

ta: el “estar”. Lo importante es señalar que el modelo (que decide cuáles formas son inmediatas y cuáles no) no es el saber absoluto (como noesis noeseos), sino que es la relación sapiencial con lo absoluto de un sujeto que se define por una identidad plural (ética). El mito, en este sentido, no es una forma que deba ser superada por el logos, sino la forma misma del saber de lo absoluto, que reubica sapiencialmente a la ciencia (y al logos). Precisamente por ser el punto de partida una identidad ética, el nosotros, que simplemente está, hemos desarrollado esta perspectiva en nuestra obra *“Fenomenología de la Crisis Moral”*¹⁰⁹. Lo importante es caer en la cuenta que la no-constitución de un sujeto es, en realidad, la radical fundación de todo “yo” en el “nosotros”. o de toda “ciencia” en la “sabiduría”.

2) En segundo lugar, es fundamental realizar una *analítica del estar*, como ese ámbito originario, pre-óntico, que constituye el mundo de la vida de un pueblo, que es el horizonte siempre presente de su sabiduría, desde el cual todo lo que “es” tiene “sentido”. Creemos que, en esta perspectiva, los aportes hechos por el pensamiento de R. Kusch¹¹⁰ marcan una dirección segura, y contienen categorías cuya fecundidad debe ser mostrada. Por este camino, difícil pero ya transitado, podremos entender alguna vez la cultura y la historia como momentos del mundo popular.

3) En tercer lugar, y habiendo desbrozado el camino del reconocimiento de una “autoconciencia” del pueblo —que no sea una “ilusión” del deseo—, y de una “cultura” popular —que no sea una “alienación” del poder—, debemos embarcarnos en la descripción de la *intencionalidad* que estructura la conciencia popular. El horizonte de esta búsqueda está polarizado por la rica ambigüedad del *símbolo*, verdadero polo “objetivo” de la sabiduría popular y verdadero “elemento” del pensar sapiencial. Lo que esperamos, en este camino, es la revelación de que la verdad de la lógica es la *simbólica*, y que la “astucia” de la razón es, simplemente, una anécdota del juego amoroso en que consiste el saber. Y entonces justificaremos nuestro “pathos” profesional: ser amantes del saber.

¹⁰⁹ Carlos A. Cullen: *Fenomenología de la Crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978.

¹¹⁰ Ya citamos de Kusch *América Profunda*, cfr. *El pensamiento indígena y popular en América*, Bs. Aires, ICA, 1973 (2ª), *La negación en el pensamiento popular*, Bs. Aires, Cimarrón, 1975; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, S. Antonio, Castañeda, 1978; *Geocultura del hombre americano*, Bs. Aires, García Cambeiro, 1976.

LA MISION DE LA IGLESIA EN LA ENCICLICA “REDEMPTOR HOMINIS”

por E.J. LAJE, S.J. (San Miguel)

La misión de la Iglesia no puede ser comprendida plenamente sin una referencia a su naturaleza más profunda, que la constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II describe con diversas imágenes (L. G., 6), pero valiéndose principalmente de la analogía paulina, *Cuerpo de Cristo*, de la noción bíblica, *Pueblo de Dios*, y del concepto teológico, *Sacramento*.

Esta eclesiología conciliar constituye el fundamento doctrinal, en que se apoya la exposición de Juan Pablo II (R.H., 18) sobre la participación de la Iglesia en “la triple misión de Cristo, en su triple oficio —sacerdotal, profético y real—” (R.H., 18, 4). Por eso, antes de considerar las palabras del Papa, es conveniente una mirada retrospectiva sobre la doctrina conciliar que las inspira.

I — LA ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II

1. La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo

La imagen, típicamente paulina, de Cuerpo de Cristo, aplicada a la Iglesia, expresa en toda su profundidad el misterio de la vida de Cristo en nosotros y de nosotros el El.

San Pablo, en efecto, no habla de Cuerpo Místico, sino simplemente de Cuerpo de Cristo¹. La expresión Cuerpo Místico se usó durante mucho tiempo para referirse a la Eucaristía². Pero en la segunda mitad del siglo XII, como reacción contra las herejías de Berengario, se comienza a llamar a la Iglesia, *Cuerpo Místico*, y se reserva la expresión de *Cuerpo de Cristo* para la Eucaristía.

¹ Cfr. P. Benoit *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, *Rev. Biblique*, 63 (1956) 5-44; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, París, 1965.

² Cfr. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, París, 1949.

La concepción de la Iglesia, como Cuerpo de Cristo o Cuerpo Místico de Cristo, tiene una fuerte presencia en la Tradición³ y en el Magisterio contemporáneo de la Iglesia, y ocupa el centro de la renovación de la Eclesiología en la primera mitad del siglo XX⁴.

Esta renovación tiene sus antecedentes en la Escuela de Tübinga⁵, en Scheeben⁶ y en el primer capítulo del primer esquema sobre la Iglesia del Concilio Vaticano I⁷, que decía:

“La Iglesia es el *cuerpo místico de Cristo*.

“El Hijo único de Dios que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y cuyo auxilio no ha faltado en ninguna época a los desventurados hijos de Adán, cuando el tiempo hubo llegado a esa plenitud predeterminada por el designio eterno, habiéndose hecho semejante a los hombres, apareció visible bajo la forma de nuestro cuerpo que El había asumido, para que los hombres terrestres y carnales, revestidos del hombre nuevo creado según Dios en la justicia y la santidad de la verdad, formen un *cuerpo místico* del cual El mismo sea la cabeza o el jefe.

“Para realizar así la unión de este *cuerpo místico*, Cristo el Señor ha instituido el baño sagrado de la regeneración y de la renovación bautismal, por la cual los hijos de los hombres divididos entre sí por tanta variedad de nombres, y, sobre todo, postrados por el pecado, lavados de todas las manchas de sus faltas, se hicieran miembros de un mismo cuerpo, y unidos a su jefe divino por la fe, la esperanza y la caridad, sean todos vivificados por su único Espíritu, y reciban en abundancia los dones de las gracias del cielo y de los carismas.

“Tal es la excelente imagen de la Iglesia que debe ser propuesta al espíritu de los fieles a fin de que se fije allí profundamente y sobre la cual nunca insistiremos suficientemente; la cabeza de la Iglesia es Cristo; de El todo el cuerpo, sólidamente

³ Cfr. E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, Études de théologie historique, I-II, Musseum Lessianum, Louvain, 1933.

⁴ Cfr. S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Ecclesiologie*, Herder, Roma, 1957.

⁵ Sailer, Möhler, Drey, Kuhn, que introdujeron el romanticismo en la teología del siglo XIX. Cfr. J.R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule*, Herder, Friburgo, 1964. A esta misma corriente son afines Newman y Pilgram.

⁶ Cfr. Jáki, o.c., p. 208.

