

KARL RAHNER

ESCRITOS
DE
TEOLOGIA
II

IGLESIA - HOMBRE

TAURUS EDICIONES

KARL RAHNER

ESCRITOS DE TEOLOGIA

TOMO II

ARTÍCULOS DE TEOLOGIA
La versión española de
CHRIFTEN ZUR THEOLOGIE,
según la edición alemana
publicada en Suiza por la
HENZIGER VERLAG, EINSIEDELN
han hecho la versión española
JUSTO MOLINA, LUCIO G. ORTEGA,
A. P. SANCHEZ PASCUAL, E. LATOR,
bajo la supervisión de los
PP. LUIS MALDONADO, JORGE BLAJOT, S. J.,
ALFONSO ALVAREZ BOLADO, S. J.

y

J E S U S A G U I R R E
Director de la sección religiosa de Taurus
Cuidó la edición española
F L O R E N T I N O P E R E Z



TAURUS EDICIONES - MADRID

CONTENIDO

La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII <i>Mystici Corporis Christi</i>	9
La libertad en la Iglesia	95
Devoción personal y sacramental	115
Verdades olvidadas sobre el sacramento de la Penitencia	141
Observaciones sobre la teología de las indulgencias	181
La resurrección de la carne	209
Sobre el problema de una ética existencial formal	225
Dignidad y libertad del hombre	245
Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia	275
Reflexiones pacíficas sobre el principio parroquial	295
Sobre el apostolado seglar	337

Licencias eclesiásticas

Chur, den 27. Oktober 1959 * Christianus Caminada, Bischof von Chur

IMPRIMI POTEST

Vindobonae, die 28 oct. 1959

Antonius Pinsker, S. J., Praep. Prov. Austriae

NIHIL OBSTAT

Madrid, 18 agosto 1961
Dr. Alfonso de la Fuente

IMPRIMASE

Madrid, 26 agosto 1961
José María, Ob. Aux. Vic. Gen.

LA INCORPORACION ¹ A LA IGLESIA
SEGUN LA ENCICLICA DE PIO XII
«MYSTICI CORPORIS CHRISTI»

El eco suscitado en diversas partes por la Encíclica de Pío XII «Mystici Corporis Christi», de 29 de junio de 1943, nos sugiere una serie de preguntas. ¿Quiénes pertenecen, según la Encíclica, plenamente a la Iglesia en calidad de miembros y quiénes no? ¿Qué consecuencias se siguen—o, por el contrario, no se siguen necesariamente—de *este* modo de pertenencia a la Iglesia respecto de la justificación, estado de gracia y unión del hombre con Cristo? Finalmente, ¿cómo contribuye a profundizar nuestro conocimiento de la esencia de la Iglesia esta doctrina de la pertenencia y no pertenencia a ella?

Este tema, en comparación con todos los demás problemas candentes de la Eclesiología actual, es relativamente pequeño. Y todavía queda más limitado al centrarnos, en cuanto es posible en la práctica, en la mencionada Encíclica ²:

¹ Con «incorporación» traducimos sistemáticamente el término alemán «Gliedschaft» (=calidad de miembro). Hay que entender este término castellano en un sentido estático (=hecho de estar incorporado), oposición al sentido dinámico habitual en castellano (=acción de incorporarse). El autor insinúa esta nomenclatura en la nota 73 a la página 62. N. del T.

² Entre la bibliografía reciente sobre nuestro tema, podemos citar: J. Beumer, «Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin»: *Theologie und Glaube* 38 (1948) 243-257; J. Gribomont, «Du sacrement de l'Eglise et de ses réalisations imparfaites»: *Irénikon* 22 (1949) 345-367. C. Lialine, «Une étape en ecclésiologie»: *Irénikon* 19 (1946) 129-152; 283-317; 20 (1947) 34-54; L. Malevez, «Quelques enseignements de l'encyclique 'Mystici Corporis'»: *NRTh* 77 (1945) 385-407; A. Chavasse, «Ordonnés au corps mystique»: *NRTh* 80 (1948) 690-702; V. Morel, «Le corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine»: *NRTh* 80 (1948) 703-726; A. Liégé, «L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique 'Mystici Corporis'»: *Revue des Sciences phil. et théol.* 32 (1984) 351-357; J. Brinktrine, «Was lehrt die Enzyklika 'Mystici Corporis' über die Zugehörigkeit zur Kirche?»: *Theologie und Glaube* 38 (1947/48) 290-300; L. Valpertz, «Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika 'Mystici Corporis'»: *Theologie und Glaube* (=Theologie u. Seelsorge) 1944, p. 43-46; R. Brunet, «Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Eglise?»: *Analecta Gregoriana* 58 (Roma 1954) 199-218.

Y, sin embargo, es importante y difícil. Importante y difícil, ante todo, porque la doctrina de la Encíclica en cuestión ha dado lugar a la opinión de que en ella se contienen, de hecho, nuevas decisiones del Magisterio eclesiástico ofensivas para los acatólicos y perjudiciales para los actuales conatos de unión. Si ello fuera así, si las mencionadas declaraciones del Magisterio eclesiástico contribuyeran a ahondar el abismo que separa a católicos y acatólicos, entonces, humanamente hablando, nos veríamos ante un hecho inquietante y muy de lamentar en una época en que brota con nueva pujanza el amor a la *Una Sancta*.

Por esta razón, la cuestión de la incorporación a la Iglesia no es una pura sutileza canónica, sino una cuestión vital para todos los que aman a la Iglesia de Cristo y consideran como un imperativo personal la voluntad del Señor de que todos sean una misma cosa. Por eso también necesitamos saber, imparcial y objetivamente, hasta qué punto son ya en realidad los cristianos una misma cosa en Cristo y en la Iglesia, aunque las apariencias exteriores hagan pensar en una división entre ellos, y hasta qué punto están de hecho divididos, a pesar de que en su anhelo de unidad y en su amor mutuo crean ya disfrutar en mayor o menor grado de la unión.

Nuestro tema tiene además importancia como tipo de trabajo teológico. En efecto, desde un principio es necesario acentuar con todo vigor que en nuestra cuestión quedan todavía muchos puntos oscuros por aclarar. Si realmente queremos proceder en esta cuestión teológicamente, es decir, si no comenzamos con una especulación hermosa y transparente, sí, pero, en fin de cuentas, subjetiva y sin compromiso, sino que partimos de las declaraciones del Magisterio eclesiástico, que son lo primero y lo último³ en Teología, se pone de manifiesto en seguida un

³ Lo «último», no en el sentido de que la Teología no tuviera otra cosa que hacer, sino comentar y defender las enseñanzas expresamente tangibles del Magisterio presente y pasado; es decir, hacer simplemente «teología Denziger»—lo que, por desgracia, tantas veces ocurre—, sino en el sentido de que las enseñanzas de la Iglesia son no sólo punto de partida, sino también norma perpetua de toda dogmática eclesiástica. Además, si la Teología, estimulada por la fe y por el anhelo de contribuir a la salvación, no pierde de vista su punto de partida y su finalidad existenciales, prestará siempre servicios al mismo magisterio eclesiástico y, laborando y afinando continuamente sus conocimientos, acabará por ser incorporada a la doctrina del magisterio.

hecho, en nada sorprendente para el teólogo, pero siempre chocante para el lego (¡y cuántos teólogos son también «legos»!). El Magisterio eclesiástico, llevado por la tradición, fija este o aquel punto concreto de un problema determinado, sin que la compatibilidad mutua de estas afirmaciones en un sistema lógico sea perceptible sin más. Incluso puede ocurrir que la coordinación tropiece con serias dificultades, e incluso no se haya aún logrado realmente en la Teología, de manera que les queden a los teólogos tareas graves y de importancia aun fuera del terreno profesional.

Finalmente, nuestro tema tiene también su importancia para la Teología de la Iglesia en general. Como se hará patente en el transcurso de nuestras consideraciones, la cuestión de la pertenencia a la Iglesia parte, necesariamente y con todo derecho, de un cierto conocimiento del ser de la Iglesia, pues es evidente que sólo de ahí se puede determinar quién pertenece a ella y quién no. Sin embargo, como, por otra parte, el Magisterio eclesiástico hace declaraciones sobre la pertenencia a la Iglesia, de sus mismos datos positivos se pueden deducir a su vez conclusiones acerca de la esencia de la Iglesia, que de otra manera no serán posibles, por lo menos con tanta claridad. En otras palabras: nuestro tema, que, por la naturaleza de las cosas, es consecuencia de nuestro conocimiento de la Iglesia, es, a la vez, fuente de ese conocimiento para la labor teológica, que parte de las enseñanzas del Magisterio eclesiástico. Y ésa es para nosotros la importancia decisiva del tema: obliga a elaborar una teología más profunda de la Iglesia en su totalidad.

De lo dicho hasta aquí se pueden destacar tres cuestiones relativas a nuestro tema:

I. ¿Qué dice la Encíclica sobre las condiciones de la pertenencia a la Iglesia?

II. ¿Qué dice sobre la posibilidad de unión con Cristo mediante la gracia en aquellos que no son miembros de la Iglesia, según la respuesta a la primera pregunta?

III. ¿Qué nuevas conclusiones y qué nueva problemática se desprenden de las respuestas a estas dos preguntas respecto al ser mismo de la Iglesia?

En primer lugar preguntamos, pues, qué *condiciones* debe reunir una persona para que se la pueda considerar como *miembro de la Iglesia*. Al plantear tal cuestión nos hacemos cargo de que en sí, tanto el concepto de Iglesia como el de la incorporación a ella, son magnitudes que ni en la conciencia de los hombres de hoy en general, ni en la Teología misma, tienen contornos bien definidos. Por lo pronto, se echa de ver a primera vista que el concepto de incorporación no está fijado claramente de antemano.

Ya el concepto *general* de una vinculación de alguien a una sociedad permite excogitar *a priori* muchas maneras, más o menos estrechas, de unión del hombre con la Iglesia. Cae por su peso que las condiciones de esta unión más o menos estrecha serían totalmente distintas en cada caso.

Ahora bien, sería inadmisibles en un método teológico acertado el construir o fijar terminológicamente *a priori* un concepto determinado de pertenencia a la Iglesia. Así, en nuestra cuestión sólo queda un método. Por de pronto, aceptar simplemente del Magisterio eclesiástico lo que nos dice acerca de quiénes pertenecen como miembros a la Iglesia y qué condiciones han de realizarse a este fin en ellos. Y sólo de ahí podremos saber no solamente cómo responder prácticamente a nuestra pregunta, sino también cuál es el concepto eclesiástico—o sea, el fijado terminológicamente por el Magisterio—de incorporación a la Iglesia.

La misma experiencia metodológica resulta de la problemática que encierra el concepto de Iglesia. Tampoco aquí es lícito adoptar arbitrariamente un concepto cualquiera de Iglesia y, basándose en él, determinar, en consecuencia, quién pertenece a ella y quién no. Con esto se correría el peligro de hacer de un aspecto de la esencia total de la Iglesia el contenido adecuado de su concepto. Así nos apartaríamos de la doctrina de la Iglesia, bien ya por lo que se refiere a la comprensión de la cosa misma, o al menos terminológicamente—cosas ambas inadmisibles—, o la presentaríamos por lo menos de un modo oscuro o insuficiente.

Metódicamente, por tanto, hemos de partir primero simple-

mente de las enseñanzas eclesiásticas sobre las condiciones de incorporación a la Iglesia.

No podemos en este estudio descender a detalles, y menos en este punto de nuestras consideraciones sobre el concepto de Iglesia en el Magisterio, al menos tal y como se presenta en el lenguaje eclesiástico hasta ahora. Simplemente, asentaremos definitivamente sobre este concepto: según la doctrina eclesiástica y la terminología por ella adoptada—que también obliga—, por Iglesia se entiende la católica romana, que tiene conciencia de haber sido fundada por Cristo, incluso en cuanto sociedad exterior, y organizada visiblemente bajo el Obispo de Roma, y como tal se declara por principio necesaria para la salvación eterna. Que éste sea el lenguaje de la Encíclica no necesita prueba ulterior para el que la haya leído atentamente. Con lo cual no negamos que la palabra «Iglesia» pudiera tener en sí un sentido más amplio, y que incluso lo haya tenido hasta cierto punto en la historia de la predicación de la fe y de la Teología⁴. Pero la Iglesia no es solamente la pregonera infalible de las verdades de la fe; esto es, no sólo proclama debidamente la realidad salvífica. A este fin, precisamente, tiene el derecho de

⁴ Todavía nos falta una historia de la Teología de la Iglesia. Debería ser una historia que no sólo reuniera y comprendiera lo más adecuadamente posible todo lo que en cada época y en cada uno de los Padres se dice sobre la Iglesia, sino que atendiera a la vez a lo que en cada época, en cuanto a la Iglesia, se hallaba en el primer plano de la conciencia. Entre la bibliografía reciente se puede mencionar toda la relativa a la Patrología reseñada por B. Altaner, *Patrologie* (Friburgo 1950) p. 24 y ss.; J. Cl. Fenton, «Scholastic Definitions of the Catholic Church»: *Amer. Ecl. Review* 111 (1944) 59-69; 131-145; 212-228, M. Ramsauer, «Die Kirche in den Katechismen»: *ZkTh* 73 (1951) 129-169; 313-346. A. Mayer-Pfannholz, «Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte»: *Theologie und Glaube* 33 (1941) 22-34; el mismo, «Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte»: *Pastor Bonus* 53 (1942) 33-47. S. Tromp, *Corpus Christi, quod est Ecclesia I* (Roma 1937). J. Beumer, «Die altchristliche Lehre einer präexistenten Kirche und ihre theologische Auswertung»: *Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942) 19-32; el mismo, «Zur Ekklesiologie der Frühscholastik»: *Schol.* 26 (1951) 364-389; el mismo, «Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus»: *Münchener theol. Zeitschrift* 3 (1952) 161-175; Y. Congar, «Ecclesia ab Abel»: *Festschrift für arl Adam* (Düsseldorf 1952) p. 79-108; H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943; A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Paps. Pius XII*, Viena 1950; Th. Strotmann, «Les membres de l'Eglise»: *Irénikon* 25 (1952) 249-262; H. Felderer, «Der Kirchenbegriff in den Flugschriften des josephinischen Jahrzehnts»: *ZkTh* 75 (1953) 257-330.

fijar terminológicamente las palabras y conceptos que se han de utilizar en la enseñanza y de exigir que el teólogo se atenga a este uso para evitar equívocos y errores. Así, pues, al preguntar cuáles son las condiciones de la pertenencia a la Iglesia como miembro, preguntamos, según la terminología de la Encíclica, por las condiciones de pertenencia a la Iglesia católica romana en cuanto sociedad de los creyentes organizada visiblemente bajo el Obispo de Roma.

Ahora bien, para poder apreciar debidamente el sentido y alcance de la doctrina de la Encíclica, debemos fijar en primer lugar la doctrina eclesial sobre el tema de la pertenencia a la Iglesia, tal como esta doctrina se había ido elaborando hasta nuestros días, para pasar después a preguntarnos lo que la Encíclica misma dice sobre el particular.

1. *La precedente doctrina eclesial sobre las condiciones de incorporación a la Iglesia.*

Se trata, como hemos dicho, de las condiciones de pertenencia como miembro a la Iglesia visible católica romana. Ahora bien, esta visibilidad eclesial tiene, según la doctrina de la Iglesia misma, varias dimensiones. Esta doctrina⁵ distingue en la Iglesia como comunidad visible dos potestades que la constituyen en «sociedad perfecta»: la potestad de jurisdicción (en la que, al menos aquí, podemos incluir el poder de promulgar decisiones obligatorias en materia de fe⁶) y la potestad de orden. La autoridad es en una sociedad perfecta el principio constitutivo de unidad y de solidaridad y el que así hace visible a la sociedad en cuanto tal. Por tanto, estas dos potestades juntas

⁵ Cf., p. e., CIC cán. 196, 210, 872, 948.

⁶ Con esto nada se decide sobre la cuestión controvertida de si las potestades de enseñar, de regir y de santificar son específicamente distintas—siendo afines las dos primeras solamente por el modo no sacramental de ser conferidas, y distinguiéndose así (como *potestas jurisdictionis*, se decir, potestad conferida por vía jurídica) más claramente de la tercera que entre sí, según la mayoría de los fundamentalistas—, o si realmente sólo hay que distinguir dos potestades fundamentales, con la mayoría de los canonistas. Cf. sobre esta controversia la Bibliografía en M. Nicolau-J. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa* I (Madrid 1952²) 933-952; J. Salaverri, «La triple potestad de la Iglesia»: *Miscellanea Comollas* 14 (1950) 5-84.

son la base de la visibilidad y de la unidad visible de la Iglesia. Estas dos potestades no se pueden considerar como dos aspectos de una misma cosa que hubieran de ir siempre paralelos. En efecto, puede muy bien existir una potestad de jurisdicción, incluso de derecho divino, sin potestad de orden: tal sería el caso, por ejemplo, de un Papa elegido legítimamente, pero que aún no hubiera sido consagrado Obispo (CIC ca. 219). Por otra parte, puede darse una potestad de orden sin potestad de jurisdicción, y esto hasta en un hombre que se halle fuera de la Iglesia, pues la doctrina de la Iglesia sobre la validez de los sacramentos en la controversia del siglo III sobre el bautismo dado por los herejes y en la lucha contra el donatismo, muestra que hay fuera de la Iglesia—ése era precisamente el problema— una administración válida de sacramentos, por tanto, una potestad de orden.

Sin embargo, según esta misma doctrina eclesial, no se puede considerar a la potestad de orden como sin importancia para la constitución de la visibilidad de la Iglesia, como se podría quizá esperar por el hecho de que, en circunstancias dadas, pueda ser ejercida aun fuera de ella. Pues precisamente esta misma doctrina considera por principio al bautismo—un acto de potestad sacramental, y de suyo no jurisdiccional—como la acción por la cual, supuesto los demás requisitos, el hombre se constituye miembro de la Iglesia.

Aquí se trata a todas luces de la pertenencia corporal a la Iglesia en cuanto realidad visible, e incluso jurídica, y por tanto jurisdiccional. Pues la Iglesia considera a todo bautizado, en principio, como sujeto a su jurisdicción y a la legislación eclesial (CIC can. 87). Se ve, pues, que lo mismo la potestad jurisdiccional que la sacramental son los elementos constitutivos de la visibilidad de la Iglesia. Siempre que hablemos, por tanto, de incorporación a la Iglesia, se trata de una pertenencia en calidad de miembro en *ambos* aspectos. Porque, como veremos, la Iglesia no hace ulteriores distinciones en cuanto a la incorporación misma.

Con esta reflexión sobre los constitutivos de la Iglesia y de su visibilidad no se pretende anticipar una decisión sobre las condiciones de incorporación a la Iglesia. Pretendemos tan sólo, partiendo del concepto de Iglesia, llamar de antemano la atención

sobre cosas que hay que tener en cuenta al preguntar ahora directamente cuál es la doctrina eclesiástica anterior a la Encíclica sobre las condiciones de incorporación a la misma.

Vamos, pues, a proceder así: en primer lugar, trataremos de reunir simplemente las declaraciones del Magisterio eclesiástico; luego, de la multiplicidad de estas declaraciones procuraremos extraer los principios.

a) *Declaraciones del Magisterio eclesiástico.*—Por de pronto, es doctrina de fe que el bautismo es requisito necesario para pertenecer en alguna manera a la Iglesia, ya que el bautismo es reconocido como la puerta de entrada en la Iglesia⁷, y ésta no se arroga ningún derecho sobre los no bautizados⁸.

Asimismo está definido como dogma de fe que puede haber miembros de la Iglesia que no estén en gracia de Dios, e incluso que no logren la salvación⁹.

⁷ Concilium Valentinum III (855) can. 5, Dz. 324; Concilium Florentinum, Dz. 696; Concilium Tridentinum, Dz. 895; cf. Dz. 869; CIC can. 12; conforme a esto se decía en el primer esquema de la *Constitutio de Ecclesia*, cap. 1.º, propuesto al Concilio Vaticano (Coll. Lac. VIII, 567): *ad hanc vero Mystici Corporis unionem efficiendam Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis instituit lavacrum, quo filii hominum ... membra essent ad invicem suoque divino Capiti ... coniuncti*. La Teología remite a Mt 28,19; Jn 3,5; Act 2,41; I Cor 12,12 s.; Gál 3,27 s.; Col 2,11 s. Sobre una determinación más precisa de la relación entre bautismo y pertenencia a la Iglesia: J. Hamer, «Le baptême et l'Eglise»: *Irénikon* 25 (1952) 142-164; 263-275.—Otros textos en Gasparri-Serédi, *Cod. Iur. Canon. Fontes* II, Roma 1924, n. 394, p. 197.

⁸ Dz. 895; CIC can. 12, 87.

⁹ Dz. 424, 485 s., 588, 627, 629, 631, 838, 1422-25, 1515. Para no entendernos sobre esta incorporación de los pecadores a la Iglesia, que también hace notar la Encíclica (p. 203), observaremos aquí brevemente cierta evolución en esta doctrina. Ya en el período más antiguo de la Teología existe, por una parte, la doctrina de que en el «arca de la Iglesia» hay también «animales impuros», o en su «era», pura «paja», y que la Iglesia no es sólo una Iglesia de santos. Pero en cierto modo no se veía todavía claro (incluso en San Agustín, a pesar de su lucha contra el donatismo) si tales pecadores eran «miembros» de la Iglesia sólo en apariencia y putativamente, o también realmente, ni qué signifique más exactamente el pertenecer a la Iglesia *numero*, en contraposición a la incorporación *merito*. En Belarmino es claro que los pecadores son miembros de la Iglesia en realidad, y no sólo en apariencia. Sin embargo, también él hace notar que son *membra mortua et arida*, y que para la pertenencia a la Iglesia no es necesario que «Cristo actúe en todos sus miembros». La Encíclica, en cambio, llama a los pecadores miembros «mancillados» y «enfermos», y recalca que éstos, a pesar de faltarles la gracia santificante, no pierden toda la vida sobrenatural. En lo cual, por cierto, se pasa por alto la cuestión de si esto vale también de aquellos que han

Herejes y cismáticos formales. Aunque no está definida formalmente, se puede considerar como doctrina de fe, enseñada inequívocamente por el Magisterio ordinario y la Tradición, que los bautizados que públicamente (es decir, de manera que se pueda constatar jurídicamente) toman posición contra la Iglesia por cisma o herejía, y a saber, por un acto gravemente pecaminoso, a pesar del bautismo, dejan de ser miembros de ella. Pues toda la Tradición y la práctica de la Iglesia en la reconciliación de tales herejes y cismáticos consideran a dichos herejes formales como fuera de la Iglesia. Por de pronto, toda la controversia acerca del bautismo de los herejes en el siglo III y en el período donatista versaba en torno a la cuestión de cómo podían ser válidos el bautismo o el presbiterado conferidos y recibidos *fuera* de la Iglesia. En toda esta problemática, las dos partes en litigio daban, naturalmente, por supuesto que tales bautizados u ordenados en la herejía se hallaban fuera de la Iglesia. Pues todo el problema teológico consistía precisamente en si podía y en qué grado podía ser válido y hasta fructuoso el sacramento, a pesar de todo.

De otro hecho se sigue, además, que los herejes formales no sean miembros de la Iglesia. Los documentos eclesiásticos—aun sin definirlo solemnemente—recalcan una y otra vez que la Iglesia no se compone de la suma de las confesiones cristianas¹⁰. Es claro que si los herejes y cismáticos formales y públicos fueran miembros de la Iglesia, prácticamente la Iglesia única se

perdido internamente incluso la *fe* sobrenatural, pues en este contexto se trata sólo de los que conservan todavía la fe y la esperanza. Esta pretensión es natural, pues, de lo contrario, se hubiera tenido que tomar posición expresamente en la cuestión de si los herejes ocultos son todavía miembros de la Iglesia o no, cuestión que, por lo visto, no se quiso tratar explícitamente. De todos modos, se observa una tendencia creciente a considerar a los pecadores cada vez más claramente como miembros de la Iglesia, y esto de modo que su pertenencia a la Iglesia en el plano de la visibilidad exterior, jurídica y sacramental se considera como de importancia para los impulsos interiores de la gracia que recibe el pecador *en cuanto* miembro de la Iglesia.

¹⁰ Dz. 1685 s., 1955, 2199. Cf. también el canon preparado para el Vaticano, pero que no se llegó a votar: *Si quis dixerit veram Ecclesiam non esse unum in se corpus, sed ex variis dissitisque christiani nominis societatis constare, per easque diffusam esse; aut varias societates ab invicem fidei professione dissidentes atque communione seiunctas, tanquam membra vel partes unam et universalem constituere Christi Ecclesiam*, A. S. (Coll. Lac. VII, 577).

compondría de los diferentes grupos cristianos. Pues la Iglesia, sin duda alguna, no puede simplemente identificarse con el bautismo válido en cuanto tal, sino que, como pueblo de Dios, es una comunidad. Si todos los bautizados hubieran de pertenecer sin más a la Iglesia como miembros, la comunidad de ésta quedaría también constituida por aquellos grupos de bautizados que se han reunido en otras confesiones cristianas. Así, la Iglesia sería de hecho la suma de las confesiones cristianas, concepción que el Magisterio eclesiástico rechaza formal y resueltamente.

La misma conclusión resulta finalmente de la doctrina eclesiástica, según la cual la Iglesia goza de unidad visible¹¹. Si los herejes y cismáticos públicos y formales fueran miembros de la Iglesia, ya no se podría hablar de una unidad visible de ésta, resultante de la unidad de la fe y del poder jurídico. Estos dos elementos son en la doctrina de la Iglesia los que constituyen su unidad visible. En este sentido, el Concilio de Florencia¹² considera también a los *haeretici atque schismatici* como *intra catholicam Ecclesiam non existentes*.

Herejes y cismáticos materiales. Más aún. Por la misma razón, hay que decir que también están fuera de la Iglesia aquellos herejes y cismáticos públicos en los que no se puede demostrar o no existe de hecho un pecado formal, una culpa subjetiva de cisma o de herejía. En otras palabras: ni siquiera los herejes y cismáticos de buena fe (puramente «materiales») son miembros de la Iglesia visible.

Desde luego, hay que tener en cuenta, como se desprende de la naturaleza misma de las cosas, que sólo se considera como herejes o cismáticos (por lo menos) materiales a los que con sus propias obras (aunque no culpables) se han separado de la comunión de fe y obediencia eclesiástica, o los que, además, han dado su adhesión a una confesión acatólica. El bautismo recibido de modo meramente pasivo fuera de la Iglesia católica no puede constituir, en cuanto tal, al así bautizado en miembro de una comunidad acatólica. La razón es que el bautismo, por

su esencia misma, no está en manera alguna ordenado a producir tal efecto. Así¹³, los menores bautizados fuera de la Iglesia católica siguen siendo miembros de la verdadera Iglesia mientras no renuncien a su incorporación a la misma, que, por razón de su minoría, se les había otorgado con el bautismo de manera puramente pasiva y sin propia cooperación personal. Tal renuncia se produce por un hecho jurídico público y constatable, aunque no siempre necesariamente culpable¹⁴.

La no pertenencia a la Iglesia visible de los herejes y cismáticos aun puramente materiales se desprende de las mismas razones que acabamos de hacer valer para el caso de los herejes y cismáticos formales. Es cierto que, según el pleno sentido del CIC can. 1325, § 2, no se puede llamar a los herejes materiales herejes y cismáticos simplemente tales. Porque en este canon parece exigirse una pertinacia—es decir, también una culpabilidad subjetiva—para la herejía o cisma simplemente tales. Y ésta no la tiene el disidente de buena fe¹⁵. Por supuesto, hay que advertir al particular que el código tiene que añadir forzadamente el elemento de la pertinacia al concepto de herejía y

¹³ Cf. Dz. 324, 696, 895; CIC can. 87, etc.; Dz. 869-870.

¹⁴ Cuando Benedicto XIV, en el Breve *Singulari nobis*, de 1749, § 13 (Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes* II, Roma 1924, p. 197), dice: *compertum est eum, qui baptismum ab Haeretico suscepit, illius vi Ecclesiae Catholicae membrum effici*, no añade nada a lo que ya hemos dicho. En efecto, Benedicto XIV hace notar expresamente en el § 14 que tal bautizado, desde el momento en que abraza el error de la herejía del bautizante, deja de formar parte de la unidad de la Iglesia y pierde todos los bienes de que gozan los que «están en la Iglesia» (*in Ecclesia versantes*). Aquí no se hace distinción de hereje material y formal. No se puede, pues, como lo hace L. Richard, deducir de este texto que todo bautizado sea miembro de la Iglesia, aunque con una pertenencia «anormal e incompleta» («Une thèse fondamentale de l'œcuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Eglise»: *NRTA* 74 [1952] 485-492). La doctrina de Benedicto XIV no conoce «grados» en la pertenencia, sino que en este sentido está plenamente conforme con la interpretación que damos de la doctrina de Pío XII. La exposición de la Encíclica por Richard (p. 488) es deficiente, pues pasa por alto precisamente que los herejes no *veram fidem profitentur*, independientemente de que se pueda o no decir de ellos que se han separado de la trabazón del cuerpo.

¹⁵ Cf. ya San Agustín, *Ep.* 43 (PL 33, 160); Chr. Pesch, *Praejudgm.* I, Freiburg 1915⁵, n. 395. Ni que decir tiene que tratándose de «herejía» simplemente material, si se ve uno forzado a emplear este término, hay que abstenerse de dar a la palabra el menor tono personal desfavorable. La palabra califica a la doctrina, pero no a las personas que profesan tal doctrina de buena fe y con las mejores intenciones.

¹¹ Cf., por ejemplo, León XIII, *Satis cognitum*, Dz. 1954 ss.

¹² *Decretum pro Jacobitis* (1442), Dz. 714. Cf. también Dz. 1641: La negación de una verdad de fe definida por la Iglesia es un *ab unitate Ecclesiae deficere*.

cisma, por tratarse en él de las *penas* eclesiásticas correspondientes. Y en tal contexto no puede admitirse el factor culpa. Con esto, sin embargo, no se decide si el factor culpa debe incluirse en el concepto de herejía o de cisma también cuando se trata de la plena pertenencia a la Iglesia.

Que tampoco los herejes y cismáticos materiales sean miembros de la Iglesia visible, era ya antes de la Encíclica doctrina común de los teólogos¹⁶, y se desprende de la naturaleza misma de las cosas. En efecto, éstos, aunque no culpablemente, se hallan fuera de la Iglesia en virtud de un hecho público y constatable jurídicamente. Si pertenecieran, sin embargo, a ella, no podría la Iglesia visible ser única en razón de su visibilidad. Tampoco la unanimidad en la confesión de la fe y la sumisión a la potestad jurídica de la Iglesia podrían en tal caso ser elementos constitutivos de la unidad eclesiástica.

Contra esta doctrina de que los herejes y cismáticos, lo mismo formales que materiales, a pesar del bautismo, ya no pertenecen a la Iglesia se podría objetar que ésta los sigue considerando en principio como sujetos a su autoridad (CIC can. 12). Esto se sigue clarísimamente, entre otras cosas, de los impedimentos matrimoniales eclesiásticos, que tienen valor incluso para herejes y cismáticos (CIC can. 1038, § 2). Podría decirse que la no pertenencia a la Iglesia visible y la sujeción a sus leyes se excluyen mutuamente. A esto habrá que decir que la plena pertenencia a la Iglesia es una realidad compuesta de diversos elementos. Esto resulta automáticamente de la misma complejidad de los elementos que constituyen la visibilidad de la Iglesia única. De aquí se sigue que esta pertenencia a la Iglesia única, en el propio y pleno sentido de la palabra, deja de verificarse desde el momento en que falta simplemente alguno de los elementos que contribuyen a determinar esta pertenencia. No se sigue, en cambio, que alguno de estos elementos todavía existente, per-

¹⁶ Pocos autores sostienen la opinión contraria. En *Sacrae Theologiae Summa* I de M. Nicolau-J. Salaverri, Madrid 1952¹, n. 1030, p. 839, se nombra a: Franzelin, De Groot, D'Herbigny, Capéran, Terrien.—En favor de la opinión que defendemos aquí se pueden citar, en los últimos decenios, a: De San, Billot, Straub, Muncunill, van Noort, Zubizarreta, Michelitsch, Dorsch, Lercher, Dieckmann, De Guibert, Fraghi, Stolz, Vellico. Al primer grupo pertenece también A. Malvy (RSR 17 [1927] 23-35), M. Schmaus (*Katholische Dogmatik* III, I [Munich 1940], p. 171 siguiente), etc. Además, los canonistas de que todavía hemos de hablar.

manente, más aún, insuprimible, que también contribuye constitutivamente a la pertenencia eclesiástica, no implique consecuencias de índole jurídica. Con otras palabras: el bautizado no queda formalmente sujeto al poder de la Iglesia por el bautismo en cuanto que éste, por el hecho mismo y siempre, le constituya miembro de la Iglesia simplemente tal. Más bien esta sujeción a la Iglesia se sigue inmediatamente del bautismo, independientemente de que por él se hubiera logrado de hecho la incorporación a la Iglesia o no¹⁷.

Aquí pasamos por alto las cuestiones controvertidas entre los teólogos anteriormente a la Encíclica sobre la plena pertenencia o no pertenencia a la Iglesia visible en el caso de los llamados *excommunicati vitandi*. Dejamos también completamente de lado el caso de los bautizados con un bautismo válido sólo putativamente.

Herejes y cismáticos ocultos. En cambio, hay una cuestión de suma importancia para comprender el sentido fundamental de la pertenencia a la Iglesia. Es a saber: si siguen o no perteneciendo a la Iglesia los que *interiormente* han apostatado de la verdadera fe, sin manifestarlo exteriormente mediante un acto público y constatable jurídicamente. También esta cuestión ha sido objeto de controversia hasta la fecha. Conspicuos teólogos, como Suárez, Billuart, Franzelin, Hurter, Michelitsch, Stolz, Fraghi, Liégé y otros, niegan su pertenencia a la Iglesia como miembros, mientras la afirman la mayoría de los teólogos con Cano, Belarmino, Palmieri, Mazzela, Billot, Straub, Pesch¹⁸.

Si por ahora prescindimos todavía de los esclarecimientos que la Encíclica haya podido aportar a la cuestión, esta segunda opinión se debe preferir incondicionalmente por razones internas. En primer lugar, no se ve por qué uno que es incrédulo

¹⁷ Más detalles sobre la distinción entre capacidad de derechos, calidad de súbdito y pertenencia en el terreno de la Iglesia pueden verse en A. Gommenginger, «Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?»: *ZkTh* 73 (1951) 1-71 (principalmente, sobre esta cuestión, pp. 17-25). La diferencia entre pertenencia y sumisión bajo la autoridad y el derecho de la Iglesia se halla ya claramente expresada por Benedicto XIV (Breve *Singulari nobis*, de 1749, § 14: Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes* II [Roma 1924], p. 197).

¹⁸ La *Sacrae Theologiae Summa* de Nicolau-Salaverri, p. 839, cita además, a modo de ejemplo, a: Kilber, van Laak, De San, Wilmers, Tanqueray, Muncunill, Felder, Zubizarreta, D'Herbigny, Schultes, Dieckmann, Vellico, Parente, Hervé.

interiormente deba pertenecer a la Iglesia menos que otro pecador cualquiera del cual se puede afirmar categóricamente, conforme a la doctrina de la Iglesia, que sigue perteneciendo a ésta. Si hubiera que atenerse a Franzelin, según el cual, siendo la Iglesia el reino de la verdad, no puede ya pertenecer a ella uno que niegue la verdad, habría también que decir que, siendo la Iglesia el reino de la caridad, no puede ya pertenecer a ella el pecador no justificado.

Además, según doctrina común, y necesaria para el mantenimiento pacífico y seguro de la autoridad eclesiástica, un Obispo o Papa sigue conservando su potestad eclesiástica aunque sea incrédulo en su fuero puramente interno, no constatable públicamente. La posesión de autoridad eclesiástica ordinaria y la no pertenencia a la Iglesia visible son conceptos que se excluyen mutuamente¹⁹. Así, pues, tal hereje o cismático oculto tiene que seguir siendo miembro de la Iglesia.

Finalmente, la opinión contraria, hablando en principio, incurre en la confusión de dos dimensiones que se deben distinguir netamente: por una parte, la decisión interna, personal y moral, y la gracia interior; y por otra parte, la dimensión de lo jurídico visible y del signo sacramental visible. Signo sacramental, profesión pública de la verdad, pertenencia exterior al orden de la Iglesia, por una parte, y gracia sacramental, realización existencial interior de la fe y afirmación interior por la caridad del orden y unidad eclesiásticas, por otra, son, respectivamente, cosas que ciertamente están en relación esencial mutua, pero que hay que distinguir también esencialmente. Y hasta tal punto, que, por ejemplo, según la doctrina más antigua de la

¹⁹ Ciertamente que «sujeto de derechos» y «miembro» en la Iglesia no son formalmente conceptos idénticos (cf. Beumer, *Theologie und Glaube* 38 [1947/48] 256). Sin embargo, contradice a la esencia de una potestad soberana ordinaria, en una comunidad el que pueda ser ejercida por uno que no es miembro, por un extraño. Pues un ejercicio ordinario, duradero, de una función que pertenece a la esencia de una comunidad forma precisamente la esencia de un miembro. Esto no quiere decir que una potestad delegada y *per modum actus* no pueda en casos aislados ejercerse por uno que no sea miembro. Piénsese, por ejemplo (si es que este caso tiene aquí su puesto, lo cual no debemos discutir aquí) en la jurisdicción de un sacerdote apóstata para confesar a un moribundo (CIC can. 882). Con razón dice León XIII (*Satis cognitum*): «...cum absurdum sit opinari, qui extra Ecclesiam est, cum in Ecclesia praeesset.» Cf. A. Gommenginger: *ZkTh* 73 (1951) 51 ss.

Iglesia, el signo sacramental puede ser perfectamente válido, sin que se obtenga de hecho la gracia sacramental. Y, por el contrario, puede darse la gracia de la justificación sin su sacramento.

Habiendo, pues, que distinguir netamente estas dos dimensiones, habrá también que distinguir en el mismo sentido sus elementos constitutivos. Pueden, por tanto, suprimirse los de una dimensión, sin que por ello desaparezcan los de la otra. Por la misma razón, no se pueden identificar las condiciones de pertenencia a la comunidad religiosa jurídico-pública con las de la realización interna y personal de la fe. Ahora bien, la opinión de Suárez y Franzelin confunde erróneamente estas dos cuestiones.

b) *Análisis sistemático*.—Llegamos con esto a la sistemática interna y motivación de las proposiciones que hasta ahora hemos recogido, más bien *a posteriori*, de las declaraciones doctrinales de la Iglesia sobre el tema de quién pertenece a la Iglesia.

Estructura sacramental de la Iglesia. La Iglesia, como ya lo exponía León XIII en *Satis cognitum* (1896), es, según corresponde a la naturaleza divino-humana de Cristo, y en una palabra, a la obra de la Redención, una realidad visible e invisible. Sociedad visible, organizada jurídicamente, y comunidad interna de personas unidas en Cristo mediante el Espíritu con el Dios de la vida sobrenatural. Estas dos dimensiones de la Iglesia tienen una relación mutua esencial.

Es bajo el lema de la relación entre el signo sacramental y la gracia por él producida como esta relación—que de por sí llega más lejos—ha sido examinada de modo más sistemático en la Teología y como aparece también más expresamente como objeto de lucha en la historia del dogma. Ahora bien: así como el signo sacramental puede ponerse válidamente, sin que se produzca la gracia que representa; así como, por el contrario, en ciertas circunstancias puede darse la gracia sin la posición del signo sacramental, y así como en todo caso hay que distinguir claramente entre las condiciones para la posición válida del signo sacramental y las condiciones para la producción de la gracia representada—, y, normalmente, causada—por él, así también hay que observar en principio la misma relación, diferencia y

distinción respecto al modo de haberse las dos dimensiones de la Iglesia entre sí y el hombre con ellas.

Advertencia terminológica. En este particular hay que tener todavía muy en cuenta lo siguiente: cuando en el lenguaje eclesiástico se habla de «sacramento», se designa *in recto* el signo sacramental, o sea, el plano del proceso histórico, constatable exteriormente, y solamente *in obliquo*—esto es, en tanto en cuanto que el signo produce la gracia—también la gracia sacramental. Con esto no se niega la conexión objetiva que existe entre signo y gracia sacramentales.

Lo mismo vale de la palabra «Iglesia» en el lenguaje eclesiástico. Es cierto que la gracia, la fe interna y la unión en gracia de los hombres con Cristo y entre sí en el Espíritu Santo pertenecen a la plena realidad de la Iglesia. También lo es que esta plena realidad objetiva está muy lejos de reducirse a una organización jurídica. Pero lo mismo que «sacramento», la palabra «iglesia» designa, en el lenguaje eclesiástico *in recto*, la comunidad exterior de los creyentes, y sólo *in obliquo* la fe interna y la unión en gracia de los hombres con Cristo. A saber, en cuanto que éstas actúan y están presentes en la realidad terrestre simbólica y tangiblemente por medio de la Iglesia visible. Se podrá pensar que este modo de hablar no es, en cierto aspecto, evidente. Sin duda que hasta cierto punto es simplemente cuestión de terminología. Pero hemos de tenerlo en cuenta. Hay que respetarlo en la teología y en la predicación de la fe. Hay que penetrarlo a fondo, si se quiere evitar continuos equívocos. Y sin duda, como veremos más tarde, tiene su significación concreta esencial.

Principio fundamental. En nuestra cuestión, se trata de la pertenencia corpórea a la Iglesia en cuanto unidad visible y constatable históricamente (pues ya vimos que de ello se trata *in recto* cuando se habla de la pertenencia a la «Iglesia»). Por consiguiente, esta cuestión corresponde, para expresarlo así de una vez, al plano del signo sacramental, no al de la actitud personal, de la decisión interna y de la gracia interior. Tratándose, pues, de la cuestión así delimitada de la pertenencia a la Iglesia, son importantes y decisivos todos los puntos—y sólo ellos—que atañen a la Iglesia como sociedad visible y de derecho pú-

blico. Ahora bien, esta visibilidad y esta unidad visible están constituidas por la potestad sacramental y jurídica de la Iglesia, la cual comprende, a su vez, la potestad magistral y pastoral²⁰. Por tanto, aquel y sólo aquel que está sometido a estas dos potestades visiblemente, es decir, de manera jurídico-pública, pertenece a la Iglesia como miembro. Y todo el que en la esfera social esté—o se haya—sustraído a una de ambas potestades, no es miembro de la Iglesia.

De este principio fundamental derivan claramente las diversas proposiciones que hemos empezado por afirmar *a posteriori*—cfr. apartado *a*)—, a partir de las declaraciones de la Iglesia y doctrina de los teólogos. La calificación teológica de cada una de ellas no les compete, en cuanto deducidas de un principio sistemático, sino según cómo las propone el Magisterio eclesiástico. De ahí que cada una de estas tesis conserva la diversa calificación teológica que hemos consignado en dicho apartado *a*).

c) La teoría canonista.—En este lugar añadiremos a modo de apéndice una palabra sobre la exposición de esta cuestión tal y como a menudo se observa en la literatura *canónica* católica.

Exposición. Más de un canonista, en contraste con la Eclesiología dogmática, presenta así el estado de la cuestión: todo bautizado, necesariamente y siempre, es y permanece miembro de la Iglesia en cuanto sociedad perfecta. De modo que también el hereje, el cismático y el *excommunicatus vitandus* son todavía miembros de la Iglesia. Tan sólo la mayoría de sus derechos como miembro quedan sin efecto.

Esta concepción, bastante generalizada entre los canonistas, especialmente a partir de A. Hagen²¹, ha sido defendida también después de la Encíclica; por ejemplo, por Klaus Mörs-

²⁰ V. *supra*, p. 14, nota 6.

²¹ A. Hagen, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg 1938. La idea de Hagen no aparece del todo clara. Cf. también arriba, p. 19, nota 14. Parecida es la explicación de J. B. Haring, *Grunzüge des katholischen Kirchenrechts* (Graz 1924³), pp. 38 y 942; G. Ebers, *Grundriss des katholischen Kirchenrechts* (Viena 1950), pp. 244 y 254; P. Minges, «Gehören Exkommunizierte und Häretiker noch zur Kirche?»: *Passauer Monatsschrift* 12 (1902) 339-347; L. Valpertz, «Kirchenbann und Kirchenmitgliedschaft»: *Theologie und Glaube* 19 (1927) 254-258; N. Hilling, «Die kirchliche Mitgliedschaft nach der Enzyklika 'Mystici Corporis Christi' und nach dem CIC»: *Archiv für das katholische Kirchenrecht* 125 (1951/52) 122-129.

dorf²². Según él, el solo bautismo confiere una incorporación esencial, llamada por él «incorporación constitucional», que ni el bautizado ni la Iglesia pueden suprimir. Sobre ésta se estructura una incorporación activa (i. e., activa y pasiva), mediante la cual se actúa la capacidad de derechos activa y pasiva, que confiere el bautismo. Según Mörsdorf, con la herejía, el cisma o las penas eclesiásticas quedan más o menos cercenados los *derechos* de miembro, sin que por ello quede suprimida la auténtica incorporación, la «constitucional».

La justificación de esta concepción la ven ante todo en esto: Por una parte, del concepto, vacilante según ellos, de la esencia de la Iglesia en la teología fundamental nada se puede sacar en limpio acerca de las condiciones para la pertenencia a la Iglesia. Y por otra, en los documentos del derecho eclesiástico—que también tienen su significación doctrinal—nuestra cuestión admite una solución clara en el sentido de esta concepción canonística. A este respecto recurren, ante todo, al canon 87 del CIC (y sus fuentes): *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura*. Parece, pues, que el Derecho Canónico reconoce sólo el bautismo como elemento constitutivo del carácter de persona y, por tanto, de la pertenencia a la Iglesia. Así que, entre los bautizados, como quiera que permanece su incorporación eclesiástica, lo único discutible es hasta qué punto disfrutan de los derechos y deberes que de ella dimanar normalmente.

Insuficiencia de la teoría. En primer lugar, no hay dificultad en reconocer que esta divergencia de opiniones es *en parte* meramente terminológica. Pero aun entonces se puede todavía preguntar cuál sea la concepción que, de hecho, responde mejor al modo de expresarse del Magisterio eclesiástico.

Además, no es cuestión de *pura terminología*. En efecto; si damos por supuesta esta concepción de bastantes canonistas, inmediatamente surge, por ejemplo, una cuestión de suma importancia práctica: ¿Qué incorporación es necesaria para la salva-

ción, de acuerdo con lo que hay que creer: la puramente «constitucional» o también la activa? Y con esta concepción canonista se corre, por lo menos, peligro de considerar meramente la incorporación constitucional como la necesaria para la salud en el sentido de la tradición de la fe. Lo cual, sin ninguna duda, estaría en abierta contradicción con las creencias de la Iglesia, que acentúa, incluso frente a los herejes y cismáticos bautizados, la necesidad salvífica de una incorporación eclesiástica, que ellos no poseen.

Por lo que se refiere a los argumentos de los canonistas, debemos decir, aun prescindiendo de momento de la Encíclica: ante todo, no es exacto que el modo como la Teología fundamental concibe las condiciones de la incorporación eclesiástica parte de una concepción de la esencia de la Iglesia totalmente controvertida. En efecto, por muy discutida y problemática que pueda ser una «definición» de la esencia de la Iglesia, de las declaraciones del Magistero eclesiástico se sigue clara e inequívocamente que la Iglesia es una realidad única y visible, en cuya constitución la unidad de fe y de derecho es esencial también. Y de aquí se sigue con necesidad lógica la concepción teológico-fundamental de los prerequisites para la incorporación eclesiástica, independientemente de las tentativas de captar en una definición la esencia de la Iglesia con mayor exactitud.

En cuanto a la cita del canon 87 (y sus fuentes), no tenemos dificultad en conceder que la redacción del canon no tiene quizá tan presente como sería de desear la doctrina de la Iglesia sobre esta cuestión, que hemos presentado como común (aunque no definida). Pero no se impone la necesidad de decir que el canon la contradiga y que, por tanto, constituya un argumento decisivo en favor de la teoría canonista. Pues podremos suponer tranquilamente que el canon y sus fuentes consideran precisamente el caso normal del bautismo, es decir, el bautismo en la Iglesia católica (y, especialmente, el de los menores). Ahora bien, como en este caso el bautismo, por su íntima naturaleza, incorpora realmente el hombre a la Iglesia, supuesto que se den los demás prerequisites, cosa que se puede presumir sin dificultad, por tener éstos la misma tendencia que el bautismo como sacramento de la fe y de la caridad, no hay inconveniente en afirmar con el canon: *baptismate homo consti-*

²² Kl. Mörsdorf, «Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung»: *Theologie u. Glaube* 1944, pp. 115-131; el mismo, *Lehrb. d. Kirchenrechts* I (1953⁷), p. 183 ss.

tuitur in Ecclesia Christi persona, sin que haya necesidad de mencionar expresamente los demás requisitos de la incorporación eclesiástica efectiva. Si el canon, por añadidura, conoce todavía una restricción de los *derechos* que implica la incorporación, habrá que decir precisamente que sólo tiene en cuenta a aquellos bautizados que son y permanecen miembros de la Iglesia (y como tales sufren una limitación de sus derechos), sin pretender manifestarse sobre la cuestión de si es posible o no una pérdida de la verdadera incorporación eclesiástica. La interpretación contraria del canon 87 da por supuesto, sin demostrarlo, que los conceptos de capacidad jurídica, sujeción y pertenencia a la Iglesia son convertibles o por lo menos inseparables. Sin embargo, hay que distinguir tales conceptos. Al hacerlo, ocurre preguntarse si el canon 87 habla en absoluto de la incorporación propiamente tal o únicamente de la capacidad jurídica y de la subordinación del bautizado a la Iglesia²³. Aun dejando sin decidir esta cuestión, queda por ello mismo en firme que el canon no es un argumento convincente contra la doctrina tradicional.

Además, el concepto mismo de una incorporación activa es bastante problemático. Presupone la existencia de una incorporación no activa. Ahora bien, cae de su peso que un miembro de la Iglesia puede disfrutar en mayor o menor escala de los derechos que dimanen de su incorporación eclesiástica; pero esto no implica aún una alteración de la incorporación *en cuanto tal*.

Y además, si conservamos el significado normal de los conceptos de incorporación constitucional y activa, lo que se dice con ellos es: quien posee la incorporación constitucional, aun sin la activa, es miembro de la Iglesia y no está separado de ella. Así, pues, según Mörsdorf, un cismático o hereje bautizado sigue estando *en* la Iglesia, ya que posee la pertenencia constitucional. Todo lo contrario dice empero la Encíclica, cuando afirma que el cisma, la herejía y la apostasía tienen como efecto *hominem ab Ecclesiae corpore separari*²⁴.

²³ Para la interpretación del canon, cf. A. Gommenginger, *loc. cit.*: *ZkTh* 73 (1951), p. 17 ss.

²⁴ AAS 35 (1943), 203. Asimismo el *Catechismus Romanus* I 9, 12): *atria tantummodo hominum genera ab Ecclesia excluduntur, primo infi-*

Finalmente, toda esta argumentación canonista concluye prematuramente del estar bajo la jurisdicción de la Iglesia al estar incorporado en ella. Es evidente que un miembro de la Iglesia debe estarle subordinado. Pero que un subordinado sea, *eo ipso*, miembro, es precisamente lo que habría que demostrar, y no se puede presuponer como la cosa más natural, pues no por ser un objeto pasivo de las exigencias jurídicas de una comunidad pasa sin más a ser miembro de ella.

Si, por lo demás, en las declaraciones doctrinales de la Iglesia se dice que por el bautismo es el hombre miembro de la Iglesia, lo que tales expresiones pretenden acentuar es que el bautismo es el primer requisito y el fundamental de la incorporación eclesiástica y que normalmente también los demás requisitos se dan al mismo tiempo. Pero no hay que afirmar necesariamente con ello que el hombre sea sólo por el bautismo, además de subordinado a la autoridad de la Iglesia, miembro de la misma en el verdadero y propio sentido de la palabra.

Si las fuentes del canon 87 del CIC (como también la Encíclica, pág. 201) repetidas veces declaran como efecto del bautismo la pertenencia a la Iglesia, la incorporación en el cuerpo místico de Cristo, todavía hay que tener en cuenta lo siguiente. En la Teología sacramental es una manera obvia de expresarse el decir, sin más explicación, que los sacramentos producen determinados efectos, sin añadir que éstos sólo se dan bajo determinadas condiciones, que no se cumplen siempre necesariamente. Así, por ejemplo, al decir que el bautismo tiene por efecto la regeneración interior, nadie pretenderá deducir de

desles, deinde haeretici et schismatici, postremo excommunicati... haeretici et schismatici, quia ab Ecclesia desciverunt, neque enim illi magis ad Ecclesiam spectant, quam transfugae ad exercitum pertinent, a quo defecerunt: non negandum tamen quin in Ecclesiae potestate sint, ut qui ab ea in iudicium vocentur, puniantur et anathemate damnentur...» Ya dijimos arriba que, según el Florentino, los herejes *no* están en la Iglesia (Dz. 714). En la terminología de Mörsdorf habría, en cambio, que decir: están en la Iglesia, sólo que les faltan (por su culpa o por una simple interdicción) las funciones activas y pasivas de miembros, pues, «como el bautismo una vez conferido no se puede ya reiterar, así también la incorporación a la Iglesia, una vez alcanzada, es irrevocable; es decir, la pertenencia constitucional es irrescindible» (*loc. cit.*, p. 184). Ahora bien, el que una vez ha sido incorporado a la Iglesia de manera irrevocable e irrescindible, no puede ya estar «fuera» o «separado» de la Iglesia. Sin embargo, es esto precisamente lo que dice la terminología eclesiástica.

tal afirmación que ese efecto se produce siempre que se administra válidamente el bautismo, pues dicho efecto sobreviene sólo en determinadas condiciones, aunque en tal frase no se enuncien explícitamente. Y así también, por ejemplo, cuando el *Decretum pro Armenis* del Concilio Florentino declara que el efecto del bautismo es constituir al hombre miembro de Cristo en el cuerpo de la Iglesia²⁵, es arbitrario e injustificado el presuponer que este efecto se produzca sin ulteriores condiciones cada vez que se administra válidamente el bautismo. El único efecto del bautismo, del que se puede y se debe afirmar con certeza teológica que se produce en todo bautizo válido, es el carácter sacramental. No se puede negar que el carácter esté ordenado a la incorporación a la Iglesia en cuanto que, como *signum configurativum, distinctivum y dispositivum*, es requisito y raíz de todos los efectos del bautismo. Sin embargo, así como los otros efectos del bautismo distan mucho de acompañar siempre e indisolublemente al carácter, tampoco vale esto necesariamente de la incorporación a la Iglesia. Si concebimos, pues, la *fides* y la *communio ecclesiastica* como condiciones para la recepción ideal del bautismo—lo cual es bien razonable—, no hay el menor inconveniente en explicar la pertenencia a la Iglesia como consecuencia del carácter y, por tanto, del bautismo, siempre en la hipótesis tácita de que se den la *fides vera* y la *communio ecclesiastica*, sin que sea necesario recalcarlo explícitamente²⁶.

²⁵ Dz. 696. Cf. en el mismo Concilio el *Decretum pro Jacobitis* (Dz. 714): Los herejes son «intra catholicam Ecclesiam non existentes», no permanecen en la «ecclesiastica corporis unitas», sino que deben de nuevo «aggregari» a ella.

²⁶ Mörsdorf dice (en la 6.ª edición de 1947 de la obra de Eichmann, p. 169) que las condiciones que se exigen aquí, además del bautismo, están en el «plano de la decisión personal libre». Con esto quiere probablemente insinuar que la opinión que sostenemos aquí exige a la vez, para la pertenencia a la Iglesia, cosas completamente incoherentes. A lo cual hay que advertir: Por una parte, tampoco el bautismo es válido sin «intención» del bautizante, y, sin embargo, la intención pertenece al «plano de la decisión personal libre», aunque no haya de ser necesariamente un acto moralmente bueno (cf. H. Schillebeeckx, *De Sacramentele Heilseconomie* [Amberes 1952], pp. 457-479). Por otra parte, la fe y la obediencia a la autoridad eclesiástica, en cuanto tienen relación con la pertenencia a la Iglesia, no se consideran bajo su aspecto de moralidad y de gracia, sino como datos de la esfera jurídica externa. Ya se ha dicho expresamente que el hereje «oculto» pertenece todavía a la Iglesia. Ahora bien, en cuanto la profesión (externa) de fe y la correspondiente

Al rechazar esta teoría canonista no negamos que el hombre pueda tener una conexión más o menos amplia con la Iglesia, aun en el caso de no cumplirse todas las condiciones de la incorporación eclesiástica, como ya lo hemos consignado. Esta pertenencia a la Iglesia en sentido más lato puede existir, aunque en grado esencialmente más reducido, incluso en un no bautizado. Por ejemplo, en el justo no bautizado. Así que no se ve por qué la teoría canonista quiere precisamente poner en el bautismo el paso entre pertenencia y no pertenencia y por qué no quiere—terminológicamente—designar con «incorporación» la incorporación plena y total.

Pues una de dos: O bien habría que trazar la línea divisoria decisiva entre pertenencia y no pertenencia en el plano de lo personal interno y, por tanto, entre la justificación y el pecado. De este modo habría, por una parte, que incluir en la Iglesia también a no bautizados, y de otra, excluir de ella a sus miembros pecadores, lo cual es incompatible con el lenguaje eclesiástico. O bien se traza la línea divisoria en el plano de lo visible, de lo palpable histórica y jurídicamente, y, por ello, en el plano también del signo sacramental. Y entonces no se comprende por qué el bautismo haya de tener una preferencia esencial sobre la comunión con la unidad eclesiástica de fe y de jurisdicción, en orden a constituir la incorporación eclesiástica. Esto tiene sentido solamente si se concibe el bautismo en un sentido más amplio y pleno, de modo que incluya también una protes-

obediencia a la autoridad eclesiástica son datos de un orden jurídico externo y tangible, se hallan en principio en el mismo plano que la «profesio fidei» contenida en el bautismo, en el mismo plano a que pertenecen los signos sacramentales, que también están ordenados a un «foro» (sacramental). En la 7.ª edición de Eichmann (Paderborn 1953, pp. 183 s.) reconoce Mörsdorf, tratándose de cristianos adultos, los tres distintivos esenciales de la incorporación eclesiástica; pero en esta incorporación distingue dos «estratos», pues—según él—uno de los distintivos depende sólo de Dios y los otros dos de la libre decisión personal del miembro de la Iglesia. Estos dos «estratos» son los que luego vuelve a llamar «incorporación constitucional» e «incorporación activa», no distinguiendo ya dos estratos de la misma incorporación, sino dos incorporaciones distintas. Y, por fin, dice todavía: «las dos (incorporaciones) juntas constituyen en el cristiano adulto la esencia de la pertenencia a la Iglesia». No puedo acabar de convencerme de que esta terminología sea feliz. Pues se pregunta uno: ¿hay una o dos incorporaciones? En realidad, lo que Mörsdorf describe como «incorporación activa» (realización personal de la semejanza con Cristo grabada consecratoriamente en el bautizado) no es una incorporación activa, sino una actuación de la incorporación.

tación pública del hombre de su entrega a la comunidad de fe y jurisdicción que es la Iglesia. Esto sería privar de antemano a nuestro problema de sentido.

d) *Lo cristiano fuera de la Iglesia.*—Para terminar nuestra exposición de la doctrina anterior a la Encíclica sobre la pertenencia a la Iglesia vamos a añadir algo que disipe posibles equívocos. Al afirmar esta doctrina que sólo los bautizados católicos pertenecen a la Iglesia, no queda dicho con esto que no haya nada cristiano fuera de la Iglesia católica. Sobre la cuestión de la posibilidad de la gracia en hombres que no pertenezcan a la Iglesia en este sentido, diremos algo expresamente en la segunda parte de este estudio. Sin embargo, aun prescindiendo de esto, la doctrina expuesta no afirma que el Cristianismo cese simplemente con los límites en ella fijados. Por lo pronto, es verdad de fe que también el bautismo de los herejes es válido e incluso fructuoso bajo las condiciones generales. Y es un hecho evidente que tal administración del sacramento se da realmente también fuera de la Iglesia. Lo cual necesariamente significa no sólo un poco de gracia de Cristo en el mundo, sino también una encarnación histórica y manifestación visible de la obra divina de la gracia en Cristo. Además, también fuera de la Iglesia católica está la Sagrada Escritura como palabra de Dios y hombres que, en fe y obediencia, la aceptan como tal palabra inspirada de Dios. Y en esto hay también una como continuación de la visibilidad del Verbo Eterno en el mundo en la carne y la palabra humanas. Además de esto, existe todavía fuera de la Iglesia católica, sobre todo en las Iglesias orientales, una sucesión apostólica, por lo menos en cuanto a la potestad de orden y a la conexión material de la función episcopal de hoy con la Iglesia de los Apóstoles. Y esta sucesión apostólica no sólo existe de hecho en estas Iglesias, sino que es reconocida por ellas como realidad cristiana necesaria e inalienable. También en ellas se da, fuera de la Iglesia, una parcela de esta realidad que, dentro de la Iglesia, es uno de sus elementos fundamentales. Y fuera de la Iglesia sigue operante en vastos sectores la adhesión a la tradición, la conciencia de la obligatoriedad de la verdad que Cristo ha traído y que, como mensaje suyo, debe transmitirse, bajo la asistencia del Espíritu Santo, de generación en generación. En una pala-

bra, también fuera de la Iglesia hay creencias cristianas, aunque no en toda su inalterada plenitud y pureza.

Y al revés. Por mucho que la Iglesia católica y romana se sepa la única Iglesia de Cristo; por mucho que recalque que la Iglesia de Cristo no está por hacer, sino que existe y ha existido siempre en ella, no se pretende en absoluto con ello que la plenitud católica de verdad, gracia y caridad santificante haya llegado, siempre y en todas partes, a su manifestación *actual* y plena en esta Iglesia católica concreta. No podrá llegar a ella hasta que las cristiandades separadas, e incluso los pueblos paganos, encuentren en la Iglesia su hogar paterno, aportando aquella contribución de realización cristiana que sólo ellos pueden actuar plenamente gracias a sus características de raza, de historia y de cultura. Algo, por tanto, que la Iglesia católica una sólo posee de hecho con plena realidad *actual* y *desarrollo explícito* si ellos, los hermanos separados, lo restituyen al sitio donde se halla su verdadero hogar. Y esto tanto más cuanto que las cristiandades separadas de hoy no se pueden equiparar sin más con las herejías separadas de la Iglesia única, que en otro tiempo tenían ante los ojos y con que habían de polemizar los Padres de la Iglesia y la tradición anterior a la Reforma. Entonces, en los tiempos antiguos, se enfrentaban los Padres de la Iglesia con una herejía que, en cuanto a realización histórica efectiva, nada podía ofrecer en comparación con la Iglesia una más que precisamente eso: la herejía, el error y, en el mejor de los casos, quizá también ese impulso general hacia una verdad mayor, más clara, en un despliegue más explícito, que puede ser la fuerza real incluso del error. Fuera de esto, tales herejías y cismas no poseían nada. Lo que todavía poseían lo habían traído tal y como lo poseían de la Iglesia madre: derecho, culto, Escritura, etc. Realmente, en todos los sentidos eran menos que la verdadera Iglesia.

Hoy se halla la Iglesia en una situación completamente distinta. Frente a ella se encuentran comunidades cristianas con larga historia, una historia de muchos siglos. Pero esta historia no es ya *únicamente* la historia del error y de un empobrecimiento creciente de la substancia cristiana. Al mismo tiempo es la historia del despliegue de posibilidades genuinamente cristianas, que están en germen en la única Iglesia verdadera, sí,

y en ella pueden desarrollarse, pero que no consta que siempre y en todas partes existan allí *actu* en el mismo grado en que se encuentran en las comunidades cristianas separadas. Hecho histórico que hay que ver serenamente, pues, propiamente, no da testimonio en favor de la herejía, sino en favor de lo que pueden una verdad y gracia cristianas aun fuera de la Iglesia. Las cuales, como es sabido, existen.

No es éste el lugar indicado para señalar esas realizaciones cristianas en las comunidades acatólicas y compararlas con la Iglesia. Sin embargo, si existen tales cosas, que son, por una parte, auténticas realizaciones del espíritu cristiano y de la gracia cristiana fuera de la Iglesia y de las que, por otra parte, no consta *a priori* y en la misma medida, se presenta a la Iglesia, frente a las herejías y los cismas, una tarea que no tenía en otros tiempos. Antiguamente la herejía era *sólo* el hijo pródigo que nada trae consigo. Hoy tales comunidades pueden aportar genuinas realizaciones cristianas que signifiquen enriquecimiento para la Iglesia. Pero para ello la Iglesia debe estar avizora y pronta a recibir. Los hombres de la Iglesia no tienen derecho a identificar simplemente la realización cristiana actual (Teología, cultura, vida cristiana, etc.) con la tarea confiada a la Iglesia en cuanto a realización de lo cristiano. Deben estar dispuestos a aprender humildemente de aquellos que, estando fuera, a pesar de todo el error y pérdida de substancia cristiana, poseen ya una parte de la riqueza que nosotros debemos tener, y que *in potentia* tenemos, pero que no poseemos *actu* siempre y bajo todos los aspectos, ni es de creer la poseamos en tanto no se haya recogido en la Iglesia una de Cristo todo lo cristiano que se halla disperso.

2. La doctrina de la Encíclica sobre la pertenencia a la Iglesia.

En esta perspectiva vamos a ver ahora la doctrina de la Encíclica. Comenzamos por asentar esta doctrina para dar después una interpretación más detallada y, finalmente, valorar su importancia doctrinal.

a) *La doctrina de la Encíclica.*—Ante todo determina la Encíclica positivamente quiénes pertenecen a la Iglesia como

miembros (AAS 202). Es miembro de la Iglesia (*Ecclesiae membrum*) únicamente quien: 1) ha recibido el bautismo, 2) profesa la verdadera fe (*veram fidem profiteri*) y 3) no se ha separado de la trabazón del cuerpo eclesiástico (*corporis compago*) ni ha sido separado de él por la autoridad legítima. De donde se sigue negativamente que no es miembro de la Iglesia el no bautizado o el que se pone en contradicción con la Iglesia mediante un credo discrepante de la fe de ésta o mediante una negación radical de la autoridad eclesiástica (*fide vel regimine dividi*).

b) *Interpretación más detallada de estos principios de la Encíclica.*—Si prescindimos de la incorporación—o no incorporación—del *excommunicatus vitandus*, nada añaden los principios de la Encíclica ni en la formulación ni en el contenido a lo que fijamos en la sección 1) como doctrina precedente.

Primera condición: el bautismo. Por lo que se refiere a la necesidad del bautismo para ser miembro de la Iglesia, no parece que de la expresión *regenerationis lavacrum recepisse* se deba necesariamente deducir una decisión sobre si la recepción de un bautismo sólo putativamente válido da o no lugar a una pertenencia a la Iglesia. De todas maneras es claro que, según la Encíclica, tampoco es miembro de la Iglesia visible quien simplemente no haya recibido el bautismo sacramental (que es más que *sacramentum in voto*).

Segunda condición: la herejía. Acerca de la segunda condición de plena pertenencia a la Iglesia, la *professio verae fidei*, habría que decir lo siguiente: la Encíclica no hace en ninguna parte la menor insinuación de querer resolver la cuestión, todavía controvertida, de si el hereje oculto sigue siendo o no miembro de la Iglesia. Como la mayor parte de los teólogos hasta hoy le han considerado como miembro de la Iglesia (y entre estos teólogos se halla Belarmino, clásico en Eclesiología, citado por la Encíclica), no existe ninguna razón para deducir de las palabras de la Encíclica la opinión de que el hereje oculto no pertenezca a la Iglesia. Tampoco hay ningún motivo por parte de la terminología. En realidad, «*veram fidem profiteri*» se puede interpretar, sin forzar para nada el texto, de una profesión pública de la fe, aun prescindiendo al hacerlo así de si la creencia personal interna corresponde o no a la profesión exterior. Con

ello no queremos decir que las palabras de la Encíclica pretendan decidir la cuestión controvertida en favor de la opinión de Belarmino, sino sólo que el texto de la Encíclica no contiene nada que contradiga esta opinión.

En cuanto al estar separado en la fe, como fundamento de la ausencia de la incorporación, la Encíclica no establece la menor distinción entre herejía material y formal. Así, pues, no tenemos derecho a sobrentender tal distinción en las palabras textuales de la Encíclica, restringiendo, por ejemplo, aquel *fide dividi* que separa de la Iglesia a la herejía formal. Tanto más cuanto una *Professio verae fidei* no se puede afirmar del hereje material, y ésta, sin embargo, se declara explícitamente como prerrequisito de la pertenencia a la Iglesia. Por otra parte, la declaración doctrinal de la Iglesia, si se considera en abstracto, sigue teniendo sentido aunque se entendiera sólo de los herejes formales. De donde se sigue que la distinción que hicimos en el párrafo 1) en cuanto a la calificación teológica relativa a la pertenencia del hereje formal y del puramente material no parece que haya sido suprimida por la Encíclica. Prácticamente, esta constatación no tiene, naturalmente, mayor importancia, pues si se consideran bien los motivos reales, a pesar de la discrepancia de algunos teólogos aislados²⁷, ni antes ni

²⁷ Para apreciar esta proposición en su recto sentido hay que observar: Partimos de la calificación teológica que hemos establecido acerca de la no pertenencia a la Iglesia de los herejes formales. Más arriba lo precisamos diciendo que la no pertenencia a la Iglesia del hereje formal, aunque no ha sido definida explícitamente, es doctrina de fe propuesta por el Magisterio ordinario y la Tradición. Conforme a esto, por ejemplo, Lercher-Schlagenhaufen (*Institutiones Theologiae Dogmaticae I* [Innsbruck 1939], n. 407) califica: *saltem fidei proximum*; Nicolau-Salaverri (*Sacrae Theologiae Summa*; cf. p. 14, nota 6): *implicite definitum praesertim in Conc. Florentino* (p. 842). Ahora bien, los motivos de orden objetivo son los mismos para la no pertenencia de los herejes formales y de los materiales, y así en las enseñanzas eclesiásticas sobre esta cuestión no se hace tampoco distinción alguna. Esta distinción, por muy importante que sea en el orden moral, es intrascendente en la cuestión de la comunión visible con la Iglesia, por no ser constatable en este plano. De lo contrario, también el hereje oculto debería considerarse fuera de la Iglesia. Estando relacionadas por tal conexión lógica inmediata la proposición sobre los herejes materiales y la doctrina acerca de los formales, habrá que decir que la no pertenencia de los primeros a la Iglesia está fuera de discusión. Con todo esto no se da una calificación teológica a la opinión canonística que afirma una pertenencia o incorporación a la Iglesia de todos los bautizados. Pues esta concepción se refiere por igual a herejes formales y materiales. En el grado y medida, por consiguiente,

después de la Encíclica se podía decir que el hereje material pertenezca a la Iglesia.

Tercera condición: el cisma. Al mencionar a los que se han separado de la vinculación al cuerpo eclesiástico se entiende evidentemente a los cismáticos. No dejaría de tener importancia real el investigar cuándo y cómo tiene lugar en concreto tal separación. Según el canon 1325, § 2, en el que se precisa más el concepto de cismático, esta separación de la corporación eclesiástica puede también sobrevenir evidentemente sin adhesión a una confesión acatólica. Y así cabría preguntar si la denegación de la *communicatio cum membris Ecclesiae* (CIC, loc. cit.) no pueda consumarse también en determinados casos sin deserción oficial de la Iglesia: por el alejamiento constante de la práctica de la vida católica. Pues en tal alejamiento, en determinadas circunstancias, puede revelarse una negativa radical de la *communicatio cum membris Ecclesiae*, aunque este abandono constante de la vida católica no signifique una negación directa y explícita de la obediencia al Papa de Roma. Sin embargo, aquí no podemos entrar en esta cuestión, que a veces sería también de importancia desde el punto de vista pastoral.

La excomunión. De importancia es también el que la Encíclica admita una supresión de la comunión con la Iglesia por un acto de la autoridad eclesiástica misma. La Encíclica no dice en qué forma debe suceder tal acto para que surta este efecto. Se puede suponer como evidente que tal acto de la autoridad eclesiástica no sólo es posible en principio, sino que está previsto para la práctica en la legislación concreta. Si, por tanto, debe existir en absoluto, habrá que buscarlo como mínimo en *aquella* excomunión, por la que uno queda declarado nominalmente como *excommunicatus vitandus*, de modo legal, por un acto expreso de la Sede Apostólica (CIC can. 2258). Hasta ahora era cuestión controvertida si el *excommunicatus vitandus*

en que pueda considerarse tal concepción y terminología como no necesariamente dirigida contra la doctrina de la no pertenencia de los herejes formales (ya que se puede decir que trabaja con otro sistema de conceptos, que no tienen que expresar necesariamente un contenido distinto), en el mismo grado y medida tampoco, respecto de los materiales, alcanza necesariamente esta calificación teológica («teológicamente cierto») a la opinión canonista. Otra cuestión es si realmente responde al modo corriente de hablar del Magisterio eclesiástico. Ya dejamos dicho que nos parece poco feliz y que puede dar lugar a equívocos casi inevitables.

es todavía miembro de la Iglesia²⁸. En este punto decide con esto la Iglesia la controversia, de modo en algún aspecto autoritativo, aunque, desde luego, no infalible de suyo²⁹. Así, pues, éste es el único punto que, en lo relativo a la asociación con la Iglesia, ha creado en cierto modo una nueva situación. Prácticamente tiene esta cuestión poca importancia, pues, fuera del caso de injuria real contra el Romano Pontífice (CIC can. 2343, § 1), hoy día no se declara prácticamente *excommunicatus vitandus* (recuérdese, p. ej., el caso de Loisy) sino al que con su notoria

²⁸ Como es sabido, Báñez, Gregorio de Valencia, Suárez, Guarnieri, y entre los más recientes, D'Herbigny, Spacil, Dieckmann (cf. *Sacrae Theologiae Summa* [v. supra, p. 14, nota 6], p. 840), niegan que la excomunión implique pérdida de la pertenencia a la Iglesia propiamente dicha.

²⁹ Ciertamente, se puede decir que tal excomunión, con la que, según declaración de la Iglesia (AAS 14 [1922], 593), va ligado un *e gremio sanctae Dei Ecclesiae penitus eici*, puede ser, en concreto, una *sententia declaratoria* respecto a un estado de separación producido ya por la herejía o el cisma independientemente de esta sentencia, pero que, sin embargo, no opera esta exclusión independientemente de la herejía o del cisma. Entendiéndolo así, ya no es concluyente el recurso a Mt 18,15-18. Tampoco hace al caso apelar a la doctrina de la Iglesia primitiva sobre la excomunión dentro de todo el proceso penitencial (el «ligar» al pecador). En este caso se trata de una situación completamente distinta, como se ve simplemente por el hecho de que, según esta doctrina, tenía que ser «ligado» así *todo* pecador grave. Se trata, por tanto, de aquel alejamiento del pecador aún perteneciente a la comunidad eclesiástica suprema, que todavía tiene lugar hoy en la exclusión de todo pecador grave de la Eucaristía. Con dificultad se podrán aducir casos de los tiempos modernos en que se haya declarado excomulgado «vitandus» a alguien que no fuera hereje o cismático notorio. No será fácil traer un argumento apriorístico de que la Iglesia, como sociedad, tiene que tener el derecho de tal exclusión perfecta incluso en un caso en que aquel que falta contra ella no haya consumado ya la separación por la misma falta. En vista de tal situación acerca de las pruebas de la tesis mencionada, se puede uno preguntar, por tanto, si la Encíclica habrá querido realmente decidir esta cuestión controvertida hasta ahora, o si, en último término, con el *ob gravissima admessa a legitima auctoritate sejungi* habrá querido afirmar solamente que tal *excommunicatus vitandus* está de hecho separado de la Iglesia lo mismo que el hereje (público) o el cismático, sin que hubiera de decidirse por ello la cuestión relativa a la causa propiamente constitutiva de esta separación: la culpa que se con-signa por esta excomunión, y en la que ésta se tiene que basar necesariamente, o la sentencia de excomunión en cuanto tal. En el primer caso, la Encíclica aportaría, con todo, una precisión respecto a la opinión arriba mencionada de Báñez, Suárez, etc., en cuanto que quedaría ya establecido contra estos autores que la Iglesia, mediante una excomunión del último grado (constitutiva o, por lo menos, declarativa), tendría presente una verdadera exclusión de la Iglesia del mismo género que la que, también según estos autores, se verifica con el cisma o la herejía. En

herejía o cisma ha dejado ya de ser miembro de la Iglesia, independientemente de esta declaración.

Acabamos de decir que a lo menos el *excommunicatus vitandus* es aquel que en el sentido de la Encíclica queda segregado de la corporación eclesiástica por la autoridad misma de la Iglesia. Con lo cual nada se decide en pro o en contra acerca de si los otros géneros de excomunión implican o no, según la Encíclica, una supresión de la incorporación eclesiástica. Es cierto que la excomunión (incluso aquella por la que el excomulgado es sólo *excommunicatus toleratus*: CIC can 2258, § 1) se define como censura *qua quis excluditur a communione fidelium* (CIC can. 2257, § 1). Así, pues, el Derecho canónico no conoce, por lo menos explícitamente, una diferencia tan esencial entre la excomunión de un *excommunicatus vitandus* y la de un tolerado como la que existe en el supuesto de que sólo la excomunión del *vitandus* implica cesación de la incorporación eclesiástica. Por otra parte, tampoco podrá afirmarse que el Derecho canónico, al formular y resumir estas dos clases de excomunión, excluya esta diferencia esencial. Si, por tanto, sólo la excomunión del *excommunicatus vitandus* se considera, en general, como supresión de la incorporación eclesiástica, nada habrá que oponer por parte del canon 2257. Pero hay que hacer esta distinción. Porque, por ejemplo, según el canon 2266, un *excommunicatus non vitandus* sigue todavía en posesión de dignidades y oficios eclesiásticos, y, por tanto, debe, naturalmente, conservar la pertenencia a la Iglesia. El determinar cómo y en qué sentido pueda definirse como *exclusio a communione fidelium* una excomunión que no priva de la incorporación eclesiástica, quede reservado a la ciencia canónica³⁰.

Dos observaciones. En atención a lo que hemos de decir a modo de resumen en el párrafo c), conviene hacer dos observaciones. Primera: la declaración de la Encíclica sobre la

este sentido resuelve la Encíclica una cuestión hasta ahora controvertida. En cambio, creemos que queda todavía pendiente la cuestión de si lo hace también en el sentido de que tal excomunión no sólo declara, sino produce también por sí misma una pérdida de pertenencia a la Iglesia. Cf. acerca de esto el concienzudo estudio (con resultado negativo respecto a esta cuestión) de A. Gommenginger: «Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?»: *ZkTh* 73 (1951) 1-71. Análogamente en cuanto al contenido, V. Morel: *NRTh* 80 (1948) 721.

³⁰ Cf. el tantas veces citado artículo de A. Gommenginger.

incorporación eclesiástica es, según su tenor obvio y explícito, una declaración sobre la pertenencia a la *Iglesia (in Ecclesiae autem membris...)*, y no una declaración expresa sobre la condición de la pertenencia al cuerpo místico de Cristo. Aunque en el sentido de la Encíclica no haya, ciertamente, que insistir demasiado en este matiz (dado que la tendencia capital de la Encíclica es equiparar los conceptos de Iglesia y de cuerpo místico de Cristo³¹), sin embargo, en atención a ulteriores consideraciones, no parece que sea del todo intrascendente.

Segunda observación: la Encíclica habla de una incorporación eclesiástica sin más. No insinúa en lo más mínimo una distinción, digamos, entre incorporación constitucional y activa. Su pensamiento sigue el mismo curso que el que en esta cuestión seguía hasta ahora la Teología fundamental. Así, pues, no tenemos ni derecho ni motivo alguno para introducir tal distinción en la doctrina de la Encíclica. Un canonista³² pretende que la Encíclica insinúa una incorporación constitucional al considerar a los cristianos separados no como a extraños, sino como a quienes regresan al hogar paterno. Tal interpretación es, sin embargo, arbitraria. Pues los que no están en la casa paterna de la Iglesia deben, sí, regresar a ella; pero por lo mismo no están de hecho dentro, sino fuera de ella. En otras palabras, no son miembros de la Iglesia. Si les hubiera quedado, empero, una incorporación constitucional, no tendría sentido el decir que están fuera de la casa paterna, sino a lo sumo habría que decir que, aun estando en ella, no pueden ejercer todos los derechos de hijos de casa. Volvámoslo a repetir, pues se trata de un principio fundamental para la interpretación de cualquier documento del magisterio: lo decisivo aquí es que la Encíclica reproduce tan abiertamente la doctrina común y corriente de la Teología fundamental y de la dogmática, tal y como era usual entre los teólogos desde hace siglos, que hay que interpretarla conforme a esta doctrina, aun cuando la concepción de algunos canonistas se desvíe de ella, al menos en cuanto a la terminología. La Encíclica conoce, por consiguiente, sólo una incorporación propiamente dicha, y ésta puede faltar

³¹ Tendencia subrayada también expresamente por la Encíclica *Humani generis*: Dz. 3019.

³² Cf. Mörsdorf, *loc. cit.*, p. 190.

incluso a los bautizados, a saber: cuando están separados de la Iglesia por el cisma y la herejía (y por la excomunión mayor).

c) *Su autoridad teológica*.—Si se prescinde de la posición del *excommunicatus vitandus*, la declaración de la Encíclica sobre la pertenencia a la Iglesia no crea ninguna situación teológica nueva. Pues lo que dice sobre el particular había que calificarlo ya antes como doctrina católica de fe o, por lo que se refiere a la no pertenencia de herejes materiales y cismáticos, en virtud de la doctrina unánime y clara de los teólogos, como «teológicamente cierto». Como la Encíclica es, sí, una declaración auténtica del Magisterio eclesiástico, que en este particular impone la adhesión interna de los fieles, con ella no cambia prácticamente la calificación teológica ya existente de las normas que determinan la pertenencia a la Iglesia. Con esto resulta la Encíclica en este punto una confirmación y un encajecimiento más de la doctrina tradicional. Esta doctrina de la Encíclica tiene, además, su importancia porque, por lo que se ve, acá y allá, fuera de la literatura teológica profesional, en coloquios sobre la unión de las Iglesias, etc., parecía presuponerse más o menos explícitamente un concepto de Iglesia según el cual, aun los que están divididos en la fe, forman la Iglesia una. En este caso, la Iglesia fundada por Cristo, como sociedad visible, única, regida por el Pontífice de Roma, quedaría reducida a una comunión de amor puramente interior y pneumática. Pero esto se halla en radical contradicción con el principio incarnatorio del Cristianismo, por el cual Dios se hizo carne y ha vinculado su gracia al *hic et nunc* concreto e histórico de humanas realidades, sin dejar a la libertad del hombre el decidir soberanamente en qué forma concreta y realidad históricamente palpable haya de recibir la salvación de Cristo y la gracia de Dios.

II

La segunda cuestión por proponer es la siguiente: ¿qué dice la Encíclica sobre la posibilidad de *unión con Cristo* mediante la gracia en aquellos que *no son miembros de la Iglesia*, según la respuesta a la primera cuestión?

Pues todo el problema de quién pertenece propiamente a la Iglesia como miembro y quién no, adquiere todo su peso y sig-

nificación cuando esta misma Iglesia se declara a sí misma y a la plena pertenencia a ella—en el sentido expuesto—como necesaria para la salvación. Y precisamente esto ocurre en la Encíclica. Y las frases en cuestión son las que precisamente han causado desazón a los cristianos acatólicos.

La importancia práctica del problema de la plena pertenencia a la Iglesia se ha de explicar, por tanto, solamente por su relación con la doctrina de la necesidad salvífica de la Iglesia. Y sólo así conduce de nuevo el problema de la pertenencia corpórea a la Iglesia, del terreno de puntualizaciones más o menos terminológicas al problema de la esencia real de la Iglesia, de que nos ocuparemos directamente en la tercera parte de este estudio.

La salvación del hombre resulta, en último término, de la posesión del Espíritu de Cristo y de la gracia. Por tanto, la necesidad salvífica de la Iglesia no sólo puede formularse diciendo que fuera de ella no hay salvación, sino también diciendo que la gracia santificante del Espíritu Santo no puede ponerse fuera de la Iglesia.

Nuestra cuestión se puede, pues, formular de dos maneras: o como problema de la necesidad salvífica de la Iglesia o como problema de la posibilidad de la gracia en aquellos que no poseen la incorporación a la Iglesia, según las conclusiones de la primera parte. Ahora bien, en ambas direcciones se mueven también en la Encíclica las fórmulas cuyo sentido y alcance queremos investigar en esta segunda parte de nuestro estudio. También aquí expondremos en primer lugar cuál ha sido hasta ahora la doctrina de la Iglesia en este punto, para examinar después, sobre este fondo, las declaraciones problemáticas de la Encíclica. En esta parte habrá que tener aún más expresamente en cuenta los principios de metodología teológica a que nos referimos al principio de nuestro estudio. Debemos comenzar por recoger las declaraciones doctrinales de la Iglesia, aun cuando parezcan señalar direcciones totalmente opuestas e incluso contradecirse a primera vista. También en el caso en que no se hubiera logrado todavía plenamente la deducción especulativa de estas proposiciones diversas a partir de un principio unitario de la teología, ni nosotros, quizá, lo lográramos sin reservas.

1. *La necesidad salvífica de la incorporación a la Iglesia en la doctrina eclesiástica anterior a la Encíclica.*

Antes de responder directamente a la cuestión debemos detenernos unos momentos a considerar el lugar de la Teología donde originariamente se estudiaba práctica y concretamente esta cuestión. En el decurso de la evolución histórico-dogmática se situaba primero en el problema concreto de la necesidad salvífica del bautismo. Por lo dicho hasta aquí se comprende perfectamente. No sólo porque el bautismo es una de las condiciones necesarias de pertenencia a la Iglesia, sino también y sobre todo porque el otro elemento de la pertenencia a la Iglesia, a saber, la dependencia de la jurisdicción de la misma, tiene en el fondo la misma estructura «sacramental». Lo que vale de la necesidad salvífica del primer elemento de la incorporación sacramental a la Iglesia, vale también de la del otro elemento, la sumisión a la jurisdicción eclesiástica (doctrinal y pastoral). Sería del todo falso hacer aquí distinciones, como si para la pertenencia a la Iglesia—y, por consiguiente, para su necesidad salvífica—tuviera en principio el bautismo, por ejemplo, importancia esencialmente mayor que el otro elemento. De hecho, ya en los tiempos más antiguos de la Iglesia, el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* se aplicó de la mismísima manera a los herejes y cismáticos que a los paganos. Después reflexionaremos, al menos más explícitamente—ya que no exclusivamente—, sobre la necesidad salvífica del bautismo, para ver si y en qué sentido es necesaria para la salvación la pertenencia a la Iglesia. Todo lo que allá se diga vale igualmente del elemento jurídico de esta pertenencia. Con esto podemos ya pasar a exponer la doctrina de la Iglesia sobre su necesidad salvífica.

a) *Necesidad salvífica de la Iglesia.*—En primer lugar, la necesidad salvífica de la incorporación a la Iglesia se consigna explícitamente en fórmulas prácticamente idénticas al axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*. Así, Inocencio III dice de la Iglesia: *Extra quam neminem salvari credimus*³³; o bien: *Extra quam nullus omnino salvatur*³⁴. Y Bonifacio VIII³⁵: *Extra*

³³ Dz. 423.

³⁴ Dz. 430.

³⁵ Dz. 468.

quam ... nec remissio peccatorum; o bien ³⁶: *Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus ... omnino de necessitate salutis*. Y Clemente VI ³⁷: *Nullus homo ... extra fidem ipsius Ecclesiae et oboedientiam Pontificum Romanorum poterit finaliter salvus esse*. En el Concilio Florentino ³⁸: *Nullos intra catholicam Ecclesiam non existentes non solum paganos, sed neque Iudaeos aut haereticos atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes*, donde se añade expresamente que incluso los sacramentos sólo aprovechan para la salvación si el que los recibe permanece en la Iglesia. Tales o semejantes fórmulas ³⁹ se podrían multiplicar todavía ⁴⁰. En realidad, se trata de un *notissimum catholicum dogma*, como lo llama Pío IX ⁴¹. Estas formulaciones, precisamente en su cruel incondicionalidad, son patrimonio de la predicación doctrinal más antigua. Los Padres comparan a la Iglesia, la visible, con el cuerpo compuesto de órganos, con el Paraíso, con el arca de Noé, la casa de Rahab, y desde Ignacio de Antioquía, pasando por Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Orígenes, Agustín, Fulgencio y Gregorio Magno, deducen siempre la misma verdad que San Agustín ⁴² for-

³⁶ Dz. 469.

³⁷ Dz. 570 b.

³⁸ Dz. 714.

³⁹ Por ejemplo, Dz. 1647, 1677, 1717.

⁴⁰ Cf. principalmente la profesión de fe tridentina, Dz. 1000. También: L. Hofmann, «Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient»: *Trierer theol. Zeitschr.* 60 (1951) 218-231. Asimismo Pío XII en la Encíclica *Humani generis* (Dz. 3019). Sobre estas declaraciones de la *Humani generis* cf. J. Vodopivec, «Ecclesia catholica romana Corpus Christi mysticum»: *Euntes docete* (Roma) 1951, pp. 76-98; J. Cl. Fenton, «The meaning of the Church's necessity for salvation»: *American Ecccl. Rev.* 124 (1951) 124-143; 203-221; 290-302.

⁴¹ Dz. 1677. En el Concilio Vaticano se pensó en definir: *Fidei catholicae dogma esse definimus extra unam Ecclesiam Christi nullam esse sperandam salutem*. Esta es la redacción del esquema enmendado, después que en el primer proyecto se había hablado expresamente de «necessitas medii». Luego se suprimió este concepto, pero declarando expresamente que la necesidad de que se hablaba en el esquema enmendado era la necesidad de medio (cf. Mansi LIII 312, 323). Cf. sobre esto: *Sacrae Theologiae Summa* I (Madrid, 1952²), n. 1095; J. Beumer, «Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils»: *Theologie und Glaube* 38 (1947/48) 76-86; G. González Quintana, «El axioma 'Extra Ecclesiam nulla salus' según el esquema *De Ecclesia Christi* propuesto al Concilio Vaticano»: *Eccl. Xaver.* (Bogotá) 1 (1951) 71-90.

⁴² PL 43, 695.

mula así: *Extra Ecclesiam catholicam totum potest habere (Emeritus) praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare alleluia, potest respondere amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire* ⁴³.

b) *Necesidad salvífica del bautismo*.—En términos no menos apodícticos se pone de relieve la necesidad salvífica del bautismo ⁴⁴. Esta necesidad del bautismo para la salvación, según se presenta en la Escritura (Jn 3,5), se puede entender directamente también como la doctrina explícita de la necesidad salvífica de la pertenencia a la Iglesia en general. Y así, normalmente, el fundamento escriturístico de la tesis general se demuestra con la prueba escriturística de la necesidad del bautismo.

c) *Posibilidad de salvación fuera de la Iglesia*.—Por otra parte, el Magisterio eclesiástico subraya, por lo menos en estos últimos tiempos, que puede salvarse quien vive fuera de la Iglesia. Así, Pío IX, en la alocución *Singulari quadam*, de 1854, dice: «Debemos tener por cierto como cosa de fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia apostólica romana; ella es la

⁴³ Otros textos, por ejemplo, en A. Straub, *De Ecclesia Christi* I, Innsbruck 1912, n. 365 s.; Chr. Pesch, *Prael. dogm.* I, Freiburg 1915⁵, n. 392; P. Murray, *De Ecclesia Christi* I, Dublín 1860, 737 ss.; A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der ältesten Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Freiburg 1903; M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, Freiburg 1952¹⁷, serie 47 (p. 761); L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Toulouse 1934; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Munich 1933; J. Beumer, «Ekklesiologische Probleme der Frühcholastik»: *Scholastik* 27 (1952) 183-209 (especialmente 197-203; L. Smit, «Extra Ecclesiam nulla salus»: *Jaarboek 1951 Nederl. Kath. Theologen* (Hilversum 1951), pp. 5-26. Por lo demás, todos los viejos Símbolos protestantes recalcan exactamente de la misma manera la necesidad salvífica de la Iglesia; textos, por ejemplo, en Straub I, n. 368. El llamado Boston-Heresy-Case muestra que aun en nuestros días se puede extremar el principio de la necesidad salvífica de la Iglesia. Cf. sobre el particular C. Goddard-Clarke, *The Loyolas and the Cabots*, Boston 1950; G. Montesi, «Skandal in Boston»: *Wort und Wahrheit* 6 (1951) 233 s.; E. Brock, «The Boston Heresy Case»: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 8 (1952) 49-59.

⁴⁴ Cf., por ejemplo, Dz. 348. 482 (*Baptisma... credimus esse... perfectum remedium ad salutem*), 712, 796, 799 (*Sacramentum fidei sine qua nulli unquam contigit iustificatio*), 861 (*Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, anathema sit*), 1470 (*Baptismus esse necessarium ad salutem*).

única arca de salvación; quiequiera que no entre en ella ha de perecer en el diluvio. Pero a la vez debemos tener por no menos cierto que no incurrirá en esta culpa ante los ojos del Señor nadie que viva en ignorancia invencible de la verdadera religión»⁴⁵. Análogamente se expresa en la Encíclica *Quanto conficiamur moerore*, del año 1863⁴⁶.

Si examinamos detenidamente estos y otros textos parecidos notamos que su tenor es mucho más circunspecto de lo que pudiera parecer a primera vista. Ellos y otros por el estilo, de que volveremos a ocuparnos más abajo, analizados con rigor, no dicen propiamente sino que el hombre que vive en ignorancia invencible de la verdadera religión, no será por ello naturalmente considerado como culpable por Dios. Si esta ignorancia invencible se da de hecho durante toda una vida y cuál haya de ser el destino eterno de tal hombre subjetivamente inocente, (sobre todo, si ni siquiera ha recibido el bautismo); en otros términos, si tal hombre logrará o no la salvación *sobrenatural*, de esto nada dicen prácticamente estos y otros textos análogos. Pero, con todo, se puede por de pronto decir que el Tridentino admite abiertamente⁴⁷ una regeneración del hombre, propiamente sobrenatural y de gracia, mediante el *votum baptismi*. Admite, por tanto, una justificación sobrenatural antes de que se dé la condición básica de la pertenencia a la Iglesia, a saber: el bautismo efectivo. Partiendo de esto, nos será lícito interpretar con magnanimidad y liberalidad los textos arriba citados sobre la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, admitiendo una posibilidad de salvación, y hasta una salvación de hecho y definitiva, aun tratándose de hombres que viven a la larga fuera de la Iglesia. Con todo, el Tridentino nada dice en rigor acerca de si en el orden concreto de la divina Providencia ocurre de hecho el caso de que un hombre, justificado por el mero *votum baptismi*, no llegue en el curso ulterior de su vida a alcanzar el bautismo de hecho y la pertenencia plena a la Iglesia. Podemos aceptar esta interpretación generosa y optimista de los textos arriba citados sin temor a equivocarnos o a forzarlos.

⁴⁵ Dz. 1647.

⁴⁶ Dz. 1677.

⁴⁷ Dz. 796. Cf. también Dz. 1031-33. 1070 s. (con la caridad creyente no da siempre, antes del bautismo, la justificación).

con una falsa interpretación. Pues esta explicación responde a una concepción, salvo raras excepciones, generalizada ya entre los teólogos, contra la que no ha puesto nunca reparos el Magisterio eclesiástico⁴⁸. Sin embargo, hay que reconocer que estas formulaciones positivas de la posibilidad salvífica fuera de la Iglesia, con tal claridad y optimismo sólo aparecen en época reciente, e incluso recentísima.

Pero tampoco hay que pensar que en tiempos anteriores no se pueda constatar en la tradición esta conciencia, que más tarde llevó a concepciones como las manifestadas con tanta claridad, aunque todavía con mucha circunspección, en textos como los que hemos citados de Pío IX. Ya el autor anónimo de un escrito, *De rebaptismate*, en tiempos de San Cipriano, habla, refiriéndose al centurión Cornelio (Act 10, 44 ss.), de un bautismo sin agua en el Espíritu Santo⁴⁹. Conocidísimas son las palabras de San Ambrosio en la oración fúnebre del emperador Valentiniano, muerto sin el bautismo⁵⁰: *Hunc sua pietas abluit et voluntas*. También en San Agustín se puede constatar, por lo menos en ciertos períodos de su evolución teológica, la doctrina del tal *baptismus fluminis*⁵¹. Esta doctrina de la posibilidad de la justificación, y por tanto, de la salvación fuera de la Iglesia, cuaja—para decirlo conscientemente sin remilgos ni reservas—en la Edad Media, a partir, por ejemplo, de San Bernardo⁵², en la doctrina explícita del *baptismus fluminis*, del *baptismus in voto*, y deja su huella en documentos del Magis-

⁴⁸ Así también el Santo Oficio, en una declaración de 8-VIII-1949 no parece tener reparo en admitir que un *votum implicitum Ecclesiae* puede bastar a uno que se halle impedido por un error invencible. Cf. A. Hoffman, «Die Heilsknotwendigkeit der Kirche»: *Neue Ordnung* 7 (1953) 90-99.

⁴⁹ S. Cipriano, *Opp.* III, 75 (Hartel).

⁵⁰ PL 16, 1374.

⁵¹ Sobre esto se puede leer más en L. Caprants, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Toulouse 1934, o en A. d'Alès, *Dict. apologét.* II (1924) 819 ss.; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinuss*, Munich 1930; A. Landgraf, «Das sacramentum in voto in der Frühscholastik»: *Mélanges Mandonnet* II (Paris 1930), pp. 97-143. A los Padres se presentaba este problema en la cuestión de la salvación eterna de los que morían siendo catécumenos. Como ejemplo bíblico suele ofrecerse generalmente el buen ladrón en la cruz.

⁵² PL 182, 1036.

terio⁵³ como doctrina de la necesidad del bautismo por lo menos *in voto*, y por tanto, en algunos casos, sólo *in voto*. Por otra parte, hay que reconocer que los testimonios de los Padres sobre la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia son relativamente escasos. Sin duda alguna, sabía también la antigua Iglesia⁵⁴ que se da gracia de Dios fuera de la Iglesia y anteriormente a la fe⁵⁵. Pero que tal gracia de Dios pueda llevar al hombre a la salvación definitiva sin habersele introducido en la Iglesia visible, es, en todo caso, una opinión que tiene muy débiles ecos en la Iglesia antigua. Pues en cuanto al optimismo soterológico de muchos Padres para con los catecúmenos, hay que tener presente que tales aspirantes al bautismo se consideraban ya como «cristianos»⁵⁶, y que algunos Padres, como Gregorio Nacianceno⁵⁷ y Gregorio Niseno⁵⁸ parecen negar rotundamente la virtud justificante de la caridad y del deseo del bautismo. Así, no parece que se pueda hablar de un *consensus dogmaticus* de la antigua Iglesia respecto a la posibilidad de salvación de los no bautizados, sobre todo de los no catecúmenos. Incluso San Agustín mismo, en su último período, el período antipelagiano, no sostuvo más la posibilidad de un bautismo de deseo⁵⁹. Sin duda, el severo rigorismo—que se ha mantenido hasta los últimos tiempos⁶⁰—al formular el sentido de la frase: *Extra Ecclesiam nulla salus*, se debe indudablemente explicar en parte por el hecho de que la Iglesia antigua no distinguía de antemano clara y expresamente entre culpa material y formal, sino sólo *a posteriori* en casos particulares que se iban presentando. Por el contrario, en el tiempo de la predicación del Evangelio, presumía como más o menos na-

⁵³ Dz. 388, 413, 847, y principalmente Dz. 796: Conc. Trid. Sess. VI, cap. 4; cf. CIC can. 737, § 1, y Dz. 1031. Cf. sobre esto: P. Horgler, «Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione (sess. VI)»; *Antonianum* 17 (1942) 193-222; 269-302.

