

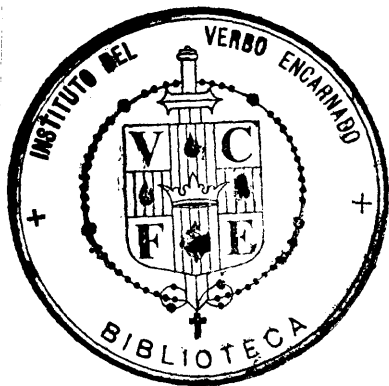
TEOLOGIA FUNDAMENTAL *para seculares*

POR
FRANCISCO DE B. VIZMANOS, S. I.
PROFESOR DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN EL COLEGIO MÁXIMO DE OÑA
IGNACIO RIUDOR, S. I.

PROFESOR DE ECLESIOLOGÍA EN EL COLEGIO MÁXIMO
DE SAN FRANCISCO DE BORJA

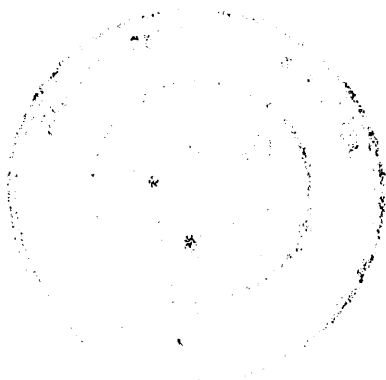
Carlo...

1



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXIII

Nihil obstat: Dr. Vicente Serrano; Censor
Imprimi potest: Luis González, S. I., Prov.
Imprimatur: † José María, Ob. aux. y Vic. cap.
Madrid, 2 octubre 1963



Registro núm. 5445-1963
Depósito legal M 13173-1963

INDICE GENERAL

	Págs.
PRÓLOGO.....	XI
CALIFICACIONES TEOLÓGICAS.....	3
ABREVIATURAS.....	4
ENCICLOPEDIAS Y COLECCIONES ÚTILES PARA LA TEOLOGÍA.....	6

TRATADO I

Introducción a la teología

(por Francisco de B. Vizmanos, S. I.)

CAPÍTULO I.—Introducción general a la teología. Concepto, carácter, formación.....	11
I. Concepto de teología.....	11
II. Relaciones de la teología y la fe.....	12
III. Su verdadero carácter de ciencia.....	15
IV. Historia de la teología.....	17
V. Divisiones de la teología.....	25
CAPÍTULO II.—Introducción a la teología fundamental. Objeto, naturaleza, evolución.....	30
I. Objeto de la teología fundamental.....	30
II. Caracteres de la teología fundamental.....	33
III. Problemas actuales solucionados por la apologética.....	37
IV. Evolución histórica de la apologética.....	41
V. Esquema del proceso apologético.....	49
VI. Normas de la disciplina apologética.....	54

TRATADO II

La religión natural y la revelación cristiana

(por Francisco de B. Vizmanos, S. I.)

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DEL TRATADO.....	59
PARTE I.—De la religión natural.....	61
CAPÍTULO I.—Noción y naturaleza de la religión natural.....	61
Artículo I.—Noción base de la religión.....	62
Artículo II.—Análisis metafísico de la religión.....	65
Artículo III.—Análisis psicológico de la religión.....	72
Cuestiones complementarias: La psicología religiosa experimental.....	78
Artículo IV.—Origen histórico de la religión.....	82

	Págs.
CAPÍTULO II.—Obligatoriedad de la religión.....!	97
<i>Artículo I.—Necesidad de la religión natural.....</i>	97
Cuestiones complementarias: La irreligión moderna.....	104
<i>Artículo II.—Obligatoriedad de la religión positiva.....</i>	106
Cuestiones complementarias: La tolerancia.....	114
PARTE II.—La revelación: Estudio filosófico.....	118
CAPÍTULO I.—Naturaleza de la revelación.....	118
<i>Artículo I.—Concepto y posibilidad de la revelación.....</i>	118
<i>Artículo II.—Los misterios y su revelación.....</i>	131
Cuestiones complementarias: La prueba positiva de la existencia del misterio.....	137
<i>Artículo III.—Conveniencia de la revelación.....</i>	139
<i>Artículo IV.—Necesidad moral de la revelación.....</i>	144
Cuestiones complementarias: La Providencia divina y la impotencia cognoscitiva humana.....	158
CAPÍTULO II.—La revelación: Estudio metodológico.....	159
<i>Artículo I.—Certeza requerida en el hecho de la revelación...</i>	160
Cuestiones complementarias: Certeza respectiva. Conversiones. Apostasías.....	168
<i>Artículo II.—Los criterios internos.....</i>	172
Cuestiones complementarias: El arte apologetico.....	181
<i>Artículo III.—Posibilidad del milagro.....</i>	189
<i>Artículo IV.—Discernimiento del milagro como criterio.....</i>	196
Cuestiones complementarias: Innecesidad de luz sobrenatural iluminativa.....	205
<i>Artículo V.—Posibilidad y discernimiento de la profecía.....</i>	208
<i>Artículo VI.—El método apologetico.....</i>	215
PARTE III.—El hecho histórico de la revelación. Estudio crítico de las fuentes.....	225
CAPÍTULO I.—Autenticidad de los evangelios.....	225
<i>Artículo I.—Autenticidad del evangelio de San Mateo.....</i>	229
<i>Artículo II.—Autenticidad del evangelio de San Marcos.....</i>	244
<i>Artículo III.—Autenticidad del evangelio de San Lucas.....</i>	249
<i>Artículo IV.—Autenticidad del evangelio de San Juan.....</i>	256
CAPÍTULO II.—Conservación incorrupta de los evangelios.....	272
<i>Artículo I.—Historia del texto de los evangelios.....</i>	272
<i>Artículo II.—El hecho de la incorrupción sustancial del texto del Nuevo Testamento.....</i>	282
CAPÍTULO III.—Valor histórico de los evangelios.....	284
<i>Artículo I.—Formación de los evangelios.....</i>	284
<i>Artículo II.—Valor histórico de los evangelios sinópticos.....</i>	290
Cuestiones complementarias: Problema sinóptico.....	300
<i>Artículo III.—Valor histórico del evangelio de San Juan.....</i>	302

PARTE IV.—El hecho histórico de la revelación. Legación divina de Jesús Nazareno.....	309
CAPÍTULO I.—Existencia histórica de Jesús.....	310
Cuestiones complementarias: Biografías de Jesús.....	324
CAPÍTULO II.—Testimonio de Jesús acerca de sí mismo.....	327
Artículo I.—Jesús se proclamó legado divino sobrenatural... ..	328
Artículo II.—Jesús se presentó como el Mesías esperado en el Antiguo Testamento.....	339
Cuestiones complementarias: El método pedagógico de Jesús.....	356
Artículo III.—Jesús se declaró Hijo natural de Dios.....	358
Cuestiones complementarias: Fundadores de religiones... ..	370
CAPÍTULO III.—Pruebas de la veracidad del testimonio de Jesús.....	374
Artículo I.—Personalidad psicológica de Jesús.....	374
Artículo II.—Los milagros de Jesús.....	393
Cuestiones complementarias: Espiritismo. Milagros contemporáneos. Milagros fuera del cristianismo.....	409
Artículo III.—Las profecías de Jesús.....	416
Artículo IV.—Los vaticinios del Antiguo Testamento, cumplidos en Jesús.....	427
Artículo V.—La resurrección de Jesús.....	446
Cuestiones complementarias: Dioses muertos y resucitados.....	462
PARTE V.—El hecho empírico de la revelación. La palabra de Dios, fenómeno social de lo divino.....	467
CAPÍTULO I.—La Iglesia católica, mensajera divina.....	468
CAPÍTULO II.—Las manifestaciones milagrosas de la Iglesia.....	473
Artículo I.—Expansión admirable del cristianismo.....	474
Cuestiones complementarias: La difusión de otras religiones.....	484
Artículo II.—Inconmovible estabilidad del cristianismo.....	486
Artículo III.—Constancia heroica de los mártires.....	491
Artículo IV.—Excelencia de la doctrina.....	503
Artículo V.—Transformación de las costumbres.....	514

T R A T A D O I I I

La Iglesia de Cristo

(por Ignacio Riudor, S. I.)

INTRODUCCIÓN.....	525
BIBLIOGRAFÍA SELECTA GENERAL.....	535
PARTE I.—La Iglesia, profetizada con Cristo, obra de Cristo.....	540

	<u>Págs.</u>
CAPÍTULO I.—La Iglesia antes de Cristo: el pueblo de Dios y el reino de Dios en el Antiguo Testamento.	540
CAPÍTULO II.—La Iglesia en la predicación de Cristo: «Ha llegado a vosotros el reino de Dios».....	548
CAPÍTULO III.—La Iglesia en la voluntad de Cristo: «Edificaré mi Iglesia».....	560
CAPÍTULO IV.—La Iglesia en la obra de Cristo (I): elección y misión de los apóstoles.....	568
CAPÍTULO V.—La Iglesia en la obra de Cristo (II): poderes de los apóstoles: enseñar, regir, santificar... ..	576
CAPÍTULO VI.—La Iglesia en la obra de Cristo (III): poderes concedidos a San Pedro: el primado.....	594
CAPÍTULO VII.—La Iglesia en la promesa de Cristo: «Con vosotros hasta el fin del mundo». Perennidad de la Iglesia y del primado.....	611
ARTE II.—La Iglesia, en el transcurso de los tiempos, continuadora de Cristo y transmisora de su Verdad.	625
CAPÍTULO I.—La Iglesia después de Pentecostés: mirada de conjunto.....	625
CAPÍTULO II.—Los obispos, sucesores de los apóstoles.....	629
CAPÍTULO III.—El romano pontífice, sucesor de San Pedro en el primado.....	645
CAPÍTULO IV.—«Los seglares también son la Iglesia» (Pío XII).	666
CAPÍTULO V.—La verdad de Cristo, garantizada por el magisterio infalible de la Iglesia: mirada de conjunto.....	676
CAPÍTULO VI.—El magisterio de los obispos: magisterio ordinario, concilios ecuménicos.....	684
CAPÍTULO VII.—El magisterio del romano pontífice.....	693
CAPÍTULO VIII.—Objeto de la infalibilidad del magisterio eclesiástico.....	707
CAPÍTULO IX.—Verdad apostólica y progreso dogmático.....	719
CAPÍTULO X.—Revelación y tradición.....	732
CAPÍTULO XI.—Criterios de tradición: Padres de la Iglesia, teólogos, sentir del pueblo cristiano.....	746
ARTE III.—La Iglesia en sí misma; su naturaleza divino-humana, su fin, su misterio, sus propiedades...	758
CAPÍTULO I.—La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo: el dogma.	758
CAPÍTULO II.—El Espíritu Santo y la Virgen María en el Cuerpo místico; la comunión de los santos; derivaciones ascéticas.....	772
CAPÍTULO III.—Los miembros del Cuerpo místico.....	781
CAPÍTULO IV.—Fin de la Iglesia. La Iglesia como misterio. «La santa Madre Iglesia».....	797

	Págs.
CAPÍTULO V.—Necesidad de la Iglesia para la salvación.	805
CAPÍTULO VI.—La Iglesia, sociedad visible.	822
CAPÍTULO VII.—La Iglesia, sociedad perfecta. Iglesia y Estado.	828
CAPÍTULO VIII.—La Iglesia, una y única. Ecumenismo.	841
CAPÍTULO IX.—La Iglesia católica.	859
CAPÍTULO X.—La Iglesia apostólica.	872
CAPÍTULO XI.—La Iglesia santa. Santidad y pecado en la Iglesia.	879
CAPÍTULO XII.—Cómo reconocer la verdadera Iglesia de Cristo.	890
CAPÍTULO XIII.—La Iglesia de Cristo en el pensamiento protes- tante, anglicano, ortodoxo, católico: com- paración y síntesis. Definiciones de la Igle- sia. Epílogo.	908
ÍNDICE DE SAGRADA ESCRITURA.	923
ÍNDICE DE NOMBRES.	940
ÍNDICE DE MATERIAS.	955

UNO de los fenómenos más sensibles hoy en la vida del Cuerpo místico es el afán de cultura religiosa; y ello no por simple, aunque legítima, curiosidad cristiana, sino por alimentar en el corazón con los más genuinos pensamientos evangélicos un ansia viva de mayor espiritualidad, tanto privada como comunitaria.

Pasó la época en que el cristiano instruido se contentaba con la casi única preocupación apologetica que desde diverso ángulo habían provocado, primero el protestantismo y luego el racionalismo de la Ilustración, y acaso sabía mejor defender agudamente sus creencias que captar y comprender, y mucho menos saborear, lo que en ellas se profesaba. Hace ya lustros que entre los fieles se fue despertando un creciente deseo de profundidad vital religiosa, de más íntima experiencia religiosa en la comunión familiar y cordial con Cristo, Cabeza del Cuerpo místico, por la meditación gustosa de los misterios sobrenaturales, por los sacramentos y, en general, por la vida litúrgica.

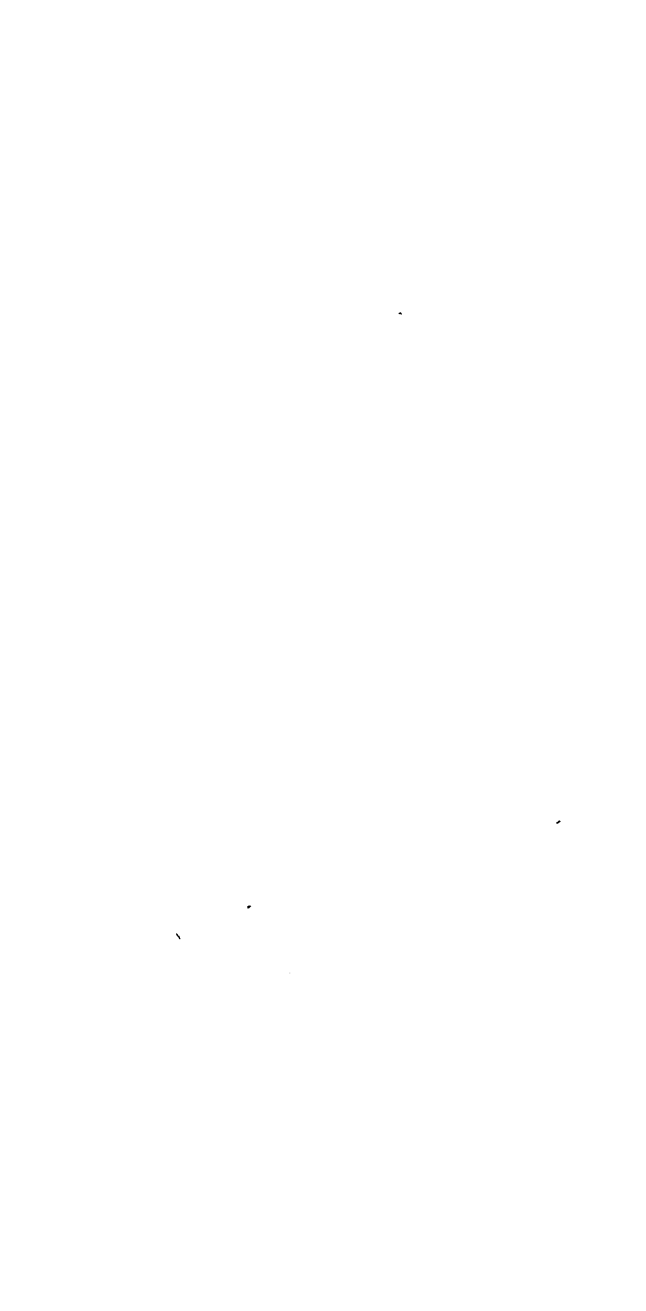
Pero, como esa incrementación de vida espiritual reclama como base un sólido conocimiento de la doctrina católica, crecía paralelamente y se propagó un anhelo urgente de alta formación religiosa. Y Pío XII, que con tanto tino acertó a pulsar las más auténticas aspiraciones del alma católica actual, volvía a menudo a exhortar a ovejas y pastores a procurar con abundancia una honda cultura teológica de los fieles. Incluso la proclamaba como una necesidad apremiante ante los nuevos peligros y errores religiosos. Basten para muestra estas pocas líneas suyas de un discurso en 1957:

«Todos los cristianos, pero especialmente los dedicados al estudio, deberían tener, en la medida de lo posible, una instrucción religiosa profunda y orgánica. Sería, en efecto, peligroso el desarrollar todos los demás conocimientos y dejar anquilosado el patrimonio religioso, como en los tiempos de la primera infancia. Tal conocimiento, necesariamente incompleto y superficial, sería sofocado y quizás destruido por la cultura arreligiosa y por las experiencias de la vida adulta, como atestiguan tantas creencias hechas naufragar por las dudas que quedaron en la sombra, por los problemas que quedaron sin resolver. Y así como es necesario que sea razonable el fundamento de vuestra fe, se hace indispensable un suficiente estudio de la apologetica; después debéis gustar las bellezas del dogma y las armonías de la moral... ¡Oh si el cristianismo se os manifestase en toda su grandeza y en todo su esplendor!» (A los alumnos de las escuelas públicas de enseñanza media de Roma, el 24 de marzo de 1957: AAS 49 [1957] 286-287.)

De hecho aumenta de día en día la multitud de publicaciones, sea traducidas, sea originales, que aspiran a satisfacer esos legítimos afanes de nuestros fieles. Nosotros les brindamos esta nueva teología, en la que quisiéramos presentar a los creyentes el copioso caudal de nuestro

tesoro doctrinal. Pero desde ahora precisamos nuestra orientación metodológica. Si en esa copiosa literatura teológica a la que acabamos de aludir es fácil apreciar diversos enfoques globales, sea por la selección reducida de temas, sea por la índole problemática de sus planteamientos, sea por el intento de ingeniosas especulaciones sintéticas, nosotros nos atenemos al sistema sencillo de proponer orgánicamente ordenadas y didácticamente iluminadas las diversas cuestiones de los tratados teológicos que se crean más oportunas para el acervo cultural del cristiano moderno: darle todo metódicamente elaborado y con esfuerzo por situarlo a su alcance, a un nivel propio de la persona culturalmente formada. Creemos que las ideas claras sobre los varios temas de la teología católica actual son la mejor ayuda que podemos ofrecer al fiel que busca sinceramente perfeccionar sus conocimientos religiosos.