⁷ El redactor principal de este esquema fue C. Schrader, discípulo de Passaglia (*De Ecclesia Christi*, I-II, Ratisbona, 1853-1854), y miembro de la Escuela Romana (J.B. Franzelin, J. Perrone, J. Kleutgen).

unido por una operación proporcionada a cada miembro, recibe su acrecentamiento para ser edificado en la caridad”⁸.

Aunque este esquema no fue discutido por el Concilio, tuvo, sin embargo, un marcado influjo en los estudios eclesiológicos del siglo XX y en numerosos documentos pontificios que precedieron a la gran encíclica de Pío XII, *Mystici Corporis Christi* (29-VI-1943), que trata de integrar toda la Eclesiología dentro del concepto de Cuerpo Místico. Con este fin, la encíclica desarrolla tres grandes aspectos de la Iglesia: a) la Iglesia *Cuerpo* (nn. 14-23); b) la Iglesia *Cuerpo de Cristo* (nn. 24-57); c) la Iglesia *Cuerpo Místico de Cristo* (nn. 58-66).

Pío XII corrige asimismo algunos posibles errores en la comprensión del Cuerpo Místico de Cristo: 1) la falsa concepción de la unidad del Cuerpo Místico, como si los miembros de la Iglesia constituyeran con Cristo una sola persona física⁹; 2) el error de descuidar la visibilidad de la Iglesia, creando una falsa oposición entre su dimensión espiritual e invisible con su realidad de institución visible y jurídica¹⁰; 3) la orientación hacia el quietismo, que no da su debido lugar a la cooperación humana con la gracia¹¹.

Pone además de relieve no sólo la distinción entre Cuerpo Místico y cuerpo físico, sino también la que existe entre Cuerpo Místico y cuerpo moral.

“Porque mientras en un cuerpo natural el principio de unidad traba las partes de suerte que éstas se ven privadas de la subsistencia propia, en el Cuerpo Místico, por el contrario, la fuerza que opera la recíproca unión, aunque íntima, junta entre sí los miembros de tal modo que cada uno disfruta plenamente de su propia personalidad. Añádase a esto que, si consideramos las mutuas relaciones entre el todo y los diversos miembros, en todo cuerpo físico vivo todos los miembros tienen como fin supremo solamente el provecho de todo el conjunto, mientras que todo organismo social de hombres, si se atiende a su fin último, está ordenado en definitiva al bien de todos y cada uno de los miembros, dada su cualidad de personas”¹².

“Y si comparamos el Cuerpo Místico con el moral, entonces observaremos que la diferencia que existe entre ambos es no pequeña sino de suma importancia y trascendencia. Porque en el

⁸ Mansi, *Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 51, col. 539.

⁹ AAS 35(1943)234; Denz-Sch 3816.

¹⁰ AAS 35(1943)223-224.

¹¹ *Ibid.*, 234; Denz-Sch 3817.

¹² AAS 35(1943)221-222; Denz-Sch 3810.

que llamamos moral el principio de unidad no es más que el fin común y la cooperación común de todos a un mismo fin por medio de la autoridad social; mientras que en el Cuerpo Místico, de que tratamos, a esta cooperación se añade otro principio interno que, existiendo de hecho y actuando en toda la contextura y en cada una de sus partes, es de tal excelencia, que por sí mismo sobrepaja inmensamente a todos los vínculos de unidad que sirven para la trabazón del cuerpo físico o moral. Es éste, como dijimos arriba, un principio no de orden natural sino sobrenatural, más aún, absolutamente infinito e increado en sí mismo: a saber, el Espíritu divino, quien, como dice el Angélico, *siendo uno y el mismo numéricamente, llena y une a toda la Iglesia (De Veritate, q. 29, a. 4, c.)*"¹³.

La constitución *Lumen Gentium* retoma las principales ideas de la encíclica *Mystici Corporis Christi*. Sin embargo, no considera el concepto de Cuerpo Místico como la expresión única, que abarca todos los aspectos de la Iglesia, sino solamente como una imagen fundamental, que expresa magníficamente el misterio de nuestra filiación divina por nuestra incorporación a Cristo, pero que no debe separarse de las otras imágenes bíblicas.

Para una visión totalizante del misterio de la Iglesia, el concepto de Cuerpo Místico debe ser completado por las otras imágenes del Nuevo y del Antiguo Testamento (L. G., 6), por las nociones de Reino de Dios (L. G., 5) y de Pueblo (L. G., cap. II), y por el concepto teológico de sacramento (L. G., 1).

La constitución *Lumen Gentium* desarrolla el tema del Cuerpo Místico de Cristo en el número siete. Sigue la evolución del pensamiento paulino, que en las cartas a los Corintios y a los Romanos habla solamente del cuerpo y sus miembros, y en las cartas de la cautividad presente a Cristo como Cabeza del cuerpo. En síntesis dice lo siguiente:

Los creyentes están unidos a Cristo paciente y glorioso por los sacramentos. Por el bautismo que nos configura a Cristo (1 Cor 12, 13; Rom 6, 4-5), y por la Eucaristía que nos eleva a la comunión con El y entre nosotros (1 Cor 10, 17; 12, 27; Rom 12, 5).

Aun siendo muchos, formamos un solo cuerpo (1 Cor 12, 12), en el que se da, de manera jerarquizada (1 Cor 14), una diversidad de oficios, de dones y de ministerios (1 Cor 12, 1-11). Los fieles estamos unidos solidariamente por la caridad que infunde el Espíritu Santo (1 Cor 12, 26).

¹³ AAS 35(1943)222; Denz-Sch 3811.

La Cabeza de este cuerpo es Cristo (Col 1, 15-18), que domina los cielos y la tierra y enriquece a todo el cuerpo (Ef 1, 18-23). Sus miembros somos incorporados a los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo (Fil 3, 21; 2 Tim 2, 11; Ef 2, 6; Col 2, 12, etc.).

Cristo conforma constantemente a su cuerpo con los dones de los ministerios (Col 2, 19; Ef 4, 11-16).

Nos concede participar de su Espíritu cuyo oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función del alma en el cuerpo humano.

Porque en Cristo habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2, 9), colma de bienes a la Iglesia, que es su cuerpo y su plenitud (Ef 1, 22-23), para que ella tienda y consiga toda la plenitud de Dios (Ef 3, 19).

2. La Iglesia Pueblo de Dios

La tendencia a definir la Iglesia por el concepto de Cuerpo Místico dio origen a una reacción, que llevó a la actualización de la idea de Pueblo de Dios.

Esta reacción, que inicialmente fue un tanto polémica,¹⁴ tomó fuerza durante los años 1937-1942 y se impuso en el Concilio Vaticano II. En efecto, la constitución *Lumen Gentium* dedica todo el capítulo II al Pueblo de Dios, a pesar de que, según el esquema originario propuesto al Concilio en la segunda sesión, este tema formaba parte del capítulo III, *De Laicis*, que venía a continuación del capítulo sobre la Jerarquía¹⁵.

La noción bíblica de Pueblo de Dios pone de relieve no sólo la unidad de un pueblo jerarquizado por elección divina, sino también la continuidad de la Iglesia respecto de Israel en la historia de la salvación, y realza la importancia fundamental de la Alianza (L.G., 9).