⁵⁴ Cosa que negaba el jansenismo: Dz. 1376, 1377, 1379, 1522.

⁵⁵ Cf., por ejemplo, el Arausicano: Dz. 179 ss., etc.

⁵⁶ Cf., por ejemplo, los *Canones Hippolyti*, can. 63 s.

⁵⁷ Or. 40, 23 (PG 36, 3890).

⁵⁸ *Sermo contra dilationem baptismi* (PG 46, 424).

⁵⁹ Cf. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (Munich 1933), pp. 221 ss., 381 ss., 464 ss.

⁶⁰ Cf. Dz. 1647.

tural que todo pagano permanecía por su culpa en el paganismo y que todo hereje o cismático lo era formalmente⁶¹.

Pero no se haría justicia al contenido teológico de esta vieja fórmula—que, por ejemplo, en el símbolo *Quicumque*⁶² se expresa en términos igualmente apodícticos también respecto de la necesidad de la fe ortodoxa—de querer ver en ella una formulación de la necesidad salvífica de la Iglesia *solamente* en el caso en que una culpa subjetiva impida la pertenencia a ella o la vuelta a suprimir. Esto se ve claramente por el simple hecho de que se acogían a la fórmula *Extra Ecclesiam nulla salus* para negar por principio la salvación de los niños muertos sin el bautismo. Y en este caso, no puede hablarse de culpa subjetiva. Con otras palabras, se afirmaba una necesidad de pertenecer a la Iglesia, que por definición va más allá de la obligación moral, meramente subjetiva, de pertenecer a la misma.

Surgen así dos cuestiones sobre las que hemos de consultar a la Encíclica. Primeramente, ¿cómo suele concebirse ulteriormente en Teología esta singular necesidad de la incorporación a la Iglesia? Y después, ¿cómo compaginar práctica y teóricamente una tal necesidad con la posibilidad de salvación de quien de hecho no pertenece efectivamente a la Iglesia visible?

d) *Formulación teológica de la necesidad salvífica de la Iglesia*.—Para describir mejor la necesidad salvífica de la pertenencia exterior a la Iglesia visible se emplean en Teología los conceptos de *necessitas medii* y *necessitas praecepti*⁶³. Ciertamente que esta terminología no se halla aún expresamente en los documentos del Magisterio. Estos hablan simplemente de necesidad para la salvación. Empero, la aplicación de esta distinción a nuestro problema encuentra su fundamento real en la doctri-

⁶¹ En consecuencia, se solía considerar el bautismo de herejes como válido, sí—y por tanto, irrepentible—, pero no como transmisor del Espíritu Santo. Esto da pie precisamente a la formación de la doctrina del carácter sacramental en San Agustín. Cf. también, por otra parte, la opinión del Papa Esteban (Dz. 47, nota 1), que admite claramente cierto efecto de gracia aun en el bautismo de los herejes. Sobre los efectos que el Papa Esteban reconocía o no reconocía propiamente en el bautismo de herejes, cf. mis observaciones en el artículo «Die Busslehre del hl. Cyprian von Karthago»; *ZkTh* 74 (1952) 264-271.

⁶³ Cf. J. A. de Aldama, «La necesidad de medio en la Escolástica posttridentina»; *Archivo Teológico Granadino* 8 (1945) 57-84.

na de la necesidad tanto del bautismo como de la fe, o, dicho de otra manera, en la necesidad de borrar el pecado original y de hallarse en estado de gracia para obtener la bienaventuranza. Pues en la tradición y en la doctrina de la Iglesia se entendió siempre que esta necesidad existe incluso para aquel que, aun sin culpa suya, no puede satisfacerla, como aparece con toda claridad en la necesidad del bautismo de los niños⁶⁴. En el bautismo de los niños se trata de una necesidad, que claramente sigue existiendo en orden a alcanzar la justificación y la salvación aun allí donde no hay culpa en no recibir el bautismo. Se trata, pues, evidentemente, de una necesidad de medio, y no sólo de precepto. Si un niño, aun sin culpa suya, muere sin el bautismo, y si esto, como es la opinión casi común⁶⁵, lleva consigo la permanencia del pecado original y la imposibilidad de la justificación, ese niño, según la doctrina explícita de la Iglesia, se ve privado de la bienaventuranza sobrenatural. De donde se desprende que, por lo menos en este caso, la necesidad del bautismo para la consecución de la bienaventuranza es más que una necesidad de precepto. Puesto que su falta, aun inculpable, hace imposible la obtención de la bienaventuranza, se trata aquí de la necesidad de medio. Como, según lo arriba dicho,

⁶⁴ Dz. 102, 410, 424, 430, 482, 712.

⁶⁵ La controversia teológica sobre esta cuestión ha recobrado actualidad estos últimos años. Cf., entre otros, Ch.-V. Heris, «Le salut des enfants morts sans baptême»: *Maison-Dieu* 10 (1947) 86-105; G. Mulders, «Rond het Limbus-Vraagstuk»: *Bijdragen* 9 (1948) 209-244; N. Sanders, «Het ongedoopte Kind in het andere leven»: *Studia Catholica* (1948) 125-138; E. Boudes, «Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ. A l'occasion des limbes des enfants»: *NRTh* 71 (1949) 589-605 (con más bibliografía); P. Laurence, «Esquisse d'une étude sur les enfants morts sans baptême»: *L'Année théologique augustinienne* 1952; F. H. Drinkwater, «The 'Baptism invisible' and its extent»: *The Downside Review* 70 (Januar 1953), Nr. 223, pp. 25-42; reseña de conjunto en Peter Gumpel, «Unbaptized infants: May they be saved?»: *The Downside Review*, Nr. 230 (1954) 342-457. No necesitamos ocuparnos aquí de estos intentos de dejar abierta una posibilidad *sobrenatural* de salvación para los niños que mueren sin el bautismo sin contradecir a la Sagrada Escritura, a la Tradición y al Magisterio eclesiástico, por no tocar directamente a nuestro tema. Pues también en estos intentos queda en pie que el niño sin bautismo no se salva simplemente por el hecho de no ser culpable su privación del bautismo. También en estas intentos se busca un «sucédáneo» del bautismo. En otros términos: se presupone la necesidad de medio (aunque hipotética) del bautismo. Y esto es, en definitiva, de lo que aquí se trata.

la necesidad de la pertenencia como miembro a la Iglesia es del mismo tipo que la del bautismo, hay que decir que la necesidad de la plena pertenencia a la Iglesia es una necesidad no de mero precepto, sino de medio.

Conforme a esto, todos los teólogos enseñan unánimemente que el dogma eclesiástico de la necesidad de la Iglesia para la salud se debe entender como necesidad del medio, y esta interpretación se debe tener por teológicamente cierta.

La cosa es hasta aquí relativamente clara, por lo menos si prescindimos de que la distinción abstracta empleada no es tan sencilla como pudiera parecer. La doctrina de la necesidad de la incorporación a la Iglesia como medio de salvación se complica al preguntar cómo se puede armonizar con la doctrina eclesiástica ya expuesta de la posibilidad de salvación incluso «fuera» de la Iglesia. En efecto, si la incorporación a la Iglesia, tal como la hemos precisado en la primera parte, es necesaria como medio; si, por consiguiente, es necesaria incluso para aquellos que sin culpa suya no la poseen, parece que, *a priori*, y prescindiendo de toda culpa, se niega a un sinnúmero de hombres la posibilidad de la salvación simplemente por el hecho de no pertenecer a la Iglesia.

e) *Conciliación de la necesidad de la Iglesia (para la salvación) y de la posibilidad de salvación fuera de ella.*—Desde un punto de vista formal, es relativamente fácil resolver la dificultad de armonizar la necesidad de la Iglesia visible como medio y la posibilidad de salvación de uno que no pertenezca a ella.

Como la tradición y el Magisterio eclesiástico reconocen junto al bautismo de hecho un bautismo *in voto*, o bautismo de deseo, lo mismo se puede y se debe decir acerca de la plena pertenencia a la Iglesia. Junto a una plena pertenencia de hecho a la Iglesia visible, tal como la determinamos detalladamente en la primera parte, existe una incorporación a la Iglesia *in voto*, es decir, un *deseo de la pertenencia plena a la Iglesia*. Por otra parte, este deseo se puede concebir o como un deseo explícito, como algo que el hombre quiere conscientemente (por ejemplo, el caso de un catecúmeno impedido, por circunstancias puramente extrínsecas, de recibir el bautismo), o puede también existir implícitamente en una disposición moral seria y gene-

ral⁶⁶ de hacer todo lo que sea necesario para la salvación. Tal disposición puede existir aun cuando el interesado no sepa que la pertenencia a la Iglesia es objetivamente uno de los requisitos necesarios para la salvación.

Si distinguimos así una incorporación a la Iglesia de hecho y una de deseo, no hay ya dificultad, por lo menos bajo el aspecto formal, en conciliar los principios de la necesidad de la Iglesia como medio y de la posibilidad de salvación de un hombre que de hecho no es miembro de la Iglesia. Se puede, en efecto, decir: La real y plena pertenencia a la Iglesia es necesaria con necesidad de medio para la salvación, entendiendo que, en determinadas circunstancias, puede ser sustituida por el deseo explícito o implícito de la incorporación eclesiástica. Y en este sentido la real y plena pertenencia es necesaria sólo con necesidad de medio *hipotética*.

O todavía más sencillamente: La plena pertenencia a la Iglesia es necesaria como medio de salvación; pero el concepto de pertenencia en este axioma abarca tanto la pertenencia real como la de deseo. En esta formulación, la salvación posible de *quien no pertenece visiblemente a la Iglesia no se excluye con aquella proposición que dice que la Iglesia es la única arca de salvación*. En cambio, la tesis de la necesidad de la Iglesia visible para la salvación pierde las apariencias de dureza cruel y arrogante para con el sinnúmero de hombres que parecen vivir de buena fe fuera del Cristianismo.

f) *Problemática ulterior de esta doctrina*.—Con lo expuesto hemos dicho, por lo menos a grandes rasgos, lo que se puede considerar como doctrina explícita de la Iglesia y de la Teología antes de la Encíclica. Ya antes de considerar la doctrina de ésta nos parece oportuno hacer una indicación sobre la ulterior problemática teológica que late en la respuesta de la Teología, tan impecable desde el punto de vista formal. En intento de acercarnos al menos a una solución en esta problemática será la tarea de nuestra tercera parte.

⁶⁶ Es evidente que aquí no podemos ocuparnos de una cuestión relativa a esta actitud religioso-moral que garantiza la salvación, a saber: en qué sentido y en qué medida la *fe*, desde el punto de vista propiamente teológico, es de necesidad de medio simplemente para *todos*. Cf. S. Harent, «Infidèles»: *DThC* VII 1726-1930; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha la fede*, Roma 1949⁴.

Pero aun aquí hay que evitar que quede la impresión como si esta doctrina teológica de la necesidad de la Iglesia para la salvación y de la posibilidad de salvación fuera de ella no necesitara ya más explicación. Por lo tanto, vamos a aclarar, al menos un poco, esta problemática.

Por una parte, habrá que reconocer que realmente un hombre que ha llegado al uso de razón sólo se puede ver privado de la salvación sobrenatural por una culpa personal grave. Esto parece desprenderse ya del claro conocimiento que la fe de la Iglesia alcanza de la seria y universal voluntad salvífica de Dios respecto a todos los hombres.

Por otra parte, nadie podrá admitir que todos los hombres que llegan al uso de razón, esto es, a la capacidad de decisiones morales personales, y que de hecho no alcanzan en el curso de su vida la plena pertenencia exterior a la Iglesia visible, se ven impedidos en ello por su culpa personal grave. Pues por muy cautos que nos estemos volviendo los hombres de hoy para admitir la buena fe del prójimo, con todo, en vista de la enorme dependencia exterior que la vida espiritual personal de un individuo tiene de factores como carácter, raza, educación, nivel cultural, etc., apenas podremos admitir que los innumerables millones de hombres que durante el tiempo del cristianismo no llegaron a la Iglesia se vieron impedidos en ello por su propia culpa. Tampoco podremos suponer, sin embargo, como lo hizo Billot⁶⁷ hace varios decenios, que la mayoría de estos hombres se hallan, por lo que se refiere a decisiones religiosomorales, al nivel de los menores de edad, de modo que la posibilidad de su salvación se reduzca al problema de la voluntad salvífica respecto de los menores.

De estas dos tesis habrá, pues, que concluir realmente que, de hecho, existen hombres que logran su fin sobrenatural sin

⁶⁷ Cf. L. Billot, «La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut»: *Etudes* 161 (1919) 129-149; 162 (1920) 129-152; 163 (1920) 5-32; 164 (1920) 385-404; 165 (1920) 515-535; 167 (1921) 257-279; 169 (1921) 385-407; 172 (1922) 515-535; 176 (1923) 385-408. Para la crítica, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique. Essai théologique*, Toulouse 1934 (2.^a ed. de las dos obras); H. Harent, «Infidèles»: *DThC* VII 1891, 1898-1912; M. Larivé, «La providence de Dieu et le salut des infidèles»: *Revue Thomiste* 28 (1923) 43-73; H. Lange, *De gratia* (Freiburg 1929), n. 694 (con más bibliografía).

que pertenezcan exteriormente a la Iglesia visible. Se puede decir que estos hombres, si tienen—y en el grado en que tengan—una fe interior sobrenatural y un amor de Dios sobrenatural basado en ella, habrían tenido, al menos implícitamente, el *votum* de la incorporación exterior a la Iglesia visible. En este supuesto no sólo se puede, sino que se debe afirmar tal voto. Otro problema—del que no podemos ocuparnos aquí—es cómo pueda darse este supuesto entre paganos.

Pero si nos atenemos al sentido obvio de las palabras, entendiéndolas exacta y llenamente, precisamente con el término *votum* o deseo de incorporación eclesiástica, se vuelve a recalcar el hecho de que tales hombres no han pertenecido efectivamente a la Iglesia visible, sino que simplemente quisieron pertenecer a ella.

Nada aprovecha en este punto pasar por las buenas a otro concepto de Iglesia que el de la visible, el único del que se trataba en la primera parte, y que se tenía en cuenta al indagar las condiciones de la incorporación eclesiástica.

Pues lo que el viejo aforismo eclesiástico de la necesidad salvífica de la Iglesia parece querer decir es precisamente que la pertenencia *real* a la Iglesia visible es necesaria para la salvación.

Si la doctrina tradicional explica la necesidad de la Iglesia visible a partir de las imágenes del paraíso, del arca de Noé, de la casa de Rahab, del cuerpo organizado, parece enseñar así una necesidad absoluta (y no sólo hipotética) de medio: así como uno se salva del mar enfurecido estando realmente en una nave, y no precisamente por el deseo de estar en ella, y como un miembro está vivo de hecho cuando está unido al cuerpo, y no precisamente por desear estar unido con él. Desde luego, se podrá decir que no hay que tomar demasiado a la letra tales comparaciones. Pero ¿le queda en absoluto algún sentido a la imagen de no significar la necesidad de la pertenencia efectiva a la Iglesia? Los Padres pretendían inculcar y explicar con estas imágenes precisamente la visibilidad de la Iglesia y la necesidad de la plena pertenencia real a la Iglesia visible. Pero una pertenencia *in voto* a la Iglesia no tiene precisamente nada de visible y, por tanto, no puede tomarse en consideración para la constitución de la visibilidad de la Iglesia.

La solución de nuestra cuestión con la posibilidad de un bautismo y una incorporación eclesiástica *in voto* parece confundir dos órdenes de cosas, que hay que distinguir claramente. El deseo del bautismo y de la incorporación eclesiástica pertenece a la dimensión de la decisión interna y personal del hombre. La pertenencia real a la Iglesia visible, en cambio a la dimensión de lo visible, del signo sacramental, que simboliza y causa la gracia salvífica. Es evidente que también la actitud espiritual interna del hombre (en cuanto éste es capaz de ella) es decisiva para el logro efectivo de la salvación. Pero esto no quiere decir todavía que esta actitud, que como acto personal, espiritual y libre del hombre ante Dios queda más allá de lo históricamente constatable y del orden social, pueda reemplazar la sacramentalidad visible de la pertenencia a la Iglesia. De admitir esto, habría que ser consecuentes y decir que la supresión de tal voluntad interna y personal de pertenecer a la Iglesia lleva consigo también la supresión de tal pertenencia. Pero esto quedó ya refutado con un argumento sumamente decisivo en la parte primera, donde se mostró que el incrédulo puramente interior sigue perteneciendo a la Iglesia.

Si el *votum baptismi*—a saber, aun el implícito—, en cuanto acto meramente subjetivo e interno, fuera constitutivo suficiente de la pertenencia a la Iglesia que es necesaria con necesidad de medio, habría que decir, en consecuencia, que lo propiamente necesario con necesidad de medio es la actitud espiritual interna del adulto, y que ésta implica, como consecuencia o anejo, en una *necessitas praecepti*, el deber de pertenecer también exteriormente a la Iglesia, si esto es posible y se llega a tener conciencia de este precepto.

Pero si la decisión interna del hombre es lo propiamente y, en último término, lo único necesario, ya no se puede comprender por qué la necesidad salvífica de una actitud interna, adoptada libremente, deba y pueda diferir de la de cualquier obligación moral. Pues la necesidad de una decisión libre parece ser esencialmente, por su misma naturaleza, la de una exigencia moral; es decir, una *necessitas praecepti*.

Podríase objetar que, según todos los teólogos, también la fe, puesta libre y personalmente, es, por otra parte, una acción interna y libre del hombre, y por otra parte, sin embargo, se

considera en los adultos como necesaria para la salvación con necesidad de medio, en el sentido de Heb 11,6.

Con esto, empero, aumentamos sólo el problema, sin resolverlo. Pues de este modo parece que reducimos lo necesario como medio y lo necesario como precepto a un punto donde ya no pueden ser concebidos razonablemente como contradistintos.

Lo propiamente decisivo para la salvación parece ser la actitud personal meramente interna. Esta debe ser (como *votum baptisimi—aut Ecclesiae*—o como fe) necesaria con necesidad de medio, aunque parece que, como acto libre moral del hombre, sólo puede importar una obligación moral. Y así surge el problema de cómo Dios pueda exigir de un niño que muere sin uso de razón un acto del que es incapaz para su salvación.

Pues este acto, y no propiamente del bautismo efectivo, es lo que parece exigir de él. Porque el bautismo efectivo parece exigirlo, hasta del adulto, sólo por un precepto, si es que lo propiamente necesario como necesario es la fe interna del hombre. Y Dios no va a exigir más de un niño que de un adulto. O viceversa: si la fe interna es realmente necesaria como medio en un sentido que rebasa la necesidad de precepto, también habría que exigirla al niño, aunque éste, según todas las apariencias, no pueda prestarla. Entonces quedaría sólo el recurso de postular, contra todas las apariencias, la posibilidad de una decisión libre de fe también para el que muere sin uso de razón, como lo ha hecho recientemente todavía, por ejemplo, Daniel Feugling⁶⁸. Claro que, en este caso, se podría considerar el acto personal interior de fe como necesario para todos con necesidad tanto de medio como de precepto.

Pero ni siquiera esto aportaría una ayuda en nuestro problema. Pues aun entonces seguiríamos teniendo precisamente una necesidad de medio en el terreno de la actitud y decisión personal internas. Pero después de todo lo dicho es más que improbable que lo que se entiende al hablar de la necesidad de la Iglesia para la salvación se halle en este plano de la decisión personal interna en cuanto tal.

En fin, las declaraciones apodícticas de los Padres, que casi

sin restricción (con las pocas excepciones que indicamos arriba) niegan rotundamente la posibilidad de salvación de infieles y cismáticos, ¿se podrán explicar sencillamente diciendo que si no atendían expresamente a la distinción entre buena y mala fe era porque prácticamente presumían siempre culpa formal por parte de paganos y herejes? ¿O no late más bien en el hecho de acentuar la necesidad de la Iglesia visible para la salvación un sentido teológico todavía profundo, que más bien queda velado hasta cierto punto por la fórmula, hoy día corriente, según la cual la pertenencia de hecho a la Iglesia visible se puede reemplazar por un acto personal y puramente interno del hombre? Para decirlo en términos más tajantes: El *votum Ecclesiae*, en concreto y de hecho, ¿es un acto personal puramente espiritual del hombre, consumado en una interioridad de gracia, sencillamente extrasacramental y totalmente invisible? ¿Y el *votum Ecclesiae* sustituye con esto y de esta manera la pertenencia visible y en cierto modo sacramental a la Iglesia como signo y manifestación visible, humano-divina, de la salvación? ¿O acusa necesariamente el *votum Ecclesiae* mismo, entendido adecuadamente, cierta «visibilidad» interior, de modo que precisamente *por eso* pueda en caso de necesidad reemplazar la pertenencia exterior normal a la Iglesia visible, sin que con esto quede eliminada de repente en un caso excepcional la estructura sacramental de toda salvación, sin que lo necesario con necesidad de medio en el terreno de la decisión personal ~~deplaco~~ o sustituya a lo necesario con necesidad de medio en el terreno del signo sacramental?

Con esto hemos presentado un bosquejo de lo que había sido anteriormente a la Encíclica la doctrina del Magisterio eclesiástico y de la Teología acerca de la posibilidad de la gracia y de la salvación en quien no pertenece a la Iglesia visible en el sentido de la primera parte de nuestro estudio. También hemos insinuado por lo menos la problemática referente a esta doctrina, que requiere todavía mayor aclaración. Antes de ocuparnos directamente de esta tarea es necesario, con todo, examinar la doctrina de la Encíclica sobre la posibilidad de salvación para un hombre que no pertenezca a la Iglesia visible.

⁶⁸ *Kathol. Glaubenslehre*, Salzburgo 1937, p. 904.

2. *La doctrina de la Encíclica sobre la posibilidad de gracia y salvación del hombre que no es miembro de la Iglesia visible.*

a) *Los textos mismos.*—Tres son las proposiciones de la Encíclica⁶⁹ que han de ocuparnos aquí: (*Spiritus Christi*) *membra... a corpore omnino abscissa renuit sanctitatis gratia inhabitare. Qui ad adspectabilem non pertinent catholicae Ecclesiae compagem... de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt. Qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno eiusmodi corpore atque uno eius divino spiritu vivere nequeunt.*

Como se ve, también aquí se expresa la necesidad de la Iglesia para la salvación en el doble sentido de que hemos hablado: Fuera de la Iglesia no hay seguridad de salvación; quien no pertenezca a la Iglesia no posee la gracia del Espíritu Santo, en la que consiste, en concreto, la salvación.

b) *Consideraciones generales sobre la interpretación de estos textos.*—Si recordamos nuestra exposición de la doctrina anterior del Magisterio sobre la necesidad de la Iglesia, del bautismo, de la sumisión al Romano Pontífice, etc., para la salvación, salta a la vista que estas tres frases de la Encíclica no se distinguen en nada, ni por su sentido ni por la perspectiva en que están colocadas, de las declaraciones anteriores del Magisterio sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación y las consecuencias que de ella se siguen. Son sencillamente repetición de la clara doctrina de fe, tal como existía ya anteriormente a la Encíclica, incluso desde el principio de la Iglesia. El aparente rigor de estas frases no debe, pues, sorprender ni inquietar por lo menos a quien conozca la doctrina anterior e invariable de la Iglesia.

El tema de la Encíclica es exclusivamente la esencia de la Iglesia. Por tanto, la necesidad salvífica de la Iglesia está de algún modo incluida, sí, en el tema; pero es igualmente comprensible que la posibilidad de salvación de quien está de hecho fuera de la Iglesia visible se considere solamente desde la perspectiva de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación. Cae, por tanto, totalmente fuera del tema de la En-

cíclica ocuparse de qué posibilidades de salvación tiene positivamente fuera de la Iglesia y de cómo tales posibilidades pueden conciliarse, práctica y teóricamente, con la necesidad de la Iglesia visible para la salvación. Así, pues, si la Encíclica no nos informa sobre esta cuestión, no es porque hoy día el Magisterio eclesiástico la ponga en tela de juicio o quiera relegarla a segundo plano de la conciencia teológica, sino sencillamente porque no entra en su tema. Y así es evidente por adelantado que todas las explicaciones sobre las posibilidades de gracia y salvación de un acatólico hasta ahora propuestas, o bien por el Magisterio eclesiástico mismo, o bien por la doctrina común de la Teología, conservan el mismo vigor aun después de la Encíclica. Tanto más cuanto que ninguna objeción surge de la interpretación exacta de las proposiciones en cuestión de la Encíclica.

También muchas de las proposiciones del Magisterio eclesiástico sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación, arriba aludidas, al ser tan apodócticas, carecen de ciertas modalidades y matices que nosotros hemos añadido en el sentido del Magisterio, de la Tradición y de la doctrina común de los teólogos al tratar de las posibilidades de salvación fuera de la Iglesia visible. Por ejemplo, cuando el Tridentino⁷⁰ anatematiza a quien negare la necesidad del bautismo para la salvación, en manera alguna niega este canon—que para nada habla del *votum baptismi*—lo que el mismo Concilio enseña en otro pasaje⁷¹, a saber: que en determinados casos basta el *votum baptismi* para la justificación. Prácticamente, en todas estas frases sobre la necesidad de la Iglesia y del bautismo para la salvación se puede y debe añadir, según la mente del Magisterio eclesiástico, la precisión de que tal *necesidad es hipotética*.

Por tanto, la proposición de la necesidad de medio de la pertenencia a la Iglesia puede y debe entenderse de una necesidad hipotética de medio, de modo que la pertenencia efectiva a la Iglesia visible en las condiciones habituales pueda también quedar sustituida por una pertenencia *in voto*. Y esto vale también cuando nada se nos diga expresamente sobre ello en tales

⁶⁹ AAS 35 (1943) 203, 243.

⁷⁰ Dz. 861.

⁷¹ Dz. 796.

frases sobre la necesidad de la Iglesia para la gracia y la salvación.

La razón por la que en tales declaraciones del Magisterio sobre la necesidad de la Iglesia no se añade por lo regular esta modalidad restrictiva, es en parte objetiva y en parte histórica. La razón objetiva es que, como se desprende de la naturaleza misma de las cosas, el mero *votum Ecclesiae* como medio de salvación no tiene la misma categoría que la incorporación efectiva a la Iglesia, sino sólo sustituye a ésta en casos excepcionales. La razón histórica de esta manera tradicional de expresarse, quizá más importante todavía, es ésta: en la historia de la evolución de la conciencia eclesiástica sobre esta cuestión, el conocimiento de la necesidad de la incorporación eclesiástica efectiva existe antes y de modo más explícito que la reflexión sobre las posibilidades de salvación fuera de la Iglesia. Y así, este conocimiento contribuyó más decisivamente a plasmar estas fórmulas dogmáticas—que por naturaleza tienen una constancia extraordinaria—, que la reflexión lenta y tímida sobre las posibilidades de salvación y de gracia fuera de la Iglesia. Añádese a esto que la predicación de la fe, por su naturaleza de mensaje de salvación, tiene un carácter existencial. Es decir, pretende expresar, aun en las fórmulas más abstractas, la exigencia de Dios y el deber del hombre, bosquejando, por tanto, la situación existencial del *hombre*. En cambio, no tiene por qué hablar ni tanto ni en la misma línea de las posibilidades de la soberana libertad y gracia de *Dios*, que él se ha reservado, y que precisamente en estas cuestiones de la gracia y la salvación eterna son sumamente inaccesibles a la razón humana, aun ilustrada con la revelación.

Lo que en este sentido se puede decir acerca de la interpretación de tales frases del Magisterio en épocas anteriores, vale también respecto a la Encíclica: Tenemos de antemano el derecho de añadir la modalidad «hipotética» a las proposiciones sobre la necesidad de la Iglesia para la gracia y la salvación, cuando esta modalidad no se halle formulada expresamente.

c) *Interpretación de cada uno de los textos*.—Acerca de las tres proposiciones citadas, hay que empezar por preguntarse qué hay que entender ulteriormente por *membra a corpore omnino abscissa*. Dos posibilidades se ofrecen al pensamiento.

Primera: Esta fórmula de miembros separados del cuerpo se puede entender sencillamente de todos aquellos que, según la norma de la Encíclica (p. 202), no son miembros de la Iglesia en sentido pleno, o sea, aquellos que, por faltarles el bautismo o por no estar sometidos a su jurisdicción, se hallan separados de la Iglesia visible. Así, el sentido de la frase es el siguiente: Carece de la gracia santificante de Cristo aquel que carece de la incorporación a la Iglesia en sentido pleno. De esta manera sería la frase una afirmación apodíctica de la necesidad de la Iglesia como medio para la justificación, tal como repetidas veces la hemos aducido, tomándola de anteriores enseñanzas de la Iglesia. Aunque esto no se diga expresamente en la Encíclica, tal frase es susceptible, después de todo lo que hemos dicho, del aditamento implícito, a no ser que se halle sin culpa en tal estado y posea el *votum Ecclesiae*.

Hay, sin embargo, *otra* posibilidad de interpretar esta frase, que nos parece la más probable. Los «membra a corpore omnino abscissa» no son sencillamente todos los que, al tenor de la página 202, no son miembros de la Iglesia en sentido pleno, sino sólo los que *totalmente* y en todos los sentidos están separados de la Iglesia.

En efecto, a pesar de recalcar que los herejes y cismáticos no son miembros de la Iglesia en sentido propio y en todo el rigor de la palabra, la Encíclica conoce evidentemente, si no explícita, al menos tácitamente, cierta orientación y pertenencia del hombre a la Iglesia en un sentido más lato. Conoce un *inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris corpus ordinari*⁷² (p. 243) en aquellos que simplemente no son miembros de la Iglesia. Con frecuencia subraya la consanguinidad natural de todos los hombres con Cristo. Sabe que Cristo, por la Encarnación, se constituyó cabeza de *todos* los hombres, redentor de *todos* los hombres (aunque «principalmente» de los creyentes). Al acentuar la Encíclica que todos los que no son

⁷² Chavasse (*NRth* 80 [1948] 697 s.) y Brinktrine (*Theologie und Glaube* 38 [1947/48] 292) hacen notar que el «voto esse in Ecclesia» de Belarmino parece haberse evitado de intento en la Encíclica, diciendo, en cambio, «desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris corpus ordinari». Había, en efecto, que evitar por todos los medios dar la sensación de que el deseo de pertenecer a la Iglesia es ya un modo de estar en la Iglesia, una pertenencia actual propiamente dicha.

sencillamente miembros de la Iglesia carecen de muchas y muy grandes gracias celestes (p. 43), presupone evidentemente que los separados no carecen por completo de todo influjo de la gracia de Cristo.

La Encíclica expone por extenso el aspecto eclesiológico de los sacramentos, y al hacerlo se entiende (por ser dogma católico) que éstos pueden ser válidos y eficaces aun fuera de la Iglesia. Con esto queda también dicho implícitamente de nuevo que aun fuera de la Iglesia hay una parcela de realidad eclesiástica, precisamente porque tal visibilidad sacramental de la obra salvífica de Cristo pertenece por principio a la Iglesia.

Cuando en la página 242 se habla por separado de la oración apostólica en favor de los miembros de la Iglesia y en favor de los que no lo son (en cuanto paganos, herejes o cismáticos), hablando de la primera no sólo se mencionan las almas del Purgatorio, sino también los catecúmenos. Estos, sin embargo, según las anteriores declaraciones de la Encíclica, no son «reapse» miembros de la Iglesia. Debe, por tanto, existir una manera de pertenencia a la Iglesia que, sin ser una pura ficción, se distinga de la incorporación plena en sentido propio.

Con todas estas insinuaciones de la Encíclica se da a entender que junto a la incorporación eclesiástica por antonomasia existen otros modos inferiores de pertenencia menos estricta a Cristo y a ese su Cuerpo Místico, que se va concretizando en la Iglesia⁷³. Si esto es así, entonces se podrán entender como

⁷³ Tal opinión, de la que volveremos a hablar más expresamente en la tercera parte, no tiene, digámoslo ya desde ahora, nada que ver con la distinción propuesta por algunos canonistas entre incorporación constitucional y activa (cf. *supra*, p. 30, nota 26). Pues la distinción de Mörsdorf, por ejemplo, presupone que la incorporación propia y esencial es la misma en todos los bautizados, puesto que su actividad, a lo sumo, puede sufrir merma, pero no su esencia. También presupone que la unidad de fe y de jurisdicción no es constitutiva de la pertenencia a la Iglesia del mismo modo que el bautismo. Y si se quisiera declarar a la «incorporación activa» de Mörsdorf como también «esencial» (ya que, según él, también es obligatoria), habría que decir, con todo, que en este presupuesto la distinción entre incorporación constitucional y activa resulta terminológicamente confusa en sumo grado. Pues ¿en qué se diferencia una incorporación activa de la actuación de la incorporación? Una actuación de la incorporación, empero, no puede ser, por la naturaleza de las cosas, una incorporación esencial, sino, a lo más, acto de un modo esencial de ser. Nada tiene que ver con todo esto la idea de que, junto a la incorporación propia y plena (de la cual son constitutivos igualmente importantes en lo sustancial el bautismo y la unidad de fe y jurisdicción),

«membra omnino abscissa» todos aquellos y sólo aquellos que no pertenezcan a la Iglesia de alguna de estas maneras más amplias y sueltas. A ellos hay que aplicar absolutamente y sin aditamento modificativo las palabras de que no poseen el Espíritu Santo de Cristo. En concreto, tal cosa sólo se podría decir con certeza de aquellos que llegados al uso de razón, con culpa grave, personal y subjetiva, rechazan explícita o implícitamente la unión con Cristo como cabeza, rompiendo así toda relación con su Cuerpo Místico.

De aquí resulta que, prácticamente, ambas interpretaciones de la frase en cuestión vienen a parar a lo mismo. Pues prácticamente da lo mismo decir: «Los herejes y cismáticos no po-

hay modos más amplios de pertenencia a Cristo y a aquella realidad salvífica que cristaliza de modo histórico y constatable jurídicamente en eso que llamamos Iglesia. Desde luego, se podría obtener quizá más claridad en la Encíclica y también en la Teología mediante una terminología más diferenciada. Ya más arriba se distinguió, según el precedente de los canonistas, entre capacidad de derechos, subordinación e incorporación, realidades que son distintas entre sí y llegan a constituirse diferentemente.

Se podría preguntar ulteriormente si hay que equiparar terminológicamente o se pueden distinguir los conceptos de «pertenencia» («Zugehörigkeit» del verbo «zugehören» = «pertenecer a») e «incorporación» («Gliedschaft», de Glied = miembro). Al menos para la conciencia lingüística alemana, no son ambos conceptos simplemente iguales. «Pertenencia» parece ser un concepto más amplio, que comprende (o podría comprender), por ejemplo, también capacidad de derechos y subordinación. Cabe preguntar si, presuponiendo tal distinción terminológica, no se debería decir que la «incorporación» (de naturaleza actual) consiste *in indivisibili* (se es miembro del cuerpo o no se es) y que «pertenencia» admite grados, el más elevado de los cuales es precisamente la «incorporación».

Y se podría ir aún más lejos y preguntar si el *ordinari* a la Iglesia de que habla la Encíclica no es un concepto *aún* más amplio que incluye todos los grados de pertenencia (no plena), sí, pero que se da todavía aun allí donde ya no se puede hablar de una «pertenencia» (no de carácter pleno); por ejemplo, en el caso de un pagano no bautizado, pero de buena voluntad. El término «pertenencia», en cambio, sólo habría de ser empleado, en una terminología más exacta, cuando se dieran, ya que no todos, alguno o algunos de los elementos que—con los demás requisitos indispensables—se requieren para la plena pertenencia (= incorporación); por ejemplo, el bautismo o la profesión de la verdadera fe (en el catecúmeno). El teólogo particular no puede crearse una terminología y esperar que habrá de ser aplicada universalmente. Pero puede tratar de emplearla por su cuenta y riesgo. En este sentido, hablamos aquí, por una parte, de pertenencia, y por otra, de incorporación. Prácticamente no crea esto el menor problema. Pues ningún teólogo puede negar que también el hereje, que no es «miembro» de la Iglesia, le

seen el Espíritu Santo, a no ser que (en las condiciones usuales) posean el *votum Ecclesiae*», que: «Los herejes y cismáticos que no poseen siquiera el *votum Ecclesiae* (siendo, por tanto, «membra omnino abscesa») no poseen el Espíritu Santo». Por consiguiente, poco importa cuál de las dos interpretaciones sea la correcta desde el punto de vista formal, ni tampoco, por tanto, se puede achacar a la Encíclica falta de claridad en la exposición de la doctrina.

La primera proposición en cuestión no excluye, por tanto, la posibilidad de que un hombre que no sea miembro de la Iglesia en el sentido de las normas fundamentales de la Encíclica (p. 202) posea la gracia de la justificación. Pues, por repetir una vez más nuestras consideraciones fundamentales, el acentuar la necesidad de la incorporación efectiva a la Iglesia

está todavía subordinado, y en este sentido «pertenece» a ella («gehört ihr zu»), aunque no se pueda decir que «sea de ella» («gehört ihr an»). Además, la expresión «estar en la Iglesia» habrá de reservarse terminológicamente para la incorporación. Pues ya en las imágenes de la Patrística (ante todo en San Agustín), hereje es aquel que—como el soldado en su ejército o la oveja en su redil—*debería* estar en la Iglesia (por lo tanto, de por sí, todavía «pertenece a» el ejército o al redil de la Iglesia), pero de hecho no está ya en ella. Esta (todavía) incorpórea pertenencia a la Iglesia, que en sí es visible, puede por su parte ser «visible» (constatable históricamente) o «invisible». En el primer caso está constituida o por el bautismo o por la profesión de la verdadera fe (caso del catecúmeno), o por el bautismo y la verdadera fe (sin subordinación a la autoridad eclesiástica: caso del cismático); en el otro caso, por la posesión de la gracia de la justificación (o de la sobrenatural infusa). Esta pertenencia visible e invisible, que no es incorporación, puede naturalmente darse juntamente en la misma persona. En la tercera parte de nuestro estudio habremos de preguntar si puede existir una pertenencia «invisible» a la Iglesia visible (sin incorporación propiamente tal [o incorporación plena]), que carezca simplemente de la visibilidad cuasisacramental y de la constatabilidad histórica, o si esto es inconcebible. Con las distinciones conceptuales que acabamos de hacer no tomamos la delantera a esta cuestión. Esta pertenencia a la Iglesia visible se podría denominar «invisible» sólo en cuanto que está constituida por la gracia, que, aunque no de modo palpable históricamente, orienta al hombre a la Iglesia única formada de sociabilidad humana y Espíritu Santo. Sobre tentativas de precisiones terminológicas semejantes, cf. M. Nothomb: *Irénikon* 25 (1952) 241 ss. Estas tentativas provienen principalmente de países de habla francesa, donde quizá sea más difícil distinguir entre «appartenance», «incorporation», etc. (N. del t.: A pesar de esta dificultad, propia también del castellano, se ha traducido de modo fijo «Zugehörigkeit» por «pertenencia», y «Gliedschaft» por «incorporación»; pero incorporación en sentido estático, no dinámico: el hecho de estar incorporado, de formar parte del cuerpo [y así, de ser miembro], y no el acto de incorporarse.)

para la justificación no excluye, conforme al uso tradicional eclesiástico, el que la pertenencia pueda ser sustituida por el voto en quien sin culpa yerra o ignora, aunque esto no se diga *ex profeso*.

Por otra parte, el Tridentino, para no entrar en otros argumentos, presupone notoriamente la posibilidad de que un hombre quede justificado por el mero *votum baptismi*⁷⁴. Aunque no hay que olvidar que quien todavía no ha recibido el bautismo no es ciertamente miembro de la Iglesia sin más, a pesar de su *votum baptismi*.

La segunda proposición que hemos aducido está tomada de las *Litterae Apostolicae* de Pío IX, dirigidas el 13 de septiembre de 1868 «ad omnes Protestantes aliosque acatholicos» para anunciarles la convocación del Concilio Vaticano e invitarles a volver a la unidad eclesiástica⁷⁵. Por de pronto, esta frase de la inseguridad de la salvación de los que están separados de la Iglesia no significa, desde luego, que los católicos, en contraposición a ellos, tuvieran una certeza subjetiva absoluta de la salvación y que no tengan que «obrar su salvación con temor y temblor». Tal certeza subjetiva absoluta le está negada normalmente al hombre⁷⁶. Por tanto, en la frase en cuestión no se trata directamente de una certeza o falta de certeza subjetivamente absoluta acerca de la salvación en la conciencia del hombre, sino de la existencia o no existencia de los prerequisites objetivos de la salvación, como Dios normalmente los ha previsto, preparado y exigido en este orden concreto. Como la incorporación a la Iglesia es uno de estos prerequisites, es evidente que al que no pertenece a ella le falta un presupuesto real de la seguridad objetiva de la salvación.

De aquí se sigue que quien rechace con culpa subjetivamente grave este prerequisite objetivo de salvación, al que está obligado, al mismo tiempo—y mientras perseverare en esta actitud—anula su salvación, y en este sentido no puede tampoco estar seguro de ella subjetivamente.

La Encíclica (p. 243) subraya que la pertenencia efectiva acarrea gran abundancia de gracias mediante la vida común de

⁷⁴ Dz. 796.

⁷⁵ Coll. Lac. VII, 8-10.

⁷⁶ Cf. Dz. 802; 822-825.

seen el Espíritu Santo, a no ser que (en las condiciones usuales) posean el *voluntatem Ecclesiae*», que: «Los herejes y cismáticos que no poseen siquiera el *voluntatem Ecclesiae* (siendo, por tanto, «membra omnino abscissa») no poseen el Espíritu Santo». Por consiguiente, poco importa cuál de las dos interpretaciones sea la correcta desde el punto de vista formal, ni tampoco, por tanto, se puede achacar a la Encíclica falta de claridad en la exposición de la doctrina.

La primera proposición en cuestión no excluye, por tanto, la posibilidad de que un hombre que no sea miembro de la Iglesia en el sentido de las normas fundamentales de la Encíclica (p. 202) posea la gracia de la justificación. Pues, por repetir una vez más nuestras consideraciones fundamentales, el acentuar la necesidad de la incorporación efectiva a la Iglesia

está todavía subordinado, y en este sentido «pertenece» a ella («gehört ihr zu»), aunque no se pueda decir que «sea de ella» («gehört ihr an»). Además, la expresión «estar en la Iglesia» habrá de reservarse terminológicamente para la incorporación. Pues ya en las imágenes de la Patrística (ante todo en San Agustín), hereje es aquel que—como el soldado en su ejército o la oveja en su redil—debería estar en la Iglesia (por lo tanto, de por sí, todavía «pertenece a» el ejército o al redil de la Iglesia), pero de hecho no está ya en ella. Esta (todavía) incorporación pertenencia a la Iglesia, que en sí es visible, puede por su parte ser «visible» (constatable históricamente) o «invisible». En el primer caso está constituida o por el bautismo o por la profesión de la verdadera fe (caso del catecúmeno), o por el bautismo y la verdadera fe (sin subordinación a la autoridad eclesiástica: caso del cismático); en el otro caso, por la posesión de la gracia de la justificación (o de la sobrenatural infusa). Esta pertenencia visible e invisible, que no es incorporación, puede naturalmente darse juntamente en la misma persona. En la tercera parte de nuestro estudio habremos de preguntar si puede existir una pertenencia «invisible» a la Iglesia visible (sin incorporación propiamente tal [o incorporación plena]), que carezca simplemente de la visibilidad cuasísacramental y de la constatabilidad histórica, o si esto es inconcebible. Con las distinciones conceptuales que acabamos de hacer no tomamos la delantera a esta cuestión. Esta pertenencia a la Iglesia visible se podría denominar «invisible» sólo en cuanto que está constituida por la gracia, que, aunque no de modo palpable históricamente, orienta al hombre a la Iglesia única formada de sociabilidad humana y Espíritu Santo. Sobre tentativas de precisiones terminológicas semejantes, cf. M. Nothomb: *Irénikon* 25 (1952) 241 ss. Estas tentativas provienen principalmente de países de habla francesa, donde quizá sea más difícil distinguir entre «appartenance», «incorporation», etc. (N. del t.: A pesar de esta dificultad, propia también del castellano, se ha traducido de modo fijo «Zugehörigkeit» por «pertenencia», y «Gliedschaft» por «incorporación»; pero incorporación en sentido estático, no dinámico: el hecho de estar incorporado, de formar parte del cuerpo [y así, de ser miembro], y no el acto de incorporarse.)

para la justificación no excluye, conforme al uso tradicional eclesiástico, el que la pertenencia pueda ser sustituida por el voto en quien sin culpa yerra o ignora, aunque esto no se diga ex profeso.

Por otra parte, el Tridentino, para no entrar en otros argumentos, presupone notoriamente la posibilidad de que un hombre quede justificado por el mero *voluntatem baptismi*⁷⁴. Aunque no hay que olvidar que quien todavía no ha recibido el bautismo no es ciertamente miembro de la Iglesia sin más, a pesar de su *voluntatem baptismi*.

La segunda proposición que hemos aducido está tomada de las *Litterae Apostolicae* de Pío IX, dirigidas el 13 de septiembre de 1868 «ad omnes Protestantés aliosque acatholicos» para anunciarles la convocación del Concilio Vaticano e invitarles a volver a la unidad eclesiástica⁷⁵. Por de pronto, esta frase de la inseguridad de la salvación de los que están separados de la Iglesia no significa, desde luego, que los católicos, en contraposición a ellos, tuvieran una certeza subjetiva absoluta de la salvación y que no tengan que «obrar su salvación con temor y temblor». Tal certeza subjetiva absoluta le está negada normalmente al hombre⁷⁶. Por tanto, en la frase en cuestión no se trata directamente de una certeza o falta de certeza subjetivamente absoluta acerca de la salvación en la conciencia del hombre, sino de la existencia o no existencia de los prerequisites objetivos de la salvación, como Dios normalmente los ha previsto, preparado y exigido en este orden concreto. Como la incorporación a la Iglesia es uno de estos prerequisites, es evidente que al que no pertenece a ella le falta un presupuesto real de la seguridad objetiva de la salvación.

De aquí se sigue que quien rechace con culpa subjetivamente grave este prerequisite objetivo de salvación, al que está obligado, al mismo tiempo—y mientras persevere en esta actitud—anula su salvación, y en este sentido no puede tampoco estar seguro de ella subjetivamente.

La Encíclica (p. 243) subraya que la pertenencia efectiva acarrea gran abundancia de gracias mediante la vida común de

⁷⁴ Dz. 796.

⁷⁵ Coll. Lac. VII, 8-10.

⁷⁶ Cf. Dz. 802; 822-825.

posiciones en cuestión, en su segunda y más probable interpretación. Desde el punto de vista formal, se negaba allí el Espíritu Santo con su gracia santificante sólo a aquellos que en ninguna manera estuvieran en relación con la Iglesia. En cambio, aquí, en la tercera proposición, se dice lo mismo de aquellos que no poseen la propia y plena incorporación eclesiástica, aunque esta ausencia es compatible todavía con una orientación más o menos débil del hombre hacia la Iglesia.

En esta tercera proposición no se puede tratar, por consiguiente, sino de inculcar la necesidad de la plena pertenencia a la Iglesia para poseer la gracia. Pero esta necesidad de la plena incorporación eclesiástica para poseer la gracia es, según las precedentes consideraciones, una necesidad de medio hipotética; es decir, una necesidad tal, que en las condiciones usuales puede ser compensada por el mero voto o deseo de pertenecer plenamente a la Iglesia. Con lo expuesto en la primera sección de nuestra segunda parte quedó ya demostrado que es propio del lenguaje eclesiástico—si bien basado en la naturaleza de las cosas—predicar esta necesidad de la Iglesia visible para alcanzar la gracia de la incorporación plena, sin formular explícitamente siempre y en todos los casos la posibilidad de que esta necesidad de medio de la incorporación eclesiástica pudiera ser reemplazada por el *votum Ecclesiae*. También demostramos que lo apodíctico de las fórmulas no impide que se pueda entender como hipotética esta necesidad de medio. Este uso de la Iglesia se justifica plenamente por el hecho de que el *votum Ecclesiae*, que a veces puede bastar en casos de necesidad o en casos límites, es por su misma naturaleza íntima una confirmación más de la necesidad salvífica de la Iglesia. Pues la posibilidad salvífica que supone el mero *votum Ecclesiae* no se funda inmediatamente en la naturaleza objetiva de las cosas, sino en la insuficiencia, aunque inculpable, de las circunstancias y del conocimiento del hombre, que encuentra por él gracia y salvación. Y porque de este modo la posibilidad salvífica que implica el mero *votum Ecclesiae* no es una posibilidad con consistencia propia, equiparable a la posibilidad que implica la plena incorporación efectiva a la Iglesia, por muy decisivo que en innumerables casos pueda ser el *votum Ecclesiae* en la práctica.

Por tanto, también a esta tercera frase se puede añadir prácticamente: Quien está separado de la Iglesia por la fe o en cuanto a la jurisdicción no puede poseer su divino Espíritu, a no ser que en caso de buena fe exista el *votum Ecclesiae*.

Vamos a cerrar esta sección con dos citas que, independientemente de la Encíclica, nos parecen recapitular bien el contenido objetivo del problema tratado en ella. La primera cita es el capítulo sexto y séptimo del *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi Patrum examini propositum* en el Concilio Vaticano ⁷⁹. Aunque este esquema, por su autoridad, es un trabajo teológico de carácter privado, sin embargo, resume perfectamente la doctrina eclesiástica sobre la necesidad de la Iglesia visible para la salvación y sobre la posibilidad de salvación fuera de ella, y no ha sido superado sustancialmente por la labor teológica posterior al Vaticano:

«La Iglesia es una sociedad absolutamente necesaria para el logro de la salvación. Por tanto, conviene que todos comprendan cuán necesaria es la Iglesia de Cristo, en cuanto sociedad, para la consecución de la salvación. Es, en efecto, tan necesaria como lo es la asociación y unión con Cristo, su cabeza, y con su cuerpo místico, junto al cual no nutre él ni fomenta a ninguna otra comunidad más que a su Iglesia, a la que únicamente amó y por la que se entregó, a fin de santificarla, purificándola con el bautismo de agua en la palabra de vida para prepararse magníficamente a sí mismo la Iglesia, sin mancha, sin arruga o cosa parecida, sino para que fuera santa e inmaculada. Por tanto, enseñamos: La Iglesia no es una sociedad por la que se pueda optar a discreción, como si el conocerla o ignorarla, entrar en ella o abandonarla, fuera indiferente para la salvación, sino que es absolutamente necesaria, y no sólo por un precepto del Señor, por el que el Salvador prescribió a todos los pueblos la entrada en ella, sino también con necesidad de medio, dado que en el orden concreto de la economía de la salvación no se obtiene la comunicación del Espíritu Santo ni la participación en la verdad y en la vida sino en la Iglesia y por la Iglesia, cuya cabeza es Cristo.»

«Es, además, dogma de fe que fuera de la Iglesia nadie puede salvarse; sin embargo, nadie que viva en error invencible acerca de Cristo y de su Iglesia será por este error condenado a pena eterna, pues en este sentido no es reo de ninguna culpa a los ojos del Señor, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad y que a nadie que hace lo que está en su mano niega la gracia con que logre la justificación y la vida eterna. Pero no alcanzará la vida eterna nadie que al dejar este mundo se halle por culpa suya separado de la unidad de la fe o de la comunión con la Iglesia. Quienquiera que no esté dentro de esta arca perecerá en la furia del diluvio. Por esto rechazamos y detestamos la doctrina, a la vez impía y contraria a la razón, de la igualdad de todas las religiones, doctrina según la cual los hijos

⁷⁹ Coll. Lac. VII, 569.

de este mundo, borrando la diferencia entre la verdad y el error, afirman que cualquier religión puede conducir al puerto de la vida eterna, o sostienen que sobre la verdad de una religión sólo se puede tener una opinión más o menos probable, pero no certeza. Asimismo rechazamos la impiedad de aquellos que cierran a los hombres las puertas del cielo afirmando con falsos pretextos que es indecoroso y completamente superfluo para la salvación abandonar la religión en que uno ha nacido o ha crecido y ha sido educado, aunque ésta sea falsa. Rechazamos la impiedad de los que censuran a la Iglesia porque declara ser ella la única verdadera religión y rechaza y reprueba todas las demás asociaciones religiosas y sectas que se han separado de su comunión, como si jamás la justicia y la impiedad pudieran tener algo que ver entre sí, o la luz y las tinieblas pudieran tener algo en común, o Cristo y Belial pudieran estar de acuerdo.»

El otro texto procede de la Alocución de Pío IX *Singulari quadam*, de 9 de diciembre de 1854⁸⁰:

«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, atrevernos a poner límites a la misericordia divina, que es infinita; lejos de nosotros querer escudriñar los ocultos consejos y juicios de Dios, que son *abismo grande* 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 aquella 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*, 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 emboca el alma, mantengamos firmísimamente, según la doctrina católica, *que hay un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo*. Pasar más allá en nuestra inquisición es ilícito.»

⁸⁰ Cf. Dz. 1646 s.

3. *Recapitulación y observaciones complementarias a la segunda parte.*

a) Respecto a la pertenencia de un hombre a la verdadera Iglesia de Cristo, a la necesidad de esta Iglesia para la salvación y a la posibilidad de salvación de quien no sea miembro suyo en el pleno sentido de la terminología eclesiástica, nada dice la Encíclica que no fuera ya, independientemente de ella, doctrina teológica de rigor en la Iglesia. Por una parte recalca la real necesidad para la salvación de la verdadera pertenencia a la Iglesia, sin excluir por otra parte la posibilidad de la justificación y de la salvación de un hombre que, sin propia culpa personal, no es miembro de la Iglesia en el propio y pleno sentido de la palabra. También respecto al modo de formular esta necesidad de la Iglesia sigue el lenguaje de la Encíclica el camino tradicional, sin acentuar más que el uso de la Tradición la posibilidad positiva de salvación aun fuera de la plena incorporación eclesiástica efectiva.

b) En lo que toca a nuestra cuestión, lo característico de la Encíclica es el haber equiparado terminológicamente, con más claridad que la usual hasta ahora, Iglesia y Cuerpo Místico para los hombres de aquí abajo, esto es, para el ámbito de la Iglesia militante. En este modo de proceder se rige la Encíclica claramente por el propósito de descartar un error teológico que claramente aun hoy en día reinaba acá o allá, en coloquios de unión entre católicos y acatólicos. A saber, el error de que un hombre, o por lo menos un cristiano, puede pertenecer a la Iglesia, o por lo menos al Cuerpo Místico de Cristo, sea cual sea su posición respecto a la Iglesia católica romana. La Encíclica, al identificar en el ámbito terrestre prácticamente la Iglesia—que es también una sociedad jurídica y visible bajo el Papa de Roma—con el Cuerpo Místico de Cristo, quiere evidentemente alejar de la conciencia teológica de nuestros días, aun desde el punto de vista terminológico, el peligro de distinguir de tal manera los dos conceptos, que la unicidad, visibilidad y necesidad de la Iglesia corran por lo menos el riesgo de quedar oscurecidas.

c) Por otra parte, se puede decir que la Encíclica, mirada en conjunto, se refiere en sus afirmaciones a la Iglesia visible

de acá abajo y no precisamente al Cuerpo Místico de Cristo, el cual, al fin de cuentas, es el concepto que se predica de la Iglesia. Igualmente, es un hecho que la Tradición conoce también un concepto más amplio del Cuerpo Místico, que abarca, por ejemplo, también a los justos antes de Cristo o a todos los justificados—aunque no sean en sentido pleno miembros de la Iglesia visible—, o también a la unión pacífica de Iglesia y Estado⁸¹. En vista de estas dos cosas, no habrá que considerar como teológicamente obligatoria esta identificación terminológica que hace la Encíclica de Iglesia y Cuerpo Místico de Cristo, en el sentido de que en adelante sea absolutamente imposible el emplear en ningún caso el término «Cuerpo Místico de Cristo» en sentido más amplio.

De todos modos, cuando en adelante se emplee un concepto más amplio del Cuerpo Místico de Cristo, habría que tener cuidado de no volver a suscitar los equívocos y errores arriba insinuados. Además, al hacer la distinción *terminológica*, posible «en sí», de los dos conceptos, deberá quedar bien claro que «el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia católica romana son una misma cosa»⁸² en cuanto no se puede pertenecer al primero más que si se pertenece, y en el grado en que se pertenece, a la segunda.

Esta doctrina de las dos Encíclicas *Mystici Corporis Christi* y *Humani generis* no parece exigir la afirmación de que ambos conceptos, desde el punto de vista histórico, hayan sido siempre equivalentes en Teología. Pues esto apenas se podría afirmar en serio. Como además ninguna de las dos Encíclicas insinúa la intención de fijar una *terminología* (cosa que en sí hubieran podido hacer, como a menudo se ha dado el caso en la historia de los dogmas⁸³) que destierre el modo de hablar más amplio de tiempos anteriores, no será imposible en lo sucesivo, observando lo arriba dicho, mantener con precaución

la distinción de ambos conceptos. Así, por ejemplo, será más apropiado decir: los justos de la época precristiana pertenecen al Cuerpo Místico de Cristo, que: pertenecen a la Iglesia católica romana⁸⁴.

En otras palabras: la identidad de ambos conceptos enseñada por las Encíclicas *sigue* en vigor cuando se refieren a la época de salvación cristiana. Es una identidad material, no formal. Es decir, ambos conceptos tienen el mismo objeto, en cuanto se refieren a la Iglesia como fundación jurídica de Cristo para la era cristiana. Pero lo consideran desde un punto de vista distinto, porque esta realidad única tiene diversas dimensiones.

d) La Encíclica llama al Espíritu Santo alma de la Iglesia (página 220). Pero precisamente al inculcar tan expresamente que el Espíritu que justifica y diviniza es el «alma» de la Iglesia *visible* y, por tanto, sólo en ella se puede hallar, no es conforme con la línea de pensamiento de la Encíclica decir

⁸⁴ No hay, claro está, que olvidar que también el concepto de *Iglesia* ha tenido en la historia y puede tener una significación más amplia. Cf. la bibliografía citada arriba, p. 13, nota 4, así como los ejemplos de Santo Tomás y de Suárez reunidos en la *Sacrae Theologiae Summa* I (Madrid 1952²), n. 1060 ss. Por ejemplo, «en sentido lato» (¡calificación de nuestros días!), la Iglesia se compone de todos los hombres, empezando desde Adán; los Patriarcas del A. T. pertenecen a ella por la fe, lo mismo que nosotros; son miembros de ella los que tienen la *fides informis* (por tanto, la virtud infusa que puede hallarse también en un hereje), es la misma Iglesia antes y después de Cristo, etc. Sin embargo, no hay que simplificar la cuestión diciendo: lo mismo que «Cuerpo místico de Cristo» puede tener una significación varia, estricta o lata, lo mismo pasa con la palabra «Iglesia»: los dos conceptos coinciden, por consiguiente, en todos los sentidos. Pues la *Humani generis* habla de una identidad conceptual, no simplemente entre «Iglesia» y «Cuerpo místico de Cristo», sino entre éste y la «Iglesia católica romana». Esta última expresión se identifica sólo con el concepto de «Iglesia en sentido estricto». De ahí la cuestión de cómo hay que entender *esta identificación*. Hemos contestado ya a esta pregunta: esta identificación se refiere a ambas magnitudes en el transcurso de la economía postcristiana de la salvación sobre este mundo, y es una identidad solamente material, no formal. De esta manera no entramos en absoluto en conflicto con la Encíclica *Humani generis*. Es, pues, un error enumerarnos, como lo hace la *Sacrae Theologiae Summa* I (Madrid 1952²), n. 1007, nota 30, entre los que ponen en duda la doctrina tradicional de la identidad de ambos conceptos. No la discutimos en manera alguna, sino que determinamos más exactamente su sentido y alcance. Cf. también M. Nothomb: «L'Eglise et le Corps du Christ. Dernières Encycliques et doctrine de Saint Thomas»: *Irénikon* 25 (1952) 226-248.

⁸¹ Cf. S. Tromp, *Corpus Christi, quod est Ecclesia* I, Roma 1937.

⁸² *Humani generis*, Dz. 3019.

⁸³ Basta pensar, por ejemplo, en la fijación restrictiva del término «*physis*» en Cristología, una fijación terminológica que ahora se debe considerar como estrictamente obligatoria, pues, de lo contrario, no pueden surgir más que equívocos y confusiones (por no decir algo peor), sin que haya el menor motivo razonable para resucitar una fase anterior de la evolución de la Teología dogmática.

sencillamente (como sigue haciéndolo, por ejemplo, Dieckmann) que todos los que están justificados, sin ser propiamente miembros de la Iglesia en sentido pleno, no pertenecen al Cuerpo, pero sí al alma de la Iglesia ⁸⁵.

Acertado en esta expresión es, desde luego, que los no católicos no pueden ser llamados simplemente miembros de la Iglesia—lo cual precisamente vuelve a enseñar la Encíclica detalladamente—. Pero sería erróneo y contra la intención última de la Encíclica deducir de tal expresión, como sería obvio, que se pudiera tener una relación de gracia con el Espíritu de la Iglesia, sin tener *nada* que ver con su cuerpo visible.

Si bien la Encíclica misma no se adentra más en la cuestión, se podrá decir, con todo, que de algún modo sugiere una más amplia orientación, relación y unión de todo justificado con el cuerpo visible de la Iglesia, insinuando así hasta cierto punto que toda gracia de Dios tiene en cierto sentido una estructura encarnatoria, sacramental y eclesiológica. La explicación ulterior de esta cuestión la deja evidentemente la Encíclica en manos de los Teólogos. En la tercera parte volveremos a ocuparnos de ella.

e) Soluciones aparentes y confusión de distinciones dogmáticas en la labor unionista no sirven ni a la verdad ni a la caridad. No pretende la Iglesia, por tanto, poner trabas a una labor unionista bien entendida, sino más bien contribuye a

⁸⁵ Tal es, por ejemplo, la concepción de J. Beumer (*Theologie und Glaube* 38 [1947/] 84). Cf. también: J. Beumer, «Der Heilige Geist 'Seele der Kirche'»: *Theologie und Glaube* 39 [1949] 249-267). J. Brinktrine, en cambio, opina (*loc. cit.*, p. 294) que la distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia, bien interpretada, se puede aplicar sin inconveniente a la pertenencia o no pertenencia de un hombre a la Iglesia y se puede conciliar con la Encíclica. Si se entiende bien la distinción, puede pasar. Pero la cuestión es precisamente a ver si no hay interpretarla mal casi necesariamente. Brinktrine interpreta: pertenencia al alma de la Iglesia = pertenencia invisible a la Iglesia; pertenencia al cuerpo de la Iglesia = pertenencia exterior-visible a la comunidad visible de la Iglesia católica. Pero esta «pertenencia invisible» ¿es una pertenencia invisible a la Iglesia visible, también en cuanto tal, o sólo una pertenencia invisible a algo invisible en la Iglesia? Esto es precisamente lo que deja esta distinción al aire, y justamente esto no debe quedar al aire. Y después, ¿puede una pertenencia a la Iglesia visible, también en cuanto visible, ser completamente y bajo todos los aspectos «invisible», es decir, «sin la menor encarnación histórica, fundada únicamente en la pura interioridad de un acto personal? Esta pregunta se impone. Trataremos de ella expresamente en la tercera parte.

fomentarla, cuando la Encíclica llama la atención sobre verdades eclesiológicas que pertenecen al patrimonio inalienable de la Iglesia, y que acá y allá, con buena intención, se han dicho quizá sin la suficiente claridad e incluso profesado frente a los cristianos separados.

La unión, cual Cristo la desea, sólo puede significar la unidad de los cristianos en la Iglesia, como Cristo la ha querido y como de hecho, según la esencia y constitución fundadas por Cristo, ha existido siempre y sigue existiendo en la Iglesia católica romana. Sin embargo, por clara y rigurosamente que se acentúe la unicidad, visibilidad y necesidad para la salud de la verdadera Iglesia, que es la católica romana, no por eso se pretende emitir un juicio sobre la buena fe y la gracia de los cristianos separados. Tampoco esto significa la negación del hecho de que la Iglesia verdadera misma se enriquecería en cuanto a la realidad cristiana—en tanto que ésta debe realizarse en los hombres correspondientemente a sus características étnicas, históricas y psicológicas—si estos cristianos regresaran a la casa paterna, que según palabras de la Encíclica (243), no es casa extraña, sino la suya propia.

III

La tercera cuestión que nos habíamos de proponer en nuestras consideraciones es: «¿Qué nuevas afirmaciones y qué nueva problemática sobre la esencia de la Iglesia se desprende de la respuesta dada a las dos primeras cuestiones?»

En esta tarea vamos a enlazar con dos problemas, planteados más que resueltos, al responder a las dos primeras cuestiones según la doctrina tradicional y la de la Encíclica. El primero resulta del concepto de Iglesia, que está en la base de la doctrina de la Encíclica sobre la pertenencia del hombre a la Iglesia. Prácticamente, por tanto, de la respuesta a la primera cuestión. El segundo resulta de la conciliación real de la necesidad de la Iglesia como medio de salvación y la posibilidad de salvación fuera de ella. O sea, prácticamente, de nuestra segunda cuestión.

1. *La Iglesia como signo sacramental y como unión en gracia.*

Decíamos en la primera parte de nuestro estudio que según la Tradición y la Encíclica son miembros de la Iglesia todos y sólo aquellos que se caracterizan por el bautismo, la profesión externa de la fe de la Iglesia y la sumisión a la jurisdicción de la misma. La consecuencia de tal definición de la incorporación eclesiástica es, por consiguiente, que, por una parte, hombres, por ejemplo, que están justificados y que poseen la gracia no son en este sentido propio miembros de la Iglesia, y que, por otra parte, hombres que no poseen la gracia siguen perteneciendo a ella. Esta consecuencia de la definición de la incorporación eclesiástica en sí no es chocante, si se concibe a la Iglesia como una sociedad confesional externa, organizada jurídicamente. Con tal concepto de Iglesia es obvio que la posesión o no posesión de la gracia—no siendo un hecho constatable pública y jurídicamente—no tenga trascendencia para la incorporación eclesiástica.

Más aún. A primera vista habrá que decir que tal definición de la incorporación eclesiástica sólo puede partir necesariamente de tal concepto de Iglesia y que en él se basa como en el único admisible.

En efecto, si, como ya lo hemos probado, esta determinación de la incorporación eclesiástica es por lo menos doctrina teológicamente cierta, y si el citado concepto de la esencia de la Iglesia es clara y lógicamente un presupuesto de esta doctrina teológicamente cierta, lo mismo habrá que decir del concepto de la esencia de la Iglesia. En este caso tendríamos que reivindicar como doctrina teológicamente cierta que la esencia de la Iglesia pertenece total y exclusivamente al terreno de lo visible y jurídicamente constatable. En efecto, sólo en tal hipótesis pueden, como ya se ha dicho, hacer al caso para la constitución de la pertenencia a la Iglesia todas y sólo aquellas circunstancias que pertenecen a este terreno. Ahora bien, la Encíclica califica de error racionalista (página 197) el no ver en la Iglesia de Cristo más que una unidad puramente jurídica y social. Y León XIII, en su Encíclica *Satis cognitum*, de 29 de junio

de 1896, con profundo sentido había caracterizado este concepto como Nestorianismo eclesiológico.

La Iglesia es algo más que meramente una organización jurídica, aunque como tal fundada por el mismo Cristo. Es el Cuerpo de Cristo, animado y santificado por el Espíritu de Cristo; la comunidad de los santos. A su realidad pertenece abiertamente la gracia de Cristo, el Espíritu Santo, la unión interior de los hombres con Cristo como con su cabeza, divinizados y asimilados a él. Y así parece que nos encontramos ante un dilema: la determinación de las condiciones de la incorporación eclesiástica admite sólo un concepto de Iglesia, según el cual ésta—de cuya incorporación se trata—únicamente puede ser una organización externa y jurídica; y precisamente este concepto de Iglesia parece ser rechazado en la Eclesiología por la Tradición y nuestra Encíclica como racionalismo nestoriano. La solución de esta aparente contradicción de datos de una misma Encíclica, solución sobre la que la Encíclica misma no reflexiona expresamente, nos va a brindar una primera posibilidad de captar de algún modo la esencia de la Iglesia.

Ya insinuamos más arriba que ciertas aclaraciones teológicas del *concepto de sacramento* podían ser importantes y provechosas para la Eclesiología⁸⁶. Esta afirmación puede que resulte verdadera también en la presente cuestión. Un sacramento es un signo obrador de gracia. No sólo simboliza posteriormente el proceso de gracia que consiste en el encuentro santificante de Dios con el hombre, sino que éste sucede bajo él y por él. Así, pues, la esencia del sacramento como rito cultural externo puede sólo comprenderse en orden a ese suceso que, cual misterio oculto de gracia, ocurre tras él y por él. Si se

⁸⁶ Algunos puntos de la concepción sacramental que vamos a tratar de esclarecer aquí fueron ya tratados en *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg 1951, y en *Persönliche und sacramentale Frömmigkeit, Theologische Überlegungen über die «geistliche Kommunion» und ähnliches: v., infra*, pp. 115-140. Algo sobre el fondo histórico de la teoría sobre la relación entre signo sacramental y gracia representada, que está a la base de esta cuestión, se puede ver expresamente en el artículo «La doctrine d'Origène sur la pénitence»: *RSR* 37 (1950) 47-97; 252-286; 422-456. Cf. también en este libro el estudio «Culpa y perdón de la culpa», pp. 275-294. Además: H. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramenteler in het licht van de traditie en van het hedendaagse sacramentsproblematiek*, Amberes 1952.

separase del rito sacramental la realidad de gracia que tiene lugar bajo sus apariencias, o se tratase de comprender el rito independientemente de su eficacia sobrenatural, perdería el sacramento todo su sentido e importancia.

La lucha de la Iglesia contra una modalidad protestante de concebir los sacramentos⁸⁷, que, en último término y por principio, relegaba el proceso de gracia exclusivamente a la esfera puramente interior y subjetiva de la fe fiducial y de la experiencia interna de la justificación, demuestra más que suficientemente cómo la Iglesia nunca ha estado de acuerdo con la ruptura del lazo substancial entre el rito sacramental y la gracia interior. Y, sin embargo, es asimismo verdad de fe que se dan sacramentos válidos que de hecho no producen esta gracia. La controversia sobre el bautismo de los herejes del siglo III y la lucha contra el Donatismo no versaban sólo sobre la existencia de un proceso sacramental fuera de la Iglesia. Por lo menos en igual grado era una lucha en pro de la verdad de que, a pesar de la ordenación esencial del rito sacramental al acontecer interior de la gracia, pueden existir procesos sacramentales que carezcan de la realidad de gracia que simbolizan y que de por sí deberían producir.

Por consiguiente, en el sacramento hay que distinguir esencialmente y sin equívocos dos cuestiones: las condiciones necesarias e indispensables del signo sacramental en cuanto operación visible y válida de Cristo y de la Iglesia en el hombre, y las condiciones necesarias para que esta operación visible de Cristo y de la Iglesia en el hombre produzca de hecho lo que simboliza. En consecuencia, son posibles dos descripciones de la esencia del sacramento, y esto por una necesidad esencial e ineludible y no sólo por incuria conceptual: una que contenga lo necesario y suficiente para la constitución del signo sacramental *válido*, y otra que incluya también en su concepto esa realidad a que tiende por su esencia el hecho sacramental externo y sin la que, en definitiva, perdería todo su sentido. Ambos conceptos del sacramento, si se nos permite hablar así, son necesarios e imprescindibles. Ninguno puede sustituir al otro; no deben ser puestos en oposición.

⁸⁷ Cf., por ejemplo, Dz. 848 ss.

Tampoco es lícito considerar al concepto integral de sacramento como al único valedero, en perjuicio del que se sitúa en el plano del signo sacramental. Pues la posibilidad de que exista de hecho un sacramento válido, pero infructuoso, demuestra que puede existir en el plano de lo visible y constatable jurídico-sacramentalmente una realidad cristiana, auténtica y decisiva, aunque no siempre llegue a convertirse de hecho en expresión eficaz y encarnación de un proceso real de gracia. Y hasta habrá que decir que para el hombre, a cuya percepción y control se escapa en definitiva, y no puede menos de escaparse el hecho interno de gracia, el concepto primero y más digno de atención debe ser el que se mantiene en el plano de lo visible y jurídicamente constatable. Al hablar de «sacramento», se entiende en primer lugar aquello que el hombre mismo debe hacer y cumplir en la exterioridad de esa su conciencia, que necesariamente tiene que apartar de sí la mirada: el hecho sacramental como tal, no en cuanto que se deba separar propiamente, aunque sí distinguir esencialmente de la gracia sacramental en cuanto tal.

Esta situación en el ámbito de los sacramentos en sentido estricto no es más que un caso particular en la estructura general de la realidad cristiana. Así como en Jesucristo misma la divinidad y la humanidad no están separadas, pero sí inconfusas, y se deben distinguir necesariamente, lo mismo sucede con los sacramentos y con el resto de la realidad cristiana.

Y esto mismo se revela en la esencia de la Iglesia. Ella es en cierta manera el sacramento primigenio⁸⁸. Y esto quiere decir que ella, en su manifestación total concreta, visible y constatable jurídicamente, es una realidad que es a la vez signo y encarnación de la voluntad salvífica de Dios y de la gracia de Cristo; una corporeidad que como tal tiene una evidencia totalmente determinada y fijable jurídicamente, la cual obra realmente la gracia de Cristo, que hace presente en el *hic et nunc* histórico, y permanece sin embargo esencialmente distinta de

⁸⁸ Cf., por ejemplo, O. Semmelroth, «Die Kirche als 'sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade'»: *Scholastik* 28 (1953) 23-39; el mismo, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort 1953, con la reseña de H. Zeller en *ZkTh* 76 (1954) 94-99.

esta gracia, que sigue siendo el soberano misterio de la libertad divina y nunca puede ser subyugada por el hombre.

Y así, lo mismo que en los sacramentos, existe también un concepto doble de Iglesia, debido no a incuria conceptual o a imprecisión terminológica, sino a la naturaleza misma de las cosas: Iglesia como presencia corpórea de Cristo y de su gracia *juntamente* con Cristo y con su gracia, e Iglesia en cuanto que hay que *distinguir*la esencialmente de esta gracia y de la íntima unión con Dios y que, sin embargo, aun así es y sigue siendo una realidad cristiana auténtica. Iglesia, como concepto paralelo al de sacramento en cuanto signo y gracia, e Iglesia, como concepto paralelo al de sacramento en cuanto signo sacramental válido, también en cuanto este signo puede concebirse y aun existir sin producir la gracia⁸⁹.

También aquí habrá que decir que, lo mismo que en el caso del concepto del signo sacramental, este segundo concepto de la Iglesia en el plano de lo histórico, de lo constable jurídicamente y de lo que humanamente se puede fijar inequívocamente, es el concepto obvio y por eso mismo primario, y que por ello la Encíclica, con la Teología reciente, entiende sencillamente por Iglesia, como ya lo dejamos dicho, *in recto* la comunidad exterior y jurídica.

⁸⁹ Se podría decir también: Iglesia como «res et sacramentum» (o incluso como «res sacramenti») e Iglesia como «sacramentum (tantum)». La historia del concepto de la Iglesia es en gran parte la historia del paso del primer concepto de Iglesia al segundo o, al menos, de la traslación del énfasis del uno al otro. En Santo Tomás, por ejemplo, predomina todavía el primer concepto totalmente: Iglesia es la humanidad unida con Cristo en la gracia y en la fe. Esto vale tanto más del tiempo precedente. La concreción sacramental y jurídica de esta Iglesia no se negaba, naturalmente. Pero lo que hacía de esa concreción Iglesia era, ante todo, el Espíritu. Así se podía mantener hasta la alta Edad Media, por ejemplo, la conciencia de que el pecado del cristiano transforma su relación para con la Iglesia. De esto da testimonio la configuración del sacramento de la Penitencia a lo largo de su historia. Cf. también para la baja Edad Media: A. Landgraf, «Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühcholastik»: *Scholastik* 5 (1930) 210-247; y P. Anciaux, *Le Sacrement de Pénitence au XIII^e siècle*, Louvain 1949 passim. Prueba de ello es también la dificultad, con la que luchaba todavía San Agustín, a pesar de su lucha contra el Donatismo, de conceder que los pecadores pertenecen a la Iglesia realmente, y no sólo en apariencia. De ahí también la opinión de San Agustín de que los sacramentos administrados fuera de la Iglesia, si bien «válidos», no comunican el Espíritu, pues éste sólo puede alcanzarse precisamente en la Iglesia.

Partiendo de estas consideraciones se resuelve el dilema de que partimos. La Encíclica, al definir las condiciones de la incorporación desde la estructura exterior y social de la misma, parte de este segundo concepto de Iglesia. Y como este segundo concepto está bien justificado y la amalgama de los dos llevaría a un peligroso oscurecimiento de la pluridimensionalidad, que objetivamente existe en la realidad de la Iglesia, también está justificada esta manera de determinar las condiciones de la incorporación eclesiástica. Esta determinación, si nos es lícito expresarnos en términos de Teología sacramental, es la definición de la incorporación eclesiástica válida, pero todavía no necesariamente fructuosa. Es la definición de lo que es necesario para constituir plenamente la visibilidad de la unión de gracia con Cristo, pero no la definición de lo que es necesario para que esa visibilidad esté penetrada de hecho por la realidad de gracia que indica y que hace presente en el *hic et nunc* del espacio vital finito y presente del hombre.

Por otra parte, después de lo dicho conserva también su legitimidad el concepto comprensivo de Iglesia, que incluye la divina interioridad de la misma. Porque la realidad terrestre total que llamamos Iglesia—en la otra acepción del término—sólo tiene sentido como signo eficaz de la unión de gracia del mundo con Dios. Y así, sin entrar en conflicto con la doctrina de fe que también los pecadores son miembros de la Iglesia, se puede legítimamente preguntar cuáles son las condiciones de una incorporación eclesiástica en la gracia. En este sentido habría que añadir a las condiciones de la incorporación eclesiástica externa todas las necesarias para la justificación y santificación del hombre. Naturalmente, de éstas no podemos ocuparnos aquí. Asimismo, tratándose de esta plena pertenencia de gracia, es evidente que el pecador no es miembro de la Iglesia en el mismo sentido y en el mismo grado que un miembro justificado. Así, la Iglesia, por ejemplo, hasta muy entrada la Edad Media, tuvo clara conciencia de que la reconciliación sacramental del pecador con Dios en la Penitencia era también una reconciliación con la Iglesia y de que todo pecado grave significaba una «separación» de la Iglesia en cuanto realidad penetrada de gracia. Consecuentemente, el proceso sacramental de la Penitencia en la antigua Iglesia se incoaba haciendo vi-

sible esta «separación» incluso en la esfera jurídico-pública de la Iglesia. Todo lo cual es prueba de la viva conciencia que tenía la Iglesia de que el pecador no goza ya plenamente de la pertenencia fructuosa a la Iglesia, aunque su pertenencia siga siendo válida⁹⁰.

Se comprende sin dificultad cuál sea el significado último de esta distinción de dos conceptos de Iglesia⁹¹: sólo en el caso de existir sacramentos que realmente produzcan gracia, se da una presencia *incarnatoria* auténtica de Dios y de su gracia en el mundo del hombre de acá abajo, apresado en el espacio y tiempo, apresado en la «carne». Y sólo en el caso de existir, en principio, también sacramentos meramente válidos, que sean realmente tales y estén, sin embargo, vacíos de gracia, queda la gracia de Dios libre y sustraída a la manipulación mágica del hombre; queda como el misterio del Dios incomprensible, sin que por ello Dios y su salvación se volatilicen en su infinidad no circunscrita a ningún espacio. En el misterio de su sacramento válido y a la vez privado de gracia efectiva se revela también una vez más el misterio de un Dios crucificado: el vacío de Dios viene a ser la forma real de la epifanía de Dios en el mundo.

Con la Iglesia ocurre lo mismo que con los sacramentos. Ella es la presencia de Dios en el mundo real, permanente y siempre valedera, incluso como Iglesia pecadora. Y la presencia divina en ella es tal, que deja intacta la incomprensibilidad de Dios y lo inconcebible de su gracia y de su libérrimo amor. Y otro tanto ocurre con la incorporación eclesiástica. Ella es, en cierta manera, en cuanto constatable exterior y jurídicamente, el signo sacramental primigenio de la santificación del individuo. Y porque sigue siendo válida cuando ha llegado a ser infructuosa, deja a la gracia el misterio de cada uno, que el hombre de la Iglesia, renunciando a la certeza última, también tiene que adorar.

⁹⁰ Cf., además de la bibliografía indicada arriba, en la p. 80, nota 89, la aducida en mi artículo: *Vergessene Wahrheiten über das Buss-sakrament*; aquí, p. 141 ss.

⁹¹ Nótese que se trata de dos *conceptos* de Iglesia, no de dos Iglesias. Si se distingue sacramento válido y sacramento fructuoso, dos conceptos distintos, no se distinguen por eso dos sacramentos; así, los dos conceptos de Iglesia no significan dos Iglesias, de las que se pueda luego preguntar hasta qué punto «coinciden» o no coinciden.

2. *Visibilidad cuasisacramental del «votum Ecclesiae». El pueblo de Dios y la Iglesia.*

La problemática de la primera parte de nuestras consideraciones aportaba una comprensión más profunda del carácter indivisa e inconfusamente divino-humano de la Iglesia. La problemática de la segunda nos descubrirá una *estratificación dentro de su simbolismo sacramental*. La visibilidad de la gracia de Dios, que llamamos Iglesia, se compone de varias realidades. En lo que sigue vamos a explicar más de cerca lo que pretendemos decir con esto.

La consideración de la *necesidad de la Iglesia para la salvación* nos condujo en la segunda parte al problema de la posibilidad de salvación de un hombre que, en sentido jurídico, no pertenece a la Iglesia. La respuesta a esta cuestión era que la necesidad de la Iglesia como medio de salvación no excluía la posibilidad de salvación de quien poseyera el *votum Ecclesiae*, que, por tanto, esa necesidad se debía concebir como *de medio, pero hipotética*. En consecuencia, en el concepto de necesidad hipotética de la Iglesia visible como medio se conciliaban la necesidad de la Iglesia para la salvación y la posibilidad de salvación fuera de ella. Pero sólo en una lógica formal. Pues quedaba pendiente la cuestión: ¿a qué queda reducida objetivamente la necesidad de la Iglesia visible como medio de salvación, si el hombre puede obtener también la gracia fuera del medio sacramental de la Iglesia visible, de la Iglesia «histórica», si puede obtener esta gracia en el foro puramente interno y espiritual de su decisión personal? La antigua concepción eclesiástica de la necesidad de la Iglesia para la salvación entendía sin duda la Iglesia en cuanto visible, como contradistinta de la actitud subjetiva, de la «buena voluntad» del hombre. Pero esto mismo parece volatilizarse si el hombre, aunque sea en determinados casos, puede lograr su salvación mediante su «buena voluntad», aunque ésta sea una voluntad de pertenecer a la Iglesia.

Así, pues, por una parte no se puede negar la posibilidad práctica de la justificación por el mero *votum Ecclesiae*, y por otra hay que salvaguardar el sentido real del dogma de la necesidad para la salvación de una Iglesia visible más explícita-

mente de como lo hace la doctrina vulgar del *votum Ecclesiae*. Esto sólo será posible mostrando, mediante una reflexión teológica más minuciosa, que con el *votum Ecclesiae*—cuando realmente existe—se da en concreto una *visibilidad cuasisacramental*, que podemos y debemos incluir en la visibilidad de la Iglesia. Las exigencias que esto acarrea se deben explicar desde otro punto de partida.

La Humanidad forma una unidad. Esta unidad se manifiesta ya en la descendencia de todos los hombres de un padre único, Adán⁹². La Humanidad es considerada y tratada por

⁹² Cf. Dz. 3028. *La Humani generis* hace notar que la unidad de origen de la humanidad no es una tesis indiferente en Teología. En una antropología metafísica habría que concebir más exactamente aún la unidad de la humanidad. La ontología escolástica conoce expresamente sólo aquella *species* que es la reunión puramente lógica de muchos semejantes, y como sustrato ontológico de esta unidad, la igualdad de «naturaleza» repetida en muchos. Queda sin atender el problema de qué sentido pueda tener la unidad histórica de muchos semejantes a partir de una unidad de origen, y hasta qué punto la unidad específica se basa en una tal unidad de origen e historia. En contra de esto no se puede uno remitir de antemano a la igualdad «específica» de seres anorgánicos. Pues, por de pronto, habría que examinar más exactamente la pura analogía con que la individualidad y diversidad de los «individuos» se aplica a estos dos grados del ser, antes de poder afirmar la intrascendencia de la unidad de origen en la constitución de la unidad específica de seres vivientes. Después habría que preguntar si no tendrá lo «individual» del reino anorgánico una limitabilidad y sustantividad esencialmente menores frente al «campo», etc., que en el reino orgánico, y si en éste no representará quizá la unidad de origen y la de historia, resultante de ella, la «homología» de lo orgánico, en vez de la unidad del campo, en la que existe lo «individual» anorgánico, como un momento de este campo, fuera del cual no puede concebirse en absoluto. Estas indicaciones sólo pretenden advertir que la unidad de origen de la humanidad está más relacionada con su unidad específica—y por tanto, con la posibilidad de un destino y un fin común de todos los hombres— que lo que piensan una opinión superficial. En todo caso, habría que preguntarse seriamente si la unidad de origen de la humanidad (el «monogenismo» en sentido específicamente teológico) no sería también un dato de una filosofía natural más profunda y si los teólogos de hoy no habrán emprendido la retirada en lugar poco estratégico al considerar este monogenismo como una variedad que sólo se pudiera conocer por la revelación y que, por supuesto, se funda en un acto libre del Creador. No hay que temer tampoco que este monogenismo aparezca como una deformación teológica de la hipótesis de una relación real de la vida humana con el reino animal. Pues ambas tesis (la teoría antropológica de la descendencia y el monogenismo) brotan más bien *del mismo* principio metafísico de economía, a saber: que la intervención de la causa divina, trascendente al mundo, debe suponerse siempre y sólo allí, donde no bastan las causas intramundanas para la explicación de un fenómeno; allí, por tanto, solamente,

Dios como una unidad concreta, no sólo en el orden natural, sino también en el orden salvífico, como aparece en el hecho del pecado original y en el de la redención fundamental y universal de la Humanidad por Jesucristo. Esta unidad podemos presuponerla aquí como un hecho, sin necesidad de descender al problema ontológico de su fundamentación metafísica ulterior y su formulación lógica. Por eso no puede ocuparnos aquí cómo se explica ulteriormente esta unidad: si más bien platónica o aristotélicamente; si más bien a partir de la idea de hombre o de la unidad infrarracional de la materialidad única (en el sentido de la materia prima tomista); si de la abertura del hombre hacia una comunión personal de los espíritus o de donde quiera que sea. En todo caso existe una tal unidad natural de todos los hombres. Ella, como *potentia oboedientialis*, está en la base de la obra salvífica de Dios para con el hombre, en el sentido de que la Humanidad no es meramente la suma aposteriorística meramente lógica de muchos individuos. La integración del individuo en esta unidad es, por tanto, también una realidad, que precede a sus acciones libres y personales. Frente a ella, como condición antecedente que es de la posibilidad de sus acciones, el hombre tiene que tomar partido necesariamente en su actuar, y en cuanto persona la va realizando conscientemente en sus operaciones como una parte de su «naturaleza». Esta unidad con la Humanidad pertenece a la visibilidad del hombre, en cuanto que como elemento de la Naturaleza precede al hombre como persona agente, entendiendo como visibilidad todo lo concreto espacio-temporal que como posibilidad antecedente y determinante de la acción precede a la libertad del hombre, y como realidad sellada por la decisión personal humana es la *materia de la manifestación histórica del hombre* como ser libre intelectual.

En efecto, en el hombre hay que distinguir, por razón de

donde aparece algo real e irreduciblemente nuevo y en tanto en cuanto aparezca. Quizá no haga falta ya explicar que un poligenismo (que, a pesar de todo, querría reconocer la novedad irreducible del hombre), cuando se trate del caso de un hombre capaz de engendrar semejantes, contradice a este principio de la economía, y que transforma el auténtico milagro de la creación una del hombre por la causa divina ultramundana en el maravillosismo intramundano y repetido de un demiurgo. Cf. sobre esto tomo I 253-324 («Consideraciones teológicas sobre el monogenismo»).

su dualidad de espíritu y materia, entre el hombre como persona inteligible⁹³ y el hombre como «naturaleza». Por persona⁹⁴ se entiende el hombre en cuanto puede libremente disponer, y de hecho ha dispuesto, de sí (como naturaleza). Por naturaleza se entiende aquí todo lo que antecede como condición de posibilidad al libre obrar del hombre en cuanto persona, y significa una norma restrictiva de la soberanía autónoma de la libertad. Conforme a la estructura general del obrar humano como de un espíritu en materia, también en la decisión existencial del hombre sobre sí mismo hay que distinguir dos estratos⁹⁵: la actuación de la libertad primitiva e inteligible en cuanto tal y su concretización corpórea en lo que vulgarmente solemos llamar sus operaciones, que son necesariamente y siempre también una actuación y una puesta en marcha de la «naturaleza» del hombre. Por una parte, estos dos «estratos» de la actividad libre del hombre no se pueden nunca separar entre sí: la actividad libre del hombre no es nunca absolutamente creadora en el sentido de un puro existencialismo, sino que siempre es esencialmente también sumisión a las leyes de la materia del libre obrar (la «naturaleza» del hombre, su «cor-

⁹³ «Inteligible» («intelligibel») no significa aquí «que puede ser entendido». Más bien designa lo que participa de la estructura peculiar del espíritu humano, ordenado a informar una «materia»; pero que, sin embargo, no se agota ahí, sino que subsiste en sí mismo: la estructura de una forma subsistente. Cf., por ejemplo, *aquí*, p. 235. (N. del T.)

⁹⁴ «Persona» y «naturaleza» se emplean aquí, naturalmente, en sentido moderno, que no se debe confundir con el sentido que tienen estos conceptos en la doctrina trinitaria o en Cristología, por ejemplo. Con un poco de cuidado no es difícil distinguir estas cosas. Por lo demás, el uso moderno de estos términos tiene ya antecedentes en la antigua terminología escolástica cuando, por ejemplo, acerca del pecado original, se distingue entre *peccatum naturae* y *peccatum personae* (personal). No se puede decir, por consiguiente, que tales conceptos modernos perjudiquen a la claridad y precisión de la terminología escolástica. Cf. también sobre estos conceptos: Sobre el concepto teológico de concupiscencia, tomo I 379-416, y «Würde und Freiheit des Menschen»: *Kirche in neuer Zeit. Reden und Erklärungen des Oesterreichischen Katholikentags 1952* (Innsbruck 1952) pp. 9-43.

⁹⁵ Acerca de lo que sigue, cf., además de los artículos citados en la nota anterior, por ejemplo, W. Brugger, «Die Verleiblichung des Wollens»: *Scholastik* 25 (1950) 248-252; K. Rahner, *Culpa y perdón de la culpa, como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia*, infra, pp. 275-294; el mismo, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939; el mismo, *Hörer des Worte. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich 1941, principalmente cap. 10 ss., p. 150 ss.

poreidad» en sentido metafísico, el «mundo»). Por otra parte, nunca se deben identificar la operación libre, primitiva e inteligible y su concretización corpórea, del mismo modo que tampoco «espíritu» humano se reduce a alma o, dicho escolásticamente, el *anima intellectualis* no es meramente *forma corporis* (por mucho que, *en cuanto* espíritu, también lo sea). De ahí resulta una dialéctica real característica entre lo libremente querido en cuanto tal y lo hecho en libertad: lo realizado por la persona dentro de la dimensión de la naturaleza, como necesario para la actuación de la libertad, es expresión y revelación de esta decisión libre en la materialidad espacial y temporal del hombre, en su «visibilidad»; al mismo tiempo es, como distinto de la libertad original, encubrimiento de esta acción libre primitiva en cuanto tal: la revelación de la decisión personal del hombre en su manifestación espacio-temporal puede ser apariencia pura, vacía. En cuanto que la Naturaleza precede a la libertad finita del hombre como condición de su posibilidad, la expresión de la acción libre del hombre en su visibilidad histórica es también esencialmente recepción de la «impresión»; la revelación de lo propio suyo incluye también esencialmente la asunción de lo extraño, del complejo de determinaciones impuestas a su naturaleza. La unidad real de la Humanidad de que antes hablamos en cuanto dimensión natural de esta decisión personal del hombre que hay que asumir en la acción libre humana, está también determinada en concreto por la *encarnación* del Verbo de Dios. Al tomar carne de la Virgen María, miembro de esta Humanidad una, el Verbo de Dios se hizo también miembro de esta Humanidad adamítica una, y, viceversa, con ello la Humanidad una fue llamada fundamental y radicalmente a participar en la vida de Dios. Esta vocación a participar sobrenaturalmente en la vida del Dios trino ya tuvo lugar fundamental como hecho real en el mundo (no sólo como «intención» o «ley» de Dios) mediante la encarnación del Verbo. Es ya una realidad que por una parte antecede a la decisión personal del hombre, y que, por otra, como consumada en el Verbo de Dios hecho *carne*, forma parte de la dimensión de lo histórico, de lo visible, y como determinación efectiva del género humano en su totalidad, es también una determinación ontológica real del ser de cada hombre. Cuando el hombre,

pues, como persona espiritual, actúa su «naturaleza» en la decisión total sobre sí mismo, tal decisión personal es siempre en concreto inevitablemente una toma de posición en pro o en contra de la vocación sobrenatural del hombre a la participación en la vida del Dios trino⁹⁶.

Esta toma de posición que tiene lugar en la «naturaleza» del hombre y acerca de esta naturaleza (en cuanto realidad antecedente y normativa de la libertad del hombre) es por una parte expresión de lo que el hombre quiere ser personalmente, y por otra parte, visibilidad histórica de la voluntad salvífica de Dios, que el hombre asume en la decisión personal.

⁹⁶ Naturalmente, con esta proposición se sienta una tesis que sólo en una exposición más amplia podría hallar su fundamentación suficiente y su encuadre en el conjunto de la Teología, así como ser delimitada contra malentendidos y desarrollada en sus consecuencias. Queden, sin embargo, advertidas dos cosas: Primero, para que esta tesis no aparezca de antemano increíble, hay que pensar lo siguiente: toda acción libre del hombre acontece esencial y necesariamente dentro del dinamismo del espíritu hacia el bien absoluto, por tanto, en el trascender ilimitado del querer del espíritu libre, de manera que el bien particular sólo puede ser querido libremente en cuanto que el hombre (siempre y sin remedio) se encuentra extravertido sobre el ser y el bien absolutos. Con esto queda dicho, empero, que toda decisión de la libertad es—no sólo de hecho en la vida de cada día, sino siempre esencialmente y por la misma naturaleza de una libertad finita que se realiza a sí misma en los objetos particulares—acción sobre lo inabarcable, entrega o rechazo de sí mismo frente a aquello que no puede domeñar y que no puede comprender, (ciega) obediencia o desobediencia, disponibilidad o rebeldía a dejarse manejar por lo superior desconocido. Vistas así las cosas, no se puede decir que lo no-sabido (es decir, lo no sabido en el modo de lo objetiva y reflejamente dado) no haya de ser tenido en cuenta para la determinación cualitativa de la acción libre y responsable como tal. Tan sólo se puede decir: lo que es en absoluto finito y como tal no forma parte precisamente de aquello hacia cuya ilimitada amplitud se produce la acción libre en el interior de lo finito, puede, como inconsciente, no ser de importancia para esa acción libre (aun cuando ésta tenga ulteriores consecuencias en la dimensión de lo finito no previamente sabido). Pero precisamente este caso no ocurre aquí: la obediencia frente a la incomprehensibilidad de Dios, ínsita a toda acción justa de la libertad, bien puede, en cuanto tal, estar determinada por una realidad, que aunque finita y concreta, es justamente realidad de *Dios mismo*. En segundo lugar, con la tesis establecida no se llega todavía a la tesis de Ripalda de que todo acto bueno moralmente y libre es también saludable y elevado sobrenaturalmente. Pues la proposición establecida deja todavía la posibilidad de que para tal acto saludable, conforme a la libre disposición de Dios, se requiera también fe de contenido concreto, procurado por una revelación que venga de fuera, así como no decide si puede y cómo puede faltar éste en casos concretos.

Tratemos de esclarecer en su contenido real esto que hemos dicho con abstracción ontológica. Al hacerse hombre el Verbo de Dios, la Humanidad ha quedado convertida real-ontológicamente en el pueblo de los hijos de Dios, aun antecedentemente a la santificación efectiva de cada uno por la gracia. Dondequiera que hay hombres, no son ya en concreto sólo «puros hombres», en sentido del concepto abstracto, aristotélico-escolástico, del ser humano. En cuanto la Humanidad así «consagrada» es de antemano una unidad real, existe también ya—antecedentemente a una organización social y jurídica de la Humanidad como unidad sobrenatural de la Iglesia—un *pueblo de Dios* que se extiende tanto como la Humanidad. Este pueblo de Dios antecede a su organización jurídica y social en eso que llamamos Iglesia, de manera análoga a como un determinado pueblo histórico en el plano de su realidad intramundana antecede a su organización como Estado. Esta determinación real de la Humanidad una como pueblo de Dios es una verdadera realidad y no la idea puramente abstracta de algo que debe ser, pues se basa en la conjunción de la unidad natural del género humano y de la encarnación real del Verbo de Dios. Es además una realidad que ya como tal pertenece a la dimensión de lo que el ser humano tiene de históricamente visible, pues la encarnación de Dios se realiza en Jesús de Nazaret, en el *hic et nunc* histórico, en la «carne». Por otra parte, esta realidad verdadera e histórica del pueblo de Dios, que antecede a la Iglesia en cuanto magnitud social y jurídica, es todavía tal que puede adoptar una ulterior concretización en el plano de lo social y jurídico y que debería adoptarla conforme a la voluntad de Dios, precisamente en eso que llamamos Iglesia. En efecto, aunque estas magnitudes jurídicas y sociales procedan en su forma concreta de la libre posición del hombre o de Dios, pueden ser a la vez concretización y sensibilización de una realidad antecedente a la libertad del hombre. (Todo Estado concreto, por ejemplo, es siempre algo puesto por libre decisión histórica y, sin embargo, es al mismo tiempo adopción y reconocimiento de algo existente, que antecede a esta posición y fundación libre y se impone en ella.) Así, pues, entre pueblo de Dios (si podemos atenernos terminológicamente a esta expresión, sin entrar en la cuestión de si este u otro término del

lenguaje tradicional es más apropiado para expresar la cosa de que se trata) e Iglesia se da una relación característica: considerados desde el punto de vista del hombre individual como personas, ambos están situados en el plano de lo visible, de lo histórico, de una realidad que antecede a la decisión libre del individuo. Ambos son expresión de la amorosa voluntad salvífica de Dios en el mundo (pues la misma asunción de una naturaleza humana en la persona del Logos es en cuanto tal una vez más pura expresión, puro hacerse visible de la voluntad salvífica de Dios, que pretende la unión en gracia y en gloria de todos los hombres con él). Pero en esta relación la Iglesia misma de nuevo debe ser expresión, libremente creada por Cristo, sí, pero también esencial, del hecho de que la humanidad es en Cristo pueblo de Dios. En vista de estas relaciones, no tiene tampoco nada de extraño que, por ejemplo, la tradición, en lenguaje por lo menos en parte un tanto amplio, llame Iglesia ya a la humanidad consagrada por la Encarnación, al «pueblo de Dios», y así ponga ya la fundación de la Iglesia fundamentalmente en la Encarnación. El pueblo de Dios tiene una orientación real, aunque basada en una posición libre por el Hijo de Dios, hacia la Iglesia como magnitud social y jurídica. Así, pues, donde y en la medida en que haya pueblo de Dios, hay también ya, radicalmente, Iglesia, y, por cierto, independientemente de la voluntad del individuo.