TEOLOGIA FUNDAMENTAL



CALIFICACIONES TEOLÓGICAS

empleadas en esta "Teología para seculares"

De fe divina: se llama así toda proposición revelada, es decir, contenida en la Sagrada Escritura o Tradición divino-apostólica. La proposición contraria se llama *error en la fe*.

De fe divina y católica: toda proposición que, además de estar contenida en la revelación, es enseñada como verdad de fe divina por el magisterio infalible de la Iglesia. La proposición contraria se llama *herejía*.

De fe divina y católica definida: sólo añade a la calificación anterior que el magisterio infalible de la Iglesia se ejerce de un modo que se llama *extraordinario*, es decir, o en un concilio ecuménico o mediante una definición *ex cathedra* del Papa. La proposición contraria, *herejía*. Adviértase que la definición sólo añade el hacer imposible, prácticamente, todo subterfugio que eluda el juicio infalible de la Iglesia. Todas las verdades de fe divina y católica, tanto las definidas como las no definidas, se llaman también *dogmas de fe*.

Próxima a la fe: se llama así aquella proposición que, según una gran mayoría de teólogos, se contiene en la revelación (Sda. Escritura o Tradición divino-apostólica); pero que, al haber algunos que disienten de esta opinión, no puede afirmarse esto con certeza. La contraria, *próxima a la herejía*.

Doctrina católica: doctrina que se enseña en la Iglesia universal, aunque no siempre propuesta como infalible (v.gr., la que pretenden enseñar expresamente en sus encíclicas los romanos pontífices...). La opuesta es *error en la doctrina católica*.

Teológicamente cierta: doctrina que se recibe como cierta en las escuelas teológicas por hallarse necesariamente ligada con verdades reveladas; esta conexión puede ser virtual, presupositiva o final. La opuesta se llama *error teológico*.

Doctrina que ha de recibirse de modo que la opuesta es temeraria: son las verdades propuestas por las congregaciones romanas sin que posean una aprobación especial del romano pontífice.

Común y cierta en teología: doctrina que según el consentimiento común de los teólogos se propone en las escuelas como bien fundada. La opuesta se llama *falsa en teología, temeraria*.

Probable, segura o sin peligro: se entiende su significado.

SIGLAS DE REVISTAS Y COLECCIONES QUE SE CITAN

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AmCl.....	L'Ami du Clergé.
AmEccRev.....	American Ecclesiastical Review.
AnalGreg.....	Analecta Gregoriana.
AnTh.....	L'Année Théologique.
ArchPh.....	Archives de Philosophie.
ASS.....	Acta Sanctae Sedis.
Aug.....	Augustinianum.
BAC.....	Biblioteca de Autores Cristianos.
Bibl.....	Biblica.
BiblZeitschr.....	Biblische Zeitschrift.
Brot.....	Broteria.
BullLittEccl.....	Bulletin de Littérature Ecclésiastique.
CathBiblQuart.....	The Catholic Biblical Quarterly.
CChL.....	Corpus Christianorum: Series Latina.
CienFe.....	Ciencia y Fe.
CiencTom.....	Ciencia Tomista.
CivCatt.....	La Civiltà Cattolica.
CL.....	Collectio Lacensis, Acta et Decreta Conciliorum recentiorum.
ColEnc (B.A.).....	Colección Completa de Encíclicas Pontificias publicada por la Facultad de Teología de S. Miguel (Buenos Aires 1952).
ColEnc (M.).....	Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios editada por la Acción Católica Española (Madrid 1955) [otra edición en 1962].
D.....	H. DENZINGER, S. I., El Magisterio de la Iglesia.
DAFC.....	Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique. A. D'ALÈS.
DB.....	Dictionnaire de la Bible, F. VIGOUROUX.
DBS.....	Dictionnaire de la Bible, Supplément, L. ROT-A. ROBERT.
DivThom(Pi).....	Divus Thomas (Piacenza).
DTC.....	Dictionnaire de Théologie Catholique, A. VACANT. E. MANGENOT.
EB.....	J. DÍAZ, Enquiridion bíblico bilingüe.
EncCatSXX.....	Enciclopedia del Católico en el Siglo XX.
EphThLov.....	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EstBibl.....	Estudios Bíblicos.
EstEcl.....	Estudios Eclesiásticos.
Et.....	Etudes.
EtCarm.....	Etudes Carmélitaines.
EuntDoc.....	Euntes Docete
Greg.....	Gregorianum.
Irén.....	Irénikon
Ist.....	Istina.
Kch.....	C. KIRCH, S. I., Enchiridion fontium Historiae ecclesiasticae antiquae.
LumVie.....	Lumière et Vie.

LTK.....	Lexikon für Theologie und Kirche.
MaIgl.....	J. MADOZ, S.I., La Iglesia de Jesucristo.
MaPrim.....	J. MADOZ, S.I., El Primado Romano.
MiscCom.....	Miscelánea Comillas.
ML, MG.....	J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus: Series Latina, Series Graeca.
Msi.....	J. D. MANSI, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.
NatGr.....	Naturaleza y Gracia.
NouvRevTh.....	Nouvelle Revue Théologique.
R.....	M. J. ROUET DE JOURNAL, S.. Enchiridion Patristicum.
RazFe.....	Razón y Fe.
RechScRel.....	Recherches de Science Religieuse.
RevApol.....	Revue (pratique d') Apologétique.
RevClerFr.....	Revue du Clergé Français.
RevEspir.....	Revista de Espiritualidad.
RevEspT.....	Revista Española de Teología.
RevEstPol.....	Revista de Estudios Políticos.
RevHistEccl.....	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RevIntSoc.....	Revista Internacional de Sociología.
RevNéoscolPh.....	Revue Néoscolastique de Philosophie.
RevScPhTh.....	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RevScRel.....	Revue des Sciences Religieuses.
RevThom.....	Revue Thomiste.
RevUnMa.....	Revista de la Universidad de Madrid.
RevUnivOtt.....	Revue de l'Université d'Ottawa.
Sales.....	Salesianum.
Salm.....	Salmanticensis.
ScEccl.....	Sciences Ecclésiastiques.
ScuoCat.....	Scuola Cattolica.
Schol.....	Scholastik.
SThS.....	Sacrae Theologiae Summa.
Stimm.....	Stimmen aus Maria Laach (hasta 1914).
StZt.....	Stimmen der Zeit (desde 1915).
ThGl.....	Theologie und Glaube.
Thgt.....	Thought.
ThSt.....	Theologische Studies.
ThWörtNT.....	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, G. KITTEL.
VerbCa.....	Verbum Caro.
VerbDom.....	Verbum Domini.
VerVid.....	Verdad y Vida.
VieInt.....	La Vie Intellectuelle.
ZAszMyst.....	Zeitschrift für Ascese und Mystik.
ZkathTh.....	Zeitschrift für katholische Theologie.

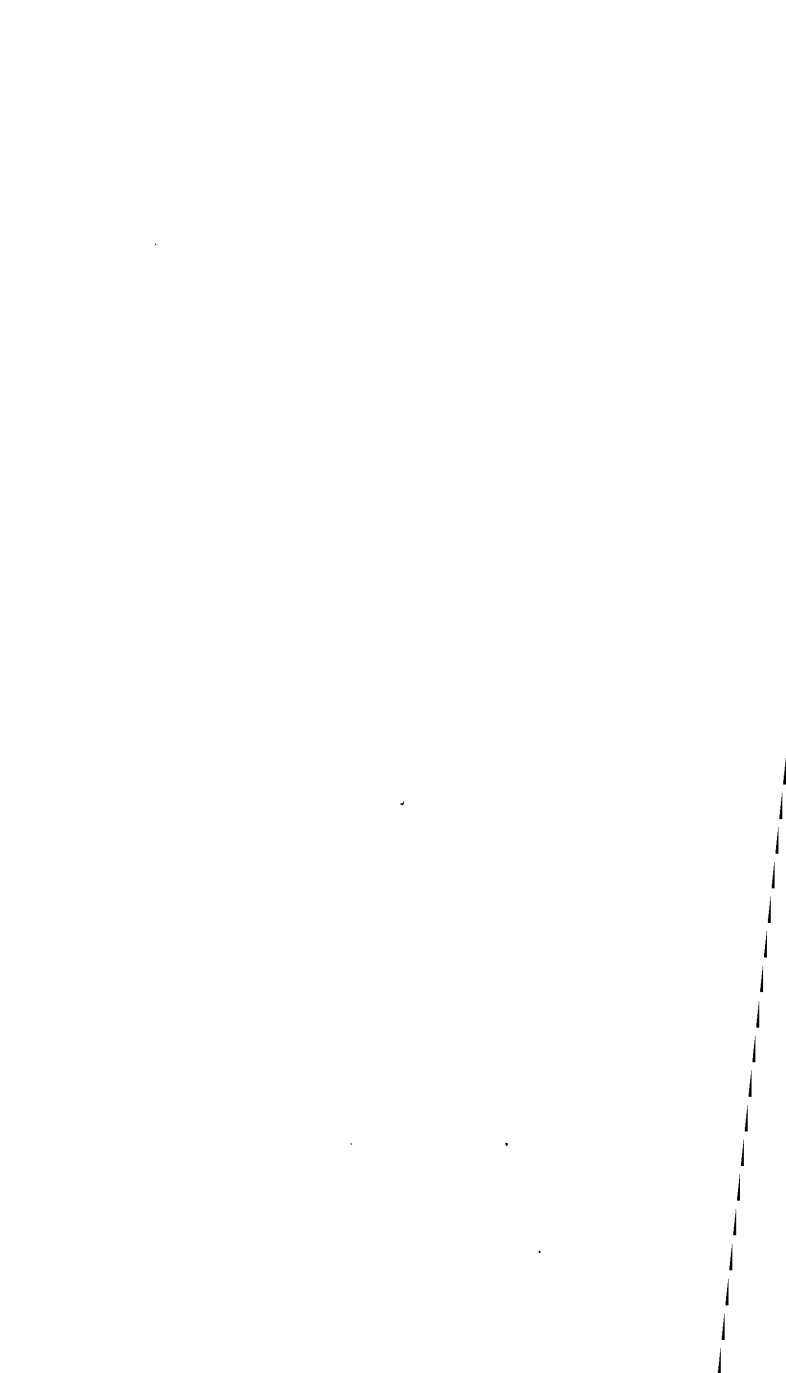
SIGLAS DE LOS LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Abd(ías).	Jos(ué).
Act(os).	Jue(ces).
Ag(eo).	Lam(entaciones).
Am(ós).	Lc (Lucas).
Ap(ocalipsis).	Lev(itico).
AT (Antiguo Testamento).	Mac(abeos).
Bar(uc).	Mal(aquías).
Cant(ar).	Mc (Marcos).
Col(osenses).	Miq(ueas).
Cor(intios).	Mt (Mateo).
Dan(iel).	Nah(um).
Dt (Deuteronomio).	Neh(emías).
Ecl(esiaístés).	NT (Nuevo Testamento).
Ecli (Eclesiástico).	Núm(eros).
Ef(esios).	Os(eas).
Esd(ras).	Par(alipómenos).
Est(er).	Pe(dro).
Ex(odo).	Prov(erbios).
Ez(equiel).	Re(yes).
Flm (Filemón).	Rom(anos).
Flp (Filipenses).	Rut.
Gál(atas).	Sab(iduría).
Gén(esis).	Sal(mos).
Hab(acuc).	Sam(uel).
Heb(reos).	Sant(iago).
Is(aías).	Sof(onías).
Job.	Tes(alonicenses).
Jds (Judas).	Tim(oteo).
Jdt (Judit).	Tit(o).
Jer(emías).	Tób(ías).
Jl (Joel).	Vg (Vulgata latina).
Jn (Juan).	Zac(arías).
Jon(ds).	

COLECCIONES Y ENCICLOPEDIAS UTILES PARA LA TEOLOGIA

- Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum. Collectio Lacensis.* Publicado por G. SCHNEEMANN, S. I., y T. GRANDERATH, S. I. 7 tomos (Freiburg i. Br. 1870-1890) [CL].
- Biblioteca de Autores Cristianos.* 227 tomos publicados hasta ahora (Madrid 1944ss) [BAC].
- Catholicisme Hier-Aujourd'hui-Demain.* Dirigido por G. JACQUEMET. 7 tomos publicados hasta ahora (París 1948ss).
- Corpus Christianorum. Series Latina.* Dirigido por la Abadía de San Pedro de Steenbrugge. 29 tomos publicados hasta ahora (Turnhout 1953ss) [CChL].
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Scientiarum Austriacae.* 78 tomos publicados hasta ahora (Wien 1866ss) [CSEL].
- DENZINGER, H., S. I., *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (trad. esp. Barcelona 1955) [ID].

- DÍAZ, J., *Enquiridion biblico bilingüe. Magisterio oficial de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (Segovia 1954) [EB].
- Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.* Dirigido por A. D'ALÈS. 4 tomos (París 1911-1922) [DAFC].
- Dictionnaire de la Bible.* Dirigido por V. VIGOUROUX. 5 tomos en 10 vols. (París 1895-1912) [DB].
- Dictionnaire de la Bible. Supplément.* Dirigido por L. PIROT y otros. 6 tomos publicados hasta ahora (París 1928ss) [DBS].
- Dictionnaire de Théologie catholique.* Dirigido sucesivamente por A. VACANT, E. MANGENOT y E. AMANN. 15 tomos en 30 vols., más índices en curso de publicación (París 1909ss) [DTC].
- Enciclopedia cattolica.* Dirigida por P. PASCHINI. 12 tomos (Città del Vaticano 1948-1954).
- Enciclopedia de la Religión Católica.* Dirigida por R. D. FERRERES. 7 tomos (Barcelona 1950-1956).
- Enciclopedia del Católico en el siglo XX. Yo sé, yo creo.* Dirigida por DANIEL-ROPS. 150 tomos en proyecto (trad. esp. Andorra 1958ss) [EncCatSXX].
- Die griechischen christlichen Schriftsteller.* Publicados por la Deutsche Akademie der Wissenschaften. 52 tomos (varios de ellos son sólo nuevas ediciones) publicados hasta ahora (Berlín 1897ss) [GChS].
- HURTER, H., S. I., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos.* 5 tomos en 6 vols. (Innsbruck 1895-1913).
- KIRCH, C., S. I., *Enchiridion fontium Historiae ecclesiasticae antiquae*⁷ (Freiburg i. Br. 1956) [Kch].
- Lexikon für Theologie und Kirche*². Dirigido por J. HÖFER y K. RAHNER. 7 tomos publicados hasta ahora (Freiburg i. Br. 1957ss) [LTK].
- MADOZ, J., S. I., *La Iglesia de Jesucristo. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1935) [MaIgl].
- *El Primado Romano. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1936) [MaPrim].
- MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Completada por J. B. MARTIN y L. PETIT. 53 tomos (58 vols.) (París-Arnheim-Leipzig 1901-1927) [Msi].
- Patrologiae cursus completus. Series graeca.* Accurante I.-P. MIGNE. 161 tomos en 166 vols. (París 1857-1866 y reediciones) [MG].
- Patrologiae cursus completus. Series latina.* Accurante I.-P. MIGNE. 221 tomos (París 1844-1855 y reediciones) [ML].
- Reallexikon für Antike und Christentum.* Dirigido por T. KLAUSER. 5 tomos publicados hasta ahora (Stuttgart 1950ss).
- ROUET DE JOURNEL, M. I., S. I., *Enchiridion Patristicum*²¹ (Barcelona 1959) [R].
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Dirigido sucesivamente por G. KITTEL y G. FRIEDRICH. 6 tomos publicados hasta ahora (Stuttgart 1933ss) [ThWörtNT].
- Yo sé, yo creo. Véase Enciclopedia del Católico en el siglo XX.*

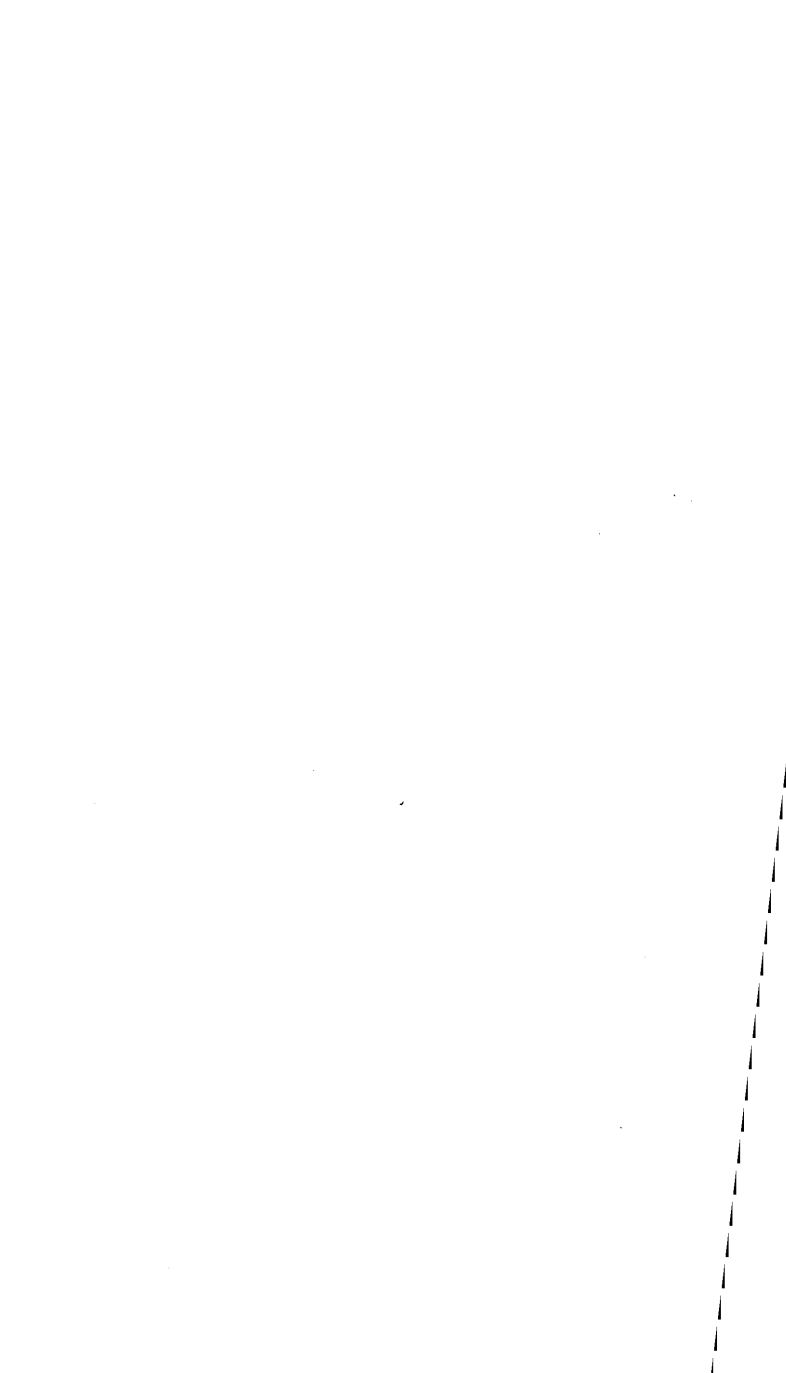


TRATADO I

Introducción a la teología

por

FRANCISCO DE B. VIZMANOS, S. I.