Dios constituye a Israel en su pueblo por medio de la Antigua Alianza (Ex 19 5-6), sellada solemnemente por un sacrificio y una comida ritual (Ex 24, 3-12).

De la misma manera Jesucristo establece en la última cena una nueva alianza en su sangre (1 Cor 11, 23-25; Mt

¹⁴ Cfr. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, 1938; M. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 1940; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris, 1965.

¹⁵ Cfr. Congar, *L'Église comme peuple de Dieu*, Concilium, 1(1965) 15-32.

26, 27-28; Lc 22, 19-20), preanunciada en el Antiguo Testamento (Jer 31, 31-34), y que constituye a la Iglesia en el nuevo Pueblo de Dios (Hech 20, 28; Tit 2, 14; 1 P 2, 9-10).

El Concilio subraya en este contexto sacerdotal del Pueblo de Dios (L. G., 9-11), su participación en la función profética de Cristo (L. G., 12), su necesidad para la salvación (L. G., 13-16) y su vocación misionera (L. G., 17).

a. *Un Pueblo Sacerdotal:*

Las luchas de la Contrarreforma fueron la causa de que durante largo tiempo, desde Trento hasta Pío XII, los teólogos católicos se ocupasen preferentemente de reivindicar la institución divina del sacerdocio jerárquico, dejando en la penumbra el sacerdocio común de los fieles proclamado por la primera carta de S. Pedro: "También vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo... vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz" (1 P 2, 5.9).

El siglo XX es testigo de un cambio de perspectiva. La encíclica *Mediator Dei* (1947) y, sobre todo, la alocución *Magnificate Dominum* (1954) de Pío XII acompañan la aparición de numerosos estudios de las fuentes cristianas que contribuyen a que el sacerdocio común de los fieles recobre su verdadera dimensión en la conciencia de la Iglesia católica.

Fruto de este cambio de perspectiva es la constitución *Lumen Gentium*, primer documento conciliar en el cual el Magisterio de la Iglesia se pronuncia explícitamente sobre el sacerdocio común de los fieles: "Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cfr. Hebr 5, 1-5), de su nuevo pueblo hizo un reino y sacerdotes para Dios, su Padre (Apoc 1, 6; cfr. 5, 9-10). Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo" (L. G., 10).

No se debe pensar, sin embargo, que esta afirmación del Concilio Vaticano II corrige la posición de Trento. El sacerdocio común no se opone al sacerdocio jerárquico conferido por el sacramento del orden. Por el contrario, "se ordenan el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo" (L. G., 10). Ambos sacerdocios son complementarios, pero la

distinción entre uno y otro, como ya lo había enseñado Pío XII, es una diferencia esencial y no sólo gradual. La distinción entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio jerárquico es, por tanto, más profunda que la diferencia de grado que existe entre el diaconado, el prebiterado y el episcopado.

Lo propio del sacerdocio jerárquico, dice la *Lumen Gentium*, es la *potestad sagrada* que éste posee para formar y dirigir el pueblo sacerdotal, confeccionar el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo, y ofrecerlo en nombre de todo el pueblo de Dios. Se pone así el acento en la potestad sagrada por la cual el sacerdocio jerárquico tiene la función de obrar como mediador en cuanto representante, a la vez, de Cristo y del pueblo.

Por su parte, el sacerdocio común confiere a los fieles el poder tomar parte activa en los actos religiosos que tienen un carácter sagrado y comunitario: "los fieles, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante" (L. G., 10).

El sacerdocio jerárquico tiene su sentido en el sacerdocio común de los fieles, pues aparece ordenado a él como un *servicio* que se presta en la Iglesia, un ministerio, del cual se sirve Cristo para poner al alcance de su pueblo la fuerza salvadora de su Evangelio por la predicación de la palabra, la administración de los sacramentos y la dirección pastoral.

A su vez, el sacerdocio común se orienta al sacerdocio jerárquico, porque en él encuentra lo que necesita para vivir su fe y cumplir su misión.

El sacerdocio común del Pueblo de Dios se realiza en la vida sacramental y en la conformación moral personal con Cristo: "El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes" (L. G., 11). Ambos aspectos están, en realidad, íntimamente relacionados, porque los sacramentos, por voluntad de Cristo, son la expresión institucional de la entrega a Dios en la práctica de una vida virtuosa.

El *Bautismo* incorpora a la Iglesia y por el carácter sacramental destina al culto de la religión cristiana. A este sacerdocio común, recibido en el nuevo nacimiento del bautismo, está ligada la obligación de profesar delante de los hombres la adhesión a la fe recibida de Dios por la mediación de la Iglesia.

La *Confirmación* fortifica los lazos de unión con la Iglesia

y comunica una fuerza especial del Espíritu Santo que capacita para ser testigo de Cristo frente al mundo.

La *Eucaristía* es la fuente y cumbre de toda la vida cristiana. En ella la comunidad sacerdotal ofrece a Dios la Víctima divina y se ofrece a sí misma juntamente con ella. Por las manos del sacerdote, los fieles ofrecen a Cristo-Hostia y se inmolan con El de manera que su ofrenda forma parte integrante del culto litúrgico. La *comunión* produce y realiza la comunidad cristiana porque la Eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia. La sagrada *synaxis* (liturgia eucarística) es una reunión, una asamblea cordial, en la que se forja la unidad de todo el pueblo de Dios, no sólo en el rito exterior, sino también en la realidad total de la vida.

El sacramento de la *Penitencia* tiene un doble efecto: el perdón de la ofensa hecha a Dios y la reconciliación con la Iglesia. Es la primera vez que un documento conciliar habla del aspecto eclesiológico de la confesión sacramental. El vínculo del bautizado con la Iglesia se afloja con cada pecado. Aún más, la misma Iglesia es herida por cada pecado de sus miembros, porque aunque el pueblo de Dios alcanza su santidad plena en la sangre de Cristo, esta santidad no existe fuera de los miembros concretos. Por eso, todo pecado tiene una dimensión eclesial y necesita, para ser borrado, no sólo el perdón de Dios sino también un acto de la Iglesia.

La *Unción de los enfermos* debe entenderse como una ayuda de la Iglesia para una victoria cristiana sobre la enfermedad y sobre la muerte. "Con la unción de los enfermos y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve, e incluso los exhorta a que, asociándose voluntariamente a la pasión y muerte de Cristo contribuyan así al bien del Pueblo de Dios" (L. G., 11).

Bautismo y unción de los enfermos cierran la lista de los sacramentos por los cuales el individuo es constituido y perfeccionado como miembro de la comunidad sacerdotal.

El Orden y el Matrimonio, cada uno a su manera, están orientados a la construcción del Pueblo de Dios.

El *Orden*, en todos sus grados, se ordena al servicio de la Iglesia por medio de la capacitación que confiere para anunciar la palabra, administrar los sacramentos y para la conducción pastoral.