Donde, por tanto, y en la medida en que existe la voluntad personal de adhesión al pueblo de Dios, allí, y en la misma medida, queda captada una realidad, cuya repercusión real tiende a concretarse, en la Iglesia, en el plano jurídico y social. Según lo dicho, la incorporación al pueblo de Dios es una de las determinantes de una naturaleza humana concreta, dado que el hombre, de manera necesaria e indisoluble, es miembro de la humanidad una, que por la encarnación del Verbo se convirtió realmente en pueblo de Dios. Cuando, por tanto, un hombre asume totalmente su naturaleza humana concreta en su decisión libre (en este contexto no tienen por qué ocuparnos las condiciones necesarias para ello), y convierte así esta naturaleza concreta en expresión de todas sus decisiones libres en favor de Dios, adquiere su acción libre una expresión, que expresa, al mismo tiempo, la auténtica y graciosa voluntad salvífica de

Dios. Porque esta decisión libre afirma, necesariamente también, aquella incorporación al pueblo de Dios, que, como extensión de la voluntad de la encarnación del Verbo, es expresión históricamente constatable de la voluntad divina de la santificación interna por la gracia del hombre como persona. Así, pues, dondequiera que el hombre, en cuanto persona, asume toda su concreta realidad de naturaleza en el acto libre de una justificación *graciosa* por la fe y por la caridad, *la incorporación al pueblo de Dios se convierte en expresión de este acto justificante*. El acto justificante, por consiguiente, tiene junto a sí, como expresión suya, una realidad distinta de él, que es la incorporación al pueblo de Dios, la cual, por su parte, se orienta realmente a la incorporación a la Iglesia en sentido propio.

Si, pues, el acto de la justificación se concibe como *votum Ecclesiae*, no es sencillamente un acto que tiende intencionalmente a la Iglesia como a su objeto implícito, sino que es un acto personal-espiritual, que incluye en sí, ya real y necesariamente, una parte de Iglesia por el hecho de ser actuación real-ontológica de la incorporación al pueblo de Dios. Como fe y caridad, el acto de la justificación es obra de la persona espiritual, y como acto del hombre concreto, en cuanto miembro de la humanidad consagrada por la Encarnación, tiene en sí, al mismo tiempo y necesariamente, una realidad que, aunque expresión de la acción personal, es, sin embargo, distinta de ésta, y en cuanto incorporación al pueblo de Dios, tiene naturaleza cuasisacramental. Como el hombre es precisamente hombre concreto, corpóreo, consanguíneo de Cristo, el *votum Ecclesiae* no tiene lugar, ni mucho menos, en una interioridad sencillamente extrasacramental, puramente invisible, de gracia. Por el contrario, en cuanto acto del hombre concreto, es por necesidad esencial asunción de la estructura cuasisacramental que compete necesariamente a la humanidad y, por tanto, al individuo humano, como a pueblo de Dios o miembro de él, por razón de la encarnación de Dios. Y así el *votum Ecclesiae* no es sólo la «buena voluntad» de pertenecer a la Iglesia, que reemplaza la real pertenencia como miembro, sino que es la aceptación personal de esa incorporación al pueblo de Dios que se halla ya en el plano de lo histórico y visible, y que contiene ya una orientación real a la incorporación a la Iglesia como sociedad

instituida. Por lo cual la incorporación real a la Iglesia no es necesaria, con necesidad hipotética de medio, sólo porque se pudiera reemplazar por un acto moral sobrenatural, como una magnitud moral, sino porque este mismo acto penetra ya, inevitablemente, hasta la dimensión de la visibilidad de la salvación, en la que también la Iglesia, en sentido propio, está situada. Y al contrario: la necesidad de medio de la Iglesia para la salvación, es una proposición que en tanto no admite excepción por parte de la posibilidad de justificación en el *votum Ecclesiae*, en cuanto que en esta necesidad salvífica de la Iglesia se entiende y hay que entender siempre por Iglesia *al menos* lo que hemos llamado pueblo de Dios. Y esto, ciertamente, puede también entenderse siempre. Dado que «pueblo de Dios» tiene una orientación objetiva, independiente del arbitrio de los individuos, hacia la Iglesia en sentido propio, la tesis de la necesidad de la pertenencia al pueblo de Dios no se opone a la tesis de la necesidad salvífica de la Iglesia en sentido propio. En efecto, cuando el hombre, consciente y libre, excluye culpablemente la pertenencia a la Iglesia en sentido propio, se pone en contradicción con su pertenencia al pueblo de Dios, de suerte que ésta no le sirve ya para salvación, sino para ruina. Aquí no podemos ocuparnos de por qué—o por qué no—también la simple incorporación al pueblo de Dios comunica, como la incorporación a la Iglesia por el bautismo, la gracia y la salvación sobrenatural a quienes no son capaces de un acto personal⁹⁷. En caso de que precisamente esta suposición—la incapacidad de una decisión libre—pudiera admitirse como no existente de hecho, incluso en niños que mueren sin uso de razón, quedaría el problema resuelto de antemano, y lo sería sólo en apariencia.

Estas consideraciones, que no pasan de ser pobres insinuaciones, deberían mostrar sólo esto: la problemática real de la compatibilidad entre la necesidad de la Iglesia como medio de salvación y la posibilidad de salvación fuera de ella induce a la admisión de «estratos» en la realidad de la Iglesia. Y ahora no en el sentido de que al pleno concepto de Iglesia pertenece

⁹⁷ Cf. la bibliografía sobre esta cuestión, citada en la nota 65 de la página 50. Los puntos de vista indicados aquí podrían servir para profundizar la cuestión.

tanto la organización jurídica y social llamada «Iglesia» como la unión en gracia del hombre con Dios. Sino que la Iglesia, incluso como visibilidad y signo de la unión en gracia con Dios, abarca todavía una realidad doble: Iglesia como organización fundada de carácter jurídico-sacral⁹⁸, e «Iglesia como humanidad consagrada por la Encarnación». El problema de la pertenencia a la Iglesia, como medio de salvación necesario, debe distinguir estos dos estratos esenciales en la Iglesia como sacramento de la salvación. Entonces quizás la necesidad de la Iglesia como medio de salvación, aunque tenga que predicarse de ambos estratos esenciales, podrá conciliarse más fácilmente con la posibilidad de salvación fuera de ella, sin que esta necesidad salvífica quede reducida a un principio meramente verbal.

Preguntábamos antes⁹⁹ si hay una pertenencia a la Iglesia visible (sin llegar aún a «incorporación»), que fuera *exclusivamente* «invisible», por estar constituida únicamente por la posesión metahistórica de la gracia y por los actos de justificación necesarios para ello en el no bautizado, *en cuanto* puramente personales. Ahora hay que contestar negativamente. Pues, en último término, todo acto personal tiene en la naturaleza concreta del hombre, y en su acto corpóreo también, una expresión histórica (un signo constitutivo¹⁰⁰) del hecho de ser *votum Ecclesiae*¹⁰¹.

En la pertenencia (incorpórea u «ordenación») del justificado por la gracia se da también una pertenencia «invisible» a la Iglesia visible, además una ordenación «visible», incluso cuando falta en su constitución el bautismo o una profesión de

⁹⁸ Como tal organización jurídica tiene también aquellas tres dimensiones: unidad de la fe bajo el Magisterio autoritativo, visibilidad de la gracia en los sacramentos (sobre todo, en el Bautismo y en la Eucaristía), unidad de acción bajo el oficio pastoral de la dirección eclesial; es decir, aquellas tres dimensiones a las que corresponden las tres condiciones de pertenencia verdadera y propia a la Iglesia.

⁹⁹ Cf., *supra*, p. 67, nota 78.

¹⁰⁰ Cf. sobre esta expresión: K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg 1951, p. 8 ss.

¹⁰¹ Esto no quiere decir necesariamente que todos y desde cualquier perspectiva tengan que poder reconocer en una tal acción moral de la libertad el carácter de *votum Ecclesiae*. «Expresión» y «signo» denotan una cualidad ontológica del acto humano en su relación a la gracia y a la Iglesia, pero no una cualidad gnoseológica con relación a cualquier facultad cognoscitiva.

la verdadera fe constatable externamente, como en los catecúmenos.

Con otras palabras, hay hasta cierto punto un límite inferior, más allá del cual no se puede separar la gracia del hombre y su concreción cuasisacramental, como si se pudieran dar la una sin la otra. Sólo es posible lo contrario: que el simbolismo de esta gracia exista, sin que la gracia existiera como admitida personalmente¹⁰². Como ofrecida en esta pertenencia ineludible al pueblo de Dios, y como visible en esta oferta, la gracia sigue existiendo siempre.

¹⁰² Esto no tiene nada de extraño, pues la expresión de la aceptación personal de la gracia (que puede existir sin que haya aceptación) no es sino la expresión (aceptada) de la gracia ofrecida por Dios. Ahora bien, esta oferta va dirigida a *todos* los hombres, y no es sólo una realidad jurídica, trascendente, abstracta y «a-histórica», que sólo existiera en el más allá, en la «intención» de Dios, comunicada por la simple revelación de la palabra, sino que está realmente presente en el mundo y en la historia por la encarnación del Verbo en la humanidad real. De ahí se comprende sin dificultad que la expresión de la aceptación se da siempre antes de que exista la personal aceptación de la gracia (la pertenencia «invisible» a la Iglesia), mientras lo contrario es sencillamente imposible. En efecto, lo contrario significaría que el hombre podría decir «sí» a la gracia que no le ha sido ofrecida o que esta oferta no tendría la menor presencia incarnatoria en el mundo y en la historia de la humanidad una que fuera, por tanto, una oferta de «gracia de Dios», pero no esencialmente «gracia de Cristo».

LA LIBERTAD EN LA IGLESIA

Hoy se habla mucho de libertad. No tiene nada de extraño. En este mundo de lo provisional, de lo contingente y caduco, en que todo está expuesto a prueba, generalmente descubrimos las cosas cuando ya han desaparecido o cuando están a punto de perderse. Evocamos los valores que nos faltan. Por eso se habla hoy tanto de libertad, y no hay que extrañarse de ello.

Sin embargo, no deja de parecer chocante el tema que proponemos aquí: la libertad en la Iglesia. San Pablo habló de la libertad de los cristianos. Después, apenas si se ha hablado de esta libertad. Lutero hizo de este tema el grito de combate de la Reforma contra la Iglesia de Roma. Y, al hacer esto, no se recataba de negar al hombre la libertad delante de Dios. Creía exaltar la gracia recalcando la impotencia de la voluntad para elegir entre Dios y Satán. La antigua Iglesia, en cambio, predicaba el deber de obediencia a las enseñanzas y a los preceptos de la jerarquía y la libertad de la voluntad ante Dios y su gracia. Vino luego el tiempo en que se entendió la libertad a la manera liberal. Se liberó al hombre de trabas sociales y económicas, se defendió la libertad de conciencia, de palabra, de prensa. Por cierto, que desde 1789 no parece que se haya adelantado gran cosa en este sentido. Los proletarios no tienen la sensación de haber adquirido gran libertad. Y las diversas libertades de palabra, etc., van acabando por ser monopolio de ministerios de propaganda e instituciones análogas.

Durante este período de liberalismo predicaba la Iglesia ley y autoridad, orden y sumisión. Y cuando alguna vez hablaba de libertad, se entendía la que ella misma reclamaba para sí frente a aquellos que, como los liberales, es decir, los que a sí mismos se llamaba factores de libertad—trataban, desde luego en nombre de la libertad—, de ahogar a la Iglesia bajo el peso de la omnipotencia del Estado para que no volviera a caer en la tentación de amenazar la libertad de los tiempos modernos. Así, pues, desde los tiempos de San Pablo poco se había oído hablar en la Iglesia católica de libertad *en* la Iglesia. ¿Se des-

cuidó este tema porque no se le daba importancia, o porque era peligroso, o porque nadie siente la necesidad de hablar de lo que disfruta en tranquila posesión? ¿O se habló de ello en otras palabras? ¿Quién podrá decirlo exactamente?

De todos modos, hoy hay que hablar de libertad. Porque precisamente en los tiempos en que falta la libertad se busca ésta ansiosamente dondequiera que pueda hallarse. Porque hoy vuelve a escucharse, con más cuidadosa solicitud, el mensaje de la fe, tal como apareció por primera vez en la Escritura del Nuevo Testamento. Porque hoy nos hemos hecho más susceptibles y sentimos más las heridas inferidas al santo espíritu de libertad en la Iglesia, recelando la confusión de la Iglesia con algo colectivo y totalitario.

Al tratar de este tema podremos, quizá, omitir la consideración de importantes puntos de vista, tratándose precisamente de un tema tantas veces pasado por alto. Con esta reserva hablaremos sobre este tema considerando: 1, a la Iglesia como signo y presencia de la libertad; 2, la libertad en la Iglesia.

I

LA IGLESIA COMO SIGNO Y PRESENCIA DE LA LIBERTAD

Existe una libertad que en la filosofía cristiana se llama libertad psicológica de elección. Es el presupuesto de lo que llamamos responsabilidad, y es una característica de la persona, tal como se la entiende en sentido moderno. En este sentido es el hombre, incluso en sus relaciones con Dios, la persona libre, responsable, llamada constantemente a decidirse y a elegir; una persona que tiene en su mano su propio ser y su propio destino, que dispone de sí misma para su bien o para su mal; que puede ser, por tanto, sujeto de acciones buenas o malas, digno de recompensa moral o de castigo. Todo esto es tan obvio para la Sagrada Escritura y para la conciencia cristiana, que sólo se empezó a reflexionar expresamente sobre ello cuando se puso en duda esta estructura constante e indestructible de la existencia humana, como lo hizo, por ejemplo, el Gnosticismo en el

siglo II. Esta libertad, más bien que objeto de reflexión, es, en la Escritura, algo vivido. Cuando la Escritura, y sobre todo Pablo, hablan de la libertad, no se trata de esta libertad que el mensaje considera su propia presuposición en el cambio, sino de otra clase de libertad, que precisamente el mensaje cristiano aporta por vez primera al hombre. De ella tenemos que decir en primer lugar, lo que es, para mostrar luego por qué y cómo tiene que ver algo con la Iglesia. Y así se verá lo que aquí nos interesa principalmente: que la Iglesia es la manifestación visible y sacramental de esta libertad.

A pesar de lo útil que sería que este intento, no nos es posible bosquejar aquí, ni siquiera brevemente, la historia del concepto griego-occidental de libertad. En un principio se consideró la libertad como liberación de la opresión social económica y política; es decir, como lo contrario de esclavitud, servidumbre, etc. Es, pues, en primer lugar, una cualidad del ciudadano que contribuye a mantener y determinar el Estado de una polis independiente. El concepto se va luego individualizando e interiorizando: es libre aquel que posee la *αὐτοπραξία*, el que puede hacer lo que quiere.

Esta libertad interna, este no estar sujeto a fuerzas exteriores que disgregan al hombre de sí mismo, se considera cada vez más como reducida a una interioridad donde el hombre es y puede siempre continuar siendo él mismo. De tal manera, si el hombre reconoce y aprecia en lo justo esta zona de su interioridad espiritual—intocable desde el exterior—como la sede de su propio ser humano, es libre y puede continuar siéndolo, por lo menos ahí. Alguna que otra vez se ha creído que el hombre podía librarse de esas zonas de su ser distintas de su sublime *yo* interior, y encararse a las fuerzas que las dominan (la naturaleza, el poder del Estado...), cesando de oponerse a ellas, y podía evadirse de ellas considerándolas como indiferentes. Se ha creído que se liberta de esas fuerzas independizándose de ellas, precisamente por verlas como algo sin sentido y sin importancia para él. Hay que tener en cuenta lo siguiente: la verdadera libertad de elección, es decir, la libertad que no consiste sólo en que el hombre no sufra coacción exterior, sino en que él decide libremente sobre sí mismo y que, por tanto, más que libertad es exigencia y cometido; esta libertad, deci-

mos, sólo puede verse claramente en el cristianismo porque sólo en él es cada uno el ser único de vigencia eterna—en el amor personal de Dios al hombre—, es aquel que con la más alta responsabilidad personal, y por tanto con libertad, se debe realizar.

Como quiera que sea, el mensaje del cristianismo dice al hombre ante todo: Tú, con tu libertad, en la que siempre te has aceptado a ti mismo, eres precisamente aquel a quien hay que liberar y rescatar. Tú tienes, desde luego, la facultad de disponer de ti; como una mera formalidad vacía posees una libertad, puedes obrar de esta o de la otra manera, y no sólo sobre lo que te rodea, y con ello como instrumento, sino también frente a ti mismo. Tú eres quien dispone de ti mismo. No eres sencillamente uno que se realiza conforme a una ley ingénita, por muy individual que se la considere. Tú obras en libertad para contigo mismo, configurándote para la eternidad con un acto irreductible a otros actos ya sucedidos; un acto que hace que seas lo que definitivamente quieres ser, con un acto que tú realmente ejecutas, que no sólo sucede en ti, que es tu acto y no tu destino.

Pero con esto estás todavía muy lejos de ser libre en el verdadero, es decir, en el último sentido de la palabra. Una libertad finita de elección es, pese a su verdadera autonomía, en último término, elección dentro de la situación dada; elección entre un número reducido y ya limitado de posibilidades; elección que nos ha sido impuesta sin que nosotros mismos pudiéramos elegirla; elección, que impuesta sin elección puede ser, incluso, lo menos libre del mundo, si el ambiente en que se realiza y que la restringe se convirtiera en una cárcel para la misma libertad: algo así como si a un encarcelado se le dijera que es libre porque puede elegir uno u otro rincón del calabozo. Todo se reduce a esto: en qué es uno libre. Ahora bien, pudiérase pensar que, en cuanto la elección tiene carácter moral y puede ser causa de salvación o de ruina, la situación que limita de antemano la capacidad de elegir debe traer consigo, como una posibilidad, la salvación y lo justo. En otras palabras: si el hombre debe, conforme a su esencia humana, disponer de sí mismo con libertad de elección para su salvación o para su ruina, debe su salvación formar parte de ante-

mano de la constitución misma de su ser como posibilidad realizable; una posibilidad que se puede, sí, despreciar y dejar escapar, pero que, de todos modos, debe ser accesible para él mismo; el hombre con libertad de elección debe tener acceso libre y autónomo a su salvación; ésta debe ser, en definitiva, él mismo.

Pero esto, precisamente, es falso, y una realización de la existencia que presuponga esto y lo acepte, es la más honda falsedad, y la libertad que se entienda a sí misma de esta manera, e. d. no sólo como vocación, sino como capaz de llegar por sí misma al término de su vocación, es la más radical falta de libertad. Pues precisamente, cuando el hombre se repliega sobre su inaccesible intimidad, sobre aquella dimensión en que sólo existe él y nada más que él, en que ninguna otra cosa le ata sino él a sí mismo, entonces precisamente no es él el libre, sino el prisionero y el proscrito en su finitud, que se le descubre precisamente ahora en esta su libertad. Pues justamente este ser libertado de esta manera de todo, sería el absoluto vacío, el sin sentido absoluto, el desnudo lugar, donde la libertad se transforma en radical abandono y nulidad; sería la pura negación, el infierno en definitiva; una libertad que se distancia de todo porque tiene que temer a todo como extraño y violentamente. Pero si resulta que la libertad no tiene de por sí misma, ni siquiera en su más originaria intimidad, aquello que ella pudiera considerar como su plenitud promovedora y liberante; si la libertad abandonada a lo finito y realizada en ello, deviene libertad cautiva, porque sólo hay libertad cuando lo finito es encarado como tal; y la libertad, remitida esencialmente a lo finito para su propia autorrealización, se *malgasta*, a pesar de todo, en lo finito o tiene que replegarse sobre las vacías infinitudes de sus meras posibilidades; si existe, por tanto, lo que viola y esclaviza —¿dónde queda entonces la libertad de la libertad, e. d. su blanco, con el que no se estrelle, sino en el que llegue a plenitud?

Si respondemos que en Dios, es esto ciertamente verdad, pero es al mismo tiempo la respuesta más peligrosa. Porque para que no sea esto la mayor mentira y el más grave pecado, se ha de tratar del Dios que se da o se niega él mismo, del

Dios que no se posee (para ser libre) y que tampoco se conquista, sino que es pura gracia. Dios no puede ser una palabra para significar la gloria de una libertad que dispone de sí misma, ni aquella superior altura de nuestro conocimiento que llamamos trascendencia. Dios tiene que ser Dios mismo; aquel que nos es necesario y que a nosotros no nos necesita, al que somos innecesarios incluso cuando ya existimos.

Pero si nuestra libertad para hacerse libre ha de orientarse hacia Dios, no se consumirá, quedándose en sí, en el infierno de su propio vacío, ni saliendo de sí se entregará a la esclavitud de lo finito.

Ahora bien, Dios puede ser esta realidad liberadora de *dos* maneras: escondiéndose y manifestándose, manteniéndose lejos y aproximándose. También lo primero sería ya una realización de la libertad que le daría sentido: un estar delante de Dios como ante el inaccesible, una adoración de la lejanía infinita, un mantenerse abierto conociendo sus grandezas en la dolorosa y beatificante llama de la nostalgia, una obediente voluntad de prestar oído a su silencio que *también* lo revela, un aceptar lo que Dios quiera de nosotros disponer, pues la suya será siempre una santa disposición que llena más al hombre que si éste quisiera prescindir de Dios.

Pero Dios no ha querido ser ese Dios lejano que nosotros deberíamos—y debemos—aceptar si queremos poder comprender y estimar sus dones. No; él ha querido ser un Dios cercano, que se da a sí mismo en amor, que se comunica, que lleva nuestra libertad a su plenitud. Al comunicarse a sí mismo por gracia, Dios es la libertad de nuestra libertad, sin la cual ésta, como quiera que elija, elegirá todo menos la libertad; Dios es la libertad de nuestra libertad en cuanto que se nos comunica y no en cuanto que se nos esconde.

Su propia comunicación, que es la meta liberadora de nuestra libertad, es a la que llamamos gracia de la justificación y de la santificación, gracia santificante y, en estilo bíblico, pneuma divino. Podemos, pues, decir: el poema divino es la libertad liberadora de nuestra libertad, la libra del dilema de ser o bien una libertad entregada y esclavizada a la finitud de reducidas posibles elecciones o bien una libertad poseída, pero que

muere de su propia vaciedad, una libertad gastada o que perece de inanición.

La libertad que Dios ofrece en su gracia es la libertad liberadora de nuestra libertad, la cual, por tanto, debe concebirse como antecedente a su aceptación. Es, por consiguiente, un momento decisivo de la situación de nuestra libertad, y así como puede ser concebida o negada por Dios, puede también ser sometida a condiciones externas y antecedentes en cada caso a la decisión de nuestra propia libertad. Pese a la impertertable e intransmisible necesidad de la actuación de la libertad individual, pudo Dios fundar la oferta de esa libertad liberadora de nuestra libertad—la gracia santificante—, basado en la *común situación de libertad* que tienen todos los hombres. Y en este sentido hizo que tal oferta dependiera de la aceptación que de ella hiciera el primer hombre. Sabemos que de hecho esa aceptación no tuvo lugar.

Dado que esta oferta de libertad para nuestra libertad hecha a nosotros no existe ya a causa del primer hombre y que en este sentido el hombre ha perdido la libertad de la libertad, es el hombre esclavo de aquel pecado que llamamos original, en cuanto que su situación proviene de ese pecado. El hombre no se halla ya en una posición que le permita la realización libre de su libertad, facilitada por la oferta de la comunicación de Dios mismo. En cuanto el pneuma de Dios liberador de la libertad es regalado a este hombre de la comunidad adamítica solidaria en la culpa, comunidad que por este mismo regalo queda constituida en cristiana comunidad de redención, la libertad de la libertad regalada en el pneuma es en sentido propio libertad redentora de la esclavitud de la culpa. Y esto tanto más cuanto que el hombre, ya despojado por el pecado original de la libertad de Dios, se quiso a sí mismo con su culpa personal en esta situación de privación del pneuma, y permaneciendo en ella libremente quiso permanecer libre de la gracia, bien sea que él quiso hacer solo en su finitud la obra de este mundo (quizás creyendo quedar así también justificado delante de Dios), bien sea que, en el repliegue sobre su propia trascendencia, pensó haber encontrado ya en sí mismo su libertad liberadora. Dado que la tentativa de colmar la libertad en lo finito—una lucha con avance y retroceso—se convierte sencilla-

mente en esclavitud frente a lo finito, y que los objetos en los que se realiza tal libertad esclavizada están sujetos al dominio de poderes personales (ángeles o, sin son malos, demonios), tal género de esclavitud es objetivamente una esclavitud sujeta a poderes demoníacos. La libertad pneumática de la libertad es, pues, redención de tales poderes, en cuanto que éstos pretenden formar el límite definitivo de la situación de libertad del hombre.

El hecho de que el pneuma nos sea otorgado como libertad redentora de aquella libertad, que en Adán y en nosotros mismos se convirtió en falta culpable de libertad, no es una teoría abstracta o un postulado ideológico, no es ninguna verdad valedera siempre y necesariamente, un simple dato de nuestra experiencia mística. Esta pneumática libertad de nuestra libertad se hace signo dentro de este mundo por la acción de Dios en la carne de Cristo, y en cuanto presente en este signo es percibida y apropiada. Dado que Dios se da en Cristo de una manera perceptible e irrevocable, está libertad de nuestra libertad, en cuanto ofrecida, realmente situada y presente en este mundo, en la corporeidad y perceptibilidad histórica de la carne de Cristo. Cristo, que en su nacimiento se presentó como el Dios presente en el mundo y que permaneció Hijo de Dios tanto en su muerte como, con mayor evidencia, en su resurrección, es, pues, el hecho real, perceptible y visible de la orientación libre del mundo hacia Dios. La existencia del pneuma, que es la libertad de la libertad, se funda, se revela y se nos hace accesible en Jesús, Verbo de Dios en la carne de Adán, el Crucificado y el Resucitado.

Ahora bien, la Iglesia no es sino la comunidad visible, socialmente constituida de los hombres con Jesús, fuente del pneuma; es la comunidad que en su forma social histórica, en sus acciones culturales perceptibles, en su palabra de verdad y en su vida es la continuación de la perceptibilidad histórica de Cristo, continuadora de la función de esa perceptibilidad histórica que consiste en establecer y mostrar eficazmente como presente el pneuma de la libertad que realmente está en el mundo. Así, pues, como continuación del Sacramento que es Cristo, es esa perceptibilidad el signo primordial sacramental del pneuma—libertad de nuestra libertad—; es decir, ella y nuestra

comunidad con ella significa que nosotros tenemos esta liberación de Dios y significándola la obra en nosotros.

Estamos ya ahora en condiciones de comprender mejor algunas frases del Nuevo Testamento, que en breves fórmulas dicen lo que hemos tratado de exponer hasta aquí con cierto orden sistemático.

La caridad del Padre, la ἀγάπη, manifiesta en el Hijo (Jn 8, 36) que se hizo carne, nos hace libres (Jn 8, 32), porque allí donde está su pneuma está la libertad (2 Cor 3, 17). Cristo nos ha hecho libres para la libertad (Gál 5, 1). Esta libertad es una libertad del pecado (Rom 6, 18-23; Jn 8, 31-36), de la ley (Rom 7, 3 s.; 8, 2; Gál 2, 4; 4, 21-31; 5, 1, 13) y de la muerte (Rom 6, 21 s.; 8, 21): del pecado, pues es éste en mil variaciones la libre afirmación de sí mismo encerrada en sí y en el mundo, sin abrirse al amor que de Dios viene y a Dios va; liberación de la ley en cuanto ésta, siendo como es la santa voluntad de Dios, al ser violada o puesta en obra autónomamente por el hombre sin gracia, le sirve de estímulo para la afirmación de sí mismo contra Dios o ante Dios; de la muerte, en cuanto ésta no es sino la fenomenalidad de la culpa. El hombre se apropia esta libertad que es Cristo en persona y que Cristo mismo nos regala por el hecho de que en la fe y en su manifestación sensible, el bautismo, obedece y se somete al llamamiento a esta libertad (Gál 5, 13), que fuerza y abre la cárcel del mundo: la encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo.

No podemos aquí detenernos en todos estos detalles. Importa, en cambio, reforzar mediante la Escritura la conexión entre esta liberación de la libertad y la Iglesia. Aun esto sólo podemos insinuarlo brevemente. Mencionaremos solamente cuatro palabras que, como cuatro lemas, expresan en términos escriturísticos la conexión entre Iglesia y libertad cristiana: Vocación, Bautismo, Pneuma, Nueva Ley. La Iglesia es la ἐκκλησία, la comunidad convocada de todos los que han sido llamados del mundo de la muerte y del pecado a la luz de Dios y han acogido la llamada. Pero esta vocación es a la vez llamamiento a la libertad (Gál 5, 13). El bautismo pone los fundamentos de la Iglesia (Ef 5, 25 ss., etc.), y es a la vez acontecimiento por el que se llega a la libertad (Rom 6, 16 ss.). El pneuma es el

principio de la libertad (Rom 8, 2; 8, 15; 2 Cor 3, 17), y la entelequia que vivifica a la Iglesia (Jn 3, 5; 1 Cor 3, 16; 1 Cor 12, 13; Ef 4, 4, etc.).

El Nuevo Testamento conoce un cristianismo que, en contraposición al Antiguo Testamento, no es una idea ni una ideología, sino una Iglesia concreta, y se caracteriza sencillamente por la ley de la libertad (Sant 1, 25; 2, 12). En la carta a los Gálatas, la Iglesia es (como nueva y superior Jerusalén en contraposición al Antiguo Testamento), en resumen, «la libre», y nosotros no somos hijos de la esclavitud, sino de la libertad (Gál 4, 21-31).

Habría, desde luego, que explicar más a fondo por qué y sobre todo cómo es la Iglesia la cuasisacramental perceptibilidad e histórica visibilidad de la liberación redentora de la libertad del hombre. Dado que la Iglesia es, o mejor dicho, posee el pneuma de Dios, es y posee la libertad, y de ella y sólo de ella se puede, con todo rigor, decir: *donde* está el espíritu del Señor, allí está la libertad. En ella está ubicada la libertad pneumática. En cuanto la Iglesia es distinta del pneuma que habita y actúa en ella, es signo histórico y cuasisacramental de él y, por tanto, de la libertad, por el cual la libertad de espíritu es indicada y se hace presente.

Habría que preguntarse hasta qué punto es la Iglesia en su ser, en su palabra, en su acción sacramental y en su historia el signo eficaz de la libertad pneumática. En primer lugar, en su *palabra*, que es el mensaje de Cristo, *anuncia* esta libertad, no en cuanto que nos hable sobre ella como ya existente con anterioridad—pues entonces existiría la libertad aun sin la palabra de la Iglesia—, sino que la hace presente *por el hecho* de proclamarla. Da a los hombres la libertad al comunicar eficazmente en el *sacramento* el pneuma, que es la libertad. Su *vida es signo* de esta libertad, en cuanto que en sus miembros santificados vive ella el amor a Dios y a los hombres, el amor que, olvidándose de sí, renunciando a afirmarse, sirviendo a los demás y hasta, por menor de los otros, dejándose atar por diversas limitaciones terrenas y legales, libera a los hombres de sí mismos en la inmensidad sin fronteras de Dios y de su vida eterna.

En todo caso, se desprende con toda seguridad de lo dicho: que la realidad y el concepto de la libertad no es sólo algo

que pertenece al ser natural del hombre y que luego la Iglesia defiende como veladora del orden natural, cuya realización ordenada regula en los diferentes terrenos en que dicha libertad puede tener alguna vigencia. La libertad es más bien algo que rebasa la libertad psicológica de elección y la libertad en cuanto derecho de la persona; es un concepto teológico que expresa una realidad perteneciente estrictamente al orden de la gracia, que no es presupuesto de la salud, sino que es rigurosamente idéntica con el don de la salvación; porque la propia, verdadera y última libertad, que debe otorgarse a nuestra libertad para librarla de la culpa, de la ley y de la muerte, es el santo pneuma de Dios y de su Cristo. Este pneuma sólo puede darse en la Iglesia, porque el pneuma es la interna realidad de la Iglesia y la Iglesia es el signo externo del pneuma. Por eso es la Iglesia el centro indispensable, existencial de esta libertad.

II

LA LIBERTAD EN LA IGLESIA

Todo esto es lo más importante de lo que se debe tratar aquí, y tiene trascendencia precisamente para lo que sigue. Hablaremos de la libertad en la Iglesia, un tema que descarta todo lo que se suele entender por tolerancia religiosa y civil de la Iglesia y de un Estado cristiano frente a otros cristianos o no cristianos.

Así, pues, ahora nos preguntamos sólo por la libertad que el católico disfruta en cuanto tal en su Iglesia y frente a ella. Es una cuestión que se debe plantear. La Iglesia, mientras peregrina en espera de la segunda y definitiva venida de Cristo, viviendo en este mundo, siempre en camino en sus miembros entre Adán y Cristo, es una sociedad constituida jurídicamente con leyes, órdenes, subordinaciones y superordenaciones, etcétera. Todo esto, aunque establecido por la voluntad de Cristo, pertenece al eón que pasa. Todo esto está envuelto e informado por la caridad del divino espíritu, que es libertad; todo esto puede, en último término, ser respetado y cumplido por los cristianos sólo por esta caridad que «no busca lo suyo» y, libre

ya con la libertad de Dios, no tiene por qué huir ansiosamente de ataduras terrenas que esta misma caridad ha creado. Todo esto existe y debe existir en la Iglesia de este período mundano. Y así surge el problema de armonizar estas ataduras con la libertad.

Esta cuestión tiene todo su peso teológico precisamente por el hecho de que la Iglesia, como signo de la presencia de la divina libertad en el mundo, debe también indudablemente organizar su visibilidad mundana, de modo que no se empañe su carácter de signo de la libertad divina. Añádase a esto que en estos tiempos de totalitarismo no debe dar hacia dentro ni fuera la sensación de ser una forma clerical de sistema totalitario disfrazada de religión. Objetivamente no lo es, porque la dignidad del hombre, su inmediatez con Dios y su libertad forman parte de los principios que predica y que por su misma fundación son constitutivos de su propio ser, y también porque tiene la promesa de Dios hecha exclusivamente a ella—y esto es decisivo para distinguir a la Iglesia de cualquier otra sociedad que se halle en peligro de totalitarismo—, a saber: que la gracia de Dios la preservará perpetuamente de degenerar de esta su esencia, de la cual forma también parte el respeto a los auténticos derechos intramundanos de libertad de los hombres.

La Iglesia es, sin embargo, al mismo tiempo una Iglesia de hombres pecadores—sin excluir a los mismos representantes de su autoridad—; por eso, en tal o cual de sus acciones particulares, puede pecar contra sus propios principios y lesionar, hacia dentro o hacia fuera, la libertad de los particulares. No pocas veces ha sucedido esto en el curso de la historia y también hoy día puede suceder. De ello debe guardarse la Iglesia, que hoy más que nunca es el paladín de la verdadera libertad. Incluso al cometer tales transgresiones, no es la Iglesia un sistema totalitario, pues en tales casos procede contra sus propios principios promulgados y vividos por ella, mientras un sistema realmente totalitario niega expresa o tácitamente tales principios de libertad y de dignidad de los individuos, diviniza lo colectivo y rebaja al individuo. No obstante, la Iglesia tiene que contar con el peligro de dar realmente el escándalo de un totalitarismo aparente. Esto tanto más que, pese a la claridad

de los últimos principios fundamentales, es posible en la precisa articulación de principios particulares y en su segura aplicación una evolución subjetiva de la conciencia de la Iglesia, que en realidad ha tenido lugar; y así son posibles violaciones de exigencias justificadas de libertad, de dentro y de fuera, sin que la Iglesia en cada caso tenga clara conciencia de ello.

En la Iglesia hay autoridad, ley, normas, órdenes, reacción contra la violación de tales normas mediante amonestaciones, represiones y castigos. Tales realidades deben existir en la Iglesia. En efecto, por encargo del Señor tiene el deber de conservar la revelación invariable, tal como quedó ultimada con los Apóstoles, y de exponerla, desarrollarla y enseñarla autoritativamente. Debe mantener y proteger la constitución que le dio su fundador respecto a su forma de gobierno, la administración de los sacramentos, etc. Le incumbe también la obligación de promulgar siempre de nuevo, aplicándolas a las cambiantes situaciones históricas, las normas permanentes de la ley natural y de la ley divina positiva. Con ello tiene el derecho y el deber de decidir, ligando las conciencias de sus hijos, desde el punto de vista doctrinal y pastoral, si tal o cual comportamiento concreto de los particulares o de grupos sociales es conciliable o no con la ley moral divina.

La Iglesia no puede, pues, contentarse con establecer normas generales de índole material o aun formal, como si todo lo demás debiera dejarse al arbitrio de la conciencia de los particulares, de modo que éstos siempre y en todos los casos fueran los únicos en decidir si las normas generales promulgadas por la Iglesia se aplican o no a su caso y a su situación concreta. La Iglesia tiene más bien el derecho y el deber, en su función magistral y pastoral, de promulgar normas obligatorias y concretas de tal manera que determinados actos—opuestos a ellas—deban necesariamente y en todos los casos caer fuera del marco de lo objetivamente moral. Puede también, por tanto (sin por ello juzgar en definitiva sobre la conciencia subjetiva), proceder en su derecho eclesiástico contra aquellos que con su comportamiento se sitúen fuera del campo de acción delimitado negativamente por la autoridad eclesiástica. Es cierto que con todo esto queda restringido el marco de libertad del cristiano dentro del mundo.

Sería impropio no querer ver este hecho o pretender negarlo alegando la doctrina paulina de la libertad de la ley que tiene el cristiano. En efecto, esta libertad del cristiano es, según San Pablo, libertad de una ley sin gracia que se impone desde fuera y, por tanto, incita al pecado; es una liberación del hombre de sí mismo y de su autoafirmación egoísta contra Dios o ante Dios, liberación que lo traslada a la inmensidad de la comunión de amor con Dios; pero no es liberación de la santa voluntad de Dios, que en el pneuma de Dios puede y debe convertirse en la ley interior de nuestro propio corazón y puede y quiere absolutamente concretarse como una exigencia en determinados preceptos concretos, llegando hasta las normas particulares de la ley moral natural. Esta libertad no es tampoco emancipación de la autoridad magistral y pastoral de la Iglesia, a la que Cristo dijo: «El que a vosotros oye, a mí me oye.»

En esta restricción de la libertad del miembro de la Iglesia, que no se puede negar y que se concilia perfectamente con la doctrina paulina de la libertad, hay que notar tres cosas:

a) La libertad, en este sentido intramundano de facultad psicológica y moral de decidirse por esto o por lo otro, recibe en definitiva su significado y su valor de aquello a lo que y para lo que uno se decide. Es cierto que la libertad en sí misma, es decir, en cuanto acto, y no sólo por razón de lo que realiza, forma parte de la dignidad de la persona, de modo que sustraer completamente el campo de libertad de una persona significaría una degradación de la misma, aun en el caso de que el objeto realizado se pudiera lograr a pesar de tal restricción del campo de la libertad; así, el sustraer sin más el campo de la libertad aun para impedir decisiones erradas de ésta, no es tarea propia de un hombre o de una sociedad de hombres respecto a otros hombres, porque tal sustracción sin reserva de la posibilidad de adoptar decisiones objetiva o moralmente erradas, sería lo mismo que suprimir el campo de la libertad. Con todo, no deja de ser verdad que la justificación objetiva o moral de un acto particular de libertad depende también esencialmente del objeto del acto. Si éste no tiene justificación objetiva y moral, tampoco la puede tener tal acto particular de libertad. No se puede, por tanto, hablar propiamente

de derecho al error o a un comportamiento moral objetivamente errado.

Una cuestión muy distinta es si, y en qué medida limitada, puede uno tener derecho a un campo de libertad, en el que no se excluya la posibilidad de decidirse por el error o por lo moralmente errado. En este sentido la autoridad de la Iglesia, sus leyes, las decisiones del Magisterio no pueden considerarse como lesión o restricción de un derecho genuino a la libertad. Lo único que hace es alejar al hombre de objetos que *a priori* no son absolutamente objeto, o por lo menos no necesario, de un ejercicio auténtico de la libertad, que reciba su dignidad de la cosa y no sencillamente de una decisión arbitraria.

b) No se debe olvidar que las normas restrictivas del campo de libertad formuladas por la Iglesia, sólo son obligatorias como normas eclesiásticas para quien con libre decisión de su conciencia reconozca a la Iglesia como fundación divina y su autoridad como legitimada por Dios. El respetar en conciencia una autoridad reconocida libremente no puede, por la naturaleza de las cosas, oponerse a la libertad. La Iglesia, en cambio, rechaza la coacción en el caso de la fe y del bautismo.

c) También esto hay que tener presente. Ya hemos hecho notar que la Iglesia no es sólo la maestra autoritativa de normas abstractas e incluso sólo formales sobre la religión y la moral, sino que tiene absolutamente el derecho y el deber de rechazar determinados modos concretos de comportamiento del cristiano como incompatibles con estas normas, restringiendo así negativamente el campo de la posible libertad moral de acción. Esto tiene vigor para el cristiano aun en el caso de que éste, objetivamente, por razón de la cosa misma, no logre penetrar la fuerza obligatoria de la norma eclesiástica y su aplicación a la vida concreta, debiéndose contentar con que la autoridad legítima de la Iglesia, yendo más allá de su propio conocimiento de la cosa, declare esto o lo otro como incompatible con la ley moral. Lo cual no quiere en manera alguna decir que la libertad del cristiano en las decisiones de su vida se reduzca sencillamente a aceptar libremente una vez para siempre la autoridad de la Iglesia y en adelante limitarse a recibir y cumplir órdenes que se extiendan hasta los más mínimos detalles o creer que allí donde la Iglesia no le da tales órdenes

detalladas se trata de asuntos sin trascendencia religiosa o moral.

Más bien se debe entender así: Donde la Iglesia, sin limitarse a proclamar en su función magisterial normas generales, saca de ellas en su función pastoral consecuencias concretas obligatorias para el comportamiento práctico de sus miembros, su función es en sí fundamentalmente de orden negativo. La Iglesia traza límites, sin imponerse el deber y ni siquiera reconocer la posibilidad de decir absolutamente en cada caso lo que *hic et nunc* en concreto, dentro de los límites de lo moral y de lo cristiano marcados por ella, deban hacer los particulares para que lo hecho sea exactamente lo debido ante Dios y en el mundo.

Es falsa la opinión de que en la realidad concreta lo hecho u omitido deba, bajo todos los aspectos, responder a la voluntad de Dios y, por tanto, coincidir exactamente con lo moral por el mero hecho de no estar en contradicción con las normas generales traducibles en fórmulas. Esta opinión, en efecto, se basa en último término en la idea platónica de que lo individual y concreto es sólo una limitación de lo universal. Pero si existe lo concreto e individual que no se puede reducir adecuadamente a lo universal, universal que es en sí apto para ser formulado y supervisado por la autoridad de una comunidad, entonces existe también una ética y una moralidad cristiana que, a falta de término mejor y a pesar de los equívocos a que éste se presta, podemos llamar ética existencial y moral cristiana existencial, sobre la que se pueden construir sólo leyes formales y universales, pero que, sin embargo, no se debe pasar por alto¹.

Concretamente: si yo me hallo ante una decisión, dentro de la vida privada o pública, habrá posibilidades de acción que se deban descartar como impracticables desde el punto de vista cristiano y moral por estar en contradicción con estas o aquellas normas universales, materiales o formales, promulgadas por la Iglesia como objetivamente rectas en sí y prohibitivas de tal o cual modo de obrar. Pero con esto no se da en absoluto

¹ Cf. más abajo: Sobre el problema de una ética existencial formal. Sobre ello: K. Rahner, *Gefahren im heutigen Katholizismus*, Einsiedeln 1950, pp. 9-30: «Der Einzelne in der Kirche».

ningún imperativo positivo sobre lo que positivamente se debe hacer en concreto *hic et nunc*. Tal proceso negativo de tamiación de lo moralmente posible puede en muchos casos particulares de hecho y prácticamente conducir a un resultado claro sobre lo que se ha de hacer *hic et nunc*. Pero en principio no es así. De suyo quedan todavía diversas posibilidades, que se podrían todas realizar sin entrar en conflicto apreciable y constatable con las normas materiales de lo moral, una sola de las cuales sería, sin embargo, la sola moralmente correcta, por ser la única que respondiera a la situación concreta y a la concreta voluntad obligatoria de Dios.

Aquí no podemos ocuparnos de la cuestión de cómo se puede hallar el imperativo concreto de la tarea individual que se debe realizar *hic et nunc*, fuera y más allá del análisis de la situación y de su confrontación con las normas morales generales. De todos modos debe de haber quedado claro, ya que esta norma individual no sólo no se comunica autoritativamente por la autoridad eclesiástica, sino que ni siquiera se puede comunicar. La Iglesia, por ejemplo, no puede decirme lo que debo ser; no puede decirme, por ejemplo, si yo, persona concreta, sin igual en mi caso, debo contraer matrimonio o no, si debo elegir tal o cual consorte. La Iglesia puede promulgar tal o cual norma social, importante y muy «práctica», como puede rechazar tal o cual concepción concreta de la economía como incompatible con las normas cristianas. Lo que no puede es decir al hombre de Estado concreto en su situación concreta qué estructura social y económica concreta deba elegir entre las posibles desde el punto de vista cristiano. Esto no lo puede hacer la Iglesia, a pesar de que no se puede decir que la elección de una forma determinada de algo que, considerado meramente en abstracto, pueda ser cristiano, sea cosa indiferente religiosa y moralmente por el mero hecho de que todas las posibilidades propuestas a elección son de suyo conciliables con la verdad y la moralidad cristianas.

Precisamente la elección entre lo cristianamente posible en abstracto puede en muchos casos ser no sólo una cuestión importante para este mundo, sino por ello mismo también y en sumo grado una decisión moral de la que el interesado debe responder ante Dios, aunque la autoridad eclesiástica no pueda

decirle en concreto qué es para él *hic et nunc* lo acertado y la santa voluntad de Dios. De donde se sigue que fundamentalmente todas las decisiones morales del cristiano (y todas sus decisiones tienen un lado moral y cristiano) tienen una dimensión de lo concreto e individual, de que no puede en modo alguno encargarse directamente la autoridad eclesiástica.

Con esto se crea una zona de libertad, que no es ciertamente la libertad del capricho o de la indiferencia ante Dios, pero sí una zona de libertad en la que el cristiano particular hasta tal punto queda confiado a sí mismo, a su conciencia y a la dirección del Espíritu Santo, al propio carisma infundido por este mismo Espíritu, que no puede en absoluto descargar sobre la Iglesia el peso y la responsabilidad de esta libertad. Existen los particulares en la Iglesia, y éstos no deben atrincherarse en el anonimato y en la irresponsabilidad de una masa eclesiástica. Lo eclesiástico y lo eclesiásticamente concreto por una parte, lo cristiano y justificado ante el Dios creador de lo universal y de lo particular por otra, no son dos dimensiones absolutamente idénticas.

Sin perjuicio de su divina constitución fundamental y de la procedencia directa que de su divino fundador tienen su autoridad y poder fundamentales, existe también en la Iglesia, respecto a la función de sus autoridades jerárquicas, el principio de subsidiaridad; también en la Iglesia debe cada individuo, cada comunidad y cada autoridad insertarse en el todo de la Iglesia y estar subordinados a su autoridad suprema; esto, sin embargo, no significa que los miembros de la Iglesia, individuos o comunidades, encuadrados y subordinados, no puedan y deban tener una función relativamente autónoma; no significa que la vida de la Iglesia deba ser regida por una burocracia omnipotente y que todos los demás estén destinados simplemente a recibir órdenes sin propia responsabilidad e iniciativa. También en el derecho humano de la Iglesia, que no es inmutable, pueden darse desplazamientos de límites entre libertad y coacción, en la repartición de derechos y deberes. El derecho eclesiástico del momento actual no debe considerarse necesariamente como una magnitud inmutable. El hecho de que uno no tenga en determinado respecto ningún derecho de disposición divina no quiere decir que no pueda recibir tal derecho por

investidura de parte de la Iglesia, incluso como derecho humano, que puede ser verdadero derecho y no meramente privilegio. No hay inconveniente en suponer que en este sentido el derecho de los seglares en la Iglesia pueda todavía—o de nuevo—elaborarse, pues sólo así se podrá a la larga inducir a los seglares a adquirir conciencia de sus deberes en la Iglesia y en favor de la Iglesia.

Aun dentro de la vida religiosa debe la Iglesia combatir entre sus propios miembros la masificación, evitando que se limiten a una vida religiosa puramente colectiva: falta de personalidad, huir de la responsabilidad personal, estar a la expectativa de instrucciones eclesiásticas donde esto no es lo indicado, la idea de que todo está moralmente bien mientras la Iglesia no promulga ningún veredicto expreso y detallado, la desaparición de la vida de piedad *personal* privada de los individuos y de las familias, a pesar de la participación en la liturgia oficial, etc.

Si, para terminar, hemos de indicar algunos puntos concretos en que se debe dejar (principalmente en nuestros tiempos) margen a la libertad *dentro* de la Iglesia, se puede notar lo siguiente:

a) También en la Iglesia debe existir una opinión pública, a la que se debe dar lugar y posibilidad de expresarse². El mismo Pío XII lo hizo notar diciendo que la falta de opinión pública en la Iglesia sería una culpa que recaería sobre los pastores y sobre la grey. He aquí las palabras del Papa traducidas del *Osservatore Romano* (18-2-1950): «La opinión pública es una prerrogativa de toda sociedad normal compuesta de hombres... Dondequiera que no se manifieste la opinión pública, sobre todo dondequiera que no se pueda constatar su existencia, habrá que reconocer una deficiencia, una debilidad, una enfermedad de la vida social... Para terminar, queremos decir una palabra sobre la opinión pública en el seno de la Iglesia (desde luego, en cosas que son objeto de libre discusión). De esto se extrañarán sólo los que no conozcan o conozcan mal a la Iglesia católica. En realidad, la Iglesia es también una corporación viva, a cuya vida faltaría algo si le faltara la opinión

² Cf. Karl Rahner, *Das freie Wort in der Kirche*, Einsiedeln 1953.

pública, falta cuya culpa recaería tanto sobre los pastores como sobre los fieles...»

b) En la teología, dentro del dogma propiamente dicho y aun fuera de él, en la doctrina realmente obligatoria, debe haber posibilidad de investigación, de escuelas y tendencias, de tentativas y de progreso.

c) Existe, si es lícito formular la idea de manera tan profana, una justificada «libertad de coalición» de los cristianos dentro de la Iglesia. También aquí tiene aplicación la norma de que formas superiores de organización no deben sofocar la propia vida espontánea de agrupaciones eclesiológicas que crecen desde abajo, en favor de un estatismo eclesiológico que organiza desde arriba. Tales métodos serían más claros y cómodos, pero a la larga no más fructuosos; en realidad, serían la muerte de una verdadera vida eclesiológica. El dar una importancia exagerada a la influencia de la parroquia y de otras corporaciones atenta contra la justificada libertad del cristiano en su vida religiosa.

d) Junto al oficio y dignidad, que se transmite en formas jurídicas, existe y debe existir en la Iglesia lo carismático, lo profético, que no se puede de antemano organizar oficialmente. Más bien con paciencia y humildad se debe dejar a este elemento carismático y profético un margen de desarrollo, aunque sus representantes nos resulten con frecuencia incómodos. «No extingáis el espíritu», dice la Escritura.

DEVOCION PERSONAL Y SACRAMENTAL

I. Introducción al problema

1. La cuestión

Es una cuestión que no dejará nunca de interesar el papel que desempeña en la vida espiritual de todos los días la recepción de los sacramentos, y muy en particular del sacramento de la Eucaristía. Hace años se discutía sobre la relación entre la devoción «óptica» y la devoción subjetiva. Entretanto, es de suponer que se haya comprendido ya que la recepción de los sacramentos no tiene por objeto dispensar del esfuerzo ascético ni, por tanto, de la actividad personal en la recepción de la Eucaristía. La cuestión que aquí nos ocupa no va tampoco en esa dirección. Se trata más bien de lo siguiente: ¿puede, por ejemplo, la «comunión esperitual» sustituir sin perjuicio la recepción de la Eucaristía? ¿Puede ser tan trascendental y salutífera? ¿Puede el examen de conciencia y la contrición significar lo mismo que la «confesión sacramental de devoción»? ¿No ha habido tiempos en los que la recepción de la Eucaristía o de la Penitencia era relativamente rara, sin que por ello hayamos de creer que entonces había menos piedad o menos amor de Dios?

2. Respuestas insuficientes

En primer lugar no se puede descartar la cuestión con esta simple tesis: un sacramento confiere por propia virtud gracia que, por ser el sacramento eficaz ex opere operato, no se puede obtener sin la recepción sacramental del sacramento. Porque, primero: el sacramento, aun recibido dignamente, no multiplica con certeza y sin más la gracia matemáticamente, en proporción con la frecuencia de la recepción. Tal modo de ver, aunque está implícitamente contenido en una concepción vulgar, bastante extendida, de los sacramentos y de su eficacia, tropieza

con la doctrina clara de que los sacramentos despliegan su propia eficacia conforme a la disposición del que los recibe, según el Tridentino (Dz. 799); esta disposición, aunque no es causa, es, sin embargo, medida de la eficacia de hecho de los sacramentos. Y esta misma disposición no crece tampoco proporcionalmente con la frecuencia de la recepción del sacramento. Si así no fuera, no se comprendería por qué la Iglesia sólo permite recibir una vez al día el sacramento de la Eucaristía.

Además: ¿existen gracias «sacramentales» que sólo se pueden recibir por medio de los sacramentos? Se dan, naturalmente, *efectos* de los sacramentos, que sólo se pueden obtener por medio de los mismos: el rango determinado en el orden de la Iglesia jerárquica visible, que sólo se obtiene mediante la recepción del Bautismo, de la confirmación o del Orden, el carácter sacramental, el vínculo matrimonial. Pero de estas cosas no tratamos. Lo que aquí se pregunta es: ¿hay *gracia* que sólo se pueda obtener por medio del sacramento, sea la gracia habitual de la justificación y santificación permanente y de su crecimiento, sea la gracia que ayuda a mantener una vida verdaderamente cristiana en unión con Cristo, en la lucha con el pecado, en los asaltos de la muerte, en la confesión de la fe, en el cumplimiento de la misión del sacerdocio, del matrimonio, etc.? Esto se puede, con razón, poner en duda. En efecto, cuando en teología sacramental se habla de las gracias específicas de cada sacramento, que competen a cada uno de ellos según su nota característica y su propia tendencia, se quiere decir con ello que se distinguen *entre sí* por su efecto (y no sólo por el rito), pero no se quiere decir que confieran una gracia que no haya modo de obtener de otra forma. De hecho, la gracia santificante acrecienta con toda la vida cristiana, con la oración, la penitencia, el cumplimiento de los deberes, la observancia de los mandamientos, con soportar los dolores en espíritu de fe, con una muerte cristiana. ¿Y quién podrá negar que el sacerdote, con su oración y con el ejercicio fiel de su ministerio, obtiene auxilios de gracia para seguir cumpliendo su misión sacerdotal? Otro tanto se diga de los casados. ¿Quién osará negar que la penitencia, la oración, etc., alcanzan gracias para evitar ulteriores pecados y para borrar los efectos

todavía persistentes de culpas ya perdonadas, gracias, por tanto, que son «específicas» del *sacramento* de la Penitencia?

Ni basta decir que Dios, una vez que instituyó los sacramentos como instrumentos de la gracia, quiere que sean utilizados y que, por tanto, quien culpablemente descuide estos medios ordinarios de la gracia no puede esperar lograr esta gracia por otros caminos. Pase que esta frase sea exacta. Pero precisamente hay que preguntarse *cuándo* «descuida» uno los sacramentos. Si se ha de juzgar conforme a los preceptos de Dios o de la Iglesia, se exige bien poca frecuencia de sacramentos. Ahora bien, uno que tome por norma esta frecuencia, ¿incurrirá en la acusación de «descuido» de los sacramentos? ¿No puede esperar recibir los auxilios necesarios para llevar una vida cristiana muy santa, supuesto—claro está—que utilice diligentemente los demás medios de la gracia, la oración, la penitencia, etc.? Si en la relativamente escasa frecuencia de los sacramentos en cuanto tal se ve ya tibieza y falta de disposición para recibir mayores auxilios de gracia, se presupone ya implícitamente lo que se trata de demostrar. En efecto, sólo entonces se puede decir que es «tibia» una conducta (considerada sólo en sí misma) cuando el interesado desprecia las gracias que no puede recibir por otros conductos. Esta es precisamente la cuestión.

Desde luego, se puede plantear la cuestión contraria: ¿Qué motivo podría uno tener para recibir los sacramentos, en los que Cristo actúa en nosotros su poder de gracia, con menos frecuencia de la que permiten la naturaleza de los sacramentos y las apremiantes circunstancias y condiciones de la vida? Se podría añadir que una recepción más frecuente de los sacramentos no hace ninguna brecha en la piedad «subjetiva», sino que más bien la fomenta; por consiguiente, ambas cosas a la vez, frecuencia de sacramentos y ascética y piedad subjetiva, son de todos modos más provechosos que el contentarse simplemente con la vía «subjetiva» para el perfeccionamiento de la vida cristiana. Por lo tanto, una escasa frecuencia de sacramentos puede sólo obedecer a tibieza; es decir, a indiferencia respecto a los socorros de la gracia divina. Este caso puede ser frecuente. Porque el cristiano, por lo menos en general, que verdaderamente crea con fe viva en la encarnación

del Verbo de Dios, se sentirá apremiado para ponerse en contacto lo más sensiblemente posible con la acción divina en él, o sea, con los sacramentos.

No se puede negar que por consideraciones prácticas y de principio deberá haber un límite superior (aunque fluctuante) de esta frecuencia. Pero no creemos se pueda decir que hoy día, en la tradicional frecuencia de los sacramentos por cristianos fervorosos en el mundo, en el clero y en la vida religiosa (prescindiendo de casos particulares y marginales), se suela rebasar este límite. No hay, pues, derecho a sospechar que tal frecuencia de sacramentos sea exagerada o superflua. Y esto tanto más que una vida espiritual, si es auténtica, y, por tanto, también eclesiástica, tratará de adaptarse ingenuamente y con confianza a la vida que hace precisamente la Iglesia de su tiempo: en nuestros días, a una vida de piedad sacramental más intensa. Así, se tendrá la confiada convicción de practicar la vida que el Espíritu Santo, que a la postre dispone soberanamente de los hombres y de la Iglesia, quiere que se practique precisamente ahora en la Iglesia. En realidad es él quien, en último término, hace surgir los tiempos de la Iglesia y determina qué aspectos de la plenitud de la existencia cristiana (la vida de Cristo) deben adquirir *hic et nunc* mayor expresión. Tales preferencias obedecen, en efecto, a la ley del Espíritu Santo, que guía a la Iglesia, y no se pueden deducir exhaustivamente de consideraciones teóricas de la teología.

Pero con esta respuesta, ¿se ha dicho todo lo que había que decir? ¿Cómo responder a la cuestión con que hemos encabezado nuestras reflexiones: la posibilidad de recibir el efecto del sacramento (*res sacramenti*) sin la recepción del sacramento mismo?

II. *Tentativa positiva de solución: La unidad íntima de fe y sacramento*

Creemos que para esclarecer plenamente las oscuridades que surgen de la cuestión y de las respuestas corrientes hay que penetrar más hondo en la precisa relación entre acción subjetiva y sacramento. En efecto, si queda bien aclarada la íntima unión y relación entre ambos, queda resuelta de por sí

la cuestión inicial; es decir, si logramos, como nos permitimos esperar, poner en claro que en la acción subjetiva y en el hecho sacramental no se trata de «dos caminos» que llevan al mismo término (la captación y el acrecentamiento de la gracia), sino de dos momentos o fases del mismo hecho, entonces huelga ya la cuestión de si se debe seguir el uno o el otro camino.

1. *La doctrina de la teología sacramental actual sobre los «dos caminos» de la justificación y del aumento de la gracia.*

Toda la teología sacramental de hoy tiende a sugerir la idea de «dos caminos» de la justificación y del aumento de la gracia, que se encuentran y convergen sólo aunque totalmente en el término final. Diversos órdenes de ideas contribuyen a ello.

Cuando se trata del sacramento en general y en cierto modo se traza su esquema formal, se toma espontáneamente como ejemplo el bautismo de los párvulos, con la idea tácita de que la pura esencia del sacramento se manifiesta mejor *allí* donde falta absolutamente la cooperación personal del hombre en fe y caridad. En los otros sacramentos (por ejemplo, la Penitencia o la Extremaunción) se construye el caso normal poco más o menos así: se supone una disposición tal que sin el sacramento no se obtenga el efecto del mismo (*res sacramenti*: perdón de los pecados, justificación), y se considera el caso (simple atrición como disposición suficiente) como típico, en el que, por tanto, se pueda reconocer con la mayor claridad la esencia y el efecto del sacramento. Conforme a esto, en los demás sacramentos en que se requiere mayor disposición («sacramentos de vivos») se considera esta disposición como una simple exigencia moral por parte de Dios para la recepción efectiva del efecto del sacramento; por tanto, como algo que queda completamente al margen del hecho sacramental en cuanto tal.

Y al contrario: cuando se habla del camino subjetivo de la justificación y del aumento de la gracia, se piensa en un hecho totalmente «subjetivo». Desde luego, se sabe que tal hecho, como se entiende en el caso, sólo es posible sostenido por la gracia de Cristo. Pero en este contexto no se investigan los aspectos cristológico y eclesiológico de esta gracia. Existen tratados completos *De gratia Christi* en los que prácticamente,

considerados en conjunto, sólo se ve el nombre de Cristo en el título y se insinúa brevemente, cuando no se presupone, sencillamente, que la gracia ha sido precisamente «merecida» por Cristo. La palabra «Iglesia» no aparece en tales tratados ni por asomo. Y, sin embargo, toda gracia tiene analógicamente en sí la estructura de aquel de quien proviene, la del Verbo hecho *hombre*, y toda gracia es gracia de la *Iglesia* y tiene, por tanto, estructura eclesiológica.

Así también, desde el punto de vista del proceso subjetivo de la justificación, sucede que en los sacramentos se considera la acción personal del hombre en fe y caridad como una disposición que queda fuera del hecho sacramental en cuanto tal; y que en la acción personal del creyente se pasa completamente por alto (a no ser que se niegue explícitamente) el aspecto eclesiológico (y, por tanto, toda ordenación *interior* a la iglesia como ámbito del hecho sacramental).

Al abrigo de tales órdenes de ideas ha de surgir espontáneamente la idea de dos caminos y maneras distintas de la justificación, de dos causas autónomas, suficiente cada una de por sí, del mismo efecto. Este dualismo queda a duras penas superado con la doctrina (en sí naturalmente correcta) de que aun allí donde se sigue el camino subjetivo (bautismo de deseo, contrición perfecta) y conduce a un resultado, el sacramento sigue siendo necesario para la salud con necesidad de medio y que, por tanto, en el camino puramente subjetivo de la justificación debe ir incluido un *votum sacramenti* (que siempre va incluido de hecho). Mas con ello al mismo tiempo y expresamente se subraya que no es el «voto» el que justifica, sino la caridad, a fin de que no quede la impresión de que estos dos caminos puedan confundirse.

2. Crítica de la doctrina de los «dos caminos de salvación» a partir de la unidad intrínseca de fe y sacramentos.

Naturalmente, hay que reconocer que los *puntos de partida* de esta doctrina de los dos caminos (que es tanto más eficaz por no profesarse explícitamente¹) no tienen nada que criticar: existe un bautismo eficaz de los párvulos, existe la justifi-

¹ No se profesa explícitamente, porque cada uno de los dos caminos se ha expuesto ya en diversos tratados escolares, evitando así de antemano el «peligro» de que se puedan encontrar.

ficación de quien se acerca al sacramento con sólo la atrición o contrición imperfecta², existe un *votum baptismi* justificante, etc. Pero estos hechos no imponen este dualismo exterior que tratan de justificar. Esto aparecerá si mostramos que dichos hechos se pueden explicar con una concepción de los sacramentos que no implica tal dualismo. Vamos a tratar de desarrollarla y de fundamentarla en cuanto lo permiten los límites de un artículo.

Por lo pronto, se podría decir que es metafísicamente imposible que un mismo efecto tenga *dos* causas en rigor *formalmente distintas*. En el caso de que haya dos causas *materiales* distintas para un mismo efecto (como cuando se clava en la pared un clavo con una piedra o con un martillo), habría por lo menos que descubrir la igualdad formal de las causas respecto a dicho efecto, una unidad que debe preceder ontológicamente a la identidad del efecto.

Pero estas consideraciones metafísicas, en sí correctas, no suelen hacer mucha impresión en la práctica. De todos modos, nos ponen en la pista del método: una teoría que logra explicar la identidad del efecto mediante una identidad de causa, tiene muchos visos de ser correcta. Lo que hay que demostrar es la pluralidad, que es lo ontológicamente sospechoso, no ya la unidad.

En la Escritura se atribuye la justificación (y el aumento de gracia, la unión con Cristo, la salvación, la vida eterna, etcétera), unas veces al sacramento (Bautismo, Eucaristía) y otras veces a la fe (y a la caridad, a la conversión, etc.). Se subraya la necesidad de *ambos aspectos*. La Escritura, sin embargo, no razona sobre la armonía interna de ambas afirmaciones. Y al dar pie a esta cuestión no la facilita proponiendo casos en los que la acción subjetiva del hombre (a la que se atribuye la justificación) no pueda ser suficiente, quedando así el sacramento con el único medio de salvación. No habla de justificación basada en una contrición imperfecta ni de bautismo de párvulos. Lo cual, naturalmente, no quiere decir que excluya estos casos. La especulación teológica se ve forzada a seguir

² No se puede negar que la Teología de hoy presupone, en flagrante contraste con Santo Tomás, y basándose en una experiencia muy poco convincente, que la disposición *no* se modifica bajo el influjo del hecho sacramental, y que es la misma la disposición suficiente para recibir el sacramento que para recibir el *efecto* del sacramento.

otra dirección si ha de abarcar en su unidad el aspecto subjetivo y el sacramental de la justificación.

Además de esto, la Escritura admite una posibilidad de justificación por la fe anteriormente al hecho sacramental. Así, pues, da una insinuación para comenzar en esta materia por el hecho «subjetivo» y de ahí pasar al hecho sacramental; es decir, que en casos en que la acción subjetiva del hombre conduce a la justificación (que no es sólo el caso de la mera contrición imperfecta), ésta, en la actual economía de la salud, debe desembocar en el sacramento.

Aquí no nos es posible hacer la historia del modo de concebir la relación entre el *opus operatum* y el *opus operantis*. Esto nos llevaría demasiado lejos e impondría análisis demasiado remotos, tanto más que estas concepciones distan mucho de ser homogéneas, habiéndose hecho tentativas muy variadas de abarcar ambos hechos de la revelación en una unidad conceptual interna.

La cuestión se presenta ya en la teología del bautismo de Tertuliano. San Agustín le da en el curso de su vida variadas y vacilantes respuestas. Para él, como también para San Ambrosio, está incluida en la cuestión del bautismo de deseo, a la que no se dan respuestas homogéneas. Más tarde, al finalizar el período patristico, aparece también implicada en la cuestión de si se puede salvar un hombre arrepentido que muera sin reconciliarse con la Iglesia. En la temprana Edad Media aparece con toda claridad que existe un bautismo de deseo; se reconoce explícitamente que normalmente el pecador justificado por la «sola» contrición llega a la reconciliación con la Iglesia, y en sí debe llegar, como entonces aún se enseñaba. La doctrina patristica evoluciona en una doctrina explícita de la comunión espiritual.

En el siglo XII empieza a plantearse la problemática del caso en que uno, con buena voluntad, pero con contrición justificante solamente putativa, acuda al sacramento de la Penitencia: también en este caso se admite (aunque lentamente, con resistencia y con diversas explicaciones) la eficacia del sacramento. Se examina el caso del bautismo de los párvulos. Aunque se le reconoce la virtud de borrar el pecado original (cuestión resuelta ya desde los tiempos de la controversia de San Agus-

tín con el Pelagianismo), se tardó mucho en resolver si el Bautismo confería también la gracia y las virtudes infusas. El mismo Concilio de Viena dejó esta cuestión todavía en suspenso. Se experimenta claramente como problema dónde hallar—en este caso del bautismo de los niños—aquella fe que, según la Escritura, es al fin y al cabo imprescindible para la justificación. Problema cuya importancia parece subestimar la teología corriente de hoy.

De todos modos se puede asegurar que la conciencia de la conexión mutua de ambos aspectos del proceso de la justificación fue, hasta muy entrada la Edad Media, más clara que en la teología de hoy, y también que el caso de un sacramento saludable a base de la mera contrición imperfecta no se consideraba como el caso clásico normal para el estudio de la verdadera esencia del sacramento.

Para Santo Tomás es una parte importante de la doctrina sacramental la doctrina de que los sacramentos son *protestationes fidei*; es decir, una manifestación concreta de la fe del que los recibe en la dimensión de la publicidad de la Iglesia. Más aún: en su doctrina del sacramento de la Penitencia desarrolla una teoría de la inclusión y dependencia mutua del hecho sacramental y del subjetivo que dista mucho de una teoría de dos caminos de la justificación. La contrición que aporta el penitente y debe en sí aportar *en cuanto* contrición justificante, es decir, contrición perfecta, se consuma, aun anteriormente a la recepción actual del sacramento, en virtud de una gracia «sacramental» eclesiástica (de la «potestad de las llaves»). Y viceversa: la conversión del pecador, material y sensiblemente concretizada en la Iglesia y delante de la autoridad de ésta mediante la atestación penitente, se incorpora como parte constitutiva al hecho sacramental como tal y, juntamente con la absolución sacerdotal, se convierte en el signo sacramental eficaz, en elemento interno del mismo *opus operatum*.

Precisamente este único diálogo entre el hombre penitente y la Iglesia, en su unidad—en la que la acción salvífica de Cristo se manifiesta concreta e históricamente en el espacio y en el tiempo, en la actualidad de cada existencia individual—influye, según Santo Tomás, *ex opere operato* en la actitud interna del penitente, en su consumación personal de la *meta-*

noia, dándole su verdadero acabamiento. Incluso, precisamente en este momento, se le concede al acto del penitente su virtud *justificante* (aunque sólo en el caso excepcional del que de buena fe se acerca al sacramento con sólo contrición imperfecta). Esa virtud justificante, en el caso normal, la poseía ya de antemano la acción personal del penitente por mediación de *la gracia*, que por parte de la Iglesia había salido al encuentro³; y ello precisamente porque—y no a pesar de que—el caso normal es la justificación antes del sacramento.

Así, pues, en este caso del sacramento de la Penitencia toma cuerpo sacramentalmente la acción sobrenatural personal del sujeto en la dimensión de la visibilidad de la Iglesia, porque en sí estaba ya sustentada por la gracia de la Iglesia. De este modo adquiere su plena existencia, que responde a la existencia del autor de esta gracia—Cristo, el Hombre-Dios—en la carne, en el espacio y el tiempo del mundo empírico, como también a la existencia del sacramento de los sacramentos, de la Iglesia visible e invisible.

Con esta breve alusión a la doctrina de la penitencia de Santo Tomás no queremos decir que el Santo pretendiera extender de la misma manera a *todos* los sacramentos la estructura del sacramento de la Penitencia aquí expuesta. Tampoco que haya elaborado esta teoría hasta las últimas cuestiones o que se la deba o pueda mantener en vigor en todos sus detalles⁴. Sin embargo, una cosa debemos notar apoyándonos en la autoridad de Santo Tomás: la inclusión mutua del *opus ope-*

³ Esta idea no parecerá extraña a quien considere que los sacramentos actúan como signos de índole humana y que, por tanto, no se puede razonablemente exigir de antemano una simultaneidad física sincrónica de sus elementos constitutivos. En este sentido se puede explicar lo que hoy día se suele regularmente designar en Teología como «reviscencia» de los sacramentos. No se trata de una revivificación de un sacramento muerto, sino de una disociación, extendida en el tiempo, de sus elementos constitutivos y de la disposición. En tal concepción, la fundamentación de la necesidad de una disposición durante (¡sentido temporal!) la posición del signo sacramental deberá establecer sus fundamentos con más profundidad que lo corriente, pero no es imposible. Otro ejemplo: en el Cenáculo ciertamente no habrán estado nunca simultánea y sincrónicamente presentes los elementos *consagrados* de pan y vino, si bien la representación del sacrificio de la cruz exige ambos, por lo cual no se puede celebrar la misa bajo una sola especie.

⁴ Así, por ejemplo, no habrá que excluir del sacramento al que *expresamente* se reconozca imperfectamente arrepentido.

rantis y del *opus operatum* a que hemos aludido, que de antemano y por razón de su doble aspecto están relacionados intrínsecamente (y no sólo por razón de un *votum sacramenti* fundado en un decreto divino concebido de manera positivista), no repugna en manera alguna a la naturaleza del sacramento en cuanto *opus operatum*.

No podemos aquí, en gracia de la brevedad, aludir a otros elementos de la teología sacramental de Santo Tomás, que corroboran y esclarecen aún más esta concepción. La idea arriba expuesta y normal hoy en la teología corriente de la relación entre el *opus operatum* y el *opus operantis*, procede de una época postomista. Tiene la ventaja de ser clara y de fácil manejo, pero no la de explotar y utilizar los elementos de una amplia doctrina sacramental contenidos en la tradición. Aquí no nos es posible indicar en un trabajo teológico *positivo* estos elementos de la tradición.

Tenemos que limitarnos a delinear de manera más bien sintética y especulativa los rasgos fundamentales de la teoría en cuestión. Con ello no se puede evitar el que más de un problema quede sin tratar explícitamente y que resulten algunas oscuridades. Se trata sólo de lograr una idea aproximativa de la relación entre *opus operatum* y *opus operantis*. Ello es necesario para poder responder con cierta objetividad a la verdadera cuestión del artículo, a saber: en qué relación están en la vida religiosa ordinaria el esfuerzo ascético y el hecho sacramental. Dicho de otro modo: si se trata de dos caminos distintos que, por algún motivo que no se ve del todo claro, hay que recorrer para lograr la salvación del alma, o se trata más bien tan sólo de dos aspectos, de dos fases de un proceso fundamental único, de una acción que es siempre personal-«sacramental» y que —a veces, con frecuencia, no siempre—se desarrolla adquiriendo una expresión tan tangible, que entonces hay que llamarla en sentido estricto recepción de sacramentos.

3. Esclarecimiento teológico-especulativo

La gracia santificante es una gracia de Cristo. No sólo fue «merecida» por él; además, lleva en sí algo característico de aquel que, en cuanto *Hombre-Dios*, la introdujo definitivamente

en el mundo y, mediante su acción redentora en la cruz, la conquistó con todo derecho para la generación de sus hermanos según la carne. Tiene, si nos es lícito expresarnos así, una tendencia incarnatoria. No tiene sólo una dinámica hacia la vida intradivina, cuya participación constituye su esencia (pero su esencia, cabe decir, abstracta, que no atiende a la concreta economía de la salvación en Cristo); también tiene una dinámica hacia este mundo y, en virtud de ella, el hombre dotado de gracia es enrolado en el descenso redentor y glorificador del Verbo del Padre sobre este mundo, en el que él hace a este mismo mundo donación de su Espíritu Santo.

Por ello, es también la gracia el principio de la glorificación del cuerpo y, por él y mediante él, del mundo en general. También es el principio fundamental de la lenta integración moral de la naturaleza del hombre en la dirección teocéntrica de la persona santificada; es decir, el principio de la lenta y por ahora parcial recuperación de aquella gracia del estado paradisiaco primitivo, en el que la «naturaleza» psicofísica del hombre estaba sometida en plena maleabilidad a la personalidad agraciada del mismo.

Conforme a su propia esencia, la gracia debe y quiere extenderse, configurando, dando una forma superior y santificando, por *todo* el ser humano con todos sus estrados, sin excluir su corporeidad. No es, pues, sólo el principio de una unión con Dios, de una «interioridad» puramente trascendental del hombre. Pretende más bien ser la ley formal santificadora de toda la vida corporal y anímica del hombre, hasta su vida ordinaria, cotidiana y tangible. En esta cotidianidad, por tanto, adquiere la gracia su «manifestación», su corporeidad.

Ahora bien, esta corporeidad la tiene la gracia— ontológicamente considerada—*siempre*. Aunque la moral, con todo derecho desde un punto de vista empírico, distingue entre actos «internos» y «externos», desde un punto de vista metafísico y teológico no existen actos meramente internos. En realidad el hombre, aun en la más sublime interioridad de sus actos espirituales, obra siempre como *hombre*; es decir, como ser *corpóreo*-espiritual; aun los actos espirituales tienen una dimensión en esa corporeidad en la que los hombres—aun como personas dotadas de espíritu—se hallan ligados entre sí en una

unión (de categoría difícilmente definible, pero real), de materialidad espacio-temporal. Para decirlo un poco *grosso modo*: hasta la más sublime moción de amor de Dios en las más profunda intimidad de la persona espiritual depende de los fenómenos electrofísicos del cerebro (modificándolos a la par), que están situados en la totalidad de un mundo material, en el que cada cosa depende del todo y a la vez influye en él. Aquí se podría aplicar el dicho de un físico moderno: «Cuando una niña tira la muñeca de la cuna, Sirio se estremece.»

La gracia, en cuanto principio de un orden superior, es decir, absoluto y divino, superinforma el acto moral en cuanto que éste es espiritual; pero éste reposa a la vez y adquiere corporeidad en un acto material cósmico (o, mejor dicho, en un aspecto interior del acto total y único, que se extiende por todas las dimensiones de la existencia humana).

La gracia halla así en cada acto su expresión corpórea (como el cuerpo es acto y modo de manifestación del «alma», aunque no adecuadamente) en el espacio y en el tiempo, y con ello (en un sentido todavía general) en la historia. Toda gracia actual sobrenatural tiene de este modo en sí su corporeidad histórica, en la que (en cuanto aceptada) se hace presente y viene a manifestarse; se hace presente *al* manifestarse, análogamente como el alma se hace y es, en cuanto, dando forma viva a la materia, adquiere su propia forma en la materia, sin poderse concebir como anterior al acto de informar. La gracia tiene, por tanto, debido a su propia última esencia y a su origen en el presente orden de Cristo y del hombre corpóreo, una estructura cuasi-sacramental.

La gracia es esencialmente acción de Dios en el hombre y no se puede concebir separada del libre y personal favor divino, en el que Dios mismo se dona al hombre; por ello su corporeidad cuasisacramental espacio-temporal es no sólo la manifestación bajo la cual se pone ante todo el acto existencial espiritual del *hombre*, sino también la «manifestación» de la acción de *Dios* en el hombre, de su amor redentor del hombre. En la concretización espacio-temporal de todo acto moral sobrenatural se hace, pues, presente la inmanencia mutua y la reciprocidad del diálogo de la salud, en sí espiritual y trascendente, entre

Dios y el hombre, mostrándose en tal manifestación bajo la dimensión de la historicidad propia de cada individuo.

No se puede decir (por lo menos en general) que el lado moral *empírico* del acto saludable humano pertenezca *sólo* a la esfera de la moralidad natural y que no pueda ser «manifestación» de la gracia sobrenatural, ya que es también posible sin la gracia de la salud. Porque, prescindiendo de todo lo demás y de lo esencial de que la brevedad no nos permite ocuparnos, también el auxilio divino del que necesitamos para la ejecución efectiva de lo moral natural, en la actual economía de la salud, es algo querido por Dios como momento integral en el único y nuevo orden. Este orden está planeado y querido *como* resumido en Cristo, en quien y por quien se eleva hasta la vida intradivina e incluso es asumido en ella, siendo así a la postre gracia de Cristo (por lo menos allí donde ésta llega a efecto). Por tanto, el cumplimiento moral efectivo de la ley natural es ya una manifestación de la voluntad de gracia de Dios en Cristo, principalmente si este cumplimiento, superinformado por la gracia sobrenatural y divinizante, se endereza al fin de la inmediata comunión con Dios y, mediante esa superinformación, queda modificado incluso en su constitución natural.

Todavía hay que tener presente que la gracia de Cristo está destinada a la Humanidad en su totalidad; alcanza al individuo en cuanto miembro de la única comunidad de salvación y de condenación formada como una unidad por el género humano. Por eso quiso Cristo ser no sólo hombre, sino hombre miembro de la Humanidad, «nacido de mujer». Los santificados y el que santifica son del mismo linaje. Su gracia tiene, por tanto, estructura social. Tampoco en la historia personal de la salud existen individuos aislados; individuos, sí, pero no individualistas. Más aún: la más alta culminación del ser de persona, que tiene lugar mediante la gracia de una inmediata relación con Dios, significa la forma más elevada de comunidad constituida por personas hechas personalísimas en el reino eterno de Dios, en la eterna comunión de todos los santos. Individuo y comunidad, en este sentido, no son dos magnitudes concurrentes que se combaten, sino dos aspectos de una sola realidad de personas creadas y redimidas que sólo en común y en el mismo grado puede crecer o decrecer.

Ahora bien, tal comunidad de justificados, de personas que participan de la vida divina conforme al modo peculiar del ser humano, es algo querido por Dios no sólo como reino invisible de la unión de gracia interior y trascendental, sino como una comunidad que como tal se crea su expresión en la historicidad visible espacio-temporal, o que recibe esta expresión al mismo tiempo que es fundada por Cristo. El santo pueblo de Dios de los redimidos se constituye como cuerpo de Cristo, como Iglesia. Esta Iglesia es la unidad de la íntima conexión de gracia entre los redimidos; es también la estructura histórica y visible de esta unidad interior y trascendental plasmada en la profesión común de la verdad y de la unión social mediante un orden jerárquico y sus funciones. Como un pueblo natural se procura su concretización histórica y su capacidad de acción en un Estado, así la comunidad de los redimidos halla su concretización sensible histórica en la Iglesia; el último e íntimo principio de su unidad, la gracia de *Cristo*, el Espíritu Santo, impele a esta comunidad a encarnarse así en una estructura social. Sin embargo, este proceso no se puede concebir como un proceso natural que salta por encima de la institución libre y voluntaria y de la acción histórica, sino que es llevado a cabo primero por la voluntad del fundador divino-*humano* de la Iglesia y, en segundo lugar, por la voluntad de la Iglesia misma que, con sus propios estatutos, confiere a la comunidad de gracia y de salud constituida por ella misma una nueva manifestación sensible histórica.

La concretización sensible y la historicidad de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios constituido históricamente no puede, según la esencia del hombre que temporalmente se disocia y se desarrolla en actos, concebirse sólo como una magnitud estática que únicamente en cuanto tal manifieste históricamente esa gracia que también une a los redimidos entre sí para formar la suprema comunidad. La Iglesia consume esta gracia y le da expresión en sus *acciones*: gracia en cuanto verdad, en su enseñanza constantemente renovada y progresiva, que, cada vez más y siempre conforme a la índole peculiar de su situación histórico-espiritual, va introduciendo a los hombres en la plenitud de la verdad de Cristo; gracia en cuanto solicitud a los hombres en su oficio pastoral con derechos y preceptos; gracia como

santificación del hombre, en sus sacramentos; gracia como entrega a Dios, en su sacrificio celebrado a diario.

Dondequiera que la Iglesia en su actuación pone de manifiesto históricamente en cada hombre la gracia en cuanto santificante, en la dimensión de su carácter social sobrenatural, conforme a la voluntad de su fundador, allí administra sus sacramentos. *Por el hecho* de dar concretización histórica a esta gracia santificante en tales actos fundamentales por encargo de Cristo, da verdadera realidad a esta gracia y la hace presente y eficaz en el *hic et nunc* de tal o cual miembro individual. La Iglesia opera la gracia *por el hecho* de significarla. El sacramento opera la gracia *porque* es su signo, un signo tal que en cuanto sensibilización de la gracia la hace presente: un signo constitutivo. No sólo se puede decir que los sacramentos son signos de la gracia porque son su causa, sino que se puede decir con no menos razón que son causa porque son signo.

Esta categoría de causalidad como signo no se puede sin más reducir rigurosamente a alguna de las categorías *a priori* de causalidades naturales que conocemos, si no queremos violar, o por lo menos pasar por alto, su peculiaridad. Con todo, lo más apropiado para servir como análogo parece ser la relación entre la corporeidad de un acto espiritual y es causado, por el hecho mismo de adquirir corporeidad⁵. En cuanto la persona espiritual, partiendo de su centro supracorporal interviene en su corporeidad confi gurándola desde dentro, pone su acto espiritual; de su propio antipolo material obtiene su propia realización.

Algo análogo sucede en la acción de la Iglesia: en cuanto en su acción cultural pone en el espacio y en el tiempo la corporeidad de la gracia como acción de Cristo, logra para la gracia así significada una presencia realmente eficaz en este momento histórico. En cuanto Cristo, por medio de su Iglesia obra en el hombre prestando a su gracia un signo que la constituye, hace *él*, no ya su servidor o el que recibe el sacramento, que su gracia sea eficaz interiormente en el hombre.

Este es el sentido de la expresión *opus operatum*, que no

⁵ Aquí se podría recordar el profundo consejo de Pascal: hacer actos exteriores de humildad para ser humilde.

tiene nada que ver con la idea de una eficacia física de un acontecimiento objetivo que sobreviniera a éste independientemente de su carácter de signo, de modo que tal acontecimiento objetivo sólo «accesoriamente» fuera «también» signo de la gracia⁶. Los gestos de Cristo que él consuma por medio de su Iglesia —así pudiéramos decir sencillamente—, son gestos tomados en serio; Cristo, precisamente porque es él quien los consuma, opera en ellos por sí mismo lo que con ellos expresa. Si estos gestos de la Iglesia se entienden de antemano—como se deben entender—como gestos de Cristo, como manifestación corpórea de su acción, entonces se comprende sin dificultad que no tiene ninguna razón de ser el preguntar si y cómo «influyen» en el divino (y divino-humano) causante de la gracia, ni el tratar de resolver en este sentido el problema de la causalidad de los sacramentos.

Cuando el hombre recibe realmente la gracia del sacramento como efecto de éste, debe aportar, en cuanto es capaz de actos personales, una disposición. Esta disposición, sin embargo, debe ser sostenida por la gracia que, como ya se dijo, es por una parte gracia de Cristo y de la Iglesia, y por otra parte se crea en esta acción del hombre su expresión corpórea en el espacio y en el tiempo de la historia. Pues esta disposición no es algo meramente «interior»: el hombre debe, en efecto, querer recibir el sacramento visiblemente y hacer notoria esta voluntad; hace que se le confiera el sacramento, lo que constituye una acción histórica como otra cualquiera.

Así pues, el sacramento tiene lugar en un diálogo histórico entre Cristo-Iglesia por una parte y el hombre por otra; este diálogo, considerado en sus dos partes, es el signo constitutivo de la misma gracia de Cristo y de su Iglesia, que es eficaz en este momento⁷. El sacramento se consuma, pues (en el caso que

⁶ Por eso se requiere también la intención del ministro humano del sacramento, pues sin ella el signo no sería precisamente signo o notificación humana. Y viceversa: si se atribuye al sacramento una eficacia física, como de cosa, no se puede ya explicar por qué la intención del ministro haya de ser necesaria para la mera existencia del sacramento.

⁷ No se piense que por esto se niega que, en general (principalmente por razón del caso de la colación válida y fructuosa de los sacramentos a los menores) sólo se haya de llamar «sacramento» en sentido estricto la parte del diálogo puesta activamente por la Iglesia. Pero, por el contrario, este hecho no debe tampoco excluir el que la totalidad del

contemplamos), como una unidad dialogal de las acciones personales de Dios y del hombre en la visibilidad de la función esencial (es decir, confiada inmediatamente por Cristo) santificadora de la Iglesia. En el sacramento llega la gracia al culmen de su encarnación, de su realización sensible histórica. Se encarna no sólo en la acción personal impregnada de gracia del hombre, sino también en la acción de la Iglesia como tal; no sólo en la acción de un miembro del pueblo de Dios, sino también en la acción esencial del pueblo de Dios *históricamente constituida*, de la Iglesia en su propia exterioridad social.

Es cierto que no se da ningún acto saludable del hombre que en su forma histórica espacio-temporal no implique una encarnación de la gracia y caiga fuera de la ley incarnatoria fundamental de la salud cristiana. Pero esta encarnación tiene su gama de variaciones. También en una sociedad ordenada se dan realizaciones de los individuos o en los individuos con carácter más o menos oficial, con mayor o menor grado de publicidad: todo lo que el hombre hace, lo hace en cierto grado como miembro de su pueblo, influye en éste y es expresión de la vida de este pueblo y, por tanto, acto de este pueblo, por muy «privado» que sea (y por eso existe no sólo la historia del Estado y de la guerra, sino también la historia de la cultura); pero hay también actos del hombre y del pueblo que se consuman en una publicidad calificadora, en la que se da a conocer el acto del pueblo como tal y el acto del individuo no adquiere su plena validez sino cuando, respaldado por el acto del pueblo en la acción de su autoridad, se consuma en la publicidad calificada (por ejemplo, un contrato matrimonial ante el empleado del registro civil, una escritura notarial, un testamento ante notario, la ratificación por el juez de un derecho de propiedad, etcétera).

De esta misma manera también la palabra santificadora de Cristo al hombre, que tiene lugar en las profundidades de la conciencia y que en todo caso presente corporalmente en el diálogo sea encarnación de la gracia. Esta—partiendo de Cristo en la Iglesia—aferra al hombre en su acción que lo lleva a la Iglesia; es decir, frente a la Iglesia, la gracia se hace «carne» en la palabra y en el gesto del hombre y, en la respuesta activa de la Iglesia, vuelve a recibir una corporeidad como la de la Iglesia y la de la gracia en cuanto es precisamente *eclesiástica*. De este modo se manifiesta la plena «verdad» de la gracia, y así ella misma, imponiéndose, se logra.

mundo en el «sí» activo del hombre, puede en la publicidad de la Iglesia y por medio de la Iglesia adquirir una corporeidad calificada; así puede ser sacramental en todo rigor de la palabra. Y así, en vista de la estructura incarnatoria de la salvación cristiana y de la constitución eclesiástica del pueblo de Dios, se comprende fácilmente que el Señor de la gracia *quiera* que su palabra de gracia a los hombres tenga esta corporeidad calificada y la exija (en distintos grados) allí donde se trata de *fundamentales* realizaciones del acontecer y de la aceptación de su gracia.

Nos haríamos demasiado prolijos si quisiéramos tratar en este sentido sobre el organismo de cada uno de los siete sacramentos: son las siete encarnaciones fundamentales del acontecer y de la apropiación de la gracia. Lo que *aquí* interesa es esto: la gracia no acontece, unas veces de un modo puramente interior y subjetivo—exterior en cierto modo a la corporeidad de la Iglesia—, y otras veces bajo los sacramentos; la gracia (supuesto que exista el sujeto apto) acontece siempre de un modo a la vez subjetivo y eclesiástico, interior y corpóreo, existencial y colectivo, aunque desde luego con un grado variable del uno o del otro aspecto.

Esta variabilidad es inherente a la naturaleza de la cosa: no todo hecho que tiene lugar en una comunidad, puesto por individuos y a la vez sostenido por esta comunidad, puede tener el mismo grado de explicitud y de publicidad oficial en la estructura social de la comunidad. Cuanto más fundamental y trascendental sea un acto para el individuo y para la comunidad, tanto mayor corporeidad oficial se debe exigir al acto. Cuanto más ordinario y corriente sea el acto, tanto menor será aquélla, hasta tal punto que ya no se pueda advertir que éste está siempre de todos modos condicionado por la comunidad.

Los límites precisos entre uno y otro acto no se pueden, naturalmente, deducir sin más *a priori*, sino que dependen de la institución jurídica de quien por derecho establece voluntariamente la constitución y la ley de esta comunidad organizada. Puede también acontecer que se deje al individuo la libertad de efectuar su acto de esta o de la otra manera (basta recordar las diversas formas de testamento, de contrato, el caso de un matrimonio válido aunque clandestino, etc.). Así puede también

en la comunidad organizada visiblemente, del pueblo de Dios, de la Iglesia. No es necesario hacer aquí aplicaciones más detalladas.

III. Resultado: La unidad del camino de salvación en fe y sacramento

Partiendo de estas conclusiones, podemos ya abordar la cuestión que propiamente nos ocupa. ¿Qué sucede exactamente cuando, por ejemplo, un cristiano se arrepiente de sus pecados en la intimidad de su conciencia o cuando hace una «confesión de devoción»? ¿Segue en cada caso un camino distinto que le conduce al mismo término, o no? ¿Se puede decir: «Toma el primer camino, pues el efecto es el mismo, y ahórrate el segundo»? ¿O se ha de decir: «En el primer caso, te ocupas sólo contigo mismo, todo es puramente «subjetivo», mientras en el segundo actúa en ti la gracia de Dios»? ¿O se ha de decir sencillamente: «Haz ambas cosas, pues más vale que sobre que no que falte»? Otro tanto se diga de la comunión espiritual y de los sacramentales.

1. La visibilización cuasisacramental de la acción de Dios por la gracia en la fe y en la caridad.

También en el «camino subjetivo» acontece la acción de Dios en el hombre y acontece en la Iglesia. También aquí se desarrolla un diálogo de gracia entre Dios y el hombre; acción eficaz de Dios, que con toda verdad llena más y más el corazón del hombre con su santo Espíritu y lo transforma. También aquí acontece algo más que puros sentimientos de arrepentimiento; acontece la palabra de perdón de Dios al hombre, no sólo una relación de mente y afecto del hombre a Cristo, sino un ahondamiento real de la unión real con Cristo en el Espíritu Santo.

También aquí afluyen hacia el hombre estas energías, porque está incorporado al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, porque esta Iglesia ora por él, ofrece sacrificio y ama. También aquí acontece vida del único cuerpo de Cristo y todo está comprendido y sostenido por la unidad espiritual y visible de la

Iglesia, que no es una pura unidad ideológica, sino una unidad real antecedente a la voluntad subjetiva de unión de los individuos.

Cuando el hombre se recoge en el silencio y soledad de su cámara, entonces su obrar (orar, arrodillarse, etc.) no sólo expresa sus sentimientos interiores, sino también la gracia de Dios que opera en él juntamente con su libertad. Si dirige una mirada, digamos refleja, desde fuera a su obrar, puede decir: «Dios ha obrado aquí, la acción imperceptible de su gracia se ha hecho aquí perceptible y visible en esta hora de mi vida.» La vida de Cristo, que se extiende por todos los espacios y tiempos, ha avanzado un poco más. Su mano se ha posado sobre mí y su propia palabra ha penetrado hasta mi corazón, las corrientes de la vida de su Iglesia han brotado de las fuentes ocultas del corazón de Cristo, en el que habita el Espíritu Santo, elevándose hasta la superficie accesible a mi conciencia de todos los días.

2. La vivificación y encarnación de la gracia y de la caridad en la visibilidad del sacramento.

¿Por qué, pues, este tal recibe el sacramento aun en casos en que no está obligado? ¿Es sólo un auxilio para los débiles en la fe, que de otra manera no conciben lo que en ellos sucede, aun sin el sacramento, con sólo que tengan fe? ¿O es que el que recibe el sacramento hace de repente algo más que antes, precisamente porque también esto es saludable? Ni lo uno ni lo otro. Lo que hace es continuar lo primero, haciendo que aquello mismo crezca hasta adquirir su pleno ser y se robustezca. Hace en sí mismo (*ceteris paribus*; es decir, supuesto que su acción «subjetiva» se consume también en el sacramento) lo mismo más sensible y, por tanto, más intensivamente y, con su cooperación, hace que suceda en él más sensible y, por tanto, más intensivamente, lo que ya antes había hecho y había dejado que sucediera en él en el silencio y el recogimiento de su oración.

La acción de Cristo y la vitalidad de la Iglesia adquieren en él una forma sensible y expresiva, se subrayan más los gestos de Cristo en el hombre; la palabra de perdón de Cristo se pone como diferenciada de la palabra de arrepentimiento del hombre

(aunque ésta no era posible sino como *respuesta*, en la que ya la palabra de Cristo se hacía efectiva); se le dice expresa y potentemente. El cuerpo de Cristo se recibe como prenda tangible de que *hic et nunc* tiene lugar en el Espíritu Santo un ahondamiento de la unión con el Señor vivo. La *eclesiasticidad* de toda gracia adquiere aquí su expresión explícita por el hecho de que la Iglesia interviene actuando sensiblemente.

En una palabra, lo que ya antes había sucedido se convierte aquí en acontecimiento sensible calificado en la exterioridad oficial de ese ambiente de gracia que es la Iglesia, que ya había sostenido el hecho anterior. Ahora bien, esta mayor y calificada concretización sensible del signo constitutivo de la gracia de Cristo significa (*ceteris paribus*), en cuanto concretización de la acción del hombre, un acrecentamiento de su propia y sobrenatural realización vital (*opus operantis*) y, en cuanto concretización de la acción de Cristo, la realización de una nueva posición de gracia (*opus operatum* en el sacramento).

Así, pues, no se recorre un nuevo camino, sino que se recorre hasta el fin el único camino de la salvación y de la gracia. La etapa final procede del principio inicial, y éste queda completado por aquélla. Ambas fases del mismo camino tienen dependencia mutua. En ambos actúan las mismas potencias: Cristo, la Iglesia, la persona del que recibe la gracia.

Sucede como cuando dos amantes viven juntos: todo lo que hacen, aun lo que no tiene apariencia, lo cotidiano, que parece tener otro sentido y finalidad que el amor y que se hubiera debido hacer aunque no existiera el amor, es sostenido y conformado por este amor; todo es expresión—muy discreta y casi imperceptible—de ese amor. Y, sin embargo, a veces, mejor dicho, a menudo, deben decirse su amor expresamente con palabras y gestos que no son sino expresión del amor, de un amor que se había expresado ya en todo. Es como si la ley oculta de toda su doble vida unida produjera constantemente nuevas manifestaciones y formas de ese amor y, en ellas, el amor que siempre está presente, se realizara nuevamente cada vez con más plenitud. Son sólo gestos, no ya el amor mismo; gestos «que parecen no tener importancia» en comparación con las demostraciones de amor en verdad y de hecho. Sin embargo, vive de ellos el amor. Este moriría si no existieran aquéllos, que no son

en manera alguna el amor, y que por eso, al que no ama le parecen circunstancias superfluas. Domina allí una relación, que continuamente reaparece y que no se puede reducir a reglas entre las demostraciones del amor en la acción y en la vida (el verdadero amor, el que en realidad importa) y aquellos gestos. No se puede determinar para todos y cada uno en reglas fijas el ritmo y la proporción en que ambos entran en la vida del amor y en que el amor vive de ambos. Pero lo cotidiano del amor cobra siempre nueva densidad en tales gestos e incluso vive de ellos.

Esta comparación es sólo eso: una comparación. Sin embargo, puede servir para demostrar que en la vida espiritual no hay competencia posible entre el *opus operatum* y el *opus operantis*. No sólo es fructuoso el sacramento porque el *opus operatum* estimula también en una medida modesta el *opus operantis*, si ha de ser fructuoso. Sino que además el *opus operantis* alcanza su propio apogeo en el *opus operatum*: el apogeo de su encarnación, según corresponde a su propia y constante esencia, y por ello también el apogeo—*hic et nunc* posible—de su propia intensidad existencial interior; porque esta intensidad⁸ (*suppositis supponendis*) no sólo crece por el hecho mismo de este acrecentamiento de su expresión, sino también mediante la gracia del sacramento que la secunda. Esta no significa sólo un aumento de la gracia puramente habitual, sino que causa este aumento mediante y a través de la intensificación de la acción personal a la que responde.