CAPITULO I

Introducción general a la teología. Concepto, carácter, formación

1. **Bibliografía:** S. Th., 1 q. 1; *Sent. prolog.* a. 3; M. NICOLÁU, SThS I 15-29; A. GARDEIL, O. P., *Le donne révéle et la théologie* (1910); M. d'HERBIGNY, S. I., *La Théologie du révéle* (1921); ST. SZYDELSKI, *Einführung in das Studium der katholischen Theologie* (1921); G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la théologie* (1926); M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, trad. esp. (1940); J. BILZ, *Einführung in die Theologie* (1935); M. J. CONGAR, *Théologie*: DTC 15, 341-502 (1946); CHARLES JOURNET, *Introduction à la théologie* (1947); J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis* (1953); GUIDO M. CAMPS, O. S. B., *Bases de una metodología teológica* (1954); E. GONZÁLEZ, *Boletín de introducción a la teología*: Salm 5 (1958) 241-256; M. D. CHENU, O. P., *¿Es ciencia la teología?*, trad. esp. *EncCatSXX* (1959); C. COLOMBO, *Metodología y sistematización teológica*, trad. esp. (Barcelona 1961); K. RÄHNER, *Escritos de teología*, t. I, *Ensayo de esquema para una dogmática* 11-51, trad. esp. (Madrid 1961); CH. DUMONT, S. I., *La Réflexion sur la méthode théologique*: *NouvRevTh* 83 (1961) 1034-1050; 84 (1962) 17-35; S. REGUANT, *Introduction à la théologie* (Barcelona 1962); M. ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la Teología en España* (Roma 1962); ALEJANDRO DE VILLALMONTE, O. F. M. Cap., *La teología herigmática* (Barcelona 1963).

2. *La teología fundamental*, como su nombre mismo indica es, bajo cierto aspecto, un fundamento previo para que pueda alzarse el templo majestuoso de la *teología dogmática* propiamente dicha. La primera está, por lo tanto, en función de la segunda, hacia la cual se orienta y de la que recibe inspiración en orden a su propia estructura. Imposible, por tanto, estudiar la naturaleza, proceso y misión de la teología fundamental sin tener una idea clara de lo que constituye la teología en su sentido estricto.

Dirijamos, pues, a ésta una breve mirada, desentrañando: I) su concepto, II) sus relaciones con la fe, III) su verdadero carácter de ciencia, IV) su historia y V) finalmente, sus principales divisiones.

I. CONCEPTO DE TEOLOGÍA

3. **Etimología.**—Es el vocablo *teología* una composición de los dos nombres griegos θεός = *Dios* y λόγος = *palabra*, que le prestan el significado de tratado acerca de Dios. Conforme a esta acepción originaria aplicóse ya en la literatura de la antigüedad clásica el título de *teólogos* a los poetas o filósofos que trataban de la naturaleza e historia de los dioses, entre los que destacaban en primera línea un Orfeo, un Museo, un Homero o un Hesíodo¹. La teología venía a corresponder a nuestro concepto actual de *mitología*. A lo largo del tiempo la noción fue depurándose hasta adquirir un sentido más técnico y científico.

4. **Teología sobrenatural.**—Ya Orígenes en varios pasajes entiende por teología la doctrina verdadera de Dios², fórmula que,

¹ L. ZIEHEN, θεολόγος: PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II Reihe, fünfter Band, 2031-2033.

² *Contra Celsum*, VI 18: MG 11, 1317; *Comm. in Ioan.* II 28: MG 14, 176.

completada y precisada más tarde, dio como definición para la teología: *la ciencia que trata de Dios y de las cosas divinas*. Tal estudio puede realizarse por dos métodos diversos. El primero consiste en la investigación de dichas materias mediante el empleo exclusivo de los elementos suministrados por la razón natural y su capacidad analítica y demostrativa; esto crea la llamada *teología natural*, o más frecuentemente, *teodicea*. Por encima de ella existe la *teología sobrenatural*, o sea la ciencia que trata de Dios y de las cosas divinas, apoyada en las verdades y según los principios de la revelación³. De aquí fácilmente se deduce cuáles sean los diversos objetos de la teología.

5. *El objeto material de la teología*, o sea la materia sobre la que ésta versa, es, por tanto, Dios y las cosas divinas, de modo que el *objeto primario* o *de atribución* es el mismo Dios, al paso que como *objeto secundario* se ofrecen las cosas divinas en un sentido amplio, es decir, el conjunto de diversas creaturas en cuanto se refieren a Dios, por ejemplo, el hombre mismo conservado por la omnipotencia divina o dirigiéndose por sus propios actos de santificación a la divinidad.

El objeto formal de la teología, o sea el aspecto bajo el cual se considera el objeto material, es el carácter común que presentan todas aquellas verdades, a saber: el de haber sido reveladas por Dios. Con otras palabras es el mismo Dios por cuya autoridad se reciben y bajo cuya revelación se desentrañan aquellos conocimientos. Aquí radica la diferencia específica de esta ciencia respecto a la teodicea, ya que la diversidad de objetos formales es la que da lugar a las diversas ciencias, como aparece en las mismas disciplinas naturales en las que, v.gr., el estudio de un silicato puede formar parte de la física, de la química o de la geología según los aspectos en él considerados.

El objeto final de la teología es, evidentemente, la comunicación íntima con la Trinidad divina y su visión bienaventurada.

Con razón puede decirse que la teología es la ciencia que nos enseña a Dios, es enseñada por Dios y nos encauza a Dios⁴. Está, por tanto, plenamente justificado su título de *θεολογία* o tratado de Dios.

II. RELACIONES DE LA TEOLOGÍA Y LA FE

6. Por lo dicho, aparece que la teología se funda en la fe, es decir, en la aceptación de las verdades reveladas por Dios. Tomada la fe no como un acto particular, sino como una disposición del alma o, mejor dicho, como un hábito general y permanente de asimilarse los datos de la revelación, viene a constituir una nueva fuente de conocimientos, una especie de nueva potencia cognoscitiva para captar las verdades pertenecientes a un orden más elevado, al orden sobrenatural, en el que es como la facultad propia para percibir las realidades de esa peculiar esfera divina.

³ Sobre la definición de teología y sus elementos integrantes, E. PLATZECK, O. F. M., *Reflexiones sobre la definición de Teología: VerVid* 2 (1944) 337-355.

⁴ La frase latina forma un juego de palabras: *docet Deum, docetur a Deo, ducit ad Deum*. En forma parecida suele decirse hablando de la fe que *credit Deum, credit Deo, credit in Deum*: cree en Dios, cree a Dios, cree para Dios.

7. Desde este punto de vista podríamos decir que la fe: a) es como la *facultad cognoscitiva* específica correspondiente a un nuevo orden de vida; b) por ella se nos abre ante los ojos *un nuevo mundo* de conocimientos; c) y crea *una nueva disciplina* científica.

8. a) *El predicamento vida* se va desarrollando en la naturaleza a través de una serie de grados específicamente diversos, en cada uno de los cuales se proponen *finés* propios, se dan *manifestaciones* diversas y surgen *exigencias* peculiares. Para satisfacer a estas varias condiciones vitales se dan en cada orden *especiales facultades* que responden a dichas circunstancias.

En los animales irracionales, fuera de las virtudes de asimilación, crecimiento y reproducción, bastan, como potencias cognoscitivas, las facultades sensoriales con las que pueden dar cumplimiento a sus fines, manifestaciones y exigencias. Pero si un ser irracional fuera elevado repentinamente a la vida espiritual, por el hecho mismo de esta elevación requeriría una nueva facultad, a saber: la facultad intelectual para poder satisfacer los fines, manifestaciones y exigencias de su nueva vida.

De modo semejante, al hombre en su estado meramente natural le basta la facultad del entendimiento para satisfacer todas sus exigencias; pero si en virtud de una *nueva generación sobrenatural*, mediante la gracia santificante que se injerta en la naturaleza humana, llega el hombre a participar de la vida divina y, por tanto, queda elevado a un nuevo orden vital esencialmente diverso, al punto requiere una nueva potencia cognoscitiva que responda al nuevo fin, a las nuevas manifestaciones y a las nuevas exigencias de su estado actual. *He ahí el origen de la fe.*

9. b) A través de la fe así considerada se abre al hombre *un nuevo mundo* de conocimientos. Quien, disponiendo de un automóvil, se diese a recorrer todo nuestro planeta, tal vez podría gloriarse al cabo de cierto tiempo de conocer el mundo entero hasta sus últimos rincones. Esto sería verdad en sentido restringido: de sólo el orbe terráqueo. ¡Pero cuántos mundos estelares, astros y galaxias permanecerían desconocidos para quien no dispusiera de otro vehículo capaz de saltar fuera de nuestro globo y cruzar los espacios interplanetarios! Este mismo sería el caso del bruto irracional que hubiera agotado con el ejercicio de sus sentidos todo el campo de los conocimientos sensoriales, para el cual, sin embargo, quedaría inaccesible el mundo íntegro del espíritu, y éste sería, asimismo, el caso del hombre que, habiendo escudriñado con su razón todo el campo de lo inteligible, careciese de una facultad superior apta para adentrarse por las realidades del mundo sobrenatural. En este momento surge la revelación por parte de Dios y la fe por parte del hombre para conocer lo revelado y queda patente a los ojos del hombre el nuevo mundo de lo sobrenatural. ¡Y cuán bellissimo y extenso aparece este universo, hasta ahora oculto!

Por la razón natural conocíamos a Dios con sus principales atributos y al hombre por El creado. Pero ahora por la fe se nos manifiestan las intimi-

dades más profundas de la esencia divina y sus inefables arcanos, en que por un acto del entendimiento se engendra el Verbo, verdadera persona divina, y por un acto de amor procede el Espíritu Santo como tercera persona, de modo que las tres personas, diversas entre sí, constituyan, sin embargo, una sola vida incomprendible de la que no se pueden dar vestigios en la creación.

En este nuevo mundo de la revelación no sólo se nos manifiesta el hombre creado por Dios Padre, sino también elevado, mediante la gracia santificante al orden sobrenatural, y poco después apartado violentamente de Dios en virtud del pecado original, para arrastrar una existencia deplorable, despojado de su primitiva belleza y de los dones recibidos. Se nos muestra de nuevo ese mismo hombre restaurado por Dios Hijo, que, revestido con la naturaleza humana y asumiendo el papel de Mediador ante el Padre, le eleva a su primitiva dignidad y le devuelve la vida perdida mediante el prodigioso sacrificio de la nueva Ley incoado en la cruz del Calvario y continuado en el misterio eucarístico. Finalmente contemplamos a ese mismo hombre embellecido sobrenaturalmente por Dios Espíritu Santo, que, impregnándole con la sangre de Cristo y la consiguiente gracia santificante aportada a través de los sacramentos, unge su alma con su propia inhabitación en ella y con los dones y carismas celestiales que la acompañan.

Ese hombre, pues, así creado por Dios, especialmente elevado por el Padre a un orden superior de vida, redimido maravillosamente por el Hijo después del pecado original, santificado amorosamente por el Espíritu Santo, es recibido por toda la Santísima Trinidad para juntarlo consigo en una unión íntima de visión intuitiva y amor, a fin de que lo que de Dios procedió a Dios retorne para siempre. He ahí el *nuevo mundo sobrenatural* manifestado por la fe.

10. c) En tercer lugar, la fe funda realmente *una nueva ciencia*. Cada ciencia tiene su punto peculiar de vista que la caracteriza y especifica. Las ciencias naturales consideran las cualidades existentes en cuanto son *fenómenos sensibles*; las ciencias filosóficas los estudian en cuanto son *seres inteligibles*; las ciencias teológicas en cuanto son *realidades reveladas*. Poco importa que el elemento estudiado sea a veces el mismo; la modalidad de su examen es siempre diversa.

Si un bruto irracional adquiriese de pronto la facultad del entendimiento, se hallaría ante un mundo en el cual se le ofrecerían objetos completamente nuevos, v.gr., los seres espirituales, los principios metafísicos, los conceptos abstractos y otros ya antes percibidos por los sentidos, pero que ahora se muestran de un modo absolutamente diverso: así, al contemplar la catedral de Burgos, en la que antes no había visto sino un conglomerado ingente de piedras superpuestas, admiraría ahora un ejemplar asombroso del arte arquitectónico sumamente acabado en la armonía de sus líneas, la sede del trato entre el hombre y la divinidad, el ara del sacrificio cotidiano que aplaca a Dios por el pecado y le hace propicio hacia la indigencia humana.

En la ciencia teológica, creada por virtud de la fe, se ofrecerán realidades completamente nuevas, como la gracia santificante, la inhabitación del Espíritu Santo, la eficacia sobrenatural de los sacramentos, juntamente con otras ya entrevistas por la filosofía, pero

contempladas ahora a la nueva luz de la fe. Es decir, que el *objeto material* de la teología será a veces nuevo, a veces común con el de la filosofía; pero el *objeto formal* será siempre y en todo caso nuevo, a saber: el carácter de revelado con que se presentan aquellas verdades, aspecto peculiar que especifica la nueva ciencia.

II. El papel preponderante en la teología está a cargo de la fe, la cual llamará luego en su ayuda al entendimiento, ofreciendo ocasión para la conocida frase: *la teología es la fe buscando la inteligencia* ⁵. En este cometido de investigación la fe proporciona:

1.º *Los primeros principios* que han de emplearse en la teología y en los que han de apoyarse las proposiciones subsiguientes, de modo semejante a lo que sucede en otras ciencias; v.gr., *a quien hace lo que está en su mano, Dios no niega su gracia*.

2.º *Las fuentes y principales objetos materiales* de estudio, como son la Sagrada Escritura y la Tradición.

3.º *El enfoque general* de la materia propuesta.

4.º *El centro primordial de unidad y los lazos* que ensamblan entre sí todas las verdades estudiadas formando un solo sujeto de orientación, como, por ejemplo, la encarnación redentora del Verbo en un sistema cristocéntrico ⁶.

5.º *El método* que ha de emplearse, esencialmente diverso del usado en las restantes ramas del saber humano, con su proceso básico demostrativo apoyado en la autoridad divina.

III. SU VERDADERO CARÁCTER DE CIENCIA

12. Hemos empleado ya varias veces el nombre de ciencia teológica. Pero ¿puede usarse legítimamente el título de ciencia en su sentido técnico cuando se habla de la teología? Las disputas sobre este punto han hecho ya circular mucha tinta ⁷. ¡Es tan movedido el concepto de ciencia! Siguiendo la idea de Aristóteles de que ésta se forma por una serie de conocimientos demostrables con evidencia intrínseca y que muestran las conclusiones por sus propias causas, es claro que a la teología no se le puede dar este título. Ni se le puede conceder tampoco, ateniéndose al modo de expresarse de ciertos Santos Padres, para quienes la palabra de Dios debe ser objeto de piadoso asentimiento y jugosa meditación, no de investigación especulativa. Tampoco en ciertos sectores modernos, demasiado obsesionados con la supervalorización del fenómeno empírico, se quiere admitir a la teología en calidad de ciencia. Sin

⁵ *Fides quaerens intellectum*. Véase una hermosa explicación sobre este punto en SAN ANSELMO, *Proslodium* c.1: ML 158,225-227; *Cur Deus homo*, I.1 c.1: ML 158,361s.

⁶ El P. E. MERSCH, S. I., por ejemplo, contempla todas las realidades teológicas desde el dogma del Cuerpo místico de Cristo, *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science*: *NouvRevTh* 61 (1934) 449-475; *L'objet de la théologie et le «Christus totus»*: *RechScRel* 26 (1936) 129-154. Varias consideraciones interesantes a este objeto ofrece F. LAKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie*: *ZkathTh* 62 (1938) 1-36.

⁷ Véanse los cuatro interesantes artículos de J. M. ALONSO, C. M. F., *La Teología como ciencia*: *RevEspT* 4 (1944) 611-629; 5 (1945) 3-38; 433-450; 529-560, en el segundo de los cuales aporta una magnífica bibliografía para el tema. Asimismo es orientadora la nota del P. C. BOYER, S. I., *Qu'est-ce que la théologie. Réflexions sur une controverse*: *Greg* 21 (1940) 255-266, donde enjuicia competentemente las diversas posiciones de D'Herbigny, Gardeil, Dragnet, Charlier, etc. Para una idea general recuérdese la obra citada en la bibliografía, M. D. CHENU, O. P., *¿Es ciencia la teología?*

embargo, si no queremos borrar de los cuadros técnicos a las ciencias históricas, cuyo material de trabajo consta frecuentemente por el solo testimonio humano; a las ciencias filosóficas, que manejan materiales suprasensibles, y aun a las mismas ciencias matemáticas, que se apoyan ordinariamente en pura deducción, será menester admitir un concepto de ciencia dentro del cual encuadra sin duda alguna la teología⁸. La ciencia debe definirse como un sistema orgánico de conocimientos particulares debidamente ordenados según normas fijas orientadas en una dirección única mediante alguna de las categorías válidas de demostración⁹.

Es claro que la teología comprende multitud de verdades de la esfera divina y de la humana en cuanto se relaciona con Dios, las cuales se hallan técnicamente estructuradas en dirección hacia el Ser único supremo y científicamente concatenadas entre sí por los diversos procesos de inducción, deducción o analogía. A veces se obtienen conceptos inductivos como en los sacramentos por el estudio de cada uno de los elementos que los integran, otras veces se llega a conclusiones deductivas como las referentes al culto de la trinidad de la humanidad de Cristo como consecuencia de que el Verbo se hizo carne, y con frecuencia, gracias al mecanismo lógico de la analogía, se pueden precisar ciertas características de la vida sobrenatural. Todo ello forma una síntesis cerrada y armónica en cuya cúspide está Dios¹⁰.