Por el sacramento del *Matrimonio* los esposos cristianos son signo y participación del misterio de unidad y amor fecundo

entre Cristo y su Iglesia. En virtud del sacerdocio común, el matrimonio es, para los bautizados, un verdadero acto de culto. Su fruto es la ayuda mutua para santificarse a través de la vida conyugal y de la procreación y educación de los hijos. La familia es una "especie de Iglesia doméstica" donde "los padres deben ser para los hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial la vocación sagrada" (L. G., 11).

De esta manera, bajo la idea del *sacerdocio común* y del *sacerdocio jerárquico*, el Concilio realza el carácter sacerdotal permanente de todo el pueblo de Dios y del individuo en cuanto miembro de la comunidad cristiana.

b. *Un Pueblo Profético:*

El nuevo Pueblo de Dios participa también de la función profética de Cristo por la unción del Espíritu Santo, que se manifiesta en el *sentido de la fe* (sensus fidei) y en los *carismas* (L. G., 12).

"La totalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo (cfr. 1 Jn 2, 20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar cuya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando 'desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos' presta su consentimiento universal en las cosas de la fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la *fe confiada de una vez para siempre a los santos* (Jud 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometándose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (Cfr. 1 Tes 2, 13)" (L. G., 12).

Cristo instituyó el Magisterio auténtico, asistido por el Espíritu Santo, con el fin de preservar la unidad y la indefectibilidad de la Iglesia en la verdadera fe. Pero la promesa hecha a Pedro: "las puertas del Hades no prevalecerán contra ella" (Mt 16, 18), se dirige no sólo al Magisterio sino a todo el Pueblo de Dios.

Jesucristo, en efecto, oró al Padre no sólo por los Apóstoles, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerían en El, para que fuesen uno en la fe y en la caridad para que el mundo creyese que El había sido enviado por Dios (Jn 17, 20-21).

Y el Espíritu Santo, enviado a la Iglesia (Hech 2, 1-4), preserva su fe de todo error (Jn 16, 13) por medio del Magisterio (Hech 15, 20) y de su acción directa en los mismos fieles (1 Jn 2, 20-27), a los cuales infunde la virtud teologal de la fe juntamente con los dones de sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo.

Por esto, el Pueblo de Dios es infalible cuando cree. La *Lumen Gentium* dice claramente que no se trata de un grupo determinado de fieles, o de tal o cual Iglesia local, sino de la Iglesia universal, de la totalidad del Pueblo de Dios: “la totalidad de los fieles... no puede equivocarse cuando cree”.

El *sentido de la fe*, sin embargo, no es una nueva revelación, sino la adhesión indefectible del Pueblo de Dios a la verdad revelada, en virtud de la asistencia del Espíritu Santo y bajo la dirección del Magisterio del Papa y de los Obispos.

“Sólo a estos pastores, sucesores de Pedro y de los demás Apóstoles auténticamente, es decir, con la autoridad de Cristo, participada por ellos de diversos modos; por esto los fieles no pueden darse por satisfechos con oírlos como expertos de la doctrina católica, sino que están obligados a recibir a los que les enseñan, con adhesión proporcionada a la autoridad que poseen y que tienen intención de ejercer. De allí que el Concilio Vaticano II, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I, enseña que Cristo ha instituido en Pedro ‘el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión (L. G., 18); y, por su parte, el Sumo Pontífice Pablo VI ha afirmado: ‘El magisterio de los obispos es para los creyentes el signo y el camino que les permite seguir y reconocer la palabra de Dios’. Por más que el sagrado magisterio se valga de la contemplación, de la vida y de la búsqueda de los fieles, sin embargo, su función no se reduce a sancionar el consentimiento expresado por ellos; sino que incluso, al interpretar y explicar la palabra de Dios escrita o transmitida, puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo. Finalmente, el mismo pueblo de Dios, para que no sufra menoscabo en la comunión de la única fe, dentro del único cuerpo de su Señor (cfr. Ef 4, 4 y 5), necesita tanto más de la intervención y de la ayuda del magisterio cuando en su propio seno surgen y se difunden divisiones sobre la doctrina que hay que creer o mantener”¹⁶.

¹⁶ Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Mysterium Ecclesiae*, 2,5, Roma 24-VI-1973; cfr. *Criterio*, n.1673, 4-VIII-1973 p. 420.

Carisma es un concepto típicamente paulino, que podría definirse como un llamamiento de Dios dirigido a cada uno para que realice un determinado servicio en la comunidad, y que lo capacita al mismo tiempo para realizarlo.

“El mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, *distribuyendo a cada uno según quiere* (1 Cor 12, 11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia” (L. G., 12).

Para San Pablo, carisma no es necesariamente un don extraordinario (1 Cor 14), sino algo que se da a todos (1 Cor 12, 11) para común utilidad (1 Cor 12, 7).

No son un fenómeno uniforme (Rom 12, 6), pero hay un orden y una jerarquía (1 Cor 12, 28-30), aunque el mayor es la caridad (1 Cor 13).

“El juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (Cfr. 1 Tes 5, 12 y 19-21)” (L. G., 12). Por eso dice también San Pablo que “los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas, pues Dios no es Dios de confusión sino de paz” (1 Cor 14, 32). San Pablo exige asimismo al carismático la obediencia (1 Cor 14, 37-38).

c. Necesidad de la Iglesia para la salvación:

“Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. Por lo cual, este pueblo, sin dejar de ser uno y único, debe extenderse a todo el mundo y en todos los tiempos, para así cumplir el designio de la voluntad de Dios, quien en un principio creó una sola naturaleza humana, y a sus hijos que estaban dispersos, determinó luego congregarlos (cfr. Jn 11, 52)” (L. G., 13).

Esta afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios no es óbice, sin embargo, para que el Concilio enseñe, fundado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que la Iglesia es necesaria para la salvación, porque por ella se hace presente Cristo, único Mediador y camino de salvación (L. G., 14).

“Por lo cual no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través

de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar o a perseverar en ella" (Ibid.).

Esta doctrina, cuyas raíces están en el Nuevo Testamento (cfr. Mc 16, 16; Jn 3, 5), fue expresada ya desde los primeros siglos cristianos por Orígenes, en la fórmula tan conocida: "Fuera de la Iglesia no hay salvación"¹⁷. Y reiterada una y otra vez por los Padres y el Magisterio solemne de la Iglesia, fue ratificado el decreto *Pro iacobitis* (1441): "Firmemente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá *al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles* (Mt 25, 41), a no ser que antes de su muerte se uniere con ella; y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia, que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos, limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica" (Denz 714; Denz-Sch 1351).

El contexto histórico de todos estos pronunciamientos de la Iglesia muestra claramente que se refieren a los que *culpablemente* se encuentran fuera de la unidad católica. Pero la necesidad del bautismo para incorporarse a la Iglesia, enseñada como absoluta, es decir, no como mera *necesidad de precepto*, sino como *necesidad de medio* (Jn 3, 1-9), parecería, a primera vista, excluir de la salvación también a aquellos que sin culpa suya no pertenecen al único redil de Cristo (Jn 10, 16).