⁸ Nótese bien el «en sí» y el «posible *hic et nunc*». De lo contrario, esa parte de la frase sería una exageración. Pongamos este caso: un mártir de la fe recibe, antes de su sentencia de muerte, muy devotamente el sacramento del altar; después de la sentencia pone su vida con libérrima y creyente caridad en manos de aquel por quien la sacrifica. No hay la menor dificultad teológica en admitir (al contrario: recordemos la doctrina patristica del bautismo de sangre) que en el segundo acto, no sacramental, la aceptación de la comunidad de suerte con el Señor, la «res» de la celebración de la muerte del Señor, es más intensa que en el primer acto, y que en el segundo acto, incluso en cuanto a la gracia sobrenatural, sucede más que en el primero. El signo constitutivo de una misma realidad que se da en los dos actos, es en el primero mayor y más digno (la recepción del cuerpo de Cristo, que es el signo, no la cosa significada, no el efecto de la Eucaristía); pero la «res sacramenti» es en el segundo acto más potente y más realmente presente, aunque tiene lugar sin sacramento.

Sería vulgar empirismo tratar de negar esta tesis fundándose en la «experiencia» contraria de quienes reciben devotamente los sacramentos. Esto sería confundir sentimientos de consolación, edificación, etc., *grosso modo* controlables y accesibles a una reflexión inmediata, con actos sobrenaturales espirituales más profundos, que pueden ser más interiores, personales y «existenciales», sin que por ello se puedan controlar con la reflexión ordinaria.

3. Conclusiones de la frecuencia de sacramentos.

Con esto no se pretende tampoco decir que se pueda sentar sin más el principio: cuanta más frecuencia de sacramentos, tanta más vida espiritual. Tal acumulación, en cierto modo desenfrenada, de recepción de sacramentos no sólo tropieza en fin de cuentas con los límites de lo posible en la práctica y según el derecho canónico; aun prescindiendo de esto, ella carecería de sentido.

Realizaciones espirituales con mayor explicitud y solemnidad son, si la vida espiritual ha de conservarse sana, respecto a la vida modesta y sencilla de todos los días, algo relativamente raro y poco común. Lo mismo sucede con los sacramentos. Para decirlo con más precisión: allí donde de hecho, conforme a las limitadas posibilidades espirituales y morales de una persona (condicionadas por su grado de evolución espiritual, su índole personal, su situación exterior, etc.), no se pueda esperar de una mayor frecuencia de sacramentos ninguna intensificación notable—de una manera o de otra—del acto existencial de la recepción del sacramento (aunque esta intensificación no se debe confundir con sentimientos de gran devoción), allí no tiene sentido una intensificación de la frecuencia de sacramentos; y ello aun cuando las ulteriores recepciones *in abstracto*; es decir, simplemente según las normas de la moral sacramental general, todavía se pudieran considerar como «fructuosas».

En el caso normal de un cristiano corriente no tendría sentido, por ejemplo, querer recibir la comunión varias veces seguidas al día, o recibir de la misma manera la absolución sacramental, aun cuando (en el primer caso) no hubiera reparos por parte del derecho canónico. La razón es que la «disposición» es la

medida (no la causa) de la eficacia sacramental. Si esta disposición antes y en el momento de la recepción del sacramento, por motivos ajenos al sacramento y a la buena voluntad del hombre, no puede de hecho *hic et nunc* acrecentarse en manera verdaderamente considerable, tampoco el sacramento puede obtener un aumento verdaderamente considerable de su efecto. Para volver a la imagen precedente: dos besos de amor no son siempre más que uno.

Con este principio no es lícito en absoluto criticar o combatir como exagerada la frecuencia de sacramentos hoy normal de un cristiano piadoso, tal como la consideran el derecho canónico (cán. 863; 595, 2), la Encíclica *Mediator Dei*, las reglas y costumbres de las órdenes religiosas. En efecto, en los casos normales se puede sin dificultad suponer que la disposición (antes de la recepción y mediante la misma recepción) requerida en esta práctica es posible con buena voluntad, a fin de dar verdadero sentido a esta frecuencia. Pero al mismo tiempo dicho principio, aunque no permite deducir normas numéricas fijas, tiene su utilidad, pues en la práctica justifica cierta libertad de los hijos de Dios en cuanto a la frecuencia de sacramentos hacia arriba y hacia abajo, en sentido de más o en sentido de menos. Así, por ejemplo, no ridiculizaremos como rareza la confesión diaria de San Francisco de Borja; y no sospecharemos tibieza en un sacerdote maduro, en cuya vida tienen su propio puesto el examen de conciencia y la contrición (prescindiendo de las reglas de las órdenes) por el hecho de confesarse sólo una vez al mes. Por las mismas razones se comprende también perfectamente que los más graves moralistas admitan que un sacerdote pueda dejar de celebrar el Santo Sacrificio o de recibir la Eucaristía sin por ello desperdiciar una ocasión de crecer en gracia.

4. La íntima unión de piedad personal y sacramental.

No se puede, pues, afirmar que la «comunión espiritual» sea «tan buena» y provechosa como la sacramental, que el mero examen de conciencia y la contrición obtenga «lo mismo» que la confesión sacramental. No porque estos casos de vida espiritual privada sean sólo un «como si», sino porque en el orden

incarnatorio de Cristo y de nuestra carne, mientras debamos contar con las sombras y figuras de este mundo incluso en nuestras relaciones con Dios, precisamente estos actos de nuestra vida espiritual cotidiana alcanzan en los sacramentos el punto culminante que su misma naturaleza exige. La fe (sí, la misma fe) en sí⁹ se realiza lo más real e intensivamente posible en el sacramento de la fe. La unión con Cristo, que tiene lugar mediante la caridad, se manifiesta y se realiza con la mayor intensidad en el sacramento del cuerpo de Cristo. La gracia del perdón divino adquiere su expansión más clara y eficaz en el sacramento de la penitencia.

⁹ Es decir, si la fe, en su profundidad existencial, correspondiera totalmente a la insuperable dignidad del signo como tal. Ya dijimos (página 137, nota 8) que en concreto, e incluso según la providencia divina, de hecho con frecuencia no suceden las cosas así; es decir, que la mayor apropiación de la *res sacramenti* puede tener lugar fuera del sacramento. Pero esto no se opone al principio que acabamos de formular, pues en él se trata sólo de la cuestión del *hic et nunc* (es decir, cuando la recepción es posible y accesible y, según el principio formulado, razonable), del grado de apropiación de la *res sacramenti* que se puede lograr *hic et nunc*. En este caso el abandono del sacramento es a la vez una renuncia a la intensificación del acto personal de fe y caridad. Un caso de conflicto se podría presentar cuando aparentemente entraran en concurrencia al mismo tiempo un hecho sacramental y otro acto de virtud que lo excluyera; por ejemplo, «ahora» y sólo ahora, en el momento de la celebración de la misa, se puede socorrer a un pobre. En este caso hay, naturalmente, que elegir el acto de amor mayor y más desinteresado, aunque en determinadas circunstancias éste fuera «sólo» una comunión espiritual en el acto de amor del prójimo.

VERDADES OLVIDADAS SOBRE EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA¹

El título de este artículo: «Verdades olvidadas» hay que entenderlo, desde luego, *cum grano salis*. La conciencia de fe de la Iglesia retiene siempre en la memoria, como riqueza suya permanente, más de lo que aparece «presente» en un punto del tiempo, por nosotros libremente delimitado. Le pertenece el pasado, la tradición. Hay que reconocer, sin embargo, que hay «verdades olvidadas», si es cierto que la Escritura y la Tradición han de ser las fuentes siempre nuevas e inagotables de la Teología, de las que ésta ha de volver continuamente a nutrirse y sin las cuales la Teología sería estéril² (es decir, si creyera pensar «en este momento» adecuadamente todo lo que posee en la memoria de su tradición y que continuamente debe esforzarse por realzar y despertar).

No es necesario que tales verdades hayan sido «definidas» ni que se hallen en el «Denzinger». De lo contrario, el «Denzinger» y su estudio desplazarían a la Escritura, a la Tradición y al continuo bucear en ellas.

Al hablar del «olvido» de ciertas verdades no se quiere con ello decir que nadie las conozca. En Teología sucede con frecuencia algo bastante curioso y a la vez muy natural. Cuando alguien dice: «Vosotros (los teólogos, los predicadores, los catequistas) habéis olvidado esto, de ello no decís una palabra», los interpelados, extrañados, contestan: «No es verdad; eso ya lo sabíamos y lo hemos dicho en tal o cual ocasión; eso que decís que nos hemos callado lo sabíamos ya, pues se halla en San Agustín, Santo Tomás, Suárez...»

Es cierto que se conocen esas verdades y que se le hacen

¹ Después de terminado este artículo me di cuenta de que había pasado por alto un trabajo de M. Schmaus («Reich Gottes und Buss-sakrament»: *Münchner Theol. Zeitschrift* 1 [1950] 20-36), en el que se habla ya de muchas cosas de que he tratado aquí además de otras de que no he hablado. Al citar este excelente trabajo espero que mi estudio no sea del todo inútil. Sobre la totalidad de las cuestiones, cf. también K. Rahner, «Beichtprobleme»: *GuL* 27 (1954) 435-446.

² Cf. Pío XII, *Humani generis* (Dz. 3014).

a uno conocidas y hasta obvias cuando otro las trae a la memoria; pero esto no quita que puedan estar olvidadas.

Cuando en las páginas que siguen hablemos de tales verdades sobre el sacramento de la Penitencia no querremos decir con ello que esas tesis «olvidadas» gocen del mayor grado de certeza teológicas. Nos basta, sin pretender hacer de ello objeto de investigación o de polémica, con que dichas verdades tengan razonable fundamento teológico y puedan contar con el apoyo de graves teólogos.

Tampoco pretendemos decir que tales «verdades olvidadas» sean más importantes que otras, sobre las que siempre y en todas partes se suele predicar y meditar explícitamente.

Cuando se dice, por ejemplo: «En el sacramento de la Penitencia nos perdona Dios nuestras culpas en la gracia de Cristo y por medio de la palabra de la Iglesia», se ha dicho sin duda alguna lo esencial sobre el sacramento de la Penitencia. Pero las obras de Dios son, por lo pronto, más ricas en realidad de lo que se puede expresar con una fórmula concisa, por muy clara y grave que ésta sea. Una sobria precisión y una claridad abstracta pueden conducir también en teología a un empobrecimiento espiritual. Ni en teología ni en la piedad tenemos derecho a escoger arbitrariamente, sencillamente porque nos gusta, sino que tenemos el deber de adentrarnos más y más en nuevos caminos que nos conduzcan a los vastos campos de la verdad divina ³.

1. El pecado como pecado contra la Iglesia.

El pecado es una contradicción a la santa voluntad del Dios eterno y al amor que él mismo nos ofrece, en el cual quiere él mismo dárse nos y comunicárse nos más y más, a fin de que nosotros lleguemos a participar o participemos cada vez más «de la divina naturaleza». La oposición a la voluntad de este Dios es el principio y el fin en la esencia del pecado.

El pecado es, además, no sólo una contravención contra la

³ Las indicaciones bibliográficas que acá y allá se dan en este artículo no pretenden ser exhaustivas. Tampoco hemos tratado de alegar en las notas las referencias científicas concernientes a cada frase y a cada observación de historia de los dogmas.

esencia del hombre y contra su vocación sobrenatural a la gracia, contra su crecimiento y contra su aceptación cada vez más profunda, y personal. El pecado es también una contravención que viola la comunidad santa de los redimidos, la Iglesia.

La divina voluntad y la vocación sobrenatural del hombre contra las que choca el pecador no son realidades que sólo a él interesan en una individualidad aislada y solipsista. El cristiano, el que está bautizado, se encuentra como miembro de la Iglesia con el Dios de la gracia. El pertenece al cuerpo visible e invisible de Cristo. Su pertenencia visible a él, fundada en el carácter bautismal, es el «sacramento de los sacramentos», que le atribuye un derecho eficaz y permanente a la justificación y santificación en el Espíritu Santo. Mediante su vida, vida en espíritu, debe aportar su contribución, para que la Iglesia, cuyo miembro es, sea también «moralmente» la «santa Iglesia», que da testimonio de que la misericordia y la gracia de Dios vinieron al mundo real, válida e invenciblemente ⁴. La santidad de la Iglesia (su Espíritu) se ha dado al cristiano en propiedad, porque es miembro de ella y él ha de dar a la Iglesia su santidad (su vivir en espíritu), a fin de que ella sea la Santa.

Así, pues, el cristiano que peca, peca contra su eclesiasticidad substancial como cristiano y contra la Iglesia. No es que el pecado (grave) lo separe sencillamente de la Iglesia, como los no bautizados, los herejes y los cismáticos están separados de la Iglesia en su dimensión visible y constatable históricamente. Pero tampoco se puede decir que el pecado (que no es cisma o herejía) no tenga sencillamente trascendencia para la Iglesia y para la función de miembro del cristiano. En el apartado siguiente trataremos expresamente de cómo el pecado atañe a la *pertenencia* del cristiano a la Iglesia. Por el momento no basta afirmar: el pecador bautizado con su pecado se hace culpable ante la Iglesia. Peca contra su Espíritu y contra su misión, así como contra el indeclinable cometido que él mismo tiene en ella. En cierto sentido, en cuanto de él depende, hace a la Iglesia misma pecadora ⁵.

El lado eclesiológico del pecado es (sin tratar ahora de en-

⁴ Cf., por ejemplo, Vaticanum, sess. 3, cap. 3 (Dz. 1794).

⁵ Cf. K. Rahner, *Die Kirche der Sünder*, Freiburg 1948. También: *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 163-177.

trar en detalles) ya claramente perceptible en la Escritura. El Espíritu Santo y el Cuerpo Místico de Cristo tienen conexión mutua en la Iglesia una. El que a ella pertenece tiene su Espíritu, y por esta pertenencia comunicadora del Espíritu queda santificado, santo, de modo que su vida santa (su vivir en espíritu) es una *consecuencia* obligatoria, no ya el fundamento original de esta santidad en el Espíritu de Dios.

El cristiano, pues, que con el pecado vuelve a convertirse en hijo de desobediencia, que incurre en la cólera de Dios (Ef 5, 5 ss.); el que vuelve a hacerse carnal, pudiendo y debiendo ser espiritual, como incorporado al cuerpo de Cristo (Gál 5, 13-21); el que está muerto y es peor que el incrédulo (1 Tim 5, 6-8), ése contradice a su pertenencia a la Iglesia y a la esencia de la Iglesia, que es la santa comunidad de los familiares de Dios, de los santos (Ef 2, 19; 5, 26 s.; 1 Cor 12, 13). Esto lo sabía la antigua Iglesia no sólo en cierto modo teóricamente, sino que además lo vivía realmente en la vida cotidiana. Es imposible comprender en verdad la antigua disciplina penitencial si no se tiene constante y vivamente ante los ojos con la antigua Iglesia este aspecto eclesiológico del pecado⁶.

En esta conciencia se funda el que la antigua Iglesia (como lo veremos más explícitamente en el siguiente apartado) procediera en su foro público contra el pecador (por principio, aun cuando su pecado fuera oculto), el pecador había, en efecto, pecado contra la Iglesia. En su disciplina penitencial la antigua Iglesia no es sólo (como hoy, «olvidándolo», nos inclinamos a creer) la representación de Dios, que ayuda al pecador a despojarse de su culpa ante Dios, sino que es también la que reacciona contra el agravio que se le ha hecho a *ella* (reacciona ciertamente con una severidad que es la manifestación de la misericordia salvífica de Dios).

⁶ Cf. B. Poschmann, *Paenitentia Secunda*, Bonn 1940; el mismo, *Busse und Letzte Oelung (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3)*, Freiburg 1951; K. Rahner, «Zur Theologie der Busse bei Tertullian: Abhandlungen über Theologie und Kirche» (*Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952), pp. 139-167; el mismo, «Die Busslehre des hl. Cyprian»: *ZkTh* 14 (1952) 257-276; 381-483; el mismo, «La doctrine d'Origène sur la Pénitence»: *RSR* 37 (1950) 47-97; 252-286; 422-456; el mismo, «Busselehre und Busspraxis in der Didascalia Apostolorum»: *ZkTh* 72 (1950) 257-281.

No se puede decir que esta consideración tenga sólo aplicación respecto a los pecados, que «excluyen del reino de Dios»⁷ a los pecados graves (objetiva y subjetivamente). Ciertamente, éstos son los pecados para los que está instituido primordialmente el sacramento de la Penitencia. Los pecados graves y los leves no sólo se distinguen por razón del grado, sino también esencialmente, de modo que sólo «analógicamente» pueden incluirse en un concepto. Pero así como—aunque con una notable diferencia cualitativa—los pecados veniales representan una oposición a la voluntad divina analógicamente con los pecados mortales, de la misma manera y en la misma distancia son un rebelión contra la Iglesia. Tales pecados constituyen un obstáculo para la actualización del amor divino en el hombre. Por ello solamente se disminuye ya la profundidad y fuerza del amor de Dios, que en la Iglesia, como santa, debe haber (prescindiendo de los daños sociales y palpables en la Iglesia ocasionados por la mayor parte de los pecados veniales). Ellos contribuyen a rebajar el «nivel» en la Iglesia. Superficialidad, tibieza, grandes y pequeños egoísmos, espíritu de contradicción, descuido de la oración y de la penitencia. Estos y otros pecados «veniales» son lesiones que se hacen a la Iglesia, y no sólo en los casos en los que (por ir, por ejemplo, inmediatamente contra deberes de la función eclesiástica) la vida y la fuerza saludable de la Iglesia se disminuye sensiblemente para nosotros con tales pecados «veniales».

¿No sería conveniente que nosotros—menos olvidadizos—, al recibir el sacramento de la Penitencia, procuráramos sentir la verdad de que hemos pecado también contra la Iglesia, que nos acercamos a la gracia *de la Iglesia* contra la que hemos pecado y que también tiene algo que perdonarnos? Se dice que el hombre de hoy casi no puede hacerse a la idea de ser feliz o de lograr la felicidad sin compartir el destino del prójimo; que no quiere felicidad en la que no estén incluidos también los demás. Si es así, debiera sernos muy gravoso el habernos hecho —aun en nuestros más ocultos pensamientos— culpables contra los otros y ver que el campo de nuestra infidelidad y de nuestros fallos se extiende en cierto modo a toda la Iglesia (y aun más allá). Nadie vive sólo para sí. Nadie peca, pues, solamente para

⁷ Cf. 1 Cor 1, 6-13; 6, 9-10; Gál 5, 19-21; Ef 5, 5.

sí. En las tinieblas del mundo, en la tendencia embotada hacia el pecado, en la inercia espiritual de la Iglesia de que tan a menudo nos quejamos (como si no tuviéramos culpa de ello), podemos ver el rostro de nuestro pecado.

El que haya comprendido esto reconocerá también que la protesta más auténticamente cristiana contra el pecado en la Iglesia consiste en acusarse a sí mismo ante la Iglesia, ante la que uno se ha hecho culpable por sus propios pecados (grandes y pequeños). Desde que el Verbo de Dios se hizo hombre y en su santo Espíritu se ligó perpetuamente con la comunidad de los redimidos santificados, el *tibi soli peccavi* del salmo penitencial no tiene ya la resonancia de un individualismo solitario. Ya no quiere decir: mis relaciones con Dios en el bien y en el mal conciernen a mí y a Dios, y a nadie más. Esto concierne a mí y a Dios. Y por eso a todos. «Yo, pecador, me confieso a Dios..., a todos los santos y a vosotros, hermanos, porque he pecado.» No haría falta ni sería posible confesarse a los hermanos si no se hubiera pecado también contra ellos con todo pecado que se debe confesar.

2. «Atar»

Es sabido que la antigua Iglesia, al motivar bíblicamente su potestad sacramental de perdonar los pecados se refería más bien a Mateo, 16, 18 y 18, 18 que a Juan, 20⁸. No es necesario investigar aquí las razones de este hecho que hoy a primera vista puede parecernos extraño⁹. El mencionado hecho nos demuestra que la remisión de la culpa en el sacramento de la Penitencia—dicho en un principio vagamente y con gran reserva—tiene algo que ver con «atar y desatar».

Si ahora preguntamos lo que significa esto exactamente, principalmente el «atar», volveremos a descubrir una de esas verdades

⁸ Cf., por ejemplo, H. Bruders, «Mt 16,19; 18,18 und Joh 20, 22.23 in frñchristlicher Auslegung»: *ZkTh* 34 (1910) 659-677; 35 (1911) 79-111; 292-346; 466-481; 690-713. En este sentido es también instructivo P. Anciaux, *La théologie du Sacrement de Pénitence au XIII^e siècle*, Lovaina 1949 (cf. el índice del libro, p. 619).

⁹ El Tridentino (sess. 14, cap. 1, can. 3, Dz. 894; 913) remite sólo a Jn 20.22 s., por cierto, con la restricción de que el Señor instituyó el sacramento «praecipue» en Jn 20. No hay, pues, inconveniente en recurrir a otros textos.

«olvidadas» en la teología del sacramento de la Penitencia. Consultemos, en efecto, la interpretación corriente de estas palabras en la teología actual de las escuelas y nos hallaremos con una respuesta que dista mucho de satisfacer. «Atar» (y el correspondiente «retener» de Juan, 20) significa, se nos dice, en cuanto se refiere a la administración del sacramento de la Penitencia, la «negación de la absolución» a un pecador que como tal, acusándose, se ha presentado ante el tribunal penitencial de la Iglesia¹⁰. La teología, partiendo precisamente de la *dobble* potestad de atar o desatar, ha tratado de demostrar frente a la teología de la Reforma el carácter *judicial* del poder de perdonar de la Iglesia respecto al pecador bautizado. Con frecuencia se despliega gran cantidad de agudeza jurídico-formal, a fin de demostrar que tal negación de la absolución (contrariamente, por ejemplo, al caso de la negación del bautismo a un pecador o a un incrédulo) representa un acto positivo verdaderamente judicial, que crea una nueva situación jurídica. (Pues el pecador queda obligado a presentarse de nuevo al tribunal de la penitencia de la Iglesia, habiéndose confirmado de nuevo con la negación de la absolución el estado de pecado, que había quedado en cierto modo fluctuante mediante la acusación).

No tenemos necesidad de adentrarnos aquí en las dificultades *internas* que crea esta explicación del sentido de «atar». Todas ellas se reducen prácticamente a que la negación de la absolución, por muy agudamente que se la interprete como la negación del bautismo (que no es acto judicial de la Iglesia), objetivamente no es más que una omisión (en algunos casos obligatoria) y una negación de un acto que no posee propia consistencia ni origina nuevas consecuencias jurídicas propias como se originarían según los presupuestos de esta interpretación.

Lo decisivo es esto¹¹: «atar», en el lenguaje del Nuevo Tes-

¹⁰ Cf., por ejemplo, J. B. Umberg, «Die richterliche Bussgewalt nach Joh 20, 23»: *ZkTh* 50 (1926) 337-370; P. Galtier, *De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus* (editio nova, Roma 1950), n. 125-141.

¹¹ Cf. K. Adam, «Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen»: *Theol. Quartalschrift* 96 (1914) 49-64; 161-197 (también en K. Adam, *Gesammelte Aufsätze* (Augsburgo, 1936) 17-52; Strack-Billerbeck I, 738-747; 792 s.; IV, 1, 293-333; Kittel, *Theol. Wörterbuch* II, 59 s.; III, 749-753; V. Brander, «Binden und Lösen» in der altsyrischen Kirche»: *Der Katholik* 95, 1 (1916) 229-232; 287-304; V. Brander, «Ist Binden und Lösen bei Mt 16,19 und 18,18 ein rabbi-

tamento y en la concepción de la Iglesia antigua, significa otra cosa (y así se puede también perfectamente entender el «retener» en Juan, 20); en una palabra, «proscribir» o «poner en entredicho».

Es muy importante observar desde un principio que en esta interpretación no hay que pensar prematuramente en el concepto canónico actual de «excomuniación» como una verdadera pena eclesiástica que, conforme a estatutos, se fulmina contra determinados delitos dentro del ámbito de la Iglesia. Para ver lo que en el Nuevo Testamento y en la antigua Iglesia significa esta proscripción que «ata», es necesario recordar lo que ya se dijo sobre el aspecto eclesiológico de la culpa (grave). El pecador (grave) bautizado pertenece todavía a la Iglesia, está todavía «dentro». Pero precisamente esta su pertenencia permanente a la Iglesia ha sido despojada por la culpa de su propio y último sentido. Ella debiera ser la visibilidad permanente, sacramental, de su posesión del espíritu¹². Su pertenencia a la Iglesia en la dimensión de la visibilidad (perceptibilidad histórica, jurídica, confesional, etc.) de la Iglesia se convierte en el pecador en mentira o ficción y, en cierto modo, en una recepción «sólo válida», pero no «eficaz», del sacramento de los sacramentos, representado por la pertenencia a la Iglesia.

Así, pues, lo primero que ha de hacer la Iglesia (precisamente para salvar al pecador) será descubrir este estado del pecador hecho ficticio por su culpa, levantar el velo de las apariencias. En este sentido, proscribiremos, «ata» al pecador. Además, en la dimensión de lo históricamente constatable establece el verdadero estado de cosas: tú no eres precisamente como miembro de la Iglesia tal como pareces por tu pertenencia visible; tienes la apariencia de que vives (precisamente porque perteneces a la comunidad de los que viven en el cuerpo de Cristo lleno del Espíritu Santo); pero, en realidad, estás muer-

to. Juzgando decide la Iglesia en el doble sentido de la palabra *κρίνειν* (*κρίσις*)¹³.

De ahí se infiere también que atar y desatar no son los dos miembros de una alternativa, sino dos fases de una misma reacción con que responde la Iglesia al pecado de uno de sus miembros. Por lo menos es así en la intención de la Iglesia. Cuando ata, ata, a fin de poder soltar. Sólo una vez que la verdad en el plano de la visibilidad eclesiástica haya salido a luz, cosa que impedía la apariencia¹⁴ de la pertenencia a la Iglesia, puede en este mismo plano (sacramental) quedar de nuevo suprimida la culpa ante la Iglesia, y ante Dios puede quedar «desatada». En este sentido no cambia nada el hecho de que, debido al endurecimiento e impenitencia del pecador, haya que permanecer en el estadio de «atar».

La segunda fase del mismo proceso, el desatar, está condicionada por la penitencia del pecador. Pero el atar apunta ya al desatar y éste presupone a aquél. Así lo entendió siempre la antigua Iglesia¹⁵. Siempre subrayó que el pecador gravemente culpable debe ser atado para poder ser desatado eficazmente. Y este atar, esta segregación del pecador cristiano de la plena realización de la comunidad, no lo entendió como una pena suplementaria de pura disciplina eclesiástica externa fulminable sólo en algunos casos, sino como una reacción obligatoria de la Iglesia para con todo pecado (en principio) que «excluya del reino de Dios».

Bajo este aspecto es significativo¹⁶ que el catálogo paulino de vicios (de los pecados que excluyen del reino de Dios, de los pecados graves en nuestra terminología) y el catálogo también paulino de los pecados, a los que la Iglesia (comunidad) ha de responder con una proscripción que distancie al pecador de la

¹³ Cf., por ejemplo, 1 Cor 5,3 ss.

¹⁴ La pertenencia del pecador a la Iglesia no es «apariciencia», en el sentido de que ya no pertenece a ella, sino en el sentido de que la pertenencia existente (en su verdadero sentido y según su carácter de manifestación) aparenta algo que debería existir y ya no existe: la participación en el santo espíritu de la Iglesia.

¹⁵ Cf., por ejemplo, la bibliografía citada en la p. 144, nota 6.

¹⁶ Cf., por una parte, 1 Cor 5, 1-8, 5,11; 2 Tes 3,6; 2 Tim 3, 2-5; 1 Tim 1, 19 s.; Act 8, 20 ss.; Ap 2,2; 2,14 s.; 2,20 s. (catálogo, o casos de «proscripción», «evitación», etc.), y por otra parte, Gál 5, 19-21; Ef 5,5; 1 Cor 6, 9 s.; Col 3, 5-8 (catálogo de pecados, que excluyen del reino de Dios escatológico).

nischer Schulausdruck?»: *Der Katholik* 94, 2 (1914) 116-132; B. Poschmann, *Paenitentia Secunda* (Bonn 1940) 4-9.

¹² Cf., por ejemplo, O. Semmelroth, «Die Kirche als 'sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade'»: *Scholastik* 28 (1933) 23-39; K. Rahner, *La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII 'Mystici Corporis Christi'*, v. arriba, pp. 9-94 (principalmente 75-94).

Iglesia, son idénticos. Y así se mantuvo en la teología y en la práctica de la antigua Iglesia.

En el contexto de nuestro estudio no podemos ocuparnos detalladamente de cómo se concretaba en la práctica de la disciplina penitencial de la antigua Iglesia (con las variadísimas formas que, naturalmente, podía adoptar) esta «proscripción», reacción connatural de la Iglesia al pecado grave de su miembro. Una cosa se constata en todos los casos, y es lo decisivo teológicamente: el pecador era, cuando menos, excluido del más íntimo círculo de la vida de la Iglesia, de su misterio central, fuente de toda salud, del banquete y sacrificio del Señor. Quedaba excluido, porque él, naturalmente, se había excluido por su culpa. Pero precisamente este separarse culpablemente de este íntimo círculo de la vida de la Iglesia, que tenía lugar en las profundidades de la conciencia, adquiere mediante la «atadura» del pecador por parte de la Iglesia su perceptibilidad y corporeidad en el plano de la Iglesia visible¹⁷. Esto no quiere necesariamente decir: en el «foro externo» en el sentido moderno del derecho canónico. En realidad se trata del mismo grado de visibilidad que poseen, por ejemplo, los sacramentos.

Se podría, empero, decir que esta exposición del «atar», como momento interior y necesario en el proceso sacramental del perdón (la llamada penitencia «de excomunión pública» en la antigua Iglesia), ha de ser falsa o que, a lo sumo, puede tener para nosotros sólo un interés de antigüedad histórica. Pues ni esta proscripción tiene lugar hoy día en la administración del sacramento de la Penitencia, ni toda esta «construcción» se puede aplicar a la «confesión de devoción», que es también un sacramento. El examen de estos reparos nos

¹⁷ Téngase en cuenta que en *toda* interpretación posible, o imaginable, del «atar» (en la tierra) o del «retener», se halla éste en las mismas dimensiones que el «desatar», o «remitir». Ahora bien, este «desatar» y «remitir» es en toda exégesis católica un proceso *sacramental* tal que tiene perceptibilidad histórica en la Iglesia visible en cuanto tal; que se desarrolla en un *forum*. Aunque este *forum* se debe llamar *internum seu conscientiae sacramentale* (CIC can. 196; 1047; 2314 § 2) respecto a una dimensión exterior de la Iglesia en la que se desarrollan todos esos procesos, que afectan a la Iglesia sólo como sociedad exterior y al *bonum commune* de la misma. Los hechos que se desarrollan en el foro sacramental originan acaecimientos en la «esfera de la conciencia» (como lo hacen todos los sacramentos); pero no se desarrollan sólo en la esfera «privada» de la conciencia interna, sino en la Iglesia visible. En todo caso, hay que decir esto mismo acerca del «atar».

hará reconocer que en este «atar» se revela una verdad olvidada de importancia también para nosotros, y nos ayudará, además, a considerar el «desatar» de la Iglesia, que perdona los pecados, bajo un aspecto «olvidado».

Este «atar», tal como ha quedado explicado, bien distinto de la pena eclesiástica de excomunión en el actual derecho canónico, no existe ya hoy: tal es la primera objeción. Para convencernos de la falsedad de esta afirmación vamos a hacer un pequeño experimento mental antes de pasar a hablar más «teológicamente». Figurémonos una pequeña comunidad cristiana de nuestros días, de gran fervor religioso, en la que también «como ciudadanos» se conocen todos unos a otros. Supongamos que *todos* los miembros de esta parroquia se reúnen los domingos para la celebración del banquete eucarístico y que reciben todos, bajo las condiciones requeridas y como cosa normal, el cuerpo del Señor. Supongamos también, sin tratar de recomendar tal práctica, que estos fervorosos cristianos acostumbren, como en la antigua Iglesia, a someter al tribunal sacramental de la penitencia sólo los pecados objetiva y subjetivamente graves que hayan cometido y reciban la absolución de la manera usual hoy día—acudiendo el sábado al confesonario—. Todas estas hipótesis son concebibles hoy día, aun sin la menor modificación del derecho canónico. Si los fieles de esta parroquia quisieran proceder así, nadie podría obligarles a la práctica contraria; a lo sumo se les podría dar buenos consejos en este sentido.

¿Qué aspecto adoptaría en tales circunstancias la vida de la parroquia? Sencillamente, sin notables variaciones teológicas y prácticas, si nuevas disposiciones del derecho canónico, sucedería algo que se podría llamar «pública penitencia eclesiástica», «penitencia de excomunión». Quien hubiera pecado gravemente, y, por tanto, tuviera que abstenerse el domingo de la Eucaristía o el sábado se presentara ante el confesonario, se declararía a sí mismo pecador grave¹⁸. Públicamente, ante la Iglesia es-

¹⁸ No sería fácil demostrar que en la hipótesis que hemos hecho tendría la Iglesia estricta obligación de modificar de tal manera la configuración exterior del sacramento de la Penitencia, que al recibir el sacramento prácticamente nadie se delatara como reo de culpa grave. De todos modos, los Santos Padres exigían penitencia eclesiástica pública incluso por pecados ocultos (cf., por ejemplo, B. Kurtscheid, *Das Beichtsigel* [Freiburg 1912] 16-23; «Oeffentliche Busse für geheime Sünden»).

taría en el *ordo paenitentium*, aunque la exacta índole de su pecado la conocería solamente el confesor por la confesión, lo cual también sucedería en la antigua Iglesia. El que tal pecador, el domingo, como en la antigua Iglesia, tuviera su propio puesto detrás en la iglesia o, como en nuestras parroquias, se quedara solo en su puesto habitual, llamando así inevitablemente la atención, no cambia nada de lo esencial: indefectiblemente se reconocería a sí mismo «en público» como pecador.

El párroco de tal parroquia, refiriéndose a la cola que había habido el sábado por la tarde ante su confesonario, podría predicar como San Agustín: *abundant hic paenitentes; quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus* (abundan los penitentes entre nosotros; cuando se les impone la mano, forman una fila larguísima. Sermo 232, 7). Con el mismo San Agustín podría decir de tales penitentes: *proprie vocantur paenitentes remoti etiam a sacramento altaris participando, ne accipiendo indigne iudicium sibi manducent et bibant* (los verdaderos penitentes quedan también excluidos de la participación en el sacramento del altar, no sea que recibéndolo indignamente coman y beban su propia condenación. Sermo 352, 3,8). Y podría añadir con el mismo santo: *illi enim, quos vidistis agere paenitentiam* (los que están ante el confesonario), *scelera commiserunt, aut adulteria, aut aliqua facta immania; inde agunt paenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret* (estos que veis aquí hacer penitencia han cometido delitos, adulterios u otros pecados enormes; por eso hacen penitencia. Pues si sus pecados fueran leves, la oración cotidiana bastaría para borrarlos. *De symbolo* 7, 15).

Ni se puede decir que en nuestro caso la «publicidad» de esta penitencia sería sólo de hecho, sin haber sido constituida por ningún acto propio de la Iglesia. Pues también ellos han sido excluidos por un acto de la Iglesia misma del centro sacramental

Aunque esto no significara una verdadera *confesión* pública de la culpa, sin embargo, con la publicidad de la penitencia, y dado que entonces no existía la confesión de devoción, era inevitable que el penitente apareciera como reo de culpa grave. De tales consideraciones se desprenden las dificultades pastorales que surgirían si llegaran a imponerse las tendencias de los que combaten la confesión de devoción o tratan de restringirla lo más posible; si esto llegara a lograrse habría que esperar a la hora de la muerte para inducir a confesarse a los que fueron reos de culpas graves, como sucedía en los tiempos de Cesáreo de Arlés y en siglos posteriores.

de la vida visible de gracia de la Iglesia. Su pecado los impele, en nuestra hipótesis, a la «penitencia pública», porque también ellos, por una disposición de derecho eclesiástico que afecta a todo pecador de culpa grave (sin ser por ello excomuniación en sentido moderno) están excluidos de la Eucaristía, y porque, por precepto de la Iglesia, han de recibir el sacramento de la penitencia por lo menos una vez al año, a lo cual no están obligados los que no tienen pecado grave sobre su conciencia. El que hoy día este acto eclesiástico no sea (como lo era en la antigua Iglesia) una disposición que afecte a los particulares, siendo hoy, por decirlo así, *latae sententiae* y no *ferendae sententiae*, no cambia esencialmente el estado de cosas. La Iglesia «ata» a todo pecador con culpa grave lo mismo hoy que antes, pues por su propia disposición jurídica también a él le segrega del círculo de miembros de la Iglesia que tienen libre acceso a su más alto misterio. Esta atadura, que separa, podría en cualquier momento, debido a meras modificaciones de hecho, adquirir esa perceptible claridad que observamos en el atar de la antigua Iglesia y que hoy (no así en la antigua Iglesia) calificamos de «publicidad» de la penitencia¹⁹. El atar, como primera fase de la reacción de la Iglesia frente a la culpa grave del cristiano, existe, pues, hoy como existía en la antigua Iglesia. Sólo que hoy está encubierto y por eso lo «olvidamos»: porque no salta a la vista. Y no salta a la vista porque de hecho muchos que podrían con todo derecho recibir la Eucaristía, por desgracia no la reciben, y muchos, por fortuna, se confiesan que no están obligados a ello.

Todo se puede expresar ahora más teológicamente y con más brevedad. La Iglesia, por su propio acto (CIC can. 856), excluye al cristiano reo de culpa grave del más alto misterio de la Iglesia y de la comunión eclesiástica de los cristianos entre sí, de la Eucaristía. Aunque esto sucede hoy, en cierto modo, en un proceso abreviado, como también sucedía a veces en la antigua Iglesia²⁰. La Iglesia, rebasando el precepto divino, es-

¹⁹ En efecto, la antigua Iglesia calificaba de «pública» la penitencia eclesiástica, no en contraposición a la penitencia sacramental «privada», sino en contraposición a la penitencia no sacramental por pecados leves (oración, ayuno, limosna, etc.).

²⁰ Baste recordar, por ejemplo, la abolición del sacerdote penitenciaro, que procedía inquisitorialmente contra los indignos de la Eucaristía en tiempos de Nectario de Constantinopla, con lo cual la decisión so-

tablece para tales personas la obligación de presentarse por lo menos una vez al año ante el tribunal de la Penitencia²¹. Existe, por tanto, por parte de la Iglesia cierta «atadura» del cristiano que ha pecado gravemente. Atadura que tiene lugar en aquella dimensión de la visibilidad de la Iglesia que, aunque distinta del «foro externo», es, sin embargo, realmente una dimensión de la visibilidad, pues es la misma dimensión de la Iglesia, en la que los sacramentos se consuman como signos «visibles» de la gracia. El que hoy día no llame la atención en la práctica actual esta atadura visible, y, por tanto, «pública», depende de circunstancias eventuales completamente ajenas a la esencia de la cosa. Por no llamarnos la atención, pasamos por alto esta atadura y hasta la «olvidamos». Mas esto no quiere decir en absoluto que no exista.

¿No sería mejor que no olvidáramos este «atar» de la Iglesia? Es evidente que la separación de Dios y de su gracia, la «atadura» por la culpa ante Dios mismo, es lo último y lo más profundamente terrible del pecado. Pero ésta surge desde lo hondo de la conciencia a la superficie del ser precisamente por medio de la atadura de la Iglesia. Quien se haya encontrado con personas que sufren por estar alejadas de la íntima esfera sacramental de la Iglesia, podrá comprender lo que significa religiosamente esta atadura. San Pablo se la representaba como una entrega de la persona al poder de Satán²².

¿Y cómo no habría de temerla el hombre, al no poder en cada momento refugiarse en ese ámbito de la Iglesia en el que está presente la misericordia encarnada, como el poder de la vida sobre el pecado, sobre la muerte y sobre los instintos demoníacos? El hombre que está así aprisionado, ¿cómo no se sentirá abandonado y solitario en el sentido más extremo, viéndose excluido de ese misterio en el que se realiza la más profunda comunión de los hombres entre sí? Porque hay un pan, muchos formamos un cuerpo, pues todos participamos de un

bre tal indignidad en los casos *concretos* se dejaba en manos de los particulares, contentándose la Iglesia con establecer el principio general (pero como establecido por ella, y no sólo promulgado). También San Agustín, en cuanto esperaba que el pecador oculto se presentara ante la Iglesia y por sí mismo se abstuviera de la Eucaristía, suponía prácticamente tal exclusión *latae sententiae* de la Eucaristía.

²¹ CIC can. 901, 906.

²² Cf. 1 Cor 5,5; 1 Tim 1, 20.

mismo pan, dice San Pablo (1 Cor 10, 17). ¡Qué impresión debe hacer esta palabra a aquel que está excluido de este pan!

Pero se podría objetar, y con esto pasamos a la segunda de las dificultades arriba insinuadas: el hecho de que en la confesión de devoción, que es verdadero perdón sacramental de los pecados, no sea posible el «atar» muestra que el «atar» no pertenece a la esencia del proceso penitencial eclesiástico²³, que no es la primera fase necesaria de la reacción saludable y judicial de la Iglesia frente al pecado de su miembro o que, por lo menos, este punto de vista no existe en la confesión de devoción.

Ciertamente es ésta una dificultad que no podemos menos de admitir. Pero ante todo hay que reconocer que la misma dificultad existe en la concepción corriente del atar y desatar (*retener y remitir*) que mencionábamos al principio de esta exposición.

Esta teoría corriente, en efecto, trata de demostrar el carácter judicial del sacramento de la Penitencia precisamente en virtud de la doble potestad alternativa de atar o de desatar con consecuencias jurídicas en ambos casos. Tiene, sin embargo, que reconocer que tampoco en ella se puede tratar de un verdadero atar en sentido estricto respecto a los pecados veniales. En efecto, la extensión del pecado venial no depende, como el pecado mortal, de la intervención judicial-sacramental de la Iglesia ni está por obligación sujeta a ella. A esto podríamos añadir que en esta teoría corriente sólo con suposiciones superfluas y en realidad sumamente problemática se puede pensar en el caso de uno que en una simple confesión de devoción confiese un pecado venial que no le haya sido ya perdonado anteriormente a la

²³ Nótese bien que no decimos: a la verdadera esencia del *sacramento de la Penitencia* en cuanto tal. En *toda* teoría la potestad *sacramental*, estrictamente en cuanto tal, es sólo una *parte* de una potestad judicial (de atar o desatar) respecto de los pecadores que el Señor entregó a la Iglesia con las llaves. Hay, por tanto, razón y ningún inconveniente en distinguir entre la esencia de (todo) el proceso penitencial y la esencia de esa fase de este proceso, que en sentido más estricto se debe designar—y es la que únicamente se puede designar—como sacramento. El atar, como tal, en caso de impenitencia del pecador, conserva, sí, su sentido y su importancia; pero entonces, naturalmente, no posee en modo alguno carácter sacramental, el cual tampoco se le puede por eso asignar aun en el caso en el que de hecho, conforme a su sentido propio y original (cf., el *Evā* en 1 Cor 5,5), se «suprime», incluyéndose en el desatar.

recepción del sacramento²⁴. Los pecados veniales no se pueden en sentido estricto «atar» o retener», *como quiera que se entiendan las palabras de los plenos poderes de Cristo, que constituyen el fundamento escriturístico del sacramento de la Penitencia*. Por tanto, la dificultad arriba alegada no es específica de nuestra explicación del atar, sino que afecta a todas las teorías. Todas ellas reconocen que el sacramento de la Penitencia, por toda su estructura, está orientado a la extinción de los pecados graves. Por otra parte, no pueden desconocer que, según la práctica y doctrina de la Iglesia, puede ser, aunque secundaria y derivadamente, un medio sacramental de extinción del pecado venial.

Presupuesto este *retorqueo* preliminar, podemos decir: el pecado venial, como el mortal, aunque *analógicamente* (con una semejanza real o sólo deficiente), es una transgresión contra la Iglesia y contra las obligaciones de la función de miembro en la Iglesia. Por ella no se distancia el pecador de la vida interna de la Iglesia como «receptáculo del Espíritu», como diría San Ireneo, *pero sí de la realización plena y desembarazada de este principio interno de vida de la Iglesia*. No de la *caritas*, diría Santo Tomás, pero sí del acto y del *fervor caritatis*²⁵. En este caso no se debe entender la *caritas* precisamente como estado de ánimo subjetivo o como hábito de virtud «infuso» concebido de manera individualista, sino como esa caridad divina que de la Iglesia afluye constantemente a nosotros: *Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris* (la caridad de la Iglesia, que por el Espíritu Santo se difunde en nuestros corazones. San Agustín, *In Johan. tract.* 121, 4).

De este fervor de la caridad que, partiendo de la Iglesia y de su interno principio vital, se posesiona del hombre cada vez más absoluta e incondicionalmente, se distancia éste por el pecado venial, poniéndole un obstáculo consciente. Esto tiene lugar primariamente en su esfera privada y quizá sólo en lo profundo de su conciencia. Esta resistencia culpable a la pujanza

²⁴ Acerca de por qué, a pesar de todo, no deja de tener sentido la recepción del sacramento, creemos habernos extendido suficientemente en los dos artículos; «Vom Sinn der heutigen Andachtsbeicht»: *ZAM* 9 (1934) 323-336. y *Persönliche und sakramentale Frömmigkeit*, cuya traducción española precede inmediatamente a este artículo, aquí páginas 115-140.

²⁵ *De malo*, q. 7 a. 2; I, II, q. 89 a. 1.

del espíritu sólo la puede subsanar y reparar en estas mismas dimensiones de su existencia con penitencia «privada», con la oración y la recepción de la Eucaristía, según Santo Tomás sacramento del *fervor caritatis*²⁶.

Si el pecador, lamentando esta inercia y contrariedad, se acusa ante la Iglesia, y la Iglesia, mediante sus representantes autorizados, acepta esta acusación, confirma con esto que no solamente se trata de la expresión de un alma sensible, preocupada de su integridad individual, sino de la confesión de una culpa por la que la Iglesia misma tiene también que sufrir y expiar. Así, este oculto distanciamiento del hombre de la plenitud y vigor de la vida de la Iglesia, latente en el pecado venial, adquiere cierta visibilidad en la dimensión pública y sacramental de la Iglesia. Visibilidad análoga a la que se manifiesta en el atar al hombre reo de culpa grave, tanto más cuanto que éste también sigue siendo miembro de la Iglesia.

La confesión de la culpa leve en la declaración del pecado y en la aceptación por parte de la Iglesia hace «presente» esta culpa y el consiguiente distanciamiento de la Iglesia en ese ámbito (*hoy día tan discretamente constituido*) de *publicidad* de la Iglesia, ámbito que, distinto del foro externo, es precisamente el sector donde se componen más íntimamente el cuerpo y el espíritu de la Iglesia. A esta sensibilización del alejamiento del pecador de la plenitud de la vida de la Iglesia, hecha por la Iglesia y no por el pecador solamente, se puede muy bien llamar «atar», análogo a aquel otro con que la Iglesia responde a la culpa grave del cristiano.

Quien debidamente recapacita sobre esto no dirá que se trata de sutilezas teológicas, que no tienen la menor trascendencia para la vida religiosa. No hay ningún pecado por el que no seamos también deudores al prójimo. En la mayoría de los casos, aun tratándose de pecados veniales, es esto bastante palpable.

Un sacerdote se arrodilla ante el confesonario. «Sólo» confiesa pecados veniales: modales ásperos, rutina de funcionario en sus ministerios sacerdotales, falta de penitencia y espíritu de oración, soberbia y egoísmo, pusilanimidad en el desempeño

²⁶ III, q. 79 a. 4, etc.

de su misión. ¡Cuántas deudas ha contraído—visible y oculta—con el prójimo: con los niños, con los pobres, con todos aquellos que buscan a la Iglesia y no logran reconocerla en él, con todos aquellos cuya alma le reclamará el Señor en el día del juicio!

Cuando el sacerdote confiesa así sus pecados, sus pecados «meramente» veniales, no es sólo, o no debiera serlo, el presupuesto ineludible para quedar libre de sus pecados. Esta confesión tiene su propia importancia, pues él podría borrar sus pecados sin recurrir a la confesión: ¡Yo, el reverendo señor, el ungido y el sacerdote consagrado de Dios, el representante de la Iglesia santa, yo soy un pobre pecador, no mejor que esos a quienes, como buen pastor, debiera preceder en el camino del cielo! ¡Qué distancia entre lo que yo debiera ser, como sacerdote, y lo soy, como pobre pecador! ¡Cómo me agobia la distancia entre estos dos extremos! ¡Cómo debiera yo confesarla, cómo debiera yo destruir la falsa apariencia, la ficción que con mis culpas voy propagando en torno a la verdad del sacerdocio! Yo no puedo arrodillarme ante mis feligreses, pidiéndoles que me perdonen mis deudas para con ellos para que también Dios, en el cielo, me las perdone. Por eso confieso mi culpa, mi grandísima culpa, por lo menos ante otro sacerdote, otro hermano mío, que tiene el lugar de Dios y de la santa comunidad a la que he ofendido... No me tengáis por santo, sino por lo que por mi culpa soy: por un pobre pecador.

Al confesarme ante la Iglesia, y mediante ella ante todos aquellos contra quienes he pecado, me distancio de lo que debiera y aparento ser. Así puedo esperar que también Dios, con la caridad de su Espíritu, me coloque allí donde me había colocado con la ordenación sacerdotal. Al mostrar yo mis cadenas, él me las quita.

Ha sido un ejemplo solamente. Se podría variar, aplicándolo al hombre público; al padre de familia, a quien se le ha confiado la salvación de sus hijos; a la madre, que debería mostrar con su vida a su familia lo que es ser cristiano; al pobre y abandonado, que de su amargura debería hacer una gracia para los demás; a los moradores del claustro, que debiera ser una ciudad que irradia en la montaña... Todos ellos, antes de tratar de liberarse de sus culpas leves ante la Iglesia

y por medio de ella, debieran realizar existencialmente ante la Iglesia y por medio de ella las ataduras que los traban.

3. La «materia» del sacramento de la Penitencia.

Quienquiera que haya estudiado teología se acordará de una «controversia de escuela», tal vez aburrida y sin interés, sobre la «materia» del sacramento de la penitencia. Probablemente verá en esta controversia una disputa verbal completamente estéril, sin la menor resonancia en la práctica de la vida religiosa, conservada en los manuales, porque los teólogos se han propuesto distinguir también en el sacramento de la Penitencia entre la materia y la forma. Aunque, al parecer, esta distinción, que salta a la vista en otros sacramentos—por ejemplo, en el bautismo—, aquí sólo se puede aplicar a fuerza de sutilezas. Se tiene también la impresión de que los tomistas seguirán llamando materia del sacramento de la Penitencia a los «actos del penitente» y que los escotistas lo seguirán negando, llamando a estos actos mero prerrequisito del sacramento, y que en el fondo todo se reduce a lo mismo.

Sin embargo, esto no es del todo exacto. La cuestión tiene su importancia. La Reforma combatió la verdadera sacramentalidad de la penitencia eclesiástica fundándose precisamente en parte en que en ella no existe una *res* (una «materia»), como en el Bautismo y en la Cena, sino solamente palabras (*verba*), que no pertenecen por sí mismas a los sacramentos, sino más bien a la predicación eficaz del evangelio de la reconciliación. No vamos a ocuparnos de la controversia entre las escuelas. Aun prescindiendo de ésta, si partimos de la doctrina tomista, como bien fundada y bastante generalizada hoy entre los teólogos, descubriremos en esta cuestión de escuela una verdad «olvidada» que no es completamente indiferente para nuestra vida religiosa.

Antes de Santo Tomás. Para mejor entender esta doctrina tomista comencemos por preguntarnos cómo surgió en realidad.

La aplicación de los conceptos «materia» y «forma» a los sacramentos se remonta a los primeros decenios del siglo XIII, sustituyendo en parte la antigua terminología de *res (elementum)* y *verbum*. Antes de preguntarse en el siglo XIII cuál fuera la materia y la forma del sacramento de la Penitencia se había

preguntado ya en el siglo XII cuál era en conjunto el *signo* sacramental (distinto, como tal, del efecto) en el sacramento de la Penitencia. A esta pregunta se había respondido casi en general en el siglo XII²⁷, que los actos extremos del penitente, ante todo su confesión o la satisfacción impuesta, eran el signo sacramental. (Si acá y allá²⁸ la absolución del sacerdote se considera ya como signo sacramental, sólo en apariencia se identifica con la doctrina eclesiástica de hoy. Pues la teología especulativa de los siglos XII y XIII hasta Santo Tomás no veía en la absolución el hecho sacramental que *operaba* la extinción de la culpa en cuanto tal ante Dios. Le atribuía otros efectos, si bien sobrenaturales, y consideraba la contrición del penitente, bajo el influjo de la gracia, también en el sacramento como única causa de la extinción de la culpa estrictamente tal.)

Esta exposición, entonces corriente, del signo sacramental no debe sorprendernos. En la práctica y en la teología de la primera Edad Media, la penitencia personal del pecador, constituida por la contrición, la confesión y la satisfacción—ante la Iglesia y bajo su dirección—, ocupaba de tal manera el primer plano de la conciencia, que se comprende muy bien que la teología hasta Santo Tomás viera en esta penitencia personal, en la caridad dada por Dios, la causa propia del perdón de la culpa. A la absolución sacerdotal (cuya necesidad no se ponía en duda) atribuía sólo otros efectos, como la remisión de la pena del pecado, etc.

Si desde este punto de vista se preguntaba cuál era el signo sacramental en el sacramento de la Penitencia, la respuesta debía ser consecuentemente ésta: los actos del penitente.

Hacia la mitad del siglo XIII, poco a poco y con titubeos, se comenzó a preguntar cómo se podía distinguir la materia y la forma en el signo sacramental. Se trataba de hacer esta distinción en todos los sacramentos.

En tal estado de cosas (los actos del penitente son el signo; la absolución no tiene causalidad efectiva en la extinción de la culpa como tal), las respuestas son muy diversas y vacilantes.

²⁷ El material respectivo en B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau 1930; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Lovaina 1949.

²⁸ Cf. Anciaux, 146 s., 376, 382.

No necesitamos aquí adentrarnos en la teoría de la escolástica anterior a la mitad del siglo XIII sobre esta cuestión.

Síntesis de Santo Tomás. En esta época, poco antes de Santo Tomás y también debido a él, se logra, por lo pronto, dar a la antigua y genuina tradición de la Iglesia una clara formulación dentro de los nuevos conceptos. En primer lugar, en cuanto a la causalidad sacramental respecto a la culpa como tal, la absolución de la Iglesia tiene causalidad sacramental respecto a la extinción de la culpa como tal. Este es el progreso decisivo que los teólogos de la época (Guillermo de Auvergne, Hugo de San Sher, Guillermo de Melitona, San Buenaventura, Santo Tomás)²⁹ aportaron en la aclaración de la teología de la penitencia, mas éste no es nuestro tema. En este progreso resulta también claramente *eo ipso* lo siguiente: la absolución, que extingue la culpa, es también necesariamente el signo sacramental (o, por lo menos, forma parte de él como momento necesario e interiormente constitutivo).

El genio de Santo Tomás, que en toda su teología se muestra conservador y equilibrador, no podía ni quería rehusar la tesis de la teología de su tiempo, tradicional desde hacía siglo y medio, según el cual los actos del penitente son el signo sacramental en el sacramento de la Penitencia. Gracias al binomio materia y forma puede armonizar en una síntesis la tesis tradicional y la nueva convicción. Los actos del penitente pertenecen al signo sacramental, conforme a la antigua opinión. Son su materia, el elemento del signo sacramental que ha de recibir una determinación más precisa en este signo sacramental que indica y opera el perdón divino. La absolución sacerdotal, empero, le pertenece también, conforme a la nueva opinión. Es la forma, el elemento determinante y definitivo en el signo sacramental, lo que da el significado último a los actos del penitente. La unidad de sentido (moral, no física) de la penitencia del hombre, penitencia perceptible ante la Iglesia visible, y de la absolución reconciliadora, autoritativa por parte de la Iglesia, forma una unidad de signo, que manifiesta la reconciliación

²⁹ Sobre estos teólogos, cf. Valens Heynck, «Zur Busslehre des hl. Bona ventura»: *Franziskanische Studien* 36 (1954) 1-81; acerca de Santo Tomás: III, q. 84 a. 1 corp., ad 1, ad 2, ad 3; a. 3; a. 4 ad 3; a. 7 corp.; q. 86 a. 6 corp.; q. 89 a. 1 y 2.

divina, y al manifestarla la crea (o hace que sea un acontecimiento).

Dentro del ámbito de este todo que es el signo, y solamente así y por lo que se refiere a la causalidad *efectiva*³⁰, la absolución sacerdotal, como forma, es para Santo Tomás lo definitivo; mas los actos del penitente son lo más importante, si se trata de la función de *signo* en cuanto tal³¹. En cuanto estos dos elementos de un mismo signo están por su misma naturaleza ordenados el uno al otro, pueden constituir juntamente la unidad de un solo signo manifestativo y operante.

Como se ve, Santo Tomás llega a la teoría de que los actos del penitente son materia del signo sacramental, no, como más tarde se trató de «demostrar» a menudo la tesis³², mediante la consideración de que la sentencia judicial de la Iglesia necesita de una «materia». Semejante demostración probaría aún objetivamente sólo una cosa: que la sentencia judicial de la Iglesia ha de tener un objeto a que poder referirse, con lo cual no se saldría de la tesis escotista. La única demostración de Santo Tomás, que él, por lo demás, no desarrolla y sobre la que ni siquiera reflexiona, es más bien la doctrina escolástica corriente anterior a él: en el ámbito de un proceso eclesiástico total de penitencia, la acción personal del penitente influye eficazmente en la extinción de la culpa, de la que no es prerequisite exterior, como, según él, lo es en el bautismo.

Hasta se podría decir que esta doctrina de Santo Tomás le fue inspirada por su profundo instinto teológico. Este le impulsa a hacer que se compenetren lo más íntimamente posible el momento personal y el sacramental en la justificación y a no admitir dos «caminos» de la justificación completamente distintos, sino dos aspectos o dos fases de un mismo hecho, lo personal y lo sacramental (ambos en la Iglesia y ante la Iglesia), que se reclaman y condicionan mutuamente³³.

El que Santo Tomás pudiera realizar esta concepción fundamental precisamente en el sacramento de la Penitencia más

³⁰ III, q. 86 a. 6 corp.

³¹ In IV Sent. dist. 22 q. 2 sol. 2.

³² Cf., por ejemplo, Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* VII, Freiburg (1920⁴⁻⁵), n. 79.

³³ Cf. K. Rahner, *Devoción personal y sacramental*: arriba, páginas 115-140; H. Schillebeeckx O. P., *De Sakramentele Heilseconomie*, Amberes 1952.

claramente que en todos los otros sacramentos se explica por la situación especial del sacramento de la Penitencia en su época, que también en este sacramento daba a los actos del penitente un puesto más central que en los otros sacramentos.

Bautismo y Penitencia: Santos Padres. Obraría muy superficialmente quien en esta teoría tomista sólo pretendiera ver una diestra armonización verbal de puntos de vista completamente distintos. Así se daría la razón a Escoto³⁴, quien, precisamente partiendo de la nueva posición conquistada por Santo Tomás, ponía la sacramentalidad de todo el proceso penitencial exclusivamente en la absolución sacerdotal, porque ésta (como por primera vez Santo Tomás lo había enseñado a los teólogos) está ordenada autoritativa y eficazmente a la extinción de la culpa.

En Santo Tomás se trata, según nuestro parecer, no ya de incorporar en su teoría una opinión de escuela existente anteriormente, sino de elaborar conceptualmente una tradición *auténtica* del período patrístico. Aquí debemos contentarnos con una breve demostración, sin poder aducir las referencias de cada punto en particular.

En primer lugar, los Padres ven una diferencia esencial entre el Bautismo y la Penitencia eclesiástica³⁵. El Bautismo es perdón por pura dignación, nueva creación, sencillamente indulto, eficacia pura e inmediata de la sangre de Cristo. La Penitencia, aun como sacramento, es satisfacción laboriosa, bautismo en las propias lágrimas, no un renacer repentino, sino duración lenta, amarga, con propio esfuerzo, aunque éste deba ir informado por la gracia de Dios. Y, en realidad, los Padres no refieren esta diferencia a la pura extinción de las *penas* temporales del pecado, sino al perdón de la culpa ajena³⁶. Ven esta diferencia no sólo en la relación del bautismo con la extinción

³⁴ Cf. N. Krautwig, *Die Grundlagen der Busslehre des J. Duns Scotus*, Freiburg 1938, 133 s.

³⁵ Cf., por ejemplo, B. Poschmann, *Paenitentia secunda* 161, 239, 241 s., 285, 287 s., 400 s., 409, 413, 427-35; B. Poschmann, «Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus»: *ZkTh* 45 (1921) 208-228, etc. (principalmente 210-214); K. Rahner: *RSR* 37 (1950) 6-69; 73-79; 96 s.

³⁶ Esta distinción, en sí objetivamente correcta, pero ajena todavía a los Padres, no se debe sobreentender arbitrariamente en su doctrina, según la cual el pecador después del bautismo debe borrar sus *pecados* de distinta manera que el neófito.

del pecado después del bautismo, que tiene lugar por vía extra-sacramental, sino en relación con aquella que consiste en el proceso regulado eclesiásticamente, y que concluye con la reconciliación eclesiástica.

Si la penitencia personal, aun en el sacramento de la Penitencia, fuera mero prerrequisito exterior³⁷, esta diferencia entre los dos sacramentos no se podría mantener, o a lo sumo solamente con relación a las *penas* temporales de los pecados. Desde este punto de vista de la diferencia entre los dos sacramentos, no se puede tampoco asignar a la penitencia subjetiva una eficacia en la extinción de la culpa, precisamente en cuanto sus actos son *meritorios*. En realidad lo son. Pero esto mismo se puede decir de la preparación personal al bautismo (en cuanto ésta contiene normalmente fe, contrición y caridad). Esta circunstancia no establece una diferencia entre ambos sacramentos. La diferencia puede únicamente consistir en que la penitencia subjetiva, hecha ante la Iglesia y en la Iglesia, en oposición a lo que ocurre en el bautismo, es en sí misma elemento interno, constitutivo del proceso sacramental, de la posición del signo sacramental³⁸. Ahora bien, precisamente a este proceso pertenece también la acción de la Iglesia, su perdón, igualmente enderezada eficazmente a la extinción de la culpa. Ambas cosas pueden mantenerse a la vez si la penitencia subjetivo-eclesiástica del pecador y la palabra de perdón de la Iglesia concurren,

³⁷ Como lo es en el bautismo, cosa que recalcan los Padres. Cf. P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, París 1932, 51 ss.

³⁸ El fundamento *interno* de esta diferencia se comprende fácilmente: el pecador bautizado sigue siendo miembro de la Iglesia. Su obrar en ella y ante ella es, pues, una manifestación vital de la Iglesia (contrariamente al no bautizado) y por ello puede tener carácter sacramental (aunque sólo sea parcial) mucho mejor que el obrar de un no-bautizado. Con esto no se quiere decir que un no-bautizado no deba estar en ningún caso en condiciones de poner un signo sacramental (un no-bautizado puede, por lo menos, bautizar). Estas excepciones estriban en la institución histórica y libre de los sacramentos por Dios; no demuestran que la esencia de los sacramentos no requiera que, como acciones de la Iglesia, sean puestos por miembros de la Iglesia. En nuestro caso se añade todavía que los pecados del no-bautizado son pecados que no gravan a la Iglesia en cuanto comunidad visible de la salud. Otro es el caso del bautizado. Este hace penitencia como miembro de la Iglesia. Su penitencia en cuanto *tal* es, pues, una manifestación de la Iglesia en cuanto tal. El que *esta* penitencia, contrariamente a la del bautizando, se incluya en el carácter de signo del sacramento no deja de tener su sentido (ya que no quizá estricta necesidad), por la naturaleza misma de la cosa.

antes de plantearse el problema de la eficacia, para formar un signo unitario del hecho interior de gracia, que es el perdón de la culpa, y constituyendo conjuntamente un solo signo del perdón. Santo Tomás tiene, por tanto, toda la razón al llamar *materia* a los «actos del penitente», y a la absolución del sacerdote, *forma* del sacramento. No hace sino decir en conceptos escolásticos lo que había sido siempre la persuasión de los Padres.

Participación del penitente en la posición del signo sacramental. Si tratamos ahora de explicarnos en forma algo menos abstracta y de escuela lo que contiene la tesis tomista, comprenderemos quizá por qué decimos que está encerrada en ella una verdad «olvidada». Y esto lo podemos hacer aun en el caso en que alguien pretenda que la prueba teológica de la tesis tomista no está libre de toda duda. Pues incluso en esta hipótesis tenemos pleno derecho a apoyarnos sin recelo en la autoridad del «Príncipe de las Escuelas».

En primer lugar, si la tesis tomista está en lo cierto—y si se la entiende bien—, el pecador penitente tiene parte en la posición del signo sacramental, y es, por tanto, concausa—de índole instrumental sacramental—de la gracia sacramental. No es sólo receptor pasivo de la gracia. Juntamente con el sacerdote celebra activamente ese sagrado misterio, causa sacramental de la gracia que él recibe. Casos semejantes se presentan en el matrimonio o en la comunión del sacerdote en su propia misa. Pero no por eso se puede llamar al penitente «ministro» del sacramento de la Penitencia. Pues él no administra la absolución, solamente la recibe, y su propia acción de penitencia no presupone una verdadera autorización de carácter oficial.

Sin embargo, es cierto que el penitente es en la teoría tomista concausa del signo sacramental, y con ello, también concausa de la gracia sacramental (con causalidad instrumental, de signo). El confiere a sus sentimientos interiores de penitencia en el ámbito de la Iglesia—en su verdadera aunque discreta publicidad—y ante la Iglesia, corporeidad y perceptibilidad, mediante su confesión y su petición de perdón, encarnándolos en cierto modo históricamente. Con esto crea en el ámbito de la Iglesia una realidad que, respaldada e informada por la respuesta de

perdón de la Iglesia, se convierte en signo de la presencia eficaz de la gracia divina reconciliante.

El, pues, el pecador mismo, en una misteriosa realización sagrada, aporta a la apremiante voluntad divina de perdón en la Iglesia la materia en la que se encarna este perdón y adquiere eficacia respecto del mismo pecador. Con su culpa ha ratificado la sombría impiedad del mundo y la ha acrecentado en su propia persona. Mas él mismo en persona puede proporcionar el medio en el que la gracia invisible de Dios pueda resplandecer aún con perceptibilidad histórica.

El acto que tiene lugar y se manifiesta en la Iglesia de disponerse el pecador a recibir la gracia de Dios (cuando ésta, con plena benevolencia, descende), ese mismo acto se convierte, con la respuesta de la Iglesia, con el perdón de ésta, en signo sagrado *de que* la gracia en este mismo momento es un hecho real. Su «¡ven!» se convierte en un «¡aquí estoy!»; el llamamiento del hombre forma parte de la respuesta de Dios.

Profundidad del sentido litúrgico. Si la consumación de los sacramentos es liturgia en el propio sentido de la palabra, el pecador que confiesa su culpa celebra parte de la liturgia de la Iglesia y no sólo recibe el efecto de la acción litúrgica ajena. También en él actúa la Iglesia y consume su liturgia. Una liturgia conmovedora: la liturgia de la Iglesia de los pecadores, cortejo sagradamente dispuesto de una Iglesia de pecadores que se presenta ante el trono de gracia del Padre, que sostiene la cruz del Hijo; la liturgia del hijo pródigo, que consiste en que el hombre se reconoce ante la santidad de Dios tal como es en sí: pecador; el sacrificio de alabanza de unos labios que sólo Dios debe abrir, aun cuando «únicamente» se trate de no negar con orgullo y cobardía a la vez la propia culpabilidad; el premio de la gracia en la confesión de la culpa.

La antigua Iglesia celebraba con gran «solemnidad» esta tremenda y saludable liturgia de la Iglesia de los pecadores³⁹. si nos es lícito expresarnos así. El «celebrante» de esta liturgia vestía para ello especiales ornamentos, el traje de penitente; ayunaba y oraba, y, orando y conjurando los poderes de las tinieblas, acudía repetidas veces durante el largo período de

³⁹ Cf. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932.

penitencia al representante de Cristo para que le impusiera las manos. Toda la comunidad participaba en la celebración, orando e intercediendo.

Esta liturgia se desarrollaba en presencia de toda la santa comunidad; aparecía sensiblemente el distanciamiento punitivo y saludable de la pura santidad del altar. El sacerdote (obispo) oraba y ayunaba también. Mediante la imposición de las manos daba a su palabra de perdón, dispensadora del espíritu, una claridad aún más perceptible (ya desde la época de los Apóstoles: 1 Tim 5, 20-22)⁴⁰.

Hoy día esta liturgia es sumamente sobria, la liturgia del confesonario, a la que con frecuencia se confunde con una consulta psicoterapéutica de horrorosa profanidad. Pero precisamente así es quizá, para quien sepa ver con ojos de fe, muy expresiva a su manera: la liturgia de los pobres, pequeños pecadores; de los mediocres y sin fuerzas, que son demasiado pobres y pequeños para poder hacer y decir más de lo que es estrictamente necesario.

Quizá así la liturgia de hoy expresa todavía mejor lo que es el hombre: la pobre criatura que, con un susurro débil y mortecino, puede todavía invocar la misericordia de Dios y cuya pequeña acusación queda envuelta por la potente palabra de misericordia que llena todos los espacios: *ego te absolvo*. Cristian Pesch tiene razón al decir en sobrio lenguaje teológico: «Quien niegue que los *actos del penitente producen gracia «ex opere operato»*, está realmente de parte de Escoto, aun cuando diga que tales actos son «materia» y «partes» del sacramento de la Penitencia»⁴¹.

Así, pues, cuanto acabamos de decir reproduce fielmente el sentido de la concepción tomista. No se podrá negar que generalmente se olvida este significado de los actos personales en el sacramento de la Penitencia, aun cuando los libros escolares sigan repitiendo la concepción tomista.

¿Por qué y cómo la acción penitente del pecador en el ámbito de la Iglesia (si bien sólo en unión con el perdón sacerdotal) puede ser digno de la presencia eficaz de la gracia del perdón divino?

⁴⁰ Cf. P. Galtier, *Aux origines du sacrement de Pénitence*, Roma 1951.

⁴¹ *Praelectiones dogmaticae* VII, Freiburg 1920 4-5, n. 74.

Ante todo, tengamos presente que el penitente en cuestión es cristiano. La gracia de Cristo en la Iglesia no le sale al encuentro como a uno que está «fuera» (caso del que se bautiza). El mismo es ya miembro de la Iglesia y su acción penitente se basa—no así en el neófito—en su carácter bautismal y en lo históricamente perceptible de su pertenencia a la Iglesia. Por tanto, donde esa acción tiene lugar ante la Iglesia y en la dirección del acto sacramental de la Iglesia, se realiza *como* acto del *miembro* de la Iglesia en la publicidad sacramental de la misma, por inadvertido que pueda pasar en la oscuridad del confesonario; tiene, pues, una fuerza de expresión eclesiológica; el acto mismo es *eclesiástico*.

Pero como necesariamente está sustentado por la gracia de salud, preveniente y sobrenatural, es operado por ella, y así hace manifiesto el fundamento divino de sí mismo—como todo efecto a su causa—en este histórico momento, por esto mismo es también signo de la eficacia preveniente de la gracia *divina* en el pecador. Por ser esta gracia gracia de la Iglesia, ya que toda gracia es gracia del Cuerpo de Cristo (del que proviene y al que va), y por ser otorgada a este pecador *como* a miembro de la Iglesia (como su fuerza vital), la penitencia personal del pecador es manifestación de la gracia, tanto divina como eclesiástica. La expiación personal del bautizado es, pues, ya, en cuanto él viene a la Iglesia, signo y manifestación de la nueva gracia divina y eclesiástica en el ámbito de la publicidad sacramental y oficial de la Iglesia. Con esto, la personal penitencia del bautizado no es *eo ipso* y por sí sola signo *eficaz* «*ex opere operato*» del perdón sacramental de la culpa; para ello se requiere el perdón sacerdotal, la respuesta de la Iglesia. Sin embargo, de lo dicho se deduce fácilmente que la penitencia personal del bautizado ante la Iglesia en sí es *apropiada* para concurrir a la formación de este signo sacramental eficaz del divino perdón, y tiene, además, una ordenación *hacia* el perdón eclesiástico, con el que conjuntamente constituirá el signo sacramental.

4. La oración de la Iglesia.

Cuando el sacerdote desempeña su función como mensajero de la palabra eficaz de reconciliación, pronuncia, antes de decir

el *Ego te absolvo*, el *Misereatur...* y el *Indulgentiam...* ¡Cuántas veces no las pronuncia un tanto distraído y apresurado, si ya no las omite por completo porque hay prisa, muchos esperan ante el confesonario, y estas pequeñas oraciones..., al fin y al cabo, no son parte necesaria de la *forma sacramenti*! Por su parte, el penitente, a menudo, tendrá que aguardar hasta que se terminen estas oraciones y oiga el más comprensible y suspirado *Ego te absolvo*. Lo que el sacerdote dice desde que le impone la penitencia hasta que susurra el *Ego te absolvo* no lo sabrá, por lo regular. No se dará cuenta de que lo conoce por las palabras del comienzo de la misa.

También será para él rara vez una «vivencia» el que en tal oración e intercesión en que se pide la liberación de la culpa, esta liberación de la culpa puede realmente convertirse en un hecho. Con frecuencia tiene la impresión de que algo de eso sucede en la confesión y de que tales oraciones son sólo piadosos deseos que, caso de realizarse, se realizan normalmente y casi exclusivamente en la misma confesión. ¿Cuántos son los sacerdotes y los cristianos que tienen la concreta vivencia— como lo han experimentado ya en la confesión, de que también un *Confiteor* verdaderamente sincero puede ser un hecho de gracia de verdadero perdón de la culpa por parte de Dios⁴², de modo que al comenzar el sacrificio se sientan otros hombres de los que eran antes de recitar las oraciones del comienzo de la misa?

¿Qué significan exactamente estos pequeños deseos manifestados antes de la absolución? (Estrictamente no se pueden llamar oraciones, puesto que no se dirigen a Dios, sino al pe-

⁴² Aunque, naturalmente, no de índole sacramental. Por lo demás, en buena y sobria teología, habría que ser muy mirados en afirmar que tal perdón en el sacramento es más «seguro» que fuera de él, cuando sólo tiene lugar *ex opere operantis*. En realidad, si se da la actitud correspondiente y requerida de índole personal, entonces también fuera del sacramento existe la certeza que se puede lograr en el sacramento, pues el resultado del sacramento depende también de esta disposición. Si se insiste en que en el sacramento basta la «contrición imperfecta», mientras fuera del sacramento se requiere la «contrición perfecta», habrá que recordar que la «dificultad» de la «contrición perfecta» consiste en lo mismo que se requiere para la «contrición imperfecta», es decir, en la sincera renuncia al pecado como ofensa de Dios. Ahora bien, si ésta existe en realidad, no se ve qué pueda haber en la contrición por *amor* de Dios que cree nuevas dificultades.

nitente.) Son pequeños restos de aquella parte de la liturgia penitencial en que la antigua Iglesia intercedía por su miembro, orando con él, llena de compasión por la culpa de su miembro. Pero ¿qué significaba esta plegaria de intercesión en la antigua liturgia penitencial?

Cuando hablamos del sacramento de la Penitencia, nuestra mirada, con frecuencia o las más de las veces, se limita extrañamente al hecho de que se puede llamar sacramento en sentido estricto, y, por cierto, distinto de los otros sacramentos. Además de esto, sólo nos interesamos por aquello que incondicionalmente se requiere para la constitución del sacramento y que a su vez es suficiente. Así aislamos el sacramento de la totalidad de la vida humana y eclesiástica, de toda la penitencia del hombre y de la Iglesia en la que el sacramento está involucrado, aunque la Iglesia nos lleva a él y de él brota y crece.

Todo esto lo sabemos, ciertamente; pero lo olvidamos. Sin embargo, hay que preguntarse qué es lo que sucede en el ámbito de lo sobrenatural cuando un cristiano está ante el confesionario. San Agustín⁴³ diría: por la palabra y la gracia de Cristo ha resucitado, como Lázaro, del sepulcro del pecado (aunque no posea ya necesariamente el perdón de la culpa, que le es otorgado con el «desatar» de la Iglesia); ha comenzado ya a vivir; ahora «sólo» le queda ser desatado de las ataduras del pecado por los Apóstoles. Pero el sepulcro *está* ya abierto y la potencia de Cristo, que es vida, se ha posesionado ya de él.

Reflexionemos, conforme a los más sencillos principios de la fe, sobre lo que ha debido ya suceder antes de la confesión y de la absolución. Ha sucedido una milagro de la gracia. Sólo así, en efecto, llega el hombre a la contrición, sin la que el sacramento sería un sacrilegio. No hay contrición saludable posible si la gracia libremente dada por Dios no previene de antemano al hombre, *a fin de que* pueda arrepentirse y de hecho se arrepienta, pues el poder y el obrar son ambos gracia de Dios.

Pero este milagro de la gracia no sobreviene como llovido del cielo. También él tiene un carácter incarnatorio: es el milagro de la gracia de Cristo. Está condicionado por el hecho

⁴³ Por ejemplo, *In Johan, tract.* 49, 24; 22, 7; sermo 67, 1, 2; sermo 295, 3, 2; sermo 352, 38. Cf. B. Poschmann: *ZkTh* 45 (1921) 214 ss.

histórico de Cristo y de su cruz, por la predicación de la palabra de Dios en la Iglesia. Puede estar condicionado por el ejemplo y la palabra de otro cristiano, que, a la postre, proceden también de la gracia de Dios. Es un regalo que se hace al hombre en cuanto es bautizado y porque es miembro de la Iglesia. Ya antes del *Ego et absolvo* ha sucedido en la Iglesia un milagro de la gracia, que a la vez está sostenido por la oración intercesora de la Iglesia.

En el Nuevo Testamento hallamos ya testimonios de esta oración de intercesión de la Iglesia por los pecadores (lo cual es allí de tanta importancia que su negación a determinados pecadores es el mayor repudio de éstos que se puede imaginar por parte de la Iglesia: 1 Jn 5, 16). También hallamos testimonio en la *Didaché*⁴⁴, en Tertuliano⁴⁵ y en adelante continuamente en los Santos Padres⁴⁶. Cristo ora en la Iglesia por el penitente y su oración es escuchada siempre, dice Tertuliano. Cuando los Santos Padres subrayan constantemente que el pecador es descargado del peso de su culpa por la «oración» de la Iglesia y en especial de los obispos, sus representantes (principalmente una vez que la oración intercesora de *toda* la comunidad, en *inmediata* conexión con el proceso penitencial, había ido cediendo en la liturgia), debemos pensar que por esta «oración» no se entiende sólo la «absolución»; realmente se entiende (también) la intercesión de la Iglesia en favor del pecador.

Porque la Iglesia ora y expía en sus santos y en sus justificados, por eso previene Dios con su gracia al pecador y lo induce a esa conversación, sin la que ninguna absolución aprovecha, y que en caso de necesidad puede aportar la salud incluso sin absolución sacerdotal. (Donde es evidente que la misma oración e intercesión de la Iglesia sólo procede de la gracia de Dios y del poder de la cruz. Pero esto no impide que la ac-

⁴⁴ *Didaché*, 8, 2,3; 14, 1.

⁴⁵ *De paenit.*, 10, 5 s. Cf. K. Rahner, *Zur Theologie der Busse bei Tertulian* (v. arriba, p. 144, nota 6) 152-154.

⁴⁶ Cf., por ejemplo, San Agustín, sermo 392, 3 (*agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia*); San Ambrosio, *De paenit.* 1, 15, 80; San Jerónimo, *Dial. contra Lucif.* 5; *epist.* 77, 4 s.; Paciano, *Parænesis* 10 (*exoratricem Ecclesiam deprecari*); S. León I, *epist.* 108,2 (Dz. 146: ... *supplicationibus sacerdotum...*); Sozomeno, *Hist. Eccl.* 7,16. Cf. también B. Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn 1948, 10-13.

ción de los unos tenga importancia para la salud de los otros.) Cuando el cristiano penitente se acerca al sacramento de la Iglesia no comienza ésta su obra en él. Su gran obra en él la ha realizado ya, pues la conversión interior del pecador es ya la obra de la Iglesia orante:

Antiguamente la Iglesia incorporaba esta obra, desplegándola de manera más sensible, a la liturgia sacramental del perdón de los pecados. El obispo, entre oraciones y exorcismos, imponía con frecuencia las manos al penitente durante el período de penitencia. La comunidad se unía a la oración, y al sacrificio de la Eucaristía se asociaba una liturgia especial de penitencia⁴⁷. En la temprana Edad Media el sacerdote y el penitente, postrados ante el altar, rezaban juntos largas oraciones; el sacerdote debía ayunar antes de administrar el sacramento, etcétera⁴⁸. Hoy todo esto sucede en escala reducida y modesta: un breve deseo de perdón dirigido inmediatamente al penitente.

Ello, sin embargo, debería traernos a la memoria lo que también hoy es verdad y realidad cuando acudimos a la Iglesia en demanda de perdón. También la Iglesia ha cargado con nuestra culpa, sufriendo por ella y expiándola con nosotros cuando estábamos endurecidos en la culpa. Nos ha buscado con sus oraciones cuando nos mostrábamos todavía reacios a la acción de su espíritu. Nos había salido al encuentro con su amor cuando nos mostrábamos indiferentes a él. Nosotros acudimos a ella porque ella ha corrido en pos de nosotros. Y cuando ahora lleva a cabo en nosotros la obra de reconciliación, como delegada de Cristo, puede hacerlo porque ya anteriormente lo había comenzado con su oración.

5. *El desatar en la tierra y en el cielo.*

Cuando leemos en la Escritura que los Apóstoles tenían potestad de «desatar» los pecados, de tal manera que quedaran

⁴⁷ Cf., sobre todo, J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, Innsbruck, 1932.

⁴⁸ Cf., por ejemplo, además de Jungmann, los diversos *Ordines penitentiae* en H. J. Schmitz, *Die Busskirche und die Bussdisziplin der Kirche* I, Maguncia 1883, 75 ss., 87 ss., 98 ss., 239 ss., 397 ss., 471 ss. Estos *Ordines* tienen vida—por lo menos literaria—todavía hoy en el *Pontificale Romanum*, que aún contiene una solemne liturgia episcopal de penitentes para el Miércoles de Ceniza y el Jueves Santo.

desatados en el cielo, instintivamente pensamos en la potestad de otorgar al pecador el perdón de sus pecados en nombre de Dios y por encargo de Cristo Nuestro Señor, de modo que precisamente en virtud de esta palabra de perdón la extinción de la culpa por la gracia reconciliadora de Dios se realiza en este momento dentro de un proceso sacramental análogo al del bautismo. Esta interpretación de las palabras del Evangelio—principalmente respecto al encargo de Cristo en Juan, 20—es completamente correcta. Nos es, además, inmediatamente constatable históricamente, como interpretación de la antigua Iglesia, a partir del siglo III. Pero con ello no hemos agotado el sentido de las palabras. Una exégesis más detallada, junto con la concepción de la antigua Iglesia, nos muestra que no satisfacemos plenamente al contexto y que pasamos por alto una parte de su contenido. No precisamente lo esencial o lo decisivo. Lo importante, en definitiva, es que Dios nos perdona nuestra culpa y que *este* perdón adquiere, por la palabra de la Iglesia, sacramentalidad perceptible y presencia eficaz en nuestra vida. A pesar de esto no debe sernos indiferente este plus de contenido de verdad y realidad en esta palabra de liberación de los pecados en la tierra y en el cielo por haber comprendido lo esencial y decisivo y haberlo convertido en realidad en el sacramento de la Penitencia en la Iglesia.

Para mejor comprender este plus estamos en parte preparados con lo que arriba quedó dicho acerca del «atar sobre la tierra».

Es evidente que los términos antitéticos de atar y desatar se esclarecen mutuamente. Y lo que todavía es más importante (y que no se toma en consideración en la opinión tradicional arriba citada sobre el sentido de atar): se puede de antemano conjeturar que el desatar de la Iglesia de que se trata en Mateo, 16 y 18, no forma, sencillamente, una alternativa con el atar, sino que se refiere precisamente a ese atar llevado a cabo por la Iglesia. Es decir, el hombre es desatado de la atadura eclesial. Desde el mero punto de vista del lenguaje es ésta la idea más obvia. En este contexto no se habla de otra atadura que haya que desatar. Si, pues, en esta dirección se ha de hallar algún sentido al texto, éste debe preferirse a cualquier otro.

Ahora bien, hemos visto que «atar sobre la tierra» signifi-

ficaba hacer sensible oficialmente por la Iglesia esa distancia que se ha producido por la culpa no sólo entre Dios y el pecador, sino también entre la Iglesia y su miembro pecador en la dimensión de la publicidad sacramental de la Iglesia.

Conviene notar que esta atadura contiene un doble elemento de distanciamiento: uno, el que se produce por la culpa misma, y otro, constituido por la Iglesia y mediante la Iglesia. Estos dos momentos tienen entre sí la relación de ser y de manifestación connatural, de cosas y de su expresión constitutiva. De aquí resultaba también que (en el caso del pecado grave) esta expresión: «atar», debía realizarse por principio de parte de la Iglesia y ante ella; que la primera reacción de la Iglesia frente a la culpa de sus miembros era siempre atar. El primer elemento está siempre indisolublemente ligado con la culpa ante Dios. Precisamente porque ésta existe y en cuanto existe, el hombre *eo ipso* se ha distanciado de la santa Iglesia, y la Iglesia (cuando se trata de pecado grave) debe distanciarse del pecador atando y proscribiendo. Sólo puede, por tanto, soltar su atadura cuando sabe que la culpa ha sido también perdonada ante Dios «en el cielo», que el pecador también en el cielo ha quedado desatado.

Ahora bien, la palabra del Señor dice que precisamente esto sucede *por el hecho de que* la Iglesia desata al pecador «en la tierra» de la atadura que ella misma le había puesto y de su causa, lado eclesiológico de su culpa (dado que ello no es de otra manera posible ni razonable). Con esto queda dicho que el perdón de la culpa en el cielo no es sencillamente puro presupuesto del desatar en la tierra, sino más bien su mismo efecto. Este eficaz desatar en la tierra, que exige, naturalmente, como presupuesto la conversión sincera del hombre a Dios y el cambio en la posición del hombre para con Dios y para con la Iglesia, que tiene lugar mediante el desatar en el cielo y en la tierra, representan en el fondo dos aspectos de un mismo hecho: cuando y porque desatáis en la tierra, se desata también en el cielo.

¿Qué sentido y qué plus de sentido más allá de la exposición corriente, aunque inadecuada, adquieren ahora estos textos? Su significado es el siguiente: cuando vosotros atáis a un pecador por razón de su culpa ante Dios y contra la Iglesia

santa, atáis «sobre la tierra»: en la esfera de la santa Iglesia visible. Cuando supuesta la conversación sincera del pecador—desatáis *esta* atadura en la esfera de la Iglesia perceptible mediante vuestro acto soberano, perdonáis su distanciamiento de la Iglesia oficialmente manifestado, y con ello su culpa eclesiológica. Pero *con ello y por ello* se perdona su culpabilidad ante Dios—su «atadura en el cielo»—, vuelve a ser reconocido también «en el cielo» con todos sus derechos y gracias que le corresponden como miembro libre de la comunidad de Cristo animada por el espíritu. Al otorgar la Iglesia *su* paz al pecador, al concederle de nuevo su amor informado por el espíritu⁴⁹, le otorga la paz con Dios.

Así entendieron también el texto los Padres. Cuando se recibe la paz de la Iglesia, se recibe el espíritu del Padre, dice San Cipriano (epíst. 57, 4). Al recibir (los pecadores) la paz con la Iglesia, reciben la garantía de la vida (epíst. 55, 13). La paz con la Iglesia borra los pecados; el distanciarse de la paz de la Iglesia mantiene los pecados, dice San Agustín (*De bapt. contra Donat.* 3, 18, 23). Y en otro lugar: «La caridad de la Iglesia, que con el Espíritu Santo se infunde en los corazones, remite los pecados a aquellos que tienen parte en ella y se los retiene a aquellos que no participan de ella» (*In Johan, tract.* 121, 4). «La ciudad de Dios, al acoger a uno, le devuelve la inocencia» (*contra Cres.* 2, 16).

El resultado final de todo el proceso penitencial se caracteriza también de otra manera, aunque no se olvida, sino que se tiene muy presente el perdón ante Dios. Ante todo y preferentemente como «paz con la Iglesia», «comunión» (con la Iglesia), «reconciliación con el altar», (plena) «restitución a la torre de la Iglesia», «nueva incorporación a la Iglesia», etc.

Todavía en la temprana Edad Media y hasta el mismo siglo XII⁵⁰ se mantiene clara la conciencia de que la absolución sacerdotal equivale a «acoger incólume en la Iglesia»⁵¹, a in-

⁴⁹ Cf. 2 Cor 2 5-11: al pecador se vuelve a otorgar en plena forma el ágape de la Iglesia (cf. Kittel, *Theol. Wörterbuch* III, 1098 s.).

⁵⁰ Cf., por ejemplo, Anciaux, *loc. cit.*, 277, 290, 320, 321, 344, 350, 453, 496, 499, 503, 504, 516. A. Landgraf, «Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühcholastik»: *Schalastik* 5 (1930), 210-247. Cf. también V. Heynck, *loc. cit.*, 14, 17, 34⁹³, 40, 45 (Lombardo), 52¹⁶⁰ (Hugo Hipelin de Estrasburgo).

⁵¹ Anciaux, 170¹.

corporar a la Iglesia de Cristo⁵², etc. (aunque quizá no estuviera tan claro que esto no era sólo un efecto de la absolución sacerdotal junto a otros, sino el efecto preordenado ontológicamente, por medio del cual se obtienen los otros; ante todo, el perdón de la culpa ante Dios).

San Buenaventura llega a decir: la confesión fue instituida directamente para que el hombre vuelva a reconciliarse con la Iglesia y así se manifieste su reconciliación con (por) Dios (*In IV Sent.* dist. 17, q. 3, a. 2, fund. 2.). Y Santo Tomás dice: mediante el sacramento debe el hombre reconciliarse no sólo con Dios, sino también con la Iglesia (*IV Sent.* dist. 17, q. 3, a. 3, q. 5, ad 3)⁵³.

Decisiva, por lo que se refiere al testimonio de los Padres, es la práctica de la antigua Iglesia y la explicación que de esta práctica dan los Padres. La penitencia «pública», en cuanto tal, es el sacramento de la Penitencia; no sólo una medida de disciplina eclesiástica que acompaña al sacramento, una «censura» en el sentido canónico actual. Por eso subrayan los Padres Tertuliano, San Cipriano, Orígenes—, una y otra vez, que el pecador debe comenzar por ser «atado» (por lo menos, excluyéndolo de la Eucaristía), a fin de poder ser desatado.

No se puede realmente explicar por qué en la antigua Iglesia se dio a todo el proceso del perdón de los pecados en cuanto tal la forma que se le dio si no se está convencido de que la Iglesia reconocía clara y reflejamente en todo este proceso sacramental un lado eclesiológico: pecado como transgresión contra la Iglesia; perdón de la culpa, que a la vez era remisión de tal transgresión contra la Iglesia; reconciliación con la Iglesia conforme a la Escritura como medio para la reconciliación con Dios. Podríamos decir, según el espíritu de San Cipriano: hay que volver a reconciliarse con la Madre Iglesia para poder volver a tener Dios por padre.

Aunque hoy se esfume bastante este aspecto en la configu-

⁵² Ricardo de San Víctor (PL 196, 1172).

⁵³ Cuando Santo Tomás dice, hablando de los pecados veniales (contrariamente a los mortales): *nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam* (*IV Sent.* dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 3), pone el acento sobre el *indiget*; no es, pues, necesario negar que, cuando se confiesan pecados veniales, la absolución, lo mismo que en los pecados mortales, también según Santo Tomás, tiene el carácter de reconciliación (analógica) con la Iglesia.

ración exterior del sacramento de la Penitencia en la confesión de devoción, sin embargo, existe objetivamente.

No hay necesidad de más pruebas después de lo aducido anteriormente: pecado grave como exclusión de la Eucaristía; pecado venial, también como transgresión contra la Iglesia; confesión del pecador y su aceptación por la Iglesia como sensibilización pública y oficial del alejamiento del pecador de la Iglesia. Estas verdades, sin embargo, deberían estar menos «olvidadas».

Recapitulación.—Lo que hemos expuesto se podría expresar así brevemente en conceptos escolásticos: *Res et sacramentum* en el sacramento de la Penitencia es la nueva reconciliación con la Iglesia. Es sabido que en los sacramentos se distingue entre el signo sacramental (*sacramentum*), el efecto, la gracia, a que apunta en último término la causalidad sacramental propia del signo (*res sacramenti*) y algo intermedio entre ambos, que tiene carácter de signo respecto a la *res sacramenti* y de efecto respecto al signo sacramental, y por eso se le llama *res et sacramentum*.

Un análisis más atento de los sacramentos, en los que aparece más claro y perceptible tal término medio entre el signo y el efecto, muestra que éste posee siempre un carácter eclesiológico: carácter bautismal, como ordenación permanente del hombre a la Iglesia en cuanto miembro; carácter sacerdotal, como determinada habilitación en un estado de la Iglesia; incorporación más profunda al Cuerpo Místico de Cristo mediante la recepción en común de su cuerpo en la Eucaristía.

En la alta Edad Media se designó a «la actitud interior de penitencia» en cuanto es efecto y no simple presupuesto del sacramento de la Penitencia, como *res et sacramentum* en el sacramento de la Penitencia. La teología moderna ha considerado con sutileza puramente jurídico-formal el «derecho a la gracia del sacramento» como *res et sacramentum*.

Estas opiniones no satisfacen, por motivos que no podemos exponer aquí. Si no se quiere renunciar a hallar en este sacramento tal término medio entre signo y efecto (como en parte sucede hoy), la respuesta más razonable a la pregunta, histórica y objetivamente, es la siguiente: en el sacramento de la Penitencia *res et sacramentum* es la nueva reconciliación del peca-

dor con la Iglesia. Esto dista tanto de perjudicar al carácter del *opus operatum* en el sacramento de la Penitencia como el carácter bautismal en el bautismo. El carácter bautismal, primera incorporación a la Iglesia, es ese término medio, considerado como un derecho real a recibir actualmente la gracia de la justificación en el bautismo (mientras que no se le oponga obstáculo por la ausencia de fe o la impenitencia del que se bautiza).

El hombre, mediante el proceso de reconciliación con la Iglesia (*sacramentum*: desatar en la tierra), recobra plenamente el estado de reconciliación con la Iglesia (*res et sacramentum*: *pax et communio cum Ecclesia*), y por ello recibe necesariamente una (nueva o más profunda) participación en el espíritu de la Iglesia, que perdona y justifica *antes Dios (res sacramenti*: paz con Dios).

En el bautismo no es siempre necesario destacar este término medio. (No se hace en la fórmula bautismal y sólo muy rara y débilmente en la antigua tradición⁵⁴.) El proceso bautismal se asocia en su formulación explícita inmediatamente a su efecto final (bautismo para el perdón de los pecados, para la comunión del Espíritu Santo); si bien existe ese término medio, el carácter bautismal. De la misma manera no es necesario en el sacramento de la Penitencia destacar (ni en su fórmula ni en toda descripción teológica) este término medio, sin que por eso se niegue *objetivamente*.

Hoy se acentúa más y más el carácter de la Iglesia como «sacramento de los sacramentos». Esta concepción fundamental de la Iglesia muestra la misma orientación. De hecho, esta vieja doctrina de la *pax cum Ecclesia* como *res et sacramentum* va ganando hoy día más y más adeptos⁵⁵ (en cuanto al contenido, no ya en cuanto a la formulación explícita). Pero lo que importa no es tanto la formulación, cuanto lo sustancial de la

⁵⁴ Mucho menos que en el sacramento de la Penitencia, pues la reflexión sobre el carácter bautismal, como signo de la pertenencia a la grey de Cristo, empieza solamente con San Agustín.

⁵⁵ Cf. B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae*, Roma 1922; B. Poschmann, «Die innere Struktur des Bussakraments»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 1 (1950) 12-30; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, 55 s.; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1931, 581; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV, 1 4-5, Munich 1951, 527 ss. (Cf. también el artículo de M. Schmaus citado en la p. 141, nota 1.)

cosa. Y ésta es a nuestro parecer y en todo caso la verdad olvidada: «... non... adhuc Ecclesiae reconciliatus est... nisi prius sacerdote absolvatur» (mientras no le absuelva el sacerdote, no está uno todavía reconciliado con la Iglesia), como dice Santo Tomás.

Al hacer aquí punto final no queremos decir que hayamos siquiera rozado todas las verdades «olvidadas» en la teología del sacramento de la Penitencia. Todavía quedaría mucho por decir. Vamos a tocar todavía algunos puntos sin plan sistemático.

Los teólogos, al tratar de la penitencia (satisfacción) impuesta por la Iglesia en el sacramento, suelen decir que forma parte del signo sacramental si no como parte esencial al menos como parte integrante, y que por tanto participa de la causalidad sacramental *ex opere operato*. ¿Tendremos un concepto demasiado pobre de nosotros mismos y de los demás cristianos si pensamos que tal doctrina se halla en los libros, pero se «realiza» muy poco en la práctica religiosa? No lo creo. Se «reza la penitencia», porque así se debe hacer. Es, por lo regular, demasiado exigua para que el hombre adquiriera conciencia explícita de que es penitente. En estas circunstancias ¿cómo se dará el penitente cuenta de que la sagrada *liturgia* del sacramento de la Penitencia no ha terminado cuando se retira del confesonario? Pues esto es lo que se significa al decir que la satisfacción sacramental forma parte del signo sacramental y que sin cesar de ser sacramental fluye juntamente con la vida entera en cuanto ésta es penitencia. Así, al penitente absuelto se le dice para terminar: «que todo lo que hagas y padezcas redunda en perdón de tus pecados»⁵⁶.

⁵⁶ En efecto, buen número de teólogos es de parecer que la deprecación «*Passio Domini...*» tiene por objeto sugerir al penitente que considere toda su vida con toda su aspereza como continuación y ampliación de la satisfacción sacramental, y que por esta razón (en la esperanza de que este sugerimiento tenga efecto) el confesor suaviza la penitencia expresada; que, por fin, dada esta intención por ambas partes, también la «penitencia de la vida» adquiere una eficacia satisfactoria sacramental. Cf. Santo Tomás, *Quodlibet*, III, a. 28 (cf. también III, q. 84, a. 8 y a. 9); Pesch, *loc. cit.*, n. 253; P. Galtier, *De Paenitentia*, Roma 1950, n. 511. De todos modos, aun históricamente considerado, es éste el sentido y la intención de ese deseo final, que conforme al sentido existe ya desde el siglo XIII (en el *Paenitentiale Vallicellianum* II, en F. G. H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendlandischen Kirche*, Halle 1851, 550-557), y luego va apareciendo cada vez con más frecuencia en la liturgia

Sería conveniente que nos diéramos más cuenta de cómo el sacramento de la penitencia se basa en el hecho de ser bautizados. No sólo en el sentido jurídicoformal de que el bautizado puede también recibir los demás sacramentos. El bautizado más bien actúa, despliega y realiza en su vida aquella conversión que comenzó en el bautismo. En el sacramento de la Penitencia procede como miembro de la Iglesia y lo es por el bautismo. Su pecado tiene una peculiaridad que falta al pecado cometido por «los que están fuera». Es sometido a un juicio que sólo puede afectar a los miembros de la Iglesia (1 Cor 5, 2 s.). La comunicación de la gracia, destructora del pecado, que tiene lugar en el sacramento de la Penitencia, es fruto de la eficacia (formal) del carácter bautismal⁵⁷, como ya lo había dicho expresamente San Agustín⁵⁸. Convendría volver a pensar y aplicarlo al sacramento de la Penitencia lo que Santo Tomás dice (perfectamente en armonía con la antigua tradición) sobre los sacramentos en general, a saber, que los sacramentos son signos que evocan los misterios de la vida y muerte de Cristo y ponen ante los ojos el fin de toda la historia de la salud. En este sacramento, en cuanto es un misterio visible del culto, tiene lugar en primer término una muerte del pecado en la mortificación de la carne, y por esto (por suceder en la gracia de Cristo) un modo de hacerse visible sacramentalmente la muerte de Cristo; una sumisión al juicio de Dios, que en la cruz condenó el pecado en la carne del Hijo (Rom. 8, 3) Y este juicio es como símbolo precursos del juicio al fin de la vida y de los tiempos; en el cual ha de triunfar la gracia⁵⁹.

de la Penitencia (cf. Jungmann, *Bussriten*, 199, 237, 262). También en Santo Tomás, *Quodlibet*, III, a. 28, se puede deducir que en su época esta fórmula era todavía reciente y no de uso general.