13. Para la completa estructuración de la ciencia teológica, junto con el papel predominante representado por la fe, tiene también su cometido de gran importancia la razón natural.

He aquí las principales actividades del concurso prestado por el entendimiento; a él pertenece:

1.º Determinar las verdades contenidas en las fuentes de la revelación mediante investigaciones históricas y filosóficas.

2.º Explicar sistemática y metódicamente dichos enunciados a fin de que aparezcan con claridad las nociones, principios y proposiciones en ellos contenidos.

3.º Realizar el análisis de dichas verdades de modo que se pongan de manifiesto los constitutivos que las integran y así por un conocimiento más profundo de sus elementos aparezca más clara la naturaleza de las mismas.

4.º Iluminar las proposiciones presentadas comparándolas con otras verdades del mismo orden sobrenatural o aun a veces del orden meramente natural y con las leyes ordinarias de la naturaleza a las que se acomoda el orden sobrenatural y cuya validez admite.

5.º Confirmar las verdades propuestas con argumentos de sola mera razón natural o de cualquier otro orden legítimamente admitido en la técnica científica.

⁸ P. A. BRUNNER, S. I., *Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geistes- und Naturwissenschaft*: Schol 13 (1938) 490-521. Acerca de la teología como ciencia recuérdese a P. WYSER, *Theologie als Wissenschaft* (1938). De las ideas de Santo Tomás en este punto trató expresamente J. BEUMER, *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*: Schol 30 (1955) 195-214.

⁹ De modo breve, pero certero, expone el concepto de ciencia y su aplicación a la teología L. KOESTERS, S. I., *Theologie als Wissenschaft*: Schol 14 (1939) 234-240.

¹⁰ Acerca del proceso y métodos teológicos, además de las obras citadas en la bibliografía, merecen verse: M. NICOLAU, S. I., *Etapas del proceso teológico*: *EstEcl* 19 (1945) 145-205; C. DUMONT, S. I., *La Réflexion sur la méthode théologique*: *NouvRevTh* 83 (1961) 1034-1050 y 84 (1962) 17-35. Acerca de la analogía y la ciencia sobrenatural escribió J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4.ª ed. (1946).

6.º Resolver las antinomias o dificultades surgidas, sea en la confrontación de las diversas verdades reveladas, sea en su encuadramiento dentro de los datos de las ciencias naturales.

7.º Investigar más profundamente en las capas interiores de este mundo sobrenatural para desentrañar más y más sus sublimes realidades.

8.º Distribuir sistemáticamente las verdades así adquiridas a fin de que todas ellas concatenadas por sus mutuas relaciones se dirijan hacia un fin común constituyendo una ciencia sólida y compacta.

He ahí de qué modo va desarrollando el entendimiento aquellas primeras verdades ofrecidas por la fe hasta dar lugar a una ciencia perfecta y de enorme amplitud.

IV. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

14. La teología, al igual que cualquiera otra ciencia, fue desarrollándose mediante una evolución progresiva hasta llegar a su plenitud y subsiguiente división en disciplinas parciales.

JESUCRISTO

APOSTOLES

Nuevo Testamento

Tradición

Padres apostólicos

Apologetas (s. II)

Escuela cat. Antioq.

Escuela cat. Alej.

Clemente Alej.

Aristóteles

ORÍGENES (254)
(*De principiis*)SS. Padres
(escritos)

}	Parenética
	Homilética
	Polémica
	Catequética

FÍRMICO MATERNO (348)
(*Consult. Zacch. et Apol.*)

AGUSTÍN

Boecio

Renacimiento
Carolingio
Paulo Diác. (799)
Alcuino (804)
Teodulfo Aur.
(821)

TEODORETO CIR.
(460)
(*Dir. decret.
compend.*)FULGENCIO DE RUSPE
(532)
(*De regula fidei*)JUAN DAMASC. (750)
(*Fons cognit.*)CADENAS
Y
FLORILEGIOS

}	Isidoro
	Tajón
	Beda

Universidad de París

Guill. Champ. (1121)

Anselmo Cant. (1109)

Abelardo
(1142)Hugo de S. Víctor
(1141)

Bernardo Clarav. (1153)

Ricardo
de S. Víct. (1173)Avicena
(1036)

Pedro Pictav. (1205)

Avicibrón (1070)

PEDRO LOMBARDO (1160)

Alej. Hales

Averroes (1198)

(1245)

Maimónides (1204)

Buenaventura
(1274)

Alberto Magno (1280)

TOMAS DE AQUINO (1274)

Suma Teológica

El elemento primero y esencial de la ciencia teológica está constituido por la *revelación* principalmente de nuestro Señor Jesucristo hecha a los apóstoles, transmitida por la tradición escrita u oral y custodiada fielmente en el depósito de la Iglesia. Este núcleo primigenio de verdades reveladas no se presentó en forma científica, sino popular, según lo pedía la ocasión del momento, las preguntas de los oyentes o la necesidad de las circunstancias.

Aunque sorprendente a primera vista, no deja de comprenderse el plan divino a poco que se reflexione. Jesús no pretendió fundar una filosofía frente a las elucubraciones de la Academia griega o la Estoa con esquemas para doctas especulaciones. Su mensaje contenía una nueva religión del espíritu y su doctrina santificadora había de fluir ante todo de hechos concretos: la encarnación del Verbo, la institución del Reino de Dios, la imitación de Cristo, la iluminación del Espíritu Santo. La misma doctrina religiosa no debía ser un sistema frío y anquilosado, sino algo viviente que había de desarrollarse a modo de organismo en continuo crecimiento y progreso. Por otra parte, dado el plan divino de fundar la nueva religión mediante gente sencilla, la rudeza de los apóstoles no permitía grandes adquisiciones filosóficas.

Este mismo fue el modo de proceder de los apóstoles en la primitiva Iglesia, para cuyo desarrollo urgía más la rápida expansión que una bella sistematización de sus verdades. Además la fuerza expansiva de la nueva revelación radicaba, más que en argumentaciones filosóficas, en la brillantez de sus milagros y en la regeneración moral y mística de sus adeptos. De ahí que en la enseñanza de los apóstoles en sus discursos o en sus cartas no se den esquemas sistemáticos de doctrinas, sino que se mezclen temas dogmáticos, morales o litúrgicos según lo pidan las circunstancias ¹¹.

15. A fines del primer siglo y comienzos del segundo surgen los escritos de los llamados *Padres apostólicos*, varones eminentes que estuvieron en comunicación con los apóstoles.

Tales fueron Clemente Romano, tercer papa después de San Pedro (hacia el 96); Ignacio, obispo de Antioquía († 110); Policarpo, obispo de Esmirna (hacia 110-135); Papias, obispo de Hierápolis (hacia el 130); el autor de la *Epístola de Bernabé* (115-140), el autor de la *Didajé* o doctrina de los doce apóstoles (antes del 150). Todos estos escritos siguen el método de exposición practicado por los apóstoles, por lo cual en nada contribuyeron a una sistematización científica de la doctrina.

A lo largo del siglo II florecen los *apologetas*, de que más tarde volveremos a hablar. En sus escritos se echa de ver, desde luego, un mayor orden en la explanación de las verdades religiosas del cristianismo a fin de poder defender la coherencia y belleza de su doctrina

¹¹ Para una vista de conjunto de la historia de la teología con más detalle y abundante bibliografía, ofrecen materia interesante, además del artículo ya citado de M. J. CONGAR, *Théologie*: DTC 15,341-502, las obras, respectivamente, de B. ALTANER, *Patrologie* (1960) (trad. esp., *Patrología* [1956]) acerca de los autores de la época patristica, y M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (1933) (trad. esp., *La Historia de la teología católica* [1940]).

frente a las calumnias del pueblo o la amenaza de los emperadores. Empieza ya con esto a abrirse el camino para una elaboración más profunda y técnica de las verdades cristianas.

Esta necesidad de defender la doctrina revelada ante las enseñanzas paganas, junto con la natural tendencia de profundizar en las propias creencias religiosas y el deseo de coordinar éstas con las filosofías más acreditadas, harían cristalizar poco a poco las revelaciones divinas de Jesús en un sistema metódico y científico.

16. En este sentido influyeron eficazmente las llamadas *Escuelas catequéticas*, que a modo de verdaderas universidades se afanaron por fundir en un sistema coherente y armónico las enseñanzas de la filosofía neoplatónica, neopitagórica y estoica con las verdades reveladas. Antes de finalizar el siglo II se había abierto ya la principal de todas, la *Escuela catequética alejandrina*, a la que habían de seguir en tiempo e importancia las de Cesarea, Antioquía y Edesa.

El primer profesor conocido en la de Alejandría fue el siciliano Panteno (hacia el 180), que dejó gran renombre y murió como misionero en Etiopía o tal vez en Arabia meridional. Se elevó la fama de la Escuela bajo la dirección de su sucesor, Clemente de Alejandría († 215), buen conocedor de la filosofía griega, y llegó a su máximo esplendor con Orígenes († 254), de cuya pluma brotó ya en su *Περὶ ἀρχῶν* (Acerca de los principios) la primera tentativa de exponer la doctrina cristiana en forma de sistema ordenado en cuatro libros: I. *De Dios y de los espíritus*. II: *Del mundo, de los hombres, de su redención y de la vida eterna*. III: *Del libre arbitrio y de la pugna entre el bien y el mal*. IV: *De la Sagrada Escritura*. El esquema es imperfecto, pero no deja de ser un conato meritorio.

El Occidente, por su parte, después de la breve y rudimentaria exposición hecha por Lactancio en su obra apologética *Institutiones divinae* (hacia el 311), presentó otro intento algo más completo gracias a la pluma de Firmico Materno (hacia el 348) con el título de *Consultationes Zacchaei et Apollonii*¹², donde Zaqueo para instruir al filósofo pagano Apolonio procura, como él dice, *exponer en un cierto cuerpo de credibilidad las diversas sentencias esparcidas*.

17. Entre tanto, los Santos Padres van profundizando en los dogmas y mostrando su mutua concatenación, sea en las *exhortaciones parenéticas* que tienen ante el pueblo, sea en las *homilias escriturísticas* a que da lugar la liturgia, sea en los numerosos escritos *polémicos* contra las herejías contemporáneas. Además, con frecuencia publican opúsculos destinados a la catequesis de los rudos e ignorantes, en los que desenvuelven la doctrina cristiana según un orden más o menos metódico.

Entre sus autores figuran los nombres eminentes de Gregorio Niseno, Cirilo de Jerusalén y sobre todo Agustín de Hipona, a quien por su fórmula *fides quaerens intellectum* (la fe buscando la inteligencia) puede consi-

¹² B. Altaner no admite la paternidad de esta obra a favor de Firmico Materno, prefiriendo dejarla como anónima. El eximio patrólogo G. Morin creyó probarla suficientemente en su artículo *Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus*: *Historisches Jahrbuch*, 37 (1916) 229-266. Volvió a defender su opinión en 1934 en *RevBibl* 456-459 v, finalmente, editó la obra bajo el nombre de dicho autor en el *Florilegium Patristicum* de Bonn, fasc. 39, el año 1935.

derarse como iniciador de la teología en Occidente. Casi por el mismo tiempo brillaba en la Iglesia Oriental cerca de Antioquía Teodoreto de Ciro († 460), que con su obra *Compendio de los decretos divinos* ofrecía en 29 capítulos una síntesis de las doctrinas cristianas muy superior a las anteriormente escritas. En el siglo siguiente el Africa cristiana, recogiendo la herencia de San Agustín, daba por medio de Fulgencio de Ruspe († 532), en su obra *De regula fidei*, un bello sistema de las verdades de la fe.

18. Esta ciencia de los Santos Padres en camino más o menos oscilante de metodización se compendia durante los siglos siguientes en los *florilegios* y *cadena*s, que a modo de enciclopedias o antologías fueron transmitiendo la incipiente ciencia teológica a los siglos sucesivos. Prototipo en esta labor fue Isidoro de Sevilla († 636), que nos legó una magnífica enciclopedia en su obra *Código de los orígenes o etimologías* y una preciosa antología en su escrito *Del Bien supremo*. Tajón de Zaragoza († 655) y Beda el Venerable († 735) constituyen otros dos ejemplos eminentes de este trabajo.

Todos estos autores, en especial Teodoreto de Ciro, iban preparando el camino para que San Juan Damasceno († 750) pudiera componer su preclara obra *πηγή γνώσεως* (= Fuente del conocimiento), que había de tener ya un influjo decisivo en los futuros *Libros de las Sentencias*, primeros textos teológicos de la Edad Media. El Damasceno distribuye la doctrina cristiana en cuatro libros: de Dios Uno y Trino; de la creación y de las creaturas visibles e invisibles; del Verbo encarnado y sus misterios; y finalmente, de los sacramentos y el culto de nuestro Señor y su Santísima Madre. Estos epígrafes dan ya el tono de nuestros actuales tratados.

19. Para esta época las obras filosóficas de Aristóteles y de Boecio († 525), en especial el *Libro de la consolación de la filosofía*, iban siendo más y más conocidos; muchos de sus conceptos y nociones habían de pasar a la ciencia teológica. Asimismo empezaron a germinar los estudios impulsados por el renacimiento carolingio, con autores como Alcuino († 804), Pablo Dácono († 799), Teodulfo de Orleáns († 821), Escoto Eriúgena († 877) y otros semejantes de influjo indudable en el florecimiento científico religioso, y que tras el colapso de los siglos X y XI volvieron a resurgir con nueva pujanza a través de las famosas escuelas parisienses.

En este proceso evolutivo de la teología es menester recordar la *Escuela de San Víctor*, fundada por Guillermo de Champeaux († 1121), donde florecieron varones tan eminentes en la ciencia como Hugo († 1141) y Ricardo de San Víctor († 1173), que unieron íntimamente la ciencia sagrada con la profana y la especulación con los sentimientos afectuosos del corazón. Junto a ella triunfaba la *Escuela de Santa Genoveva*, en la que Pedro Abelardo († 1142), utilizando juntamente la filosófica aristotélica y las colecciones de sentencias patrísticas, había de iniciar el método escolástico con su estado de la cuestión, sus argumentos y sus objeciones.

Por otro cauce, finalmente, llegaron también dos grandes corrientes de ciencia sagrada: el ofrecido por San Anselmo de Canterbury († 1109), que en virtud de su lógica severa daría un vigor especial a los argumentos de razón, y el creado en dirección casi opuesta

por San Bernardo de Claraval († 1153), que sabría vitalizar las cuestiones más abstrusas con la intimidad de su sentimiento.

20. Gracias a todas estas aportaciones abrió ya el cauce preliminar para la gran corriente estrictamente teológica el profesor de la escuela catedralicia de Notre Dame, más tarde obispo de París, Pedro Lombardo († 1160), conocido con el título de *Maestro de las Sentencias*, en cuyos cuatro *Libros de las sentencias* quiso, como él mismo explica, *recoger en un breve volumen los dichos de los Santos Padres, reproduciendo sus testimonios, a fin de que no fuera necesario revolver la totalidad de sus obras a quien con brevedad y sin trabajo se le ofrecía lo que buscaba.*

Obras de este género fueron asimismo compuestas por otros autores como Pedro de Poitiers († 1205). Pero la obra del Maestro de la Sentencias constituyó el texto manual en las escuelas teológicas y universidades hasta entrado el siglo XVI, y su popularidad fue tan grande, que Rogerio Bacon se lamentaba de que el *Libro de las sentencias* era más leído que la *Sagrada Biblia* por sus contemporáneos. De hecho, los grandes escritores que le siguieron, como Alejandro de Hales, San Buenaventura y el mismo Santo Tomás, ofrecieron su ciencia en forma de comentarios a aquella obra.

21. Alejandro de Hales († 1245), con sus escritos, y San Alberto Magno († 1281), con su magisterio oral, prepararon a las inmediatas el advenimiento de Santo Tomás, el Doctor Angélico (1225-1274), quien, después de haber publicado sus comentarios al Maestro de las Sentencias, emprendió la publicación de su *Suma Teológica*¹³, donde esta disciplina adquirió al fin su edad adulta y su perfecta estructuración de verdadera ciencia.

No faltaron por entonces otros insignes teólogos, como Egidio Romano, el Doctor Fundamentadísimo († 1316), a quien sigue la escuela agustiniana como a caudillo propio; Juan Duns Escoto, el Doctor Sutil († 1308), cuyas sentencias defienden con frecuencia los escritores franciscanos; Guillermo Ockam († 1349), etc.; pero la posteridad entronizaría ya para siempre como príncipe de la ciencia teológica a Tomás de Aquino.

La *Suma Teológica*, del Doctor Angélico, dividida en tres partes, la última de las cuales quedó aún inacabada a la muerte de su autor, fue felizmente completada por su amadísimo discípulo Reginaldo de Piperno aprovechando las exposiciones teológicas dejadas por

¹³ Las ediciones de la *Summa Theologica* son innumerables. Entre las manuales merecen especial mención la editada en cinco tomos, más otro de índices, por Marietti en Turín, preparada por De Rubéis, Billuart y otros eminentes teólogos, y la publicada en cinco tomos por el Instituto de Estudios Medievales de Ottawa (Canadá) 1941-1945. Como edición crítica indiscutible disponemos de la contenida en las *Obras completas* empezadas a publicar por orden de León XIII, de donde su nombre de *edición leonina*, de la que han salido ya quince volúmenes en folio: *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII P. M. (Roma 1882ss)*. De la *Suma Teológica* existen traducciones en español, francés, italiano, alemán, inglés, holandés, portugués, checo, polaco, griego, armenio y chino. En español existe una magnífica edición bilingüe, conforme a la crítica leonina, en la Biblioteca de Autores Cristianos, a la que de ordinario haremos referencia. Para el estudio de Santo Tomás, de la *Suma Teológica* y de sus doctrinas, publicaron una excelente bibliografía en 1921 P. MANDONNET y J. DESTREZ, *Bibliographie Thomiste, Le Saulchoir, Kain (Belgique)*, que se ha continuado prácticamente en la publicación «Bulletin Thomiste» que acompaña a «Revue Thomiste». Una buena selección de dicha bibliografía modernizada se encontrará en el primer tomo de la *Suma Teológica* de la BAC, recogida por el P. S. RAMÍREZ, O. P., p.214-235.

Santo Tomás en otras obras. Puede, con razón, considerarse como íntegramente suya.