La Tradición de la Iglesia nos presenta, sin embargo, una interpretación más benigna, y más matizada.

Se enseña la necesidad absoluta del bautismo, pero ya desde San Ambrosio de Milán (s. VI)¹⁸, y a través de toda la Edad Media¹⁹ hasta el Concilio de Trento (Denz 796), se distingue entre el bautismo de agua (in re), con la consiguiente pertenencia a la Iglesia de una manera visible, y el bautismo de deseo (in voto). Y se considera suficiente un deseo que esté de manera tan sólo implícita en un acto de caridad que debe incluir la disposición de hacer todo lo que Dios quiera (Jn 14, 23)²⁰.

¹⁷ Orígenes, *In Jesu Nave* hom. 5,3, MG 12,841-842.

¹⁸ *De obitu Valentiniani consolatio*, 29 y 51, ML 16,1364 y 1368.

¹⁹ Cfr. Sto. Tomás, *De Veritate*, q.14, a.11, ad 1.

²⁰ Cfr. Pío IX, *Aloc. Singulari quadam*, 9-XII-1854, Denz 1647-1648; Enc. *Quanto conficiamur*, 10-VIII-1863, Denz 1677; Pío XII, Enc. *Summi*

La constitución *Lumen Gentium*, en lugar del axioma tradicional, "fuera de la Iglesia no hay salvación", usa la fórmula equivalente, "sacramento universal de salvación" (L. G., 48); y habla de una incorporación a la Iglesia que puede ser plena o menos plena.

"Están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial. No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia "en cuerpo", pero no "en corazón" (L. G., 14).

"Los catecúmenos que, movidos por el Espíritu Santo, solicitan con voluntad expresa ser incorporados a la Iglesia, por este mismo deseo ya están vinculados a ella, y la madre Iglesia los abraza en amor y solicitud como suyos" (L. G., 14).

"La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro" (L. G., 15).

"Por último, quienes todavía no recibieron el Evangelio, se ordenan al Pueblo de Dios de diversas maneras. En primer lugar, aquel pueblo que recibió los testamentos y las promesas y del que Cristo nació según la carne... Pero el designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes... Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios" (L. G., 16).

d. Carácter misionero de la Iglesia

Después de Pascua, Jesús que había elegido (Mc 3, 13-19; Lc 6, 13-16) e instruido (Mt 10, 5-42) a los Doce Apóstoles, cons-

Pontificatus, AAS 31(1939)418-419; Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35(1943) 242-243; Carta del Sto. Oficio al Arzobispo de Boston (8-VIII-1949) contra la interpretación rigorista del P.L. Feeney del axioma "Extra Ecclesiam nulla salus", Denz-Sch 3866-3873; El P. Feeney fue excomulgado el 13 de febrero de 1953 (AAS 45[1953] 100).

tituyéndolos en un grupo estable, les comunica la misma misión que El ha recibido del Padre: "Como el Padre me envió también yo os envió" (Jn 20, 21).

Al frente de este grupo estable, instituido a modo de colegio (L. G., 19), Jesús pone a Pedro para que gobierne su Iglesia (Mt 16, 17-19) y la confirme en la fe (Lc 22, 31-32) como Vicario suyo en la tierra (Jn 21, 15-17).

Antes de su ascensión les reitera: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he mandado. Y sabed que Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28, 18-20). Este texto expresa la participación en la triple misión de Cristo: 1) profética o de enseñar (haced discípulos); 2) sacerdotal o de santificar (bautizándolas); 3) real o de gobierno pastoral (enseñándoles a guardar).

Los Apóstoles, asistidos por la fuerza del Espíritu Santo son así los testigos de Jesucristo en Jerusalén, en toda la Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra (Hech 1, 8).

Esta misión, que los Apóstoles reciben de Cristo hasta el fin del mundo (Mt 28, 20), es continuada por sus sucesores los Obispos (L. G., 20), pero de ella participan todos los fieles (L. G., 17). Los cristianos, en efecto, deben ser sal de la tierra (Mt 5, 13), luz del mundo (Mt 5, 14), y fermento (Mt 13, 33).

3. La Iglesia Sacramento

El tema no es totalmente nuevo. Tiene sus antecedentes en varios Padres de la Iglesia y en algunos documentos del Magisterio²¹. Pero su vigencia en la teología actual se debe al influjo de tres eminentes teólogos del siglo pasado. Uno de ellos fue J. A. Möhler (1796-1838)²², que puso de relieve la analogía existente entre la Iglesia y el misterio de la Encarnación. Los otros dos fueron Scheeben²³ y J. H. Oswald²⁴, que emplearon ya en su tiempo el término sacramento para designar a la Iglesia.

²¹ Cfr. J. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, BAC, Madrid, 1972, I, p. 442 notas 4 y 5.

²² *Símbolik*, Munich, 1895, p. 300.

²³ *Los misterios del Cristianismo*, Barcelona, 1950, p. 591.

²⁴ *Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche*, Münster, I, pp. 12-13.

Este siglo conoce una literatura más abundante²⁵. Pero fue a partir del centenario de Möhler, que el tema de la estructura sacramental de la Iglesia se convirtió en una de las líneas eclesiológicas fundamentales, que sería asumida por el Concilio Vaticano II.

En la encíclica *Redemptor Hominis*, repetidas veces Juan Pablo II se refiere a la Iglesia como sacramento, y cita al pie de la letra este texto de la *Lumen Gentium*: "la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (L. G., I)²⁶.

El Concilio Vaticano II no pretende decir, evidentemente, que la Iglesia es un octavo sacramento, como si quisiera corregir la definición del concilio de Trento de que los sacramentos son siete y solamente siete²⁷. La palabra sacramento tiene aquí un sentido análogo indicado claramente en el texto por el adverbio *como*: la Iglesia es en Cristo *como* un sacramento.

Pero se trata de un nuevo enfoque eclesiológico. El acento, puesto antes de manera casi exclusiva en lo externo de la Iglesia, en su aspecto jurídico e institucional de sociedad fundada por Cristo, señala ahora la "notable analogía" con el misterio de la Encarnación, e intenta explicar la unidad entre la asamblea visible y la comunidad espiritual: "La sociedad provista de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación, unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cfr. Ef 4, 16)" (L. G., 8).

Desde esta perspectiva el Concilio ve a la Iglesia como el *sacramento admirable* nacido del costado de Cristo dormido en la Cruz (S. C., 5); como *el sacramento visible* de la unidad salutífera (L. G., 9); y como *sacramento universal de salvación* (L. G., 48).

²⁵ Cfr. Collantes, o.c., I, p. 442, nota 3, y p. 451.

²⁶ Cfr. R.H., 3,2; 7,3; 18,4.

²⁷ Sesión VII, can.1, Denz 844; Denz-Sch 1601.

El Concilio de Trento enseña que los sacramentos son signos de la gracia, que la contienen y la confieren, a los que no ponen óbice, *ex opere operato*. Son por tanto signos eficaces de la gracia.