⁵⁷ Cf. el artículo de B. Poschmann (citado en la p. 178, nota 55), 21-22; M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1951 (edición de última mano²), p. 475; H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den Sakramenten* II⁵, Münster 1894, II ss., 310 ss.

⁵⁸ Textos en Poschmann, *loc. cit.*, p. 24.

⁵⁹ III, q. 60 a. 3. Cf. el profundo comentario del pasaje por H. Schillebeekx, *loc. cit.*, pp. 143-183.

OBSERVACIONES SOBRE LA TEOLOGIA DE LAS INDULGENCIAS

Introducción. Planteamiento del problema.—Hoy día se tiene a veces la sensación de que existen verdades en la doctrina de la Iglesia que, expresadas en forma de «tesis», ciertamente no se ponen en duda por los católicos, pero que de hecho se envuelven en un silencio de muerte procediéndose en la práctica de la vida cristiana como si no existieran¹. Están, sí, en el catecismo, pero no en las «tablas de carne del corazón». Desde luego, sabemos muy bien que en la Iglesia tal proceso de languidecimiento de una verdad no puede acabar con la muerte de la misma, por lo menos cuando se trata de verdades que pertenecen al auténtico depósito de la revelación. Pero esto no dispensa a la teología, cuando observa tales procesos de contracción, de reflexionar sobre sus posibles motivos. Estos no dependen siempre necesariamente del espíritu del tiempo, de la mala voluntad y de una especie de refractariedad herética respecto a alguna verdad de la Iglesia. La razón puede ser también que dicha verdad, tal como hasta ahora se había formulado, sea realmente difícil de entender en el tiempo actual tan distinto del pasado.

La teología no se esfuerza en su comprensión. Y de esta manera un simple cristiano que no es teólogo no sabe defenderse en esta cuestión, y normalmente no tendrá más remedio que dejar arrinconada esta verdad incomprendida, trasapelada entre los cartapacios de la *fides implicita*. Tiene la sensación de que seguramente eso será así y de que tendrá su importancia, pero él mismo no sabe qué hacer con esa verdad. En la perplejidad prefiere dejar las cosas como están, tanto más que en el cristianismo no faltan verdades y realidades que por el momento tienen para él mayor «actualidad».

Desde luego no hay que pensar que tales verdades corran

¹ Cf. también K. Rahner, «Der Gestaltwandel der Häresie»: *Wort und Wahrheit* 4 (1949) 881-891. Contenido también en K. Rahner, *Gefahren im heutigen Katholizismus*, Einsiedeln 1953², pp. 63-80.

peligro de perderse simultáneamente para todos y en todas partes. Como los contemporáneos viven sólo aparentemente todos al mismo tiempo, así una verdad puede tener vida y ser practicada aquí y más allá dar casi la sensación de estar muerta, mientras puede también recobrar nueva vida allá sin que se note aquí cuán muerta está en los corazones. Acerca de tales verdades conviene notar que, por lo que se refiere a su práctica viva, con frecuencia no se pueden imponer como obligación ni siquiera respecto a un solo miembro de la Iglesia ni por medio de un anatema lanzado contra dicho miembro. Así, por ejemplo, ¿cómo podría imponerse tal obligación respecto a la doctrina cierta de la utilidad y frutos de la confesión de devoción respecto al culto privado de la Virgen Santísima o a la devoción privada del Sagrado Corazón? La Iglesia puede, si, predicar la verdadera utilidad de tales prácticas y hasta puede esperar que tal predicación mueva a obrar a los oyentes; lo que no puede es «forzar» (por ejemplo mediante severas prescripciones) a «realizar» tales verdades. Ni tampoco parece seguro que la asistencia del Espíritu Santo prometida a la Iglesia garantice en cada circunstancia en la medida deseada que semejantes amonestaciones aprovechen para la realización de tales verdades. En estos casos puede quizás ser útil preguntarse si el escaso resultado que se ha seguido del esfuerzo por hacer dichas verdades realmente «asequibles» a los fieles no depende de que los mismos predicadores no las hayan entendido ni presentado bajo una forma fácilmente «asimilable» y «practicable». No basta, naturalmente, con enseñarlas de pasada en la catequesis o con mencionarlas en el sermón con el solo fin de que queden dichas y de que el predicador pueda pasar luego a otros temas con buena conciencia.

Por ejemplo, la bajada de Cristo al «infierno» ¿no es una verdad de este género? ¿Quién ha vuelto a oír predicar sobre ella desde que abandonó los bancos del catecismo? ¿No resulta esto chocante tratándose de un artículo del símbolo de la fe? Recientemente se ha comenzado a decir que la doctrina sobre el infierno es una verdad que, si no teóricamente, por lo menos existencialmente comienza a ser inexistente para los cristianos. ¿No se puede decir lo mismo de las indulgencias y de la doctrina sobre las mismas? Es cierto que hay muchas in-

dulgencias y no hace mucho que se publicó la última edición de su elenco. Lo esencial sobre ellas se puede leer en todo texto de teología dogmática e incluso en el derecho canónico.

Sin embargo, no se nos tachará de malpensados ni de incurrir en pesimismo respecto a la pedagogía religiosa y a la cura de almas si insinuamos la conjetura de que—por lo menos en la Europa central—ha cedido considerablemente entre los cristianos corrientes el interés por las indulgencias y por lucrarlas en comparación con los tiempos anteriores a la Reforma y los postridentinos. Es cierto que durante el Año Santo o en ocasiones análogas se peregrina de buena gana y hasta por motivos religiosos a Roma o a otros lugares de devoción y quizá se ganen también las correspondientes indulgencias (puesto que eso entra dentro del programa). Sin embargo, difícilmente podrá afirmarse hoy que el anhelo de la prometida indulgencia plenaria sea el motivo decisivo de las peregrinaciones en masa ni que la indulgencia ganada sea el precioso tesoro con que los peregrinos vuelven enriquecidos a casa.

Ni puede ser de otra manera, ya que una indulgencia, incluso plenaria, se puede lograr hoy día «más barata» a cualquier hora, por ejemplo, mediante una breve oración después de la comunión. Ni se puede garantizar que la indulgencia plenaria de una peregrinación sea—precisamente hoy—más segura que cualquier otra. La contrición de los pecados es, en ambos casos, igualmente difícil. Por otra parte, la obra a que va aneja la indulgencia significa, según la doctrina corriente de teólogos, sólo una «condición exterior», para que la Iglesia, con su potestad plenaria, conceda dicha indulgencia. El hecho de que esta condición sea grande o pequeña, fácil o difícil, no añade nada a la seguridad y a la amplitud de la indulgencia ganada. ¿Qué razón hay, pues, para ganarla con una peregrinación a Roma? Para tal peregrinación existen muchos y buenos motivos. Sin embargo, no se ve muy claro que la indulgencia se haya de contar entre ellos.

Sea de ello lo que fuere, hoy parece observarse que el interés por las indulgencias se ha mermado a ojos vistas y que quizá se deba esto a oscuridades en la doctrina de las indulgencias, que si en otros tiempos extrañaban menos, hoy día—aun sin reflexionar sobre ello—actúan como impedimentos

psicológicos contra la realización devota de la indulgencia. No es, pues, del todo superfluo no sólo desde el punto de vista científico, sino también desde el religioso—procurara un mayor esclarecimiento en la teología de las indulgencias. Frente a este hecho caben dos posiciones: o bien lamentar la baja del interés por las indulgencias o bien aceptarla como un cambio posible y en sí inofensivo en la historia de la piedad (porque tales cosas suceden y no hay inconvenientes en que sucedan). Sólo esclareciendo y profundizando la teología de las indulgencias se comprenderá si es éste un fenómeno que hay que lamentar o sencillamente que constatar. En el primer caso habrá que investigar cómo se puede interesar hoy día a los hombres por las indulgencias.

Realmente no es asunto fácil. En efecto, puede darse el caso de un cristiano que se declare conforme con la doctrina del Concilio de Trento sobre el poder de la Iglesia de conceder indulgencias y sobre la utilidad y el provecho que de ellas se saca (Dz. 989); pero que, por lo demás, no se interese especialmente por ellas en su propia práctica religiosa por tener la sensación de que su vida religiosa en el tiempo presente y con la inevitable limitación del campo de su conciencia tiene cosas más importantes en que pensar y de que vivir, quizás también por tener una vaga sensación de que ha de haber otros medios más seguros y más honrados de asegurar la total extinción de sus pecados con todas sus consecuencias (aunque no se atreva a formular tan explícitamente este último pensamiento). ¿Qué se puede responder en tales casos?

De todos modos, habrá que agradecer toda tentativa de profundizar teológicamente en la esencia y el modo de eficacia de las indulgencias, y esto de manera que el hombre moderno pueda más fácilmente superar los innegables impedimentos con que tropieza en esta materia. En realidad, no se puede establecer de antemano que los impedimentos provengan sólo del mismo concepto de indulgencia.

Labor histórico-dogmática ya realizada y por realizar.—En este sentido habría que realizar gran labor dogmática y de historia de los dogmas. Es cierto que, bajo el aspecto histórico, posemos la grande y erudita obra de N. Paulus. Pero, no obstante, su enorme diligencia y el importante resultado mate-

rial del trabajo, procede éste de una época y de una mentalidad en que se escribía la historia para saber cómo habían sucedido las cosas y no para saber cómo habrían de suceder en adelante. Es decir, aplicándolo a la teología: la posición teológica, que es al mismo tiempo objetivo y norma de la investigación histórica, consiste en trabajos de esta índole en el tranquilo conocimiento teológico de la actualidad, que no se pone en tela de juicio y que, fuera de toda dinámica, se considera como acabado y prácticamente redondeado. Naturalmente, con tal perspectiva la historia enseña sólo lo que se ha recibido como herencia teológica de un pasado reciente. Y así, después de todo el trabajo histórico realizado a menudo con admirable diligencia y agudeza, se conoce más profundamente la historia del problema, pero no precisamente el problema mismo. Como en el fondo no se planteaban preguntas nuevas, tampoco la historia ha dado nuevas respuestas. Así, a pesar de los grandes volúmenes de Paulus, no sabemos sobre las indulgencias más de lo que sabíamos ya por cualquier corriente libro escolar. Y así no tiene tampoco nada de extraño que estos libros escolares, por su parte, registren tales obras históricas entre los datos bibliográficos en una línea con letra pequeña y... nada más.

Y, sin embargo, ¡hay tanto que hacer todavía en esta materia! Tanto que hacer teológicamente no ya ante todo en historia del dogma; o, mejor dicho: históricamente, sí, pero por un teólogo dogmático que tenga valor para plantear cuestiones y que las plantee sin preocuparse de si en realidad es capaz de contestarlas adecuadamente. Un intento en este sentido es, a no dudarlo, una obra importante², aunque no voluminosa, de la cual habremos de hablar aquí. Si con ello nuestra aportación a la doctrina de las indulgencias no es de gran envergadura, mostrará por lo menos nuestra convicción de que esta labor debe proseguirse y no quedarse estancada por el mero hecho de ser ardua y porque a los teólogos no les gusta moverse en un terreno resbaladizo.

B. Poschmann, el conocido investigador de la historia penitencial de la Iglesia antigua y de la temprana Edad Media,

² Bernhard Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte (Theophaneia 4)* 8.º, 122 p., Bonn 1948, Hanstein.

investiga en esta obra³ la *esencia* de las indulgencias a la luz de la historia de la penitencia. Así, pues, en último término su intención no es puramente histórica, sino dogmática. Pretende, por una parte, mostrar cómo la doctrina de las indulgencias va surgiendo orgánicamente de la evolución de la práctica penitencial de la Iglesia; por otra parte, se esfuerza por esclarecer por este camino la esencia de las indulgencias superando el estado actual corriente de la teología, un empeño que raras veces se intenta y se logra en la historia católica de los dogmas. Sigue la evolución de la práctica y de la doctrina indulgencial hasta la alta Edad Media, o sea, hasta el tiempo a partir del cual la teoría de las indulgencias no ha experimentado cambios notables hasta nuestros días. Como P. mismo lo dice en el prólogo, el material para sus exposiciones históricas en este libro lo toma de sus precedentes investigaciones históricas sobre la evolución de la penitencia, del tratado de J. A. Jungmann sobre los ritos penitenciales latinos y, sobre todo, de la gran obra de Nicolás Paulus sobre las indulgencias y su historia. Con ser la nueva obra tan estimable como recopilación de estos estudios, lo es todavía más por su aspecto histórico, en el que es algo más que una mera recopilación clara y concisa de trabajos anteriores, pues por una parte, con respecto a Paulus mismo, aporta pequeñas correcciones críticas (cf., p. ej., p. 58, nota 287; p. 85, nota 401); por otra parte, tiene un desplazamiento de acentos nada insignificante, también bajo el aspecto dogmático, dado que profundiza en la importancia que tie-

³ El libro no ha despertado desgraciadamente, que yo sepa, el interés que merecía. Hasta ahora no se ha tratado muy a fondo de las tesis de Poschmann sobre esta cuestión. Karl Adam da la sensación de estar de acuerdo con ellas: *Theol. Quartalschrift* 129 (1949) 242-245. H. Weisweiler las rechaza con cortesía y suavidad: *Scholastik* 20-24 (1949) 591-594. Su crítica muestra (aunque no la tenemos por acertada por lo que se refiere a su juicio definitivo) que—como también nosotros lo destacaremos—sólo con la historia no se puede responder netamente a la cuestión que se plantea Poschmann. P. Galtier parece convenir con Poschmann en cuanto al resultado final, aunque por motivos algo distintos, al menos por lo que se refiere a la inseguridad de hecho del efecto de las indulgencias en los casos particulares. Se puede ver su recensión de la obra de Poschmann: «Les indulgences, origine et nature»: *Gregorianum* 31 (1950) 258-274. En todo caso, no pone verdaderos reparos a la obra de Poschmann por parte de la doctrina obligatoria de la Iglesia. Esto no es poco. Tanto más que Galtier, en otras cuestiones de historia de la penitencia, con frecuencia se ha manifestado abiertamente contra los modos de ver de Poschmann.

nen para la evolución y la esencia de las indulgencias las «absoluciones» de la Edad Media (tanto en el sacramento como fuera de él). Se trata, pues, de un trabajo más profundo que el de Paulus, pese a lo copioso de los materiales recopilados por este último.

Breve conspectus de la historia de las indulgencias según Poschmann.—No es posible recapitular aquí la exposición, ya de por sí concisa, de P. sobre el origen y la evolución de las indulgencias. Vamos a hacer sólo breves indicaciones necesarias para la mejor inteligencia del resultado dogmático del libro. P. destaca primero los elementos de la antigua doctrina eclesiástica sobre la penitencia, importantes para las indulgencias de tiempos posteriores (1-14): la necesidad de una penitencia subjetiva por los pecados postbautismales, como factor de extinción de los pecados, sin distinguir entre culpa y pena, recalca también el apoyo que recibe esta penitencia subjetiva por parte de la cooperación de la Iglesia (comunidad, mártires, pneumáticos, etc.); y, ante todo, por parte de la oración impetratoria de los sacerdotes. Este debe distinguirse del propio acto de reconciliación (con la Iglesia y a través de ella también con Dios) y no puede interpretarse como absolución (en el sentido actual) bajo una fórmula deprecatoria (II).

P. trata luego difusamente (15-36) de la esencia, formas y modos de eficacia de las «absoluciones» de la temprana Edad Media fuera del sacramento de la penitencia (esto es lo primitivo a partir ya de San Gregorio Magno) y dentro (a partir del siglo x) del sacramento de la penitencia. Estas «absoluciones» son (primero independientemente de la condonación de penitencias impuestas por la Iglesia) la auténtica continuación de la oración sacerdotal impetratoria por el penitente. No obstante, la continua apelación que en ellas se hace a los plenos poderes apostólicos y a la potestad de las llaves, se debe concebir como una oración de la Iglesia, oración autoritativa, sí, pero *impetratoria* del pleno perdón, que por tanto se extiende también a las *penas* de los pecados; pero no se pueden concebir como un acto jurisdiccional e infalible con el que se absuelven las penas temporales de los pecados. Esto se deduce de su aparición (que incluso es temprana) fuera del sacramento (y también principalmente de las «absoluciones generales»), de su estilo y de sus cláusulas restrictivas, de las teorías de la temprana escolástica sobre la esencia y el alcance de la actividad sacerdotal en el sacramento de la Penitencia.

P. pasa luego a exponer (36-43) los presupuestos penitenciales históricos y teóricos que desembocan en el origen de las indulgencias: la transformación de la institución penitencial, de penitencia pública en privada, anticipándose la reconciliación al cumplimiento de la penitencia eclesiástica, lleva a la distinción refleja entre reato de culpa y de pena en el pecado, de modo que ahora la penitencia subjetiva se refiere netamente a la extinción de las *penas* temporales de los pecados, y así las absoluciones se estiman como ayuda de la Iglesia para la extinción precisamente de tales *penas*, sin que por ello se trate ya de una remisión de penitencias impuestas por la Iglesia.

A continuación sigue (43-62) un análisis de las primeras indulgencias propiamente dichas. Aparecen por primera vez en el siglo xi en Francia, mientras la remisión de penitencias hechas a peregrinos de Roma desde

el siglo IX—en contra de lo que dice N. Paulus—todavía se han de concebir como un rescate otorgado graciosamente. La esencia de las nuevas indulgencias consiste en que, por razón de la eficacia que se esperaba de las absoluciones impetratorias para extinguir las penas temporales ante Dios, se condena también al penitente una parte de las penitencias impuestas por la Iglesia, de modo que en la indulgencia propiamente dicha a la absolución que existía hasta ahora se añade un elemento jurisdiccional: la absolución se refiere ahora también a las penitencias impuestas por la Iglesia y respecto de éstas posee, naturalmente, carácter jurídico. Junto a estas indulgencias propiamente dichas subsisten todavía por largo tiempo simples absoluciones en el sentido antiguo. El principio de las indulgencias se halla, pues, en una *práctica* que se desarrolla sin conciencia de innovación. La Iglesia seguía reservándose el derecho de adaptar la magnitud de las penitencias eclesiásticas a las circunstancias y a las posibilidades del penitente (y esto ya en la antigüedad; la temprana Edad Media amplió esta práctica sólo mediante conmutaciones y rescates). Y así, aunque el pecador, apoyado por la Iglesia y por su intercesión autoritativa debía expiar ante Dios las penas temporales de sus pecados, la Iglesia le podía otorgar tal absolución como ayuda a su esfuerzo penitencial en consideración a alguna buena obra que lo hacía especialmente digno de esta absolución; podía, además, remitirle parte de su penitencia eclesiástica, porque se consideraba que había logrado su objetivo por la intercesión eclesiástica «absolvente».

Sigue a continuación (63-99) la exposición de la crítica y teoría de esta práctica indulgencial por los teólogos de la temprana y alta Edad Media. Abelardo rechaza decididamente la práctica indulgencial entonces todavía nueva (es la primera toma de posición teológica; lo mismo también defiende en cuanto a la cosa misma, aunque en tono más moderado, Pedro de Poitiers) y es censurado ya entonces, porque no sólo negaba a los obispos la posibilidad de absolver *judicialmente* de las penas de los pecados delante de Dios, sino también la verdadera potestad de las llaves (excepto la potestad de absolver las penitencias eclesiásticas). A partir del siglo XII comienza a esclarecerse y reconocerse en teología la práctica indulgencial, aunque con muchas vacilaciones y obscuridades: al principio es la práctica misma el argumento teológico capital para justificarla, justificación que objetivamente se basa en la *communio suffragiorum*. En Huguccio (+ 1210) aparece la indulgencia por primera vez con cierta claridad como absolución *jurisdiccional* delante de Dios de las penas temporales de los pecados. Tarda mucho en verse con claridad por qué los sufragios de la Iglesia pueden ser un sustituto suficiente del efecto que hubieran tenido en el más allá las penitencias eclesiásticas condonadas. También tarda en comprenderse qué papel juega respecto a la eficacia de la indulgencia la buena obra exigida para la misma; se duda si ha de considerarse como rescate o sólo como condición para un efecto que como tal procede exclusivamente de la potestad de las llaves. Sin embargo, parece ser que hasta la alta escolástica fue opinión predominante que la indulgencia obtiene su eficacia no de la potestad directa de absolver de la Iglesia, sino solamente *per modum suffragii* (81 s.).

Con la doctrina del tesoro de la Iglesia desarrollada explícitamente (ya por Hugo de San Cher, 1230) comienza una nueva fase en la doctrina de las indulgencias. Ahora se puede ya indicar más claramente dónde tiene la penitencia condonada su sustituto. Con la añadidura de que la Iglesia tiene un derecho jurídico y jurisdiccional sobre este tesoro ecle-

siástico, parecieron disiparse las anteriores dificultades y pudo desarrollarse la doctrina hoy todavía corriente sobre las indulgencias, habiéndose admitido hasta entonces que lo condonación de las penas temporales de los pecados sólo era implorada por la Iglesia (de modo que a consecuencia de ello se condonaba una penitencia eclesiástica), ahora ya no había dificultad en concebir, la condonación como realizada en un acto jurisdiccional en que la Iglesia dispone autoritativamente, como un propietario sobre su hacienda—y así con eficacia infalible—sobre este tesoro (San Alberto, San Buenaventura, Santo Tomás).

Una vez llegado a este término, se podía alójarse más y más la relación entre la indulgencia y la liberación de las penitencias eclesiásticas, hasta tal punto que no faltan teólogos (como Billot) que excluyen por completo esta relación de la esencia de la indulgencia. Por las mismas razones, a partir de Santo Tomás, la concesión de indulgencias comenzó a hacerse más y más independiente del sacramento de la Penitencia, convirtiéndose en privilegio papal, ya que sólo el Papa (o alguien dependientemente de él) puede disponer legítimamente del tesoro de la Iglesia, mientras antes, cuando sustancialmente se trataba también (¡aunque no sólo!) de una remisión de penitencias eclesiásticas, todos los que imponían estas penitencias (los confesores o por lo menos los obispos) podían otorgar indulgencias en virtud de su propia potestad. Por otra parte (si se admite que la Iglesia puede disponer legítimamente del tesoro eclesiástico), vuelve a surgir con mayor gravedad la cuestión de cuándo y en qué medida se requiere una obra buena como prerequisite de la indulgencia, lo cual en realidad sólo se explica por las antiguas conmutaciones y rescates de penitencias, no ya por la nueva teoría.

Como ya quedó dicho, las precedentes indicaciones fragmentarias sobre el bosquejo histórico que P. delinea de la práctica y teoría indulgencial, tenía objeto facilitar la comprensión del problema que al autor (99-122) y a nosotros nos interesa. ¿Cómo se ha de entender teológicamente la esencia de las indulgencias a la luz de esta historia? Esto es lo propiamente nuevo en P. ¿A qué conclusiones llega sobre la esencia de las indulgencias?

Enjuiciamiento general de la teología actual sobre las indulgencias.—Siempre ha conocido la Iglesia la doctrina de la Comunión de los Santos y la del Cuerpo Místico; sabía que el cristiano es socorrido en la lucha por extinguir sus pecados por toda la Iglesia militante y triunfante, y ha aplicado a la práctica este conocimiento de las formas más variadas. Lo único nuevo acerca de las indulgencias fue al principio la consecuencia práctica que se dedujo del conocimiento del «tesoro de la Iglesia»: la posibilidad de una acción intercesora y, más en concreto, de un acto judicial por el que se condena al pecador también una parte de la penitencia *eclesiástica*. Así, la indulgencia tiene efecto celeste y terrestre, en el más allá y en la tierra. Hasta aquí

es todo claro y comprensible y P. cree que en las declaraciones del magistero eclesiástico esto es lo único que se contiene como doctrina obligatoria.

Pero la interpretación teológica ha llegado a afirmar que el acto *jurisdiccional* en cuanto tal no se refiere sólo a las penitencias impuestas por la Iglesia misma, sino directamente también a la pena debida por los pecados en el más allá, de modo que, por ejemplo (supuesta la contrición de los respectivos pecados) en la indulgencia «plenaria» tiene lugar la plena remisión de todas las penas temporales, y esto con la eficacia cierta de un acto jurisdiccional (como en el sacramento de la Penitencia respecto a la culpa).

Ahora bien, esta doctrina teológica parece rebasar los límites de lo verdadero y demostrable. Y esto por diversas razones: las indulgencias (en cuanto traen consigo la suspensión de una pena ante Dios) provienen de las antiguas absoluciones. Pero éstas se entendían expresamente no como medio infalible de condonación judicial de la pena, sino como apoyo *intercesor* de la penitencia del pecador, aun cuando a esta intercesión se atribuía una eficacia verdaderamente grande por razón de su sustrato autoritativo. No se adelanta nada con citar a Mateo, 16 y 18 y a Juan, 20, pues estos textos prueban demasiado (101). Según ellos, en efecto, en el sacramento de la Penitencia se debería poder perdonar de antemano y sin más también las penas temporales de los pecados. ¿Por qué, pues, recurrir a la engorrosa argumentación sobre el tesoro de la Iglesia, si de antemano se ha otorgado a la Iglesia potestad legítima sobre las penas temporales de los pecados lo mismo que sobre la culpa? Esta puede ser condonada por la Iglesia sencillamente por los plenos poderes que recibió Cristo (precisamente en Mateo 16, etc.), sin tener que buscar para ello explicaciones ulteriores. En la teoría corriente de las indulgencias la doctrina en sí verdadera del tesoro de la Iglesia está demasiado materializada y está situada en un plano jurídico, como si se tratara de bienes *reales* (así dice Billot, por ejemplo, refiriéndose a las indulgencias: *nihil aliud quam solutio ex publico aerario pro debitis privatorum*).

En cambio, si se ha comprendido que en realidad el tesoro de la Iglesia no se basa más que en la libre y graciosa volun-

tad de Dios que, en atención al sacrificio de Cristo y a la santidad de los Santos en él fundada, puede otorgar la condonación de las penas temporales de los pecados, se verá con claridad que la disposición de la Iglesia sobre este «tesoro» depende absolutamente de la libre voluntad de Dios. Por tanto el que de hecho se dé tal disposición y el modo como se dé depende de la positiva ordenación divina. No existe prueba de que Dios haya concebido a la Iglesia un poder *legítimo* de disponer respecto a las penas temporales de los pecados y, por otra parte la afirmación tropieza con no pocas dificultades. La Iglesia tiene, por supuesto, cierto derecho moral sobre este «tesoro de la Iglesia»; en su acción intercesora por el penitente ante Dios, alega los méritos de Cristo y de sus santos, cuyo benévolo apoyo puede presuponer como fruto de su oración, ya que Dios (aun siendo plenamente libre en la distribución de la gracia) está sin duda alguna especialmente propicio para prestar, oído a la Iglesia y a su oración autorizada.

Teoría de Poschmann.—Con estos presupuestos ya se puede comprender la definición de la esencia de las indulgencias dada por Poschmann. Se trata de una combinación de la antigua «absolución» de las penas temporales de los pecados, eficaz en cuanto *oración de la Iglesia*, con una condonación jurisdiccional de penitencias eclesiásticas. Aun en la indulgencia plenaria no hace la Iglesia más que apuntar y tender a la revisión de todas las penas temporales de los pecados, pero no puede dar una garantía segura del pleno perdón divino de dichas penas. Concebidas así las indulgencias, se comprenden mejor otras manifestaciones en la práctica de las mismas: el hecho de que las indulgencias siguen siempre estimándose cuantitativamente según la antigua tarifa de penitencias, la necesidad de una *causa proporcionata* para proclamar una indulgencia y de una buena obra para ganarla, obra con la que el interesado se dispone mejor para que sea escuchada la intercesión especial de la Iglesia, la inseguridad de hecho del resultado de la indulgencia con que siempre cuenta la Iglesia, etc.

¿Qué decir de esta teología de las indulgencias? En primer lugar se debería tener de antemano presente en la ulterior discusión de esta tesis de P. que en su resultado objetivo no di-

fiera tanto de la teoría corriente de las indulgencias como pudiera a primera vista parecer. En efecto, una teología ponderada que cuente en verdad con la seriedad de las consecuencias del pecado y no ignore la intransferibilidad de la acción personal (aunque se den también culpa y castigo comunes), no podrá dudar que las indulgencias «ganadas» de hecho no producen exactamente los efectos que en sí se les suelen asignar. En este sentido lo que hace la tesis de P. es desplazar a un punto distinto del de la teoría corriente el factor, siempre existente, de inseguridad. Por otra parte hemos de reconocer honradamente (aunque, como es natural, sometiéndonos a los resultados de una ulterior discusión teológica, como de una posterior formulación más precisa de la tesis y acatando el evidente derecho del Magisterio eclesiástico) que la tesis de P. está en lo cierto, aunque una parte de la argumentación que aduce P. no parece del todo constringente y otra parte de la prueba puede ser susceptible de ulterior estructuración y profundizamiento.

a) *Argumento histórico*.—El argumento capital de P. es el tomado de la historia de las indulgencias: la indulgencia nació de las antiguas absoluciones, a las que únicamente se añade la condonación de una penitencia *eclesiástica*. Ahora bien, respecto de las penas del más allá, sobre las que ciertamente influye, la absolución no tiene carácter judicial, sino puramente de intercesión. *Ergo*... No se puede, empero, negar que P. ha comprendido y analizado muy bien la conexión *histórica* entre absolución e indulgencia. Y hay también que concederle que esta absolución es la continuación de la intercesión penitencial del sacerdote en la antigua Iglesia con carácter impetratorio, que no se puede sin más identificar formalmente con la verdadera reconciliación. Tampoco se puede dudar que las absoluciones dentro y fuera del sacramento de la penitencia en la época de su aparición y de su apogeo se consideraban como tal continuación. Con todo, el dogmático que quiera atenerse firmemente a la teoría hoy corriente de las indulgencias, podrá decir que esta conexión histórica no excluye (en una concepción menos empírica de la evolución de los dogmas) que la Iglesia sólo muy despacio llegara a tener conciencia de que su oración autoritativa tiene la efi-

cacia de una disposición jurisdiccional⁴. Tanto más que el carácter autoritativo de esta oración estuvo siempre muy claramente en la conciencia de la Iglesia, como se desprende de la exposición misma de P. Añádase a esto que una «oración» de carácter autoritativo no ha de carecer siempre necesariamente de la eficacia de un *opus operatum*, como se echa de ver en la «oración» de la Extremaunción.

P. observa que la absolución interior a las indulgencias no pudo ser más que una oración de intercesión por el hecho de que las teorías de la temprana Edad Media sobre la eficacia del sacramento para extinguir la culpa apenas atribuyen mayor eficacia a la «potestad de las llaves». Pero esta observación se podría retorcer así: precisamente esto prueba que tanto en el primer caso como en el segundo hubo de imponerse lentamente la clara convicción teórica de una eficacia *ex opere operato* y que si se admite en un caso, se ha de admitir también en el otro. Con otras palabras: un dogmático hará notar que la fórmula deprecativa usada en el Sacramento de la Penitencia para la absolución de la «culpa» ha sufrido también la misma evolución, y que su carácter jurisdiccional con eficacia trascendente y segura sólo se fue descubriendo lentamente, sin que por ello se pueda alegar la primitiva oscuridad contra doctrina que más tarde fue dilucidada.

Es cierto que P. da algunas indicaciones según las cuales habría que explicar este paralelismo de otra manera (11). Pero esta respuesta de P. al problema que nos ocupa depende a su vez de toda su interpretación de la penitencia en la *antigua Iglesia* (*pax cum Ecclesia* como *res et sacramentum* del perdón de la culpa ante Dios, de modo que la fórmula impetratoria en modo alguno representa formalmente el mismo acto de reconciliación con Dios⁵). Aunque estamos de acuerdo con esta in-

⁴ En el sentido de esta objeción van, por ejemplo, las observaciones de Weisweiler.

⁵ En esta obra (cf., por ejemplo, p. 20) se podría sacar la impresión de que P. considera esta doctrina de la antigua Iglesia sobre la *pax cum Ecclesia*, en cuanto *res et sacramentum* de la reconciliación con Dios en la Penitencia, sólo como un teorema ya superado de la vieja teología. Nada justifica esta impresión. P. está más bien persuadido de que esta doctrina sigue teniendo vigor hoy día y es importante para una más profunda comprensión del sacramento de la Penitencia. A este propósito se puede leer su artículo «Die innere Struktur des Bußsakraments»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 1 (1950) 12-30. Esta teoría,

interpretación, todavía dista mucho de haberse impuesto entre los dogmáticos. Así, pues, aunque no estamos tan persuadidos como P. de lo contundente de este argumento histórico que explica la esencia de las indulgencias partiendo de la naturaleza de la «absolución» en la temprana Edad Media, con todo no le negamos su importancia. Nos muestra, en efecto, que la fuerza de la argumentación en que se apoya la teoría corriente sobre la eficacia de las indulgencias no se halla en la historia, sino en sus mismos patrocinadores, que afirman más de lo que se puede deducir de los orígenes de las indulgencias. Además, se puede fácilmente tener la impresión de que los teólogos no se han esforzado demasiado en elaborar su argumentación. Y aunque en teología admitamos evidentemente la prueba *ex consensu theologorum*, puede uno permitirse dudar si en nuestro caso se pueda deducir tal *consensus* de una relativa unanimidad de los teólogos sobre la naturaleza jurisdiccional de la indulgencia (como condonación de las penas temporales). Pues si bien se mira, esta unanimidad no es tal como pudiera parecer a primera vista⁶. La unanimidad verbal del comienzo se con-

que puede citar en su apoyo a teólogos de hoy como De la Taille, De Lubac, Xiberta (y a la que damos también nuestra aprobación: cf. el artículo precedente, pp. 141-180), es de gran importancia para la teoría de las indulgencias, dado que explica por qué la Iglesia en un acto jurídico puede perdonar la culpa, pero no la pena del pecado, si bien el perdón de la culpa es más difícil que el de la pena; por otra parte, el que puede hacer lo mayor parece que podría hacer también lo menor. Si la potestad jurídica de la Iglesia ejercitada en el sacramento de la Penitencia consiste en poder incorporar al hombre al plano sobrenatural, recibiendo con ello la gracia de Dios, que es la extinción del pecado, entonces se entiende sin dificultad que la Iglesia, en un acto jurídico de reconciliación y reincorporación a sí misma, como portadora del espíritu, pueda perdonar todo aquello y sólo aquello que es inconciliable con esta reincorporación. Pero como el hombre puede estar justificado y poseer la gracia de Dios y, sin embargo, llevar todavía en sí eso que hoy día, de manera un tanto formalista y jurídica, llamamos vulgarmente el reato de pena, se desprende de por sí que la potestad jurídica de la Iglesia, al perdonar la culpa mediante tal incorporación y reconciliación con ella, no se debe extender necesariamente a la pena del pecado.

⁶ Sería conveniente estudiar más en concreto qué inseguridad admiten los teólogos acerca de la eficacia efectiva de las indulgencias y cómo explican esta inseguridad (que se presupone en la práctica de los fieles). Si Galtier (*l. c.*) quiere decir que las indulgencias no significan, incluso en la interpretación corriente, una verdadera absolución (respecto a las penas temporales ante Dios), sino una «solutio»; es decir, un acto jurídico por el que la Iglesia pone a disposición del fiel el «tesoro de la Iglesia» para que él pueda con con ello saldar su cuenta de reato de pena.

vierte pronto en discrepancia apenas se entra en cuestiones de detalle.

b) *Argumento dogmático*.—Otro argumento aduce P. para su tesis, que parece ser más convincente que la sola prueba por la historia de la absolución, aunque da la impresión de ser demasiado breve e histórico. En efecto, no es sólo una teoría penitencial de la *antigua* Iglesia (cosa que P. parece resaltar demasiado), sino una doctrina dogmática obligatoria del Tridentino (Dz. 808, 904, 922), que en el sacramento de la Penitencia no son remitidas totalmente, siempre y sin más, las penas temporales de los pecados. Esta proposición, que tiene en su apoyo toda la antigua doctrina penitencial, tiene únicamente sentido si la Iglesia, con su acto jurisdiccional ejercido en el sacramento, no sólo no remite prácticamente estas penas, sino tampoco puede remitirlas (con seguridad, en virtud de este mismo acto). Pues, por una parte, si para tal remisión no se exige por parte del penitente (como lo afirma la doctrina corriente sobre las indulgencias) más de lo que se exige para la remisión de la culpa misma, y si, por otra parte, el sacramento tiende sencillamente a la extinción del pecado en todos los sentidos, no se

De esta manera, como queda todavía indeciso (a pesar del carácter jurídico de la «solutio») en qué medida acepta Dios este modo de pego, quizá se salvaguarde, conforme a la terminología, la interpretación corriente (contra Poschmann) de las indulgencias; pero en cuanto a la realidad de la cosa, se dice exactamente lo mismo que él. Ninguna teoría teológica sobre la naturaleza de las indulgencias puede evitar el enfrentarse con esta cuestión que no admite como respuesta más que un sí o un no tajantes: cuando el hombre en estado de gracia se arrepiente de sus pecados y cumple la obra requerida para la indulgencia (viviendo todavía en este mundo), ¿es seguro que, si se trata de una indulgencia plenaria, se le remiten de hecho todas las penas temporales de los pecados? ¿Es esto objetivamente seguro y es segura y obligatoria teológicamente la doctrina que lo sostiene? Todo teólogo que vacile en responder con un sí a estas dos cuestiones debe dejar pasar, por lo menos provisionalmente, como teológicamente inofensiva la teoría de Poschmann. Por el contrario, quien ose responder con un sí rotundo, debe también poder en sólo motivar suficientemente su afirmación, sino también poner a salvo la seriedad de la justicia divina y responder a las siguientes preguntas: ¿por qué con un simple acto jurisdiccional del Papa no se puede de antemano librar a casi todos del purgatorio?, ¿por qué los teólogos, en general, exigen todavía una *causa proportionata* para la validez de la concesión de indulgencias por parte de la Iglesia?, y ¿por qué el cristiano normal, con un auténtico instinto de fe, tiene por menos segura una indulgencia plenaria ganada con una obra de poca monta que otra ganada, por ejemplo, con una peregrinación penosa?

ve por qué la Iglesia, mediante su acto jurisdiccional en el sacramento, no habría de remitir todo lo que en realidad puede remitir. Ahora bien, si la Iglesia no puede hacerlo en el sacramento con la eficacia de un acto jurisdiccional, tampoco lo puede fuera del sacramento. Si así no fuera, podría, por lo menos bajo un aspecto, fuera del sacramento más de lo que puede en él, y precisamente acerca de un objeto al que está ordenado el sacramento, pues, en definitiva (como lo muestra la imposición de la penitencia, que también está incluida en el *opus operatum*), el sacramento está también ordenado a extinguir las penas temporales de los pecados.

Esto se debe repetir tanto más cuanto que los teólogos, para demostrar la potestad indulgencial, recurren a los mismos textos de la Escritura que se aducen como prueba de la potestad de perdonar los pecados en el sacramento⁷. Si esta argumentación prueba realmente algo, en primer lugar probaría que la potestad jurisdiccional (como tal, ciertamente eficaz) de eximir de las penas temporales de los pecados es un momento *interno* de la potestad sacramental de la que hablan estos textos. No se puede, pues, probar por estos lugares de la Escritura, por una parte, la potestad indulgencial como jurisdiccional, y por otra negar que se pueda ejercer en el mismo sacramento, el cual en estos textos se instituye o por lo menos se promete. Ahora bien, si se renuncia a esta prueba de Mt 16 y 18, no se posee ya demostración escriturística alguna de un poder jurisdiccional de la Iglesia respecto a las penas temporales de los pecados. No sólo no hay ninguna prueba de ello, sino que además la doctrina de la Iglesia excluye de antemano el objeto de tal prueba, dado que no se ve el menor motivo para que la Iglesia no haya de poder hacer en el sacramento, que tiene como fin la extinción total del pecado (incluso del reato de pena), lo que (*ex supposito*) puede fuera del sacramento. Por otra parte, la Iglesia, no enseña que ella misma no perdona (y, por consiguiente, *no puede* perdonar) en el sacramento de la Penitencia las penas temporales *ex opere operato*.

Dicho de otra manera: cualquier teólogo y buen cristiano

⁷ Cf., por ejemplo, Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* VII, n. 492; F. Diekamp, *Katholische Dogmatik* III⁸, p. 315; J. Pohle-M. Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, III⁸, p. 506; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV, 1⁴, p. 541.

reconoce que las indulgencias son inseguras en su efecto. Si, pues, los factores que originan tal inseguridad hubieran de atribuirse, lo mismo en las indulgencias que en el sacramento de la Penitencia, a la disposición subjetiva del penitente, y si, además (como afirma la teoría corriente de las indulgencias), dichos factores fueran en ambos casos iguales, habría que admitir que la causa eficiente del efecto objetivamente infalible de las indulgencias, es como en el sacramento, un acto, si no formalmente sacramental, al menos jurídico. Pues sólo tal acto (prescindimos aquí de un acto físico) es capaz de ser infalible en sus efectos, aunque sí pueda ser frustrado por las condiciones subjetivas del penitente. Pero entonces ese acto jurídico ya no podría distinguirse del acto jurídico sacramental más que formalmente o como parte de un todo. De todos modos no se ve por qué no sería posible ni lícito ejercitar siempre este acto dentro del sacramento, tantos más que se supone incluido en la potestad sacramental que se confiere en Mt 16 y Jn 20. A lo sumo podría admitirse que tal acto, en cuanto se refiere exclusivamente a las penas temporales, se puede poner también fuera del sacramento, conforme al conocido principio que dice: «quien puede lo más, puede lo menos» (*qui potest plus, potest et minus*).

Quien quisiera esquivar toda esta consecuencia debería echar mano de este recurso desesperado: la Iglesia *puede* en el sacramento de la Penitencia ejercitar esta potestad legítima de perdonar las penas temporales, pero no lo hace por haber limitado ella misma el poder mayor que le compete. A lo cual habría que responder que la Iglesia no puede tan arbitrariamente suspender un poder mayor concedido *ex supposito* por Cristo. Además, en la teoría corriente de las indulgencias no queda explicado por qué la Iglesia, para conceder una indulgencia, requiere todavía una legítima causa; parece bastar la necesidad que tiene el pecador de ver borrado totalmente su pecado. En efecto, tal potestad de índole jurídica (incluida en la potestad sacramental de Mt 16 y 18, de la que se la hace derivar) habría sido concedida para la total liberación del hombre del pecado. Por tanto, lo mismo que la potestad de perdonar la culpa, no podría hacérsela depender de otras condiciones, fuera de la necesidad y la disposición del pecador.

Esta consideración se puede todavía ilustrar con algunas observaciones de la dogmática reciente⁸ sobre el sacramento de la Penitencia y las indulgencias. Galtier rechaza la teoría de que con las indulgencias la Iglesia «dispensa» sencillamente de las penas de los pecados, observando que en tal caso la indulgencia sería más eficaz que el sacramento de la Penitencia respecto a las penas temporales de los pecados. Esta teoría que él combate *ascribit concessioni indulgentiae efficacitatem ex opere operato veriore et maiorem, quam quae sacramentali absolutioni agnoscitur*. En efecto, el sacramento opera ciertamente (en parte) una remisión de las penas temporales *ex opere operato*, pero únicamente en proporción con el grado de disposición subjetiva del penitente. En cambio, en la hipótesis que impugna Galtier, la indulgencia opera *ex opere operato* (presupuesta la simple contrición), pura y simplemente, según el grado de apreciación del que concede la indulgencia. Según esto, el Papa podría con un simple acto de su voluntad anular un vínculo (el reato de pena) que no puede suprimir como ministro del sacramento y en virtud del sacramento. Esta reflexión de Galtier no tiene, a nuestro parecer, vuelta de hoja. Pero precisamente por eso no entendemos cómo Galtier dice antes que la indulgencia obra *ex opere operato*⁹ y de tal modo que este efecto contrariamente al sacramento de la Penitencia, *independens est a subiectiva dispositione et proportionatur tantum voluntati concedentis indulgentiam* (n. 610). Estos nos parece estar en abierta contradicción con lo que Galtier dice algunas páginas después para impugnar la teoría de la indulgencia o remisión de las penas temporales *per modum absolutionis*. No se puede decir que se disipe esta contradicción por el hecho de que Galtier rechaza esta infabilidad en cuanto *absolutio* y la

⁸ P. Galtier, *De paenitentia*, ed. nova, Roma 1950, n. 613.

⁹ *L. c.*, n. 609. Por lo demás, esta doctrina sólo se demuestra mediante referencia a la doctrina de Santo Tomás (*Suppl.* q. 25 a. 2). La idea, empero, que late en la demostración es que el tesoro de la Iglesia es inagotable y que la Iglesia, de manera autoritativa, puede tomar de él y aplicarlo. Si la Iglesia puede hacer esto, entonces es cierto que el efecto de la indulgencia no depende de la disposición del que la gana, y así las indulgencias *tantum valent quantum praedicantur* (Santo Tomás, *l. c.*). Pero ¿cómo se demuestra el presupuesto, si la Iglesia no sólo no se arroga tal potestad ni siquiera en el sacramento, sino que expresamente la niega?

admite en cuanto *solutio*. Suponiendo que esta *solutio* tenga realmente eficacia infalible en el efecto *final* independientemente de la disposición del que la recibe, se le puede hacer la misma objeción anterior: su efecto es más seguro y mayor que el del sacramento.

Pero quizá pueda entenderse esta *solutio* así: con la indulgencia plenaria, la Iglesia, en determinados casos, mediante un acto jurisdiccional, pone sin reserva a disposición de los fieles el «tesoro de la Iglesia» para satisfacer con él por las penas temporales; pero queda indeciso si Dios está dispuesto, y en qué grado lo está, a aceptar en cada caso particular esta sustitución. Dios, en este caso, contrariamente a lo que ocurre en el sacramento (en lo referente al perdón de la culpa), no se ha ligado ni obligado, y con respecto al perdón de la pena actúa lo mismo que en el sacramento. Si así es, se dice con una terminología complicada lo mismo que dice Poschmann. Pues, respecto al efecto final (que consiste en la extinción efectiva del reato de pena), este acto jurisdiccional de poner a disposición de los fieles el tesoro de la Iglesia procede, de la misma manera que la oración impetratoria, de la Iglesia, que se eleva a Dios apoyándose en los méritos de Cristo y de los santos. (Con otras palabras: se apoya en el «tesoro de la Iglesia», del que, por lo demás, Galtier, n. 600, nota con toda razón, basándose en Lehmkühl, que no se debe concebir cuantitativamente y distribuido por partes—con peligro de que se agote—, sino como un todo formado por las obras morales de Cristo y de todos los hombres que viven en su gracia, en atención al cual concede Dios a los demás hombres gracia y perdón.)

Se puede muy bien opinar que este argumento que Poschmann no hace más que insinuar es más convincente y objetivamente más eficaz de lo que pueda parecer a primera vista. Por tanto, dada la finalidad no histórica, sino dogmática, que Poschmann se había prefijado, hubiera podido elaborarse el argumento partiendo de una base más amplia que la del estudio puramente histórico de la «absolución». En efecto, cabe preguntarse si en este argumento no late un concepto tácito demasiado empírico y positivista de la historia de los dogmas, o sea, la convicción de que la Iglesia no puede llegar gradual-

mente a tener conciencia de una potestad de que no haya tenido siempre noticia y que no haya ejercitado siempre.

Desde luego, esta misma reflexión fundamental que aquí nos limitamos a insinuar debiera profundizarse todavía más. Sobre todo, habría que adentrarse en la cuestión de cómo se puede explicar y hacer comprensible el hecho a primera vista sorprendente de que la Iglesia con un acto jurídico puede extinguir la culpa ante Dios, que es lo mayor, y no puede extinguir lo menor, a saber: el reato de pena. Si al responder a esta cuestión no queremos contentarnos con un decreto positivo de Dios (que se nos hace comprensible mediante reflexiones como las contenidas en Dz. 904), no nos queda otro medio que profundizar y penetrar en la naturaleza misma de la pena del pecado con mayor precisión y amplitud de lo que hace la teología actual. Esta ve en la pena—demasiado exclusivamente—una magnitud aplicada al hombre por la justicia de Dios concebida como puramente vindicativa. Aquí se requeriría casi necesariamente una investigación de la historia de los dogmas sobre la doctrina de las penas temporales de los pecados, realizada de modo que hiciera adelantar también la *dogmática* en este terreno. Esperemos que alguien acometa pronto esta tarea. Sólo una doctrina así profundizada de las penas temporales de los pecados ofrecería la esperanza de poder desvirtuar también por este lado los reparos y prejuicios de los protestantes y de los cristianos orientales contra la enseñanza católica sobre las penas de los pecados, sobre la satisfacción y las indulgencias.

Una vía de solución: un estudio más profundo sobre las penas temporales de los pecados. La doctrina de las penas temporales de los pecados y su historia forman un capítulo mucho más difícil de lo que dejan entrever los manuales corrientes de dogmática. La Iglesia sólo adquirió clara conciencia de un reato de pena cuando en la institución penitencial (por motivos muy prácticos) se comenzó a dar la absolución sacramental ya al comienzo de la penitencia pública. Con lo cual quedó patente que el cumplimiento de la penitencia (que en los Padres se refería sencillamente a la extinción de los pecados sin distinción de ambos reatos) tenía que producir un efecto realmente distinguible de la reconciliación que ya había tenido lugar mediante la contrición y la absolución sacramental.

Habría que investigar con exactitud cuál es la doctrina sobre el reato de pena que se deduce realmente de *este* punto de partida y cuál no. También habría que analizar lo que en realidad, en un principio, pretendían los Padres cuando exigían una larga penitencia subjetiva por los pecados posbautismales, siendo así que por los pecados cometidos antes del bautismo no lo requerían. Cabe preguntar si la causa de exigir esta penitencia fue realmente la convicción de que el pecador, después del bautismo, contrae en el más allá penas temporales que ya desde ahora debía expiar, so pena de negarle la reconciliación. ¿Y por qué debía expiar esas penas ya desde ahora? Es sabido que todavía Escoto no acababa de ver con evidencia la claridad lógica de estas consideraciones¹⁰.

Quizá la diferenciación establecida por los Padres entre el perdón total en el bautismo y la penitencia por los pecados posbautismales sea ya en ellos una teoría (que no por ser una teoría ha de ser forzosamente falsa) para explicar y justificar una práctica cuya razón de ser era muy distinta: la persuasión de que el cristiano bautizado que recae en pecado, antes de ser admitido de nuevo a la comunión con la Iglesia, ha de ser sometido a un examen mucho más minucioso y crítico que un catecúmeno. Y si es éste el verdadero punto de partida para la práctica de la primitiva Iglesia¹¹, la cual fue la que dio pie a la teoría teológica, ¿qué se sigue para la teoría en sí misma? No se sigue necesariamente que sea falsa. Pero quizá se pudiera delimitar su contenido con más exactitud y circunspección si se volviera a investigarla a fondo partiendo desde este punto de arranque histórico. ¿No se llegaría así (cabe, por lo menos, *preguntar*) a una doctrina de las penas temporales de los pecados que fuera un poco menos jurídico-formal que la corriente? ¿Una doctrina que mostrara hacia los griegos (con Orígenes a la cabeza¹²) más comprensión que la enseñanza latina tradicional de las penas de los pecados y del purgatorio?

Una encuesta sobre la verdadera esencia de la pena del pe-

¹⁰ Cf. J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich 1925, p. 321 s.

¹¹ Cf. K. Rahner, «Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago»: *ZkTh* 74 (1952) 257-276; 381-438; principalmente 395-403.

¹² Cf. K. Rahner, «La doctrine d'Origène sur la pénitence»: *RSR* 37 (1950) 47-97, principalmente 79-97; 252-286; 422-456.

cado afectaría y pondría en función a casi toda la teología. ¿Existe por parte de Dios y en Dios mismo (a diferencia de los legisladores terrestres) realmente una diferencia objetiva entre pena vindicativa y medicinal? Santo Tomás lo habría negado conforme a sus profundas intuiciones: *Non esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent mutare voluntatem in melius, quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur* (S. c. g., 4, 93). ¿No se podría suprimir el «perpetuo»? En otras palabras: ¿no se podría decir que el hombre y el mundo (habida cuenta de las realidades del más allá) han sido dispuestos por Dios de tal manera que el pecado lleva consigo su pena; que allí donde se acepta y se sufre esta connatural consecuencia del pecado, la pena se convierte de por sí en temporal y medicinal (aunque, ciertamente, sea una manifestación de la justicia divina, que hace que la pena sea en este sentido también vindicativa), y que allí donde la voluntad, con endurecimiento permanente, renuncia definitivamente a su más profunda orientación, la pena, de por sí, se hace eterna?

Tal explicación no pretende lo más mínimo negar la existencia de penas «exteriores» ni implica que los propios castigos de Dios consistan sencillamente en «tristezas», «remordimientos» o análogas consecuencias «interiores» del pecado. Con el mencionado principio de la esencia de los castigos divinos no se niega en absoluto, sino más bien se exige, que existan «penas exteriores» de los pecados. Para esto bastaría poner como base una ontología más profunda de la esencia de la persona espiritual humana y de su ambiente. Es, en efecto, espíritu embebido en materia, que a su vez forma parte de un mundo unitario de índole material con indisoluble cohesión. Dondequiera, pues, que se actúa la libertad espiritual, tal acto se encarna en lo «exterior», hasta en la misma materialidad de su ser, que no es sencillamente idéntico con su núcleo personal. La corporeidad propiamente físico-psíquica del hombre, más que algo distinto y separable de su núcleo personal (que, por tanto, desaparecería con la muerte), constituye su corteza exterior y el índice tanto de la multiplicidad de los estrados humanos como de la profunda orientación del hombre hacia fuera.

Tales «encarnaciones» de la libre decisión personal del hom-

bre en lo «exterior» de la persona (y hasta en su ambiente), una vez puestas, no se suprimen sencillamente con un cambio de actitud del núcleo espiritual de la persona mediante el arrepentimiento, etc. En sí siguen existiendo y en determinados casos sólo pueden transformarse y borrarse en un proceso temporal, que puede ser mucho más largo que la conversación libre en el centro de la persona. Estas «exteriorizaciones» de la propia culpa, puestas por la persona en su exterior y en su ambiente, se experimentan inevitablemente como dolorosas, como pena connatural. Esta pena, si bien brota del choque de la acción culpable con las estructuras «exteriores» establecidas por Dios (que es donde se realiza o encarna la culpa), puede, con todo, considerarse como pena «exterior», dado que es algo más que el reflejo consciente de la culpa en la conciencia del culpable, el cual no puede sin más eliminarse juntamente con culpa.

Una tentativa de explicar en este sentido la esencia de la pena del pecado debería llevar consigo una concepción de la extinción de la pena algo menos jurídica y formalística de como suele serlo por lo regular. La extinción de tal culpa podría entonces concebirse sólo como un proceso de maduración de la persona, mediante el cual, lenta y gradualmente, todas las energías del ser humano se irían integrando en la decisión fundamental de la persona libre. Esto no quiere en modo alguno decir que un difunto pueda ser todavía capaz de méritos sobrenaturales que lo hagan propiamente crecer en gracia. El nivel de la *option fondamentale* que se llevó a cabo en vida no puede ya elevarse en la otra vida. Pero esto tampoco excluye que el hombre en el estado de purificación del «purgatorio» se pueda considerar todavía como en proceso de maduración. En todo caso la doctrina de fe de la Iglesia no nos fuerza en modo alguno a representarnos el «purgatorio» como un soportar pasivo de penas vindicativas que, una vez «expiadas» en este sentido, liberan al hombre, dejándolo exactamente en el mismo estado en que se hallaba cuando comenzó este estado de purificación. En efecto, no todo «cambio», toda «maduración» ha de ser necesariamente lo que en teología se llama crecimiento en la gracia, acrecentamiento de los méritos, aumento del grado de gloria. Tal cambio de estado en la maduración puede muy bien concebirse como integración de toda la realidad humana con

todos sus estratos en esa decisión de la libertad y en esa gracia que, realizada y adquirida en este mundo, en sí misma es ya definitiva.

Desde luego, tal representación de las penas temporales en el más allá implica también cierta modificación en la concepción del modo de «remitirse». En la idea corriente, puramente jurídico-formal y «extrinsecista», según la cual tienen un puro carácter vindicativo, estando en conexión con los pecados sólo por una disposición jurídica de Dios que las inflige mediante un acto *ad hoc*, tales penas pueden, evidentemente, ser remitidas por un simple indulto, que hace sencillamente que no sean infligidas, que sea suspendido por Dios el efecto atormentante en las «almas del purgatorio». En la teoría que acabamos de someter a discusión, de las penas temporales de los pecados, no sería posible concebir la condonación como una simple suspensión del castigo.

El hecho podría más bien concebirse así: el proceso de integración penosa de todo el ser pluridimensional en la definitiva decisión vital, adoptada con la gracia de Dios, tiene lugar de manera más rápida e intensiva y, por tanto, también menos penosa. Tales posibilidades las observamos también en nuestra vida terrena: la misma «elaboración» de un problema moral puede, según las circunstancias, los auxilios disponibles, etc., llevarse a cabo de manera fácil y rápida o lenta y penosa. Es cierto que no podemos imaginarnos *cómo* y de qué diversas maneras se desarrolle tal proceso de maduración en la vida de ultratumba, pero *que* tal cosa sea posible no se podrá razonablemente negar *a priori*. (Con otras palabras: incluso en la concepción insinuada de las penas temporales un «indulto» es concebible con tal que no consista sencillamente en una pura suspensión del castigo).

Este y otros problemas habría que tenerlos presentes tratando de elaborar una teoría apropiada de las indulgencias como extinción de las penas temporales. No hemos enumerado aquí estas cuestiones con objeto de darles la respuesta adecuada, sino sólo para mostrar cuánto queda que hacer todavía para esclarecer los problemas que había abordado Poschmann.

Aun sin esto, la teoría de Poschmann debería, naturalmente, motivarse y elaborarse con más precisión. ¿Cuál es exacta-

mente la naturaleza de una oración autoritativa de la Iglesia en cuanto distinta de una intercesión privada? ¿Dónde se da tal oración hoy día en la concesión de indulgencias? Puede preguntarse si en la teoría de Poschmann se puede hacer suficientemente comprensiva la diferencia que existe entre las indulgencias de vivos y de difuntos, diferencia que ciertamente no se limitará al hecho de que un difunto no puede ya ser absuelto de una penitencia eclesiástica. ¿Por qué no vuelve la Iglesia a la simple «absolución» (para hablar en la terminología de Poschmann), ya que la penitencia *eclesiástica*, de la que se dispensa con las indulgencias, no es más que hipotética? ¿Por qué precisamente en esta teoría de las indulgencias se necesita recurrir al tesoro de la Iglesia, si en otros casos (por ejemplo, en los sacramentales) la explicación teológica de una oración impetratoria autoritativa de la Iglesia no echa mano, que yo sepa, por lo menos *explícitamente*, del tesoro de la Iglesia? ¿Qué sentido tiene en el conjunto de la teoría de Poschmann la obra a la que asocia la Iglesia la concesión de la indulgencia? (Schmaus¹³ dice muy bien: la obra es señal de incorporación a los sentimientos de Cristo y de los santos, en los que se basa la Iglesia en su intercesión por el penitente que gana las indulgencias.) ¿Por qué y cómo en esta teoría existe todavía concretamente y de hecho una diferencia entre indulgencias plenas y parciales respecto a las penas temporales ante Dios; es decir, cómo la oración autoritativa de la Iglesia en el caso de las indulgencias parciales puede limitarse razonablemente a sólo una *parte* de las *penas* de los pecados?

Por otra parte, ¿tienen las declaraciones del magisterio eclesiástico sobre las indulgencias un contenido que, examinado minuciosamente, se pueda conciliar con la teoría de Poschmann? P. lo afirma y alega buenas razones en su favor. Ciertamente no está en conflicto con ninguna definición en materia de indulgencias. Otra cuestión es si su teoría se compagina con otras declaraciones eclesiásticas, aunque no definidas, por lo menos teológicamente obligatorias, acerca de las indulgencias. Esto habría todavía que estudiarlo con más cuidado, por supuesto, teniendo presente el colorido, posiblemente condicionado por los

¹³ Cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV, 1 3-4, Munich 1952, p. 548.

tiempos de tal doctrina del magisterio. Las referencias a ésta en la obra de P. me parecen un tanto sucintas, aunque es verdad que esta cuestión no pertenece directamente a su tema.

Conclusión: definición de indulgencias. Tratando de resumir la tesis defendida por Poschmann, aunque no explícitamente formulada por él, podemos decir: la indulgencia es el sacramental de la extinción de las penas temporales de los pecados ante Dios, que está ligado a una condonación jurisdiccional de una penitencia eclesiástica (al menos hipotética), y en cuanto es sacramental, obra *ex opere operantis (orantis) Ecclesiae*, no *ex opere operato*, como enseñan hoy la mayoría de los teólogos. Con todo, por motivos históricos¹⁴ está ligado a

¹⁴ También Galtier, *De Paenitentia*, ed. nova, Roma 1950, n. 612-615, dice que la «definición» de indulgencia (contenida también en el CIC) como remisión de las penas temporales *per modum absolutionis* no es más que una reminiscencia histórica, que en la actual práctica indulgencial no tiene el menor significado. Esto quiere decir (en sentido de Galtier): Sólo se puede hablar de *absolutio*, en contraposición a *solutio*, respecto a obras de penitencia eclesiástica que antes se imponían, pero no respecto a las penas temporales de los pecados ante Dios. Pero como tales penitencias eclesiásticas incumplidas, que se podrían así condonar («absolver»), hoy día ya no existen, la expresión *per modum absolutionis* es sólo una alusión a la práctica *de entonces*. Con ello no pretendemos ganar totalmente a Galtier para la definición de indulgencia que hemos dado arriba; con todo, sus explicaciones demuestran por lo menos que la definición del CIC can. 911 no se puede alegar para probar que se trata aquí de un acto jurisdiccional de la Iglesia, dado que el *per modum absolutionis* está en contraposición con *per modum suffragii* de las indulgencias por los difuntos. El *per modum absolutionis* que Galtier explica como el único modo de conceder indulgencias, basándose en Cayetano y Billot (es decir, el acto de poner a disposición de los fieles el tesoro de la Iglesia, a fin de que de él puedan en cierta manera saldar, «pagar» el reato de pena), lo considera como un verdadero acto jurisdiccional que actúa *ex opere operato*. Esto es ya otra cuestión, y en todo caso una teoría, que no siendo enseñada perentoriamente como tal en las declaraciones del Magisterio eclesiástico, tiene tanto peso cuanto sus argumentos. La siguiente observación muestra cuán lejos estamos hoy en este sentido de la antigua práctica que todavía suponía realmente penas eclesiásticas que se habían de condonar mediante las indulgencias: el Concilio de Trento temía todavía que una excesiva liberalidad de la Iglesia en conceder indulgencias podía contribuir a desvirtuar la disciplina eclesiástica. Hoy día las indulgencias se han hecho autónomas, independizándose hasta tal punto de la disciplina general eclesiástica, que ya no pueden ni fomentarla ni ponerla en peligro. Con lo cual no se quiere decir que el contenido objetivo de la amonestación del Concilio carezca hoy de sentido o no deba ya tomarse en serio. El mismo Galtier (*Gregorianum* 31 [1950] 273 s.) da a comprender claramente, refiriéndose a ciertas palabras de Belarmino, que esta amonestación del Concilio sigue pareciéndole actual.

un acto jurisdiccional de la Iglesia que dice relación al perdón de una penitencia y que en este sentido es de efecto seguro¹⁵. Nos inclinamos a creer que la tesis es correcta y que merece tenerse en cuenta su motivación. Si las indulgencias se han de hallar no sólo en los libros, sino también en la vida concreta de los hombres de hoy, comunicando a éstos sus provechos, es necesario que los teólogos vuelvan a pensar a fondo y de manera vivida la doctrina eclesiástica de las indulgencias. Poschmann ha dado un buen impulso inicial, por el que todos debieran estarle agradecidos.

¹⁵ Nuestra «definición» se cita en M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV, 1⁴, Munich 1952), p. 548 s., quien parece aceptar la teoría de Poschmann. Lo mismo se diga de L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg 1952, p. 505: «La autoridad eclesiástica posee la facultad de disponer de este tesoro espiritual, aunque no en estricto sentido jurídico... Al conceder indulgencias, la autoridad eclesiástica se dirige orando a la misericordia de Dios... La oración requiere la graciosa aceptación de Dios, pero puede... esperar con certeza moral ser escuchada.»

LA RESURRECCION DE LA CARNE

Si queremos ser sinceros, hemos de reconocer que la revelación divina tiene para con el hombre exigencias inagotables. Y no podía ser de otra manera. Entre otras cosas se observa esto en el hecho de que ciertas verdades de la revelación están en constante peligro de perder su «existencialidad» en la práctica de la vida cotidiana del hombre. Y no nos referimos sólo a los que las niegan, a los «herejes», sino también a los cristianos buenos y «ortodoxos», ya sean todos, poco más o menos, los que pertenecen a una misma época (nótese que no todos los que viven en un mismo punto del tiempo son contemporáneos) o todos los que pertenecen a una misma categoría; por ejemplo, los «intelectuales». (¿Cuántos de éstos se preocupan hoy día, por ejemplo, de ganar indulgencias?)

Estas personas no niegan la verdad en cuestión. Puede darse incluso que la conozcan perfectamente. Y hasta puede acontecer que protesten con violencia si alguien se permite negarla expresamente. Pero «creen» en ella «interesadamente»; algo así como cuando se compra una cosa porque sin ella no se podría comprar otra. Se entera uno de dicha verdad y se relega luego (naturalmente, no de manera refleja, sino instintiva) a un rincón, al margen del pensar y del vivir. Al subconsciente, diríamos hoy, o a la esfera de la fe implícita, como se decía antes. De todos modos se preocupa uno de ella (comparado con el interés «existencial» por otras verdades de la misma), a lo sumo, al margen de la conciencia religiosa, cuando no se la olvida por completo.

Si preguntamos por su fe a un cristiano ortodoxo, nos responde remitiéndonos al catecismo, donde tienen su puesto correspondiente todas las verdades que hasta ahora en la historia de la fe se habían concebido claramente, de manera explícita y existencial. El cristiano ortodoxo rara vez se da cuenta de que el catecismo inédito de su corazón y de su vida religiosa tiene la materia distribuida de manera muy distinta que su catecismo impreso y que en aquél faltan no pocas páginas de éste o han

palidecido, resultando ilegibles. Con su catecismo «en letras de molde» sale muy bien del paso. Toma de él lo que le hace falta. En él encuentra todo lo que necesita para una vida arreglada y para una muerte tranquila. Lo demás no le preocupa. «Así será», se dice. Donde algunas cosas son tan buenas y santas, también las otras serán verdad; así pensaría si alguna vez se le ocurriera reflexionar sobre el instinto selectivo de su práctica religiosa. Y así, estas otras verdades, en términos generales, no le ocasionan quebraderos de cabeza ni especiales «dificultades contra la fe». Sería interesante establecer el «catecismo interior» del católico medio (unos diez años después de sus últimas clases) en una región y en una época determinada (pues no en todas partes sucede lo mismo). Esto sería muy instructivo para la catequesis oficial.

El «menos ortodoxo», que responde a la herejía, y el «hereje» hojean reflejamente en cierto modo su catecismo interior: lo que no descubren en él con toda claridad, querrían que se borrara también de su catecismo impreso. Dicen: lo que hoy no *nos* impresiona directamente, lo que no tiene clara y pronta aplicación en la vida, como algo vivo y jugoso, no tiene por qué recargar la memoria y la cabeza de los cristianos de hoy. Si es tan «difícil» de comprender, si con tanto trabajo se concilia con nuestras necesidades religiosas de hoy, con nuestras «convicciones científicas», en una palabra: con las posibilidades de creer de que disponemos, es señal de que esas otras cosas son ideas devotas, sí, pasadas de moda, fábulas, vestiduras anticuadas de una idea quizá exacta en sí, pero que, como a un fruto, hay que despojarla de su cáscara. Mitos, en una palabra, y debemos «desmitologizar» el auténtico sentido cristiano.

Por lo demás, se observa que el creyente ortodoxo y el cristiano herético se distinguen en cierto sentido menos de lo que podría a primera vista parecer. Pero una diferencia de importancia decisiva (prescindiendo todavía de lo esencial) salta a la vista: una vez que del catecismo impreso se ha descartado con cortedad de vista y modernidad pedante que a veces es muy estúpida—algo que era verdadero y de trascendencia vital, ¿cómo volverá a reintegrarse al catecismo del corazón? En este caso, el ortodoxo, aparentemente tan impreciso y algo superficial, procede con un instinto más seguro, pues razona así:

lo que hoy no entiendo, lo que todavía me parece de poca monta (a pesar de la buena voluntad), puede, sin embargo, ser verdad; quizá el día de mañana comprenda que es una verdad importantísima, y más tarde puede darse que sea *la* verdad de la generación venidera.

¿No es la «resurrección de la carne» una de esas verdades que el ortodoxo y el hereje tratan de esquivar cada uno a su manera? Es verdad que se halla en todo catecismo, que se trata de ella en todo manual de teología y se recita siempre en el Credo. Naturalmente, no faltan libros—precisamente en los últimos tiempos han comenzado a multiplicarse—que tratan de hacer esa verdad más clara y asequible a nuestra generación. Y, sin embargo, no parece que se haya adelantado gran cosa. Prácticamente sucede como en tiempos de los Apóstoles: «Al oír mentar la resurrección de los muertos, algunos se burlaron de él [de San Pablo] y otros le dijeron: Te volveremos a oír otra vez sobre esto» (Ac 17, 32). Hay modos profundos y serios de «burlarse»: tal es la manera de los que hoy día «desmitologizan». Pero los cristianos ortodoxos no tienen por qué indignarse demasiado en seguida contra ellos. En realidad son ellos mismos, probablemente, los que ahora, por lo que se refiere a su vida práctica, quieren oír hablar de esto «otra vez», es decir, un mañana que nunca llegue. Y no se diga que la proclamación del dogma de la Asunción de la Virgen en *cuero* y alma a la gloria celeste es una prueba de la vitalidad que tiene en los corazones de los cristianos el artículo del Credo: «Creo en la resurrección de la carne.» En efecto, es sorprendente ver qué poco, con qué inercia y frialdad toda la literatura sobre la Asunción se ha ocupado en realidad del verdadero *sentido* del nuevo dogma. Apenas en toda esta literatura se ha aprovechado la ocasión para profundizar y para decir con claridad y con verdadero interés *lo que* significa exactamente la «resurrección de la carne» para *nosotros*. Se procede como si *sobre esto* no hubiera nada nuevo que decir, como si todo estuviera ya lo más claro posible y sólo se tratara de si María ha logrado *ya* esta última perfección.

La historia de este dogma. Desde que este artículo de la fe pasó, si es lícito expresarse así, del mundo del judaísmo tardío (desde Dan 12, 2 s.; 2 Mc^a 7) y del Nuevo Testamento

(en el que pertenece a los motivos iniciales de la doctrina de Cristo; Heb 6, 1) a incorporarse en el curso de la historia de la Iglesia y del espíritu, ha llevado una existencia precaria. Se creía en él. Desde luego, ya que da fe de él la Escritura, la palabra del Señor y de sus Apóstoles. La teología lo tuvo también siempre en cuenta, en la Edad Media incluso quizá, para las posibilidades de entonces, con precisión y con afectuoso interés. Porque la Edad Media era una época capaz todavía de sofocar con humildad y obediencia su gusto indiscreto y sus propias tendencias en el pensar y en el vivir (aunque, naturalmente, en su teología se note con claridad hacia dónde apuntaban tales tendencias).

Desde el principio había de defender la fe en este artículo contra los paganos y contra su «idealismo». Por parte de Tertuliano se defendió incluso con pasión: *caro salutis est cardo*. Contra tendencias espirituales de los cristianos, como las de los gnósticos y del mismo Orígenes (entendido en este sentido). En la Edad Media, contra los albigenses y los cátaros. Finalmente, contra el racionalismo y el iluminismo. El pueblo, el hombre sencillo, que tiende a pensar en imágenes, se representó siempre el fin del mundo—desde luego, más despavorido que consolado—con la resurrección de los sepulcros y el juicio final: *tuba mirum spargens sonum*. Y todavía hoy este ambiente sociológico es propicio a representaciones masivas de la resurrección, como lo muestra la propagación que logran sectas de tendencia quiliasta.

Todo esto está muy bien. Y, sin embargo, este artículo de fe ha seguido un camino muy arduo. Cuando los Padres se vuelven «filósofos», es decir, platónicos, encuentran gran dificultad para admitir a la carne en la «victoria» del espíritu. En la historia de este dogma en la Edad Media se observa que la mirada se desvía un tanto de la resurrección de la carne para dirigirse a la visión inmediata de Dios referida al alma, y cada vez aparece más claro (incluso *contra* San Bernardo) que esta posibilidad de que el alma individual vea a Dios puede realizarse ya antes de la resurrección y de la consumación del universo, hasta que esta doctrina se impone definitivamente en la definición de Benedicto XII (1336). El cristiano medio de hoy sólo halla en su catecismo privado que los buenos

después de la muerte van «al cielo». Y por eso escribe en las esquelas de defunción: «El vestido de la tierra, en el ataúd se encierra. Lo que amamos, no lo enterramos; dura hasta la eternidad.»

Para San Pablo, sin embargo, era la resurrección un paso previo para la participación del difunto en el pleno triunfo de Cristo y en su segunda venida. Si el cristiano medio de hoy reflexionara sobre lo que dice su catecismo no escrito, se preguntaría extrañado por qué el difunto ya bienaventurado ha de interesarse tanto por la segunda venida de Cristo, siendo así que se halla ya en Cristo y con Dios en la bienaventuranza y no tiene que participar de manera notable en la suerte de este mundo de acá abajo. También para los teólogos la «resurrección es comúnmente una acrecentamiento «accidental» de la bienaventuranza del alma consumada ya en su esencia, en cuanto el cuerpo vuelve a la vida y se reúne otra vez con el alma. También para ellos es la resurrección una cosa muy suplementaria. Se inclina uno a creer que si hubieran de volver a redactar el Símbolo, expresarían más bien la «inmortalidad del alma» (que en muchos catecismos se designa como una «verdad fundamental», sin mencionar para nada la «verdad fundamental» de la carta a los Hebreos, la resurrección de los muertos).

No necesitamos exponer difusamente lo que los partidarios de la desmitologización oponen a este dogma, y precisamente a éste porque es casi el que más se presta a cavilaciones. Todo esto les parece demasiado «milagroso» para poder proponerlo a los hombres de la física de hoy. Dirán, entre otras cosas, erróneamente, pero con cierta apariencia de razón, que la misma Escritura da pie a la desmitologización, dado que en unas partes parece interesarse menos que en otras por la resurrección corporal y aun a veces la representa como el revestimiento imaginativo de la vigencia intemporal del triunfo del espíritu sobre los poderes de la muerte y de las vanidades. Añadirán que la teología medieval, hasta muy entrada la Edad Moderna, se representa la resurrección y la glorificación del cuerpo en un mundo que ya no existe: el *caelum empyreum*. Esta esfera suprema, la más sublime del mundo, siendo una parte local de este mundo, preexistió al tiempo y al hecho de la salvación

como marco fijo de la historia *salutis*. A esta esfera, como a su «cielo», había de emigrar la corporeidad del hombre, conaturalizada con ella por la resurrección y la glorificación, para unirse a Cristo, que en su Ascensión había «subido» a ella. Preguntarán dónde está este cielo, que sin duda ha de ser un lugar si la doctrina del cuerpo glorioso ha de tener algún sentido. ¿Cómo debe uno imaginarse esta corporeidad gloriosa? Preguntarán también si se come allí, y en caso afirmativo (como sucedió en Nuestro Señor resucitado), cómo se ha de imaginar eso sin que empiece de nuevo a girar la rueda de la mutabilidad y de la caducidad. En fin, será cuestionable en qué sentido se puede considerar la corporeidad como una cárcel, siendo así que hemos de vivir en ella eternamente. Resumiendo: se plantea la objeción de si se puede hablar leal y razonablemente de un cuerpo una vez que hacemos de él un espíritu o algo inimaginable con el fin de hacer asequible su «glorificación».

El problema de la «desmitologización». Antes de preguntarnos en concreto qué es lo que en realidad creemos los cristianos cuando confesamos la resurrección de la carne y si esto es para nosotros creíble e importante, no podemos menos de decir unas palabras fundamentales sobre el tema de la «desmitologización». No pretendemos hacer un tratado a fondo sobre la cuestión, ni siquiera una exposición histórica de los motivos en pro y en contra. Sólo algunas observaciones que hagan más comprensible lo que vamos a decir sobre nuestro tema.

Todo conocimiento humano tiene dos polos: es a la vez conceptual y gráfico. Hasta los conceptos metafísicos más abstractos y precisos llevan consigo este elemento de graficidad. Pero para esta graficidad no basta generalmente una representación estática, sino que a veces será necesario también un sucedido gráfico. Las fronteras entre la representación y lo que se expresa no están siempre trazadas del mismo modo para todas las realidades expresadas, por la sencilla razón de que se puede expresar algo inmediatamente representable (por ejemplo, la cesación de nuevos nacimientos, etc.). Los «comienzos de la historia» (Gén 1-3) y lo «escatológico» tienen que presentar para nosotros, por la misma naturaleza de las cosas,

la mayor distancia entre representación e imagen, por una parte, y cosa expresada, por otra. Aunque nada puede ser expresado sino con y por medio de una representación (sea una imagen o un sucedido representable), se puede, sin embargo, querer expresar realidades y sucedidos que no hay modo de representar (por ejemplo, las «profundidades» del alma, el subconsciente, el espíritu «puro»). El hombre puede reconocer la inadecuación de tales conceptos, en los cuales el elemento de representación se toma de una cosa *distinta* de la expresada por el concepto mismo, y así puede criticar o modificar este elemento. No de tal modo que lo elimine y obtenga un «puro» concepto que por sí solo exprese la cosa que está más allá de toda representación, sino de modo que transforme su representación y enfoque lo no representable en sí—que, a pesar de todo, sigue siendo pensable—bajo distintos ángulos visuales. Así resultará claro dónde cada imagen y representación concreta es sólo imagen y sólo representación, que como tal no tiene valor propio en sí misma.

Cuando alguien en este sentido emprende una crítica de los esquemas representativos de los elementos religiosos que se utilizan en el dogma, y hace esto lenta y prudentemente, con el continuo empeño, controlado por el Magisterio eclesiástico, de no dejar que se pierda lo más mínimo del contenido de fe, este tal no «desmitologiza», sino que hace lo que siempre ha hecho y debe hacer la teología. Por el contrario, al hacer *esto puede* fácilmente darse cuenta de que *él* mismo no tiene el menor motivo para desmitologizar y que tal desmitologización no es en el fondo más que su «propio» método, justificado si se emplea bien, pero que en concreto se emplea mal, pues al despojarse uno con razón de lo inútil, se despoja sin razón de lo útil, yendo así más allá de lo justo. Esta crítica de los esquemas representativos no se puede interrumpir nunca, pues sólo por medio de *otras* representaciones es posible pensar algo. La «crítica», por tanto, tiene necesariamente una inadecuación con el objeto, como la tiene la proposición «criticada». En teología, en muchos casos no se podrá en modo alguno decir dónde cesa *exactamente* la cosa expresada y dónde comienza la *pura* imagen. En tales casos el cristiano y el teólogo creyentes se atendrán en la teología, y más que nada en la

predicación, al modo de hablar de la Escritura y de la Tradición, pues saben que así poseen una imagen garantizada que permite ver correctamente la cosa, aunque no se logre adecuadamente la delimitación refleja de ambos elementos. Existen, naturalmente, conceptos cuyo elemento representativo es de naturaleza tan hondamente humana y tan inevitable objetivamente, que, una vez hallados, prácticamente no hay modo de reemplazarlos por otros mejores. Pero en todo concepto tiene lugar una *conversio ad phantasma*, como dice Santo Tomás. Todo saber acerca de una realidad, por supraterránea que sea la cosa y por riguroso y abstracto que sea el concepto, es un saber en imagen y en símbolos, *in speculo et aenigmate*.

Importa mucho en este problema tener presente que las diferentes partes de la Escritura, al descubrir los acontecimientos de la consumación del mundo y de la concomitante resurrección de los muertos, hacen tales pinturas que no se pueden combinar en un *cuadro* homogéneo, si bien todas coinciden, sin contradicciones, en la misma cosa. A veces se dirige la mirada exclusivamente a la resurrección de los justos, quienes, conscientes de su salvación, salen jubilosos al encuentro del Señor como un cortejo de recepción, de modo que—en la *imagen*, por supuesto—no hay lugar para una resurrección *general* con la discriminación antecedente de los buenos y de los malos. Otras veces forman los santos el cortejo del Señor, que desciende con ellos de lo alto. El término es en unas ocasiones la tierra, que aparece como sede de la bienaventuranza, y en otras es una morada que existe más allá de la tierra y a la que se va después de abandonar ésta. Las imágenes cósmicas (conflagración del mundo, caída de las estrellas sobre la tierra, etcétera) muestran tan claramente el carácter de imágenes y tal despreocupación, libertad y variabilidad en su empleo, que no se puede pensar que los que originariamente las usaron no se dieran cuenta de ello. ¿Quién podrá en serio poner en duda que incluso el hagiógrafo sabía que lo que se puede decir de la resurrección de este o del otro—por ejemplo, «los sepulcros se abren»—no se pueda aplicar sin más a la resurrección de todos? No hay que temer apartarse de la doctrina de San Pablo por el hecho de no preocuparse de explicar cómo oírán los muertos el sonido de la trompeta del Arcángel o cómo se

compagina esto con el envío de numerosos ángeles o con la voz del Señor que resucita a los muertos, como el mismo Señor dice en sus discursos escatológicos. No hay inconveniente en ver en estas palabras una imagen y al mismo tiempo temblar por lo que realmente significaban para entonces y para ahora: la omnipotencia de Dios sobre los muertos, que ni siquiera como muertos pueden esquivar, y hasta se puede muy bien suponer que la omnipotencia divina, precisamente porque es omnipotente y no teme concurrencia, puede dar también participación a poderes creados del mundo en la obra de la consumación de los que han muerto, llamándolos a la vida a despecho de toda muerte. De todo esto se sigue que no se trata de desmitologizar, sino más bien de realizar una tarea inevitable y muy justificada, cuando uno se pregunta sencillamente, en el espíritu mismo de la Escritura, qué se quiere realmente expresar con estas escenificaciones escatológicas, populares y poéticas. Es completamente supérfluo tratar de equilibrar armónicamente en *su mismo* plano todos los elementos imaginativos; y, además, no es acomodarse al espíritu de la Escritura, según se ha probado. Tampoco en este caso será siempre posible distinguir netamente el fondo y la forma.

Contenido de este dogma. Pues bien: cuando nosotros, los cristianos, confesamos la «resurrección de la carne», ¿qué queremos decir exactamente? ¿O qué es lo menos que queremos decir?

Con la carne se quiere dar a entender a todo el hombre en su propia realidad corpórea. Resurrección, por tanto, significa la realización definitiva del hombre *total* ante Dios, que le comunica la «vida eterna». Dado que el hombre es un ser plural que en—y a pesar de—su unidad se extiende en varias y diversas dimensiones, materia y espíritu, naturaleza y persona, acción y pasión, etc., no debe extrañarnos que el devenir y el término de su realización no sea sencillamente una magnitud única e idéntica a sí misma en todos los sentidos y que tampoco el momento cumbre de tal realización múltiple sea sencillamente el mismo para todas estas dimensiones. Por eso no deja de ser verdad lo que la fe consciente de la Iglesia, instruida por ciertos esbozos de tal convicción en la Escritura, ha comprendido cada vez con mayor claridad: la permanente

realidad del espíritu personal puede llegar ya a la inmediata comunión con Dios a través del hecho y del momento que experimentamos, según su aspecto intramundano, como muerte. En cuanto esta comunión con Dios constituye la íntima esencia de la realización bienaventurada, puede ya con la muerte ser un hecho el «cielo» y la «eterna bienaventuranza» (Dz. 530). Sin embargo, el difunto queda «ligado con la realidad, el destino, y, por tanto, con el tiempo del mundo, aunque nos resulte difícil «representarnos» esta permanente pertenencia al mundo y aunque se tengan pocas referencias inmediatamente tangibles sobre ello en la Escritura. Es necesario llegar a la serena convicción de que la comunión con Dios no se debe considerar sencillamente como una magnitud que crece en proporción inversa a nuestra pertenencia *material* al mundo, sino que se trata de dos magnitudes de naturaleza completamente distinta, de modo que en principio puede darse una visión de Dios antes de la muerte, sin que esto signifique que la «separación del cuerpo» por la muerte suponga, *eo ipso*, necesariamente un mayor acercamiento a Dios. Alejamiento del mundo y proximidad de Dios no son dos conceptos convertibles, a pesar de la tendencia que tenemos a pensar con tal esquema espacial.

Así, pues, los difuntos, a pesar de la visión beatífica, continúan ligados al destino del mundo.

Este mundo, considerado como un todo, tiene un principio y una historia; se encamina hacia un punto que no es el fin de su existencia, pero sí el fin del ciclo inacabado y continuamente engendrado de su historia. Tan difícil como nos es representarnos en concreto cómo llegarán una vez a disociarse, por una parte, su propia consistencia, y por otra, sus vicisitudes para (para nuestra previsión) tienden a lo incierto, tan difícil nos es también decir cómo será entonces el mundo permanente (todas las tentativas de representárselo quedaron ocultas en la imagen); sin embargo, a pesar de esto, esta etapa definitiva del mundo en su totalidad, todavía pendiente, pero que alguna vez ha de llegar, nos es quizá hoy día *más pensable* que lo fue para las generaciones pasadas, sobre todo para los antiguos. Para éstos, en efecto, este mundo experimental les daba una sensación de algo eterno; la mutación y la caducidad eran

sólo un acontecimiento en la capa más inferior de este mundo «eterno» con leyes «eternas», que estaba envuelto en la reposada y tranquila serenidad de las esferas celestes. Para ellos (incluso para los cristianos¹) la felicidad no podía ser sino la evasión de la esfera de lo corruptible a las dichosas esferas celestes propuestas a su «peregrinación» a través de la historia de la salvación. La historia de la salvación tenía lugar en el mundo circunscrito por el «cielo», pero no era el propio devenir del cielo. Nosotros, hoy, con toda la definitiva inseguridad de la física del mundo y con toda la profunda problemática de la «armonización»—siempre provisional—de los datos teológicos y del conocimiento natural del mundo, tenemos cada vez más clara conciencia del carácter contingente de nuestro mundo en su totalidad. Nos parece absurdo hacer remontar su existencia hasta el infinito; el mundo mismo, y no sólo las revoluciones de los astros, es temporal hasta en sus últimos detalles.

Si realmente admitimos lo temporal del devenir del tiempo y de la historia, sin tratar, en fin de cuentas, de hacer de ello una falsa eternidad, entonces podemos decir (con la mayor circunspección): no se opone a la esencia del mundo el que este ciclo abierto y en continua generación de la historia tenga un principio y un fin. Lo que nadie es capaz de decir es hasta qué punto este fin es una carrera del mundo hacia la muerte conforme a leyes internas; ni tampoco hasta qué punto se mantiene por la palabra creadora y fijadora de límites de Dios; ni cómo, en definitiva, ambas cosas se reducen a lo mismo. De todos modos, sabemos por el testimonio de Dios que esta historia del mundo tendrá fin y que este fin no será un sencillo cesar, un dejar de existir del mundo mismo, sino la participación en la realización del espíritu. Este, en efecto, tiene por ley el comenzar, pero siempre para tender a Dios. Y por eso su comienzo no es el comienzo del fin, sino el comienzo de un devenir en libertad hasta una realización consumada libremente, que no deja caer en la nada al devenir, sino que lo levanta hasta algo definitivo.

¹ Para éstos, el mundo en su totalidad era creado y temporal. Lo cual no significa, ni mucho menos, que la teología medieval pudiera ver tan claramente como nosotros el carácter de radical temporalidad e historicidad de las esferas supralunares del mundo.

Porque es verdadera la más honda convicción del Cristianismo y del idealismo de que el espíritu personal es el que da sentido a toda la realidad del mundo, y, a pesar de toda su insignificancia, no es sólo un extraño huésped suyo, impasible e indiferente frente a la historia del mundo, sino que como espíritu humano, material, mundano y corpóreo es, ciertamente, un espíritu intramundano, por eso el fin del mundo es una participación en la realización del espíritu. El mundo continúa, y más allá de su historia es el ambiente connatural del espíritu que ha logrado su realización, que ha hallado su consumación definitiva en la comunión con Dios, y por eso mismo ha consumado su historia y la del cosmos.

Si esto es así, hay que considerar cómo ha sido y cómo es exactamente esta historia de la persona espiritual: es una historia que, como historia de una humanidad (consciente o velada a sí misma), sucedió con, a favor y en contra de la persona de aquel que poseyó juntamente—a través de la muerte y de la resurrección—la vida de Dios y la historia de una realidad humana: Jesucristo, Nuestro Señor. El fin del mundo es, por tanto, la consumación y total realización de la historia de la salvación que en Jesucristo y en su resurrección se abrió un camino decisivo y alcanzó la victoria. Así se explica que tenga lugar en esta consumación su venida en poder y majestad: la manifestación de su victoria y, a la vez, la alborada y revelación que hace palpable la realidad de que el mundo en su totalidad culmina con su resurrección y con la glorificación de su cuerpo. Su segunda venida no es un acontecimiento que se desarrolla, localizado en el escenario de un mundo intransmutado, en un determinado punto espacial de este mundo de nuestra experiencia (¿cómo podrían, si no, presenciarlo todos?); su segunda venida sucede al consumarse y transformarse el mundo en la realidad que él ya posee, de modo que él, el Dios-Hombre, se manifiesta para toda la realidad y correspondientemente para cada una de sus partes a su manera como el misterio íntimo y el centro de todo el mundo y de toda la historia.

En este contexto se debe situar lo que, en sentido estricto, llamamos la resurrección de la carne. La historia de los hombres que con su vida han actuado ya su definitivo estadio

personal, historia que continúa en conexión con el mundo, adquiere con la plena realización del mundo su complemento y expresión corporal. Estos hombres, plenamente realizados en cuerpo y alma como seres totales, consuman la realización comenzada con la muerte, que adquiere un carácter de corporeidad, de perceptibilidad cósmica. Imposible representarnos el «cómo» de esta consumación corpórea. Pero, como creyentes, podemos decir con la revelación divina: «Creo que un día seremos vivientes, totales y acabados en toda extensión, en todas las dimensiones de nuestra existencia; creo que eso que llamamos lo material en nosotros y en nuestro medio (sin poder exactamente decir qué es en el fondo lo que pertenece a su esencia o sólo a su manifestación y configuración pasajera) no es, sencillamente, idéntico con lo no-esencial y aparente, lo una vez acabado, aquello que perece antes de que logre el hombre su definitivo ser.»

Pero si lo material no es sencillamente la ilusión objetiva ni sólo el material que hay que consumir, en el cual se actúa libremente la historia de los espíritus hasta haber realizado su acción; si no es esto, sino un trozo de la misma verdadera realidad, entonces esta historia va parejamente, conforme a la promesa de Dios, hacia la plena realización y se hace partícipe de lo definitivo y de la consumación. Si ponemos los ojos en el Resucitado, apoyándonos para ello en la experiencia de los Apóstoles, podemos, en cierto modo lograr una representación de la plena corporeidad en la que encuentra su acabamiento el espíritu creado. Pero no debemos con ello olvidar que lo que los Apóstoles, estando ellos mismos inacabados, podían constatar de este acabamiento, era una constatación manca, traducida y aun así oscura, del modo como lo «acabado» aparece a los «acabados». Para terminar, deberemos decir en el estilo paradójico de San Pablo (1 Cor 15, 44): será un cuerpo «pneumático», verdadera corporeidad que, sin embargo, es pura expresión del espíritu que se ha hecho ya uno con el pneuma de Dios, su propia corporeidad, sin ser para él estrechez, humillación ni vaciedad, una corporeidad que ya no suprime la liberación del terreno *hic et nunc* lograda con la muerte, sino que le da plena manifestación.

Si consideramos y en cuanto consideramos la corporeidad

y la concretez de la persona resucitada y real—correspondientemente a la experiencia del Resucitado—con cierta imprescindible espacialidad y ubicación, habremos de figurarnos el cielo como un lugar y no sólo como un «estado», y puesto que hay ya personas (el Señor resucitado, María y otros, a lo que parece: cf. Mt 27, 52), que poseen cuerpos gloriosos, existe ya *este* «lugar» como resultado, ya que no como presupuesto (como pensaban los antiguos), de esta transformación de la corporeidad humana. Pero si pensamos que la finitud interna de nuestra propia espacialidad física no es presupuesto, sino un momento interno de la materia no glorificada y el resultado de su historia, entonces no nos será imposible pensar (no decimos «representarnos») que esta espacialidad y el «carácter de espacio» del cielo son dos magnitudes heterogéneas e inconmensurables. Lo cual significa que es, por una parte, absurdo *a priori* preguntar dónde está el cielo, si con ese «dónde» entendemos un punto del espacio de *nuestra* espacialidad física, y que, por otra parte, sigue siendo posible mantener con gran «realismo» la corporeidad de los glorificados, juntamente con su propia espacialidad y ubicación. No tenemos por qué cobijar a los individuos celestes en el sistema cósmico físico de nuestra experiencia. Pero hoy día, que la física nos enseña más que nunca a pensar sin visualización, hallaremos menos dificultad que antes en tomar en serio—de una manera no visual— la existencia del cielo. Cuando por fin la historia del cosmos y del mundo de los espíritus haya llegado a su plena consumación, todo se habrá transformado. Entonces eso nuevo que sobrevenga lo mismo se podrá llamar nuevo cielo que nueva tierra.

La solución total que todo lo abarque es siempre la más difícil, dado que ha de reconciliarlo todo, y la que con más dificultad entrará en las estrecheces de nuestro espíritu, que suspira siempre por soluciones cortas y transparentes. Esto, ni más ni menos, sucede con la cuestión del fin. Quien descarte el mundo terrestre desterrando de esta tierra de manera espiritualista, existencial o, como quiera que esa, el hombre «acabado» para trasladarlo a una bienaventuranza del (putativo) espíritu puro, restringe y traiciona la verdadera realidad del hombre, hijo de esta tierra. Quien sea de parecer que el hom-

bre caduca triturado por la cruel rueda de la Naturaleza, ignora lo que es el espíritu y la persona y cuánto más real es pese a toda su aparente impotencia, el espíritu y la persona que toda la materia y toda la energía de la física. Quien no crea que ambas cosas reconciliadas han de llegar una vez a su realización y acabamiento, ése niega, en fin de cuentas, que el mismo Dios creó con una acción y para un fin la materia y el espíritu. El cristiano, empero, es un hombre de la solución total. Esta es la más difícil y la menos transparente. La fe en esta solución y el valor para aceptarla le viene de la palabra de Dios. Ahora bien, ésta da testimonio de la resurrección de la carne. Porque el Verbo mismo, la palabra de Dios, se hizo carne. No asumió en sí algo no-esencial, sino algo creado. Pero lo que Dios crea no es nunca sólo lo negativo, no es nunca el velo de la Maya. Lo que Dios creó y fue asumido por Cristo y glorificado con su muerte y resurrección, tendrá también en nosotros su realización definitiva.

SOBRE EL PROBLEMA DE UNA ETICA EXISTENCIAL FORMAL

El tema sobre el que nos proponemos reflexionar aquí se enuncia: sobre el problema de una ética existencial formal. No es un gesto de modestia el hablar aquí de un problema; en realidad, todo lo que aquí se puede decir es y seguirá siendo cuestionable, problemático. Lo que exactamente se expresa y se entiende por ética existencial y por ética formal existencial aparecerá a lo largo de estas consideraciones.

En primer lugar hay que distinguir cuidadosamente este tema de lo que hoy se suele llamar ética de situación. Sería interesante saber quién fue el primero que introdujo en la actual problemática de la teología y filosofía moral el término «ética de situación». En todo caso se puede presuponer, como conocido, lo expresado por este término. También es sabido que en estos últimos años se ha tratado de ello con frecuencia en las regiones de habla alemana. Baste mencionar, prescindiendo de los grandes nombres de la filosofía existencial, los artículos y libros de W. Dirks, R. Egenter, J. Fuchs, M. Galli, H. E. Hengstenberg, H. Hirschmann, Ernst Michel, M. Müller, M. Reding, G. Siewerth, Th. Steinbüchel y del autor de estas páginas¹.

¹ W. Dirks, «Wie erkenne ich, was Gott von mir will?: *Frankf. Hefte* 6 (1951) 229-244; R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Freiburg 1949²; el mismo, «Kasuistik als christliche Situationsethik»: *Münch. Theol. Zeitschr.* 1 (1950) 54-65; J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Francfort 1952 (más bibliografía en las pp. 163-168); M. Galli, en *Orientierung* 14 (1950) 13-16, 27-30, 37-39, 52-54; H. E. Hengstenberg, *Die göttliche Vorsehung*, Münster 1947³; el mismo, «Die Frage der Individuation als aktuelles Problem»: *Die Kirche in der Welt* (1951⁴) 349-352; H. Hirschmann, «Herr, was willst Du, dass ich tun soll?» *Situationsethik und Erfüllung des Willens Gottes*: *Geist und Leben* 24 (1951) 300-304; E. Michel, *Renovatio. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt*, Aulendorf 1947; el mismo, *Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis*, Heidelberg 1946; el mismo, *Retzung und Erneuerung des personalen Lebens*, Francfort 1951; M. Müller, *Exkurs über das Verhältnis der «existenziellen Entscheidung» zur Idee einer Wesens-, Ordnungs- u. Ziel-Ethik: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, 100-106; Pío XII, Alocución en el Con-

Ética extrema de situación.—Conocemos los fundamentos humanos generales del éxito de una ética extrema de situación: lo complicado de la vida humana de hoy y la inseguridad y multiplicidad de las normas morales que hoy día se defienden. Como fundamentos teóricos de la ética de situación se puede indicar: por una parte una filosofía existencial extrema, y por otra un sentimiento protestante contra la vigencia de una «ley» dentro de la existencia cristiana.

Se comprende fácilmente lo que, partiendo de aquí, puede decir la ética de situación: niega la obligación general y constantemente vigente de normas materiales generales aplicadas a casos concretos, ya se consideren como normas de ley natural, ya de legislación positiva.

Las normas son generales; el hombre, en cuanto existente, es en cada caso único e irrepetible. Su obrar, por tanto, no puede estar determinado por normas de contenido general.

El hombre es el creyente; ahora bien, la fe suprime la ley. No queda, pues, como norma del obrar más que la llamada de la situación en cada caso, inédita, en la que el hombre debe responder, sea ante el dictado inapelable de su decisión libre como persona, sea ante Dios.

Esta relación inmediata con la situación, con la conciencia y con la fe no se puede traducir por el intermedio de una ley general. Así, pues, una ley puede tener únicamente la función de colocar al hombre cada vez ante su propia situación, de constreñirlo a la fe; pero no puede ser algo que hay que cumplir.