El Doctor Angélico construye una síntesis grandiosa y lúcida fundiendo los principios y elucidaciones de las verdades reveladas contenidas en los Santos Padres juntamente con las ideas filosóficas aristotélicas, de modo que cada uno de los dogmas iluminados por una poderosa fuerza intelectual, una claridad diáfana y una erudición intensa resplandece ocupando el lugar propio dentro de un sistema maravillosamente estructurado. En adelante los teólogos cristianos no tendrán sino desentrañar, comentar y desarrollar conforme a los nuevos progresos de la cultura las grandes líneas legadas por Santo Tomás a los siglos futuros ¹⁴.

22. Basta echar una ojeada al adjunto esquema sinóptico de la *Suma Teológica* para ver cómo en Santo Tomás todos los problemas teológicos vienen a orientarse a la actividad divina y, por lo tanto, en último término al mismo Dios.

¹⁴ La doctrina teológica de Santo Tomás, sobre todo por lo que respecta a la enseñanza, ha sido recomendada por los sumos pontífices empezando por el mismo León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*: ASS 12 (1879) 108-115. El Código de Derecho canónico recogió una determinación acerca de esto en su c.1366 § 2.º, y Pío XI explanó gustoso estas ideas en su encíclica *Studiorum ducem* con ocasión del sexto centenario de la canonización del santo Doctor: AAS 15 (1923) 309-329, y al ordenar con nuevas miras modernas los estudios teológicos en la enc. *Deus Scientiarum Dominus* a.29 (a) y (c) y en las Ordenaciones de la *Sagrada Congregación de Seminarios*, a.18: AAS 23 (1931) 253 y 268. También Pío XII insistió en las mismas ideas tanto en la alocución a los seminaristas y religiosos del año 1939, *Solemnis conventus*: AAS 31 (1939) 246, como en la que dirigió al Capítulo general de los padres dominicos el año 1946: AAS 38 (1946) 384-387. Las encíclicas *Humani generis* y *Sedes Sapientiae*: AAS 42 (1950) 573, y 38 (1946) 362, vuelven a recordar lo mismo y oralmente repitió la misma recomendación en la alocución a la Universidad Gregoriana en su IV centenario (AAS 45 [1953] 685). Claro está que todas estas recomendaciones se refieren a las líneas esenciales y temas básicos de la teología, dejando plena libertad de investigación en las proposiciones de menor importancia o en aquellos problemas que merced al progreso de las ciencias reclaman nuevos planteamientos de estudio. Pío XI expresamente advirtió esto en la encíclica *Studiorum ducem*: AAS 15 (1923) 324, y lo repitió Pío XII tanto en la alocución a los padres dominicos antes citada (AAS 38 [1946] 387) como en su discurso a la Universidad Gregoriana (AAS 45 [1953] 685-686).

SUMA TEOLOGICA DE SANTO TOMAS

	 1.ª Parte				
DE DIOS	{	En sí mismo.....	Respecto a su esencia (2-13).			
			Respecto a su actividad interna conoc: vol. potencia (14-26).			
			Respecto a su fecundidad: e. d. Santísima Trinidad (27-43).			
			En general: acción creativa, circunstancias (44-49).			
Creador.....	{	En particular.....	respecto a los ángeles (50-64).			
			respecto al mundo corpóreo (65-74).			
			respecto a los hombres (75-102).			
			por su acción directa (103-105).			
Gobierno de creación.....	{		por la acción de una criatura en otra (106-109).			
	 1.ª P. de la 2.ª Parte				
DE DIOS	{	Fin último...	Término: Del fin mismo o bienaventuranza (1-5).			
			Generales...	Del hombre.... } de los actos humanos (6-48).		
				De Dios..... } de los hábitos (49-89).		
			Medios.....	{		de la ley (regir) (90-108).
de la gracia (ayudar) (109-114).						
	 2.ª P. de la 2.ª Parte				
Al exterior..	{	Particul.....	Virtudes.....	teol..... } de la fe (1-16).		
				de la esperanza (17-22).		
			Estados.....	{		de la caridad (23-46).
						prudencia (47-56).
	{		justicia (57-122).			
			fortaleza (123-140).			
	{		templanza (141-170).			
			extraordinarios (171-178).			
	 3.ª Parte				
DE DIOS	{	Santificador.	Redención } De la persona de Cristo (1-26).			
			en sí..... } De su vida y obras (27-59).			
			Aplicación de la Redención.	De los sacramentos en general (60-65).		
				De los sacramentos en especial (66-90): Supl. (1-68).		
Consumador.	{		De la muerte (69-72).			
			Del juicio (73-74).			
			De la gloria (75-96).			
			Del infierno (97-99).			

Ahora se comprende en su plena significación el contenido de la palabra *teología*¹⁵. El vocablo había ya empezado a usarse en su sentido técnico un siglo antes por Radulfo Ardens, autor de doscientas homilías y un *Speculum universale* de sumo interés en el orden teológico.

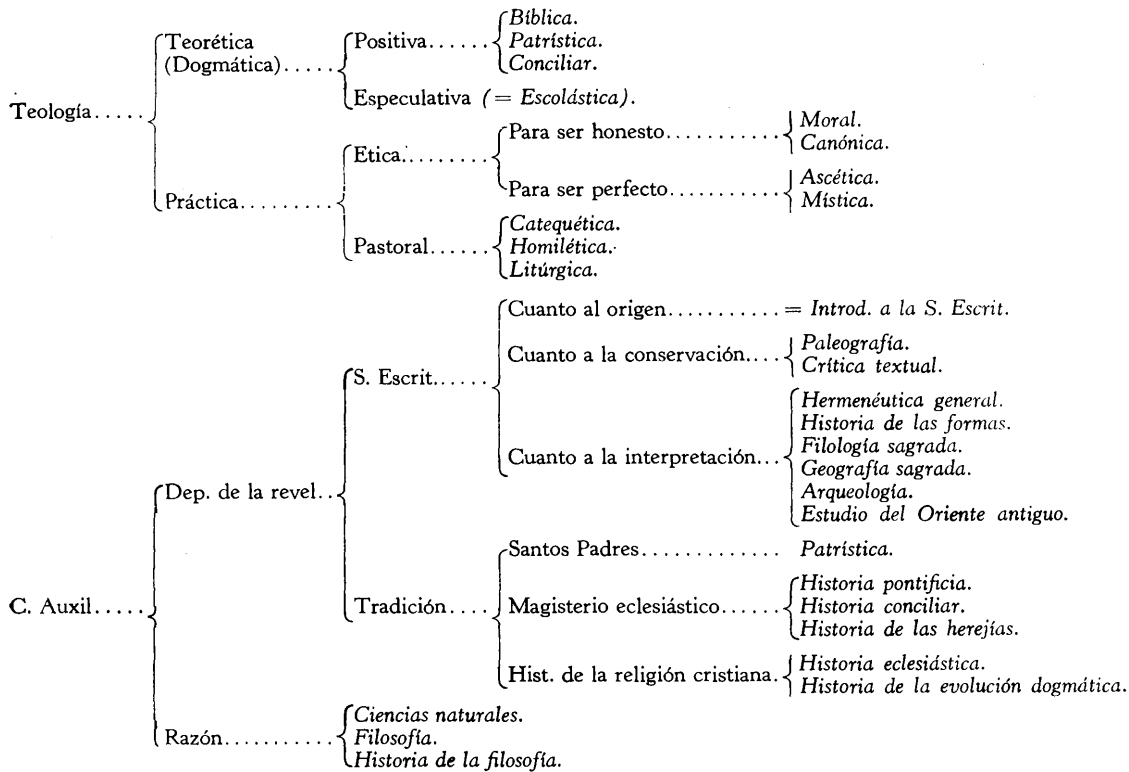
La *Suma Teológica* de Santo Tomás está dividida en tres grandes partes, la segunda de las cuales se subdivide en otras dos. En cada una de ellas trata el Santo un número crecido de asuntos o *quaestiones* divididas en varios *artículos*. Empieza siempre proponiendo las dificultades o razones en contra de la doctrina que va a defender, sigue el cuerpo de explicación de la misma y termina resolviendo las objeciones al principio expuestas.

V. DIVISIONES DE LA TEOLOGÍA

23. Bajo este nombre general de teología se encuentran en la *Suma* de Santo Tomás una serie de cuestiones que en la actualidad se agrupan en disciplinas diversas entre sí.

Recuérdese a modo de ejemplo cuando en la tercera parte, q.59, trata de la disparidad de cultos en cuanto constituye un impedimento para el matrimonio, materia indudablemente propia del derecho canónico, o cuando en dicha parte, q.83 a.3, examina el lugar, tiempo, instrumentos y otras circunstancias en que ha de celebrarse la santa misa, hoy objeto de la sagrada liturgia. El incremento alcanzado por los estudios teológicos y la evolución progresiva de la ciencia hizo que la teología fuese desmembrándose en varias disciplinas entre sí diversas. He aquí las principales conforme al adjunto cuadro sinóptico.

¹⁵ R. GAGNEBET, O. P., *Dieu sujet de la Théologie selon Saint Thomas d'Aquin: Problemi scelti di teologia contemporanea* (Roma 1954) 41-55. Consideraciones orientadoras en torno a una estructura técnica de la teología nos ofrece K. RAHNER, *Ensayo de esquema para una dogmática: Escritos de Teología I* (trad. esp. Madrid 1961) 11-50.



24. La primera división que naturalmente se ofrece es la de

Teología teórica y práctica.—*Teología teórica* es la que propone las verdades reveladas que han de ser creídas o profesadas y somete a una investigación más profunda las otras doctrinas que con ellas se relacionan. El principal lugar lo ocupan los dogmas, es decir, aquellas verdades «que se contienen en la palabra de Dios escrita o en la tradición oral y que la Iglesia, por definición solemne o por su magisterio ordinario y universal, propone como divinamente reveladas»¹⁶.

Teología práctica es la que considera esas mismas proposiciones en cuanto conducen a dirigir la libre voluntad del hombre y a formar las rectas costumbres.

25. La teología teórica comprende dos diversas ramas:

Teología positiva y especulativa¹⁷.—Llámase *teología positiva* la que se ocupa en descubrir y determinar las verdades contenidas en el depósito de la revelación a fin de que pueda realizarse luego una investigación posterior sobre ellas. Como la fuente de la revelación consta de un elemento escrito y otro oral, la teología positiva puede ser *bíblica*, *patrística* o *conciliar*, según trate de encontrar dichas proposiciones en la Sagrada Escritura, en los escritos de los Santos Padres o en las definiciones de la Iglesia. La *teología especulativa*, por el contrario, es la que, recibiendo aquellas verdades de manos de la teología positiva, se esfuerza por estudiarlas más profundamente, inquiere en su naturaleza y causas, expone sus mutuas relaciones, muestra su conveniencia con la razón natural y deduce las consecuencias y conclusiones que de ellas pueden derivarse. Esta rama de la teología floreció de modo especial en las escuelas de la Edad Media, de donde recibió su nombre de *teología escolástica*. Es evidente que la teología especulativa no puede prescindir de la positiva, pero tampoco es razonable despreiciar aquella con gesto superficial, como lo hicieron los protestantes en el siglo xvi y ciertos círculos racionalistas y modernistas en nuestros tiempos¹⁸.

¹⁶ CIC 1323.

¹⁷ Ya en la primera mitad del siglo xvi, San Ignacio, en la regla undécima para sentir con la Iglesia, distinguía entre la *teología positiva* y *escolástica* (especulativa). En el siglo actual se ha escrito mucho sobre la diferencia y mutua unión de ambos métodos o disciplinas. Véanse, v. gr., además de las obras citadas en la bibliografía preliminar, M. SCHWALM, *Les deux théologies; la scolastique et la positive*: RevScPhTh 2 (1908) 674-703; L. SALTET, *Les deux méthodes de la théologie*: BullLitEccl (1909) 382-397; E. HUGON, *De la division de la théologie en spéculative, positive, historique*: RevThom (1910) 652-656; F. CAVALLERA, *La théologie positive*: BullLitEccl (1925) 20-42; A. ANTWELER, *Ueber die Beziehungen zwischen historischen und systematischen Theologie*: ThGl 29 (1937) 489-497; M. NICOLÁU, *Etapas del proceso teológico*: EstEccl 19 (1945) 187-192. Por lo que hace a la nomenclatura oficial ya León XIII en una carta a los obispos y clero de Francia: *Depuis le jour*: ASS 32 (1899) 201, hablaba de ambas teologías y, posteriormente, tanto la enc. *Deus scientiarum Dominus* art. 29, como las *Ordinationes S. C. de Seminariis*, art. 18, hablan asimismo de ambos métodos o partes de la teología: AAS 23 (1931) 253-268.

¹⁸ T. RICHARD, *Étude critique sur le but de la scolastique*: RevThom (1904) 167-186. 416-436; *Usage et abus de la scolastique*: ibid. 564-582; M. NICOLÁU, *Modernidad y escolástica*: EstEccl 29 (1955) 13-36. Ya la Iglesia había declarado su modo de sentir a propósito de las doctrinas del sínodo Pistoriense (D 1576), de A. BONNETTY (D 1652), de A. GÜNTHER (D 1657), contenido nuevamente en el Silab. de Pío IX, n. 13 (D 1713) y más explícitamente explanado en la encíclica *Pascendi*, de Pío X, que llegó a afirmar: *No hay indicio más claro de que uno empieza a favorecer las doctrinas modernistas que el aborrecer el método escolástico*: ASS 40

26. La *teología práctica*¹⁹ comprende, asimismo, dos ramas: la *teología ética*, o *teología moral* en sentido amplio, y la *teología pastoral*. La primera se ocupa de las acciones de los hombres en general; la segunda trata del cuidado fructuoso de las almas. La *teología moral* en sentido amplio puede tomar aún dos direcciones, según se fije en la simple honestidad de las acciones o tienda a estudiar su ulterior perfección. En orden a la simple honestidad de las acciones se presentan la *teología moral* en sentido estricto y la *teología canónica*. La *teología moral* en sentido estricto es la ciencia que trata de lo lícito y lo ilícito en los actos humanos, tanto externos como internos, en cuanto dicen relación a la libertad, a la conciencia y a la ley moral. La *teología canónica* examina los actos externos de los hombres en cuanto se subordinan a la legislación de la Iglesia en el foro externo. Mediante estas leyes se regula la constitución externa, el orden jurídico y la disciplina de la Iglesia.

27. Dentro de la *teología moral* en sentido amplio se da el estudio de la perfección de las acciones humanas, creándose así la *teología espiritual*²⁰, la cual, a su vez, se divide en *teología ascética* y *teología mística*. La primera procura formar a los hombres en las virtudes cristianas e inducirlos a los consejos evangélicos; la segunda estudia el conocimiento divino obtenido en el hombre por una especial e íntima comunicación con Dios y las gracias extraordinarias que a veces le acompañan.

La *teología pastoral*²¹ tiene tres ramificaciones principales: la *catequética*, que se ocupa de instruir en la doctrina cristiana a los que han de iniciarse en la fe o han sido recientemente bautizados; la *homilética*, que trata de perfeccionar la ciencia sagrada en los ya bautizados y fundamentalmente instruidos en los misterios esenciales de la fe, y la *litúrgica*²², para explicar lo que corresponde al culto y sus ceremonias.

28. Se oye a veces hablar de *teología acompañada* de diversos epítetos que no bastan desde luego para crear una nueva disciplina. No hay por qué suponer como autónoma una *teología polémica*, que no pasa de ser una aplicación circunstancial o táctica de las verdades expuestas por la *teología positiva* o escolástica a la refutación de errores heréticos o a la defensa de proposiciones reveladas. Más boga ha obtenido estos últimos años la llamada *teología kerigmática*, es decir, la doctrina de la revelación acomodada a una apta predicación de la palabra de Dios. Sus autores, pertenecientes a determinados círculos intelectuales de Innsbruck²³, creyeron necesaria esta nue-

(1907) 636-637. Pío XII habla en el mismo sentido en la encíclica *Humani generis*: AAS 42 (1950) 568s. (D 2314).

¹⁹ Sobre el mutuo enraizamiento de esta *teología* con la *teorética*, véase E. SAURAS, O. P., *La teología como ciencia práctica*: CiencTom 66 (1943) 329-332; *Inmanencia y pragmatismo de la teología*: RevEspT 5 (1945) 375-403.

²⁰ Véase M. NICOLÁU, *Plan científico de lo que debe ser hoy una Teología espiritual*, en *Estado actual de los estudios de Teología espiritual* (1957) p.41-81.

²¹ P. A. LIÉGÉ, *Pour une théologie pastorale catéchétique*: RevScPhTh 39 (1955) 3-17.

²² Una magnífica exposición de esta disciplina con abundantes notas bibliográficas nos ofrece C. VAGAGGINI, O. S. B., trad. esp. *El sentido teológico de la liturgia* (BAC 1959).

²³ F. LAKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie: I, Die Verkündigungstheologie in der Geschichte. II, Eigenart und Wesen der Verkündigungstheologie*: ZkathTh 62 (1938) 16-36; H. RAHNER, S. I., *Teología de la predicación* (trad. esp. Buenos Aires 1950); C. FABRO, *Una nuova*

va disciplina por juzgar que existía un abismo infranqueable entre la teología teórica y la vida religiosa de los fieles. Esto, sin embargo, no prueba sino que en la escolástica se han dado más de una vez excesos de sutileza o faltas de vitalidad, pero en ningún modo induce a crear una nueva disciplina teológica, ya que las verdades aptas para la predicación han de tomarse de la ciencia antes definida.

Menor fundamento, como es obvio, tienen para la creación de una nueva rama las expresiones y títulos frecuentemente usados en la actualidad, como *teología de la historia* ²⁴, *teología del trabajo* ²⁵, *teología de la técnica* ²⁶, *teología del estado laical* ²⁷ u otros semejantes que se reducen a la aplicación de la ciencia teológica a sectores o casos particulares ²⁸.