El Concilio Vaticano II usa una fórmula equivalente: el sacramento es “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (L. G., 1).

Por tanto la Iglesia es en Cristo como un sacramento, porque es, al mismo tiempo, signo e instrumento de la comunión.

Signo de la comunión, porque es una comunidad visible que en su misma estructura fundamental, Jerarquía y laicado, expresa la unión de sus miembros con Cristo y entre sí: “A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente, quienes poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial” (L. G., 14).

Instrumento de la comunión, porque “la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino” (L. G., 5).

Esta Iglesia, signo e instrumento de la comunión, “es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica, y que nuestro Salvador, después de la resurrección, encomendó a Pedro para que la apacentara (cfr. Jn 21, 17), confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno (cfr. Mt 28, 18 ss), y la erigió perpetuamente como *columna y fundamento de la verdad* (cfr. 1 Tim 3, 15). Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica” (L. G., 8).

II—LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN “REDEMPTOR HOMINIS”

El misterio de la *filiación divina*, dice Juan Pablo II, “es el final cumplimiento de la vocación del hombre” (R. H., 18, 2), y “una fuerza poderosa que unifica a la Iglesia, sobre todo desde dentro, y da sentido a toda su actividad” (R. H., 18, 3).

“Por esta razón la Iglesia de nuestro tiempo... debe concentrarse y reunirse en torno a ese misterio, encontrando en él la luz y la fuerza indispensables para la propia misión” (R. H., 18, 4).

“La Iglesia cumple este ministerio suyo, participando en el triple oficio que es propio de su mismo Maestro y Redentor... cuando, efectivamente, nos hacemos conscientes de la participación en la triple misión de Cristo, en su triple oficio —sacerdotal, profético y real—, nos hacemos también más conscientes de aquello a lo que debe servir toda la Iglesia, como sociedad y comunidad del Pueblo de Dios sobre la tierra, comprendiendo asimismo cuál debe ser la participación de cada uno de nosotros en esta misión y servicio” (R. H., 18, 4).

La triple misión de Cristo y la Iglesia

Cristo recibió del Padre una misión profética, sacerdotal y regia.

Misión profética, porque Cristo vino al mundo como luz (Jn 1, 5 y 9; 3, 19), para traernos la verdad (Jn 1, 17; 18,37), para darnos a conocer al Padre (Jn 1, 18) y el misterio de su voluntad, que nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo (Ef 1, 3-14).

Recibió también del Padre una misión sacerdotal según el orden de Melquisedec (Hb 5, 5-10), para realizar nuestra redención por medio de su obediencia (Rom 5, 12-21; Fil 2, 5-11) y de su muerte en cruz (Mt 26, 28; Lc 22, 19-20).

Asimismo Cristo como Buen Pastor (Jn 10, 11) recibió por herencia el trono de David; “El será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin” (Lc 1, 32-33).

La Iglesia participa de esta misión por mandato del mismo Cristo (Jn 20, 21; Mt 28, 18-20). Y aunque este mandato de Cristo se dirige primariamente a los Doce Apóstoles y a sus

sucesores los Obispos (L. G., 17 y 20), “la responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de Cristo” (L. G., 17).

Esta acción apostólica de la Iglesia ha sido puesta por Cristo bajo la dirección del Papa en el marco de la colegialidad episcopal (R. H., 5).

La comunión con el Sucesor de Pedro

Juan Pablo II tiene clara conciencia de su propio lugar y misión en la Iglesia como Sucesor de Pedro después de Juan Pablo I:

—Dios le ha confiado por misterioso designio el servicio universal vinculado con la Cátedra de San Pedro en Roma (R. H., 1).

—Con la Encarnación está vinculado el ministerio, que con la aceptación de la elección de Obispo de Roma y Sucesor del Apóstol Pedro, se ha convertido en su deber específico en su misma Cátedra (R. H., 2).

—A través de los dos nombres que ha elegido y dos pontificados conecta con toda la tradición de la Sede Apostólica, con todos los Predecesores del siglo XX y de los siglos anteriores, enlazando sucesivamente, a lo largo de las distintas épocas hasta las más remotas, con la línea de la misión y del ministerio que confiere a la Sede de Pedro un puesto absolutamente singular en la Iglesia (R. H., 2, 3).

—El Papa es el timonel de la Iglesia, barca de Pedro (R. H., 3).

—La Iglesia le ha sido confiada inmediatamente después de Juan Pablo I (R. H., 4, 2).

—Como nuevo Pontífice ha aceptado la llamada según el mandato de Cristo dirigido más de una vez a Pedro (R. H., 7).

La Colegialidad

Pero Juan Pablo II sabe que no está solo en el ministerio, porque Cristo mismo injertó el *principio de colegialidad* en el Colegio apostólico de los Doce con Pedro a la Cabeza. Este principio de colegialidad se renueva continuamente en el Colegio de los Obispos, que crece cada vez más en toda la tierra, permaneciendo unido con el Sucesor de San Pedro y bajo su guía (R. H., 5).

De este principio brota la unión de la Iglesia en la comunión de servicio y en la conciencia de apostolado (Ibid.).

“El Concilio no sólo ha recordado este principio de colegialidad de los Obispos, sino que lo ha vivificado inmensamente, entre otras cosas propiciando la institución de un organismo permanente que Pablo VI estableció al crear el Sínodo de los Obispos... El principio de Colegialidad se ha demostrado particularmente actual en el difícil período posconciliar, cuando la postura común y unánime del Colegio de los Obispos... contribuía a disipar dudas e indicaba al mismo tiempo los caminos justos para la renovación de la Iglesia, en su dimensión universal” (R. H., 5, 1-2).

La colegialidad episcopal se expresa también en las Conferencias Episcopales Nacionales en toda la Iglesia, en otras estructuras colegiales de carácter internacional o continental, en los Sínodos locales, en la provincia eclesiástica y en otras formas de colaboración colegial de los Obispos (R. H., 5, 3-4).

“El mismo espíritu de colaboración y de corresponsabilidad se está difundiendo también entre los sacerdotes, lo cual se confirma por los numerosos Consejos Presbiterales que han surgido después del Concilio. Este espíritu se ha extendido asimismo entre los laicos, confirmando no sólo las organizaciones de apostolado seglar ya existentes, sino también creando otras nuevas con perfil muchas veces distinto y con un dinamismo excepcional. Por otra parte, los laicos, conscientes de su responsabilidad en la Iglesia, se han empeñado de buen grado en la colaboración con los Pastores, con los representantes de los Institutos de vida consagrada en el ámbito de los Sínodos diocesanos o de los Consejos pastorales en las parroquias y en las diócesis” (R. H., 5, 4).

La Iglesia responsable de la verdad

Juan Pablo II trata, bajo este título (R. H., 19), de la misión profética de la Iglesia, cuyo objeto es la Revelación divina.