Cómo haya que motivar más en detalle tal ética de situa-

greso de la «Fédération mondiale des Jeuneuses Féminines Catholiques», el 18 de abril 1952: AAS 44 (1952) 413-419; K. Rahner, «Situationsethik und Sündenmystik»: *St. d. Z.* 145 (1949/50) (333-342; cf. también en este volumen: *Dignidad y libertad del hombre* (pp. 245-274) y *La libertad en la Iglesia* (pp. 95-114), y los trabajos del autor indicados en las notas de este artículo; M. Reding, «Situationsethik, Kasuistik und Ethos der Nachfolge»: *Gloria Dei* 5 (1951) 290-292; el mismo, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie*, Munich 1953; G. Siewerth, «Von der Bildung des Gewissens»: *Mitteilungsblatt des Aachener Bundes und der pädagogischen Akademie* (junio 1951) 3-36; Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, Düsseldorf 1951⁴; el mismo, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Francfort 1949; A. van Rijen, «Situatie Moraal»: *Nederlandse Katholieke Stemmen* 49 (1953) 265-276.

ción si ésta se presenta siempre de hecho en esta forma extrema que acabamos de esbozar; si toda teoría que lleva el nombre de ética de situación mantiene siempre esta posición extrema: todas éstas son cuestiones que no pueden ocuparnos por ahora. Al tratar aquí de la ética (extrema) de situación, nos referimos a la negación expresa o implícita de la validez incondicional de normas objetivas para la persona como tal, o para el creyente como tal; la negación de normas que incluso en la situación concreta puedan tener carácter obligatorio.

Que tal ética de situación sea inadmisibles para un católico no necesita prolijas demostraciones. Aunque no negamos que la práctica de muchos católicos corre hoy peligro de inclinarse sin el menor reparo ante tal ética de situación. En sus consecuencias semejante ética de situación va a dar en un burdo nominalismo. En el fondo niega la posibilidad de un conocimiento universal con importancia objetiva y que en verdad afecte a la realidad concreta; convierte a la persona humana en un individuo singular, absolutamente único bajo todos los aspectos, lo cual está en oposición con su carácter de criatura y de material y, lo que es más importante, se pone en conflicto con la revelación divina en la Escritura y en el Magisterio eclesiástico.

No hay necesidad de exponer aquí todo esto y de motivarlo en detalle. Recientemente en la Encíclica *Humani generis*² se ha vuelto a llamar la atención encarecidamente a los teólogos católicos. Una cosa, empero, queremos notar aquí: es posible que demos la sensación de contentarnos con una refutación demasiado fácil. En realidad, la cuestión, prescindiendo de otras, es ésta: ¿Cómo podemos establecer la esencia eterna, igual y constante del hombre? ¿Lo hacemos mediante una deducción trascendental, y entonces cómo y con qué resultado? ¿O hay que descubrir esta esencia en un empirismo puramente *a posteriori*? ¿Cómo reconozco en el hombre lo que es verdaderamente esencial? Lo (hasta ahora) constatable siempre y en todas partes ¿es un criterio seguro y suficiente? Estos elementos constitutivos (establecidos *a posteriori*) ¿puede y tiene derecho (moralmente) a cambiarlos el hombre mismo que se realiza libremente? ¿Qué se seguiría de ahí para las

² Cf. también la Alocución de Pío XII citada en la nota anterior.

normas morales? ¿Cuál sería entonces la singular estructura del saber acerca de tal constitutivo esencial del hombre producido y asignado libremente y acerca de las normas morales tomadas de él? ¿De qué índole sería entonces la «necesidad» expresada en tales normas? ¿Cuál es, según San Pablo, la relación fundamental entre ley, fe, gracia y *libertad*?

Habrán seguramente pocos teólogos que recuerden haber oído durante sus estudios teológicos algo realmente preciso acerca de esto. Pero, como decíamos, no discutimos aquí todas estas cuestiones. Al principio hemos aludido a la ética de situación únicamente para no confundir lo que llamamos ética existencial con la ética de situación (que acabamos de bosquejar) y porque, según nuestro parecer, esta ética existencial es el núcleo de verdad que late en la falsa ética de situación.

A fin de llegar a comprender lo que se entiende por ética existencial, vamos a partir de una consideración crítica de la idea dominante hoy día en nuestra teología y filosofía moral católica acerca del contenido y de la formación de un determinado imperativo moral de índole objetiva en una situación concreta de un hombre particular. Lo que aquí nos importa no es si en esta discusión de la idea corriente se da su valor a todo lo que profundos y distinguidos espíritus de la filosofía y teología escolástica han pensado y dicho sobre esta cuestión. Para nuestro objeto interesa mucho más lo que suele pensarse así, corrientemente y por término medio entre la turba magna de los pequeños teólogos. Pues precisamente esto es lo que queremos preguntarnos, si esta concepción media y corriente responde suficientemente a la cosa misma.

Imperativo moral concreto y moral de deducción silogística.—Supongamos que se dé un imperativo determinado, objetivo para una persona concreta en una situación concreta: ahora mismo debes hacer esto determinado. Según la concepción corriente de nuestra doctrina moral de hoy, ¿cómo surge tal imperativo concreto y determinado objetivamente para un hombre particular en su situación determinada? Sin duda alguna así: la aplicación de normas morales generales a la situación concreta origina el imperativo concreto. Naturalmente, esta concepción corriente no ignora que en el caso concreto individual puede darse que diversas cosas sean lícitas (yo pue-

do, por ejemplo, *hic et nunc* libremente rezar el breviario o dar un paseo). Pero en esta opinión esto no modifica la persuasión fundamental de que el imperativo concreto deriva de una norma general y de una situación concreta que existe de hecho. Este imperativo concreto es, en el caso mencionado, una licitud concreta de varias posibilidades. Esta licitud es aquí la norma que resulta de las normas generales más la situación existente.

No es esencial para nosotros en este lugar saber cómo se motivan ni cómo se reconocen tales normas generales. Podemos dar, por supuesto, que existen y que el sujeto operante las reconoce como obligaciones para él. La cuestión, en esta concepción normal, es la siguiente: ¿Con qué situación nos encontramos aquí y qué aplicación de determinadas normas generales exige esta situación? La situación es la que en cierto modo determina la elección de las normas generales aplicables al momento. Lo que se aplica y lo que se pone en práctica son las normas generales, y nada más que ellas. Tácitamente y como cosa obvia se considera la situación sencillamente como precedente del hallazgo de las normas y de la decisión.

La concurrencia de esta situación objetiva concreta y de la norma general originará en esta situación, según esta opinión corriente, el imperativo concreto y, en verdad, con suficiente claridad, de modo que fuera de estas dos magnitudes no se requiere más para descubrir el imperativo concreto.

Podemos también decir: «Para esta doctrina normal la moral es una moral de deducción silogística. Es decir, la mayor contiene un principio general: en esta situación, en estas condiciones hay que hacer tal y tal cosa. Hay que notar que en tal mayor la situación es también algo abstracto, algo que tácitamente se supone que en principio sucede con frecuencia y, por tanto, se puede formular (adecuadamente) en un concepto y en una proposición generales.

La menor de este silogismo establece la existencia actual de la situación y de las condiciones.

La conclusión transforma por fin la mayor en un imperativo concreto y claro.

En conformidad con esto se considera exclusivamente la conciencia como sea función moral espiritual de la persona que

aplica la norma general al «caso» concreto. Así, pues, la dificultad de hallar en concreto el imperativo moral consiste en la exactitud y en la adecuación del análisis de la situación que se presenta en concreto y, eventualmente, en percibir claramente las normas generales. Si ambas cosas son claras—según la opinión tácita corriente—no puede subsistir ya la menor duda sobre el imperativo concreto. Quien conozca perfectamente las leyes generales y penetre hasta lo último en la situación presente, sabrá también claramente lo que *hic et nunc* debe o *puede hacer*.

En esta teoría una ética teónoma reconocerá, naturalmente, que el Dios vivo en la situación existente notificará en sí y fundamentalmente su voluntad, que no debe necesariamente poderse deducir de una norma general ni de la situación discernida antes de esta notificación, y que debe, sin embargo, seguirse. Pero, por una parte, tal caso deberá considerarse siempre como excepción y, por otra parte, tal orden particular de Dios se podrá incluir entre las normas generales divinas o considerarse como parte de la situación presente. Por consiguiente, este caso no cambia nada sustancial en la teoría general de la moral de deducción silogística.

Crisis.—¿Está justificada esta concepción corriente? La pregunta, desde luego, no debe entenderse como si pusiéramos en duda que las normas generales se pueden y se deben aplicar al caso particular o que el caso particular no deba obedecer a estas normas. De lo contrario recaeríamos en la ética de situación que rechazábamos al principio. Tampoco se puede negar que en mil casos prácticos de la vida ordinaria es suficiente el método descrito para la obtención del imperativo moral concreto. Esto es evidente. Ni tenemos la intención de dramatizar el problema especulativo de que nos ocupamos procediendo como si hasta ahora no hubiera existido ninguna teoría de la moral con que salir prácticamente del paso.

No obstante, queda un punto por aclarar en la teoría descrita: lo que es obligatorio en un caso concreto ¿es en principio idéntico con lo que se desprende de las normas generales referidas a una situación concreta? Es evidente que lo que es obligatorio no puede ni debe contradecir a estas normas. En un caso concreto y en una situación concreta no puede haber

nada obligatorio o permitido que caiga fuera de estas normas generales. En este sentido todo lo que es obligatorio en concreto es una realización de las normas generales.

Pero ¿no es nada *más* que esto? Lo que se hace moralmente ¿es sólo una realización de normas generales? Lo moralmente obligatorio en un caso concreto ¿es sólo punto de intersección entre la ley y la situación presente? Y al contrario: si en una determinada situación las leyes generales dejan margen a la libre elección, es decir, si por razón de las normas generales hay varias cosas «permitidas» y moralmente posibles, ¿se puede hacer lo que se quiera, dado que *ex supposito* no se va contra ninguna norma general formidable material y objetivamente? La concreción del caso moral singular, la acción moral concreta ¿es sólo la restricción negativa de lo moral en general mediante un determinado *hic et nunc* que recorta para el momento presente un trozo determinado de la suma total de lo posible y factible moralmente? ¿No es esto más que un caso particular entre lo general?

Nos permitimos responder con un no. La motivación de este no y la exposición de la tesis contraria conduce de lleno a la difícil problemática de la relación entre lo general y lo individual, aplicada a lo general y a lo individual moral. Naturalmente no podemos prometernos tratar aquí esta cuestión más general de la manera que exigiría la cosa misma. Sólo es posible hacer algunas alusiones. Pues no se puede pasar por alto la cuestión si se plantea el problema que ha sido nuestro punto de partida.

Relación entre lo general y lo individual.—Aquí habría de suyo que preguntar cómo se ha de entender exactamente la situación cuya existencia y cuya cognoscibilidad hemos dado por supuesta hasta ahora en la idea corriente de la formación de un imperativo moral concreto. ¿Cómo se reconoce en realidad tal situación? ¿Hasta qué punto se la puede reconocer reflejamente? Una situación concreta, por lo menos en principio, ¿se puede resolver adecuadamente en una serie limitada de proposiciones generales? En realidad no existen otras proposiciones que las generales. Más allá de ellas sólo existe la conversación proposicional e indicativa hacia lo concreto: «Eso

ahí en concreto es de tal clase»—una «proposición», cuyo sujeto no es un concepto.

No se da ni se puede dar tal análisis adecuado de la situación concreta como tal en proposiciones formulables. ¿Qué se sigue de aquí acerca de la teoría arriba expuesta? Pues ésta pretende no sólo decir algo determinado y esencial sobre un caso concreto (principalmente por medio de juicios y máximas negativos), sino que pretende además poder suministrar absolutamente el imperativo claro para una situación que en cuanto tal no puede captarse clara y adecuadamente en un silogismo.

La metafísica medieval del conocimiento—también en el terreno del conocimiento moral—se preocupó mucho, como es sabido, de tales cuestiones. No parece que la moral corriente de nuestros libros de texto se preocupe demasiado de tales cuestiones. También nosotros prescindiremos de ellas, aunque su estudio nos acercaría al problema que nos ocupa.

Enfrentémonos con el problema por otro lado. Supongamos, simplificando de manera inverosímil el problema, que se ha esclarecido y calado hasta el fondo de una situación determinada mediante alguna facultad del conocimiento humano en la esfera de lo moral, por ejemplo, mediante la virtud de la prudencia. Supongamos también que tenemos ante los ojos con toda claridad todas las normas objetivas de moralidad aplicables al caso. Concedamos también que, a base de estas dos suposiciones, hayamos formulado una exigencia moral concreta, de la que podamos decir con seguridad: en su cumplimiento no violamos ninguna de las normas generales que hacen al caso ni ninguna de las exigencias propias de la situación en cuanto ésta, analizada en proposiciones, nos aparece reflejamente como un caso claro.

La cuestión es la siguiente: el cumplimiento del imperativo ¿se identifica en concreto con lo que en este momento obliga moralmente? Más aún. La cuestión no versa sobre si lo que en este momento obliga pudiera estar en colisión con el imperativo determinado de la manera indicada. Esto está previamente fuera de duda. Más bien se trata de ver si este imperativo se puede identificar con lo que obliga en estas circunstancias concretas. A esto no se contesta sin más con lo que acabamos de decir, aunque ello sea indudable. Al menos por dos razones.

En primer lugar es muy posible por lo menos que todas las normas generales imaginables todavía en una determinada situación dejen opción a diversas formas de acción perfectamente lícitas y posibles. Incluso esto puede suceder con frecuencia. En tal caso, ¿será también moralmente posible en concreto lo que está permitido por las normas generales o sucederá que por motivos muy diversos lo único moralmente obligatorio en concreto será uno de estos modos de proceder «permitidos»? Quien opte por la primera posibilidad, presupone lo que hay que demostrar: que lo obligatorio moralmente en concreto no es más que un caso, una aplicación de las formas generales. Pero esto, que habría que demostrar, es lo que precisamente impugnamos.

En segundo lugar, según las normas generales, en una situación determinada solamente es permitida moralmente una única acción dentro de la dimensión de lo que se puede determinar reflejamente y de la diversidad al alcance de una descripción de posibles modos de obrar y de actitudes. Pues bien, si la deducción lógica fuera al parecer inequívoca, todavía se podría preguntar si esta acción determinada—al parecer única e inequívoca en una dimensión que no puede ser más adecuadamente determinable por las normas generales—no podría resultar todavía muy diferente y, sin embargo, fuera la única justamente obligatoria en este momento determinado.

Resumiendo podemos preguntar: lo que corresponde al contenido de las normas generales, ¿es sencillamente idéntico a lo que obliga en éste ahora? Y lo que obedece a estas normas, ¿es sin más lo permitido moralmente? En pocas palabras: ¿lo moral en concreto es simplemente un caso de lo moral en general? Parece que debe negarse esto en absoluto.

Lo inefable del acto individual moral.—El acto moral concreto es algo más que un simple caso, que la realización actual aquí y ahora de una idea general. Es una realidad que tiene una característica positiva y objetiva, fundamental y absolutamente única. No nos es posible dar aquí de ello una demostración precisa y suficiente. Nos limitaremos a hacer algunas observaciones.

En primer lugar, desde un punto de vista más bien cristiano y teológico podemos decir: «El hombre está destinado a la

vida eterna en cuanto individuo concreto. Sus actos, pues, no son como lo material de índole puramente espacio-temporal; tienen un sentido de eternidad no sólo moral, sino también *ontológicamente*. Ahora bien, aun sólo por motivos ontológicos hay que mantener firmemente—aunque a primera vista no parezca claro a todos—que lo que sólo es un caso y una limitación de lo general y que *en cuanto* individual y concreto es pura negatividad, no puede como individual y concreto tener una importancia real perpetuamente valedera. Por esto el hombre con sus actos espirituales y morales no puede ser únicamente la manifestación de lo general, y sólo en esta generalidad de lo «eterno» y siempre valedero, en la extensión negativa de espacio y tiempo. En él, en cuanto individuo, debe más bien darse lo positivo.

En otras palabras: su individualidad espiritual no puede ser, por lo menos en sus actos, simplemente la limitación de una esencia de suyo general mediante la función negativa de la *materia prima* en cuanto principio substancial y puramente potencial de la espacialidad y temporalidad y de la pura repetición de lo mismo en diversos momentos del espacio y del tiempo. Hay que reconocer que la concepción contraria sería profundamente anticristiana, que el que no comprenda esto no tiene derecho alguno a protestar contra un averroísmo medieval o contra un idealismo moderno. La afirmación de algo positivamente individual, al menos en los actos personales y espirituales del hombre, no tiene por qué aparecer como no-escolástica y ni siquiera como no-tomista. Quien no sea capaz de remontarse a la idea metafísica de que Dios (bien expresado en pura escolástica) ni siquiera *de potencia absoluta* podría crear un segundo Gabriel; quien *en absoluto* no pueda remontarse hasta el concepto de algo individual, que no sea un caso de una idea general, de algo repetible, éste ya de antemano no podrá seguir nuestro razonamiento.

En cambio, quien pueda comprender el pensamiento tomista de algo real, que no se puede reducir a una idea general, incluir bajo una ley, no puede negar *a priori* que también en el hombre como persona espiritual, como ser que no se resuelve adecuadamente en *forma-materia-esse*, se puede concebir algo semejante e incluso se debe postular.

Podemos también decir: el hombre, como persona espiritual, participa de la subsistencia en sí de la pura forma, la cual no se agota en su ordenación a la materia, como principio de repetibilidad; por tanto, debe también participar de esa individualidad espiritual de lo espiritual, tiene una individualidad positiva que no es sólo modalidad numérica de lo general multiplicado ni solamente un puro caso de la ley

Consiguientemente habría que decir: en cuanto el hombre en su obrar concreto está permanentemente inmerso en la materia, su obrar es un caso y cumplimiento de lo general, que en cuanto distinto de lo individual y a él opuesto, determina su acción como ley articulada en proposiciones generales.

En cuanto el mismo hombre subsiste en su propia espiritualidad, también su obrar es siempre más que pura aplicación de la ley general en el caso del espacio y tiempo; tiene positiva y objetivamente una característica y una irrepetibilidad que no se puede traducir en una idea y norma generales que se expresan en proporciones formadas con conceptos generales. Por lo menos en su obrar es el hombre también (no sólo) *individuum ineffabile*, al cual Dios llamó por su nombre, un nombre que sólo existe y puede existir una vez, de suerte que realmente vale que esto único, irrepetible, exista eternamente.

Tampoco puede afirmarse que tal individualidad de un acto espiritual no tenga lugar en el mundo real o que sea un concepto vacío de contenido. Pues existe el campo ilimitado de las diversas posibilidades que dentro de lo moralmente prescrito o permitido se ofrecen al hombre que actúa moralment. Siempre que el hombre, *dentro* de las normas morales generales, se decide por una de las diversas posibilidades, dondequiera que «elige» *dentro* de lo general y positivamente moral, se puede perfectamente concebir esta concreción de su esencia moral—originada, no deducible, por su decisión—como «una manifestación» de su inefable individualidad moral, y no sólo como una simple elección arbitraria entre posibilidades en el fondo indiferentes y ante las cuales «esto precisamente» y «no aquello» no tuviera la menor importancia positiva y moral.

Aun donde la formación silogístico-deductiva de la conciencia, mediante las normas generales y la situación concreta

presente, parece conducir al resultado inequívoco de un único imperativo concreto, este mismo puede de hecho realizarse todavía dentro de la más variada gama de modos y actitudes interiores. Y donde esta variedad no se puede diferenciar, sino que aun se podría concebir como repetible exactamente el mismo caso, se demuestra solamente y nada más, que lo irrepitible y positivamente individual escapa a toda proposición refleja, no puede ser objeto de un conocimiento objetivo, reflejo, capaz de ser expresado en proposiciones. Pero con ello no se ha demostrado que en una acción personal no se realice algo positivamente individual y moral.

Voluntad divina, «norma individual».—A lo dicho hay todavía que añadir lo siguiente: esto positivamente individual en la acción moral, que es algo más que el cumplimiento de la norma general o la realización de una esencia abstracta «hombre», se puede perfectamente concebir en cuanto tal como objeto de una voluntad obligante de Dios. En una moralidad teónoma, teológica sería absurdo pensar que la voluntad obligante de Dios pueda referirse simplemente a la acción del hombre en cuanto es precisamente la realización de la norma general y de la esencia universal. La voluntad creadora de Dios se dirige directa y claramente a lo concreto e individual, no sólo en cuanto es realización de un caso de lo general, sino que se dirige sencillamente a lo concreto como es, a lo concreto en su irrepitibilidad positiva, precisamente objetiva y material. A Dios le interesa la historia no sólo en cuanto es un continuo ejercicio real de formas, sino en cuanto es una historia única, sin igual y con un significado de eternidad. El hecho de que esta obligación divina que afecta a la realidad individual en cuanto tal no pueda expresarse en una proposición general, no prueba que no exista, sino que resulta de la naturaleza misma de la cosa. El que el conocimiento de esta «norma individual» (si se quiere llamar así a la voluntad divina obligante en cuanto se refiere a lo individual irrepitible, que en su peculiaridad positiva no se puede computar entre los casos de lo general) no pueda tener lugar de la misma manera que el conocimiento de la ley general por medio de la abstracción que forma los conceptos de las esencias, no prueba tampoco que no exista tal conocimiento ni pueda

existir por tanto tal «norma individual» o, si se quiere, «existencial», como actualmente obligatorio³.

Por insuficiente que sea la motivación en este contexto, podemos sin duda decir: existe un *individuum* moral de índole positiva que no se puede traducir en una ética material general; existe lo irrepitible moralmente obligatorio. Con esto no queremos decir que *todo* lo moralmente individual deba ser necesariamente y siempre moralmente obligatorio y que no pueda existir nada ético-individual o existencial que sea moralmente libre.

En cuanto existe algo moral obligatorio existencialmente ético, que no se puede reducir por su propia naturaleza a proposiciones generales de contenido material, debe existir una ética existencial formal, una ética tal que trate de la existencia en principio de las estructuras formales y del modo fundamental del conocimiento de lo ético existencial.

Como no puede existir ciencia de lo singular en cuanto realmente singular individual y, sin embargo, existe una ontología formal general de lo individual, en este mismo sentido puede existir una doctrina formal de la concreción existencial y puede y debe existir una ética formal existencial.

³ El concepto de «individual» (norma individual, ética individual), que usamos frecuentemente, y que en el contexto es obvio, y en sí mismo va de intento acompañado del concepto de «existencial» (norma existencial, ética existencial) para mayor claridad y a fin de evitar posibles malentendidos en la terminología misma, como si aquí se usara «individual» en contraposición a «social», y «ética individual» a «ética social». El concepto de una «ética existencial» deshace este malentendido, apareciendo claramente como concepto opuesto y complementario de la general y abstracta «ética de las esencias». Sin embargo, esta «ética existencial» no designa una «ética de la existencia» vacía (en el sentido de la distinción corriente de esencia y existencia), sino que se refiere—conforme al contenido originario de la moderna palabra «existencial»—al *ser material* del hombre en cuanto este ser, por lo menos como $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, como principio de la actual acción histórico-personal, debe hallar su complemento constitutivo en la concreción positiva de la decisión individual aislada, única e inédita. A dicho ser material del hombre no se le puede atribuir como *única* condición suficiente de su libre autorrealización moral una ética abstracta y esencial de normas, obtenida por pura deducción. Depende más bien, por igual e inevitablemente (en la línea de la *constitución* personal y moral) de la indeducible característica cualitativa del acto inédito individual (que no es adecuadamente un caso particular de una ley general). Un análisis de esta estructura «existencial» del ser humano podría suministrar una motivación *filosófica* de lo que hemos expuesto aquí desde un punto de vista más bien teológico.

Cognoscibilidad y obligatoriedad de lo moral individual.—

El problema prácticamente más apremiante y más difícil respecto a tal ética formal existencial será naturalmente la cuestión de la *cognoscibilidad* de lo moral individual y de su obligatoriedad: cuándo y dónde existe tal obligación. Si decimos: debe existir una función de la conciencia que no sólo aplique las normas generales a cada situación mía particular, sino que además perciba lo que no se deduce todavía claramente de la situación y de las normas generales y que es precisamente lo que individualmente debe ser hecho por mí, hemos señalado una función fundamental esencial de la conciencia que por lo regular pasa por alto la ética escolástica corriente; pero con esto no hemos explicado todavía cómo se verifica esta función individual o existencial de la conciencia.

Habría que preguntar: ¿Cómo puede conocerse el particular individuo irrepetible? ¿Cómo se puede concebir tal conocimiento, ya que en principio no puede ser adecuadamente un conocimiento de reflexión objetiva y proposicional? ¿Cómo se ha de proponer la cuestión y cómo se ha de contestar si (y en cuanto) esto individual no es la individualidad de mi ser y de mi estado ya libremente actuado, sino lo individualmente irrepetible, que tengo todavía que hacer? ¿Cómo se puede reconocer también como obligatorio este futuro individual? ¿Qué configuración tiene esta necesidad (moral) que surge en la historia futura y junto a ella misma?

Es evidente que aquí no podemos responder a todas estas preguntas. Habría que penetrar en lo característico de un conocimiento no objetivo, que no es sólo una reflexión posterior comprensiva y articulada de un estado de cosas dado anteriormente (de manera adecuada), sino expresión constitutiva de la misma cosa conocida.

Habría que adentrarse en la peculiar identidad de conocimiento y acción en el conocimiento de lo personal. Habría que tratar de la opción fundamental, de la decisión fundamental total en que disponemos de nosotros mismos (en cierto modo vacía), en la cual la persona, al empezar a reflexionar sobre sí misma, se encuentra ya consigo misma.

Habría que hablar del conocimiento de lo individual futuro y libre mediante una anticipación—a modo de «juego» o «prue-

ba»—de lo que, si bien absolutamente decidido, esta todavía pendiente del porvenir, dado que la cualidad del futuro libre sólo se puede conocer en la anticipación de la prueba experimental (que incluye el mismo intento).

Habría que preguntar cómo se modifica todo esto en un orden sobrenatural, en el que existen los dones del Espíritu Santo, un instinto sobrenatural y una inmediatez personal del Dios vivo y personal por encima de toda norma y ley; un orden en el que tiene lugar el suspirar inenarrable del espíritu, una unción que nos enseña todo, una inteligencia entre el hombre espiritual y el espíritu de Dios, de suerte que este hombre espiritual lo juzga todo sin poder él mismo ser juzgado por nadie.

Para hacer más comprensible esta presencia objetiva, no refleja ni proposicional, de la persona ante sí misma en su positiva irrepitibilidad, se podría hacer referencia a la dialéctica de la inseguridad de la salvación, esencialmente propia del estado de cristiano y del testimonio simultáneo del espíritu, que atestigua que somos hijos de Dios (testimonio que ciertamente no se refiere sólo a la voluntad salvífica de Dios en general ni se explica adecuadamente con una teoría de una certeza «moral» de estado de gracia individual). Se podrían alegar fenómenos de la actual psicología profunda, que representan algo así como la coexistencia del saber acerca de sí mismo por una parte y, por otra, del no saber unido a una represión el saber acerca de sí mismo existente a pesar de todo.

Todas estas reflexiones y otras semejantes serían necesarias si se quisiera lograr un saber del particular sobre su particularidad, sobre la cualidad existencial de su obrar como saber posible y existencialmente obligatorio. Pero una exposición exacta de todo esto rebasaría los límites de lo que nos hemos propuesto en este estudio.

No siendo, pues, esto posible vamos a insinuar algunos puntos, que como aplicación de la teoría sobre la verdad de una ética existencial y de lo ético existencial pueden mostrar de alguna manera que el problema que aquí nos hemos planteado no tiene solamente interés especulativo. Deberemos limitarnos a enumerar estos puntos renunciando a toda sistematización.

Ética existencial formal y Praxis.—La teoría de la ética existencial formal tiene su importancia en la práctica de la ca-

suística moral. Con esto no aprobamos, sin embargo, el tan extendido y practicado en Alemania *Horror* contra la casuística tradicional. Este *horror* depende, en gran parte, de la pereza intelectual, de la comodidad y de la aversión hacia una decisión clara y bien meditada.

Pero ¿no se dan casos en la casuística en los que de antemano parece inútil todo esfuerzo por hallar una decisión inequívoca del *casus* por medio de una deducción silogística, según la hemos descrito anteriormente, pues no se puede llegar a esa claridad partiendo de lo general? ¿No hay casos en los que nos imponemos un trabajo superfluo en una dirección falsa por no contar con la ética existencial? ¿No puede darse el caso de que se acuda inoportunamente a los medios formales del probabilismo en circunstancias en que con la ética general de las esencias sea imposible llegar a una solución clara? Pues se piensa con cierta precipitación que el caso debe quedar en suspenso por poder resolverse probablemente *in utramque partem*, precisamente porque sólo se conoce el método de la ética general de las esencias.

Una existencial ética ¿no podría servir para fijar el alcance y los límites de los distintos sistemas de teología moral (hoy podemos anticipar ya el probabilismo) partiendo de una ontología y teología de lo individual moral?

Mencionemos también la cuestión de si no entenderíamos más exacta y profundamente toda la doctrina de la elección en los *Ejercicios* de San Ignacio si tuviéramos clara conciencia de tal ética existencial y del modo de hallar un imperativo ético existencial. Según la teoría corriente esbozada al principio del modo de hallar el justo imperativo concreto, el tercer tiempo de elección indicado en los *Ejercicios* debería ser la manera propia y decisiva de llegar a una determinación. Sin embargo, para San Ignacio es algo subsidiario en comparación con el primero y el segundo tiempo de elección. Podemos muy bien arriesgar la afirmación de que nuestra teología y moral ordinarias en este punto (como también en otros) no han llegado a dar alcance a la teología no refleja y patente en los *Ejercicios*.

En la teología corriente del pecado solemos tratar el pecado demasiado exclusivamente como transgresión de una norma general de Dios. ¿No se podría, partiendo de un ética existencial,

poner más en claro que el pecado, sin dejar de ser transgresión de una ley de Dios, es también igualmente una transgresión de un imperativo completamente individual de la volunta individual de Dios que fundamenta su irrepetibilidad? ¿No se reconocería así mejor el pecado como deserción del amor individual personal de Dios? Todo esto, aun desarrollado en una ontología formal de índole filosófica, ¿no podría ofrecer categorías útiles y aprovechables para una teología de lo sobrenatural como encuentro personal e inmediato con el Dios personal, tal como él es en sí?

En su artículo sobre el «Individuo en la Iglesia» hizo notar el autor de este estudio la importancia del problema aquí expuesto para la posición del individuo en la Iglesia⁴. Si existe una ética existencial, exige también un campo de decisión del individuo en la Iglesia y para la Iglesia, decisión de que no se le puede eximir, sustuyéndola por un mandato objetivo de la autoridad eclesiástica.

Nuestra teoría ¿no puede también contribuir a profundizar en la teología de la obediencia en general, en la Iglesia y en la vida religiosa? La obediencia con relación a la persona que ordena ¿es sólo respeto ante la rectitud real (que se ha de presumir en los casos particulares) de la orden concreta que es recta según las normas generales objetivas en que se basa, o hay que realizar la obediencia en diversos casos (¿dónde?, ¿cuándo?) como homenaje a la voluntad individual del que ordena, la cual no se puede ya considerar simplemente como exposición y aplicación de normas generales en sí evidentes? ¿Cuándo y respecto a quién se puede concebir esta segunda manera de obediencia?

¿No sería también posible, partiendo de esta teoría, explicar la distinción entre el oficio del Magisterio y el pastoral como dos magnitudes que no se pueden reducir adecuadamente la una a la otra? No es necesario insistir aquí en detalle en las consecuencias prácticas que tal cuestión tendría para la vida concreta de la Iglesia.

¿Qué aplicaciones tiene nuestra teoría en la elección de la vocación en sentido estricto? Aun sin tratar de negar la utilidad

⁴ Cf. *St. d. Z.*, 139 (1946/47) 260-276; lo mismo en «Gefahren im heutigen Katholizismus», en la serie «Christ heute» I, 10, Einsiedeln 1950.

práctica de la teoría de Lahitton, corriente en la Iglesia desde hace cuarenta años, sobre la elección de la vocación y lo que se requiere para tener verdaderamente «vocación», principalmente cuando se trata de los eclesiásticos mismos (y no precisamente del que ha de elegir), todavía se puede preguntar, si teóricamente es intachable en particular, si se trata de uno que pregunta por su propia vocación.

También podría preguntarse si la teoría propuesta no ayudaría a resolver el problema de la obligación de aspirar a la perfección. Pues si nuestra teoría es acertada, la cuestión de la obligación de un bien moral mayor no se ha de resolver negativamente por el mero hecho de que la obligación no se pueda derivar de normas generales.

Partiendo de nuestra teoría, ¿no se podría también decir algo sobre la relación entre el elemento jerárquico y el carismático en la Iglesia y en su historia? La jerarquía, en efecto, es portadora y garante de la aplicación correcta de las normas constitucionales y permanentes de la Iglesia. Pero si la Iglesia actúa en su historia, y toda actuación es siempre algo más que la pura aplicación de normas generales a casos concretos y a situaciones dadas, ¿no es necesario que exista en la Iglesia una función que recoja el impulso individual inspirado por Dios para la acción de la Iglesia y lo ponga en vigor en la Iglesia; una función que en manera alguna puede ser sustituida por la administración y la conveniente aplicación de las normas generales? ¿Debe hallarse esta función siempre en unión personal y originariamente en los portadores de los poderes jerárquicos? Y si no es así, como la historia lo demuestra, ¿no tiene la jerarquía el deber de aceptar tales impulsos dondequiera que, inspirados por Dios, surjan en la Iglesia en los carismáticos, en los profetas o como quiera que se llamen estas antenas captadoras de imperativos individuales divinos para la Iglesia? ¿No puede dar esto también una fundamentación a una «opinión pública» en la Iglesia? ⁵. (En este sentido, por ejemplo, la fundamentación de la devoción al Corazón de Jesús ¿tiene necesidad adecuadamente de que el dogma universal y siempre valedero le otorgue un *nihil obstat*?)

⁵ Cf. del autor: «Die öffentliche Meinung in der Kirche»: *Orientierung*, nn. 23/24 (1951) 255-258; lo mismo, con el título «Das freie Wort in der Kirche», en la serie «Christ heute» III, 2, Einsiedeln 1953.

Análogas cuestiones se podrían todavía multiplicar. Todas ellas prueban que la teoría propuesta no tiene mero carácter académico. Desde luego, no hay que exagerar la importancia de la teoría. Como ha existido siempre un pensar lógico, aun antes de que se constituyera reflejamente la lógica formal, ha existido y existe un obrar ético existencial de índole natural y sobrenatural en los particulares y en la Iglesia, aun antes de que se desarrolle explícitamente una ética existencial. Y como con la invención de la lógica formal no mejoró sensiblemente la lógica aplicada, lo mismo sucedará en nuestro caso. Pero como por eso nadie juzgará a la lógica formal cosa superflua, objeto de curiosidad ociosa, así también es de esperar que se piense de una ética existencial de índole formal. Bajo muchos aspectos podría tener su utilidad. Naturalmente se presupone que se la desarrolle recta y explícitamente. Aquí no hemos podido sino suscitar una serie de problemas en esta dirección.

El lema general de la asamblea de los católicos austriacos (Katholikentag) es: dignidad y libertad del hombre. Sin dificultad comprendemos la importancia y la actualidad del tema. Pero también su oscuridad. No hay más que pensar que la palabra libertad ha sido, ante todo, divisa y grito de combate de los más variados movimientos espirituales y religiosos de Occidente: de San Pablo contra el legalismo judío, de la Revolución francesa y del liberalismo en lucha contra el orden político y social de la Edad Media cristiana occidental y contra la Iglesia... Y no deja de chocar que hace cien años, bajo el reinado de Pío IX, la «libertad» era objeto de la crítica y de las reservas de la Iglesia, mientras ahora, reinando Pío XII, la misma palabra es el lema de una asamblea de católicos.

Aquí, respecto de este tema, no se trata de pronunciar palabras inflamadas. Vamos más bien a proponer con gran sobriedad, casi en forma de tesis, algunas reflexiones fundamentales sobre el tema, de forma que, por una parte, ofrezca, en cierto modo, una base para las conversaciones de los diversos grupos especializados y no se queden, por tanto, en puras generalidades, y, por otra parte, no sean tampoco tan «concretas» que se adelanten ya a la discusión sobre los problemas particulares y la haga superflua.

I. La dignidad del hombre.

1. En general, dignidad significa, dentro de la variedad y heterogeneidad del ser, la determinada categoría objetiva de un ser que reclama—ante sí y ante los otros—estima, custodia

¹ Este artículo fue en un principio una ponencia presentada en la sesión de apertura del Congreso de Estudios de la «Asamblea de los Católicos Austriacos» («Oest. Katholikentag»), celebrada en Mariazell el 1.º de mayo de 1952. Con ello quedaba propuesto el tema. Posteriormente no se ha tratado de introducir variaciones en esta temática, que ya estaba precontenida en la idea directriz de la «Asamblea de los Católicos» en Viena.

y realización. En último término se identifica objetivamente con el ser de un ser, entendido éste como algo necesariamente dado en su estructura esencial metafísica y, a la vez, como algo que se tiene el encargo de realizar. Entendemos aquí por estructura esencial todo lo que el hombre es y necesariamente tiene que ser, ya se trate—cada aspecto en sí considerado—de la esencia (naturaleza) o bien, referido a una estructura fundamental del hombre, de un don libre de Dios, gracia y, por tanto, algo sobrenatural.

2. Qué dignidad es la propia del hombre, hay que deducirlo de la razón y de la revelación. Aquí no podemos exponer en detalle los métodos del conocimiento racional natural y de la ciencia de la revelación, sus posibilidades, su vigencia, su diversidad y su relación mutua. Vamos a observar solamente dos cosas:

a) Respecto al rango objetivo, a la pretensión subjetiva de guía y a la amplitud de contenido, el conocimiento y la ciencia de la revelación tiene en el creyente un rango de preferencia frente al conocimiento metafísico racional. Por el contrario, el conocimiento «natural» es requisito ineludible del conocimiento de fe, aunque a su vez es llevado a término por el Dios de la revelación con su gracia portadora de salud y su contenido es correvelado por el mismo Dios con garantía de verdad. Y así, por razón de método, procedemos de modo que expresemos el ser y la dignidad del hombre partiendo de la revelación, tratando de distinguir el residuo «natural» de esta dignidad de la totalidad de esta «esencia» histórica del hombre.

b) En vista de la mutabilidad biológica, cultural e histórico-espiritual del hombre, no es un empeño fácil el conocimiento metafísico de la esencia necesaria del hombre, esa esencia que permanece y se mantiene en medio de la mutabilidad histórica del mismo hombre. A este conocimiento no se llega sencillamente acumulando y estableciendo de hecho, como con una labor de naturalista, lo que se puede observar en cada momento en el hombre, como si esto que se puede observar fuera «todo» o como si todo lo observado fuera necesario a la esencia o conforme a ella. Un conocimiento de la esencia que incluya

el saber concreto sobre las (en parte libremente realizables) posibilidades del ser ha de lograrse más bien por un método doble:

aa) Un método trascendental: a la esencia metafísicamente necesaria y debida del hombre pertenece todo lo que aparece como implícitamente necesario en la *pregunta acerca* de esta esencia y en el plantamiento de la cuestión del hombre mismo; este es el aspecto metafísico, en sentido estricto, del saber del hombre acerca de sí mismo. Lo que en este caso no se mantiene como trascendental, no por eso ha de ser accidental; sin embargo, su pertenencia al ser necesario del hombre necesita una prueba especial y no se debe presuponer sin más.

bb) La reflexión sobre la experiencia histórica que el hombre tiene acerca de sí mismo, sin la cual el concepto de hombre queda «vacío» y no tiene plasticidad ni, por tanto, fuerza histórica. Esta reflexión es imprescindible porque sólo con ella se pueden conocer las posibilidades de la esencia del hombre como ser libre y, por tanto, no deducibles adecuadamente de algún otro dato claro anterior. Como esta reflexión, por ser ella misma *proceso histórico*, está esencialmente inacabada, el conocimiento de la esencia, no obstante su elemento apriorístico y metafísico trascendental, permanece en vías de formación. Un diseño *adecuado* del hombre (de lo que es y de lo que debe ser) hecho por una razón apriorística y racional no es posible. Para saber lo que es, el hombre debe contar también con su historia e incluso con su porvenir. Y viceversa: la crítica de la experiencia acerca de sí mismo, crítica que es necesaria—dado que no todo lo que es, ya por ello es recto y «racional»—, remite la experiencia histórica al método metafísico trascendental del propio conocimiento y al juicio de Dios sobre el hombre expresado en la revelación. Dado que el hombre sólo sabe de sí realmente y «en concreto» por esta experiencia histórica que está en formación, no existe conocimiento instintivo de la esencia sin *tradición* (natural y relativa a la historia de la salvación) y sin una anticipación *arriesgada* que planea y diseña el futuro (que, a su vez, se concibe en una «utopía» intramundana y en una «escatología» revelada). Lo que ahora vamos a decir sobre la dignidad (o sea, la esencia) del hombre debe tomarse con la reserva de que el segundo elemento de este conocimiento de la

esencia se impone sólo formalmente, no en cuanto a su contenido reflejo. Finalmente, hay que tener en cuenta que en estas cuestiones nada se puede explicar por algo que de suyo no sea sino presupuesto independiente y perspicuo; todos los conceptos se explican mutuamente, y esta explicación no puede sino ilustrar a la vez el concepto explicado y el concepto que explica, si bien dejándolos en la oscuridad del misterio.

3. La dignidad esencial del hombre consiste en que dentro de una comunidad diferenciada, dentro de una historia espacio-temporal, este hombre, conociéndose espiritualmente y orientándose libremente hacia la inmediata comunidad personal con el Dios infinito, puede y debe abrirse al amor, que es comunicación de Dios en Jesucristo. Esta dignidad puede considerarse como dada de antemano, es decir, como punto de partida y como misión, o como ya realizada. La realización, apropiación y custodia de la dignidad dada de antemano constituye la última y definitiva dignidad del hombre, que, por tanto, puede perderse. La dignidad dada previamente no puede sencillamente cesar, dejar de existir, pero sí puede existir como algo a que se reniega y que es causa de juicio y condenación. En cuanto esta esencia proviene de Dios y se dirige a Dios, recibe de él y a él se abre, es de tal naturaleza que la dignidad que lleva consigo es a la vez lo más íntimo de ella y algo superior a ella; por tanto, participa de lo inaccesible, de lo misterioso e inefable de Dios, y sólo se revela plenamente en un diálogo del hombre con Dios (por consiguiente, fe y amor), y, por consiguiente, no se presenta nunca a manera de objeto tangible. A Dios sólo le conocemos en espejo y en símbolo; lo mismo se puede decir del hombre y de su destino, puesto que proviene de Dios y tiende a Dios.

4. Esta dignidad esencial, en relación a la libre comprensión de sí mismo, ha sido dada de antemano al hombre como fin de su libertad, como salvación o condenación de ésta.

5. En cuanto la dignidad esencial del hombre se considera formalmente, es decir, anteriormente a la cuestión de si mediante la libertad del hombre y su decisión, que está bajo la gracia redentora y el juicio de Dios, ha de redundar en salva-

ción o en juicio del hombre, abarca los siguientes aspectos, que se condicionan mutuamente:

a) La cualidad de persona (*Personhaftigkeit*), es decir, la esencia «natural» del hombre (en su carácter específico como criatura y como hombre). Esto significa:

aa) El hombre *es espíritu*; en el conocimiento de lo espacio-temporal depende siempre, aun conociéndose (implícitamente) como sujeto contrapuesto al objeto, de la unidad total de la realidad, que fundamenta la multitud de los objetos inmediatamente dados, es decir, Dios.

bb) Es libertad. De esto volveremos a hablar más en detalle.

cc) *Es individuo*; no es un puro caso de lo universal; es cada vez inédito y, a la postre, nunca derivable o deducible; su individualidad en la esencia y en el obrar no es sólo la aplicación—negativamente espacial y temporal, *hic et nunc* limitante—de lo universal, de una idea universal. Como individuo que es, tiene una existencia valedera, que en cuanto real no perece con su existencia espacial y temporal; es «inmortal» y sujeto de un destino eterno y de una suerte eterna. De ahí proviene que el hombre particular, que existe ahora, no puede ser violentamente sacrificado, en una manera que lo destruya, al futuro de la humanidad, a los otros que vendrán detrás de él. El presente no es nunca mero material para un futuro utópico intramundano.

dd) *Es persona que forma comunidad*. Persona no se opone a comunidad, sino que ambas son realidades correlativas; es decir, el hombre, en cuanto persona, está orientado a la comunidad con otras personas (Dios, los hombres), y comunidad sólo existe donde hay *personas* y se conservan tales. El es persona cabal en la medida en que se abre al amor y servicio de otras personas. Un verdadero problema de tensiones contrapuestas existe sólo cuando—y en el grado en que—, dada la pluralidad del ser humano, se trata de la concordia entre personalidad (o comunidad) en un determinado estrato del hombre (economía, Estado, Iglesia, etc.) con una comunidad (o personalidad) en otro estrato.

ee) *Es* (en cuanto persona *humana*) *persona corpórea, de índole mundana*, que en su último núcleo sólo se realiza en una

expansión pluralística y espacio-temporal, en la solicitud por una existencia corpórea (economía) y en una comunidad con que se pone en contacto corporalmente (matrimonio, relaciones de padres e hijos. Estado, Encarnación, Iglesia, sacramentos, símbolo, etc.). La personalidad del hombre no se puede, pues, relegar a una interioridad absoluta. Necesita imprescindiblemente un espacio de realización que, aunque en cierto modo le es «exterior» (cuerpo, tierra, economía, signos, símbolo, Estado), es esencialmente indispensable, y por eso debe ser configurado de tal modo que permita la autorrealización personal. De ahí que repugne a la esencia misma el retirarse a lo puramente privado, a la «conciencia» íntima, a la «sacristía», etc.

b) El existencial sobrenatural. Esto quiere decir que la persona que ha quedado esbozada está llamada a la comunión personal inmediata con Dios en Cristo. Se trata de un llamamiento duradero e ineludible, sea que la persona lo acepte como salvación y gracia o se resista a él por la culpa (pecado original o culpa personal). A la persona dirige Dios su llamamiento mediante la revelación personal de su Verbo, su palabra, en la historia de la salvación, que culmina en Jesucristo, el Verbo del Padre encarnado. La persona se halla irremisiblemente envuelta en la oferta de la gracia de Dios, santificante y divinizante; está llamada a formar parte de la manifestación visible—formadora de una comunidad—de ese ser llamado personal e inmediatamente por Dios: la Iglesia.

c) El existencial sobrenatural tiene respecto a lo que hemos llamado lo personal en el hombre la relación de don indebido de Dios, de gracia. En este sentido existe el hombre en naturaleza y en «sobrenaturaleza». Esto, no obstante, no quiere decir que el hombre sea libre de considerarse bien como persona puramente natural o como persona llamada a una comunión inmediata de gracia con Dios.

6. Con esta esencia y esta dignidad del hombre se da una pluralidad de existenciales en el hombre:

a) El es un ser viviente material y corpóreo, con un ambiente material en una comunidad biológica de vida, con una solicitud por la afirmación vital de la existencia.

b) Es un ser *personal espiritual* capaz de cultura, con

una multiplicidad de comunidades personales (matrimonio, familia, parentela, pueblo, Estado, comunidad del pueblo), con una historia.

c) Es un ser *religioso que dice relación a Dios* (por la naturaleza y por la gracia), con una «Iglesia», en una historia de salud y de ruina.

d) Es un ser *que dice relación a Cristo*; es decir, su esencia se halla en posibilidad óptica y personal espiritual de comunicación con Jesucristo, en quien Dios ha adoptado para siempre como propia la figura de un hombre y ha abierto definitivamente hacia sí mismo en manera insuperable la realidad de un hombre, con lo cual ha quedado establecida la posibilidad real de comunión inmediata de todos los hombres con Dios. Por ello sólo se puede hablar de Dios de un modo definitivo cuando al tratar de ello, es decir, en plena teología, se trate también de antropología. Y sólo se puede tratar de antropología, sólo se puede dar una respuesta última sobre la esencia y la dignidad del hombre, si se ha cultivado teología tratando de Dios y desde el punto de vista de Dios.

7. a) Aunque es necesario distinguir esta pluralidad de dimensiones existenciales, ni ellas ni sus realizaciones se pueden distinguir «espacialmente» en concreto. Cada uno de estos existenciales depende realmente de los otros. La dimensión inferior está condicionada por la superior, y viceversa; en cada una de ellas actúa el ser total del hombre. Toda independización y autonomización de una dimensión, siquiera sea en su propia esfera, contradice al hecho de que el hombre, no obstante una verdadera y propia pluralidad de aspectos de su ser, es *uno* en primera y última instancia, por razón de su origen y de su fin. Así, por ejemplo, no se da una «pura» autonomía de la economía, con leyes independientes de las leyes de lo personal espiritual, de la ética.

b) Por otra parte, el hombre, en su conocimiento propio, que tiene que partir de una *pluralidad* de datos y que permanece dependiente de ella como tal, no podrá nunca adecuadamente conocerse partiendo de *un* principio del que pueda derivar adecuadamente sus dimensiones existenciales con las leyes de la estructura de las mismas. Existe, pues, una pluralidad permanente

de ciencias relativas al hombre, así como una autonomía relativa de las dimensiones existenciales y de los poderes que las gobiernan y configuran, que debe ser respetada por todas las demás.

c) Pero como esta misma pluralidad posee también su estructura y una superordenación y subordinación, en caso de conflicto (aparente o, de momento, verdadero) las exigencias de las superiores tiene la preferencia respecto a las inferiores.

8. El ser y la dignidad del hombre están amenazados, y esto de dos maneras:

a) Del exterior: el hombre como esencia corpórea, anteriormente a su decisión personal, está expuesto a un influjo de orden creado, independiente de su decisión: influjo de fuerzas materiales y de otras personas creadas (hombres y poderes angélicos). Si bien una situación de perdición última y definitiva del hombre sólo puede originarse por una decisión interna y libre del hombre mismo, no obstante, tales influjos, que vienen de fuera y que afectan a la persona y a su dignidad personal y hasta sobrenatural en cuanto tal, son posibles y, por tanto, peligrosos. No hay ninguna «zona» de la persona que de antemano esté al abrigo de tales influjos de fuera; por ello, todo sucedido «exterior» puede tener su importancia y constituir una amenaza para la salvación última de la persona, y cae, por tanto, bajo la ley de la dignidad de la persona, que, en cuanto tal, puede quedar degradada por los influjos de fuera (cf. supra, 7 a) y c).

b) Del interior: como el hombre que dispone libremente de sí mismo tiene en su mano su dignidad, puede éste malograrse a sí mismo, juntamente con su dignidad, mediante alguna transgresión contra sí mismo en alguna de las dimensiones existenciales, dado que esta transgresión afecta esencialmente al hombre entero. Aunque el hombre no puede suprimir o alterar a voluntad su dignidad esencial previamente dada, puede, no obstante, entenderla realmente de tal modo que en cuanto actuada se contradiga—ontológica y, por tanto, éticamente— a sí misma, en cuanto previamente dada por Dios. El puede en este sentido—haciéndose culpable ante Dios—degradarla. Más aún: al hombre que hace uso de su libertad se le plantea irremisiblemente este dilema: o degrada su dignidad o la con-

serva en la gracia de Dios constituyéndola en algo efectivo, en dignidad realizada.

c) El peligro exterior y el interior, considerados en su totalidad, se condicionan mutuamente. La amenaza exterior, vista teológicamente, es, en su peculiaridad posparadisíaca, una consecuencia de la perversión interior del hombre. Ella es al mismo tiempo la situación en la que la deserción de su propia esencia por parte del hombre se consume en una forma singularmente posparadisíaca, instintiva y concupiscente. Por eso antes de la revelación del juicio de Dios se entrecruzan para nosotros incesantemente culpa y destino.

9. De esta amenaza se sigue que el hombre se halla irremisiblemente en estado de culpa o en estado de salvación, supuesto siempre que (prescindiendo de la modalidad de la culpabilidad original) haya realmente dispuesto de sí libremente. En cuanto persona espiritual, no puede evitar el disponer de sí. Ahora bien, cuando dispone de sí, dispone (implícita o explícitamente) de sí en la extensión de todos los existenciales de su esencia. Así, pues, o acepta su ser concreto (incluido su existencial sobrenatural) o lo posee a la manera de quien lo rechaza, y se hace culpable. Existencialmente no puede darse neutralidad respecto al ser histórico del hombre. Sólo cabe esta cuestión: hasta qué punto el hombre precisamente con *reflexión objetiva*, en la comprensión de sí mismo (que no es necesario sea adecuadamente refleja), ha de ser expresamente consciente de la profundidad de su esencia y de su dignidad. Por tanto, de los hombres que actúan históricamente entre sí, de hecho los unos han degradado culpablemente su dignidad y los otros la han salvado por la gracia. Solamente Dios conoce por dónde van las fronteras que marcan la separación propiamente dicha dentro de la historia de salvación de la humanidad. No coinciden netamente con los límites del cristianismo o de la Iglesia visible. También dentro de la Iglesia se da la lucha entre la luz y las tinieblas.

10. Donde la esencia y la dignidad confiadas al hombre son custodiadas y realizadas por cada individuo, precisamente en la forma típica de él exigida, allí hay redención mediante la gracia de Cristo. Ello quiere decir:

a) Se conserva y se realiza una esencia, a la que pertenece el existencial sobrenatural de la vocación a la participación inmediata de la vida divina, como participación en la gracia del Hijo del Padre hecho hombre.

b) El acto de esta conservación y desenvolvimiento de dicha esencia es de tal naturaleza que presupone la comunicación ontológica y gratuita de la naturaleza divina al hombre.

c) La misma realización de este acto es, una vez más, sin perjuicio de su libertad (aun en cuanto realización actual), una gracia indebida de Dios.

d) En cuanto este acto, desde el punto de vista de su objeto refleja y expresamente captado, tiende a la conservación y desenvolvimiento de la esencia natural mediante la observancia de la «ley natural» (es decir, en cuanto él no sería sino eso), es de suyo, en principio, posible sin el auxilio *sobrenatural* de la gracia y sin revelación exterior de Dios. Pero en cuanto esta toma de posesión de sí mismo, en relación a la esencia natural, necesita para ser llevada a efecto de un espacio de tiempo relativamente largo para ser llevada a efecto, es necesario también para ella el auxilio de la gracia de Dios.

aa) En la situación concreta posadamítica del hombre, ya el conocimiento de hecho no enturbiado y suficientemente desarrollado de la esencia natural del hombre como norma de sus actos morales naturales sólo se puede lograr con la ayuda de la revelación de la palabra de Dios.

bb) La realización de hecho de tales actos (por un tiempo relativamente largo), aun en cuanto naturales, sólo se obtiene con la ayuda de la gracia de Dios. Esta ayuda, desde el punto de vista del realizar (más allá del simple poder), es indebida al particular en cuanto tal y se le concede con miras a la salvación total (que abarca, por tanto, también la dimensión sobrenatural del hombre) de todo el ser concreto del hombre, orientándolo hacia la vida eterna de Dios.

Por ello, la conservación *de hecho* de la dignidad del hombre, aun en sus dimensiones naturales, depende de la sobrenatural voluntad de gracia de Dios en Jesucristo. Una dignidad humana efectivamente conservada, dondequiera que se encuentre, forma parte de la salud cristiana, es salvación en Jesucristo. Esto no quiere decir necesariamente que el hombre, siempre y en

todo caso, haya de captar conscientemente este origen de su preservación efectiva, ni que la haya de recibir expresamente *como* salvación, ni que la dignidad preservada en su dimensión natural y sobrenatural sólo pueda hallarse dentro del marco visible del cristianismo. Dónde y a quién da Dios la gracia de Cristo, esto es pura incumbencia suya. Es su secreto. Lo que nosotros sabemos sobre las condiciones de tal distribución en el orden existente, de hecho (necesidad de la fe y, dado el caso, del bautismo) no nos permite formarnos un juicio terminante en los casos concretos sobre si en realidad se ha concebido la gracia y, por tanto, se han conservado la vocación y la dignidad del hombre.

11. En conformidad con esto, una inteligencia con los incrédulos en cuanto tales (queremos decir los no-cristianos) sobre la parte natural del constitutivo efectivo de la esencia humana, sobre su dignidad personal y la «ley moral natural» que de ahí resulta, es de suyo perfectamente posible y a ella se puede y se debe aspirar. Sobre ello conviene observar lo siguiente:

a) Donde y en cuanto ésta—totalmente o en medida considerable—llega a lograrse, también ella es de hecho consecuencia del influjo indirecto de la revelación (por medio del creyente en la revelación) en el incrédulo, que de otra manera no hubiera visto sin error lo que de suyo le era posible ver.

b) Las consecuencias prácticas de los principios formales aceptados así en común sobre la esencia natural del hombre y su dignidad serán todavía muy distintas en el cristiano y en el incrédulo, pues para aquél no está todavía comprendida en ellos la totalidad del hombre tal como es de hecho. Por tanto, no se debe sobrestimar esta inteligencia, de suyo posible. Prácticamente no conduce a una aclaración realmente concreta, ni siquiera en un sector de la existencia humana. A lo sumo conduce a un acuerdo de índole tolerante, que incluso en dicho sector (que, además, no se puede separar adecuadamente) se reduce sencillamente a un cierto *modus vivendi*. (Basta recordar, por ejemplo, las cuestiones de la educación y de la escuela, problemas político-culturales, etc.).

12. Con lo dicho ha quedado en cierto modo delineada la dignidad del hombre según su contenido objetivo. Ahora pode-

mos determinar ya su cualidad formal y deducir las conclusiones más fundamentales.

a) El hombre es persona que consciente y libremente se posee. Por tanto, está objetivamente referido a *sí mismo*, y por ello no tiene ontológicamente carácter de medio, sino de fin; posee, no obstante, una orientación saliendo de sí—hacia *personas*, no ya hacia cosas (que más bien están orientadas hacia las personas). Por todo ello le compete un valor absoluto y, por tanto, una dignidad absoluta. Lo que nosotros consideramos como vigencia absoluta e incondicional de los valores morales se basa fundamentalmente en el valor absoluto y en la dignidad absoluta de la persona espiritual y libre. «Absoluto» significa aquí lo mismo que incondicional, pero no infinito. Es decir, todas las realidades y valores que tienen carácter de cosa son condicionadas, dependen de una valoración y elección libre aun éticamente: *si*—cosa a que no estás obligado—quieres esto o lo otro, debes hacer, preferir, respetar, etc., esto y lo de más allá. La persona humana, empero, en su propio ser y en su propia dignidad, reclama un respeto incondicional, independiente de toda libre valoración y finalidad; absoluto, en una palabra.

b) Esta dignidad personal del hombre, en el orden existente de hecho, recibe respecto a su carácter absoluto una cualidad todavía más elevada por el hecho de que el hombre está llamado a asociarse inmediatamente con Dios, que es, sencillamente, el absoluto y el infinito.

II. La libertad de la persona en general.

Uno de los existenciales del hombre, la libertad, corre hoy especial peligro de ser falsamente interpretada y mal actuada. Por esta razón conviene que nos ocupemos de ella en particular.

1. La libertad de elección o de decisión, estructura fundamental de la persona, es algo difícil de definir. Es la posibilidad que tiene la persona de disponer de sí de tal manera que esta disposición, en su concretez, no se puede resolver completamente en algo distinto y anterior y de lo que de ella se pueda derivar, de modo que exista y sea tal porque sus presupuestos

son tales y no de otra manera. Por presupuestos se entienden realidades preexistentes internas y externas: la constitución interna de la persona, circunstancias y condiciones exteriores que están presentes anteriormente a la decisión.

La causalidad del obrar libre se debe, pues, concebir como libre abertura a más de lo que se realiza en la decisión. Así, sólo puede tener sentido frente a lo finito o a lo infinito representado simplemente como finito. La actitud afirmativa o negativa respecto al Dios absoluto se debe a la posición verdadera o falsa respecto a los bienes finitos (o representados como finitos) procedentes de Dios en virtud de la orientación necesaria del espíritu hacia lo absoluto, en que se apoya la libertad. De ahí se sigue que la libertad es, a través de lo finito, la posibilidad de una toma de posición respecto a Dios mismo realizada personalmente y bajo la propia responsabilidad. Así, pues, la libertad es sólo posible como tránsito de un estado abierto hacia infinitas posibilidades a una determinada realización finita, en la que y a través de la que se gana o se pierde personalmente la determinación infinita del hombre. Sólo es, por tanto, posible allí donde se da una trascendental abertura hacia el Dios infinito, o sea, en la persona espiritual.

Libertad es autorrealización de la persona en un material finito ante el Dios infinito. Es, por tanto, también un dato de la teología, de la antropología teológica. Sin ella, en efecto, no se situaría el hombre ante Dios como operante y responsable, como socio e interlocutor, ni podría ser ante Dios sujeto de culpa ni de redención ofrecida y aceptada.

2. Sin embargo, sin perjuicio de una auténtica espontaneidad, la libertad *finita* presupone prerequisites interiores y exteriores que son distintos de su acto. Por eso también presupone una ley de orden ontológico y ético. Es libertad para responder con un «sí» o con un «no» a un llamamiento, pero no libertad absolutamente creadora, debiendo entenderse aquí el llamamiento no sólo como una ley general ni el «sí» de la respuesta sólo como realización por medio de un acto de normas generales y esenciales.

Estos prerequisites, que son constitutivos para una actuación finita de la libertad, son en sí mismos finitos y limitan así las posibilidades de la libertad. No tienen en cada caso la misma

magnitud y son variables. De ahí se sigue que por parte de la esencia de la libertad creada no se puede exigir una determinada magnitud fija de tales prerequisites ni de las posibilidades en ellos previamente dadas. Aquí estriba la razón ontológica y ética de una legítima limitación de la libertad. De ahí también resulta evidente que no puede existir una norma ética de igualdad absoluta para las posibilidades de la libertad.

Esto se debe tener presente cuando se trata de distinguir el verdadero y el falso sentido de la igualdad de derechos de todos y de la igualdad de todos ante el derecho. En principio, tal igualdad de derechos sólo puede significar que a cada cual hay que reconocer *su* derecho, que sólo en determinados fundamentales aspectos, pero no en todo aspecto de orden objetivo, coincide exactamente con el derecho de cualquier otro. La tendencia a lograr una adecuada y material igualdad de derechos de todos se traduciría en un atropello de todos, por consistir en una perturbación del marco de libertad asignado objetivamente a cada uno y distinto en cada caso.

3. Libertad es, por una parte, la *manera* de apropiación y realización de la persona y de su dignidad absoluta ante Dios y en la comunidad de otras personas en un material finito y determinado. Por otra parte, no debe concebirse como una mera facultad formal que adquiriera su significado sólo del resultado realizado por ella, pero distinto de ella misma. Persona y, por consiguiente, libertad, son en sí mismas entidades reales de orden supremo y, por tanto, también en sí mismas de absoluto valor. La libertad, pues, debe *también* existir por razón de sí misma, de suerte que, aun cuando sus resultados se *podieran*, por un imposible, obtener sin ella, ella debería, a pesar de todo, existir, y la anulación de su actuación sería un atentado contra la dignidad absoluta de la persona. Así, pues, *no* es en modo alguno indiferente el que un resultado se obtenga con libertad o sin ella.

4. Dado que, por una parte, la libertad, en cuanto tal—es decir, como actuación y no en razón de lo actuado—, es parte de la dignidad absoluta de la persona, y, por otra parte, depende—en cuanto actuable en concreto—de condiciones de índole interna y externa, la dignidad de la persona exige que las posibilidades de actuación de la libertad *se coloquen* dentro de

un marco suficiente. La total supresión de este marco de la libertad sería una degradación de la persona, incluso allí donde lo realizado se pudiera lograr sin esa fijación del marco de la libertad. La supresión *sin más* del marco, incluso para decisiones moralmente equivocadas de la libertad (aun cuando—o en cuanto—tal cosa sea o fuera posible), no puede ser tarea de un hombre o de una sociedad de hombres respecto a otros hombres. También esto sería un atentado contra la dignidad y la libertad de la persona; la libertad no es sólo medio para un fin (es decir, para un bien no libremente realizado), sino ella misma es también parte del sentido del fin (es decir, de la persona).

Una supresión sin más de la posibilidad de una decisión falsa, objetiva y moralmente, equivaldría a la supresión del marco de la libertad misma. Contra esto no vale alegar la imposibilidad de pecar de los bienaventurados. Estos, en efecto, han realizado ya totalmente su libertad. Ahora bien, la libertad no consiste en poder constantemente hacer lo contrario de lo hecho hasta ahora, sino en poder hacerse a sí mismo definitivamente y de una vez para siempre. Con ello no se establece como postulado el «derecho» a lo moralmente malo, que tuviera por objeto lo malo en cuanto tal; lo que se dice únicamente es que la tentativa de hacer más o menos imposible, a la fuerza, lo moralmente malo, no sólo es de hecho utópica en este mundo, sino que además degeneraría en concreto en una tentativa moralmente mala de suprimir el marco mismo de la libertad.

5. En este marco de libertad, reclamado como posibilidad de actuación de la misma, debe extenderse, no obstante la pluralidad de aspectos de la existencia humana y a causa de la interferencia de las dimensiones humanas de dicha existencia, a través de todas las dimensiones de ésta. Querer excluir *a priori* y por principio de este marco de la libertad determinado material de bienes finitos y limitar de antemano la libertad a otros campos de la libertad humana sería pecar contra el principio arriba (I, 7, a) formulado e infligir una lesión grave a la dignidad de la persona. Debe, pues, existir una zona de libertad personal en el marco de lo económico, de la asociación, de la creación de bienes culturales objetivos, de lo religioso, de lo cristiano, y es indiferente que cada una de tales esferas, en sí con-

siderada, pueda o no «funcionar» suficientemente aun sin tal concesión a la libertad.

6. La ley moral, en cuanto tal (contrariamente a su observancia forzada), no implica restricción de la libertad, dado que por su propia naturaleza presupone la libertad, se dirige a ella (pues sólo se cumple cuando se cumple libremente) y la orienta hacia su propio fin esencial: la auténtica realización de la persona. Ciertamente, esto sólo lo puede lograr la ley (como ley libertadora de la libertad) si no se reduce simplemente a una exigencia que mata e incita a la culpa. La ley no es una exigencia impuesta desde fuera al impotente, sino más bien la expresión imperativa de un poder interior que en el orden concreto de salvación sólo le es concedido a la persona con el *pneuma* de Dios (cf. supra I, 10).

7. La libertad de decisión personal y responsable—decisión con cuyas consecuencias hay que cargar—, por ser personal, es un valor más elevado que la seguridad de la existencia física en cuanto tal. Esquivar la libertad refugiándose en el recinto de la pura seguridad vital es sencillamente inmoral. En el caso y en la medida en que cierta seguridad y libertad de las condiciones materiales de la vida pertenecen a los prerrequisitos necesarios de la libertad personal estarán éstas bajo la sanción de la dignidad de la libertad humana, en cuyo nombre se deberán reclamar; pero, por ello mismo, hay que configurarlas de tal manera que por lograrlas no se sacrifique la libertad misma del hombre.

8. Existe, no obstante, una restricción justificada no ya de la libertad en cuanto tal, sino de su campo de acción. En efecto, éste: *a)* es originariamente, y aun con independencia de toda intervención humana, variable y finito, y *b)* se modifica inevitablemente en una persona (incluso en sentido de cierta restricción) en consideración a las exigencias de la libertad de otra persona. Así pues, la restricción del campo de acción de la libertad del uno, aun por la posición voluntaria del otro, puede en sí no ser inmoral, sino que dimana precisamente de la naturaleza de la libertad de personas finitas que actúan su libertad en un campo común de existencia.

9. Cierta restricción legítima del campo de acción de la libertad puede concebirse por diversas razones y de diversas maneras:

a) Haciendo imposible el que unos restrinja, total o parcial, pero injustificadamente, el campo de acción de la libertad de los otros. Por ejemplo, el principio de la legitimidad de coacción en una democracia formal; la libertad de actividad política se otorga sólo a aquellos que la reconocen a los otros; contra los enemigos de la libertad democrática se puede ejercer coacción. Otro ejemplo: al que roba, se le arresta; a la limitación injustificada de la libertad en el campo material de la libre estructuración de la vida se responde con la limitación forzada de la libertad de movimientos. Este principio de la salvaguardia forzada de la libertad de muchos contra quien pone en peligro la libertad no es el único principio de la legítima limitación de la libertad. Existen otros no menos importantes.

b) Como restricción *educativa* del campo de acción de la libertad para liberar la libertad misma. El hombre, por razón de influjos exteriores que fatalmente le apremian, no está de antemano y sin más en soberana posesión de su capacidad absoluta de disponer de su poder personal de decisión. Puede suceder que se vea arrastrado sin libertad, anteriormente a decisiones libres, a acciones no libres de libertad y responsabilidad nula o mermada, que luego redundan en impedimento y restricción de sus posibilidades de libertad para el bien. El hombre puede echarse a perder anteriormente a su decisión. La limitación o remoción forzada de tales influjos por otras personas («los educadores legítimos», el Estado, la Iglesia, etc.) no es un atentado contra la libertad, aunque tenga lugar contra las reclamaciones de aquel a quien se impone esta impropriamente llamada limitación. En este sentido sería una utopía de índole optimista o pesimista, según los casos, pensar que el hombre, a partir de cierta edad, puede perfectamente pasarse sin tal educación ajena, en cierto modo forzada (es decir, algo más que con consejos, instrucción, etc., que se dirigen a la libre reflexión del otro), o que, por el contrario, haya que alejar de él, siempre y en todos los casos, *toda* posibilidad de mal.

c) Cuando la exigencia legítima de una prestación real—sea por razón de la cosa misma o de un compromiso con-

traído libremente —es, como tal, independiente de que se ejecute libremente o no, entonces no es contra al esencia de la libertad la exigencia forzada de esta prestación.

d) Más difícil es el caso en que esta prestación real objetivamente justificada, y, por tanto, legítimamente exigible por la fuerza, se rechaza recurriendo a la conciencia que se opone a tal prestación (rehusar el servicio militar, etc.). En tales casos hay que notar:

aa) Por respeto a la libertad y a la conciencia del renitente, el que reclama debe examinar cuidadosamente lo justificado de su reclamación.

bb) Debe preguntarse si no sólo está autorizado, sino además moralmente obligado a mantener su reclamación.

cc) En el primer caso puede abstenerse de imponer por la fuerza su reclamación. En muchos casos será esto aconsejable y hasta exigido por consideraciones de orden general.

dd) En el segundo caso tiene el derecho, e incluso el deber, de imponer por la fuerza, en la medida de lo posible, su reclamación, empleando los medios de coacción acomodados a la importancia de la misma. No se trata, en efecto, precisamente de un conflicto entre libertad y conciencia, por un lado, y coacción, por el otro, sino entre libertad y conciencia *por ambos lados*. La tragedia concretamente insoluble del conflicto entre la exigencia objetivamente justificada y obligatoria, por una parte, y, por otra, la conciencia subjetiva de buena fe debe aceptarse con paciencia y con estima por ambas partes como signo de lo inacabado del orden de acá abajo.

e) Prestaciones y procederes, a los que el libre sí pertenece esencialmente como aspecto constitutivo interno, no se pueden procurar por coacción. Aquí vale sólo la ley del deber y no la ley del tener que hacer a la fuerza. No se puede negar la dificultad de distinguir en concreto ambos casos, dado que la prestación concreta puede incluir ambos aspectos. Por razón de la dignidad de la libertad, superior a la prestación material, en caso de duda conviene decidir contra el empleo de la coacción.

10. Hay, pues, un principio legítimo (en sí más elevado) de libertad y un principio también legítimo (aunque inferior) de justa coacción. Puesto que *no* se pueden, sencillamente, repartir entre ambos principios las dimensiones, *a priori* separadas

de la existencia y del obrar humanos, de modo que no entren de antemano en conflicto, surge el problema de delimitar justamente la coacción y la libertad en un mismo campo de libertad. A este propósito se puede decir:

a) Sólo se puede justificar moralmente y mantener a la larga una línea divisoria que respete ambos principios. Una libertad anárquica y absoluta y una coacción totalitaria desconocen igualmente la esencia y la dignidad de la persona humana y de la libertad.

b) Es imposible trazar una exacta línea divisoria, deducible *a priori* e igualmente valedera de una vez para siempre y en todos los casos, porque el campo de acción de la libertad tiene una variabilidad objetiva, cuya magnitud exacta depende, a su vez, tanto de la situación concreta como de la libre decisión del hombre.

c) Tal divisoria clara y precisa es también imposible desde el punto de vista de la revelación y de la doctrina de la Iglesia. Tampoco en este sentido es posible un racionalismo teológico para construir un sistema fijo, valedero siempre y en todas partes, de la justa relación entre libertad y coacción en la sociedad, el Estado, la Iglesia, etc.

d) De ahí se sigue que el hombre tiene el encargo y el deber de establecer de nuevo continuamente la justa relación entre ambas magnitudes, a fin de preservar la dignidad y la libertad humanas. Es éste un deber de orden moral que el hombre tiene en cuanto hombre y en cuanto cristiano.

e) La línea divisoria es variable. Ella ha de trazarse, dentro de los principios generales:

aa) Según las circunstancias objetivas y variables de la mentalidad espiritual, de la situación económica, de las posibilidades reales de uso de la libertad, etc., que pueden prescribir objetiva y obligatoriamente ciertas modificaciones en el trazado de la línea divisoria. Entre tales circunstancias objetivas de la situación pueden contarse también algunas nacidas de suyo del falso empleo de la libertad de los hombres, pero que ha dejado cierta huella real, objetivada en actitudes, necesidades, etc.; tales circunstancias deben tenerse en cuenta en los casos en los que el descuidarlas acarrearía todavía más graves perjuicios de hecho a la libertad y al orden objetivo. Aquí es precisa-

mente donde hay lugar para una legítima «tolerancia» en todo el rigor de la palabra, que consiste en soportar algo que objetivamente no se justifica, pero que es un hecho, puesto que el eliminarlo acarrearía de hecho más males que bienes. (Donde se respeta la libertad de conciencia como tal, incluso cuando esa libertad—que consiste en prestar oído al dictado de la conciencia—se aplique a un objeto falso, con lo que precisamente, sin embargo, se realiza como tal, allí no se deberá hablar de tolerancia, de «soportar», sino de una estima activa y de un respeto reverencial de la conciencia del otro. Condiciones objetivamente falsas se deben en determinados casos tolerar; actitudes de conciencia, que son subjetivamente correctas o como tales se deben mirar, aun cuando tengan un objeto falso, han de respetarse siempre y no se deben herir.)

bb) Como decisión histórica. Lo cual quiere decir: aun teniendo en cuenta los principios generales y calculando lo más objetivamente posible la situación concreta, quedan todavía en sí abiertas (por lo menos en principio) diversas posibilidades que forman el objeto de una libre decisión histórica de los poderes competentes (individuos o grupos). Por ello, el resultado no es sólo una aplicación puramente deductiva de principios formales a condiciones meramente estáticas establecidas objetivamente. Tiene, además, el carácter de originalidad histórica y de indeducibilidad creadora, en la que la dignidad de la libertad llega a lo sumo de su actuación.

f) Por eso el obrar histórico de los cristianos en la sociedad, en el Estado y en la Iglesia tiene también inevitablemente el carácter de riesgo, de inseguridad, de un paso en la oscuridad, de «ignorancia de lo que se debe hacer», de imploración de una guía graciosa de arriba que pase por encima de las previsiones; en una palabra, de «arte» (en contraposición con la teoría).

Quien, por lo menos *como cristiano*, se crea dispensado de tal decisión por razón de este carácter de riesgo que lleva consigo la organización del porvenir, pero contra la historicidad de su existencia y se hace realmente culpable. El cristiano no puede contentarse con *sólo* anunciar y recomendar los principios perpetuamente valederos, sino que debe, confiando en Dios, tener el valor de preparar un porvenir concreto. También *como*

cristiano tiene no solamente que sufrir, sino que obrar, sin que *material* y concretamente le esté garantizada en su acción concreta, y sólo por la rectitud de sus principios, la eficacia intramundana creadora de porvenir.

Esto tiene aplicación, en general y en particular, al valor que se ha de tener para ejercitar la libertad y la coacción y para hallar en concreto el justo medio que equilibre a ambas. El que siempre sea un equilibrio fluctuante, frágil y provisional no procede en último término de una tendencia cómoda y cobarde del cristiano a soluciones de compromiso ni de una decadencia y falta de espíritu creador de los hombres de una época determinada, sino del carácter esencial de criatura. El hombre, en efecto, como criatura, no está situado, en su percepción y libertad, en el punto de origen absolutamente único de toda la realidad, sino que, con verdad humana y libertad creada, debe hacerse cargo de una realidad plural, insuprimible, en el único campo de su acción libre. El compromiso, los términos medios, los vaivenes, la falta de estilo aparentemente improductiva, lo inacabado, lo provisional, las tentativas a demanda y con reserva, el abandono de una posición, el dejarse instruir por nuevas experiencias, lo lentamente evolutivo, la falta de construcción acabada, etc., todo esto, en su lugar oportuno, es indicio de genuinidad y de genuina humanidad. No tenemos el menor motivo para dejarnos deslumbrar por la rígida monomanía de otras «ideologías». Quien crea poder abrir con una llave todas las cerraduras, se arroga una posición divina, miente y no tiene verdadero porvenir.

Esto no significa lo más mínimo para un cristiano un programa impreciso y desvaído de «no sólo, sino también». Un programa concreto e imperativo de la acción no es, por una parte, deducible de principios metafísicos y teológicos y, por otra parte, es necesario; pero precisamente por eso no ha de ser necesariamente una repetición popular de los principios eternos, borrosa, contrabalanceada y monótona, sino que en cada caso ha de dictar imperiosamente lo que es sabido con justificada intransigencia, es decir, con conciencia de la situación. Pues aunque, generalmente, los dos «lados» de una cuestión (por ejemplo, de la libertad y de la coacción) son verdaderos para la teoría, sin embargo, para la acción no son ambos en

todo momento igualmente apremiantes. La consigna y la teoría no tienen la misma estructura. El cristiano ha de tener no sólo el valor de sostener una teoría eterna bien ponderada, sino también el ánimo y la decisión de dar una consigna clara, si bien conectada con el tiempo, que él, en ciertos casos, podrá ostentar en nombre del cristianismo, aunque no sea ni pueda ser publicada por la Iglesia en cuanto tal.

g) La realización de tales desplazamientos de límites entre libertad y coacción ha de tener lugar, en general, en una evolución, explotando las posibilidades legales de que se dispone. En casos en que la situación del momento implicara una abolición general y considerable de libertades de derecho natural, su remoción, aun mediante actos revolucionarios, sería lícita desde el punto de vista cristiano, y hasta obligatoria caso de darse verdaderas perspectivas de éxito para quienes dispusieran de los medios apropiados.

h) Por la naturaleza misma de las cosas, el límite entre libertad y coacción, considerado en cada caso particular, es diverso según las diversas dimensiones *individuales* de la existencia humana. Cuanto más material es una dimensión, tanto más estrecho puede ser en sí el campo de la libertad; cuanto más personal es, tanto más margen hay para la libertad. Por eso el cristiano es, por ejemplo, más sensible a la intromisión del Estado en el terreno cultural que en el económico. Si bien la Iglesia no es una libre agrupación de hombres, sino que precede a ésta (lo mismo que el Estado), no puede forzar a nadie a entrar en ella contra su voluntad.

III. Estado y libertad.

1. El Estado es para los hombres, no viceversa. El debe servir a la dignidad y libertad del hombre. Es cierto que a la esencia del hombre pertenecen en un principio la comunidades, la orientación del hombre hacia un «tú» en amor y servicio mutuo. Pero el Estado no es la primera y principal de estas comunidades, sino una organización social subsidiaria que ha de servir a estas comunidades más primigenias y esenciales (matrimonio, familia, parentela, vecindad, gremios profesionales, amistad, pueblo, asociaciones de producción y po-

sesión en común de bienes culturales). El Estado las presupone; no es él que las pone en posesión de sus derechos.

2. Con todo, el Estado es una institución natural, basada en la ley natural, dondequiera que haya convivencia de un número relativamente grande de personas. Sus últimos derechos y estructuras no se deben a institución arbitraria de los ciudadanos.

3. El Estado no es quien otorga sus derechos primigenios y el campo de acción de su libertad a los individuos y a las comunidades más pequeñas, aunque más primigenias (por tener su origen más cerca del núcleo de la persona), sino que tiene que protegerlos, que regularlos cuando sea preciso y que armonizarlos mutuamente. Por tanto, no debe presuponer, sino acreditar su derecho a limitar la libertad en casos concretos, y al practicar tales limitaciones de la libertad e imponer tales coacciones debe atenerse a los principios ya mencionadas. En determinados casos debe negarse a secundar la huida de la libertad por sus ciudadanos. Existen traspasos «voluntarios» de derechos que el Estado no debería aceptar en tanto pudieran hacerlos valer los individuos o las comunidades más pequeñas.

4. Aun leyes de una democracia formal, adoptadas de manera formalmente irreprochable, sólo se justifican si no suprimen la libertad de los individuos en ningún sector de su espacio vital ni la cercenan más allá de los límites debidos. En otro caso la democracia se convierte en dictadura de la mayoría numérica, que es exactamente tan inmoral como un Estado totalitario, en el que todo derecho de los individuos es pura concesión de la máquina estatal.

5. Cuanto más contribuya la estructura de un Estado a que el ciudadano pueda hacer valer con eficacia sus derechos incluso frente al Estado mismo, sea mediante una división de poderes y una justicia independiente y orientada conforme al derecho natural, sea, además de esto (cosa imprescindible e insustituible por las leyes formales del Estado) mediante un eficaz llamamiento a la conciencia de los representantes de la

soberanía del Estado, que se inclina ante la ley de Dios y es consciente de su responsabilidad, tanto más acertada es la constitución (escrito o no) del Estado. Dondequiera que falte el modo de hacer así valerosos los derechos frente al Estado, nos hallaremos con el Moloc del Estado totalitario, sea cual sea su constitución escrita.

6. El derecho al voto, general e igual para todos, de una democracia formal no es siempre y en todas partes un derecho que dimana necesariamente de la esencia de la persona. Tampoco es una garantía por sí misma suficiente del orden de un Estado, de la justicia de las leyes justas y de la debida delimitación de libertad y coacción. Puede incluso ser un obstáculo para la reforma de las condiciones y de la mentalidad, haciendo olvidar que no se deben asignar a todos iguales derechos, sino a cada uno *su* propio derecho. Desde luego, en determinadas situaciones históricas esta igualdad general de derecho al voto puede ser un presupuesto imprescindible, aunque por sí sólo no suficiente, para salvaguardar la libertad del ciudadano frente al Estado. Pero en este caso no se deben olvidar otras necesidades políticas: educación y formación de los elementos que se van preparando para la dirección política, medidas legislativas contra dictaduras de partidos, cuidado y conservación de las organizaciones intermedias entre los individuos y el Estado, traspaso de problemas técnicos del Parlamento político a órganos competentes (que eventualmente habrá que formar).

7. Existen principios inmutables de derecho natural y de carácter cristiano que tienen vigor para todo Estado y para toda constitución política o económica. Todo cristiano tiene el deber de cuidar de que sean observados en el Estado, en la economía y en su constitución. Si así se hiciera, sería esto una ventaja para todos, que nunca se ponderará demasiado.

Pero no existe constitución política ni económica que en su forma concreta se pueda deducir sencillamente de estos principios inmutables. Los cristianos (¡no la Iglesia!) de una época, cultura o situación histórica determinada necesitan—además de estos principios—una idea concreta, apropiada a estas circunstancias, de la forma que deba adoptar el Estado *hic et nunc*,

principalmente en cuanto a la repartición de libertad y planificación (coacción).

El hecho de que la Iglesia no pueda precisamente suministrar esta idea concreta no dispensa a los cristianos de este deber; poco o nada se adelanta con estar conformes en cuanto a los principios si no hay claridad y unanimidad en cuanto al modo concreto de realizarlos *hic et nunc*. Por no tener en concreto y en común esta idea de un orden que mira con valor al futuro, carecen los católicos de iniciativa y se convierten en objeto más bien que en sujeto de la historia, cosa que no sucede a otros grupos mucho más pequeños de diferente ideología.

IV. Iglesia y libertad.

1. La Iglesia es en este mundo un baluarte indispensable de la libertad; ella enseña, vive y protege la dignidad y, por consiguiente, la intangibilidad del individuo humano: su carácter de persona, su destino eterno, su libertad. Sitúa al hombre ante el Dios vivo, y así, ante el garante del derecho de los débiles frente a la potencia física de los más fuertes. Anuncia el juicio de Dios, ante el que no existe acepción de personas. Con su existencia independiente del Estado es una protesta viva contra todo cesaropapismo, contra toda divinización del Estado, contra la absorción de toda vida individual bajo su aspecto espiritual y material por la burocracia del Estado y la planificación total, que significa la muerte de toda vida espiritual creadora. Al reconocer una vida eterna por gracia de Dios más allá de la historia, quita al hombre la soberbia y a la vez la inquietud por la vida, cosas ambas que conducen a tentativas violentas de coronamiento del reino de Dios en la tierra, que esclavizan el presente en gracia de un futuro utópico. Por lo mismo, la Iglesia educa al hombre en la sobriedad y en la modestia, que a la larga sirven, mejor que un radicalismo utópico, al continuo mejoramiento de las condiciones terrestres. Colocando a los hombres en presencia de un solo señor y padre y un único fin, crea el único fundamento real y objetivamente sólido de un amor del prójimo duradero y verdaderamente sacrificado.

2. En la situación actual debe la Iglesia más que nunca guardarse de aparecer a los ojos de los hombres como una forma clerical, disfrazada de religión, de sistema totalitario. En realidad no lo es, dado que la dignidad del hombre, su libertad y su inmediatez con Dios son parte de los principios esencialmente constitutivos de su propio ser que ella misma promulga; además, por tener en su favor la promesa de Dios de que por su gracia se verá siempre resguardada de degenerar sustancialmente de esta su esencia.

La Iglesia es, sin embargo, al mismo tiempo una Iglesia de hombres pecadores—sin excluir a los mismos representantes de su autoridad—; por eso, en tal o cual de sus acciones particulares puede pecar contra sus propios principios y lesionar, hacia dentro o hacia fuera, la libertad de sus individuos. No pocas veces ha sucedido esto en el curso de la historia y también hoy día puede suceder. De ello debe guardarse la Iglesia, que hoy más que nunca es el necesario paladín de la verdadera libertad.

Incluso al cometer tales transgresiones no es la Iglesia un sistema totalitario, pues en tales casos procede contra sus propios principios, promulgados y vividos por ella, mientras un sistema realmente totalitario niega expresa o tácitamente tales principios de libertad y de dignidad de los individuos, diviniza lo colectivo y rebaja al individuo.

No obstante, la Iglesia tiene que contar con el peligro de dar realmente el escándalo de un totalitarismo aparente. Esto, tanto más que, pese a la claridad de los últimos principios fundamentales, en la precisa articulación de principios particulares y en su segura aplicación es posible una evolución subjetiva de la conciencia de la Iglesia, que en realidad ha tenido lugar, y así son posibles violaciones, de dentro y de fuera, de exigencias justificadas de libertad, sin que la Iglesia en cada caso tenga clara conciencia de ello.

3. Sin perjuicio de su constitución fundamental, dada por Dios, y de la procedencia inmediata de su divino fundador de sus autoridades y poderes fundamentales, existe también en la Iglesia, respecto a la función de sus autoridades constituidas jerárquicamente, el principio de subsidiaridad. Ciertamente, también en la Iglesia deben cada individuo, cada comunidad y cada

autoridad insertarse en el todo de la Iglesia y estar subordinados a su autoridad suprema; esto, sin embargo, no significa que los miembros de la Iglesia ordenados y subordinados (individuos o comunidades) no puedan y deban tener una función relativamente autónoma; no significa que la vida de la Iglesia deba ser dirigida por una burocracia omnipotente y que todos los demás estén destinados simplemente a recibir órdenes sin propia responsabilidad e iniciativa.

También en el derecho humano de la Iglesia, que no es inmutable, pueden darse desplazamientos de límites entre libertad y coacción, en la repartición de derechos y deberes. El derecho eclesiástico del momento actual no debe considerarse necesariamente como algo inmutable. El que uno no tenga bajo determinado respecto ningún derecho de ordenación divina no quiere decir que no pueda recibir tal derecho por investidura de parte de la Iglesia, incluso como *ius humanum*, que puede ser verdadero derecho y no meramente privilegio. No hay inconveniente en pensar que en este sentido el derecho de los seculares en la Iglesia puede todavía—o de nuevo—elaborarse, pues sólo así se podría a la larga inducir a los seculares a adquirir conciencia de sus deberes en la Iglesia y en favor de la Iglesia.

4. Aun dentro de la vida religiosa debe la Iglesia combatir entre sus propios miembros la masificación, evitando que se limiten a una vida religiosa puramente colectiva: falta de personalidad, evasión de la responsabilidad personal, estar a la expectativa de instrucciones eclesiásticas de arriba, donde éstas no son oportunas; la opinión de que todo va moralmente bien por el hecho de que la Iglesia no promulgue ningún veredicto expreso y detallado, desaparición de la vida de piedad *personal* privada de los individuos y de las familias, a pesar de la participación en la liturgia oficial, etc.

5. Si hemos de indicar algunos puntos concretos en los que se debe dejar (principalmente en nuestros tiempos) un margen a la libertad *dentro* de la Iglesia, se puede notar lo siguiente:

a) También en la Iglesia debe existir una opinión pública, a la que se debe conceder lugar y posibilidad de expresarse. El mismo Pío XII lo hizo notar diciendo que la falta de una opinión pública en la Iglesia sería una culpa que pesaría sobre

los pastores y sobre la grey. He aquí las palabras del Papa, traducidas de *L'Osservatore Romano* (18-2-1950): «La opinión pública es una prerrogativa de toda sociedad normal compuesta de hombres... Dondequiera que no se manifieste la opinión pública, sobre todo, dondequiera que se pueda constatar su no-existencia, habrá que reconocer una deficiencia, una debilidad, una enfermedad de la vida social... Para terminar, queremos decir una palabra sobre la opinión pública en el seno de la Iglesia (desde luego, en cosas que son objeto de libre discusión). De esto se extrañarán sólo los que no conozcan o conozcan mal a la Iglesia católica. En realidad, la Iglesia es también una corporación viva, a cuya vida faltaría algo si le faltara la opinión pública, una falta cuya culpa recaería tanto sobre los pastores como sobre los fieles...»².

b) En la teología, dentro de los límites del dogma propiamente dicho y de la doctrina realmente obligatoria que rebasa ya el dogma, debe haber posibilidad de investigación, de escuelas y tendencias, de tentativas y de progreso.

c) Existe, si es lícito formular la idea de manera tan profana, una justificada «libertad de coalición» de los cristianos³. También aquí tiene aplicación la norma de que formas superiores de organización no deben sofocar la propia vida espontánea de agrupaciones eclesiásticas que crecen desde abajo en favor de un estatismo eclesiástico que organiza desde arriba. Tales métodos serían más claros y cómodos, pero a la larga no más fructuosos; en realidad serían la muerte de la verdadera vida eclesiástica. La exageración del principio parroquial y el de grupos naturales atenta contra la justificada libertad del cristiano en su vida religiosa.

d) Junto al oficio, que se transmite en formas jurídicas, existe y debe existir en la Iglesia lo carismático, lo profético, que no se debe de antemano organizar oficialmente, sino con paciencia y humildad se le debe dejar un margen de desarrollo,

² Sobre el objeto, límites, etc., de la opinión pública en la Iglesia, cf. K. Rahner, «Oeffentliche Meinung in der Kirche»: *Orientierung*, Zürich 15 (1951) 255-258. Lo mismo en K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche*, Einsiedeln 1953.

³ Cf. K. Rahner, «Reflexiones pacíficas sobre el principio parroquial», aquí pp. 295-336.

aunque sus representantes sean con frecuencia poco cómodos. «No extingáis el espíritu», está escrito.

6. Si el acatólico teme a la Iglesia como un sistema totalitario en potencia que pueda atropellar su propia libertad, caso que disponga del poder suficiente para ello, debemos observar:

a) Si la coacción se hubiera de dirigir a algo que por su naturaleza misma depende de la aceptación libre (ingresó en la Iglesia, etc.), la Iglesia, por su propia esencia, no ejerce ni ejercerá coacción. En este particular sólo quiere libertad para sí y para los otros, y nada más.

b) La línea divisoria entre coacción y libertad tiene, por la naturaleza de la cosa, una variabilidad histórica dependiente de la situación; este cambio de situación puede, además, eventualmente imponer el deber de desplazar los límites entre libertad y coacción con miras a una mayor libertad. Por estas razones no está la Iglesia ligada sin más a viejos ideales de protección de la religión católica por el Estado, ideales que restringían la libertad de los no cristianos.

Tales ideales pueden estar justificados en determinadas situaciones, de modo que la Iglesia no deba aun en este sentido avergonzarse de sus propios ideales (por lo menos, no de todo lo que va ligado a estos ideales). Sin embargo, no significan para la Iglesia misma un compromiso siempre vigente, como si la Iglesia, en todos los sentidos, aún hoy debiera considerar esos ideales como valederos en todas partes y como algo que «de suyo» se debe realizar. Ni el Sacro Imperio ni el Estado ligado confesionalmente, con privilegios especiales para la Iglesia como religión del Estado, tienen por qué representar hoy día en nuestro país nuestro ideal cristiano.

Aunque no existe el derecho a un falso culto *en cuanto tal*, existe perfectamente el derecho a un margen de libertad, en el que sea posible el culto falso sin que haya derecho a reprimirlo con la fuerza exterior sólo por ser falso. Esto sólo sería posible, caso de estrechar el legítimo margen de libertad en una determinada situación histórica.

Si el Estado deja a todos sus ciudadanos (por tanto, también a los no-cristianos) la libertad que les compete por derecho natural y no ejerce más coacción que la justificada por el derecho

natural (y esto material, no sólo formalmente), si no practica una política cultural que rebase los límites de su real competencia (que es esencialmente de orden negativo y subsidiario⁴) ni entiendo en este sentido la «separación de la Iglesia y del Estado» (como lo hizo el Estado liberal del siglo XIX), entonces los cristianos no tienen necesidad, ni hoy ni en un próximo futuro, de exigir al Estado una protección de la Iglesia con medios coercitivos estatales, una protección que coartaría la libertad de los no-cristianos. Ni tampoco nosotros debemos hacerlo, sino más bien creer en la fuerza del Evangelio. No habría ningún inconveniente en que nosotros, que procedemos históricamente de un Estado ligado confesionalmente, con Iglesia de Estado, examináramos nuestra situación y nuestra práctica, preguntándonos si no nos aferramos aquí y allá a cosas que se justifican o se justificaban históricamente, manteniendo de esta manera sentimientos anticlericales que sólo sirven para entorpecer la fuerza de expansión del cristianismo.

CULPA Y PERDON DE LA CULPA COMO REGION FRONTERIZA ENTRE LA TEOLOGIA Y LA PSICOTERAPIA¹

La pregunta quizá más importante que puede hoy día la teología hacer a la psicoterapia es ésta: ¿pretende la psicoterapia ser o convertirse en una forma secularizada del perdón de la culpa fuera de la esfera de la fe cristiana, del sacramento y de la predicación? Si no lo pretende (por ser absurdo creer que sea capaz de ello), surge la cuestión de cómo se puede trazar una divisoria verdadera y radical entre la actuación de la Iglesia y la de la psicoterapia profana respecto a la culpa y su perdón. En efecto, la sola razón de que la psicoterapia, como actividad médica y psicológica, no tenga mandato divino como lo tiene la Iglesia no es suficiente para decir *a priori* que no tenga nada que ver con la culpa y con el perdón de la misma. De ahí la necesidad de trazar una línea divisoria.

Esto vamos a intentar en las páginas que siguen. Lo haremos de forma concisa, limitándonos casi a formular tesis. La antropología metafísica, que aquí se presupone requeriría, desde luego, una elaboración y motivación más minuciosa. Sin embargo, confiamos en que lo que vamos a decir será relativamente comprensible aun en esta forma.

1. Para la teología el concepto de culpa es uno de los más fundamentales. En efecto, la teología se ocupa de Dios y de la palabra que Dios dirige a los hombres. Ahora bien, esta palabra, que se dirige al hombre es su ser total, considera al hombre como pecador, que es redimido por Dios y por su acción. Con ello se ofrecen tres datos a la teología:

a) El pecado, la culpa, tal como lo entiende la teología, es un suceso que se puede describir y hasta, si se quiere, definir; pero en todos modos no es un fenómeno que se pueda derivar

¹ Las páginas que siguen se publicaron por primera vez, como breve reproducción de una conferencia, en *Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht. Gesammelte Vorträge*, herausgegeben von Dr. med. Dr. phil. Vilhelm Bitter, Stuttgart 1953. Reimpresión íntegra en *Anima* 8 (1953) 258-172.

por deducción de otros más primitivos. Lo que en teología se entiende por culpa no es, por ejemplo, una interpretación problemática de estados de depresión, de perturbaciones del mecanismo de la vida anímica; no es una superestructura ideológica de la vivencia inmediata. Culpa no es lo mismo que enfermedad; «malo» no es lo mismo que neurótico, enfermo, etc. La ética teocéntrica no es una *interpretación* facultativa, sin compromiso, del acontecer del alma ni es un deber ideal *por* el que se haya de «regir» la física del espíritu, sino que expresa la verdadera realidad de la persona espiritual referida a Dios y es (juntamente con la lógica) la «física» del espíritu, de modo que no se puede «ordenar ni «poner en su punto» la realidad de la persona espiritual pasando por alto la pregunta por su verdad. Esto quiere decir que ahí donde hay verdadera culpa, ésta, que es un acaecer intencional cuyo momento constitutivo *interno* es la verdad o falsedad, la rectitud o falta de rectitud moral, sólo se puede remediar como algo existente, como algo «físico» si se quiere, cuando se ha logrado la consecución de lo objetivamente bueno y verdadero. En la dimensión de lo personal, en la que tiene lugar la culpa, no es posible reparar o poner sencillamente a funcionar el comportamiento moral como si se tratara de un «aparato físico» (que por cierto no existe en esta dimensión), a no ser que se lo adapte a las normas objetivas de lo verdadero y de lo bueno, que no son meramente un deber «objetivo», sino que expresan la real y esencial estructura de este «aparato».

b) Culpa en sentido teológico no es la transgresión de una regla de comportamiento de la generalidad de los hombres ni de la moralidad burguesa, del código penal o de otras convenciones públicas, de las normas de educación, etc. Culpa en sentido teológico no es tampoco una acción defectuosa que perjudica, indispone o perturba, que pone en conflicto con el ambiente físico o social. Culpa y pecado se dan más bien en sentido teológico allí donde el hombre, requerido por el llamamiento de Dios—que es manifestación de la Voluntad divina—, obra ante Dios y juntamente con Dios, aun cuando uno de los momentos capitales de la culpa consiste en no querer reconocer este hecho, en sofocar esta verdad de la estructura dialogal de

la culpa, verdad que se confiesa en la conversión operada por la gracia: *Tibi soli peccavi*.

c) Sólo puede existir culpa cuando se peca a sabiendas y contra Dios. Hasta qué punto se deba «saber» que se pronuncia un «no» contra Dios y contra su voluntad (sólo así se puede dar culpa) y hasta qué punto se deba expresar en concepto claro y reflejo, esto ya es otra cuestión de la que no podemos ocuparnos aquí. No obstante, al concepto teológico de la verdadera culpa ante Dios pertenece que se cometa contra Dios a sabiendas. Una culpa inconsciente e involuntaria no es ni puede ser ante Dios una culpa personal. Puede haber culpas muy poco reflejas, culpas olvidadas, culpas disimuladas y represadas, pero no culpas cometidas sin conocimiento ni libertad. Los grados de culpa dependen, por tanto, absolutamente de los grados del conocimiento y de la libertad. Ahora bien, aun cuando no exista culpa inconsciente e involuntaria ante Dios en sentido teológico, puede, sin embargo, naturalmente, haber decisiones y acciones erradas de naturaleza no culpable que, pese a su no culpabilidad, van en su ser material contra estructuras y órdenes objetivos del hombre y de su mundo, produciendo en el hombre efectos perjudiciales y dañosos, tanto que estos efectos pueden llegar a convertirse en ocasión y estímulo de culpas propiamente conscientes y libres.