29. Finalmente, han de tenerse en cuenta otras varias disciplinas auxiliares necesarias para el desenvolvimiento de la teología, aun cuando no sean ramas de su tronco. En general, se relacionan con la triple fuente que alimenta a esta ciencia: la revelación en su doble elemento de *tradición escrita y oral* y la *razón natural*.

a) El primer grupo de ciencias auxiliares está, pues, formado por las que contribuyen a la investigación de la *Sagrada Escritura*, sea en cuanto a su origen, como la *Introducción general a los Libros Sagrados*, autenticidad, conservación inalterable y género literario propio; sea acerca de la pureza de su texto, como la *paleografía* y sobre todo la *crítica textual*; sea en cuanto a la interpretación de su contenido, v.gr., la *hermenéutica general*, la *historia de las formas literarias*, la *filología sagrada*, la *geografía bíblica*, la *arqueología*, las *investigaciones del Antiguo Oriente*, etc.

b) En segundo lugar serán necesarias aquellas ciencias que han de esclarecer la *tradición oral* de la revelación, ante todo las enseñanzas de los Santos Padres, mediante la *ciencia patrística*; luego, la doctrina del magisterio eclesiástico, a través de la *historia pontificia*, la *historia conciliar* y la *historia de las herejías*, y, finalmente, el desarrollo mismo de la Iglesia, no sólo en su aspecto externo, como lo hace en general la *historia eclesiástica*, sino en el desenvolvimiento mismo de su doctrina, como trata de demostrarlo la *historia del progreso de los dogmas*.

c) Por último, deben recordarse las ciencias que, fundándose en la luz de la razón o la observación natural, pueden contribuir a explicar las verdades reveladas. Tales son las llamadas *ciencias naturales* y, sobre todo, la

teología: La *Teología de la predicación*: DivThom (Pi) 45 (1942) 202-215; M. NICOLAU, S. I., *Etapas del proceso teológico*: EstEcl 19 (1945) 192-198; E. KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie* (1949); J. KUNICIC, S. *Thomas et theologia «kerigmatica»*: Ang 32 (1955) 35-51; A. DE VILLALMONTE, O. F. M. Cap., *Sentido y posibilidades de una teología kerigmática*: NatGr 5 (1958) 187-233; Id., *La teología kerigmática* (Barcelona 1963).

²⁴ R. CRIADO, S. I., *La teología de la historia en el Antiguo Testamento*: XIV Semana Bíblica española (1954) p.33-77; F. LEFEBVRE, *Théologie de l'Histoire*: RevUnivOttawa 25 (1955) 308-329; J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* (trad. esp., *El misterio de la historia. Ensayo teológico* [1957]); H. URS VON BALTHASAR, *Teología de la historia* (Madrid 1959); TH. G. CHIFFLOT, *Approches d'une théologie de l'histoire* (Paris 1960).

²⁵ H. RONDET, S. I., *Eléments pour une théologie du travail*: NouvRevTh 77 (1955) 27-48, 123; F. STORNI, S. I., *El trabajo en la Biblia*: CiencFe 13 (1957) 321-332.

²⁶ D. THALHAMMER, S. I., *Teología de la técnica*: OrbCat 5 (1962) I 97-113.

²⁷ Una buena obra sobre esta materia es la de YVES, M.-J. CONGAR, O. P., *Jalones para una teología del laicado* (trad. esp. Barcelona 1961); véase asimismo J. ITURRIOZ, S. I., *Teología seglar*: RazFe 157 (1958) 9-20; se encontrará abundante bibliografía y colección de fuentes en J. ADURIS, S. I., *Para un estudio teológico del estado laical*: CiencFe 13 (1957) 55-67.

²⁸ Varios de estos puntos han sido tratados por J. DAVID, *Teología de las realidades terrenas*: en *Panorama de la Teología actual* (trad. esp. Madrid 1961) 675-700.

filosofía y la historia de la filosofía, que en ocasiones pueden aclarar determinados dogmas. Por todo esto, aparece claramente cuán amplia y ardua es la labor encomendada a la teología²⁹.

CAPITULO II

Introducción a la teología fundamental

Objeto, naturaleza, evolución

30. **Bibliografía:** M. NICOLÁU, S. I., *SThS I*, I 38-60; X. M. LE BACHELET, S. I., *Apologétique*: DAFC I 189-251; L. MAISONNEUVE, *Apologétique*: DTC I 1511-1533; A. GARDEIL, O. P., *Crédibilité*: DTC III 2201-2310; K. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur des christlichen Theologie*, 5 vol. (1889); J. MARTIN, *L'Apologétique traditionnelle*, 3 vol. (1905-1906); OT. ZOECKLER (protestante), *Geschichte der Apologie des Christentums* (1907); CH. PESCH, S. I., *Theologische Zeitfragen*, vierte Folge: *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*; fünfte Folge: *Glaubenspflicht und Glaubenschwierigkeiten* (1908); P. DE POULPIQUET, *L'Objet intégral de l'apologétique*³ (1912); G. MONTI, *L'Apologética scientifica della religione cattolica* (1922); H. DIECKMANN, S. I., *Randbemerkungen zu einem Lehrbuch der Apologetik*: *ZkathTh* 46 (1922) 613-630; H. STRAUBINGER, *Apologetische Zeitfragen* (1925); A. GARDEIL, O. P., *La crédibilité et l'apologétique*³ (1928); F. CAYRE, *Patrologie et histoire de la théologie*³, 3 vol. (1945); J.-R. LAURIN, O. M. I., *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*: *AnalGreg* 10 (Roma 1954); J. LEVIE, S. I., *Bajo la mirada del incrédulo*, trad. esp. (1956); MGR. CRISTIANI, *Nuestras razones de creer. Sentido y eficacia de la Apologética*: *EncCatSXX*, trad. esp. (1958); R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*³ (1958); A. GABOARDI, *El método apologetico* (trad. esp. Barcelona 1961).

I. OBJETO DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

31. La teología fundamental puede definirse como la ciencia que trata de los fundamentos lógicos para el conocimiento del mundo sobrenatural y, consecuentemente, de la teología¹. Esto explica su nombre y nos da al mismo tiempo el contenido de su misión.

Según acabamos de ver, la *teología* es la ciencia que investiga, desentraña y explica el mundo sobrenatural, analizando sus conceptos, buscando las causas de sus elementos y sistematizando el estudio de sus componentes. Un estudio semejante se había realizado en filosofía con el mundo natural. A un tal estudio se le dio el nombre de *metafísica*. Podríamos, por tanto, denominar a la teología con el nombre de *metafísica sobrenatural*.

Mas he aquí que en la metafísica del orden natural, y aun en otras ciencias, surge un problema previo que reclama con derecho nuestra atención, a saber: ¿este mundo externo que tratamos de estudiar, existe como verdadera realidad objetiva fuera de nuestra mente o es una creación ficticia de nuestras propias facultades cognoscitivas? O con otras palabras que formulan el mismo pro-

²⁹ La mayor parte de estas disciplinas se enumeran expresamente en las *Ordinationes Sacrae Congregationis de Seminariis*, que regulan los estudios en las facultades eclesiásticas, art.27 y Appendix I: AAS 23 (1931) 270-274.282.

¹ No todos los autores definen de igual modo la teología fundamental. Hasta trece definiciones diversas recoge el P. H. DIECKMANN en su obra *De revelatione christiana* 30s.

blema: ¿nuestras facultades cognoscitivas son de tal modo veraces que nos transmiten un mundo realmente existente fuera de nosotros o, por el contrario, están intrínsecamente constituidas de forma que nos presenten, según los dictados de su propia naturaleza, un mundo sin objetividad exterior ni verdadera consistencia real? Para satisfacer a esta cuestión previa, pero básica, surgió una rama especial de la ciencia filosófica, la *crítica* o, más en concreto, la *epistemología*, en la cual se examinan la veracidad de nuestras facultades, la posibilidad de adquirir la verdad y las condiciones en que nuestras potencias cognoscitivas son capaces de ofrecernos la visión real del mundo exterior.

El problema encierra tan decisiva trascendencia que de su solución en uno u otro sentido se deriva la divergencia de los grandes sistemas filosóficos modernos: agnosticismo, idealismo, pragmatismo, neokantismo, etc. Ni sólo en las ciencias filosóficas, sino también en otras, v.gr., en las históricas, se establece un tratado especial sobre el modo de juzgar la objetividad de las fuentes y documentos, así como del recto uso de su contenido.

32. No es, pues, de extrañar que también a la metafísica sobrenatural deba preceder un tratado acerca del valor objetivo de sus conocimientos. El problema quedará así planteado: ¿existe en la realidad ese hermoso mundo sobrenatural del que ha de ocuparse la teología? En otras palabras: nuestras facultades o actos cognoscitivos acerca del mundo sobrenatural ¿son sinceramente veraces o tal vez simulan ante nuestros ojos un bello mundo de fantasía creado ficticiamente por ellas mismas? He ahí por qué a la ciencia teológica propiamente dicha debe preceder otra a manera de *crítica sobrenatural*², en la que resolvamos de una vez para siempre el problema lógico de la existencia del mundo sobrenatural, de modo que ya en adelante no debamos preocuparnos de nuevo por su realidad objetiva.

33. No hay, por tanto, sino un único problema en la teología fundamental: comprobar la veracidad de nuestra facultad sobrenatural cognoscitiva. Esta se llama fe. Ahora bien, el estudio de la fe en su naturaleza, como hábito, es más complejo que el análisis de la fe en sus actos. Por otra parte, demostrada la verdad de todo acto puesto por la fe acerca del mundo sobrenatural, podremos descansar plenamente en la realidad de su contenido. Es decir, habremos obtenido nuestro fin. Por ello, éste será el camino que sigamos.

El acto de fe es un acto intelectual por el que asentimos a una proposición, movidos por la autoridad de Dios, que la ha revelado. El *fundamento lógico* de dicho acto no es, pues, una razón intrínseca a la verdad conocida o un argumento tramado por nuestro entendimiento, sino únicamente la *autoridad de Dios revelador*, por la cual nuestra mente se abraza con la verdad propuesta³.

² Por ejemplo, R. PACETTI, *Logique théologique*; J. DIDOT, *Logique surnaturelle* (1891).

³ Tal es el concepto genérico de acto de fe, aun en la mera fe humana, y es el que ha conservado la Iglesia católica, según el modo de hablar de la Sagrada Escritura. Cosa muy distinta del sentimiento de confianza fiducial con que uno se entrega a la benevolencia de otro, según el modo de hablar más frecuente entre los protestantes. Para el concepto del acto de

He aquí, pues, cómo se desarrolla el aspecto lógico o racional del acto de fe: *creo o me adhiero a tal verdad porque Dios, sumamente veraz, la ha revelado*. Por tanto, el fundamento lógico para que el acto de la fe pueda ser considerado como razonable encierra dos elementos; el primero: Dios es *sumamente veraz*; el segundo: Dios *ha revelado*. Cualquiera de ellos que fallase convertiría el acto en un acto irracional. Este doble elemento puede enunciarse de modo más concreto con otras palabras mediante el binomio: *autoridad divina y hecho de la revelación*.

34. Acerca de la autoridad de Dios trata ampliamente la filosofía que no es menester decir nada en este momento. La autoridad divina, no cualquier otra autoridad, en el orden lógico, descansa adecuadamente en la ciencia que acerca del objeto propuesto tiene el que habla y en la voluntad de manifestar lo verdadero. Ambas propiedades, propias de Dios, están fuera de toda discusión.

Por lo tanto, para poder admitir como objetivo el contenido del acto de fe sólo resta investigar el segundo elemento integrante del acto, el motivo formal, a saber: *Dios lo ha dicho* o, lo que es lo mismo, probar la *existencia del hecho de la revelación*. Es el único problema que ha de resolver la ciencia de la teología fundamental. Una vez comprobada la existencia de tal hecho, todo lo manifestado por Dios deberá sin duda recibirse como verdadero y, por lo tanto, el hombre constatará con certeza la realidad del mundo sobrenatural, sobre el que ha de versar la teología dogmática o teología propiamente dicha.

35. Resumiendo lo expuesto y teniendo en cuenta que la ciencia de la teología fundamental presenta dos aspectos, uno objetivo y otro subjetivo, podemos establecer lo siguiente respecto a su materia:

a) La *finalidad objetiva* de la teología fundamental consiste en la comprobación de la *existencia real del mundo revelado* sobre el que ha de versar la teología dogmática, de modo que ésta pueda estar segura de manejar datos verdaderamente objetivos.

b) La *finalidad subjetiva* reside en la posibilidad de poner razón y fundamento al acto de fe divina mediante el cual nos hallamos ciertos de la existencia de una religión verdadera. Por ello se ha definido con la fórmula: *el entendimiento de la fe*, y en no pocas universidades eclesiásticas a la teología fundamental sigue inmediatamente el tratado acerca de la fe.

c) El *objeto material* de nuestro tratado se reduce a la existencia del hecho de la revelación. Esto no excluye las investigaciones filológicas o documentales que han de fundamentar inmediatamente el hecho, pero sí presupone, sin volver a aventarlos, aquellos problemas que necesariamente deben darse por resueltos antes de llegar a esta nuestra investigación y que suelen conocerse con el título de *preparación de la fe*.

Tales son: *Problema crítico* o posibilidad de obtener conocimientos ciertos, *problema psíquico* o comprobación de la espiritualidad de la fe.

alma y nuestra facultad intelectual, problema teodiceo o certeza de la existencia de Dios, problema ético o aceptación de la ley natural. Estas cuestiones previas las suponemos probadas en sus respectivas disciplinas⁴.

II. CARACTERES DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

36. Teología fundamental y teología.—El primer problema que se ofrece a nuestra atención es el de resolver si la teología fundamental es acreedora al nombre de teología y al nombre de fundamental. Bajo su aspecto formal estricto queda fuera del concepto de teología, ya que ésta, según dijimos, en su núcleo esencial proporcionado por la fe tiene como objeto formal o motivo de asentimiento el que *Dios lo ha revelado*, mientras que nuestra disciplina ignora todavía este hecho que ha de ser el fruto de su trabajo y se apoya exclusivamente en la historia y la razón natural. Tampoco el título de fundamental se le acomoda en un sentido de estricta justicia, puesto que el único fundamento directo o motivo de asentimiento en la fe es la autoridad de Dios revelador, libremente abrazada, y no las pruebas de credibilidad o la racionalidad del acto, que es lo que ofrece la apologética. Estas sólo indirecta y virtualmente o, tal vez más exactamente, como mera condición imprescindible (*sine qua non*), entrarían en el acto de fe para que éste sea razonable⁵.

37. Sin embargo, son muchos los autores, principalmente de lengua latina, como Ottiger, Hettinger, Reinhold, Van Laak, Dorsch, Cotter, Calcagno, Garrigou-Lagrange, Lang, etc., que usan como título de sus obras respectivas el nombre de *Teología fundamental*. No faltan razones para ello:

a) Este tratado versa sobre la demostración de la *racionabilidad* de la fe y consecuentemente de la teología. Puede pues, considerarse como el estudio de una de las propiedades (la racionabilidad) de los dogmas teológicos. Bajo este aspecto es una parte de la ciencia teológica. Nos permite una entrada confiada en el mundo del dogma y sostiene en el orden epistemológico la objetividad de sus materiales. En este sentido, *si la teología puede compararse con un templo, la apologética es a la vez la base sólida sobre que se asientan las naves, el santuario, la cúpula, el campanario; los contrafuertes exteriores que sostienen los muros, el pórtico y el vestíbulo por donde se entra en el edificio de la oración y la verdad*⁶.

b) Fuera de esto, la teología fundamental viene *dirigida por la revelación* no sólo como norma negativa que impida desviaciones, según sucede en las ciencias filosóficas, sino como norma reguladora y directiva. El hecho

⁴ A veces suelen englobarse todos estos problemas, pero no deben confundirse con los tratados de apologética estrictamente dicha, sino que constituyen verdaderas enciclopedias, v. gr., F. HETTINGER, *Apología del Cristianismo* 2 vol.; A. WEISS, O. P., *Apología del Cristianismo desde el punto de vista de las costumbres y la civilización* 10 vol. (1905); P. SCHANZ, *Apología del Cristianismo* 6 vol. (1913); G. ESSER-J. MAUSBACH, *Religion, Christentum, Kirche* 3 vol. (1923); I. KOLOGRIVOV, S. I., *Suma Católica contra los «sindiós»* (1943); A. RIEDMANN, *Die Wahrheit des Christentums* vol.3 (1952).

⁵ No es el momento adecuado para examinar las explicaciones sobre el análisis de la fe. Pueden consultarse S. HARENT, *Foi: DTC VI* col.469-512; J. BAINVEL, *La Foi et l'acte de foi* 2.ª ed. (1908); R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (1958) 232-256; M. NICOLAU, *Psicología y Pedagogía de la fe* (1960) 121-133.

⁶ L. MAISONNEUVE, *Apologétique: DTC I* 1513.

de la revelación se prueba por argumentos estrictamente históricos o intelectuales, pero es evidente que el concepto revelado de fe señala la meta a donde hemos de dirigirnos e indica los medios, criterios y métodos hacia el fin deseado. Se ha dicho muy bien que la teología fundamental, «cogiendo con su mano izquierda a la filosofía y tendiendo su derecha a la teología, enlaza a ambas orgánica y armónicamente»⁷.

c) Finalmente, la teología fundamental, aun haciendo la debida distinción de conocimientos *natural* y *revelado*, considera asimismo las enseñanzas que la revelación nos proporciona acerca de las nociones referentes a revelación, credibilidad, motivos apologeticos, milagros, profecías, etc., que ya había examinado la razón natural. Este segundo estudio, que completa maravillosamente el primero de la sola razón, pertenece a la teología en su sentido más estricto, ya que se funda en las enseñanzas reveladas, pero por razones prácticas suele yuxtaponerse al estudio puramente racional y apologetico, aun cuando haciendo la debida distinción de aspectos.

38. Por las consideraciones expuestas aparece también claro en qué sentido puede llamarse fundamental. Ella proporciona ciertamente el fundamento crítico para que la teología pueda proceder en sus investigaciones con la mirada segura de quien contempla un mundo real. Sin ella el estudio del mundo revelado caminaría sobre un terreno tal vez asentado sobre el vacío.