Ya antes había afirmado que la Iglesia, por institución de Cristo, es custodia y maestra de la verdad revelada por Dios, y que está dotada de una singular asistencia del Espíritu Santo para que pueda custodiarla fielmente y enseñarla en su más exacta integridad (R. H., 12, 2).

Ahora dice que “a la luz de la sagrada doctrina del Concilio Vaticano II, la Iglesia se presenta ante nosotros como sujeto social de la responsabilidad de la verdad divina” (R. H., 19).

Dios es la fuente de la palabra que debe anunciar la Iglesia. Y como Jesucristo, que nada enseñó sino lo que había recibido

del Padre, Jn 14, 24), así también la Iglesia, con la misma fidelidad, debe transmitir la verdad revelada, que es "propiedad" de Dios mismo (R. H., 19).

Esta fidelidad de la Iglesia, tanto cuando cree como cuando predica y enseña, está garantizada por la asistencia del Espíritu Santo (Jn 16, 13).

Fruto de la asistencia del Espíritu Santo es el don o carisma de la infalibilidad (R. H., 19). Infalibilidad de toda la Iglesia cuando cree (sentido de la fe) como ya hemos visto más arriba, e infalibilidad del Magisterio.

"Esto tiene lugar cuando los Obispos, dispersos por todo el mundo pero enseñando en comunión con el Sucesor de Pedro, están de acuerdo en considerar como definitiva una sentencia (cfr. Lumen Gentium, 25). Esto se realiza más claramente, ya sea cuando los Obispos con un acto colegial —como en el caso de los Concilios Euménicos—, en unión con su Cabeza Visible, definen una doctrina que hay obligación de mantener (cfr. L. G., 25 y 22), ya sea también cuando el Romano Pontífice 'habla ex cathedra, es decir, cuando cumpliendo su oficio de pastor y doctor de todos los cristianos define, con su suprema autoridad apostólica, que una doctrina sobre la fe o sobre las costumbres debe ser mantenida por la Iglesia universal' (Conc. Vat. I, Const. Dogm. Pastor aeternus, cap. 4, Denz 1839; Denz-Sch 3074)"²⁸.

En este contexto ubica el Papa la misión de la teología y de los teólogos como servidores de la verdad divina. Aunque es lícito un cierto pluralismo de métodos, debe mantenerse la unidad fundamental en la enseñanza de la Fe y la Moral. "Es, por tanto, indispensable una estrecha colaboración de la teología con el Magisterio. Cada teólogo debe ser particularmente consciente de lo que Cristo mismo expresó, cuando dijo: 'La palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado' (Jn 14, 24). Nadie, pues, puede hacer de la teología una especie de colección de los propios conceptos personales; sino que cada uno debe ser consciente de permanecer en estrecha unión con esta misión de enseñar la verdad, de la que es responsable la Iglesia" (R. H., 19, 4).

Juan Pablo II da asimismo un relieve especial a la catequesis, tarea no sólo de sacerdotes, sino también de religiosos y laicos, que constituye "una forma perenne y al mismo tiempo fundamental de la actividad de la Iglesia, en la que se manifiesta

²⁸ *Ibid.*, can. 6, Denz 849.

²⁹ *Ibid.*, can. 8, Denz 851.

³⁰ *Mysterium Ecclesiae*, 3.

su carisma profético: testimonio y enseñanza van unidos" (R. H., 19, 5).

Aún en sus mismas disciplinas y actividades profanas, todo los miembros del Pueblo de Dios "tienen su propia parte en la misión profética de Cristo, en su servicio a la verdad divina, incluso mediante la actitud honesta respecto a la verdad, en cualquier campo que ésta pertenezca, mientras educan a los otros en la verdad y les enseñan a madurar en el amor y la justicia. Así, pues, el sentido de responsabilidad por la verdad es uno de los puntos fundamentales de encuentro de la Iglesia con cada hombre, y es igualmente una de las exigencias fundamentales, que determinan la vocación del hombre en la comunidad de la Iglesia" (R. H., 19, 6).

Eucaristía y Penitencia

La Iglesia es también un Pueblo sacerdotal. "Cristo nuestro Señor, Pontífice de la nueva y eterna alianza, ha querido asociar y conformar con su sacerdocio perfecto al pueblo rescatado por El con su sangre (cfr. Hb 7, 20-22, 26-28; 10, 14-21). El ha hecho, pues, participar de su sacerdocio a la Iglesia mediante el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico" (M. E., 6, 1).

Juan Pablo II habla aquí de esta participación que alcanza su punto más alto en la Eucaristía, centro y vértice de toda la vida sacramental.

En la Eucaristía "se renueva continuamente, por voluntad de Cristo, el misterio del sacrificio, que El hizo de sí mismo al Padre sobre el altar de la Cruz: sacrificio que el Padre aceptó, cambiando esta entrega total de su Hijo que se hizo 'obediente hasta la muerte' con su entrega paternal, es decir, con el don de la vida nueva e inmortal en la resurrección, porque el Padre es el primer origen y el dador de la vida desde el principio. Aquella vida nueva, que implica la glorificación corporal de Cristo crucificado, se ha hecho signo eficaz del nuevo don concedido a la humanidad, don que es el Espíritu Santo, mediante el cual la vida divina, que el Padre tiene en sí y que da a su Hijo, es comunicada a todos los hombres que están unidos a Cristo" (R. H., 20).

La Eucaristía nos une a Cristo por medio del acto redentor de su sacrificio, que nos hace hijos de Dios y nos confiere el sacerdocio regio.

Por eso, la Eucaristía construye la Iglesia como auténtica comunidad del Pueblo de Dios.

El Papa señala asimismo la estrecha unión entre la Eucaristía y la Penitencia, porque sin un “constante y siempre renovado esfuerzo por la conversión, la participación en la Eucaristía estaría privada de su plena eficacia redentora, disminuiría o, de todos modos, estaría debilitada en ella la disponibilidad para ofrecer a Dios el sacrificio espiritual, en el que se expresa de manera esencial y universal nuestra participación en el sacerdocio de Cristo” (R. H., 20, 5).

Luego el Papa, sin negar el aspecto comunitario de la penitencia, reivindica su carácter individual: “No podemos, sin embargo, olvidar que la conversión es un acto interior de una especial profundidad, en el que el hombre no puede ser sustituido por los otros, no puede hacerse ‘reemplazar’ por la comunidad. Aunque la comunidad fraterna de los fieles, que participan en la celebración penitencial, ayuda mucho al acto de la conversión personal, sin embargo, en definitiva, es necesario que en este acto se pronuncie el individuo mismo, con toda la profundidad de su conciencia, con todo el sentido de su culpabilidad y de su confianza en Dios, poniéndose ante El, como el salmista, para confesar: ‘contra ti solo he pecado’. La Iglesia, pues, observando fielmente la praxis plurisecular del Sacramento de la Penitencia —la práctica de la confesión individual, unida al acto personal de dolor y al propósito de la enmienda y satisfacción— defiende el derecho particular del alma. Es el derecho a un encuentro del hombre más personal con Cristo crucificado que perdona, con Cristo que dice, por medio del ministro del sacramento de la Reconciliación: ‘tus pecados te son perdonados’; ‘vete y no peques más’. Como es evidente, éste es al mismo tiempo el derecho de Cristo mismo hacia cada hombre redimido por El. Es el derecho a encontrarse con cada uno de nosotros en aquel momento clave de la vida del alma, que es el momento de la conversión y del perdón” (R. H., 20, 6).