Dado que sólo puede existir culpa ante el único Dios y ante su sola voluntad—la única, en último término, obligatoria—, no pueden tampoco existir objetivamente situaciones trágicas en las que el hombre pudiera elegir entre una manera u otra de culpabilidad, de modo que siempre tuviera que ser culpable, fuera cual fuera su elección. Puede, sí, suceder que sólo se dé la posibilidad de elegir entre dos acciones, cada una de las cuales, bajo determinado aspecto, se pueda considerar como errada y perjudicial; pero lo que no puede objetivamente existir es una situación que induzca forzosamente a la culpa. Esto significaría el absurdo de que Dios obligara a algo que reprobara a la vez. Por eso es también absurdo e inmoral el hablar sobre un aprender a tener valor para cometer la culpa y recomendarlo. Lo que sí se puede eventualmente decir es que el hombre debe aprender a tener el valor de poner acciones que, bajo determi-

dados y restringidos aspectos, puedan dañarle a él o a los otros en algún determinado sector de la existencia.

2. Para la teología y según revelación, culpa y pecado es originariamente acción, suceso, no estado, por más que la disposición originada por la acción pecaminosa sea también causa de pecado en cuanto acción, atmósfera en la que prospera el pecado. En definitiva, el estado de pecado viene del pecado, como lo demuestra ya la primera teología del pecado, el relato de la caída en el Génesis. Este libro, al relatar cómo el hombre, en su bondad paradisiaca, se convierte en culpable por una acción personal, le dice que su estado de pecador no es algo que no tenga que ver nada con su propia libertad activa, sino que proviene de su acción responsable. El hombre no puede hacer responsable de sus actos culpables a un hado oscuro, impersonal, anónimo, como tampoco a un «yo» del que como agente o paciente pudiera distanciarse y al que pudiera acusar como a poder trágico que dispone de él, considerado como agente, de manera incomprensible. No; le dice más bien que como agente y paciente debe reconocerse a sí mismo en absoluta e irreductible identidad como causa de su propia culpabilidad.

Sólo cuando el hombre no hace distinciones, cuando reconoce como resultado de su propia acción el estado de que sufre (el relato del Génesis es, en efecto, la etiología del trágico estado de sufrimiento del hombre), sólo cuando reconoce que dicha acción no hubiera debido tener lugar y que sólo lo tuvo porque sin equívocos así lo quiso el mismo que lo sufre, se halla el hombre en la verdad de lo que la Biblia enseña respecto del pecado. No debe acusar al ambiente (que existe), ni a la mujer (que existe), ni a la naturaleza (que existe), sino debe reconocer y acusar a su propia e irreductible acción libre como causa de su estado, el cual ahora, de repente, le induce a hacer una pregunta que en realidad no se debiera hacer: ¿Cómo ha sucedido esto? ¿De dónde viene esto?

Hemos de tener presente que el hombre, cuando reflexiona sobre sí mismo—y esto lo hace por razón de su conciencia y libertad, que son las que constituyen las condiciones *a priori* requeridas de la culpa en cuanto acción—, se descubre a sí mismo siempre como a alguien que ya ha tomado una decisión; es decir, se descubre, al realizar un acto de decisión, situado

ya en un determinado estado moral y nunca en una pura indiferencia moral: se reconoce como pecador o redimido por la gracia de Dios.

Por eso la reflexión no está nunca en condiciones de reducir en un solo sentido adecuada y claramente la condición de pecador a la acción pecaminosa personal o, por el contrario, la acción pecaminosa a la condición de pecador (nacida ya en un decisión anterior). A causa de este entrelazamiento de acción y estado pecaminoso, de estado de ánimo duradero y nueva decisión original, de pecado y condición de pecador—entrelazamiento que no se puede adecuadamente resolver por un análisis o una reflexión retrospectiva, siempre incompleta—, tiene la culpa para nosotros, a pesar de su carácter esencialmente actual de algo acaecido, una existencia difusa en la totalidad del curso de la historia humana.

Se podrá decir con cierta verosimilitud o certeza moral práctica: en tal sitio y de tal manera, en tal punto del espacio y del tiempo, en esta historia concreta se ha originado; y, sin embargo, hay que decir también: no podía menos de suceder así en vista de esta «pecaminosidad» que penetra y domina toda la existencia y de la que brotó ahora esta acción culpable. No sólo en cuanto que a la acción culpable de ahora precedió un estado peligroso o trágico—aunque en sí todavía no culpable—, sino también en cuanto que a esta acción precedió por lo menos una pecaminosidad posiblemente existente, cuya expresión consecuente fue esta determinada acción culpable; pecaminosidad que, como ya se dijo, debió en último término brotar de una decisión que se llevó a la práctica.

Tal decisión, con todo, no debió forzosamente conservarse en la memoria histórica de la persona y ser luego necesariamente accesible a la reflexión. La impresión que uno tiene de que esto o aquello no pudo suceder de otra manera—«obré así porque soy así»—, no niega necesariamente la culpa como acción, atribuyéndola a lo trágico de la situación en contra de la libertad responsable, que es un constitutivo de la persona. Más bien es sólo un indicio de que la persona ya anteriormente a la acción de que se trata se había comprendido y posesionado en forma determinada y de que, una vez realizada

libremente esta actitud, llevó a cabo dicha acción conforme a la disposición adoptada.

3. El hombre es un ser que posee la característica de sólo tener conciencia de sí cuando es consciente de otra cosa y de sólo ocuparse de sí mismo al ocuparse de otra cosa (aunque esta otra cosa no sea más que la idea, el pensamiento de sí mismo), es un ser que sólo logra percibirse cuando percibe un objeto. El hombre necesita siempre un material distinto de sí mismo, exterior a él, a la manera del punto de Arquímedes, desde el cual únicamente puede alcanzarse a sí mismo. Debe tener algo del mundo para poder ser personal, debe distraerse para poder recogerse en sí mismo, salir de sí (como decían los místicos alemanes) para poder entrar en sí, en su propio núcleo personal. De ahí que la acción de su libertad íntimamente personal, en la que en definitiva se trata del hombre mismo y de su posición respecto a Dios (ambas cosas en unidad indisoluble), se realice necesariamente en el hombre creado, intramundano, que sólo está en sí en cuanto está en otra cosa, en un material que, por una parte, es distinto del propio núcleo espiritual de la persona y, por otra parte, es el lugar donde necesariamente se actúa su libertad.

El ponerse el hombre frente a sí mismo, el actuar sobre sí mismo y delante de Dios es algo ineludiblemente mediato y transmitido por objetos diversos de él. La culpa de querer ser como Dios y la emancipación de la omnimoda voluntad de Dios, que quiere que el hombre esté constantemente abierto a su infinitud, se realiza en los frutos del mundo, frente a los mandamientos relativos a tal o cual limitado objeto intramundano. Por eso en la Escritura se habla de mandamientos de Dios y de pecados en plural, distintos unos de otros, aunque en todos se realiza la misma esencia de la culpabilidad ante Dios. De ahí que exista una característica relación dialéctica entre la culpa en sí (como algo que brota originariamente) y el material, sobre el que actúa al realizarse, relación análoga a la que existe entre el espíritu y el cuerpo: el uno no existe sin el otro sin ser ambos lo mismo, y cada uno, para entenderse, debe referirse al otro, sin ser lo mismo. La transgresión materialmente constatable contra la naturaleza del hombre, contra su relación para con Dios, relación que es moral-

mente obligatoria y formulable en leyes contra la ordenación intrahumana de las personas y cosas de su ambiente, es el *signo* constitutivo de su verdadera deserción de Dios, que se desarrolla en las profundidades del espíritu dándole su total determinación.

A esta falsedad material de su acción concreta la llamamos «signo», en primer lugar, porque no es sencillamente idéntica con la verdadera esencia de lo que en teología se entiende por culpa de la persona como tal ante Dios mismo, y esto por la sencilla razón de que el mismo trastorno objetivo mediante la acción, que es transgresión de una ley material limitada, puede tener lugar y aun ser originado desde fuera sin culpa personal; en segundo lugar, porque así se acusa (en los casos normales) la existencia de tal culpa, y en ella se ve el hombre y se reconoce reflejamente como pecador. Por ejemplo, la embriaguez es (en los casos normales) algo *materialmente* torcido porque va contra la salud corporal del hombre, que, por ser salud de una persona espiritual, está también bajo la soberanía obligatoria de la dignidad de la persona espiritual, garantizada por Dios. Pero esta embriaguez puede en algún caso producirse sin culpa, por faltarle al sujeto el conocimiento de su índole antinatural o la necesaria libertad en la acción, como ocurriría si hubiera sido originada desde fuera violentamente; finalmente, puede en otro caso ser el elemento material, la manifestación a modo de signo de una culpa personal, en la cual y acerca de la cual se realiza el alejamiento del hombre de Dios. En este tercer caso llamamos a la acción material signo *constitutivo*, porque la misma culpa personal sólo se puede realizar en esta o en otra análoga concretización material.

Esta unidad y diversidad dialéctica entre culpa personal y su corporeidad constitutiva y manifestante existe aun en casos en que, en la superficialidad del empirismo cotidiano, se trata sólo de pecados «internos» (de «solo deseo», como dice la Escritura) o en que se rechaza a Dios mismo y su voluntad a lo que parece expresamente y directamente. En efecto, también el mero acto «interno» culpable es un acto «corpóreo» en el sentido original de la palabra, en cuanto que altera la disposición fisiológica, etc., del cuerpo humano, y que, por tanto, lo mismo que el pecado de acción exterior se manifiesta en la realidad de

lo «otro» (del ambiente = Umwelt) y en lo «otro» de la propia corporeidad (corporeidad animada, que tiene, por tanto, en sí misma lo anímico como momento constitutivo interno), manifestándose en él expresamente (es decir, en cuanto al ponerse se muestra allí presente).

Asimismo, aun en los casos en que el pecado expresamente, con toda objetividad y reflexión, parece dirigirse inmediatamente contra Dios, sucede esto en el material del mundo, y así con una índole de signo constitutivo, dado que el pensamiento formulado acerca de Dios también en este caso está construido con material mundano, pues son dos casos distintos el *pensamiento* sobre Dios, por una parte, y por otra, el Dios que se entiende intencionalmente y al que tiende la trascendentalidad del espontáneo pensar y querer. Ahora bien, el pensar sobre Dios, lo mismo que cualquier otro pensamiento «interno» o acto de la voluntad, está dotado de corporeidad y de carácter de signo. Así, se puede muy bien concebir que en determinados casos tal comportamiento frente a Dios, por muy torcido que en sí sea objetivamente, no sea culpable existencialmente, es decir, en el núcleo de la persona. A Dios se le niega aquí sólo en el concepto objetal, pero no en la percepción espontánea y real que se da en la libre acción espontánea.

4. Partiendo del simple hecho de que, según la Escritura y la tradición, existe, por una parte, el pecado siempre idéntico contra Dios y de que, por otra parte, se dan también *pecados* que deben ser nombrados y valorados diversamente, hemos llegado por necesidad lógica a una concepción ontológica de la esencia del hombre que quisiéramos todavía delinear algo más expresamente, a fin de que se entiendan con más facilidad las tesis que siguen sobre la culpa, conocimiento de la culpa, culpa y sufrimiento, perdón teológico del pecado y superación intramundana del sufrimiento.

El hombre es un ser que en cierto modo, partiendo del interior, está construido hacia fuera. Por una parte, posee un núcleo personal espiritual de trascendencia intencional hacia el ser en absoluto y total, y, por tanto, hacia Dios, con lo que tiene la posibilidad de oír la palabra de Dios mismo. Al mismo tiempo, en esta trascendencia, con la consiguiente libertad y apertura a todas las cosas, tiene la posibilidad de comportarse respecto

a las cosas singulares y al todo—que posee sólo como representación y por el que llega a Dios—, eligiendo, decidiendo, afirmando o negando, de modo que, rebasando lo limitado, tiende siempre al todo, al ser en absoluto: a Dios. Por otra parte, el hombre, en cuanto que es una persona que se trasciende, se realiza siempre en sus relaciones con algo que no es él mismo ni el trascendente «otro» contrapuesto a su apertura al todo en cuanto tal. El hombre se realiza en un medio que se forma en la unidad de su corporeidad animada y de su animidad corpórea y en la de sus objetivaciones reales, objetivas y formula-bles; en la unidad del ambiente formado por otras personas y cosas también corpóreas y de las objetivaciones realizadas en ese ambiente por medio de actuaciones «externas».

Este «medio», único que proporciona al hombre el acceso, por el conocimiento, a sí mismo, a la libre disposición de sí y a su actitud libre y consciente para con Dios, es algo distinto, aunque inseparable de él en cuanto es originariamente persona, de tal manera que no hay línea divisoria fija y definida entre estas dos esferas del hombre, que se hallan en permanente ósmosis: constantemente se modifica el hombre en las objetivaciones de su cuerpo, de sus pensamientos, de sus acciones mundanas; hasta se entrega a ellas, aunque sin perderse, como los animales, en las mismas y sin quedar entregado totalmente a ellas, y continuamente se ve de rechazo referido a sí mismo y a Dios al objetivarse así en el mundo. Estas objetivaciones son «él mismo» y, sin embargo, no son él mismo, ya que si él es en lo otro y como lo otro, en cuanto está en lo otro no puede nunca ser él mismo como tal. En efecto, no queda absorbido totalmente por eso otro que lo expresa y lo manifiesta a sí mismo y a los otros, y lo otro no es meramente su manifestación, porque el material que sirve de «medio» aporta estructuras ajenas a lo personal, a las que la persona, indefectiblemente, debe someterse en mayor o menor grado, si ha de poder expresarse tomando forma en lo otro, realizándose así en este «medio». Solamente saliendo de su profundidad hacia el mundo entra el hombre en el fondo de la persona, allí donde se encuentra con Dios; así, poco más o menos, se expresaría un místico de la Edad Media.

Podemos, por tanto, decir: hay que distinguir entre la persona primigenia, como espíritu trascendente y como libertad

ante Dios y ante el medio mundano y fragmentario, dentro del cual la persona, buscándose, se ha de realizar, y la persona definitiva que se ha realizado ya en libertad pasando por el medio. Al realizarse la persona primigenia en el medio humano de su cuerpo animado y de su ambiente, adquiere este signo constitutivo una autonomía relativa; hasta puede, en determinados casos, mantenerse aun cuando ya no existe la acción de la persona primigenia. La relación entre la acción de la misma persona primigenia y su signo constitutivo en su medio mundano es un continuo fluir, tanto respecto a la interdependencia de ambos como a la fuerza de expresión del signo constitutivo.

El medio de la persona es idéntico con lo que es el medio del signo constitutivo, medio en el que actúa lo extraño a la persona sobre la persona misma. En cuanto, y solamente en cuanto, que lo distinto de la persona, el ambiente, la naturaleza, la herencia, las otras personas, etc., se incorporan en este medio y de esta manera crean un previo *a priori* a las posibilidades de autorrealización personal que necesita imprescindiblemente de esta expresión en el mismo medio, influye el «mundo exterior» sobre una persona en cuanto tal, naturalmente, en las más variadas maneras en que puede determinarse el ámbito intermediario de la realización personal de la libertad: influjo físico, influjo anímico-corporal mediante la palabra, etc. En cuanto la persona primigenia y lo ajeno a la persona se realizan en el mismo e idéntico ámbito del medio mundano de la persona, y en cuanto ésta pone el signo constitutivo como algo distinto de sí mismo, y, de tal manera, se enajena y exterioriza, y, por el contrario, el ambiente, originariamente extraño a la persona, se realiza tomando forma en ese medio que pertenece a la persona como ámbito de su autorrealización; en tanto surge en este medio una interferencia entre acción y pasión, entre lo hecho y lo impuesto, lo propio y lo extraño, lo propio queda velado por lo extraño y lo extraño se presenta como propio.

5. La persona tiene en su núcleo, en su medio corpóreo-anímico y en su ambiente (Umwelt) determinadas estructuras antedecentes a la libertad, con la que dispone de su misma persona, modelándola. Naturalmente, no podemos aquí detenernos a exponer cuáles sean en detalle esas estructuras y cómo se puedan conocer. A la teología, a la antropología metafísica, a la

ética y a todas las otras ciencias antropológicas—caso de que no se limiten a ser meras descripciones positivistas de un simple estado *provisional*—corresponde analizar estas estructuras en su esencia y en su necesidad. El pecado en cuanto acción es precisamente la acción libre de la persona primigenia que, en su referencia espiritual y libre a Dios, contradice a la recta estructura personal y a su genuina relación para con Dios, poniendo como absoluto un medio y su expresión propia en él; es decir, confundiendo con Dios, divinizándolos.

El signo constitutivo del pecado, corporeidad de la acción personal primigenia y de la persona primigenia en el medio intermediario, se llama en teología pasión (dolor). El constitutivo de la acción pecaminosa tiene necesariamente repercusión pasional en la persona, porque el medio no es de absoluta indiferencia, no es *pura* posibilidad de la expresión personal, sino que tiene sus estructuras apriorísticas independientes de la libertad personal. Por eso, la acción personal primigenia, al tomar forma—precisamente contradiciendo a estas estructuras—en este medio, experimenta, como conflicto y como pasión, la resistencia de estas estructuras del medio (que es siempre necesariamente un medio de la «pasión» de la persona).

Dado que también el ambiente (Umwelt) puede tener efectos de pasión en el mismo medio, no toda pasión es signo constitutivo de la culpa personal. El estado de pasión puede ser inducido—independientemente de la culpa—desde fuera o perdurar aun después de cesar la culpa que le dio origen. Ahora bien, puesto que tal estado pasional (doloroso) plantea a la persona la cuestión de cómo entenderlo o aceptarlo, puede y debe hallar una respuesta, ya sea culpable, ya sea correcta. En el primer caso, como incentivo del pecado, será fuente de la propia culpa o de otra nueva; en el segundo caso (tomado con espíritu de fe como participación en la pasión de Cristo) será el medio de apropiarse la pasión de Cristo. Así, pues, el estado de pecado es la acción de la persona primigenia que se realiza a través del medio y que en esta realización puede seguir existiendo como realizada aun después de cesar su signo constitutivo.

6. La libertad propiamente dicha de la persona primigenia es en cuanto tal, es decir, en cuanto se puede distinguir de su realización en el medio exterior de la persona, por razón de la

naturaleza de la libertad, un suceso consciente. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que esta libertad primigenia, estrictamente como tal, tenga una realidad como objeto de conciencia, y, por tanto, en sí pueda ser objeto inmediato de reflexión. El hombre, constituyéndose a sí mismo en objeto, sólo puede contemplarse a sí mismo y su libertad en los signos constitutivos de ésta, en las objetivaciones de su libertad, que son distintas de ella misma, a pesar de ser sus signos *constitutivos*. De ahí se sigue para el conocimiento de la culpa una situación esencialmente ambigua. Lo que con esto se quiere decir se desprende, en primer lugar, aun sin recurrir a deducciones de lo hasta aquí dicho, de simples datos teológicos.

Según la Escritura, debe el hombre confesar sus pecados; debe decir, y, por tanto, *debe* poder decir, que ha pecado de tal o tal manera; no debe atribuirse sólo, en general, un estado vago y difuso de pecado. En cuanto explícitamente reconoce y confiesa sus acciones pecaminosas, debe tener de ellas un conocimiento traducible en conceptos y fórmulas. Así, pues, debe poder leer con suficiente certeza en las realidades objetivas y concretas de su vida interior y exterior que él mismo ha pecado. El material reflejamente constatable y analizable de su conciencia debe, pues, realmente ser *signo* de la culpa personal de la persona primigenia, acerca de la cual quiere, en definitiva, hacer una declaración. Por otra parte, también según la Escritura, no sólo no debe el hombre «juzgar» a los demás, es decir, hacer una declaración *absoluta* sobre el estado de lo más hondo de la persona ante Dios, sino que ni siquiera le es posible ni lícito pronunciar tal sentencia absoluta sobre sí mismo, declararse absolutamente justificado o pecador en la seguridad de que *hic et nunc* ha tenido lugar una acción justificante o pecaminosa.

Así, pues, el signo constitutivo del que debería deducirse semejante sentencia propiamente dicha no puede tener *tal* claridad absoluta que haga posible dicha sentencia *ante* el tribunal de Dios. La *real* y verdadera indicación del signo constitutivo ha de tener, pese a su real función indicativa, una radical e insuprimible ambigüedad. De lo dicho hasta aquí se desprende fácilmente de dónde proviene ésta: como el signo constitutivo tiene por vehículo el mismo medio, que puede ser también medio de una determinación pasiva venida de fuera (de fuera en sen-

tido lato, comprendiendo también aquello que en la persona precede a su libre y personal determinación propia y a las condiciones internas de la posibilidad de ésta), no existe, por lo menos en principio, nada en este medio que, como expresión de la acción personal primigenia, no pueda ser también impresión de fuera. La interpretación refleja de las realidades en el medio intermediario de la persona como expresión o como impresión, o como ambas cosas a la vez, puede, en el fondo, ser sólo aproximativa y provisional, puede ser suficiente para el proceder práctico y para los deberes que éste implica, y lo será en el promedio de los casos normales de la vida ordinaria, pero no es absoluta: queda reservada a Dios, que es el único juez. Y sólo siendo así corresponde a la situación de claroscuro que la criatura tiene encargo de soportar, porque en el no llegar nunca a plena claridad sobre sí mismo, en el no conseguir nunca arreglárselas definitivamente consigo, no sólo se manifiesta una realidad dolorosa, sino una condición básica de la criatura, que es para ella muy importante, pues así se entrega incondicionalmente a Dios. Pretender hacer un análisis verdaderamente definitivo de la culpa y de la justicia sería arrogarse el juicio de Dios.

Le reflexión va siempre a la zaga del hombre, y esto por el mero hecho de que toda reflexión, por objetiva que quiera ser, es también en sí misma una acción moral o inmoral, sobre cuya cualidad habría que emprender otra nueva reflexión, y así hasta el infinito. Un conocimiento propio y un análisis reflejo de la culpa (por sí mismo o con ayuda de otros) son, en primer lugar, sólo un análisis del signo constitutivo de la culpa y, sólo indirectamente y con reserva, conocimiento de la acción culpable de la persona primigenia. Como análisis del signo constitutivo, de la proyección de la persona primigenia en la exterioridad psicofísica (de la que forma parte todo lo que en algún modo puede analizarse), puede de suyo el análisis alcanzar *en principio* una verdadera certeza, aunque de hecho no sucederá generalmente así. Pero aun cuando se lograra esta certeza, no sería ésta un fundamento sólido para una sentencia clara sobre la persona primigenia y definitiva, que en cuanto tal es en sí inaccesible por su naturaleza al análisis. *Homo videt faciem, Deus*

autem cor. El conocimiento de los corazones sigue estando reservado a Dios.

No se puede negar que es sorprendente y considerable el progreso de todas las ramas y técnicas de la psicología, pero siempre dentro de una zona situada más acá del verdadero centro de la persona, del corazón en sentido bíblico—que nunca se presenta adecuadamente como objeto—. Desde esta zona se pueden hacer algunas deducciones sobre el corazón, condicionales siempre, aunque importantes y de posibles consecuencias prácticas. Pero más no nos es posible. Sigue siendo un secreto del rey, un secreto que el corazón y Dios conocen, pero no el «yo» en cuanto se enfrenta a sí mismo y reflexionando se manifiesta a sí, ni tampoco el «otro». En lo cual, dicho sea de paso, hay que tener presente lo siguiente: todo análisis, incluso de esta dimensión media de la persona—lo mismo que en la física y aún más—, modifica el objeto de observación. Lo que se observa no es el puro signo constitutivo de la acción personal, sino una síntesis—insoluble adecuadamente—de éste y de la consiguiente observación con influjo efectivo del observador (uno mismo u otro), que en sí misma no es tampoco algo puramente teórico y éticamente puro, sino que es también un momento en esa cadena de decisiones morales, de la que nadie puede desentenderse durante la vida para convertirse en simple espectador objetivo. En una palabra, en toda reflexión es imposible eliminar una última ambigüedad: lo que leído en el signo, real o putativamente constitutivo, parece ser culpa, puede, en el fondo, ser una pasión inculpable y ajena a la persona, una impresión de fuera, y viceversa: lo que parece ser una pasión infligida trágicamente de fuera puede, tal cual es en realidad, ser realmente signo constitutivo de la propia culpa, por lo menos por el hecho de que no sería tal cual es, si lo que originariamente era una pasión ajena a la persona no se hubiera entendido mal, culpablemente, por la decisión de la persona, siempre indefectiblemente actuada.

Un análisis adecuado de esta síntesis, formada por una acción quizá culpable y una pasión quizá sólo padecida, sólo sería posible si se pudiera interrumpir el proceso de esta síntesis en flujo constante y hacer del hombre por un momento un puro agente o un puro paciente. Esto no es nunca posible antes de su

muerte. Pero entonces, cuando con la muerte cese esta diferencia ontológica entre lo interior y lo exterior de la persona, ya no será el hombre, sino Dios quien mire al corazón y, partiendo de él, a las obras (no viceversa), obras que podrá juzgar en la dirección de esta mirada, obras en que el corazón mismo se ha realizado.

7. De lo dicho se desprende también la ya mencionada conexión y la diferencia ontológica entre culpa y pasión (enfermedad en el sentido más lato de la palabra). La pasión es el signo constitutivo de la culpa. Según esto, no es lo mismo que la culpa. No es siempre ni claramente el signo constitutivo de la nueva culpa, causado activamente del interior, pura expresión de la culpa de la persona paciente. Aunque, según la Escritura, es siempre signo de la culpa, en determinados casos lo es de la culpa de la estirpe, del pecado original. Sin embargo, no por eso es una pasión neutral. El hombre, aun anteriormente a una *refleja* toma de posición en libertad primigenia, se ha comprendido y ha tomado ya posición respecto a sí mismo. Por eso la pasión (en el hombre que ha alcanzado ya la libertad personal) no es nunca un evento neutral, ajeno a la persona, que sólo habría que lamentar, sino una pasión que se entiende y a la que se responde de tal o cual manera, pasión que es de hecho expresión de la culpa o material de la fe justificante, expresión de la apropiación de la redención en cuanto participa de la pasión de Cristo. En esta doble posibilidad, siempre determinada, aunque velada, es la pasión misma ambigua.

8. Sólo Dios puede liberar de la culpa entendida en sentido estricto. La acción culpable primigenia y personal de la persona primigenia y el estado de pecado de la persona definitiva, ya realizada, no se pueden, por lo pronto, extinguir prescindiendo de la libertad de dicha persona. Tal extinción exige, por lo menos una vez, un acto libre de conversación de la persona. Aquí no entramos en la cuestión de las condiciones bajo las cuales se puede siquiera concebir tal conversión en vista de que la persona, en la «opción fundamental» que ha precedido y que se supone culpable, se ha actuado *totalmente*, se ha «comprendido» y, a lo que parece, se ha gastado en esta elección. Por tanto, no es tan fácil decir si la persona, que no sólo ha hecho

la culpa, sino que, además, se ha hecho culpable mediante la acción, tiene todavía la posibilidad de semejante transformación fundamental de todo el núcleo personal. De todos modos, aun entonces esto solo no sería todavía la supresión de la culpa.

Esta es, en efecto, esencialmente de índole dialogal, toma de posición ante Dios para con Dios. Ahora bien, Dios, con ser absoluto, o, mejor dicho, por serlo, no es algo impersonal, no es un punto fijo asintótico en que se refugia la trascendencia de la persona espiritual, sino el «Dios vivo», frente al cual toda acción del hombre es esencialmente respuesta a su llamamiento, de modo que después del «no» de la criatura a este llamamiento, el proceso dialogal de la existencia del hombre sólo puede continuar mediante una nueva palabra de Dios. El es quien debe perdonar la culpa cometida contra él. Esto sólo puede ser perdonada por su acción, y esta acción sólo puede ser conocida mediante su palabra y en esta palabra ser asignada. Esta palabra, si ha de tener perceptibilidad intramundana, sólo puede ser pronunciada por el hombre en el caso y en la medida en que éste pueda decir de manera autorizada que ha sido enviado como servidor de esta palabra con el encargo de darle cumplimiento. Al *Tibi soli peccavi* responde por parte de Dios un *Ego te absolvo*, y sólo éste libera de la culpa, liberación que, lo mismo que la culpa en cuanto tal, trasciende la reflexión empírica, y que por eso debe ser escuchada y aceptada con la fe, en la cual sola se realiza y se conoce.

9. Muy distinto es el caso de una superación (por lo menos parcial) intramundana de un padecimiento, la cura de una enfermedad en el sentido más lato de la palabra. La enfermedad y el padecimiento, que, aun procediendo eventualmente de la culpa, son, en cuanto tales, distintos de ésta (de la misma manera que la expresión constitutiva [signo] es distinta de lo expresado y designado), se extienden por el ámbito del intermediario «mundano» de la persona, adquiriendo en él carácter objetual. De ahí que sean accesibles a una intervención desde fuera de orden somático y psíquico, dado que se extienden rigurosamente en la misma dimensión en que se recibe tal determinación de fuera. La relación entre la culpa y su signo constitutivo es fluctuante, es decir, que entre ambos no existe una relación clara y absolutamente fija, por lo cual puede darse culpa sin expre-

sión adecuada, y la expresión de la culpa (el padecimiento) puede persistir aun cuando la culpa haya sido ya perdonada por la palabra de Dios. Por eso es posible combatir desde fuera el padecimiento independientemente de si el padecimiento en un caso concreto procede de una culpa personal pasada o todavía presente.

Puesto que el padecimiento no es nunca un signo constitutivo absoluto y unívoco de la culpa, es también moralmente legítimo combatirlo con medidas que miran directamente a eliminarlo, aun cuando se pueda suponer con suficiente certeza práctica que proviene de una culpa todavía no perdonada. Otra cuestión es si se logra o no en un caso concreto esta tentativa de eliminar el padecimiento en tales condiciones, cuestión a la que no se puede contestar *a priori*. En fin, hay también que notar que existe una manera cristiana de superar el padecimiento (enfermedad, etc.), que no consiste en expulsarlo del ámbito del medio de la persona, sino en aceptar el padecimiento, que sigue manteniéndose en este mundo de lo provisional y de prueba, con espíritu de fe como manera de participar en la pasión redentora de Cristo.

La pasión (padecimiento) no deja de ser un fenómeno ambiguo que constantemente induce al hombre a preguntarse si en definitiva no es más que un pecador y que sin intermisión le impulsa, contra la fe y la esperanza, a procurar de una manera culpable lograr una felicidad intramundana. Pero aceptada con fe, es precisamente la manera de manifestarse la redención, que es un bien escatológico procedente sólo de Dios. Y así se puede preguntar si todo modo intramundano de combatir al padecimiento, de suyo lícito y hasta un deber para el cristiano, no está inspirado por una idea culpable secreta de que «de suyo» no debiera existir el padecimiento y que con un poco de energía y de habilidad, con el proceso de la técnica, de la medicina y de la psicoterapia se debería poder eliminar aun mientras duran las apariencias de este mundo. Decir «no» al padecimiento de este mundo es un deber sagrado para el cristiano, pero a la vez grandísimo peligro de hurtar el cuerpo a la cruz de Cristo. Este «no» debe, finalmente, consistir en ayudar al hombre, con la pedagogía, amabilidad y benevolencia divina, a sobrellevar la cruz que no cesa de pesar sobre sus espaldas, de modo que la

sopORTE sin amargura ni desesperación, sin cesar de creer en la promesa de la vida eterna.

10. En vista de esta unidad dialéctica y diferencia ontológica entre la culpa y su signo constitutivo, entre el pecado y el padecimiento, tanto respecto a su eventual dimensión como respecto al problema mismo y su superación, surge la misma mutua relación y diferencia entre las tareas del sacerdote y del médico. Ambos tienen distinto objeto y distinta manera de obrar. El sacerdote es sólo el intermedio de la palabra de perdón de Dios, que, en cuanto tal, no elimina sin más el signo constitutivo de la culpa, el padecimiento, ni siquiera necesariamente cuando procede de culpa personal. En efecto, el padecimiento que brota de la culpa, una vez que ha brotado, adquiere, como toda objetivación del espíritu personal y de la libertad, su propio modo de existencia, puesto que radica en el medio de la persona, no ya en el núcleo personal, en la persona primigenia.

El médico (del cuerpo y del alma) pone la mira inmediatamente en el padecimiento que indispone, no en la acción pecaminosa o en el estado de pecado de la persona primigenia o definitiva. Es cierto que no puede sin más esquivar la cuestión de la culpa propiamente dicha en sentido teológico, dado que su propio objeto puede ser signo constitutivo de culpa propiamente dicha y que este problema se plantea indefectiblemente al paciente, y también porque (aunque no siempre, ni con mucho) con frecuencia no se puede expulsar el padecimiento de la persona, es decir, de su medio, sin que se opere una conversión—μετάνοια—en la persona primigenia, la cual, empero, sólo es posible, por lo menos de hecho, si el hombre, en un acto de fe, acepta el perdón de su culpa propiamente dicha por Dios.

Sin embargo, el objeto y la acción del médico en cuanto tal siguen siendo, en rigor ontológico y teológico, distintos de los del sacerdote. Aunque el médico no ha de ser sólo un curador del cuerpo, sin embargo, en cuanto que su paciente es un enfermo que padece o puede padecer psíquicamente, su tarea es siempre distinta de la del sacerdote. Se limita a las objetivaciones intramundanas objetales de la culpa propiamente dicha de la persona primigenia; se limita, si es lícito expresarse así, al alma, sin llegar inmediatamente al fondo personal no objetivado de la libertad espiritual en cuanto tal, en el que el hombre

responde con un «sí» o un «no» al llamamiento inmediato de Dios. Pero dado que culpa y pasión tienen cierta unidad (aunque no identidad), unidad dialécticamente encubridora o reveladora de una relación entre origen y originado, entre signo y designado, expresión y expresado, el sacerdote y el médico tienen relación mutua y se reclaman mutuamente, pese a la diferencia de su tarea y de su misión.

REFLEXIONES PACIFICAS SOBRE EL PRINCIPIO PARROQUIAL¹

I. VENTAJAS DEL PRINCIPIO PARROQUIAL

1. Dos clases de principios

Buenos son los principios, y los hombres sin principios son una plaga. Pero también se puede abusar de los principios, y así no se favorece lo más mínimo ni aun a los principios más sagrados.

Quizá sea oportuno distinguir dos clases de principios del humano obrar.

A una clase pertenecen los principios que por sí solos siempre tienen verdadera validez (por mucho que se falte a ellos). Son aquellos que cubren solos todo el campo de su objeto (por ejemplo, «No fornicar»). La razón de ello es que de por

¹ Cf. J. Höffner, «Um das Pfarrprinzip»: *Trierer Theol. Zeitschrift* 56 (1947) 60-62; O. von Nell-Breuning, «Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip»: *Trierer Theol. Zeitschrift* 56 (1947) 257-262; J. Höffner, «Nochmals das Pfarrprinzip»: *Trierer Theol. Zeitschrift* 57 (1948) 236-239; A. Schrott, *Seelsorge im Wandel der Zeiten, Formen und Organisation seit der Begründung des Pfarrinstituts*, Graz 1949; M. Marchi, *Esperienze parrocchiali*, Roma 1949; A. Kirchgässner, *Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst*, Freiburg 1949; C. Noppel, *Aedificatio corporis Christi*, Freiburg 1949²; K. Lechner, *Laie und Pfarre*, Viena 1949; R. Perenna, *Innovazioni o rinnovamento della parrocchia?*, Como 1950; R. Socche, *La comunità parrocchiale*, Roma 1950; A. Ryckmans, *La paroisse vivante*, Tournai 1950; G. Viviani, *La parroquia*, Roma 1950; H. Légaré, *Introduction à la sociologie paroissiale*, Lille 1950; J. Miller, «Beiträge zum Pfarrprinzip»: *Orientierung* 15 (1951) 163; F. Benz, «Die neuen französischen Seelsorgsmethoden und ihre Bedeutung für Deutschland»: *Tübinger Theol. Quartalschrift* 131 (1951) 208-247; 320-339; 464-486; L. Borlée, «Structures sociales et ministère paroissial»: *Rev. Dioc. Tournai* 6 (1951) 427-446; J. Peitzmeier, «Jugendgruppenarbeit und Jugendpsychologie»: *Theologie und Glaube* 42 (1952) 454-461 (importante para en juiciar la «juventud parroquial»); R. Spiazzi, «Spunti per una teologia della parrocchia»: *Scuola Catt.* 80 (1952) 26-42; A. Schrott, «Pfarrseelsorge und überpfarrliche Seelsorge»: *Der Seelsorger* 23 (1953) 202-208; P. Virton, *Enquêtes de sociologie paroissiale*, Paris 1953; *Die Pfarre, Gestalt und Sendung*, Viena 1953; *La Maison-Dieu* 36 (fasc. 4.º de 1953): «Problèmes de la Paroisse».

sí solos expresan toda la estructura objetiva de la realidad a que se aplican.

Hay otros que «también» tienen vigencia en un sector del obrar humano, pero en unión con otros; en tal sector deben repartirse la soberanía con otros principios y han de aplicarse en cierto modo dosificados, a fin de que no sean nocivos (por ejemplo, «En la economía hay que dejar margen al desarrollo de la iniciativa privada»).

En el caso de estos principios, los compromisos (si es lícito emplear aquí este término un tanto sospechoso), concesiones y renunciaciones, mayor o menor aplicación de los mismos, no sólo son posibles, sino necesarios y exigidos por la realidad. Es que estos principios no expresan siempre por sí solos toda la ley interna de la realidad en que tienen vigor; por eso, si se han de aplicar justamente, deben dejar un margen de realización a los otros principios que dimanar también de la misma estructura múltiple de la cosa.

Tratándose de estos principios, hay que tener sumo cuidado en no apurarlos hasta la monomanía deológica. En estos casos se imponen inevitablemente diferentes «estilos» en la dosificación y realización concreta de principios opuestos (pueden, por ejemplo, existir formas más o menos libres de organización económica). Y uno de ellos puede reemplazar al otro y se puede aspirar a una nueva «dosificación» de la realización del principio en la práctica, sin que sea razonable ni ventajoso el combatirla difamando el nuevo estilo como si fuera simple negación del principio único.

En tales casos no existen líneas divisoras bien netas. Siempre se podrá discutir sobre si uno de los dos principios opuestos tiene en la práctica suficiente margen de realización (si, por ejemplo, en un sistema concreto de educación se garantiza bastante la libertad frente a la autoridad). En tales casos tampoco una delimitación y clausulación jurídica puede reemplazar la honrada y decorosa actitud del *hombre*. Prueba de que ésta existe será el que el propugnador de un principio reconozca con verdadera lealtad lo justificado del principio antagónico y hasta logre tener enérgicamente a raya a los extremistas de su propio «partido» y, sin temor a que se le eche en cara falta de principios

y traición a la doctrina del partido, sepa hacer valer el principio contrario cuando la situación concreta lo exija.

2. El principio parroquial

De antemano podemos decir que el principio parroquial pertenece a esta segunda clase de principios. Pero comencemos por preguntar: ¿qué se entiende exactamente por principio parroquial?

A) Dos distinciones previas

a) Antes de tratar de responder a esta pregunta conviene proponer una distinción que se suele pasar por alto y que, sin embargo, parece tener gran importancia teórica y práctica. En el principio parroquial habrá que distinguir dos principios, que vamos a llamar *principio del párroco* y *principio de la parroquia*.

El *primero* exige (como «principio» abstracto, formulado de por sí, antes de que entre en compromiso leal—no «fácil»—con otros «principios») que toda la cura de almas² de un determinado grupo de personas sea ejercida y dirigida por el párroco de estas personas y por auxiliares, coadjutores, etc., dependientes de él y de su autoridad; es indiferente que estos auxiliares estén a su disposición de una manera estable o hayan sido designados por él (¡por él!) para un caso concreto. Lo cual incluye de por sí (en principio o, por lo menos, en la práctica) que la cura de almas según el principio del párroco sólo se dirija a personas que pertenecen a la parroquia en cuestión.

El *principio* de la parroquia exige que toda la cura de almas tenga lugar en el ámbito de la parroquia, es decir, que en cada uno de sus actos se dirija a personas que pertenecen a la misma

² Traducimos generalmente la palabra *Seelsorge* como *cura de almas*, aunque en varias ocasiones el sentido más propio sería *cuidado pastoral*, *apostolado* o incluso *dirección espiritual*. Pero como a veces el autor contrapone el «apostolado» extraordinario o especializado a la «cura de almas» normal del párroco y en repetidas ocasiones juega con la palabra *Seelsorge* en los distintos sentidos, preferimos mantener a menudo la traducción más literal para hacer ver mejor la contraposición. [N. del T.]

parroquia. Así, pues, este principio *no* exigirá—puramente por razón del principio—que el acto de cura de almas dependa del párroco o de los auxiliares que están (estable u ocasionalmente) bajo su autoridad y dirección, sino sólo que las personas sobre quienes se ejerce pertenezcan a la misma parroquia. (Pensemos, por ejemplo, en un grupo de juventud parroquial dirigido por un director diocesano que dependa únicamente del obispo o de un grupo parroquial de una congregación de hombres dirigida por un religioso con autonomía en este campo de actividad.)

No se puede negar que la línea divisoria entre el principio del párroco y el principio de la parroquia es algo fluctuante en la práctica. No obstante, esta distinción tiene su importancia teórica y práctica, como más adelante veremos, si se quiere comprender bien lo que se exige cuando se habla del principio del párroco. Por ejemplo, cuando se trate de fijar los límites entre la cura de almas ordinaria y extraordinaria, esta distinción puede servir para determinar con mayor facilidad el punto en cuestión.

b) A esta distinción conceptual hay que añadir todavía otra referente al concepto de *cura de almas «extraordinaria»* y *«ordinaria»*. Y la razón es que el principio del párroco debe en cierto modo hallar su contrapeso en la justificación y en los defensores de la «cura de almas extraordinaria».

Considerada puramente en abstracto, una cura de almas se puede calificar de *extraordinaria* siempre que tenga lugar raras veces (por ejemplo, una misión popular cada diez años) o si es ejercida por alguien que no pertenece al clero parroquial ordinario, aunque se lleve a cabo *en* la parroquia y bajo la autoridad del párroco; por ejemplo, un ciclo de sermones cuaresmales predicado por un religioso en una parroquia por invitación o en sustitución del párroco, o que actúa sin depender de la autoridad y dirección de un párroco y, por consiguiente (al menos en la mayoría de los casos), fuera del margen de una parroquia (supongamos la dirección de un grupo de Orden Tercera en la iglesia, no parroquial, de algún convento). Para mayor claridad, sólo a este tercer caso llamaremos (por lo menos aquí) cura de almas «extraordinaria». Las otras dos clases son propiamente casos algo más raros de la cura de almas ordinaria,

dado que mediata o inmediatamente están a cargo del clero parroquial y se despliegan en el marco de la parroquia.

B) Descripción del principio parroquial

Una vez establecidas estas distinciones más bien formalistas, pasemos ya a la cosa en sí. ¿Qué se entiende en concreto por principio del párroco y de la parroquia? ¿Existe tal principio? ¿Por qué debe existir? Por más que haya que distinguir entre el principio del párroco y el de la parroquia en teoría y, como luego veremos, también por razones prácticas, sin embargo, ambos brotan del mismo o de un análogo estado de cosas, y, por consiguiente, se les puede describir y tratar simultáneamente.

El principio del párroco (en cuanto principio abstracto) denota la competencia exclusiva del párroco y de sus auxiliares en cuanto a la cura de almas ejercida entre las personas que dependen de tal párroco.

El principio de la parroquia pretende, en fin de cuentas, lo mismo, pero más bien desde el punto de vista de las personas sobre quienes se ejerce la cura de almas, y así exige que ésta tenga lugar primaria y exclusivamente dentro de la comunidad limitada territorialmente; es decir, que dondequiera que se reúnan personas para disfrutar de la cura de almas, lo hagan como miembros de la misma parroquia.

3. Revalorización del principio parroquial

Siempre que se vuelven a acentuar estos principios y se reclama su plena ejecución, hay dos cosas que originan este proceso: una *nueva situación* espiritual general y una *motivación* teórica, que vuelve a tomar relieve en los espíritus por razón de la nueva situación.

A) Nueva situación

a) Lentamente se ha ido creando una nueva situación. Hubo tiempos en la Iglesia en que el clero ordinario (con razón o putativamente) no se sentía a la altura de las mayores tareas de la cura de almas. Y confió la actividad que reclamaba mayor

rendimiento (misiones, dirección de determinados grupos de personas que tenían especiales exigencias intelectuales y espirituales) a la cura de almas «extraordinaria» principalmente del clero regular, con lo cual se limitó él mismo más bien a la actividad técnica de administración, al culto regular con la predicación dominical, a la enseñanza en la escuela, la institución de los cristianos y la administración de sacramentos.

Hoy día el clero secular (principalmente en las grandes ciudades) *se siente perfectamente a la altura* de las otras tareas, aun de las más elevadas. Y puesto que con razón piensa que en definitiva a él le incumbe la responsabilidad de que la cura de almas sea suficiente en conjunto, no se resigna ya a limitarse a ese sector de la actividad pastoral que, comparado con las tareas confiadas hasta ahora en gran parte a la cura de almas extraordinaria, deja la impresión, externamente por lo menos, de algo burocrático y administrativo; no quiere reducirse a actividades que reclaman gran consumo de tiempo y de energías y que fácilmente son miradas con cierto desprecio por los representantes de la «cura de almas extraordinaria». Cuando la cura de almas ordinaria está a gran altura, tiene siempre tendencia a hacerse lo más autárquica posible. Si no tuviera esta tendencia, sería señal de que era inferior a lo que debiera ser.

b) A esto se añade otro elemento que determina la situación por lo que se refiere a nuestra cuestión: la voluntad de vida común, que comienza a despertar entre los seglares, de quienes se ocupa la cura de almas. Desde el punto de vista de lo social y de la historia del espíritu *vivimos en la época del hombre colectivo*, de la masa y aun de la disolución de aquellas formas y agrupaciones sociales (clases, etc.) que con su variedad y peculiaridad facilitaban también la formación de personalidades individuales autónomas y bien marcadas.

Aunque este desarrollo encierra gravísimos peligros para el hombre y para el cristiano que hay en el hombre, sin embargo, en el ámbito de la vida cristiana ha hecho que sea más vivo el sentido y la voluntad de comunidad, de formar una comunidad: la parroquia en concreto.

Más aún: dado que la moderna colectivización representa una amenaza y una disminución del sentimiento de seguridad e intangibilidad del individuo, que se ve abandonado a los po-

deres colectivos, anónimos, impenetrables, sin alma y violentos, precisamente la comunidad parroquial, cimentada en la religión y penetrada por ella, debe aparecer cada vez más como un lugar de refugio para el individuo amenazado: si vive en ella y en ella halla un apoyo (que en determinadas circunstancias rebasa los límites de lo religioso en sentido más estricto, con la Cáritas, la vecindad cristiana, la creación de un ambiente de alto nivel espiritual y moral), el individuo no es ya, por una parte, una persona sola, inerme y aislada, y, por otra, no se reduce a ser un miembro y un número de una colectividad sin alma.

Bien puede suceder que en este sentido la importancia de la comunidad parroquial llegue a crecer todavía considerablemente y que la vida parroquial se perfeccione todavía en puntos muy esenciales, tanto más cuanto que el cristiano de hoy vive prácticamente en la diáspora, aun en los países que se llaman católicos.

Algo de organización social, económica y espiritual, como la que tenía la comunidad judaica en las grandes ciudades de la diáspora de la antigüedad helenística, convendría hoy quizás a la parroquia cristiana en medio de las comunidades masivas descristianizadas y humanamente amorfas que encontramos en nuestros días. La parroquia debiera constituirse en mayor escala en patria integral del hombre cristiano. (Claro que, para que no resulte de ahí un *ghetto* [o judería] y la cristiandad se mantenga misionalmente activa y siga sintiéndose responsable de la vida y del bien de todo el pueblo, tal comunidad de cristianos, «autárquica» en lo posible, debe mantenerse realmente viva cultural y espiritualmente y sentirse como la célula germinal para la recristianización del pueblo entero). «Junge Mannschaft» (=equipo juvenil) y otros movimientos análogos son amagos de esta nueva formación de la comunidad cristiana y de la «patria» cristiana.

No podemos extendernos más sobre estas aspiraciones. Lo dicho puede bastar para dar a entender que, aun desde el punto de vista de la situación de los seglares, se impone una insistencia *más marcada* en el principio parroquial.

Si hoy se discute mucho sobre el principio parroquial y lógicamente y legítimamente se investiga la manera de conciliarlo con otros «principios» y las limitaciones que éstos le imponen, no

se debe olvidar que en todo caso la situación actual exige una vida más intensa que la de otros tiempos, en la parroquia, y en este sentido una aplicación más vigorosa del principio parroquial. Nada prueba contra esta exigencia el que de hecho las parroquias de hoy (y sobre todo, los feligreses) en gran parte todavía no responden, ni llegarán a responder tan pronto, a las exigencias de la situación.

B) Nueva motivación

a) *Interna.* En esta situación es natural que se piense en la motivación fundamental y en cierto modo «siempre valedera» del principio parroquial.

Se pueden distinguir quizá dos grupos de motivaciones: uno dogmático y otro de cura de almas o pastoral.

1.^a La *motivación dogmática* parte del principio de que la Iglesia, por derecho divino, y por tanto siempre valedero, tiene estructura episcopal. Prescindimos aquí de si todo lo que se suele decir sobre la estructura concreta (territorial) de la diócesis tiene la misma inmutabilidad de derecho divino que el concepto dogmático del episcopado eclesiástico. De suyo, el tema se prestaría a discusión.

La Iglesia universal está organizada en partes limitadas territorialmente. Cada una de estas partes de la Iglesia, determinadas *espacialmente* (no por «estratos sociales»³ o por otros posibles principios de organización), tiene a la cabeza un obispo, que en su persona es el pastor de su diócesis, con plenitud de responsabilidad y de derechos; y en nombre de él, bajo su responsabilidad y derecho, se desarrolla toda cura de almas entre las personas de su diócesis, personas que le están subordinadas por el simple hecho de ser cristianos que viven dentro de los límites de su región. (Prescindimos del caso en que la cura de almas de los miembros de una orden exenta, dentro de la orden, queda fuera de la competencia del obispo local).

El motivo de tal organización espacial de la Iglesia, profundo precisamente por su primitividad, es fácil de comprender:

³ Así traducimos aquí la palabra *Stand*. Cf. la nota 26 de la p. 323. [N. del T.]

la cura de almas de la Iglesia se dirige al hombre *total*, y a los hombres en cuanto que forman un «pueblo» que, como tal, debe entrar en el reino de Dios. Ahora bien, las dos cosas se consiguen cuando el hombre se siente tratado como un ser dotado de una patria. En efecto, en la patria, donde vive su familia con su historia y sus antepasados, donde se halla su casa y se desarrolla su vida..., allí se encuentra el hombre total, porque allí tiene su puesto corporal y espiritual, el que determina su idiosincrasia; y allí se encuentra ya de antemano como miembro de un pueblo al que fue enviada la Iglesia por encargo del Señor.

La parroquia (que en la Iglesia antigua prácticamente casi coincidía con la diócesis) es ahora en cierto modo la diócesis en pequeño. La parroquia es de suyo una institución de puro derecho humano (por lo cual no es indefectiblemente necesaria de por sí, como la diócesis); por consiguiente, el obispo (conforme al derecho canónico) puede servirse aun en gran escala de otros órganos distintos de la parroquia y del párroco⁴ para el cumplimiento de su deber pastoral. Sin embargo, la parroquia no es sino el desarrollo y realización práctica en el mismo sentido del principio de la diócesis territorial bajo un obispo como pastor de todos, y así puede hacer valer, con razón, que ella también realiza aquel sabio principio divino, siempre actual, introducido en la Iglesia por su fundador, a saber: el de cristianizar al hombre como ser que pertenece a un pueblo y a una patria.

Caso que comiencen a rivalizar entre sí los principios de organización de la cura de almas, no se podrá negar que el principio parroquial siempre puede alegar en su favor que el principio más antiguo y venerable, que la Iglesia ha aplicado por encargo de Cristo, es el siguiente: un solo hombre tiene a su cargo todo el cuidado pastoral de un grupo de personas, que se unen bajo su dirección por el hecho de tener su patria en un suelo común. Si este principio tiene derecho perenne y, por consiguiente, sentido y utilidad permanentes cuando se trata de modelar la estructura general de la Iglesia, no puede sin

⁴ Los derechos reservados, que, según el Derecho canónico, el obispo no puede quitar al párroco, forman sólo un pequeño sector en la esfera de la cura de almas de hoy.

más ser falso cuando se aplica a la estructura más fina de la Iglesia.

2.^a Pasemos ahora a la *motivación pastoral* del principio parroquial: la tarea de la cura de almas, precisamente por la variedad casi necesariamente inmensa de su actividad, de sus medios, métodos y de las personas a quienes se aplica, tiene necesidad de un foco, de un centro vital, de donde dimanen para cada cosa su propio puesto, su justa medida y la importancia, mayor o menor, que le corresponda; un centro que prevenga tanto contra una hipertrofia sin orden ni concierto, como contra una atrofia de las actividades pastorales.

Este centro sólo puede ser el altar, aun cuando no coincidan exactamente auténtica vida cristiana y vida eclesiástica-sacramental (como tampoco se identifican sacerdote cristiano y liturgia⁵, aunque el auténtico cristianismo debe abarcar toda la realidad—aun la «profana»—y someterla a su propia ley). Sin embargo, hay que reconocer que si la cura de almas a fuerza de asociaciones, ligas, organizaciones, etc., se desentiende más o menos del interés capital del cristianismo (que consiste en que el hombre adore a Dios en la comunidad santa mediante el sacrificio del Señor y se encuentre real e históricamente en los sacramentos con el Dios de la gracia y de la vida eterna), entonces tal «cura de almas» se convierte en puro ajetreo, manía de asociaciones, reformismo racionalista y organización de negocios, en que los miembros buscan su propia ventaja, y no a Dios.

Ahora bien, el altar se halla ante todo en la iglesia parroquial. En efecto, ésta es representante del obispado, y según el derecho canónico, centro primario de la cura de almas (por de pronto por el mero hecho de que el párroco tiene el derecho y el deber de cuidar de *todos* los cristianos que viven en su territorio). Si, pues, toda cura de almas tiene su punto céntrico en el altar de Cristo, la vida de la parroquia, que parte del altar de la iglesia parroquial, será *la* cura de almas fundamental.

Con esto también se crea una garantía de que todas las actividades particulares en la cura de almas hallen la debida co-

⁵ Cf. mi artículo «Priesterliche Existenz»: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 17 (1942) 155-171.

ordinación y relación mutua, precisamente porque en la parroquia afectan al hombre bajo el aspecto que aun naturalmente es el más variado y a la vez homogéneo, al hombre como miembro de una comunidad territorialmente natural.

Tal organización tiene además en principio, por razón de su naturaleza, la mayor capacidad para resistir a las crisis. Lo más primordial es también lo más firme. La solidaridad por parentesco y vecindad, que se realiza en la comunidad natural, es una de las formas más primordiales de la sociedad humana. Ahora bien, la parroquia se basa sobre el fundamento de la comunidad natural. Por eso, mirando en conjunto, la parroquia con su cura de almas tiene, entre todas las asociaciones humanas (después de la familia), la mayor solidez social, espiritual, y por tanto también pastoral, para resistir a las crisis, tanto frente a las tendencias disolventes que provienen de dentro, como frente a los influjos de fuera.

b) *Externa*. Hasta aquí hemos tratado de exponer, por lo menos brevemente, la motivación *interna* del «principio parroquial», en cierta manera su «esencia». Pero como este principio es en la Iglesia de derecho humano (si bien es una consecuencia prácticamente casi obvia del principio territorial del episcopado, que procede de una disposición divina), de ahí se sigue que el principio parroquial en cuanto realidad efectiva sólo puede recibir su «existencia» (es decir, su vigencia real del derecho canónico, y no sólo de consideraciones filosóficas sobre su sentido y su adaptación a la realidad. Ahora bien, de hecho se da esta fundamentación positiva del principio parroquial por el derecho canónico.

Tres disposiciones confluyen para dar su existencia a lo que llamamos el «principio parroquial»: *primero*, la disposición tridentina de que cada diócesis se debe dividir en parroquias (CIC can. 216); *segundo*, el canon 464 § 1^o, que formula el deber pastoral del párroco respecto a todos sus feligreses; y *tercero*, el canon 94 § 1-3, que determina que todo cristiano católico, por razón de su domicilio, o a falta de éste, por su residencia efectiva, tiene por párroco *propio* al párroco del lugar en cuestión.

⁶ «Parochus ex officio tenetur curam animarum exercere in *omnes* suos parocianos, qui non sint legitime exempti.»

De donde se sigue que, salvo excepciones del derecho mismo, todo cristiano católico está ineludiblemente sometido a un párroco, que tiene respecto a él el derecho y el deber pastoral y es responsable ante Dios y ante la Iglesia de la salud del alma del cristiano cuyo párroco es.

No se puede, pues, dudar de la existencia de un «principio parroquial». Asimismo tampoco de la sumisión básica de todo cristiano católico (prescindiendo de exenciones, que aquí prácticamente no nos interesan, por tratarse en la mayoría de los casos de religiosos de órdenes exentas) a un párroco.

N. B.: Acerca de este principio parroquial establecido por derecho eclesiástico, hay que notar aquí dos cosas:

Primera: el derecho y el deber pastoral del párroco respecto a sus feligreses (si bien cada parroquia sólo puede tener un párroco: can. 460 § 2) no significa que el párroco haya de ser necesariamente el único que tenga el deber de cura de almas respecto a estos feligreses. *El derecho pastoral del párroco* puede perfectamente ser cumulativo en principio, *no necesita ser exclusivo*.

Así, por ejemplo, el párroco tiene el deber de la instrucción catequística de los niños⁷, que, sin embargo, es también (naturalmente) un deber de los padres⁸. Un caso análogo se presenta respecto a la comunión de los niños⁹. Así no es, evidentemente, la menor violación del derecho pastoral el que, por ejemplo, el obispo comunique a otro distinto del párroco (por ejemplo: a un profesor de religión en la escuela, a los religiosos en su propia iglesia: can. 1334) en determinada escala el derecho y el deber de la cura de almas con los feligreses de una parroquia, sin desligar por ello en principio al párroco de tal deber (naturalmente, en tal caso los encargados pueden «repartirse» la ejecución efectiva del encargo).

En segundo lugar, es importante la siguiente observación respecto a la naturaleza exacta de este principio parroquial de derecho eclesiástico: *al derecho pastoral general del párroco no responde*, según el derecho canónico, en puntos importantes

de la cura de almas, *un deber del feligrés de hacer efectivamente uso de esta oferta del párroco*.

El párroco debe predicar, anunciar la doctrina de la fe, administrar el sacramento de la Penitencia, distribuir la Eucaristía, celebrar el culto dominical¹⁰. Estas son, ciertamente, funciones muy importantes, por no decir *las* más importantes, de su derecho y deber pastoral. Es evidente que el cristiano tiene obligación de instruirse en las verdades de la fe, de recibir los sacramentos y de asistir al culto dominical. El párroco, por su parte, puede exhortar a los cristianos a que cumplan con esta obligación¹¹.

Pero precisamente, aun tratándose de estos deberes, los más importantes y frecuentes de su vida cristiana, no tienen los fieles la obligación de cumplirlos en el marco de la cura de almas parroquial. Según el canon 467 § 2, se debe exhortar a los fieles a que con frecuencia, mientras puedan hacerlo sin dificultad, asistan al culto y a la predicación en la iglesia parroquial; pero esta recomendación apremiante no parece, según el sentido de la palabra «exhortación»¹², imponer una obligación propiamente dicha, y está además restringida por las palabras *frequentier* y *ubi commode id fieri potest*, que el canon añade expresamente. Por consiguiente, cuando la exhortación a los fieles para que participen precisamente en la vida *parroquial* viene avalada por el derecho canónico, sólo puede tratarse de una participación «frecuente» (concepto que se realiza aun sin asistir todos los domingos al culto parroquial), y eso en el caso en que el feligrés no deba tropezar con especiales inconvenientes por participar precisamente en la vida parroquial.

Y así, consecuentemente con este principio general, el derecho canónico vigente (contrariamente al de tiempos pasados) no conoce obligación alguna de asistir a la misa del domingo *en la parroquia*, pues el precepto dominical se puede cumplir en cualquier otra iglesia¹³ (excepto en los oratorios privados);

¹⁰ CIC can. 467 § 1; 1344 § 1; 1329-1332; 863; 892 § 1; 873 § 1.

¹¹ CIC can. 863; 854 § 5; 1348.

¹² Cf. Benedicto XIV, *De synodo dioecesana*, lib. 11, cap. 5, n. 5; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, II, *De personis*, n. 736, IV, Roma 1943, p. 937.

¹³ Can. 1249.

⁷ CIC can. 1329, 1330, 1333 § 1.

⁸ CIC can. 1335.

⁹ CIC can. 860.

lo mismo se aplica a la recepción de la sagrada Eucaristía¹⁴, aun tratándose de la comunión pascual, en cuyo caso únicamente se aconseja recibirla en la propia parroquia¹⁵, o de la confesión anual¹⁶.

De todo lo cual se deduce ya que el principio parroquial en cuanto que adquiere vigencia real por el derecho canónico —único capacitado para dársela—, no es de por sí un principio absoluto y exclusivo. De lo contrario, al derecho pastoral del párroco debería corresponder en estricto paralelismo un deber por parte del feligrés. Como no es éste el caso, es decir, como el principio parroquial de derecho canónico da por supuesto que el fiel puede normalmente cumplir sus deberes religiosos fuera de la parroquia, resulta que el derecho canónico conoce una actividad de la Iglesia en la cura de almas que no tiene estructura parroquial territorial.

Pero, en todo caso, existe un principio parroquial, porque lo ha creado el derecho canónico, y hasta es posible que una legislación posterior le dé una extensión mayor que la que tiene el presente.

II. LIMITACIONES DEL PRINCIPIO PARROQUIAL

Este es un lado de la cuestión. Pero, como ya dijimos a los comienzos, el principio parroquial no es el único valedero, ni puede ser el único dominante en la cura de almas. Junto a él existen también otros principios que reclaman sus derechos en la estructura concreta de la cura de almas. No hay que complicar demasiado las cosas, pero tampoco simplificarlas más de lo justo. La línea «clara y sencilla» puede ser tan peligrosa como la maraña de tendencias no armonizadas entre sí. El principio parroquial, con ser tan legítimo, no debe convertirse en arma de un estatismo eclesiástico que de arriba abajo todo lo equipare, lo unifique y lo centralice, aunque este «arriba», esta «central», sea la parroquia.

¹⁴ Can. 869.

¹⁵ Can. 859 § 3.

¹⁶ Can. 905 s.

A) Es de derecho humano.

En primer lugar, la parroquia, y por ende, también el principio parroquial, es sólo de derecho *humano* en la Iglesia. La parroquia y el párroco no son realidades divinas, inmutables, en la Iglesia, como el Primado del Papa y el episcopado. La parroquia territorial existe sólo y en tanto en cuanto que el derecho canónico y el obispo determinan su existencia y la extensión de sus funciones. Otro tanto se diga del párroco.

De donde se sigue que la norma para juzgar de la rectitud de este derecho establecido humanamente no ha de ser la parroquia, con su autarquía lo más extensa que sea posible (la parroquia no es la norma o la medida, sino lo que hay que medir), sino las personas en cuyo favor se practica la cura de almas.

El manejo concreto de esta medida, es decir, la organización concreta de la cura de almas, con la división de su trabajo entre el clero parroquial y no parroquial, es asunto del obispo. Y la aplicación de este criterio necesitará, junto con la claridad de principio, un «juicio prudencial» que jamás se puede sustituir por «principios claros».

La parroquia y el oficio del párroco no son más que una distribución canónica del obispado y del oficio del obispo. Pero tanto el obispado como el obispo pueden distribuir sus funciones no sólo de esta manera, sino también inmediatamente en organizaciones extra y supraparroquiales. Por consiguiente, sería erróneo decir que ya de antemano, por ejemplo, las asociaciones eclesiásticas y sus directores espirituales *sólo* pueden existir razonable y legítimamente si se derivan de la *parroquia* como tal, aunque sería muy lamentable que la parroquia se rebajase hasta convertirse en una simple organización protectora, que no hace sino acoger a las otras asociaciones y grupos del mismo territorio parroquial.

B) Es un medio «parcial» para el fin de la cura de almas.

Si se pregunta cómo se ha de ejercer la cura de almas, si de manera parroquial o supraparroquial, si conforme al principio del párroco y de la parroquia o prescindiendo (en parte) de

tales principios, la única norma objetiva consiste en preguntar de qué manera logra la cura de almas su fin: hacer del hombre (como individuo y como miembro de la comunidad) un cristiano y facilitarle su vida cristiana (en conocimiento y adoración de Dios y en la imitación de Cristo).

La cura de almas es, en efecto, para el cristiano, y no el cristiano para la cura de almas, y mucho menos para el pastor de almas. Y no hay pastor de almas (ordinario ni extraordinario) que tenga el derecho de enjuiciar y de modelar la estructura técnica de la cura de almas con el único criterio de hallar en ésta un campo de acción libre de trabas e impedimentos. Rivalidades profesionales (de orden material o espiritual), buena disposición burocrática, esquematismo y planificación desde arriba, afán de hacerse valer, temor a perder su propia razón de ser..., estos y otros «motivos» que intervienen a menudo por ambas «partes» no son una base apropiada para la discusión en pro ni en contra del principio parroquial.

Lo único que hay que preguntar es de qué manera se puede lograr mejor el fin de la cura de almas, el hombre cristiano. Ahora bien, el principio parroquial mismo es un principio cuya interna motivación se basa en último término en considerar al hombre como «objeto» de la cura de almas por su lado natural, es decir, en poner al servicio de la cura de almas un hecho fundamental de la vida humana, a saber: su vinculación¹⁷ territorial. En el principio parroquial la cura de almas afecta al hombre bajo este aspecto de su existencia. Y, por cierto, con razón.

Pero el hombre es un ser pluridimensional: el hecho de «tener patria» (estar vinculado a un lugar) no es el *único* existencial¹⁸ de su vida. Tiene, en efecto, determinada individua-

¹⁷ Hemos traducido así la palabra *Beheimatung*. En repetidas ocasiones sale en este artículo la palabra *Heimat* (y sus compuestos). Normalmente la traducimos por *patria*; pero bien sabido es que el concepto alemán *Heimat* se refiere a un espacio mucho más reducido e íntimo que el de nuestra palabra *patria*; sería algo así como el terruño, la patria chica, el pueblo de origen... [N. del T.]

¹⁸ *Sobre el concepto «existencial»*: El *existencial* (como sustantivo) es todo aquello que como condición, posibilidad y límite permanente e interno precede a la libre realización (*Selbstvollzug*) de la persona, sea porque venga dado por la estructura esencial del hombre, sea porque preceda histórica y contingentemente como algo que afecta internamente la sustancia humana, aunque no sea deducible de la esencia. Puesto que el sujeto, libre en sus actos humanos, dispone siempre de sí mismo, la de-

lidad con diversas dotes personales, experiencia de la vida, temperamento, etc. Se distingue por la edad y por el sexo. Tiene una determinada profesión. Como ser espiritual, tiene capacidad y derecho para formar asociaciones libres, que difieren de su comunidad territorial. Puede cambiar de patria. Tiene necesidades individuales, a cuya satisfacción no se puede atender en función de su «lugar estable».

Y el hombre, aun como objeto de la cura de almas, sigue siendo ese ser pluridimensional. Precisamente porque el principio parroquial se basa en una existencial natural del hombre, se comprende perfectamente que también otros existenciales naturales del hombre puedan fundar una posibilidad, un derecho y un deber para la cura de almas, en cuanto que ésta se dirige al hombre precisamente como determinado por estos otros existenciales, es decir, en cuanto que éstos hacen de él objeto de la cura de almas como dotado de una determinada profesión, como pertenecientes a determinadas asociaciones libres, etc. Si se niega este derecho y este deber de la cura de almas o no se utilizan, en la medida de lo hacedero, estas posibilidades, entonces la cura de almas no afecta al hombre integral en la múltiple plenitud de su ser y de su vida, no puede hacer de él un cristiano integral ni resulta el cristianismo íntegramente humano.

En otras palabras: como el ser humano se extiende en diversas dimensiones naturales, también en todas estas dimensiones es posible, en principio, la cura de almas, y hasta puede ser indispensable si se constata que la completa cristianización de una persona es imposible de hecho cuando se atiende sólo a su condición local, es decir, cuando se aplica el principio parroquial.

Ahora bien, de hecho en nuestro caso sucede así. Y esto se ve si se atiende tanto a) al *objeto de la cura de almas*, como

cisión libre está siempre referida (al menos implícitamente) a este existencial. Así, admite el autor en el hombre un *existencial sobrenatural*, que consiste en la permanente orientación (*Ausgerichtetheit*) hacia la visión beatífica. Es verdad que la visión beatífica es para el hombre realmente «sobrenatural» y que, por consiguiente, no puede ser objeto de un apetito innato. Sin embargo, en el hombre histórico, incorporado a la actual economía soteriológica, puede admitirse una cualidad que afecta su sustancia (el existencial sobrenatural), por la cual «tiende» el hombre verdaderamente hacia su fin sobrenatural. Con ello puede explicarse mucho mejor la pena de daño de los condenados. En este artículo menciona el autor varios ejemplos de *existenciales naturales*. [N. del T.]

b) al *pastor mismo*. Y a estos dos puntos de vista se puede añadir c) un *tercero* que va en la misma dirección.

a) *Desde el punto de vista de la persona a quien se dirige la cura de almas*. Allí donde se vive en condiciones humanas sencillas, por ejemplo, en una aldea del campo, donde todos los aspectos de la vida humana (profesión, vida espiritual, etc.) se desarrollan en un ámbito limitado y al alcance de todos, puede la cura de almas ocuparse naturalmente del hombre desde el punto de vista de su vinculación local, o sea, aplicando el principio parroquial, y abarcar al hombre, sin embargo, en todos sus aspectos, precisamente porque toda su vida se desarrolla prácticamente en la parroquia. (Un caso prácticamente análogo, aunque de distinto matiz sociológico, se presenta cuando en una región de la diáspora, en un espacio bastante extenso, viven tan pocos católicos que la vida eclesiástica por fuerza debe adoptar la forma de vida parroquial, dado que cualquier otra organización de la cura de almas es imposible en vista del reducido número, insuficiente, por ejemplo, para formar asociaciones. También en este caso es prácticamente la parroquia el único terreno posible de cura de almas.)

Pero prescindamos de este caso: en las condiciones actuales, tal como se han formado por la urbanización, la libertad de residencia y la amplia diferenciación del hombre de hoy, la «*patria chica*» (que es el terreno natural de la parroquia) *ya no es para el actual hombre de la ciudad el espacio vital que abarca todas sus actividades vitales*.

Hoy día hay una gran diferencia entre patria corporal y espiritual, si es posible hacer tal distinción.

El habitante de la ciudad de hoy (al revés que el labrador o el artesano de la pequeña población) ejerce una profesión que radica fuera de su parroquia; frecuenta escuelas que a menudo nada tienen que ver con su circunscripción parroquial; cambia tan frecuentemente de residencia, que su vida nómada impide el sentimiento de patria propio del labrador; sus vecinos son muchas veces para él las personas a quienes menos conoce.

La diferenciación por sus exigencias espirituales y culturales divide profundamente a las personas de una misma localidad y las impulsa a formar agrupaciones que no se reclutan lo más mínimo entre la vecindad de la pequeña localidad; su

vida, que, aparte de su profesión y su vida de familia, se desarrolla estrictamente en su sociedad (asociaciones, grupos por aficiones, etc.), le aleja también de la estrecha comunidad local; cuando viaja, hace excursiones, descansa, se divierte..., todo ello sucede en la mayoría de los casos fuera del estrecho ámbito de su localidad y, por tanto, de su parroquia.

Las relaciones con sus pacientes (si tales relaciones significan todavía algo en su vida) desplazan también su vida lejos de la parroquia, pues, con la actual nomadización del hombre, incluso los parientes viven dispersos.

Todas estas circunstancias pueden parecer inevitables, lamentables, necesitadas de reforma o dignas de cualquier otro epíteto, pero de todos modos una cosa es indiscutible: la cura de almas no puede con sus propios medios cambiar inmediatamente y en escala considerable esta situación, que radica en modificaciones sociológicas. Debe contar con ella (por un tiempo imprevisible) como con una realidad fija; lo mismo que la vida parroquial de tiempos pasados no creó (aunque sí reforzó) la comunidad territorial y su cohesión, sino que se la encontró hecha y la aceptó como la norma más natural para la estructura de la cura de almas.

Lo cual quiere decir que la posibilidad de coger al hombre *total* con una cura de almas basándose en su vinculación territorial, o sea, mediante el solo principio parroquial, ha disminuido notablemente en comparación con tiempos pasados.

Si la cura de almas ha de ocuparse realmente del hombre dondequiera que viva de hecho, y si éste, de hecho, vive, por lo regular, fuera de la comunidad que corresponde a la parroquia, la cura de almas no puede obstinarse en salirle al encuentro en el ámbito de la parroquia.

Si un muchacho, por ejemplo, vive en la escuela y en las agrupaciones juveniles que ella ha creado más que en el barrio en que casualmente reside hoy (hasta que su padres vuelvan a «mudarse»), y si la cura de almas, por su propio bien, ha de ponerse en contacto con él en cuanto sea posible en el terreno en que de hecho se siente «en su casa», ¿ha de ser la juventud parroquial, es decir, la juventud de su «barrio», el único punto de cita indicado para el contacto de la Iglesia con el muchacho?

Si para un maestro o una maestra el vecino más próximo no

es, en realidad, el lechero o la costurera que vive en el número siguiente de la calle, sino el colega de profesión con el que comparte preocupaciones económicas, nivel cultural, intereses humanos generales, etc., ¿ha de renunciar la cura de almas a crear para tales personas una parroquia en cierto sentido (*¡no canónico!*) «personal», a cristianizar el espacio espiritual en que realmente viven?

Si los jóvenes artesanos, aprendices y oficiales, forman económica y culturalmente un tipo especial, que se manifiesta (si no religiosa, por lo menos profanamente) inevitablemente también en asociaciones, ¿puede la cura de almas renunciar a formar asociaciones de tales gremios sólo porque no son conformes al «principio parroquial» o porque entonces surgiría una nueva cuestión de cómo se puede lograr (cosa que es muy de desear) una coordinación vital de «comunidades» cristianas nacientes con la comunidad parroquial sólo porque «sin eso» es más sencillo?

Si aun el intelectual¹⁹ más «amigo del pueblo», que no se aísla con espíritu de casta, tiene, sin embargo, sus propios problemas, sus propias exigencias espirituales y sociales, que sólo se pueden satisfacer cuando también los intelectuales se pueden reunir alguna vez «entre sí» (no porque quieran aislarse y excluir a los otros, sino porque «los otros» «se» excluyen por falta de intereses comunes), y si estas agrupaciones (aun por razón del número) con «supraparroquiales», ¿no habrá modo de crear un círculo de intelectuales con dirección religiosa sólo porque esto va contra principio parroquial?

Si de cualquier otra manera se siente la necesidad de crear agrupaciones por la profesión, gremio, edad o sexo, etc. (basta pensar, junto con los ejemplos citados, en los sacerdotes, soldados, estudiantes de universidad, juventud obrera, etc.), y si éstas no se han de condenar por sus degeneraciones en espíritu de secta o de casta, extravagancias y manías de asociación, sino que se han de juzgar conforme a su ser natural y legítimo, a saber, el de crear un hogar (*Heimat*) humano y espiritual

¹⁹ Traducimos por *intelectuales* la palabra *Akademiker*, que en alemán se emplea para indicar a los *hombres de carrera*; es decir, *hombres que han terminado sus estudios de nivel universitario*. Se aproxima a lo que en algunas Universidades y Colegios Mayores de España llamamos *postgraduados*. [N. del T.]

para el hombre de hoy, que no puede hallarlo ya en la vecindad local, cerrada como un clan, en tal caso una cura de almas que esté al día y trate de abordar al hombre total y de cristianizarlo bajo todos los aspectos posibles no puede organizarse sólo conforme al principio parroquial.

Al poner en tela de juicio la vigencia absoluta y exclusiva del principio parroquial, no se niega la imperiosa necesidad de que el «apostolado de las asociaciones» (en el sentido más amplio de la palabra) no puede olvidar la auténtica estructura de su acción, que procede de lo esencial del cristianismo, del «altar» (si bien hay aquí también un peligro real, que en los decenios pasados no se ha logrado siempre evitar): por una parte, no se niega la legitimidad del principio parroquial; y, por otra, el «apostolado de las asociaciones» pueden muy bien tener en cuenta ese imperativo, también dentro de su propia actividad.

Las condiciones de la estructura social en que vive el hombre de hoy no permiten realizar, de manera unilateral, el principio parroquial. Este no es el único principio de estructuración de la cura de almas. Por las razones indicadas, esto no sólo se aplica allí donde hoy día se desarrollan casi inevitablemente agrupaciones extraparroquiales más o menos *organizadas*, que crean una base imprescindible para la cura de almas, sino también dondequiera que existan agrupaciones humanas muy diferenciadas, que, aunque no estén propiamente organizadas, sólo pueden recibir suficientes cuidados espirituales independientemente de la parroquia. Basta pensar, por ejemplo, en el público específico de obras religiosas de formación cultural y en los convertidos de las grandes ciudades.

Finalmente, en este sentido hay que notar también lo siguiente: con frecuencia las parroquias de las grandes ciudades son tan extensas que no es posible mantener en la medida necesaria y deseable un sentimiento de relación de vecindad, que es la base natural de la cura de almas parroquial, entre *todos* los miembros de la parroquia. No es posible vecindad entre diez mil almas, como la presupone la parroquia de viejo estilo. Desde luego, en una parroquia semejante puede existir un grupo de feligreses más asiduos que organicen su vida cristiana en torno a la vida parroquial con esa cohesión a que aspira el prin-

cipio parroquial. De esta manera incluso una gran parroquia moderna puede dar la sensación de vida parroquial «florecente». Pero esta sensación se paga con el alejamiento de la restante mayoría. ¿Deben éstos quedar excluidos de la cura de almas?

Ahora bien, desde luego la cura de almas de los siglos XIX y XX ha comprendido la necesidad (en territorio alemán) de tal cura de almas extraparroquial y se ha esforzado por practicarla con mayor o menor resultado. Sin embargo, la tendencia de estos últimos quince años a acentuar el principio parroquial da lugar a observar que, por parte del objeto de la cura de almas, siguen en pie totalmente y hasta parecen haberse reforzado las presupuestos sociológicos que desde hace unos cien años han contribuido a intensificar *también* la cura de almas extra y supraparroquial, y que, por tanto, sería una extravagancia romántica (aunque crea poder alegar motivos «dogmáticos»), doctrinarismo típicamente alemán o tendencia de un falso estatismo eclesiástico el querer echar por la borda, en conjunto, como anticuada, la experiencia y los métodos de la cura de almas extraparroquial de los últimos cien años sólo por razón del principio parroquial.

Con esto no se quiere negar que las nuevas reflexiones de teología pastoral sobre la importancia de la cura de almas propiamente parroquial—desde la *Grosstadtseelsorge* (= apostolado en las grandes ciudades) (1911), del vienés Enrique Swoboda, hasta la *Aedificatio corporis Christi* (1937), de Constantino Noppel, S. J.—hayan sido necesarias y fructuosas; como tampoco queremos decir que todo el «tráfago de asociaciones» que existió en otro tiempo esté justificado también en nuestros días. Pero el hecho de que en el período nacional-socialista la cura de almas se viera relegada casi exclusivamente a la parroquia no prueba que se haya de hacer de la necesidad de los tiempos de persecución una virtud para el momento presente, en una época que permite de nuevo un libre y amplio desarrollo del mandato cristiano de evangelizar.

b) También desde un segundo punto de vista parece claro que el principio parroquial—mejor dicho, el principio del párroco—no puede ser el único principio legítimo de la cura de almas actual. *Desde el punto de vista*, decimos, *del pastor de almas*.

Cuanto más diferenciado es ya hoy el hombre como objeto de la cura de almas, tanto más difícil y variada tendrá que ser la cura de almas, si no queremos caer en la piadosa, y en el fondo cómoda, ilusión de que la cura de almas necesita dirigirse *sólo* al «factor común humano» en estos hombres diferenciados y que con ello basta para cristianizarlos suficientemente en todos los sectores diferenciados de su vida.

Ahora bien, si ha de existir una cura de almas²⁰ de sacerdotes, de artistas, de universitarios, de convertidos, etc., y si esta cura de almas, dirigida a grupos concretos de hombres altamente diferenciados, exige gran bagaje de experiencia y de conocimientos especiales sobre la profesión, condiciones de vida, procedencia ideológica, etc., de estas personas, ¿será ofender a nadie el pensar que no cualquier sacerdote está capacitado para tal dirección por el mero hecho de pertenecer al clero de una determinada parroquia, y que, por tanto, en semejantes casos es suficiente el principio del párroco? (Y eso, prescindiendo del hecho de que prácticamente tal cura de almas no se puede ejercer en el marco de una sola *parroquia*, y que, por tanto, aun por razones prácticas no se puede aplicar el principio parroquial.)

No es un deshonor ni un testimonio contra su propio nivel humano, científico y ascético-moral el que el clero parroquial saque de la realidad la consecuencia de que es imposible que en cada parroquia el párroco y su coadjutor estén capacitados humana, científica y pastoralmente para todas estas formas especiales y necesarias de cura de almas. *Non omnia possumus omnes*. Tampoco un médico competente se avergüenza—antes lo tiene en ocasiones por un deber profesional—de remitir a su paciente a un especialista o de enviarlo a la clínica.

Si se examinan objetiva y desinteresadamente, por una parte, las posibilidades del clero parroquial, y, por otra, las exigencias de la juventud actual, no se podrá ni siquiera esperar que en cada parroquia de ciudad se encuentre sin más *el* director de jóvenes que disponga de las cualidades humanas y pastorales y del tiempo que requieren las loables exigencias de la dirección moderna de la juventud.

²⁰ Volvemos a recordar lo indicado en la nota 2 de la p. 297. [Nota del T.]

Si en tales casos se puede lograr fuera de la parroquia (por ejemplo, mediante organizaciones supraparroquiales de jóvenes organizados por centros escolares o por «federaciones») una mejor dirección de la juventud, no tiene por qué crear obstáculos el principio parroquial ni tal solución se debe valorar como un «certificado de pobreza» de la cura de almas parroquial.

Tal solución sería sólo un reconocimiento de la limitación humana, incluso del propio cura, en orden a la salvación de las almas, limitación que afecta no menos en otros terrenos de la cura de almas a los mismos a quienes el clero parroquial confía el cuidado de determinados grupos de personas. Además, tal solución no priva al párroco del derecho y del deber de vigilar si la tarea educativa que le incumbe respecto a la juventud parroquial, como representante de la Iglesia, educadora autónoma y legítima, se cumple de hecho (aunque en parte por otros) con la solución indicada.

Si, pues, también desde el punto de vista del pastor de almas hay que negar la vigencia absoluta y exclusiva del principio parroquial, no se niega con ello que, aun cuando haya que dejar a un lado el principio del párroco, se pueda *con frecuencia* (claro que no siempre) salvaguardar todavía el principio de la parroquia (por ejemplo, si una congregación de hombres dirigida por un religioso tiene sus «grupos parroquiales», o si un grupo de alguna federación juvenil, dirigido también «desde fuera», se recluta entre la juventud de la parroquia). Es verdad que en muchos casos, aunque sólo sea por la escasez de tales directores extraparroquiales, tampoco se podrá llevar adelante el principio de la parroquia; es decir, los grupos especializados deberán organizarse también supraparroquialmente, aun cuando el número de los interesados de una misma parroquia fuese suficiente para formar un grupo parroquial, de suerte que en tales casos la imposibilidad del principio del párroco hiciese necesaria la aplicación del principio de la parroquia.

c) Todavía bajo un *tercer aspecto* se puede negar la legitimidad exclusiva del principio parroquial. Ya dejamos expuesto en un artículo²¹ que el individuo tiene su propio derecho en la Iglesia, es decir, que (aplicado a nuestra cuestión) en la

²¹ «Der Einzelne in der Kirche»: *Stimmen der Zeit* 139 (1947) 260-276.

Iglesia fundamentalmente *se debe dejar lugar al individuo para la actuación de su individualidad*, incluso en el sentido de la formación de agrupaciones y aun cuando las agrupaciones así formadas procedan «de abajo», de la libre iniciativa de los cristianos particulares²².

Ahora bien, es derecho y deber de la dirección autoritativa de la Iglesia, es decir, de los obispos y del Papa, el decidir si tal «grupo libre»—llamémoslo así—de cristianos, en *tal caso concreto*, responde por su índole propia a las normas fundamentales de la fe y de la moral cristiana, si en tal o cual caso es una realización necesaria, deseable o tolerable del derecho fundamental del individuo cristiano, si en este caso concreto la Iglesia quiere servirse de tal «grupo libre» de cristianos como instrumento de su propia cura de almas (dándole, por ejemplo, un «director espiritual», un «consiliario» o un «presidente», etc., que debe sus prerrogativas y sus deberes no sólo al grupo, sino también a la Iglesia).

El «permitir» o «no permitir» tal grupo libre en un caso concreto compete ciertamente a la autoridad eclesiástica; pero como esto tiene su norma objetiva también en el derecho fundamental de los particulares a formar tales grupos, no es un acto que esté simplemente al arbitrio de la autoridad eclesiástica, sino que ata con normas objetivas la conciencia de la misma autoridad, si bien no se deja al juicio de los particulares el decidir si éstas se han observado o no.

En primer lugar, ante la conciencia de la autoridad eclesiástica, el derecho de los particulares a formar tales agrupaciones libres *manent in possessione*; así pues, en el caso concreto se debe demostrar, no se puede presuponer la justificación moral de la *prohibición* de formar tales asociaciones.

El mismo Pío XII hace notar, en su alocución de 20 de febrero de 1946²³ a los cardenales, que también en la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica, se da el principio de subsidiariedad, lo cual quiere decir que en prin-

²² No es necesario investigar aquí en detalle cuáles puedan ser los numerosos motivos efectivos de la formación de tales asociaciones. En los casos que interesan para nuestra cuestión, serán motivos que surjan generalmente de esa necesidad de patria (*Heimat* = ¿hogar?) *espiritual* del hombre diferenciado de hoy a que hemos aludido, necesidad que no queda hoy satisfecha por la mera vecindad.

²³ AAS 38 (1946) 144 s.

cipio la libre asociación desde abajo sólo se puede impedir y reemplazar por una organización desde arriba cuando existan motivos apremiantes para ello.

En principio, pues, existe tal derecho de los cristianos a formar por propia iniciativa tales agrupaciones porque existe un derecho inalienable de los particulares en la Iglesia; tal derecho fundamental de libre agrupación debe también poder realizarse de hecho, y tal realización, por su propia naturaleza, no debe necesariamente estar siempre restringida al marco de la misma parroquia.

Un grupo de jóvenes católicos que surge por iniciativa privada, una asociación de estudiantes católicos, un «círculo cristiano», un «grupo local» de intelectuales que no haya sido fundado por la autoridad eclesiástica, una hermandad católica femenina que no sea necesariamente una asociación eclesiástica, y hasta la primera célula de una orden religiosa (donde el entusiasmo religioso ha reunido a personas animadas por los mismos ideales), todo esto pueden ser los grupos libres que, aun sin ser *fidelium associationes* (o sin serlo todavía o necesariamente) en sentido del CIC lib. II tít. 1829, sin embargo, no tienen absolutamente nada de antieclesiástico ni necesitan deber su origen a la iniciativa de la autoridad eclesiástica. Y esto tanto más cuanto que el derecho canónico (CIC can. 684) habla de *associationes* de fieles que no han sido «erigidas» por la Iglesia, y con ello reconoce un derecho de los fieles mismos a formar tales grupos asociados, aunque la Iglesia se reserve también el derecho de recomendarlos o no recomendarlos, así como el de *legítima vigilántia*²⁴, y es evidente que tales agrupaciones no pueden sin aprobación de la Iglesia pretender ser una «asociación eclesiástica» en sentido *propio*²⁵. Con lo cual, repitémoslo, no se da lo más mínimo a entender que tal grupo libre, que no es «asociación eclesiástica», sea por eso antieclesiástico.

Tales grupos libres de cristianos católicos, por lo regular, no perseguirán exclusivamente o en primera línea fines religiosos en sentido estricto (pensemos, por ejemplo, en clubs de estudiantes, organizaciones juveniles, etc.); sin embargo, si persiguen un fin relativamente amplio y por su peculiar ma-

nera de ser ejercen sobre sus miembros notable influjo formativo y educativo, pueden ofrecer una base muy apropiada para la actividad pastoral de la Iglesia.

Ahora bien: por una parte, los fieles, como personas particulares, tienen en principio un derecho inalienable (que no se debe sofocar simplemente por razón del principio parroquial) a formar tales grupos libres, independientes del territorio parroquial. Por otra parte, tales grupos, puesto que en principio se debe dar lugar a que existan, surgen de hecho, y ofrecen así a la Iglesia una posibilidad considerable de ejercer la cura de almas en sus miembros. Entonces el principio parroquial no puede legítimamente impedir a la Iglesia utilizar tales posibilidades pastorales, es decir, ejercitar el apostolado entre estos grupos en su propio terreno, proporcionándoles directores. Tanto más cuanto que el obispo, conforme al derecho canónico vigente, en rigor no tiene ninguna posibilidad de obligar propiamente a los fieles en conciencia a formar parte de alguna asociación (digamos erigida en la parroquia) fundada aun autoritativamente por la Iglesia. Y así no existe ninguna garantía de que, reprimiendo los grupos libres, crezcan las asociaciones eclesiásticas oficiales.

Sí, por ejemplo, en una «organización» tienen pleno derecho a formarse por propia iniciativa grupos de jóvenes o «federaciones» de muchachos católicos, un derecho que la Iglesia, *a priori* y en principio, no se halla en condiciones de anular (hasta ahora no ha prohibido, por regla general, a sus jóvenes tomar parte en organizaciones interconfesionales de juventud), y si tales grupos ofrecen de hecho una excelente posibilidad de cura de almas eclesiásticas (por ellos mismos deseada), ¿deberá o podrá la Iglesia, negando los directores que se le piden, dejar baldía esta posibilidad sólo porque tal grupo libre, tal federación «tropieza» en sus grupos con el principio parroquial?

Semejante posición de la Iglesia con dificultad podría librarse de la sospecha de estatismo eclesiástico, que sólo reconoce una juventud católica «estatal»; además, a la larga no podrá impedir que surjan tales grupos libres, sino solamente logrará que se hagan indiferentes en religión o que sus miembros se pasen a federaciones interconfesionales.

²⁴ CIC can. 684; cf. también can. 336 § 2; can. 469.

²⁵ CIC can. 686 § 1, in *Ecclesia ... associatio*.

Es evidente que la Iglesia, educadora de la juventud autorizada por Dios, tiene el derecho de crear por sí misma las instituciones con que crea llenar mejor su propia misión educadora; es evidente que tiene en principio el derecho de obligar a su juventud creyente a tomar parte en esas instituciones, cualesquiera que sean.

No obstante, este derecho de la Iglesia no puede abolir el derecho de los particulares a reunirse libremente en grupos ni debe ponerles en la alternativa de renunciar a hacer uso de su derecho por causa de una institución eclesiástica creada desde arriba (digamos una juventud parroquial) o sólo poder tomar parte en alguna agrupación completamente arreligiosa o aconfesional (por ejemplo, un club sin el menor contacto con la Iglesia). Por consiguiente, en tal situación, la única consecuencia práctica sólo puede ser que la Iglesia haga de ese mismo grupo libre un instrumento de su actividad educativa, asignándole colaboradores eclesiásticos. En tal caso puede, desde luego, poner siempre como condición que tal grupo dirigido espiritualmente, sin perder su característica como «organización», se coordine de manera apropiada con instituciones eclesiásticas más amplias (por ejemplo, la Acción Católica) y que cuide por sí misma de que sus miembros practiquen a una las actividades religiosas juveniles ejercidas directamente por la parroquia (misa de jóvenes en común, comuniones generales, etc.).

De lo dicho se desprende que el principio parroquial no está en los tiempos actuales en condiciones, ni fundamentalmente está legitimado, para presentarse como el *único* principio de la organización de la cura de almas.

d) *Resumen.* Si ahora recapacitamos sobre los motivos que militan contra la exclusiva del principio parroquial, se puede fácilmente concretar en una fórmula el *resultado* de nuestras investigaciones.

Si reflexionamos sobre su motivación interna, el principio parroquial es un «principio local», dado que su motivación objetiva capital consiste en que el hombre es objeto de la cura de almas, en manera apropiada y hasta ineludible, en cuanto que posee una «patria», un «lugar estable».

Los motivos que se pueden hacer valer contra la exclusiva del principio parroquial, desde el punto de vista tanto del ob-

jeto como del sujeto de la cura de almas, se resumen en que el hombre tiene un «estado»²⁶ (entendiendo aquí la palabra en el sentido más amplio: diferenciación profesional, espiritual, sexual, de edad, cultural), que hoy día, en las actuales condiciones sociológicas, no puede ser abarcado prácticamente en su totalidad por sólo su estrecha vinculación territorial. Ahora bien, dado que el estado, en este sentido amplio, funda la posibilidad y el deber de una cura de almas apropiada, podemos hablar de un *principio del estado* para la cura de almas.

Nuestro tercer motivo contra la exclusiva del principio parroquial en la cura de almas consistía en el derecho básico de los particulares a formar grupos libres en la Iglesia. Puesto que tales grupos libres extraparroquiales fundan la posibilidad y, en algunas circunstancias, el deber de una cura de almas extraparroquial, podemos hablar de un *principio de los grupos libres*.

Y así podemos formular de esta manera nuestro resultado: en la cura de almas actual, el principio parroquial no es el único legítimo. Junto a él entran por propio derecho el *principio del estado* y el *principio de los grupos libres*, y eso aun en el caso en que los «estados» (en el sentido en que los entendemos aquí) y los grupos libres no se presenten como puras ramificaciones de una parroquia particular.

En la discusión sobre el principio parroquial se ha hablado a veces de un *principio de la federación*, que en nuestra terminología resulta ser una combinación del principio de los estados y el de los grupos libres. «Federación», en efecto, es (prescindiendo de su organización *supradiocesana*) un «grupo libre», cuyo principio de organización es el «estado» (profesión, etc.). En este sentido nuestras consideraciones legitiman también el *principio de la federación*.

C) *Históricamente nunca tuvo la exclusiva.*

De hecho, tampoco en la *historia* de la cura de almas en la Iglesia ha dominado nunca exclusivamente el principio parroquial.

²⁶ Como se ve por lo que el autor dice a continuación, la palabra *Stand*, que nosotros traducimos por *estado*, puede tener en alemán un sentido más amplio: posición, altura, nivel, estado, condición, clase, profesión, estrato social... [N. del T.]

Los mismos apóstoles no tenían un territorio a que se restringiera su encargo y su trabajo. Ya en la Dichaché encontramos junto al clero local apóstoles itinerantes²⁷. Todavía en el siglo III tenemos testimonios de la existencia de tales maestros ascetas itinerantes²⁸.

La importancia, constantemente creciente hasta el siglo X, del monje como confesor y director espiritual, frente al clero secular, en la Iglesia oriental sugiere otro capítulo de cura de almas extraparroquial. El «monje que atiende a los de fuera», que, según la regla de San Basilio, daba concejo y dirección a los forasteros²⁹, ejerce también cura de almas extraparroquial. La antigua institución de los «periodeutas»³⁰ es también indicio de una cura de almas ambulante, en el campo, en nombre del obispo de la ciudad. Dondequiera que vemos en la antigua Iglesia que el monacato ejerce influjo sobre su ambiente (influjo realmente incalculable), se trata de cura de almas «extraordinaria». La incursión misionera del monacato irlandés y escocés en los siglos VII y VIII por todo el continente era asimismo cura de almas extraordinaria, por tener lugar en tierras ya en gran parte cristianas.

Ya hacia fines del siglo XI se oye hablar de una controversia de poca importancia sobre el derecho a la cura de almas extraparroquial, una *altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare*, que es el título de un escrito de Ruperto de Deutz³¹. Tratados semejantes escribieron Idung de St. Emmeran³² y Honorius Augustodunensis³³. En este mismo sentido se puede mencionar la controversia en el siglo XII entre monjes y canónigos regulares, pues toca también la legitimación del apostolado monástico³⁴. Ya en 1096 un sínodo de Nimes³⁵, en

²⁷ Caps. 11 y 13.

²⁸ Ps.-Clemens, *Epist.* 1, 10 s.; *Ep.* 2, 1-6 (Funk II, Tübingen 1901, 8 ss., 15 s.).

²⁹ *Reg. brev. tract.* 100-101; *reg. fus. tract.* 33, 2 (PG 31, 1152 B s.; PG 31, 997 ss.).

³⁰ Primer Sínodo de Laodicea, can. 57 (Mansi II 574).

³¹ PL 170, 537-42; cf. también PL 170, 541-44; 609-64; 663-68.

³² Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus* II, 2, 507 s.

³³ Texto en I. A. Endres, *Honorius Aug.*, Kempten 1906, 147 ss.

³⁴ Cf., por ejemplo, Anselmo de Havelberg (PL 188, 119-140); Arno de Reichersberg (PL 194, 1493-1528).

³⁵ Mansi XX, 934 s.

presencia de Urbano II, había defendido la legitimidad del apostolado monástico.

A partir del siglo XIII no se concibe la cura de almas de las ciudades medievales sin la cura extraparroquial de los órdenes medicantes.

A mediados del siglo XIII tiene lugar en la Iglesia la primera disputa realmente importante acerca del «principio parroquial» en la contienda entre las órdenes mendicantes, por una parte, y Guillermo de Saint-Amour y sus partidarios, por otra, disputa que se resolvió teológica y canónicamente contra la absolutización del principio parroquial³⁶, con lo cual no negamos que también por parte de los defensores del principio parroquial existían razones de elevado ideal y que a partir del siglo XIII ha comenzado un movimiento de retroceso principalmente respecto a la subordinación de la cura de almas de los órdenes a los *obispos* frente a los privilegios de las órdenes mendicantes.

Lo que Santo Tomás de York³⁷, San Buenaventura³⁸ o Santo Tomás de Aquino³⁹ escribían en favor de la cura de almas extraparroquial merece leerse todavía hoy, y más de un argumento en favor del principio parroquial, con el que tenían que enfrentarse, sorprende por su modernidad (por ejemplo, cuando hablan de la «relación nupcial» entre el párroco y su iglesia, en que ningún otro se debe inmiscuir, o cuando se hace un paralelo entre el derecho del párroco y el derecho exclusivo del obispo a la cura de almas).

Esta disputa sobre el derecho a la existencia de la cura de almas extraordinaria a mediados del siglo XIII tuvo su epílogo en la doctrina de Juan de Pouilly, condenada por Juan XXII en 1321⁴⁰.

Desde el punto de vista histórico, la importancia, la exten-

³⁶ Los documentos eclesiásticos sobre esta disputa, por ejemplo, en Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae*, n. 414 s. (Dz. 458 s.)