39. **Teología fundamental y fe.**—Evitemos desde el primer momento el engaño de suponer que la teología fundamental ha de producir necesariamente el acto de fe sobrenatural. Basta tener en cuenta las siguientes consideraciones:

a) El motivo único e inmediato del asentimiento dado en el acto de la fe es la sola autoridad de Dios revelador, que actúa como objeto formal en dicho acto. Las razones apologeticas o motivos de credibilidad sólo indirecta y remotamente, tal vez como simples condiciones imprescindibles (*sine quibus non*) influyen en dicho acto. Son desde luego necesarias para que el acto sea razonable y para conocer la existencia de la revelación divina, pero no se hallan explícitamente en el asentimiento mismo de la fe⁸.

b) Teniendo en cuenta que el acto de fe es libre, como se demuestra en el tratado de las virtudes teológicas, debe darse necesariamente un punto de aplicación de la libertad que hace que, aun puesto en movimiento todo el proceso de la teología fundamental, pueda producirse o no producirse el asentimiento de fe. Ni siquiera entra en su esfera de estudio el modo práctico de utilizar los argumentos que ella misma proporciona o la consideración de los medios psíquicos que pudieran laudablemente mover la voluntad. Su cometido es exclusivamente de orden lógico. Los restantes elementos del proceso pertenecen a la psicología de la fe o a la ciencia pastoral⁹.

c) Finalmente, sabemos que para todo acto sobrenatural, aun para los actos iniciales de la fe, es necesaria la gracia divina, don gratuito de Dios, sin el cual no llegará el hombre a un asentimiento de fe salutar en orden a la vida eterna. Dios no negará esta gracia a quienes hagan cuanto está de su parte, pero el hombre puede poner impedimentos que la hagan ineficaz o estorben su recepción.

⁷ H. FELDER, *Apologetica* I 15.

⁸ En capítulos ulteriores, aclararemos más este punto, distinguiendo entre la fe científica y la fe de autoridad, como la del niño, que cree a su madre, a cuya autoridad se entrega sumisamente. Véase la bibliografía indicada en la nota 7.

⁹ Para este efecto proporcionan datos muy interesantes las obras acerca de la psicología de la conversión. Véase asimismo M. NICOLÁU, *Psicología y pedagogía de la fe* (1960).

Con todo, gracias a la teología fundamental, es posible realizar el asentimiento de fe de un modo razonable. Ella declara taxativamente: *Según los dictámenes de la inteligencia, es razonable prestar asentimiento a tales verdades reveladas*, y con esto queda expedito el paso para el acto de fe.

40. Teología fundamental y apologética.—Entre los autores modernos es muy corriente emplear como título del presente tratado la palabra *apologética*¹⁰. Y todavía es más significativo el hecho de que son varios los escritos que yuxtaponen como en fórmula de igualdad: *apologética* o *teología fundamental*¹¹.

41. La palabra «apologética» no es sino un adjetivo derivado del verbo griego ἀπολογοῦμαι, defenderse o abogar por sí mismo en un juicio, o ἀπολογίζομαι, término que se empleaba cuando los magistrados públicos daban cuenta al pueblo de la administración de los tributos recaudados. De dicha raíz procedieron el sustantivo *apología* y el adjetivo *apologética*, que sobrentiende la palabra ciencia. En la actualidad el significado de *apología* y *apologética* difieren en absoluto. El primer vocablo puede aplicarse a la defensa de cualquier verdad particular, mediante los instrumentos más variados utilizables en una disputa; el segundo denota una ciencia que se dirige a un fin propio y determinado a través de procedimientos de rigurosa exactitud.

42. Para comprender mejor la diferencia nótese que la *apología* y la *apologética* se distinguen en cuanto: a) al objeto, b) los principios y c) el método.

a) *En cuanto al objeto.*—La *apología* versa sobre un objeto particular, sea una persona, tal la exaltación de Pío XII; sea un hecho, como la justificación de las cruzadas; sea un dogma, como la glorificación del misterio eucarístico; sea una *faceta concreta* dentro de un sistema, por ejemplo, el valor estético o la trascendencia social del cristianismo. La *apologética*, por el contrario, se extiende a toda la doctrina teológica estudiada según las leyes de la crítica científica, en cuanto éstas actúan como fundamento lógico de asentimiento. En otras palabras, abarca todas las verdades reveladas bajo un aspecto unificador, a saber: el de su credibilidad.

b) *En cuanto a los principios.*—Las *apologías* pueden utilizar para sus fines hipótesis en boga entre los contemporáneos o aun opiniones más o menos fundadas que aunque carentes de estricto valor científico, pueden ser útiles para su trabajo, como una valoración romántica de los dogmas o una explicación del Génesis a base de las teorías de La Place a principios del siglo XIX. La *apologética*, en cambio, se apoya únicamente en los principios

¹⁰ W. DEVIVIER, *Curso de Apologética cristiana* (1931); G. GUTBERLET, *Lehrbuch der Apologetik* ed. 4.ª (1922); E. DUPLESSY, *Apologétique* (1924-1927); I. LANGAN, S. I., *Apologética* (1931); A. BOULANGER, *Manual de Apologética* 2.ª ed. (1936); J. BRUNSMANN, S. V. D., *Lehrbuch der Apologetik* 2.ª ed. (1930); B. GOEBEL, O. F. M. Cap., *Katolische Apologetik* (Freiburg Br. 1930); P. GLEEN, *Apologética* (1931); J. MAUSBACH-G. WUNDERLE, *Grundzüge der kath. Apologetik* ed. 6.ª (1933); N. MARÍN NEGUERUELA, *Lecciones de Apologética* ed. 7.ª (1960).

¹¹ Recuérdense, por ejemplo, las obras de F. HETTINGER-S. WEBER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik* ed. 3.ª (1913); H. FELDER, O. F. M. Cap., *Apologética sive theologia fundamentalis* ed. 2.ª (1923); TH. SPECHT-G. I. BAUER, *Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie* ed. 2.ª (1924), etc.

eternos de razón o en los hechos inconcusos de la historia que permanecen inmutables a través de todas las edades.

c) *En cuanto al método.*—La apología toma frecuentemente de sus adversarios no sólo las armas, sino la misma estrategia, acomodándose a sus exigencias y utilizando más de una vez simples argumentos «ad hominem», que sólo tienen valor en la mentalidad de sus adversarios. La apologética, por su parte, sólo construye a base de materiales tomados de las ciencias filosóficas, críticas o históricas más rigurosas, dejando de lado todo método convencional, subjetivo o transitorio.

43. En una palabra, la apología pertenece a una disciplina *negativa* encaminada a la mera defensa, plenamente *polémica* contra los adversarios en acción y *oportunistamente* para acomodarse en cada caso al tiempo y a las circunstancias. La apologética es, por el contrario, una ciencia *positiva, constructiva y sistemática*.

44. También han de distinguirse cuidadosamente la *ciencia apologética* y el *arte apologético*. La *ciencia apologética* trata de construir un sistema sólido, objetivo y de rigurosa trabazón lógica; el *arte apologético* pretende convencer de hecho, apoderándose del hombre todo a través de su inteligencia, sus sentimientos y su voluntad.

En lo sucesivo emplearemos indiferentemente las palabras *teología fundamental* y *apologética* suponiendo siempre en esta última su carácter estricto de ciencia.

45. **Nombres de este tratado.**—No se ha llegado aún a la unificación de títulos. He aquí los principales:

Teología fundamental.—Ya hemos indicado lo razonable de este nombre, que deriva de la finalidad perseguida por este tratado. Sentido parecido tiene el empleado por Zigliara, Pesch, Pègues, etc., en sus obras de *Propedéutica a la teología*, pero tiene el inconveniente de sonar con cierto timbre enciclopédico.

Apologética.—En las líneas anteriores hemos expuesto su sentido plenamente justificado y su uso frecuente en la actualidad.

46. *Tratado de la revelación.*—Atendiendo al fin concreto a que la presente disciplina se dirige, que es demostrar el hecho histórico de la revelación, puede, sin duda, admitirse tal encabezamiento como lo hacen Wilmers, Baiert, Romeis, Dieckmann, Garrigou-Lagrange, Tromp, etc.¹² Fue un título nacido a principios del siglo XVII, bajo el influjo de las impugnaciones deístas, que contentándose con la sola religión natural, rechazaban cualquier comunicación de Dios con los hombres.

Tratado de la verdadera religión.—Sobre todo en obras latinas ha sido un título bastante usado, v.gr., Bainvel, Mueller, Cauly, Muncunill, Van Noort-Verhaar, Lercher-Schlagenhaufen, Beni, etc.¹³ Su origen data asi-

¹² G. WILMERS, S. I., *De Religione revelata* (1897); J. BAIERT, *The Theory of Revelation* (1927); K. ROMEIS, O. F. M., *Die göttliche Offenbarung und ihr Mittler* (1930); H. DIECKMANN, S. I., *De Revelatione christiana* (1930); R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* ed.5.* (1950); S. TROMP, S. I., *De Revelatione Christiana* ed.6.* (1950).

¹³ I. V. BAINVEL, S. I., *De vera Religione et Apogetica* (1914); I. MUELLER, S. I., *De vera Religione tractatus theologicus* ed.2.* (1914); E. CAULY, *Recherche de la vraie religion* ed.16.* (1914); I. MUNCUNILL, S. I., *Tractatus de vera Religione* (1909); G. VAN NOORT-J. VERHAAR, *Tractatus de vera Religione* ed.4.* t.1 (1923); L. LERCHER-F. SCHLAGENHAU-

mismo del siglo XVIII en la lucha contra el indiferentismo religioso, para el que todas las religiones eran de un mismo valor. No hay duda de que en nuestro tratado intentamos investigar cuál es de hecho la religión verdadera establecida por Dios.

Dogmática general o teología general.—Título usado por algunos autores, como Huerter, Egger, Minges¹⁴, que no ha llegado a prosperar por sonar a estudio de verdades recibidas ya por la fe.

III. PROBLEMAS ACTUALES SOLUCIONADOS POR LA APOLOGÉTICA

47. El fin primario de la teología fundamental ha quedado expuesto de manera taxativa en los párrafos anteriores: *demostrar la credibilidad de la fe*. Pero, como sucede frecuentemente en la solución de los grandes problemas, junto al fin principal se obtienen otra serie de resultados a veces de no menor trascendencia.

El sol en la actual providencia de Dios tiene como objetivo primordial iluminar la tierra, según nos dice la Escritura¹⁵; pero al mismo tiempo proporciona con sus ondas el calor necesario para el desenvolvimiento de la actividad humana, fomenta con sus radiaciones ultravioletadas multitud de fenómenos químicos y establece con el influjo de su masa el equilibrio en nuestro sistema gravitatorio.

Así, la teología fundamental, junto a su fin esencial, trae la solución a tres de los grandes problemas que conmueven a la humanidad: un problema *filosófico*, otro *psicológico* y un tercero *histórico*.

Problema filosófico

48. A cualquier hombre que reflexione un poco sobre su situación religiosa se le presenta inmediatamente el problema filosófico-crítico de la objetividad real de su propia religión. Aun concedido de antemano que todo ser racional ha de profesar unas creencias y ejercitar un culto, explotan en el ánimo, acuciándolo violentamente, una serie de cuestiones por resolver: ¿Basta la práctica de la religión natural dictada por el solo entendimiento sin injerencias exteriores? ¿Puede Dios a través de los tiempos dictar nuevas formas concretas para ser venerado? ¿Deberá el hombre ajustarse a semejantes indicaciones? ¿Cuál de las religiones que nos circundan con sus apremiantes sugerencias es la que nos ofrece la plasmación real de nuestras relaciones para con Dios? Estas voces interrogantes encierran una inquietud de carácter crítico, a la que la filosofía no había dado respuesta adecuada y que encontrará su solución en la teología fundamental.

FEN, S. I., *Institutiones theologiae dogmaticae* t.1 *De vera Religione*; A. BENI, *La vera Religione* (1949).

¹⁴ H. HUERTER, *Theologia generalis* ed.12.^a (1909); F. EGGER, *Enchiridion theologiae dogmaticae generalis* ed.4.^a (1913); P. MINGES, *Compendium Theologiae dogmaticae generalis* ed.2.^a (1923).

¹⁵ Es la concepción más ordinaria del sentido providencialista bíblico al descubrir los fines de Dios en la creación. Véase, v.gr., Ps 135,8.

Problema psicológico

49. No es difícil comprobar en el hombre a través de todas las etapas de la humanidad una viva fermentación de inquietud espiritual por descubrir sus verdaderas relaciones con Dios que apacigüen sus ansias de vitalidad divina y trascendente. Es el grito que en el siglo IV se tradujo en el libro de las *Confesiones*, de San Agustín, cuyo contenido resume el mismo autor en aquellas conocidas palabras: *Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti* ¹⁶.

50. Este desasosiego espiritual se agudizó al finalizar el siglo XIX con el fracaso del materialismo, que dejó el alma llena de vacíos y llegó a su paroxismo con los nuevos sistemas idealistas y las filosofías del *como si...* ¹⁷, impotentes para reconstruir los tejidos del espíritu, deshechos por la metralla de las dos grandes guerras mundiales. Tal es el estado de ánimo que se revela en las autobiografías de la mayor parte de los convertidos. Sirva de ejemplo Pedro van der Meer de Walcheren en su precioso diario *Journal d'un converti*, al que puso una introducción otro gran impaciente de la vida, León Bloy:

Sentía el corazón terriblemente oprimido bajo el peso de mis emociones. Contemplaba la noche negra, y allá, más arriba, las estrellas. El hombre es un ser absurdo. Siento en torno mío tinieblas impenetrables y, sin embargo, quiero ver. ¿Por qué no puedo contentarme con lo que tengo delante de mí, palpable, limitado, real? ¿Por qué mi espíritu invoca lo Infinito, la Eternidad? No puedo pensar el Fin, y el Infinito es como un abismo en el que se arroja una piedra que no alcanzará jamás, nunca jamás, el fondo. Ambas cosas son inconcebibles para mi razón. Es locura sondear los abismos esperando encontrar una respuesta en sus profundidades... El espectáculo de esta noche estrellada que se extiende sobre la tierra me conturba. ¿Cuántos hombres han gritado como yo su angustia en sin número de noches a lo largo de millares y millares de años desde que fueron encendidas esas lumbres en la noche del comienzo? Y nadie ha escuchado una sola palabra liberadora... Permanecemos en la tierra un momento breve como la duración de un relámpago con nuestros grandes ojos abiertos, en medio de la tempestad salvaje de nuestras pasiones, torturados por todos los deseos y todos los sueños, ansiando alcanzar lo imposible y estrecharlo contra nuestro corazón. Interrogamos al pasado, leemos lo que han pensado los hombres; no podemos comprender. Interrogamos a la tierra, al cielo, a los astros, a los abismos de los espacios y a los abismos de nuestra alma; sollozamos de éxtasis y de nostalgia a la vista de algo bello, hacemos grandes gestos pasionales e inmediatamente quedamos extendidos, inmóviles; ya no hay nada más, nada, nada, nada. Las estrellas que contemplamos con una tan gran ansia no se acordarán más de nosotros... ¹⁸

¹⁶ *Confesiones* I.1 c.1. Muy bien advierte el P. F. MIER que esta frase compendia todo el espíritu de la obra agustiniana: *Las Confesiones de San Agustín* (1929) p.35 n.1.

¹⁷ Citamos estas dos corrientes filosóficas entre otras muchas por representar dos confesiones explícitas del fracaso de la apaciguación arreligiosa del entendimiento. La filosofía del *como si* fue expuesta primeramente por J. VAHINGER en su obra *Die Philosophie des Als-ob* (1911). La teoría de las culturas o universos formales se debe a O. SPENGLER en su libro *Der Untergang des Abendlandes* (1918). Muy bien recalca algunos de estos aspectos del pensamiento moderno M. F. SCIACCA en su obra: *La filosofía hoy. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales* 2.ª ed. (1956).

¹⁸ *Journal d'un converti* (1921) p.28-30. Es muy interesante respecto a estas angustias del mundo moderno, sin Cristo, la obra de H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (1949). En terrenos más próximos al cristianismo, es sugerente la obra de P. RENAUDIN, *Trois qui*

51. Tal es el estado de muchos espíritus en los años que siguieron a la primera guerra europea. Presa de su desesperación se echaron en manos del espiritismo, sistemas teosóficos, misticismo humanitario naturalista, pesimismo doctrinal de Schopenhauer, individualismo de Nietzsche, evangelismo sentimental de Tolstoi y otros sucedáneos religiosos parecidos¹⁹. Testigo de esta fermentación espiritual es la avalancha de obras de psicología religiosa que han venido produciendo los años siguientes a la primera guerra mundial²⁰, y comprobación de ese mismo desasosiego el éxito de las conferencias acerca de estos temas. Entre las predicadas en Notre Dame de París obtuvieron uno de los mayores triunfos las del P. Pierre Sanson, sobre la inquietud psicológica humana, que conmovieron multitudes inmensas de oyentes²¹.

52. Este desasosiego espiritual llegó a su culmen después de la segunda guerra mundial, quedando cristalizado en la filosofía de la angustia por excelencia, cual es el existencialismo, que entonces alcanzó su máximo auge y que llegó a penetrar aun en los dominios de la teología mediante el teólogo protestante Karl Barth²². En medio de estas teorías del «como si», de las dudas y de las negaciones el hombre se viene debatiendo cada vez con más ansias de apaciguamiento espiritual.

Dice muy bien Karl Adam en su obra *Das Wesen des Katholizismus: El hombre exangüe y estéril de la pura negación no puede subsistir por mucho tiempo. No se vive de sólo negaciones. Mas el hombre se empeña en vivir. Su ansia de vivir es más fuerte que todas esas filosofías sombrías y exánimes. El hombre aspira a una vida íntegra, plena y personal. Harto de negar, quiere afirmar. Porque, en definitiva, la acción y la vida estriban en afirmaciones resueltas y actos positivos atrevidos*²³.

53. A estas tempestades psíquicas de angustia y ansiedad responde la teología fundamental ofreciendo al espíritu la paz de una

cherchaient Dieu (1945), en la que estudia las luchas de Jouffroy, Sully Prudhomme y Maine de Biran. Los análisis relativos a sujetos particulares son numerosos. Dos obras a modo de ejemplo acerca de escritores muy conocidos. Uno autobiográfico de E. PSICHARI, *Voces en el desierto* (1946) y *El viaje del Centurión*, completados por su *Journal intime* publicado a trozos en la obra de su hermana HENRIETTE, *Ernest Psichari, mon frère* (1933) La otra, cogida al azar, entre escritos sobre Unamuno: M. OROMÍ, O. F. M., F. SÁNCHEZ MARÍN, *Unamuno y su siglo, Agonías intelectuales* (1957). Una buena descripción de las luchas espirituales de Unamuno nos ofrece R. TUCCI en su artículo *Itinerario spirituale di Miguel Unamuno*: *CivCatt* 108 (1957) II 146-159.

¹⁹ Muy acertadamente fue estudiando todas estas falsas orientaciones a principios de siglo J. PACHEU, *Du positivisme au Mysticisme. Etudes sur l'inquiétude religieuse contemporaine* (París 1906). Aun cuando bajo otro punto de vista puede verse un recorrido parecido con criterio más científico y moderno en M. F. SCIACCA, *Herejías y verdades de nuestro tiempo* (1958).