Vocación cristiana: servir y reinar

“El Concilio Vaticano II, construyendo desde la misma base la imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios —a través de la indicación de la triple misión del mismo Cristo, participando en ella, nosotros formamos verdaderamente parte del Pueblo de Dios— ha puesto de relieve también esta característica de la vocación cristiana, que puede definirse *real*” (R. H., 21).

De la misión regia de Cristo (Lc 1, 32-33; Jn 10, 11) participa de manera singular el Papa, que, como sucesor de Pedro

en el Primado de jurisdicción, es su Vicario en la tierra. Participan los Obispos, que, como sucesores de los Apóstoles, “recibieron el ministerio de la comunidad con sus colaboradores, los sacerdotes y diáconos, presidiendo en nombre de Dios la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno” (L. G., 20). Gobierno que deben ejercer con espíritu de servicio según el ejemplo del Buen Pastor (L. G., 27). Participan también los laicos, a quienes Cristo les comunicó su poder, para que sirviéndolo “en los demás, conduzcan en humildad y paciencia a sus hermanos al Rey, cuyo servicio equivale a reinar” (L. G., 36).

Por eso, Juan Pablo II resume la participación en la misión real de Cristo “en la disponibilidad a servir, según el ejemplo de Cristo, que *no ha venido para ser servido, sino para servir* (Mt 20, 28). “Si, por consiguiente, a la luz de esta actitud de Cristo se puede verdaderamente *reinar sólo sirviendo*, a la vez el *servir* exige tal madurez espiritual que es necesario definirla como el reinar. Para poder servir digna y eficazmente a los otros, hay que saber dominarse, es necesario poseer las virtudes que hacen posible tal dominio. Nuestra participación en la misión real de Cristo —concretamente en su *función real (munus)*— está íntimamente unida a todo el campo de la moral cristiana y a la vez humana” (R. H., 21).

En virtud de esta vocación de servicio “todo cristiano en la comunidad del Pueblo de Dios construye el Cuerpo de Cristo” (R. H., 21, 3) que es la Iglesia. Para esto, cada uno tiene el *propio don* (carisma). “Este don, a pesar de ser una vocación personal y una forma de participación en la tarea salvífica de la Iglesia, sirve a la vez a los demás construye la Iglesia y las comunidades fraternas en las varias esferas de la existencia humana sobre la tierra” (R. H., 21, 3).

La fidelidad a este don, vocación de servicio, ya sea el matrimonio sacramental indisoluble o el sacramento del Orden con su compromiso de celibato, nos permitirá aquel *reinar*, o sea, “realizar una humanidad madura en cada uno de nosotros. Humanidad madura significa pleno uso del don de la libertad, que hemos obtenido del Creador, en el momento en que El ha llamado a la existencia al hombre hecho a su imagen y semejanza. Este don encuentra su plena realización en la donación sin reservas de toda la persona humana concreta, en espíritu de amor nupcial a Cristo y, a través de Cristo, a todos aquellos a los que El envía, hombres o mujeres, que se han consagrado totalmente a El según los consejos evangélicos” (R. H., 21, 4).

El don de la libertad encuentra su pleno sentido cuando se usa responsablemente para todo lo que es el verdadero bien. “Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad que se realiza en la donación y en el servicio” (R. H., 21, 5). De esta manera “el hombre es y se hace siempre la *vía* de la vida cotidiana de la Iglesia” (R. H., 21, 5).

La Madre de nuestra confianza

El Concilio Vaticano II dice que “la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, venera (a María), como madre amantísima, con afecto de piedad filial” (L. G., 53).

Y el Papa Pablo VI, en su discurso pronunciado el 21 de noviembre de 1964 en la sesión de clausura de la tercera etapa conciliar, la proclamó solemnemente Madre de la Iglesia:

“Así, pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el Pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título.

“Se trata de un título, venerables hermanos, que no es nuevo para la piedad de los cristianos; antes bien, con este nombre de Madre, y con preferencia a cualquier otro, los fieles y la Iglesia entera acostumbren a dirigirse a María. En verdad pertenece a la esencia genuina de la devoción a María, encontrando su justificación en la dignidad misma de la Madre del Verbo encarnado”³¹.

Juan Pablo II expone brevemente los fundamentos de este título: “María es Madre de la Iglesia, porque en virtud de la inevitable elección del mismo Padre Eterno y bajo la acción particular del Espíritu de Amor, ella ha dado la vida humana al Hijo de Dios, ‘por el cual y en el cual son todas las cosas’ y del cual todo el Pueblo de Dios recibe la gracia y la dignidad de la elección. Su propio Hijo quiso explícitamente extender la maternidad de su Madre —y extenderla de manera fácilmente accesible a todas las almas y corazones— confiando a ella desde lo alto de la Cruz a su discípulo predilecto como hijo. El Espíritu Santo le sugirió que se quedase también ella, después de la Ascensión de nuestro Señor, en el Cenáculo, recogida en oración y en espe-

³¹ N^o 25-26, en Concilio Vaticano II, BAC, 5^a ed., Madrid, 1967, pp. 1037-1038.

ra junto con los Apóstoles hasta el día de Pentecostés, en que debía casi visiblemente nacer la Iglesia, saliendo de la oscuridad. Posteriormente todas las generaciones de discípulos y de cuantos confiesan y aman a Cristo —al igual que el Apóstol Juan— acogieron espiritualmente en su casa a esta Madre, que así, desde los mismos comienzos, es decir, desde el momento de la Anunciación, quedó inserida en la historia de la salvación y en la misión de la Iglesia. Así pues todos nosotros que formamos la generación contemporánea de los discípulos de Cristo, deseamos unirnos a ella de manera particular. Lo hacemos con toda adhesión a la tradición antigua y, al mismo tiempo, con pleno respeto y amor para con todos los miembros de todas las Comunidades cristianas” (R. H., 22, 2).

III — CONCLUSION

Con la Eclesiología del Vaticano II, expresada en las nociones de Cuerpo Místico de Cristo, Pueblo de Dios, y especialmente Sacramento, como fundamento doctrinal, Juan Pablo II expone la misión de la Iglesia, realizada colegialmente, como una participación de todos sus miembros en la triple misión de Cristo.

Misión profética: la Iglesia responsable de la verdad revelada.

Misión sacerdotal: realizada especialmente por la celebración eucarística y el sacramento de la penitencia.

Misión regia: la vocación cristiana de servir para reinar con Cristo.

Finalmente, Juan Pablo II termina su exposición con la evocación de María Santísima Madre de la Iglesia.