³⁷ «Manus, quae contra Omnipotentem tenditur», caps. 13-18: Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster 1920, 134-167.

³⁸ «Quare Frates Minores praedicent et confessiones audiant» (*Opusc.* XIV: *Quar.*, tom. VIII, 375 ss.)

³⁹ «Contra impugnantes Dei cultum et religionem», cap. 4, cap. 10, 12 (*Opusc.* I edit. Parm. XV, 13-23; 52 s.; 54-56).

⁴⁰ Cf. Dz. 491-493.

sión y el influjo de la cura de almas extraordinaria, ejercida principalmente (aunque no exclusivamente; recuérdense, por ejemplo, los oratorios de San Felipe Neri) por el clero regular, tuvieron todavía a partir de entonces pequeñas fluctuaciones.

Pero en principio y en la práctica, a partir del siglo XIII el derecho y la posibilidad de la cura de almas extraordinaria se han mantenido hasta nuestros tiempos sin discusión en lo esencial, y el mismo Tridentino no significa en este particular una brecha de importancia, aunque impuso la división absoluta de la diócesis en parroquias⁴¹. A lo sumo, en la teología pastoral del jansenismo y en su refutación se puede ver resucitar la primitiva disputa sobre el principio parroquial: el «parroquianismo» del jansenismo⁴² y su doctrina de la inconciliabilidad de la vida religiosa con la actividad pastoral⁴³ significan de hecho la absolutización dogmática y pastoral del principio parroquial, que tiene también resonancias en la polémica del iluminismo contra la vida religiosa.

No podemos, naturalmente, entrar en detalles sobre toda la historia, en gran parte todavía no escrita, de las fluctuaciones en la relación entre el principio parroquial y el de la cura de almas extraordinaria. Sería una historia que reflejaría buena parte de la historia del espíritu, de la economía y del derecho canónico de Occidente.

En ella habría que hablar de muchas cosas: de la historia de la exención de los conventos, de la lenta evolución y de la abolición del precepto de la misa *parroquial* de los domingos o del deber de confesarse con el propio párroco (por lo menos en Pascua), de la historia del derecho a predicar de sacerdotes extraños a la parroquia, de las Terceras Ordenes de las órdenes mendicantes, de las «Compagnies de Prédication» en la Francia de Felipe Augusto II († 1223), de la disputa entre el clero secular y el regular en la Edad Media, sobre el derecho de sepultura, de la historia de los oratorios privados y de las iglesias no parroquiales, de la tendencia a incorporar iglesias a los conventos, de la historia de la cura de almas en las peregrinaciones, del desarrollo de las hermandades, de las Congregaciones Marianas, de la historia de las misiones populares, de los gremios medie-

⁴¹ Sesión 24 (11-XI-1563), *De reformatione*, XIII.

⁴² Dz. 1510 s.

⁴³ Dz. 1580 ss.

vales como lugar de cura de almas extraordinaria, del desarrollo de las asociaciones católicas en el siglo XIX y tantas otras cosas.

De todos modos, la historia de la cura de almas mostraría que el principio parroquial no ha dominado nunca exclusivamente en la Iglesia y que más bien la Iglesia, con un sano instinto de conservación, contrario al doctrinarismo, fomenta la variedad de la vida también en la cura de almas.

El derecho vigente de la Iglesia, único que en definitiva, por encima de consideraciones de conveniencia, crea principios realmente vigentes de cura de almas (que dicen más y con más precisión que la simple ley natural y aun que las normas generales de la misión de la Iglesia establecidas por su fundación divina), reconoce la existencia y la legitimidad de otros principios de la cura de almas; esto lo hemos mostrado ya en parte al tratar del principio parroquial y en parte se verá también por lo que vamos a exponer sobre la cura de almas de los religiosos según el derecho canónico.

2. *En particular: por el apostolado de los religiosos.*

Dado que una buena parte de la cura de almas extraordinaria es ejercida por religiosos, como conclusión de esta sección vamos a decir una palabras sobre la *cura de almas de los religiosos*.

No cabe duda de que el sentido último de la vida religiosa se compagina perfectamente con la cura de almas en general. Ya San Juan Crisóstomo y el Papa Siricio trataban de atraer monjes al apostolado sacerdotal. Eusebio de Vercelli, San Paulino de Nola, San Martín de Tours y San Agustín procuraron organizar monásticamente la vida del clero. La antigua institución de los conventos episcopales, la fundación de los clérigos regulares, el número casi incalculable de órdenes y congregaciones desde el siglo XII que tienen el apostolado como fin expreso y aprobado por la Iglesia, el esclarecimiento de esta cuestión por los grandes teólogos de la alta Edad Media, las decisiones⁴⁴ ya mencionadas de la autoridad eclesiástica..., hacen de la conciliabilidad entre la vida religiosa y la cura de almas una verdad teológicamente indiscutible.

⁴⁴ DDz. 458 s.; 1580 ss.; 491 ss.

No obstante, no será del todo inútil volver a recordar expresamente esta verdad.

Notemos que en teoría y en concreto la cura de almas de los religiosos, aun en los países organizados jerárquicamente, no significan necesariamente cura de almas extraparroquial. Tal cura de almas, en efecto, puede fundamentalmente ejercerse en el marco de la parroquia, salvaguardando, por tanto, el «principio de la parroquia», sea que como sucede con frecuencia y está previsto en el derecho canónico vigente⁴⁵—las órdenes tomen a su cargo parroquias—o que—lo que constituye gran parte de su efectiva cura de almas—realicen otros trabajos apostólicos en las parroquias por invitación del párroco⁴⁶, de suerte que aun en esta actividad de cura de almas «extraordinaria» en sentido amplio se mantenga el principio de la parroquia.

Pero de hecho con mucha frecuencia la actividad apostólica de las órdenes rebasa el marco del principio parroquial. Y a lo sumo sólo en este caso se puede ver—si en absoluto lo hay—un problema serio. ¿Qué sé debe decir sobre esta cuestión?

En primer lugar hay que recalcar que *una cura de almas extraparroquial de los religiosos no significa la más mínima lesión del principio jerárquico de todo apostolado*, es decir, del principio de que todo apostolado debe realizarse como misión y por encargo y como órgano del Papa y de los obispos.

Ya los grandes teólogos de la Edad Media observan que el Papa y los obispos poseen un derecho primigenio e indiscutible, con el correspondiente deber, de atender al cuidado pastoral de los fieles, y que no pierden el derecho a la cura de almas *inmediata* de todos los fieles (de toda la Iglesia o de toda la diócesis, respectivamente) por el hecho de confiar a párrocos el encargo de hacer valer sus derechos y cumplir sus deberes, en una medida cuya extensión y determinación depende de su libre voluntad (condicionada por el objeto de la disposición, no por «derechos parroquiales» antecedentes a su determinación).

De ahí deducen con razón los teólogos que cuando el Papa o los obispos encargan a religiosos el ejercicio de esta cura de almas, que originariamente incumbe a la jerarquía eclesiás-

tica, y en este encargo no imponen limitaciones parroquiales territoriales, esta cura de almas es una función de la jerarquía, y, por tanto, del organismo del cuerpo de Cristo, fundado por Cristo mismo, no de otra manera que la función territorial del párroco.

Como el Papa de Roma tiene jurisdicción universal e *inmediata* sobre todos y cada uno de los fieles⁴⁷, así puede, o podría, transmitir tales funciones de apostolado a religiosos, sin pasar por la «vía -instancia» de los obispos, y nadie podría decir que así se violaba lo más mínimo el principio jerárquico de la cura de almas (aunque tales medidas, fuera de los casos marginales que atañen principalmente a la vida interior de las órdenes religiosas exentas, según el derecho canónico vigente, raras veces ocurrirán de hecho).

Ahora bien—*en segundo lugar*—, si el pleno ejercicio de la cura de almas, ahora lo mismo que en tiempos pasados, exige de hecho también una cura de almas extraparroquial, está perfectamente justificado que el Papa y los obispos utilicen también a los religiosos para tal cura de almas. No precisamente porque los religiosos, conforme a sus reglas, necesiten «ocuparse» en el apostolado y esta ocupación no la pueden hallar en sólo la cura de almas parroquial, sino más bien al contrario: dado que la cura de almas, por sus exigencias objetivas, debe también ejercerse en parte de manera extraparroquial, por eso en este caso y en la medida de estas exigencias tal cura de almas extraparroquial puede ser también practicada por religiosos, caso que sean llamados a ello por la jerarquía.

De donde se sigue también que los religiosos no deben incluir en el ámbito de su apostolado supraparroquial, «extraordinario», los trabajos que se pueden realizar en la cura de almas parroquial y que por la naturaleza misma de las cosas no reclaman necesariamente una labor supraparroquial o no recaban de ésta verdaderamente especial utilidad.

Donde y cuando quiera, pues, que no estén en condiciones de realizar una labor objetivamente supraparroquial (ya sea por falta de tal campo de trabajo o de personal apropiado), deben, caso que dispongan de personal libre, prestar ayuda en las parroquias del clero secular a las órdenes del párroco o (con-

⁴⁵ Cf. principalmente CIC can. 456; 630 s.

⁴⁶ Cf., por ejemplo, can. 608 § 2 y 1341 § 1.

⁴⁷ Dz. 1827.

forme al espíritu de la orden) encargarse ellos mismos de parroquias modestas o difíciles⁴⁸ o fundar otras nuevas. Si, por ejemplo, la iglesia no parroquial de unos religiosos se convierte en un duplicado de la parroquia de la localidad, sin ejercer una verdadera función especial de que no sea capaz la parroquia, entonces debe suspender su servicio o, si se trata de ciudades con parroquias demasiado extensas, convertirse ella misma en parroquia de una circunscripción.

No faltará quien piense que todavía se puede hacer bastante en este sentido para una mejor utilización del personal de las órdenes en el apostolado, con lo que se evitarían roces inútiles entre la actividad apostólica de los religiosos y la parroquial. Pero—*en tercer lugar*—, dado que por la naturaleza misma de la cosa existe un apostolado supraparroquial y que puede muy bien ser realizado por los religiosos, por eso *el derecho canónico vigente prevé un apostolado extraparroquial de las órdenes, lo aprueba y lo protege.*

Por eso el derecho canónico prescribe a los obispos que sin motivo grave no nieguen a los religiosos las licencias de predicar y de confesar⁴⁹. El obispo no debe inmiscuirse en la vida interna y en la dirección espiritual de una asociación eclesiástica de seglares erigida por privilegio apostólico en una iglesia eventual⁵⁰. El derecho eclesiástico de asociación⁵¹ conoce y aprueba asociaciones eclesiásticas de seglares (Terceras Ordenes, cofradías, etc.) que con frecuencia tienen organización supraparroquial y son dirigidas por religiosos conforme a la manera peculiar de ser de tales asociaciones.

Tratándose de conventos o instituciones pías enclavadas en un distrito parroquial y que de suyo no están jurídicamente exentas de la jurisdicción del párroco, el obispo puede, por motivos serios, sustraerlas al cuidado del párroco⁵², creando así una como «parroquia personal», un distrito o territorio propio con cura de almas extraparroquial.

El derecho canónico⁵³ prevé que, si es necesario, el obispo

⁴⁸ La palabra alemana es «*steinige*», *duras como la piedra*; lo que en lenguaje popular se dice «un hueso». [N. del T.]

⁴⁹ CIC can. 1339 § 1; can. 874 § 2.

⁵⁰ CIC can. 690 § 2.

⁵¹ CIC can. 684-725.

⁵² CIC can. 464 § 2.

⁵³ CIC can. 1334.

puede encargar a religiosos la enseñanza del catecismo incluso en sus propias iglesias. El derecho canónico desea positivamente que también en las iglesias no parroquiales, incluso de religiosos, se predique en las misas dominicales⁵⁴.

Si el obispo permite a una religión clerical establecerse en su diócesis, debe también necesariamente concederle el derecho de iglesia u oratorio público, en el que, conforme al concepto de iglesia u oratorio público, se pueden tener actos de culto, incluso la misa de los domingos, para seglares⁵⁵. Así, donde exista una comunidad de clérigos erigida canónicamente, el obispo mismo no puede prohibir que los religiosos ejerzan en cierto grado la cura de almas, tanto más cuanto que en el permiso de establecerse⁵⁶ (caso que expresamente no se haya concertado otra cosa) está incluido que los religiosos pueden ejercer la actividad propia de la orden y, por tanto, también la cura de almas (aun fuera del ámbito de su iglesia).

Con esto sólo se dan disposiciones generales básicas, que por sí solas no garantizan plenamente la justificación *objetiva* de la labor apostólica extraparroquial de los religiosos en un caso concreto (aun dentro del marco trazado por estas disposiciones). No obstante, estas disposiciones canónicas muestran claramente que el derecho canónico vigente tiene también por legítima y deseable, en principio, la cura de almas extraparroquial de las órdenes.

Además, tales disposiciones no han sido dadas, en fin de cuentas, «en favor» de los religiosos, con el fin de darles «trabajos» o «derechos» y privilegios, sino por razón de la misma cura de almas; por consiguiente, estos cánones muestran que tales normas del derecho canónico actual se apoyan evidentemente en las mismas consideraciones que hemos expuesto arriba sobre las limitaciones del principio parroquial por razón del objeto de la cura de almas.

Así, pues, la «existencia» de principios también de cura de almas extraparroquial está asimismo asegurada por el derecho canónico, así como la «existencia» del principio parroquial, que también procede exclusivamente del derecho eclesiástico positivo.

⁵⁴ CIC can. 1345; cf. también can. 483, 1.º

⁵⁵ CIC can. 497 § 2.

⁵⁶ CIC *l. c.*

III. CONCLUSIONES PRÁCTICAS.

Como conclusión de nuestras consideraciones teóricas vamos a añadir algunas reflexiones que esperamos sean de utilidad en la práctica pastoral.

Desde luego, no se trata de fijar límites concretos de competencia entre la cura de almas parroquial y la extraparroquial en los casos particulares. Tal empresa exigiría un estudio más detallado del trabajo apostólico conforme a las tareas, al personal disponible y a la situación concreta, cosa que toca a la competencia de los obispados. No obstante, se puede decir algo que esté entre la teoría más general y la práctica más detallada para completar las observaciones prácticas que de cuando en cuando han ido saliendo.

1. *Actitud de comprensión y colaboración por ambas partes.*

Si junto al principio parroquial (tanto como principio de la parroquia como del párroco) tienen vigor *de iure* y *de facto* otros principios de organización de la cura de almas, por lo menos el principio del estado y el de los grupos libres, y si las relaciones han de ser firmes y claras (lo cual no quiere decir primitivas e intransigentes), se requiere por todas partes desinteresada y buena voluntad de tolerancia y colaboración.

No se debe absolutizar el principio parroquial a fin de que, aun a falta de buena voluntad por parte de todos, puedan darse relaciones claras; pero los defensores del principio parroquial necesitan hallar comprensión en los partidarios de los grupos profesionales y de las federaciones supraparroquiales: comprensión de la importancia de un apostolado parroquial viviente, y comprensión de la vida de la parroquia, que no es sólo una organización suplementaria, creada para cobijar a los grupos y asociaciones o para reunir a las personas por quienes esas otras organizaciones no se interesan. Y viceversa: los defensores del principio del estado y de los grupos libres deben tener indicios de que en los párrocos no se mantiene vivo el afán clerical de dominar, sino la actitud con que San Pablo resolvió

un conflicto de competencia relativo a su persona: *dum omni modo... Christus adnuntietur*⁵⁷

Ahora bien, dondequiera que *diversos* «principios» puedan reclamar sus derechos, la actitud más importante será siempre la de estar dispuesto a la comprensión y caridad. Sin esta actitud, también en la práctica fracasará la reducción de la teoría a un principio *único*; mientras que con ella, aun la difícil tarea de hacer valer en un mismo ámbito de la realidad diversos principios, se resuelve a la postre sin dificultad.

La caridad desinteresada y modesta es sumamente práctica: hace comprender lo justificado de muchos principios, y en la práctica los reduce a su *común denominador*. Normas excogitadas con la mayor sutileza y agudeza jurídica no pueden reemplazar la actitud de los que procuran realizar estas normas. Los razonamientos que provienen de la ausencia de esta actitud no se pueden evitar por mucha sutileza que se aporte para trazar las directrices y las líneas divisorias. Donde surgen tales razonamientos hay que apelar a las conciencias, más bien que a los juristas.

Si en las páginas que anteceden se ha tratado de defender la necesidad y los derechos de la cura de almas extraparroquial, no por eso se ha de abogar por una hipertrofia desenfadada de grupos, federaciones y asociaciones extra y supraparroquiales. No queremos decir que en este sentido la situación anterior a 1933 haya de adquirir vigencia canónica, que haya de estancarse en el *statu quo* de 1933. Muchas cosas que existían entonces merecen enterrarse, pues eran expresiones de la extravagancia germana y de la manía de asociaciones, y no de las auténticas exigencias de apostolado y de una vida verdaderamente libre. Y si algo antiguo o necesario pero acreditado, o alguna innovación verdaderamente útil vuelve a aparecer, debe ser con la voluntad de colaborar realmente con la cura de almas parroquial.

El principio del estado o el de los grupos libres debieran alegarlo sólo quienes tengan ardiente amor al altar y a la parroquia y demuestren su libertad cristiana estando dispuestos a servir con caridad *al conjunto*, que, en definitiva, halla su primera y más clara expresión en la parroquia, en la «iglesia».

Cuando se da la debida actitud por todas partes, puede

⁵⁷ Flp 1, 12-20.

lograrse la colaboración efectiva con la parroquia, aunque a menudo no sea fácil formularla en normas y acuerdos jurídicos de forma que se satisfaga completamente a todas las partes. Quien haya comprendido que tales acuerdos, sin un auténtico espíritu viviente, son letra muerta, no sufrirá demasiado al ver que no pueden ofrecer la deseada garantía total de colaboración y coordinación.

Cuando diversos «principios» legítimos quieren y deben realizarse en una misma realidad, tal *colaboración* no es posible sin algún «compromiso». En tales casos, una buena inteligencia no es un compromiso «barato». Y si por todas partes se trata en último término no ya de imponer un principio, sino de procurar la salud de las almas, tal compromiso *no* producirá en las diferentes partes interesadas la impresión de haber hecho un «sacrificio doloroso» en pro de la comprensión mutua.

Como por la naturaleza misma de la cosa se puede resolver de distintas maneras la cuestión de armonizar en la práctica numerosos principios, la última solución es cuestión de decisión, misión, por tanto, de la autoridad eclesiástica.

Una vez que tras maduro examen se ha llegado a un equilibrio realmente viable, no hay que perderse ya en eternas discusiones, sino sencillamente poner manos a la obra. En realidad el apostolado no consiste en la discusión de sus principios. Vale más trabajar sin «la solución ideal» (que en esta materia no puede darse en principio) que cruzarse de brazos en espera de principios aún más ideales, más justos y prudentes que aquellos que definitivamente ha adoptado la decisión autoritativa.

En la triste situación actual de la humanidad se ha discutido hasta la saciedad sobre los principios que han de salvar a los hombres. Mientras uno practica un salvamento no necesita tener a su lado a otro que observe si lo hace conforme a los principios.

No se puede dar una síntesis deducida *a priori*, definitiva, la mejor, de los diversos principios de la cura de almas; no obstante, en la vida práctica existe un criterio decisivo de si una síntesis posible ha sido lograda en realidad no sólo en los acuerdos jurídicos sobre el papel, sino también en los corazones de los diversos principios. Tal síntesis se logrará si el párroco defensor del principio parroquial muestra interés positivo

y eficaz por las formas de cura de almas extraordinarias, si se esfuerza por poner a sus feligreses, en la medida de sus necesidades (¡las de ellos, no las de él!), en contacto con estas formas (con las federaciones, órdenes, congregaciones, escritos, etcétera), y si el defensor de la cura de almas extraparroquial tiene una conciencia activa de su responsabilidad por la vida parroquial, si por su parte procura, en la medida de lo posible, interesar a sus dirigidos por la vida de la parroquia.

La colaboración y coordinación no excluyen la «competencia». No hay ningún inconveniente en que un predicador sepa que sus oyentes le pueden dejar para acudir a otro, si él predica mal. Querer de antemano eliminar la competencia, aun en el terreno de la cura de almas, mediante medidas jurídicas (absolutizando, por ejemplo, el principio parroquial), no sería más que un indicio de debilidad, una prueba de que uno se busca a sí mismo y no la salud de las almas.

Mirar *a priori* con malos ojos la variedad, la competencia en el terreno de la cura de almas, calificándola de «confusión», «trastorno», «dispersión», sería indicio del mismo defecto o de cortedad de vista. Aun cuando sin la competencia pudieran por algún tiempo ir bien «las cosas» (en realidad, le pudiera ir bien al hombre de la institución que no encuentra competencia) con menos roces e impedimentos, a la larga habría que pagar tal ventaja con el lento pero seguro envejecimiento de la institución satisfecha de sí misma.

Así, pues, la tan deseada colaboración de la cura de almas, parroquial y extraparroquial, no se debe considerar como lo-grada por el mero hecho de que las diferentes instituciones no se hagan ya la menor «competencia». Se pueden muy bien conciliar la voluntad de coordinación y un vivo afán de competencia objetiva y honrada. No tenemos necesidad, en el terreno de la cura de almas, de una «economía dirigida» burocráticamente desde arriba hasta en los últimos detalles.

Por fin, queremos hacer notar expresamente que, con todas nuestras reflexiones, en ninguna parte hemos tomado posición sobre el problema de las organizaciones *supradiocesanas* y de la posibilidad y límites de la dirección central de tales asociaciones. Se trata de una cuestión especial que requeriría también especial reflexión.

En la obra arriba citada del doctor de la Iglesia, San Buenaventura, propiamente se trataba también del *ius positivum* del principio parroquial y, por consiguiente, sobre la cuestión de qué actitud se debe adoptar frente a él, si en vista de las exigencias de la salvación de los hombres en una situación concreta de los tiempos, la caridad exige que no se haga de él el único principio de organización de la cura de almas. Las palabras finales de todo su estudio contienen la esencia de nuestras reflexiones, y así esas mismas palabras pueden también cerrar nuestras consideraciones: ...*rigor iuris positivi, ubi expedit, servandus est, ubi autem salutem impedit remittendus est...* *Quod enim pro caritate institutum est, non debet contra caritatem militare. Amen. Et sic est finis quaestionis*⁵⁸.

⁵⁸ Quar. VIII, 381.

SOBRE EL APOSTOLADO SEGLAR¹

Si se ha de decir algo claro sobre la teología del apostolado seglar, es necesario hablar I), sobre el concepto de seglar; II), sobre el apostolado en general; III), sobre la esencia del apostolado seglar, y IV), sobre su importancia en nuestros días.

I. EL SEGLAR.

1. El seglar miembro de la Iglesia.

El concepto de seglar² en cuanto concepto teológico dentro de la esfera eclesiástica, no tiene nada que ver con el concepto de «profano», de «ignorante», de aquel que por su inexperiencia tiene que remitirse al especialista, de hombre «no de iglesia», no interesado religiosamente, de aquel que es simple objeto de los poderes jerárquicos. En este sentido no hay, o no debe haber [«legos» o] seglares en la Iglesia. El seglar, en sentido teológico, es [un «laico»] uno del santo λαός de Dios, así pues, en sentido eminente, un santificado, un consagrado, uno que por llamamiento de Dios ha sido segregado de la masa perdida del mundo sumido en la muerte del pecado, llamado a la ἐκκλησία

¹ Para la plena comprensión de este artículo hace falta tener presentes las discusiones que sobre este tema se tuvieron en 1953-54. No mucho después de publicarse el artículo se tradujo al francés (en *NRT* 78 (1956) 2-32), suscitando alguna oposición en bastantes sectores. En los años posteriores se prosiguió la discusión, fruto de la cual fueron algunas correcciones terminológicas (cf. Alois Sustar, «Der Laie in der Kirche»: *Fragen der Theologie heute*, 2.^a edición (1958) 519-48).

De las declaraciones posteriores de Pío XII se deduce que los cristianos, que según este artículo ya no deberían contarse entre los seglares, deben con todo, llamarse seglares. Hemos, pues, de atenernos a la nomenclatura deseada por el Ministerio eclesiástico, aunque, por otra parte, tampoco podemos negar que existen dos clases de seglares entre sí muy distantes: los seglares corrientes y los íntimos colaboradores de la jerarquía. Resúmenes del presente artículo fueron publicados en *Reconquista* 7 (1956, julio) 19-23, y *Mensaje* 6 (1957) 306-309. [N. del T.]

² El término alemán «Laie», como el latino «laicus» y el español «lego» tienen una acepción peyorativa, con la que juega aquí el autor. [N. del T.]

de Dios y de su Cristo, a la legión de los llamados a la salud de manera visible y constante por medio del bautismo. Seglar [o laico], por tanto, no contrapone el campo de lo profano al campo de lo santo y sagrado, sino designa a alguien que está situado en un lugar *determinado dentro* del espacio consagrado de la Iglesia.

2. Delimitación del concepto de seglar.

Este lugar determinado que confiere la condición de seglar *dentro* de la esfera sacral de la santa Iglesia, se puede describir primero negativamente en contraposición con el no seglar dentro de la misma Iglesia, y luego positivamente mediante la descripción de la intrínseca peculiaridad del ser de seglar.

3. Delimitación negativa.

a) Seglares y representantes de poderes jerárquicos.

En primer lugar se debe contradistinguir al seglar de los representantes y titulares de los verdaderos poderes jerárquicos en la Iglesia (CIC can. 948). Estos poderes comprenden: la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*, es decir, poderes (*potestas ordinis*) que en sí mismos son, ante todo, de naturaleza sacramental y que o bien *pueden* ser comunicados únicamente por el sacramento del Orden (potestad de absolver, de confirmar, de ordenar, de consagrar) o bien, por lo menos, de hecho, sólo pueden ser comunicados de manera *duradera* por una consagración (poderes del diácono y de las órdenes menores), como también poderes (*potestas iurisdictionis*) que son de orden jurisdiccional y se refiere a la instrucción y dirección de los restantes miembros de la Iglesia. Para ser seglar en la Iglesia, en sentido estricto, se debe estar desprovisto de estos poderes.

Pero aquí conviene notar bien lo siguiente: hay poderes en la Iglesia que, por su propia naturaleza, no exigen necesariamente ser transmitidos precisamente por el sacramento del orden, o una ni siquiera pueden ser transmitidos estrictamente por este sacramento. Todo poder de jurisdicción se transmite por un acto jurisdiccional no sacramental de la (suprema) dirección

de la Iglesia, y no por el sacramento del Orden. Los poderes del acólito, del subdiácono, etc., se transmiten, sí, de hecho (con frecuencia), mediante un orden, pero pueden ser también concedidos sin conferir un sacramento (en nuestro caso quizás no sea más que un sacramental). Ahora bien, respecto de estos poderes no se puede distinguir al seglar del no-seglar por el *modo* de la transmisión, sino sólo por el *contenido* de la transmisión (los poderes). Por consiguiente, en una terminología teológica bien definida y exacta, hay que decir: dondequiera que un cristiano, de una manera o de otra, se halla legítimamente en posesión *habitual* de alguna fracción de potestad litúrgica o jurídica (que esté por encima de los derechos fundamentales de todo miembro bautizado de la Iglesia), ya no es *seglar* en sentido propio, puesto que ya no pertenece al simple «pueblo de Dios».

Para nuestras consideraciones ulteriores, es de capital importancia haber comprendido y asimilado lo que precede. Un «catequista seglar», una auxiliar de la parroquia, un sacristán de parroquia, investidos de estas funciones por la autoridad, aunque no están ordenados, no son ya propiamente seglares. Esto se echa ya de ver en la concepción de la antigua Iglesia, que confería todos esos cargos mediante órdenes, hasta tal punto que las antiguas «órdenes menores» *no eran* precisamente «grados sucesivos para el sacerdocio», sino que conferían una función inferior permanente de la Iglesia, por la cual su titular era constituido miembro del clero. Esto mismo se desprende de la naturaleza de la cosa: esos poderes por los que el clero se distingue precisamente de los seglares son, por su naturaleza (por lo que se refiere a la jurisdicción y a los poderes sacramentales), *divisibles* según el parecer de la Iglesia. Así, pues, dondequiera que la Iglesia—con ordenación o sin ella—, no sólo en un caso particular, sino habitualmente y como cargo y profesión, transmite a alguien una fracción cualquiera de este poder que distingue al clero del seglar, lo convierte en clérigo, independientemente de que se le dé o no esta denominación.

En este sentido estrictamente teológico una mujer puede perfectamente pertenecer al «clero», aunque la extensión de los poderes jerárquicos que se le transmiten sea más restringida que en el hombre, conforme a la voluntad de Cristo y a la práctica apostólica. Según el derecho canónico *actual*, una mujer no puede

tener jurisdicción ordinaria en sentido estricto, ya que esto presupone, según el derecho vigente, un «oficio» ordinario reservado al hombre. Pero esto no cambia nada de los principios, que es lo que aquí nos importa. Partiendo del puro derecho divino, no hay el menor inconveniente en que una mujer, por ejemplo, una abadesa, posea el derecho permanente de proveer una parroquia, como sucedía en los tiempos del derecho de iglesias propias. El hecho de que, en general, el «clero», hasta por principio, se componga de hombres proviene de que, por lo menos en los cargos y oficios *superiores*, el poder de jurisdicción y el poder transmitido por las órdenes, normalmente y por voluntad de Cristo, deben coexistir en la misma persona, y de que precisamente los poderes transmitidos por solas las órdenes están reservados a los hombres por derecho divino.

Con cuánta cautela haya que proceder en terminología teológica lo muestra una sencilla reflexión: si un seglar es elegido papa, acepta la elección y posee con ella la absoluta plenitud de todo el poder jurisdiccional en la Iglesia antes de ser consagrado sacerdote y obispo, ¿se puede todavía, en terminología teológica, llamar en rigor a este hombre «seglar» hasta que haya sido ordenado? Quien responda con una negativa y quiera ser consecuente habrá de decir con nosotros: un cristiano deja de ser seglar allí donde comienza, en mayor o menor extensión, a participar total o parcialmente en la *potestas iurisdictionis*, o en la *potestas ordinis*, o en ambas a la vez. Desde luego, se puede todavía discutir si tal o cual pequeño cargo eclesiástico concreto debe considerarse como participación en los propios poderes jerárquicos o si únicamente incluye incumbencias que ya no pueden mirarse como tal participación (por ejemplo, encender las velas), y si, por tanto, el titular de este cargo pertenece ya o aún no pertenece al clero en sentido teológico.

b) Seglares y religiosos.

El concepto de seglar se debe contraponer también al de religioso (comprendiendo aquí a los miembros de los institutos seculares, dado que también profesan los consejos evangélicos). No podemos detenernos aquí a exponer la esencia de los consejos evangélicos y de los votos, sobre todo en cuanto incluyen un aspecto propiamente eclesiástico. Digamos sólo brevemente,

como simple tesis, sin detenernos a demostrarla, que los votos relativos a los consejos evangélicos tienen esencialmente un aspecto eclesiástico, es decir, que no confieren al que los pronuncia ni potestad jerárquica ni un *estado* en la Iglesia basado en *esta* potestad, por el que se distinga del pueblo de la Iglesia en cuanto tal. Con todo, los consejos evangélicos son *en* el mundo expresión, visibilidad y representación de una peculiaridad muy determinada de la esencia de la Iglesia, a saber: de su procedencia y su destino ultramundanos. Deben, por tanto, existir en la Iglesia en cuanto es la apariencia histórica y visible de la trascendente y escatológica gracia de Cristo. Por ello justifican la existencia *en* el seno de la *misma* Iglesia de un estado propio, que no sólo canónicamente (CIC can. 491 § 1: *religiosi praeedunt laicis*), sino también teológicamente distingue a su titular del pueblo de la Iglesia en general, es decir, de los seglares.

4. Delimitación positiva del concepto de seglar.

a) Bajo el aspecto del mundo.

Hasta ahora hemos descrito al seglar sólo negativamente; se distingue de los titulares de poderes jerárquicos y de los religiosos. Ambos «estados», a los que se contraponen de esta manera, son «estados», es decir, formas de vida (relativamente) estables (aunque no siempre totalmente indiscutibles). Cada una a su manera, en virtud de sus tareas, segregan del «mundo» a sus titulares. Conforme a esto, el seglar es el cristiano que permanece en el mundo. No en sentido del profano, que ya descartamos más arriba. Más bien en este otro sentido: el seglar tiene una tarea específica en el mundo y para con el mundo que determina su «estado» en la *Iglesia* (no sólo en la vida civil). Por consiguiente, el seglar *no* es un cristiano que prácticamente no tiene nada que decir en la Iglesia, únicamente objeto pasivo de las solicitudes pastorales de la misma (= del clero), que, *por tanto*, se ocupa en cosas profanas y mundanas sin trascendencia religiosa, en las cuales se podría ocupar de la misma manera aunque no fuera cristiano. Seglar en la Iglesia, en cuanto queremos significar un miembro de ella, es más bien el que está situado en la Iglesia como miembro y como función de la

misma allí donde hay *mundo* (con lo que se entiende, desde luego, al *cristiano* seglar como *contradistinto* del clero y del religioso).

En efecto, no sólo existe el mundo pecador, en contraste rebelde con Cristo, la gracia y la Iglesia, sino también el mundo como creación de Dios, como realidad a redimir y a santificar (como reino de Dios). Aun tomado en esta acepción, el mundo no se identifica sin más con la Iglesia. La Iglesia hay que entenderla más bien como el instrumento de Cristo destinado, con su presencia histórica y su constitución social, al advenimiento del reino de Dios en la redención y santificación del mundo. En este mundo tiene el seglar su puesto determinado conforme a su situación histórica, a su pueblo, a su familia, a su profesión, a las posibilidades individuales de sus dotes y de sus capacidades, etc. Además, tiene este puesto en el mundo, por de pronto, *independientemente* de su cualidad de cristiano y con anterioridad a ella, dado que debe primero nacer antes de ser regenerado. Esta autonomía originaria del puesto que el seglar ocupa en el mundo es lo que hay de verdadero en el concepto de seglar como profano que arriba deseamos. El seglar está originariamente en el mundo por razón de la ley *pre-cristiana* (lo cual no quiere decir impía) de su existencia, y en *este lugar* y no en otro ha de ser cristiano. No ya ser cristiano «además de lo otro», sino cristianizando esta su situación originaria precristiana, o sea, su situación «secular», a fin de que precisamente allí donde hay mundo y no hay Iglesia, por medio de él, como miembro de la Iglesia, se forme el reino de Dios. Pero de esto volveremos a hablar por extenso.

Aquí interesa únicamente ver claro lo siguiente: el cristiano, en cuanto seglar, se distingue del no-seglar (clérigo o religioso) por el hecho de que no sólo tiene un puesto originario en el mundo *para* realizar también su cristianismo (lo cual se puede decir de todo cristiano), sino que además *lo conserva* aun *siendo ya* cristiano, con el fin de realizar su mismo cristianismo, sin abandonarlo aun en el devenir de su existencia (al menos, sin adquirir una forma de vida que por lo duradera constituyera un nuevo *estado*). En otras palabras: cuando decimos que «el cristiano seglar permanece en el mundo» no queremos decir que el seglar es cristiano y por añadidura hom-

bre, miembro de una estirpe, padre de familia, sastre, político, aficionado al arte, etc. Lo que queremos decir es que este «estar situado en el mundo» que precede a su condición de cristiano permanece, no es modificado por ella (como si se tratara de un cambio de «estado»), sino que es a la vez el constitutivo material para su cristianismo y el límite que demarca la existencia *palpable* cristiana y que da configuración a su estado. Si el cristiano (adoptando otro estado) rebasa este límite establecido por su originaria situación en el mundo, cesa de ser seglar. En lo dicho se encierra también el verdadero sentido de lo que se suele significar hoy día cuando se habla de la «función mundana» del seglar. En estas palabras hay que descubrir siempre un doble significado: el seglar, como miembro de la Iglesia, ocupa en el mundo un puesto determinado que precede temporalmente a su condición de cristiano, y este puesto precisamente es positiva y negativamente (como misión y como límite de la misión) el puesto de su condición de cristiano.

b) *Bajo el aspecto de la Iglesia.*

La definición del seglar, positivamente limitativa (es decir, no sólo negativamente respecto al clero y a los religiosos), no ha de atender únicamente a su situación intramundana, que especifica su cristianismo, sino que también debe añadir lo que es el seglar en la Iglesia como tal y lo que como miembro de la Iglesia aporta a su puesto intramundano y en él puede modificar. Aquí, naturalmente, tenemos que ser muy breves, ya que de lo contrario habría que exponer prácticamente todo lo relativo a la existencia cristiana.

a) *El seglar es hijo de Dios.*

El seglar es el llamado por la gracia de Dios en Jesucristo a la vida eterna, el justificado y el santificado, el hijo de Dios por gracia. Es co-portador de la misma gracia que en Jesucristo fue asignada y comunicada a la humanidad redimida, a la *santa* Iglesia.

β) *El seglar contribuye a la «epifanía» de la Iglesia.*

Es en la Iglesia co-portador de la constatabilidad histórica de la misma gracia, cuya total apariencia visible constituye pre-

cisamente la Iglesia. En efecto, el seglar esta bautizado sacramentalmente; es participante activo en el sacrificio de la santa Iglesia; está destinado a su «función mundana» por un encargo comprobable, propio, expreso y sacramental en la confirmación. Aún de otras muchas maneras toma parte en la vida de la Iglesia. Su vida en santidad, con la Iglesia, en la Iglesia y por la Iglesia (es decir, por la dirección de la Iglesia, su culto, su virtud santificada, su predicación, su caridad, etc.), es parte de la manifestación de la Iglesia, y así contribuye a hacer que la Iglesia sea lo que siempre es y siempre debe ser: la presencia espacio-temporal, históricamente constatable, de la gracia redentora de Dios en Jesucristo.

γ) *El seglar puede ser portador de carismas.*

La vida de la Iglesia no se reduce a que, por una parte, los ministros jerárquicos, como órganos permanentes fundados de una vez para siempre por Jesucristo, desempeñen sus funciones de predicación autoritativa, administración de los santos sacramentos, dirección y celebración del culto, dirección de la comunidad en los restantes aspectos de la vida cristiana, y, por otra parte, a que el pueblo cristiano sea el beneficiario pasivo de estas funciones de los ministros. La Iglesia, no obstante la estructura y la organización jerárquica permanente que posee desde su fundación, debe mantenerse accesible a las iniciativas, no canalizables ni reducibles a esquemas oficiales, que le comuniquen su Señor por el Espíritu y sus carismas. Junto al elemento estático del ministerio debe existir y existe el dinámico de los carismas.

No es éste el lugar de determinar en detalle su esencia y su importancia para la Iglesia. Aquí basta dejar sentado que también los seglares pueden ser portadores de tales carismas. Estos son gracias y auxilios divinos otorgados graciosamente no sólo para la vida privada del que los recibe, sino incluso para la prosperidad de la Iglesia universal. Un mensaje celeste que se recibe y se transmite a la Iglesia, una ejemplaridad especial y la virtud de una vida que sirve de modelo en una situación determinada, el descubrimiento de un aspecto nuevo en la fe y en la vida eclesial, una decisión histórica de importancia universal inspirada de arriba, un impulso venido del cielo para una

obra determinada en la vida pública cristiana, etc., tales cosas han de entenderse como carismas operados por el Espíritu, y de ellos pueden ser perfectamente portadores incluso los seglares, pues en este sentido el Espíritu no se ha querido ligar en la distribución de sus dones a ninguna norma conocida y aplicable por los hombres. Pobres, niños, mujeres, personas casadas, pueden ser igualmente receptores de tales impulsos celestes, puertas de entrada de la acción permanente del Espíritu de Dios en su Iglesia.

Dios no se ha comprendido en manera alguna a que las mociones de su Espíritu comiencen siempre y necesariamente en las cumbres de su jerarquía. Más bien esta jerarquía tiene el verdadero deber de descubrir el Espíritu y de fomentarlo allí donde actúa; no le es lícito extinguirlo por el hecho de que se presente sin preguntar de antemano si se reconoce siempre y en todas partes su conformidad con los proyectos y con las opiniones pastorales y político-eclesialísticas de las «altas esferas». Es cierto que la autoridad eclesialística tiene el deber, el derecho y la capacidad de discernir los espíritus (si bien ésta no siempre sea infalible en cada caso particular). Sin embargo, no es el único poseedor primigenio del Espíritu. También seglares pueden ser portadores de carismas, que tienen una función insustituible junto al ministerio, la ley, la norma y a lo deducible dogmáticamente y con razonamiento *a priori*.

Dado que tales carismas (en el sentido restringido de que aquí se trata) son, por su propio índole, dones de Dios libres, no organizables, no calculables de antemano, y, por tanto, no administrables, no son tampoco algo que pueda servir de fundamento para un «estado», como lo son las funciones jerárquicas o los consejos evangélicos, los cuales, con depender de la gracia en su realización, tienden a fundar una forma estable de vida. Por eso tales carismas, aun derramados sobre un seglar, no lo desplazan de su situación mundana. Aun siendo portador de tales carismas, no cesa por eso de ser seglar.

Nótese, además, de pasada que no se deben confundir los carismas como tales con una forma eventual entusiástica de manifestación de los mismos. Incluso realizaciones completamente normales de vida cristiana, cuando por su vigor, pureza y profundidad llevan (como «milagros morales») el sello de la

operación divina hasta en su misma constatabilidad, pueden estimarse como carismas. Esto se aplica también al caso en que el portador de los carismas no sea una persona claramente determinable, extendiéndose más bien a muchos la acción del Espíritu; por ejemplo, el movimiento litúrgico puede considerarse teológicamente como un acontecimiento carismático, quizá no menos que el caso de Fátima. Por lo demás, en ambos casos se pueden constatar fenómenos marginales que poco tienen que ver con el Espíritu.

δ) *El seglar toma parte en la misión de la Iglesia.*

El seglar, como miembro de la Iglesia según la dimensión de la gracia interior y de la visibilidad exterior cuasisacramental, participa necesariamente en la misión y en la responsabilidad de la Iglesia. No es sólo beneficiario de su acción, persona sometida a su dirección, objeto pasivo de su tarea misionera, sino, por la esencia misma de miembro del cuerpo místico de Jesucristo, es activo co-portador de su misión y de su encargo en la medida en que éstos se pueden y se deben atribuir a la totalidad de la Iglesia y en cuanto una determinada misión y un determinado encargo no constituyen el distintivo esencial de determinados miembros de la Iglesia en contraposición con aquellos a los que llamamos seglares. Cuando tratemos del apostolado seglar se verá más en detalle lo que esto significa positiva y negativamente. Aquí sólo interesa adelantar la conclusión general que se desprende del significado positivo de la condición de seglar en la Iglesia: el seglar toma parte en la misión y en la tarea de la Iglesia, lo cual no quiere decir, ni con mucho, que tome parte en la misión de la jerarquía, del clero, etc.

ε) *El derecho humano eclesiástico sobre los seglares.*

Hasta aquí hemos tratado del concepto de seglar bajo el aspecto eclesiológico, en cuanto el contenido de este concepto se desprende de la esencia permanente de la Iglesia y del cristianismo. Observemos ahora que la condición de seglar en la Iglesia puede ofrecer aspectos que provienen de una disposición positiva y jurídica por parte de la Iglesia (*iure humano*). Puede el seglar ser padrino, puede tener ciertas funciones en asociaciones eclesiásticas, puede ser titular de patronatos eclesiásticos,

puede cooperar conforme a derecho en la administración de bienes eclesiásticos, etc., funciones todas que le competen *iure humano*, que significan una prestación de servicios a la Iglesia y que en manera alguna suprimen su condición de seglar, dado que no suprimen su puesto en el mundo.

Desde luego, pueden darse por derecho humano investiduras de funciones eclesiásticas, de derechos, de deberes y de poderes, por las que, como dijimos, el seglar cesa de ser seglar, por ejemplo, por la ordenación sacerdotal. Pero ya en este lugar podemos decir que una investidura de tal amplitud, que origine a su vez una modificación de la situación específica del seglar, sólo puede imponerla la Iglesia con *libre* consentimiento del interesado, al que se trata de transmitir tales derechos y deberes.

Es cierto que en virtud de su potestad pastoral puede también la Iglesia con un acto *unilateral* designar al seglar para ciertas tareas y deberes (con los derechos que eventualmente se derivan).

Pero esta posibilidad tiene sus límites. Puede no ser una magnitud absoluta fija, sino fluctuar en cierto modo según las condiciones de la cultura, de los tiempos, etc.; pero de todos modos tiene, indudablemente, un límite intrínseco que la autoridad eclesiástica no puede franquear con un acto unilateral. Esto se desprende, por ejemplo, de los cánones 971 y 214 § 1 del CIC, que declaran inmoral una ordenación forzada, eximiendo al ordenado de las consecuencias de puro derecho eclesiástico. Aquí se trata, sin duda alguna, no sólo de una disposición de derecho positivo, sino, en definitiva, de un estado de cosas de derecho natural, que tiene vigor no sólo para terceras personas, sino incluso para la Iglesia. De donde se sigue que *si* la Iglesia, por disposición unilateral y de manera estable, invistiera al seglar, sin su libre consentimiento, de tales funciones y deberes en servicio de su misión que el seglar quedara esencialmente sustraído a su estado secular (sea esto mediante ordenación o sin ella), tal investidura por parte de la Iglesia sería ilícita o inválida.

De esta sola consideración se desprende que la Iglesia no tiene la posibilidad de llamar por su propia iniciativa al seglar a una colaboración de cualquier extensión en las tareas que competen a la jerarquía. Los límites de esta posibilidad no se

pueden trazar única y sencillamente apelando a las necesidades y obligaciones que pesan sobre una colectividad, sin que de ella se pueda deducir la obligación de un particular en concreto, dado que se debe suponer que Dios, en su providencia, satisface estas necesidades en la medida querida por él, sin imponer por ella al particular una obligación clara y determinada.

Un ejemplo: el género humano «debe» perpetuarse. De ahí no se sigue nada respecto a la obligación del matrimonio para los particulares. La Iglesia «debe» también tener sacerdotes. De ello, por sí solo, no se sigue la obligación del sacerdocio para un particular. Ni la Iglesia por sí sola puede obligarle a ello, pese a sus apremiantes necesidades y a la penuria de sacerdotes. Lo mismo se podría decir sobre otras obligaciones análogas que pudieran imponerse a un seglar por creer que sin ello no se podrían desempeñar determinadas tareas. Si tales obligaciones (por ejemplo, la entrega permanente de la mitad de los ingresos) hubieran de modificar sustancialmente el mismo estado del seglar, la Iglesia no podría *iure humano* imponerlas mediante una disposición unilateral. El «llamamiento de los seglares» por derecho eclesiástico positivo a cooperar en las tareas de la Iglesia tiene sus límites intrínsecos.

Con esto no se decide, naturalmente, nada sobre la eventual *obligación moral* de un seglar de hacer más de lo que había hecho hasta el presente, sea por los principios generales de la caridad con el prójimo, sea a consecuencia de un especial llamamiento divino. Lo único que negamos aquí es que la *Iglesia* pueda imponer tal obligación y forzar a aceptarla. La Iglesia tiene siempre, desde luego, el derecho e incluso la obligación de procurar ganar a los seglares mediante insinuaciones generales, estímulos, descripción de situaciones críticas, para que se animen a apoyar a la jerarquía eclesiástica en el desempeño de sus incumbencias y obligaciones, sea incorporándose al clero o a las órdenes religiosas, sea asumiendo parte de la labor eclesiástica; pero esta labor, por modificar sustancialmente su mismo estado secular, la Iglesia no se la puede imponer como un deber mediante una disposición unilateral. Y tampoco puede la Iglesia deducir de los principios generales, por decisión definitiva y autoritativa, la obligación existente *hic et nunc* en un caso concreto. En efecto, esto segundo se reduciría práctica-

mente a la disposición unilateral primera, que ya demostramos desborda las competencias de la jerarquía eclesiástica.

5. *Excesiva limitación de los derechos del seglar.*

Todavía hay que hacer una observación en este mismo contexto. Hay tareas, derechos y deberes que en principio, por derecho divino eclesiástico, pueden competir al seglar en cuanto tal y que por derecho eclesiástico humano pueden encomendarse de hecho al seglar. Pues bien, en el derecho canónico vigente la amplitud de esas tareas, derechos y deberes está fijada sólo en medida muy exigua. Me permito opinar que mientras dure este estado de cosas no podremos tener una Acción Católica de seglares tal como la deseamos. Verdaderas responsabilidades y obligaciones sólo se asumen y se mantienen cuando se asegura *legítimamente* cierto margen de libertad en el cumplimiento autónomo de estas tareas y deberes, y esto en el orden de los principios, aunque sea solamente *iure humano*. Mientras en la Acción Católica sea el seglar en cada caso particular mero ejecutor de una voluntad extraña, sea ésta episcopal o sacerdotal, sin la menor autonomía (que, aunque otorgada siempre únicamente por la jerarquía, sea, sin embargo, respetada por la misma jerarquía en los casos particulares); mientras, dicho con otras palabras, no exista en la Acción Católica un *derecho* de los seglares, preciso y bien reglamentado, que proteja al seglar incluso frente a la jerarquía, en vano esperaremos una colaboración inmediata de la Acción Católica con el clero y con la jerarquía. Veremos ocuparse en ella a jóvenes idealistas o a viejos «métome en todo», que salvan la mencionada dificultad mediante la amistad y confianza eventual y personalmente condicionada con las correspondientes instancias eclesiásticas.

No hay que esperar que tal derecho de los seglares sea determinado directamente por Roma como norma general. Varían demasiado las condiciones en las diversas partes del mundo. Pero tal derecho ¿no podría surgir, con cautela, sí, pero también con decisión, en diócesis y países particulares? Sólo cuando el seglar sepa lo que puede en concreto, *iure humano*, en la Iglesia, tomará en serio sus obligaciones.

6. Resumen del concepto de seglar.

Lo dicho hasta aquí habrá podido aclarar positiva y negativamente lo que entendemos por seglar cuando hablamos del apostolado de los seglares. De todo lo que precede hay que retener especialmente este principio: la verdadera condición de seglar cesa allí donde se participa en sentido propio y de manera habitual en los poderes propios de la jerarquía, de modo que el ejercicio de tales poderes imprima, por decirlo así, carácter a la vida del interesado; es decir, modifique su puesto y su estado en el mundo. En esto es insignificante, desde el punto de vista teológico, el que en la práctica real de la Iglesia tales poderes se transmitan o sean transmisibles mediante ordenación o sin ella. Esto no es más que el reverso de la otra realidad: de que el seglar posee un puesto de entronque en el mundo que no pierde siendo cristiano y que incluso caracteriza su cristianismo. Ese puesto es constitutivo material y límite de su condición de cristiano en cuanto contradistinta de la del clérigo.

II. SOBRE EL APOSTOLADO EN GENERAL.

1. Relaciones del ministerio al pueblo de la Iglesia.

En virtud del derecho divino, por institución de Cristo, hay en la Iglesia miembros con ministerio y miembros sin ministerio, ministros y pueblo. El ministerio existe en la Iglesia y para la Iglesia. Por su fin y su significado, fue planeado con miras a la Iglesia, como función al servicio de la Iglesia en cuanto comunidad de todos los fieles. Pero en lo tocante a su existencia y a la amplitud de sus poderes, no proviene de la Iglesia, sino de Cristo, y representa en ella la posición señorial de Cristo frente al pueblo de la Iglesia. Lo dicho se refiere al ministerio en sí, pero se aplica también a los ministros como tales. Por más que la Iglesia universal, y en ella también los seglares, haya contribuido a encontrar las personas aptas para el ministerio, la colación del ministerio y de sus poderes se efectúa por medio de los ministros y sólo por medio de ellos, por encargo de Cristo, no por encargo de la Iglesia, en cuanto ésta se puede distinguir de los jerarcas.

2. «Participación de los seglares en el apostolado jerárquico».

Este ministerio tiene, por tanto, poderes en que no pueden en absoluto participar los seglares, a no ser que el seglar se convierta en ministro de la manera mencionada y cese con ello de ser seglar. Como su doctrina y su acción lo demuestran, tiene la Iglesia, en su suprema autoridad, conciencia de poder *dividir* la plenitud del ministerio conforme a sus funciones particulares y aun subdividirlo dentro de una misma función; es decir, de poder dosificar diversamente la colación del ministerio a una persona. Esto, sin embargo, no altera para nada el hecho de que todo titular de tal ministerio cesa de ser seglar en sentido teológico. Ahora bien, con el ministerio, considerado como plenitud de poder, se confiere un encargo muy específico, una misión muy determinada. Porque *esta* misión y su finalidad caracterizan el ministerio. Como estos hombres determinados tienen que realizar una determinada función, poseen este ministerio con esta plenitud de poderes. Y lo realizado por ellos sólo se puede hacer si se posee ese ministerio con esos poderes. Esta misión es el apostolado peculiar del ministerio en la Iglesia.

De lo dicho se desprende, pues: en la Iglesia hay un apostolado que sólo puede ser ejercido por el ministerio y mediante sus poderes. Una participación en tal apostolado por los seglares es imposible y sencillamente una contradicción en sí misma, y hablar de ella sería hablar a bulto y proferir frases ideales y piadosas sólo en apariencia.

Digámoslo de otro modo: participación en el apostolado jerárquico, tomando la palabra en sentido estricto y propio, quiere decir que uno recibe parte del *ministerio* jerárquico, y con ello del apostolado, de la misión, que está incluida en este ministerio; que uno cesa, por tanto, de ser seglar. Si la palabra «participación» *no* tiene este significado, si se emplea, pues, en un sentido vago, podrá significar dos cosas:

a) El «participante» es, en alguna manera subordinada, «auxiliar» en la realización concreta del apostolado jerárquico (modernamente, por ejemplo, el chófer de un obispo, la empleada en una oficina eclesiástica de recaudación, la mujer de servicio de una casa parroquial). Es evidente que esta acepción

no tiene nada que ver con el verdadero contenido y la dignidad del apostolado seglar.

b) El apostolado de la jerarquía y el de los seglares se encuentran—aunque partiendo de puntos completamente diversos y en manera esencialmente distinta—en el mismo objeto. en los hombres concretos, a los que ambos sirven y en los que ambos tienen el mismo último *fin*: su salvación. Este sentido es, naturalmente, correcto. Pero con ello no es todavía el apostolado seglar una «participación» propiamente dicha en el apostolado jerárquico. En realidad es lógicamente erróneo considerar una cosa como participación de otra sólo porque ambas tienen algunas características comunes.

Y esto no cambia en nuestro caso por el hecho de que el propio apostolado de los seglares esté en cierto sentido y en determinada extensión bajo la vigilancia y la dirección de la jerarquía y de su apostolado. En efecto, el apostolado de los seglares, como lo expondremos todavía más en detalle, se basa en el bautismo (y en la confirmación), en la incorporación como miembro a la Iglesia y en la dinámica que se comunica a este miembro mediante el hábito infuso de la caridad sobrenatural. Si un apostolado ha de ser constituido precisamente por un verdadero encargo de la Iglesia jerárquica, puede esto provenir únicamente de que la jerarquía o bien se asocia un auxiliar para la realización concreta de su propia tarea permanente, o bien le da participación en sentido propio en su misión y en sus poderes. Imposible concebir otro sentido ni otra necesidad de un verdadero encargo fuera de estas dos posibilidades. Pero en ninguno de los dos casos se trata ya de un apostolado seglar propiamente dicho, pues el primero es menos y el segundo es más que eso.

Existe, por tanto, un apostolado incommunicable de la jerarquía, que no se puede confundir con el de los seglares. A este apostolado, en atención a la claridad terminológica, lo llamamos «apostolado de la misión ministerial». Y así podemos decir: el apostolado de la misión ministerial no es el apostolado del seglar. Si el seglar lo pretende o lo recibe de hecho, cesa de ser seglar, aunque le sea transmitido sin órdenes, con tal que sea de manera duradera y a modo de estado.

Con esto, naturalmente, hemos logrado sólo una delimitación

formal, que da todavía muy poca luz sobre el contenido y su realidad. Ocurre, en efecto, preguntar cuál es en concreto el contenido confiado a este apostolado de la misión ministerial. Porque si además existe un apostolado seglar (cosa que nadie pone seriamente en duda), hay que esperar de antemano que ambos apostolados tengan en común determinados rasgos y contenidos genéricos. Importa, pues, establecer con precisión qué es lo que está reservado como peculiar al apostolado de la misión ministerial frente al apostolado de los seglares y, por el contrario, cómo se puede caracterizar el apostolado seglar en cuanto contradistinto del anterior.

3. *Delimitación del apostolado de la misión ministerial.*

Notemos que en la nomenclatura adoptada hemos usado expresamente el término «misión ministerial» en lugar de «misión oficial», pues no se trata de una misión que provenga sólo de una disposición oficial, sino de una misión que constituye el mismo ministerio y en él se ejerce.

Ahora bien, podríamos tratar de caracterizar el «apostolado de la misión ministerial» por una enumeración sencilla de las acciones y poderes apostólicos, cuyo ejercicio y derecho claramente distinguen a un cristiano como «no-seglar», es decir, como perteneciente en grado mayor o menor (quizá modesto) a la jerarquía del pueblo de Dios, de la Iglesia: absolución sacramental, transustanciación, potestad de confirmar, de administrar la Extramaunción y de ordenar; derecho de magisterio autoritativo en los obispos y en el Papa, derecho de legislar propiamente en la Iglesia, etc. Pero este método no es suficiente. No nos proporciona, en efecto, ni la idea ni la estructura fundamentales del apostolado no seglar comunes a todas estas funciones, ni está en condiciones de producir claridad en el punto oscuro de la cuestión: en los casos límites en que un apostolado jerárquico parece ser muy laico o un apostolado seglar muy clerical; es decir, en casos en que no es fácil saber si se trata de inevitables «desplazamientos» o de peligrosas «intrusiones».

Para hacernos cargo de esta estructura fundamental³ necesitamos volver a recordar lo ya dicho. En la Iglesia, como santa comunidad de los redimidos asociados visible y jurídicamente por Cristo mismo, existe una potestad directora, un ministerio, ministerio que abarca en sus funciones variadas dimensiones esenciales de la Iglesia: presencia visible de la verdad, de la santificación y de la voluntad de Cristo. Este ministerio fue transmitido por Cristo a determinados hombres, con exclusión de todos los otros miembros de la misma Iglesia, y ellos lo van transmitiendo en sucesión apostólica con la misma exclusividad. Es el ministerio con misión y poderes de cristianizar y mantener en el cristianismo a individuos y pueblos y de dirigir a esta comunidad «cristiana» como comunidad de la verdad, del culto nuevo y eterno, de la santidad.

Estos portadores del ministerio, con su misión propia, han sido marcados por Cristo, como se desprende de la misma Escritura, bajo dos aspectos:

Si se atiende a su origen, han sido sustraídos a su primitivo puesto en el mundo; deben renunciar a su profesión; abandonan redes, estirpe y familia y viven del altar; hacen de su misión su profesión, aun desde el punto de vista empírico e intramundano. Su misión, con su nuevo carácter de profesión y de estado, puede y debe dar nueva configuración externa a su vida: su vestido, su pobreza, lo inestable de su morada, etc. No importa aquí hasta qué punto se pueda realizar esto, es particular en la vida concreta de los ministros; puede tener, y de hecho ha tenido, las formas y los grados más diversos de intensidad y delimitación. Tampoco significa esto que siempre y en sentido profano y civil el clero haya de constituir de hecho sociológicamente un «estado» y una «profesión», como ha venido siendo el caso entre nosotros, en Occidente, desde hace mil quinientos años. Bástenos notar lo siguiente: fundamentalmente está dada, con el ministerio y la misión, la «entelequia» que penetra la vida del ministro, lo desplaza fundamentalmente de su primitivo puesto en el mundo y trata de integrarlo vitalmente en su misión, de modo que la misión no sólo se realiza *en* su vida, sino *por* su vida, configurándola

³ Acerca de lo que sigue, cf. K. Rahner, «Priesterliche Existenz»: ZAM 17 (1942) 155-171.

y consumiéndola. El apostolado de esta misión ministerial reclama toda la existencia del hombre de tal manera que remueve su situación primitiva.

Si consideramos su destino, este apostolado de misión ministerial envía fuera; envía al ministro a espacios y dimensiones de la existencia humana a los que el enviado no pertenece de por sí, cerca de «reyes» y de «pueblos extraños»; el mensaje debe transmitirse aun «importunamente». Si bien este apostolado exige la consagración de la existencia toda del mensajero, rebasa, sin embargo, fundamentalmente la persona del mismo: no da testimonio de «su» cristianismo (aunque sí a través de él), sino sólo de Cristo; no es el genio religioso que se desborda, sino el mensajero que transmite un mensaje. Da testimonio de Cristo no allí donde él estaría en virtud de su propia existencia mundana, es decir, en el puesto que le correspondería de por sí en el mundo, sino siempre y en todas partes: allí, pues, donde «de suyo no se le ha perdido nada», a donde es enviado «de arriba» y no por su propia existencia. Por consiguiente, debe siempre tolerar como inevitable que le tomen por un fanático indiscreto, entrometido en los «asuntos privados» de los demás, y que suscite con ello sentimientos anticlericales. Esta nueva situación sólo se puede justificar con la fe.

Es verdad que todo el mundo comprende que cada uno propende y tiene derecho a dar a conocer y a comunicar sus ideas. Y así, el profesar el cristianismo, haciéndolo y concibiéndolo de esta manera y restringiéndose a esta forma, sorprendería quizá al incrédulo no como fenómeno, sino por su contenido. Pero el apostolado de la misión ministerial hace más que esto: no es sólo comunicativo, no es un apostolado que procede de un «codo a codo» humano ya existente y «en el lugar convenido», sino que es agresivo, apostolado de predicador errante, como de buhonero, allí donde precisamente hace falta (entendido en sentido espacial, pero sobre todo *espiritual*). No tiene nada de extraño que tal apostolado, en su punto culminante, el sacerdocio, exija un sacramento especial.

Resumiendo: apostolado de misión ministerial existe allí donde en un grado o en otro se ejercita de manera estable el poder jerárquico (*potestas ordinis o iurisdictionis*) de tal modo que este ejercicio dé origen a una nueva existencia, es decir,

suprema (por lo menos en buena parte) el puesto mundano primitivo, la situación existencial humana y precristiana, y cree para el apóstol y hasta para su propia vida una nueva situación desde el punto de vista del estado y de la profesión, situación determinada por la misión misma.

4. *Delimitación negativa del apostolado seglar.*

Pero podemos, viceversa, decir, y en primer lugar negativamente: donde *no se da tal* apostolado de misión ministerial y, sin embargo, existe verdadero apostolado, es decir, legítimo influjo sobre los otros para su salvación, nos hallamos ante el apostolado del seglar, cuya esencia hemos de determinar todavía positivamente.

5. *Casos intermedios de apostolado.*

Esta definición del apostolado jerárquico y la consiguiente negativa del apostolado seglar, en la *práctica* debe necesariamente aplicarse con prudencia y en los casos límites no aporta siempre toda la claridad que es de desear. Sin embargo, no deja de tener su importancia para la práctica. Ya dejamos dicho que nadie puede ser constreñido por la Iglesia a un apostolado jerárquico sin su aceptación espontánea y voluntaria. Y ahora podemos decir: si se tratara de inducir a un seglar a asumir como un deber tal apostolado de auténtica «misión», de desplazamiento de su primitiva situación mundana, por razón de las «necesidades» de la Iglesia, se haría algo que carece completamente de justificación.

Y esto no es pura teoría. Por ejemplo, desde este punto de vista cabe preguntar si el apostolado de la Legión de María, con su agresividad—en sí grandiosa—y su intensidad, que casi hace de él una profesión, se puede considerar sólo como apostolado seglar común, que como un deber dimana ya para todo cristiano del bautismo y de la claridad, o si no roza ya por lo menos notablemente los límites del apostolado jerárquico. Puede ser apostolado de vecindad, desde el puesto intramundano (como el de los seglares), o también apostolado de «misión»

más allá del primitivo puesto en el mundo (como el de la jerarquía).

Y viceversa: muchas formas de apostolado que se tienden a considerar como apostolado seglar resultan ser—conforme a nuestras consideraciones—apostolado jerárquico de «misión». Por ejemplo, la vida y la acción de María Teresa Ledochowska (1861-1922), fundadora y dirigente del Sodalicio de San Pedro Claver y que se cuenta entre los principales promotores del movimiento misional moderno, no se puede ya considerar como simple apostolado seglar. ¿Qué se ha de decir de un «seglar» que dirige un departamento de Hacienda eclesiástico? ¿Es por profesión y con religiosa conciencia de su responsabilidad un «apóstol seglar»? ¿Y qué decir de un maestro «seglar» que establemente y como principal oficio suyo está empleado en un pequeño seminario menor?

Tales cuestiones y otras análogas no son, en último término, simples cuestiones de denominación, que no cambian nada de la sustancia de la cosa. Son cuestiones que pueden ser fundamentales al tener que decidirse sobre la obligación de consagrarse a un apostolado. Pueden ser también importantes en la motivación espiritual ideal de tal apostolado, en la educación para el mismo, en la inquisición sobre la aptitud para semejante apostolado.

Si por fin se llegase a aclarar que no son dos conceptos idénticos el de titular propiamente dicho del apostolado de misión ministerial y el de célibe consagrado con órdenes, se podría eliminar una sensación instintiva que con frecuencia influye deplorablemente en la manera práctica con que el clérigo trata al «seglar» empleado en servicios eclesiásticos. Nos referimos a la opinión de que un seglar, por el mero hecho de no estar ordenado, no puede ser titular de apostolado jerárquico, con un campo de acción bien definido jurídicamente y administrado con propia responsabilidad, sino que inevitablemente se reduce a ser un empleado subalterno y un simple peón que en presencia del «eclesiástico» queda postergado.

Además, poco a poco se podría ir despertando el sentimiento de la «santidad» de *todos* los ministerios que realmente forman parte de este apostolado jerárquico, y hasta podría cobrar de nuevo actualidad la cuestión de si esta santidad no se podría

hacer visible otra vez en todas partes, como era el caso de la antigua Iglesia, transmitiendo el ministerio mediante una consagración. El hecho de que recientemente, en un congreso sacerdotal en Berlín, surgiera la cuestión acerca de diáconos casados, no tiene nada que ver con la idea de una restricción del celibato. En principio se trata más bien de volver a crear el diaconado como ministerio jerárquico con un sector real de tareas, con campo de trabajo apostólico (cosa que de hecho ya no existe) y transmitido mediante órdenes. Una vez que este ministerio se concibiera como duradero y en sí estable, no como un mero «grado» de las órdenes, a nadie se le ocurriría que debiera ser desempeñado por un célibe, a pesar de ser un grado del apostolado jerárquico, no del «apostolado seglar». Si existieran tales grados del apostolado jerárquico (con o sin órdenes) claramente como ministerio, aunque sin celibato, con dignidad y rango, con campo de acción de responsabilidad personal, se evitaría mucho más fácilmente el inconveniente de abrumar al seglar con exigencias que se imponen a *su* apostolado. Un árbol no crece y prospera sino plantado en el terreno que le conviene. Hay numerosas tareas en el ámbito total del apostolado de la Iglesia que no se pueden desempeñar en el plano del apostolado seglar, para las que habría más bien que crear un nuevo espacio teológico, psicológico y jurídico en el plano del apostolado jerárquico.

Por lo dicho se puede también comprender que en la práctica de la vida existen contactos fluctuantes entre ambos apostolados. Esto no tiene nada de extraño por el mero hecho de que ya, en general, no es fácil distinguir entre profesión, finalidad de la profesión y sus buenos efectos secundarios; entre profesión y ocupación accesoria, entre lo pasajero y lo duradero, entre desplazamiento específico y accidental de la situación intramundana. Y así puede suceder que en determinados casos, debido a una determinada situación, cierto apostolado seglar produzca un *resultado final* más intenso y más extenso que el de un apostolado jerárquico. Puede suceder que en concreto el apostolado jerárquico produzca una viva impresión de mera administración de lo existente, de preocupación por el buen funcionamiento de la máquina ya lista, y que, en cambio, el apostolado seglar (sobre todo, si lo asisten carismáticos impulsos) dé

la sensación de agresividad y conquista, de nueva adquisición, de algo originalmente misionero. Pero todo esto no cambia nada de lo esencial: el apostolado jerárquico es apostolado de misión ministerial; el apostolado seglar, allí donde conserva el carácter que lo distingue del jerárquico, es apostolado del hombre en su propio puesto mundano primitivo, como todavía lo expøndremos con más detalle.

6. Aplicaciones a la Acción Católica.

Todavía hay que destacar expresamente una conclusión, formulándola en su generalidad. La plana mayor organizadora de la Acción Católica, formada por hombres que consagran a ello su vida más o menos, tomándolo como su oficio principal, no es un apostolado seglar, sino una forma concreta de organización del apostolado jerárquico con el fin de estimular el apostolado seglar. Ambas cosas no son lo mismo. Lo segundo no se convierte en lo primero por el mero hecho de que a este órgano jerárquico pertenezcan como dirigentes personas casadas y no consagradas. Esto no cambia nada de la índole jerárquica de estos departamentos. Es sencillamente consecuencia de la convicción de que hoy día hay penuria de sacerdotes y de que personas del estado seglar, de edad madura y casadas, son más indicadas para ciertas tareas del apostolado jerárquico, tantos más que por ahora en nuestro país el clero consagrado pasa por ser sociológicamente una casta, y como tal no halla fácilmente acceso a determinados sectores y estratos sociales. Por ser así esencial a la Acción Católica organizar la puesta en marcha de la acción de los seglares católicos, resulta también que la manera concreta de dosificar su composición por sacerdotes y no sacerdotes es pura cuestión de oportunidad, no ya una cuestión de principios. Pues en este caso ni unos ni otros son «seglares».

De aquí otra segunda consecuencia: no se ve la razón por la que en la Acción Católica los no-sacerdotes hayan de tener (*de iure* o *de facto*) rango inferior al de los sacerdotes. Nada se perdería si hoy también existieran personas que adoptaran una posición análoga, como en otros tiempos Tertuliano, Clemente

de Alejandría, Orígenes, Dídimo el Ciego, Catalina de Siena, Carlos Löwenstein, María Teresa Ledochowska, etc.

III. EL APOSTOLADO SEGLAR

1. La «*actio catholicorum*», apostolado propio de los seglares.

De lo dicho se desprende que el propio apostolado de los seglares es el que hoy día se tiende a llamar *actio catholicorum* en contraposición de la «Acción Católica». Conforme a lo que dijimos acerca del seglar y lo que acabamos de decir sobre el apostolado jerárquico de misión ministerial, se podría delinear así el apostolado seglar: es esa solicitud por la salud de los otros que incumbe a todo cristiano bautizado (por razón del amor del prójimo y en virtud del mismo) en el puesto mundano que le compete y sin participación en el ministerio jerárquico y en su apostolado. Este apostolado no es apostolado de misión ministerial y profesional, sino apostolado de la caridad en la situación mundana del seglar, la cual forma parte de su condición de seglar. Todo cristiano, en virtud del bautismo y de la confirmación y sin encargo especial, está autorizado y obligado a dar testimonio de su fe, a interesarse por su prójimo y por su salvación.

Es perfectamente posible que de hecho (por ejemplo, en la antigua Iglesia y en tiempos no tan ilustrados como el nuestro) haya contribuido más que el apostolado jerárquico a la propagación de la fe, a la instrucción en la misma y a la educación moral. Lo que hace el cristiano al proceder de esta manera apostólica, es dar testimonio de su fe (y *con ello*, naturalmente, de Cristo); testimonio defensivo cuando se ve atacado en su existencia cristiana, y también testimonio activo, de simple profesión de fe, siempre y cuando lo haga necesario, oportuno e inevitable su existencia *mundana* en familia, amistad, vecindad, convivencia cívica. El cristiano seglar, en todas estas situaciones, debe, naturalmente, manifestarse como lo que es y, por consiguiente, como cristiano. El apostolado del seglar se funda, pues, directamente en la esencia misma del cristiano, y está de-

terminado en su extensión y en su modalidad no por una misión recibida de arriba, sino desde abajo, es decir, por su propia situación mundana. Su influjo cristiano se desarrolla a través de sus «relaciones» mundanas, en lugar de ser constituido por una nueva misión y encargo. No sale fuera (espacial o espiritualmente), sino opera en el lugar mismo. Es misionero en cuanto vive ejemplarmente su cristianismo. Naturalmente, tal vida, como modelo activo, implica también la palabra, el testimonio, la advertencia de igual a igual, la exhortación y la amonestación. Pero todo esto está legitimado y apoyado en el hecho de que el cristiano, desde un principio, convive en el mismo ámbito espacial y espiritual con el otro, cerca del cual es apóstol.

2. Raíz de su obligatoriedad y su eficacia.

Este apostolado seglar es obligatorio para el cristiano. Difiere de su esencia de cristiano; proviene también del deber y de la virtud del amor sobrenatural del prójimo, que impone el precepto y da también la capacidad de considerar a los demás como prójimos no sólo en la esfera mundana, sino también en la solicitud por su salvación. Este amor del prójimo abarca a todos los hombres *a priori*, y por principio no excluye a ninguno; sin embargo, como virtud cristiana realista, no abstracta e idealista, tiene cierta gradación: comienza en los más próximos, en la familia, etc., da preferencia a los hermanos en la fe. En una palabra, puede quedar ligada en su fuerza de irradiación al puesto intramundano, no sale fuera con una misión. En esto está no sólo su limitación, sino también su fuerza; es un apostolado realizado en lo concreto del ambiente conocido, de corazón a corazón, en la realidad de la vida terrestre, en lo concreto de todos los días y no en la teoría abstracta; da el ejemplo y la realización efectiva, y no la doctrina de normas generales; es una demostración de la fuerza de la gracia en la prosa de la vida ordinaria.

3. Finalidad fundamental del apostolado seglar.

Tal apostolado se realiza también, esencialmente, por el desempeño ejemplar de la tarea cristiana propia del seglar en cuanto seglar: hacer, como miembro de la Iglesia, que el mundo, sin dejar de ser mundo, se convierta en material de existencia cristiana, se redima y se santifique. Con otras palabras: la ciencia, el arte, la medicina, la política, la economía, el trabajo, el matrimonio, etc., es decir, todas las dimensiones de la existencia humana, son, sin perjuicio de sus tendencias relativamente propias, una interrogación en el orden concreto de la salvación y de la perdición, a la que en concreto sólo el cristiano, en la gracia de Dios, puede responder. Cuando el cristiano en el mundo, con el hecho de su vida, da la respuesta de la paciencia, de la libertad interior, de la veracidad, de la perseverancia, de la seriedad, etc., en estos diversos campos, *entonces*, y sólo con esto, ejerce su apostolado seglar.

4. Campo de acción y modo de actuar.

El apostolado seglar es, en primer término, la realización, en un puesto mundano, de la existencia cristiana con marcada solicitud por la salvación del prójimo (y que de hecho es para el prójimo salvífica). De aquí resulta que tal apostolado deberán ejercerlo los cristianos en todas las situaciones que son constitutivas de su puesto mundano. En primer lugar, pues, en el *matrimonio* (con la paternidad y la maternidad), y en la *vida pública*; dos dimensiones de la existencia cristiana que están consagradas por los sacramentos del Matrimonio y de la Confirmación, respectivamente. A esto se añaden las tareas y posibilidades que se originan de la vecindad, comunidad de profesión y de patria, ciudadanía, comunión de los espíritus en la ciencia y en el arte.

En todas estas dimensiones y tareas de la existencia humana, y al mismo tiempo cristiana, lo característico del apostolado seglar no es—repetámoslo una vez más— el proselitismo directo, la propaganda, la insinuación, conversión, exhortación y amonestación, etc., como es característico de un apostolado de misión, sino la realización ejemplar de la existencia cristiana en

estas dimensiones, que actúa como modelo productivo. Esto no significa, naturalmente, que el cristiano deba callar, que no deba hablar de su cristianismo, que haya de ser un modelo de recato y discreción. Nada de eso. Dondequiera que un *hombre* se manifiesta, o tiene el derecho y el deber de manifestar las fuerzas interiores de su corazón y de su vida, dondequiera que profiere una palabra de comunicación fraternal o de instrucción, o eventualmente una palabra propia de su tarea de madre, maestro, jefe, persona madura, en todos estos casos un *cristiano* puede y debe pronunciar una palabra *cristiana*. Pero más allá de esto cesa su misión apostólica.

No hay que temer que con esto se estreche demasiado el campo del apóstol seglar. Aun así, es infinitamente vasto. Nada se le prohíbe en cuanto al fin y al objeto, sino únicamente una *modalidad* que no le compete. Esto lo comprenderá muy bien el sacerdote que haya pasado por lo penoso de la situación de su apostolado «importunamente» agresivo. Si los seglares ocuparan totalmente este campo aparentemente «limitado» que les está asignado, en medio siglo sería cristiano el mundo entero.

Esta teoría no significa tampoco, desde luego, que el cristiano seglar deba restringir su apostolado a la esfera «privada». Todo cristiano, en cuanto *hombre*, tiene inevitablemente, aunque con mayor o menor intensidad, una posición en la vida pública, y también en ella tiene su misión apostólica. Y esto se verifica, precisamente, como sigue: en *el mismo* puesto que ocupa como *hombre* en la vida pública «ciudadano, hombre de ciencia, artista, etc.), está situado también como lo que es, como cristiano. Sin que para este objetivo misionero haya de buscarse con este espíritu una nueva posición en la vida pública y haya de luchar por conquistarla. Desde luego, esto le es lícito si así lo desea. Pero si lo quiere y lo hace, será siempre una decisión libre y loable, no ya un deber apostólico que le incumba como a seglar bautizado. Lo que haga en este sentido no es, bien considerado teológicamente, apostolado seglar, sino una parcela de apostolado jerárquico que asume con consentimiento expreso o tácito de la jerarquía. Y esto puede tener lugar *per modum actus* (algo así como una «gestión de negocios sin encargo permanente») o *per modum habitus*, es decir, por profesión, como

principal oficio; en tal caso, el interesado, sin estar «consagrado», deja, sin embargo, de ser seglar.

5. La formación para el apostolado seglar.

Percibir esto con claridad es de suma importancia, pues sólo así se verá también claro adónde debe apuntar la educación del seglar con miras al apostolado. Una vez que esto está claro, resulta evidente que una educación por el apostolado seglar sin la formación de un cristianismo interior y santo es, desde un principio, absurda. Un entrenamiento como soldado impertinente del «ejército de salvación» no tiene nada que ver con una escuela católica de apostolado *seglar*, sino, a lo sumo, podrá ser una preparación para funcionario subalterno del apostolado jerárquico. Un titular del apostolado jerárquico (consagrado o no) podría renunciar más fácilmente que un apóstol seglar a una plenitud personal de la vida cristiana. Aquél, en efecto, posee algo que es operante sin su santidad personal: los poderes sacramentales o jurídicos. Un seglar, en cambio, ha de ser apóstol *mediante* su condición de cristiano; ésta ha de ser el testimonio apostólico en favor del cristianismo; la obra y la palabra sólo lo serán en cuanto son en la existencia humana una parcela de su propia actividad.

Expresémoslo de otro modo: la educación para el apostolado seglar es una educación para la acción de los católicos, no una educación para la Acción Católica; ahora bien, la educación para la acción de los católicos es una formación en un verdadero y pleno cristianismo, que es necesariamente dinámico. Esto deberían tenerlo muy presente las asociaciones religiosas de seglares bajo dirección eclesiástica. Es evidente que también existe una «educación para la Acción Católica», pero prácticamente ésta consiste en ganar a seglares para que tomen parte en el apostolado jerárquico del clero, con lo cual el seglar deja de ser seglar, si esta participación resulta profesional, modificadora del estado y de la posición. Desde luego, no negamos que un seglar no deja de ser seglar por participar en medida reducida o *per modum actus* en el apostolado jerárquico de la Iglesia. Pero entonces se trata de un caso análogo, algo así como cuando un

seglar hace las veces del subdiácono en una misa solemne: lo que él hace, hecho por principio y de manera estable, no es propio seglar, aunque *hic et nunc* lo hace un seglar y, a falta de la persona apropiada, hasta se le puede invitar e impeler a ello.

Con lo dicho no se veda lo más mínimo a la Acción Católica reclutar seglares que ayudan al párroco, le informan sobre enfermos y moribundos, etc. Tales cosas son, ciertamente, buenas y útiles; son un apostolado digno de todos los honores que, con frecuencia, se desempeña de manera digna de admiración. Pueden ser, además, un complemento recomendable en la vida de cristianos seglares que—caso hoy frecuente—no se sienten de hecho «llenos» con sola su profesión mundana y las posibilidades propias del apostolado seglar.

6. Actividades seglares en el interior de la Iglesia.

De las tareas del seglar y, si se quiere, también de su apostolado, forman parte, naturalmente, todas esas obligaciones que resultan de su posición interior en la Iglesia. El seglar paga su contribución eclesiástica, con lo cual sostiene el apostolado jerárquico. Toma parte en el culto, y así contribuye también a que en el culto todos los miembros se «edifiquen»⁴ mutuamente en el espíritu, pues ni siquiera en este caso son los seglares meros beneficiarios pasivos de una gracia de verdad, amor y fuerza comunicada sólo por el clero. Es padrino, miembro del comité parroquial, etc.

7. La actividad carismática.

El seglar puede ser portador de carismas en sentido estricto, que el Espíritu Santo no cesa de derramar sobre su Iglesia. Pero de este punto ya dijimos lo esencial, de forma que no es preciso declarar aquí esta otra posibilidad de apostolado seglar.

⁴ Cf. H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Colonia 1953.

8. Consecuencia: dos clases de organizaciones.

De lo dicho resulta también una clara visión bipartita de las organizaciones «eclesiásticas» (en el sentido más lato) de seculares, asimismo también de su origen, de la procedencia de sus autoridades y del influjo ejercido sobre ellas por la jerarquía eclesiástica.

a) *Existen organizaciones eclesiásticas en sentido propio y estricto.* Son organizaciones que la misma jerarquía se crea para la ejecución de sus propias tareas apostólicas, reclutando seculares voluntarios que se ponen a su disposición en la ejecución de dichas tareas. Para ello, o bien se ofrecen a la actividad santificadora de la Iglesia en una medida superior a la comúnmente obligatoria, o bien se muestran dispuestos a colaborar apostólicamente con la jerarquía, y aun pueden concurrir las dos cosas a la vez. Tratándose de organizaciones eclesiásticas propiamente dichas para la colaboración apostólica de seculares en la tarea propia de la jerarquía, puede darse el caso de que estos seculares no consagrados den su cooperación haciendo de ello su oficio principal, y entonces (como tantas veces lo hemos indicado) dejan de ser seculares en sentido teológico. Otras veces sólo ceden parte de su tiempo y de sus fuerzas en medida restringida, en cuyo caso no cesan de ser seculares. Según los casos se podrá, o no, hablar con razón de organizaciones de seculares. Esta colaboración, cuando es profesional, tomada como oficio principal y como constituyendo un estado, puede todavía realizarse, o no, con una participación (explícita o de hecho) en los poderes jerárquicos. En el primer caso tendríamos en realidad una corporación de funcionarios eclesiásticos sólo aparentemente seculares, y en el segundo, un gremio de empleados eclesiásticos subalternos.

Todas estas organizaciones *eclesiásticas*, en su acepción estricta, en cuanto son organizaciones de la actividad propiamente jerárquica (que persiguen la santificación propia o el apostolado), provienen por su misma naturaleza de la iniciativa inmediata de la jerarquía de la Iglesia. Son fundadas *por* la Iglesia. Además, por su naturaleza, dependen en su acción de la jerarquía y deben someterse a su influjo inmediato y positivo, a sus direcciones y mandatos. Así, pues, *de iure*, tienen necesaria-

mente una dirección espiritual con poderes autoritativos. Hacen lo que la Iglesia jerárquica les ordena que hagan, y viceversa: lo que hacen es manifestación de la Iglesia en cuanto tal, una parcela de la vida de la Iglesia *en cuanto tal*, es decir, no sólo cristianismo eclesiástico en el mundo, sino propiamente Iglesia. Tales organizaciones eclesiásticas en sentido estricto son, por ejemplo, las Ordenes terceras, las Congregaciones Marianas, las Cofradías (en sentido estricto y específicamente religioso), asociaciones para el apoyo de las misiones, etc. Pese a lo mucho que *incitan* a sus miembros al apostolado secular, ellas mismas no son apostolado secular, sino formas de organización del apostolado jerárquico, destinadas a facilitar el ejercicio de su función cerca de los seculares (formándolos en un cristianismo personal y apostólico) o a buscar el apoyo de los seculares en sus propias tareas apostólicas.

b) *Hay organizaciones de seculares como tales*, con las que los seculares tratan de fomentar su vida cristiana secular. Basta pensar en las asociaciones de estudiantes, grupos de juventud de la federación juvenil, asociaciones intelectuales, etc. Estas organizaciones se caracterizan por el hecho de que su fin objetivo, primario e inmediato no es lo religioso⁵ en sí; tiene un contenido profano, civil, mundano, cultural, humano (o como se quiera designar, con tal que se diferencie de lo formalmente religioso). Por otra parte, se caracterizan también estas organizaciones católicas mundanas de seculares por el hecho de que en lo «mundano» reconocen una tarea cristiana, que en último término tiene conexión con la salud eterna, está bajo el precepto divino, es encargo que Dios les dirige; y un encargo tal que en su expresión concreta y definida no puede ser sencillamente determinado por la jerarquía con *sola* la ayuda de los principios generales confiados a su magisterio y a su custodia⁶. Por eso el secular tiene aquí, en el terreno de lo mundano, una misión cristiana, en la que goza de verdadera autonomía, diri-

⁵ Pues se ha de afirmar que: una asociación religiosa en la que lo religioso (oración, culto, formación religiosa, práctica de los consejos evangélicos, etc.) es el *fin principal inmediato*, no puede ser entre católicos sino una organización *eclesiástica* en sentido de a). En efecto, tal asociación no puede justificarse sino como función de la Iglesia universal, incluso en su dimensión visible y jerárquica.

⁶ Cf. *supra*, los artículos sobre una ética existencial formal y sobre el principio de parroquia.

giendo él mismo *estas* organizaciones. Aquí el eclesiástico sólo puede ser «asistente», «consejero» o padre espiritual, es decir, utilizar esta comunidad como base sociológica de su propia misión.

Como se puede comprender, en la *práctica* pueden ser fluctuantes los límites entre las organizaciones propiamente eclesiásticas y las mundanas cristiano-católicas. Y hasta puede darse que una misma organización, sociológica y teológicamente considerada, realice el primero y el segundo tipo por tender simultáneamente de hecho a dos objetivos completamente distintos. Pero fundamentalmente no se debe perder de vista la diferencia con todas sus consecuencias.

9. Aplicación a la Acción Católica.

Vamos a tratar de hacer más patente lo dicho aplicando a la Acción Católica las conclusiones que se desprenden de nuestras tesis. Acción Católica es:

a) La organización destinada a la *formación y preparación* de los cristianos *para su tarea apostólica en el mundo*, en el matrimonio, en la profesión, en la vida pública del Municipio y del Estado, en la esfera cultural. Objeto de esta preparación son los seglares; su sujeto, el clero y los seglares que le asisten en esta su tarea (cf. c).

b) Una organización destinada a la salvaguardia *de los derechos de la Iglesia* en la vida pública, que es prácticamente necesaria en esta época de democracia de masas.

c) Una organización de seglares (no decimos precisamente de los seglares) destinada a *apoyar al clero en su misión apostólica*, y esto en la medida que es posible al seglar sin que por eso cese de ser seglar. Parte de esta tarea puede consistir en procurar, mediante «grupos de selección», mediante un «círculo de dirección», que se logren de hecho los dos primeros cometidos.

Por lo que se refiere a los dos primeros fines mencionados, la Acción Católica trata, conforme a la naturaleza de estos fines, de abarcar el mayor número posible de católicos. En cuanto a la tercera tarea, ésta no es sencillamente ni una obligación que incumba a todo buen cristiano ni una tarea para la que se pueda o se deba esperar ganar prácticamente a todo cristiano.

La primera tarea corresponde también, sin duda, a las organizaciones cristianas particulares (congregaciones, asociaciones profesionales cristianas, etc.). De ahí resulta que, con respecto a este fin, la Acción Católica tiene un doble fin: *en parte* juega un papel únicamente subsidiario (es decir, que debe tratar de ganar y preparar para su función cristiana en el mundo a aquellos que, por una razón u otra, eventualmente no pertenecen a ninguna otra organización cristiana, y *en parte* sólo puede ser una organización coordinadora de las otras para ese mismo primer objetivo.

Prácticamente, a fin de asegurar la segunda tarea, evitando burocracias superfluas y abarcando para ella el mayor número posible de católicos, deberá ser la Acción Católica una organización coordinadora y combinadora de las otras numerosas asociaciones. Sólo así podrá ocasionar, con el fin de salvaguardar los derechos de la Iglesia, por ejemplo, un «plebiscito popular», una petición de masas, una huelga escolar, etc.

Atendiendo, pues, a los dos primeros fines, la Acción Católica no puede renunciar a ser una organización central. Con ello, naturalmente, no se prejuzga nada sobre la posible y deseable constitución de esta organización central respecto a las asociaciones, congregaciones, etc., particulares. «Organización central»⁷ significa aquí únicamente esto: a la Acción Católica pertenecen grupos en sí autónomos, que no son sencillamente mera función dependiente de una organización fundada desde arriba, llamada Acción Católica, de la que sólo fueran departamentos subalternos. Tal concepción atropellaría tanto los derechos históricos de estos grupos (que existían antes que la Acción Católica en cuanto organización) como el principio de subsidiaridad vigente también en la Iglesia y el derecho de libre asociación. Tal estatismo eclesiástico acabaría por estancar la vida eclesiástica, por muy delimitadas y bien planeadas que aparecieran en un principio sus instituciones.

De lo dicho se desprende que la Acción Católica misma no puede ser la organización del apostolado seglar como tal y que la Acción Católica *no* se puede indentificar con la acción de los

⁷ El término alemán es más expresivo: *Dachorganisation*. Literalmente, «organización de tejado», que simplemente cobija bajo sí otras organizaciones. [N. del T.]

católicos. Ambas cosas no se identifican por el mero hecho de que lo que en concreto se llama Acción Católica⁸ no puede darse allí donde tiene lugar el apostolado de los seglares: en la familia concreta, en la profesión concreta, en la empresa concreta.

La Acción Católica puede educar y preparar *para* esta vida cristiana en su puesto intramundano (con una misión y responsabilidad apostólica). Lo que no puede es actuar ella misma esta vida. En parte porque esta vida no puede organizarse; por ejemplo, la misión del padre en su familia. Con todo, concedámoslo, en parte es organizable, como, por ejemplo, la configuración cristiana de una empresa industrial concreta, en la que diversos seglares pueden coordinar su tarea propiamente secular y, sin embargo, cristiana mediante conversaciones, ayuda mutua, etc. Pero, aun entonces, *tales* organizaciones, por la naturaleza misma de las cosas, se forman desde abajo, partiendo de la situación intramundana, y son mantenidas por la decisión intransferible de los seglares mismos. La responsabilidad de estas organizaciones no la puede asumir la Iglesia, como lo hace respecto a lo que se llama Acción Católica.

De donde se sigue que esas organizaciones del apostolado del seglar en cuanto tales no pueden ser propiamente una fracción de la misma Acción Católica, pues ésta es algo más que una simple organización central, que no puede inmiscuirse en el «funcionamiento interno» de sus departamentos ni puede, por tanto, cargar con su responsabilidad.

IV. IMPORTANCIA DEL APOSTOLADO SEGLAR. OBSERVACIONES FINALES.

1. Sobre la importancia del apostolado seglar, tal como lo hemos entendido aquí, no parece que haya más que añadir. Nos limitaremos a dos observaciones, una positiva y otra negativa.

⁸ En cuanto no es organización central y en cuanto se puede afirmar de ella lo que se debe afirmar de los grupos en ella encuadrados. Si un grupo semejante es realmente apostolado de los seglares (digamos una asociación de estudiantes, una organización profesional, una asociación católica de empresa), acción de los católicos, entonces se puede, naturalmente, atribuir a la Acción Católica el apostolado propio de los seglares, caso que tales grupos pertenezcan a la Acción Católica.

a) La dificultad de la misión de la Iglesia a partir de la Edad Media y especialmente en la época actual (ya que al fin de la Edad Moderna surge una nueva era) consiste ante todo en esto: en contraste con épocas anteriores, los sectores no religiosos de la vida han adquirido una densidad, una plétora, una complejidad y una capacidad de absorción enormes. Echando una mirada al conjunto, puede uno preguntarse ingenuamente: ¿qué podía interesar y absorber espiritualmente al hombre de otros tiempos una vez satisfechas las más inmediatas exigencias vitales? Sencillamente se puede contestar: en líneas generales, sólo la cuestión religiosa de la existencia. En realidad, fuera de eso no había nada. Y si algo más existía (como la ciencia y el arte), eso mismo existía en función de lo religioso. Si hacemos la misma pregunta respecto al hombre moderno, hemos de responder: lo que le interesa fuera de lo religioso es casi incalculable. Estas nuevas realizaciones de la humana existencia (ciencia profana, arte, técnica, Estado, la más compleja economía, etc.) requieren ser de nuevo dominadas humanamente y ser vividas cristianamente en todo su problematismo para evitar el peligro de que sofoquen y sepulquen lo religioso y cristiano.

Pero esta tarea, en definitiva, sólo puede realizarla el seglar, no ya el sacerdote. Pues el sacerdote, en virtud de su misma profesión, no puede tener para con estas dimensiones de la existencia humana esa misma relación plena y espontánea del seglar, que es condición indispensable para dominar estas posibilidades humanas. Es el seglar y sólo él quien tiene el encargo y la capacidad de ello precisamente mediante eso que hemos tratado de esclarecer como apostolado seglar. Esta nueva situación da al apostolado seglar un nuevo significado que antes no tenía. Hoy por primera vez existe el «mundo» en un sentido histórico completamente nuevo: el mundo que el hombre mismo ha hecho de la naturaleza. Esa es la razón por la que en definitiva sólo puede cristianizar este mundo el mismo que lo ha hecho, a saber: el seglar.

No por eso resulta menos urgente, insustituible y santa la tarea del sacerdote. El sacerdote tiene lo santo en sus manos, administra las fuentes de lo que el seglar ha de introducir en su mundo. Constantemente debe volver a cristianizar a los hombres

que han de realizar en el mundo su tarea cristiana. El sacerdote y el religioso, mediante el celibato y los demás consejos evangélicos, deben constantemente hacer tangible en el mundo el hecho de que el cristiano está en el mundo, pero no es del mundo, y de que la fidelidad a la tierra y al hombre sólo entonces importa la vida eterna, cuando todo está penetrado y realzado por la gracia de otro mundo. Seglar y sacerdote no crean una concurrencia respecto a la tarea misionera y apostólica. Cada uno tiene su puesto intransferible. Pero en la medida en que cada hombre vive en su propio mundo, y no ya en el mundo que Dios solo creó, adquiere el apostolado seglar un significado nuevo e insustituible.

b) Sin embargo, todo lo que no es apostolado seglar con este sentido (por ejemplo, toda Acción Católica) puede tener y tiene gran importancia también. Pero hay que persuadirse de que todo esto sólo tiene importancia y significado en cuanto sirve a la acción de los católicos seculares estimulando, educando y coordinando. Prácticamente la Acción Católica, considerada en conjunto, sólo dará resultado a través de la acción de los católicos.

De ahí se sigue que toda organización, todo aparato que mirado desde este punto de vista se muestre superfluo, es en realidad superfluo e incluso perjudicial, pues acapara energías de sacerdotes y de seculares en el lugar que no les corresponde. En una palabra: la importancia de la Acción Católica está determinada, en su esencia y en su extensión, por la importancia de la acción de los católicos.

2. Para terminar quisiéramos, sin ser importunos, recordar algunos puntos importantes que han sido tratados a lo largo de estas consideraciones y que quizá para más de uno no habían sido siempre evidentes.

a) Convendría examinar en serio—sin prisas, pero animosamente—cómo hay que estructurar el derecho de los seculares (por lo menos como derecho diocesano propio). En primer lugar, respecto a los seculares que por oficio principal se ocupan en el cuadro directivo de la Acción Católica. En estas afirmaciones confieso no haber sido inspirado por nadie, y es posible que teorice sin fundamento suficiente. Pero me inclino a creer

que a la larga no habrá en estos cuadros hombres verdaderamente capaces, personas de iniciativas y de ideas, si no disponen de un campo de actividad con los correspondientes derechos, con propia responsabilidad y autonomía. Si no se acepta esto, no queda más que volver a los antiguos métodos, cuando en el apostolado jerárquico sólo había sacerdotes, amas del cura y sacristanes, y quizá también auxiliares de las órdenes religiosas.

Tratando en este sentido de estructurar el derecho de los seculares, no nos referimos *de momento*, ni quizá por mucho tiempo, a proyectos de leyes con numerosos artículos, sino que queremos ante todo decir: lo que a uno se confía debe poder hacerlo *él mismo*. Es necesario saber quién es competente y en qué. La instancia suprema no ha de intervenir inmediatamente desde el momento en que en alguna manera, vagamente, es de distinto parecer. La responsabilidad y la acción que toma sobre sí la instancia suprema consiste, en los casos normales, en colocar en el debido lugar a la persona debida y en dejarle libertad de acción. Todo lo demás sería en la Iglesia síntoma de enfermedad, procedente de un espíritu de época totalitaria. Sólo cuando estos sentimientos y esta actitud correcta entre sacerdotes, obispos y seculares estén presentes en el apostolado jerárquico y lo penetren cada vez más, se podrán ir poco a poco concibiendo con mayor precisión *jurídica* todos los elementos que aquí entran en juego; sólo entonces podría crearse una situación clara allí donde, si no, la insuficiencia humana fácilmente impediría dar con lo justo a base de meras improvisaciones.

Esto mismo tiene aplicación *mutatis mutandis* en el derecho laical de los seculares que en la Acción Católica no participan en el apostolado jerárquico por profesión y como principal oficio; es decir, que son sencillamente seculares. Su propio y esencial apostolado en el mundo en el puesto que a cada uno compete no se podrá, desde luego, precisar jurídicamente. Sin embargo, podrían tener tareas respecto a la Iglesia que, por no ser profesionales, a modo de ministerio, modificadoras de su estado, no son imposibles a un seglar en cuanto tal. Todos deseamos en muchos sectores eclesiásticos mayor interés por parte de los seculares. Esto sólo entonces se realizará cuando los seculares vean que para poner interés en una obra y parti-

cipar de la responsabilidad no deben esperar a que esto, en cada caso concreto, le parezca oportuno al clero, y que no han de replegarse en una silenciosa y respetuosa pasividad, siempre que esto resulte a otros más cómodo. Naturalmente, para la implantación de estos derechos ha de aplicarse aún más estrictamente lo que acabamos de indicar al tratar de los dirigentes de la Acción Católica.

Anotemos sólo un ejemplo: seculares responsables y de conciencia que sean directores de revistas no deberían tener que preguntarse con tanta minuciosidad como se hace por lo regular si las opiniones de su revista son o no gratas a las altas esferas.

b) No imponemos a los seculares ninguna clase de apostolado que no les afecte existencialmente, al que no se sientan generalmente llamados. Tales cosas pueden parecer—durante algún tiempo—heroicas y fructuosas, pero al fin ese empeño acaba por fracasar. Propongamos más bien el camino más largo, pero más seguro; formemos a los seculares para que sean cristianos en el puesto en que se hallan o deberían hallarse: en el mundo. Allí es donde han de dar con su vida testimonio de Cristo. Haciéndolo serán apóstoles seculares.



ESTE SEGUNDO TOMO DE
ESCRITOS DE TEOLOGIA
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 31 DE JULIO DE 1963
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
E. SÁNCHEZ LEAL, S. A. DE ARTES GRÁFICAS.
DOLORES, 9, MADRID.