²⁰ Por el momento puede el lector echar una ojeada a la bibliografía de carácter sin duda más general, recogida por J. TODOLÍ, O. P., *Filosofía de la Religión* (1955).

²¹ *L'inquiétude humaine* (París 1925). Pueden recordarse entre otras muchas conferencias radiofónicas de M. B. KOLB, *La eterna inquietud* (Madrid-Buenos Aires 1949).

²² Véase la exposición de sus ideas en relación con este punto en M. F. SCIACCA, *Dios y la Religión en la filosofía actual* 183-192. El mismo autor trata más despacio acerca de la doctrina existencialista en su obra antes citada, *Herejías y verdades de nuestro tiempo* 111-128. Brevemente puede verse una idea de conjunto en orden a lo que pretendemos en GABRIEL DE SOTTIELLO, O. F. M. Cap., *El existencialismo y la doctrina católica*: *EstFranc* 57 (1956) 249-270.

²³ *La esencia del Catolicismo* (1955) p.13.

afirmación definitiva. Es la solución del gran problema psicológico de la actualidad.

Problema histórico

54. Existe desde hace veinte siglos una gran cuestión histórica que forma el máximo interrogante de la humanidad. Nadie puede esquivarlo. La persona de Jesucristo. Toda persona de alguna cultura ha de pronunciarse en un sentido u otro al oír este nombre, y de la postura que ante él se adopte dependerá el sentido que tome la mayor parte de las acciones humanas. ¿Un impostor? ¿Un iluso? ¿Un hombre vulgar? ¿Un gran profeta? ¿El Hijo de Dios? El silencio es imposible, pues aquel hombre ha dividido el curso de los tiempos en dos grandes vertientes: los siglos se computan antes y después de su existencia y el mundo de las conciencias queda dividido en los que le siguen y los que le contradicen.

55. Lejos de atenuarse el interés de este problema en los tiempos actuales, ha aumentado, hasta el punto de que uno de los dirigentes del racionalismo alemán, Ad. Harnack, pudo escribir a principios de siglo: ... *Hoy se busca y se investiga acerca de Cristo mucho más que hace treinta años. En los tanteos y experiencias actuales, en las respuestas raras y abstrusas que a veces se ofrecen, en las caricaturas y embrollos caóticos, en el mismo odio que se manifiesta, se echa de ver una vitalidad y una lucha seria por rastrear las huellas de Cristo*²⁴.

56. No sólo las plumas cristianas se debaten en torno a Cristo. Escritores de todas las religiones, continentes y culturas se preocupan intensamente por la persona de Jesús. Los judíos han intensificado sus escritos sobre Jesús con incesantes artículos, tanto en sus dos grandes enciclopedias, la *Encyclopaedia Judaica* y la *The Jewish encyclopedia*²⁵, como en sus principales revistas, *Jewish Quarterly Review*, *Revue des Etudes Juives*, etc., y en obras, a veces de verdadero interés, v.gr., en las vidas de Jesús, como la de J. Klausner, que en 1952 alcanzaba su tercera edición en alemán: *Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehren*, y cuyo pensamiento viene cristalizado en aquella frase: Jesús es una de las joyas más magníficas de Israel en todas las edades²⁶. Una muestra sintética de esta inquietud nos presenta recientemente F. Dattler en su trabajo *Cristo e cristianismo na Literatura Judaica Moderna*²⁷.

²⁴ *Das Wesen des Christentums* (1905) p.2. Observaciones de esta clase más abundantes y matizadas se encuentran, desde luego, en los escritores católicos, por ejemplo, H. FELDER, *Jesus Christus* t.I, 1-4; F.-M. BRAUN, O. P., *Où en est le problème de Jésus* (1932) p.18s. Para darse cuenta de la inmensa literatura acerca de Jesús y los Evangelios, restringiéndose únicamente a escritos de orden científico, la revista «Biblica» recogía como aparecidos durante el año 1959 la serie de 519 títulos diversos (Bibliografía p.123-154), número aproximadamente parecido en otros años.

²⁵ Esta última en la palabra *Jesus of Nazareth* le dedica tres estudios, vol.7 col.160-178: *Jesus in history* de J. JACOBS, *Jesus in Theology* de K. KOHLER y *Jesus in Jewish legend* de S. KRAUSS.

²⁶ *Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre* ed.3.^a erweiterte Auflage (Jerusalem 1952) 629 págs. La primera edición había aparecido en la misma ciudad en 1922 con el título *Jeshuha-Nostri*.

²⁷ En «Revista de Cultura Bíblica» (Sao Paolo) t.I (1956) p.254-267. El autor recoge y enjuicia una docena de publicaciones judías sobre Cristo. Véase el estudio interesante a este propósito de G. BARDY, *Jesús visto por los no cristianos, Los judíos, Christus, Enciclop. cristol trad. esp.* (1962) t.II, p.4 c.9 372-385.

57. El mismo interés histórico-religioso se manifiesta en las regiones paganas. Basta para comprobarlo abrir al azar cualquier tomo de la revista *The Hibbert Journal*, cuyas páginas, en ansia de universalismo ecuménico, se hallan salpicadas con tintas de todas las ideologías. Allí encontramos representada la Universidad de Tokio por su profesor M. Anesaki²⁸, la Universidad de Calcuta por la pluma de Radhakrishnan²⁹, los centros culturales cantoneses por los escritos de Yu Wei³⁰, etc. Esta efervescencia del paganismo chino en torno a Cristo se refleja en los artículos de revistas chinas ofrecidos por A. L. Wieger en su obra *La Chine Moderne*³¹; así como nos refleja el pensamiento hindú a este respecto T. Ohm en su artículo: *La imagen de Cristo en un hindú moderno*³².

58. Aun el mismo mundo mahometano, tan alejado afectivamente de Jesús, nos está presentando en estos últimos años numerosas elucubraciones llenas de interés desde los severos enjuiciamientos del proceso de Jesús hechos por el eminente profesor y rector de la Universidad de El Cairo Muhammad Kamil Husayn en su *Ciudad inicua*³³, hasta los estudios monográficos sobre el mesianismo de Jesucristo publicados no hace mucho por Abd Al-Hamid Gawdat Al-Sahhar³⁴ y Abbas Al-Aqqad³⁵.

59. Con razón, pues, podía escribir ya a principios de siglo el conocido autor protestante racionalista A. Sabatier: *Entre todas las cuestiones agitadas a nuestro alrededor, la más grave, la cuestión verdaderamente decisiva, es la que respecta a la persona de Jesús*³⁶.

Este problema histórico, hoy más que nunca candente, quedará definitivamente resuelto al cerrar la apologética sus últimas páginas. Fruto bien apreciable.

IV. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA APOLOGÉTICA

60. Las apologías del cristianismo surgieron, como era natural, con los primeros escritos postapostólicos; la ciencia apologética no nace sino mediado ya el siglo XVII³⁷. El estudio de los fundamentos teológicos como impulso interno fecundado por varias ocasiones providenciales externas alumbraron la nueva disciplina³⁸.

²⁸ Por ejemplo: *How Christianity appeals to a japanese Buddhist*, donde estudia las características de los Dos Señores (Jesús y Buda) según él nombra. Apareció formando parte de una colección: *Impressions of Christianity from the point of view of the non-christian Religions*, que empezó a publicar la citada revista, t.4 (1906).

²⁹ Entre otros *The Heart of Hinduism* en «*The Hibbert Journal*» t.21 (1922).

³⁰ *A chinese Statesman's view of Religion* en «*The Hibbert Journal*» t.6 (1908) 19-27.

³¹ Shien-Shien 1921, II piezas 7 a 25 p.19-101.

³² *Das Christusbild eines modernen Hindu* (Bhai Manilal C. PAREHK, ed. Rajkot [1953] 594 págs.) en «*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*» t.39 (1955) 106-114.

³³ La obra, aparecida primeramente en El Cairo con el título *Qarya Zalima* en 1954, fue traducida dos años más tarde al inglés con el título *City of Wrong. A Muslim studies the Cross*. Posteriormente se ha hecho asimismo una versión francesa y está preparándose la española.

³⁴ Ha publicado recientemente, aunque sin fecha, en El Cairo una obra con el título *Al-Masih 'Isa b. Maryam, 'El Mesías Hijo de María*.

³⁵ *Abqariyyat al-Masih, 'El genio del Mesías* (El Cairo 1953). Véase G. BARDY, *Jesús visto por los no cristianos. El Islam. Christus, Enciclop. cristol. trad. esp. (1962) t.II p.4 c.9 398-404.*

³⁶ Texto citado por el pastor protestante E. LACHENMANN en la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed.3.ª, p.278.

³⁷ Puede verse a este propósito F. DE B. VIZMANOS, S. I., *La Apologética en los autores posttridentinos: EstEcl 13 (1934) 418-446.*

³⁸ Jesucristo y los apóstoles jamás pensaron en construir una ciencia apologética. Tocante a sus métodos apologéticos, podrían hacerse estudios interesantes. Véanse, por ejem-

Es fácil distinguir en su formación y desarrollo cinco períodos creados por otros tantos frentes de lucha doctrinal:

Primer período: Lucha contra el paganismo (a.120-600)

61. La primera defensa del cristianismo fue obra de los escritores del siglo II, llamados por antonomasia *apologetas*³⁹, varones eruditos en la filosofía helénica, pero no siempre bien afectos a sus doctrinas, y en general convertidos al cristianismo en edad madura. Florecieron en todos los países: Cuadrato, Arístides y Atenágoras, en Atenas; Taciano, en Siria; el obispo Teófilo, en Antioquía; Melitón Sardense, en Lidia; Milcíades, en Asia Menor; el obispo de Hierápolis, Apolinar, en Frigia; Justiniano, oriundo de Palestina; Tertuliano, en Africa septentrional, y Minucio Félix, en Roma.

En general, sus apologías, dirigidas a los emperadores, al senado o al pueblo gentil, comprendían dos partes: la primera, de carácter negativo, rebatía las calumnias de los paganos sobre el ateísmo, la inmoralidad o los infanticidios perpetrados en reuniones clandestinas; la segunda, de orientación positiva, exponía con viveza y colorido los argumentos en pro de la nueva religión. Entre éstos destacaban los relativos a su antigüedad, derivada de Moisés; la excelencia de su doctrina, la pureza de vida de sus seguidores, el cumplimiento de los antiguos vaticinios, los milagros de Jesucristo, la conversión del mundo y la fortaleza de los mártires⁴⁰.

De este modo empezaron a perfilarse y desarrollarse varios de los argumentos que pasarían más tarde a los encasillados de la ciencia apologética.

62. Aun cuando no con tanta exuberancia, no faltaron tampoco en los siglos posteriores defensas valiosas del cristianismo⁴¹, como las que nacieron en la culta Alejandría de sus cuatro grandes plumas: Clemente, con su *Exhortación a los paganos*; Orígenes, con sus escritos *Contra Celso*; la del obispo San Atanasio, con su *Discurso contra los gentiles*, y la del patriarca Cirilo, con su *Auténtica religión de los cristianos contra el ateo Juliano*. En Cesarea su gran obispo, el polígrafo Eusebio, compuso hasta cuatro obras apolo-

plo, las dos obras de M. TUAL, *Jésu-Christ, son propre apologiste* (París 1924), y *Les apôtres apologistes du Christ* (París 1926).

³⁹ Para los apologetas griegos tenemos la estimable edición bilingüe de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologetas griegos* (s.II) (Madrid, BAC, 1954), donde pueden verse las traducciones de San Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía. No han tenido igual suerte los latinos. Con todo, aun prescindiendo de antiguas versiones, tenemos varias traducciones sueltas como la del *Apologético* de TERTULIANO, por el P. GERMÁN DEL PRADO (col. Excelsa); la del *Octavio*, de MINUCIO FÉLIX, por el P. SANTOS DE DOMINGO (ibid.); la de *Sobre la muerte de los perseguidores*, de LACTANCIO, por C. SÁNCHEZ ALISEDA (ibid.).

⁴⁰ Una iniciación general en la apologética de los primeros siglos pueden darla, J. MARTIN, *L'Apologétique traditionnelle* (París 1905); L. LAGUIER, *La Méthode apologétique des Pères dans les trois premières siècles* (París 1905); M. PELLEGRINO, *Studi sulla antica apologetica* (Roma 1947); IOSEP RHEAL LAURIN, O. M. I., *Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 274 à 361* (Roma 1954). Bibliografía de estudios modernos monográficos sobre los diversos apologetas puede verse en las obras de Patrología, especialmente en J. QUASTEN, *Patrología* (Madrid, BAC, 1961).

⁴¹ Sobre los Santos Padres consúltese alguna de las Patrologías más recientes, como la de LUIS M. DE CÁDIZ, *Historia de la literatura patristica* (Buenos Aires 1954); B. ALTANER con un apéndice para la Patrología española, por E. CUEVAS y U. DOMÍNGUEZ (Madrid 1956); J. QUASTEN, *Patrología* (Madrid, BAC n.206 y 217, 1961-1962).

géticas: *Preparación evangélica*, *Demostración evangélica*, *Contra Porfirio* y *Contra Hierocles*. Tampoco los latinos enmudecieron, como lo prueban las impugnaciones contra los gentiles: *Adversus nationes*, de Arnobio; los escritos *Sobre el error de las religiones paganas*, de Fírmico Materno, y la gran obra de San Agustín, hito de perspectivas eternas, *De la ciudad de Dios*⁴².

Es muy explicable que al triunfar Constantino, derrotados ya los enemigos del cristianismo, languideciese la literatura estrictamente apologética, cediendo el paso a la polémica contra la herejía. Esta aportó para nuestro fin una gran utilidad, pues, al iluminar más y más los dogmas, ilustraba con nuevo brillo los argumentos de la apologética interna basada en la excelencia de la doctrina cristiana.

Segundo período: Lucha contra los mahometanos y judíos (600-1450)

63. Junto a las polémicas dogmáticas contra los herejes se iba recrudesciendo asimismo la controversia *contra mahometanos y judíos*.

El primer impugnador de los mahometanos fue, según parece, San Juan Damasceno en su obra *Discusión de un sarraceno y un cristiano*, de importancia reducida en medio de su producción literaria, pero que abrió el camino a los futuros polemistas orientales, empezando por su discípulo Teodoro Abukara (780), a quien siguieron posteriormente el obispo Samonas de Gaza y el metropolitano Elías de Nísibe en el siglo XI, y Salomón de Basra en el XII.

España fue a la cabeza en esta literatura antimahometana, incoada por Alvaro de Córdoba con su obra *Indiculus luminoso* (854), promovida por el influjo de San Ramón Nonato († 1240) y San Raimundo de Peñafort, O. P. († 1275), a través de las actividades mercedarias, incrementada por Raimundo Martín († 1284) con su *Pugio fidei* (Daga de la fe) y llevada a su cenit por el Beato Raimundo Lull († 1315) con su *Arte Magna*⁴³. Cerró esta gloriosa lista de apologetas la pluma magistral de Juan de Torquemada († 1468) con su obra *Contra los principales errores del pérfido Mahoma*.

64. *Las apologías contra el judaísmo* empezaron, como es natural, desde los primeros tiempos cristianos.

Ya el año 150 escribía San Justino su *Diálogo con el judío Trifón*. Algo más tarde era el Africa septentrional la que florecía en esta materia con Tertuliano († 240) en su obra *Contra los judíos* y San Cipriano (258) en su *Testimonio contra los judíos*.

⁴² *La Ciudad de Dios* (BAC t.16-17, 1958). Los comentarios sobre esta obra, una de las más leídas en los tiempos pasados, son innumerables. Puede verse la revista «La Ciudad de Dios», que le dedicó dos tomos, vol.167 (1954), centenario del nacimiento del Santo. Sobre el método apologético de su autor, véase L. Stroszko, *L'Apologétique de Saint Augustin* (Strasbourg 1932).

⁴³ La actividad polémica de Ramón Lull puede tomarse como símbolo de los apologetas de su tiempo. Con frecuencia la misma pluma escribía contra los mahometanos y contra los judíos. La primera obra de Lull, *El libro del gentil*, es una controversia religiosa de las tres leyes cristiana, mahometana y judía. *El Arte magna o Arte general y universal* viene a ser la síntesis de una serie de obras apologéticas de aquel gran polígrafo y arabista. Para una idea somera de esta figura véase: *Enciclopedia de la Religión Católica* t.4 1498-1502. Uno de los mejores trabajos sobre Lull es el de T. y J. CARRERAS ARTAU, en la *Historia de la Filoso-*

De allí se desplazó esta onda polémica hacia el Oriente, que nos legó ilustres apologetas antisemitas en Leoncio, obispo de Neápolis, en Chipre († 642), Juan Moscos († 619), Anastasio Sinaíta († ca. 700), Basilio, obispo de Neopatra (s.x) y otros varones insignes, quienes aprovecharon a este efecto sus comentarios a la Sagrada Escritura, especialmente a los Profetas.

Finalmente, fue España quien continuó brillantemente la lucha, llevando como abanderado a San Isidoro de Sevilla († 636) en su obra *Sobre la fe católica contra los judíos*, y teniendo en sus filas a los dos arzobispos toledanos San Ildefonso († 669), que, en su tratado de la *Virginidad perpetua de Santa María*, consagra una parte expresamente a los judíos, y a Julián († 690), converso él mismo del judaísmo, cuya obra sobre la *Comprobación de la edad sexta* trata de convencer a los rabinos valiéndose de sus mismas teorías acerca de la llegada del fin del mundo en la edad sexta de la historia.

Esta brillante tradición irradió hacia Francia, donde dos obispos de Lyon, Adobardo († 840) y Amolo († 852), el obispo de Narbona Teodardo (893) y el de Chartres Fulberto (1028), juntamente con alemanes tan egregios como el abad de Fulda, Rabano Mauro († 856), prepararon el camino a las dos grandes obras de San Pedro Damián (1072), que en cierto modo cierran este ciclo: *Antílogo contra los judíos* y *Diálogo entre un judío que inquiera y un cristiano que en contra responde*.

65. También en esta materia la corona definitiva había de modelarse en España con los escritos de los grandes conversos que jalonan nuestra historia hasta los Reyes Católicos: Rabbí Samuel de Marruecos, convertido en Toledo el año 1085, cuya obra *Sobre el advenimiento pasado del Mesías* muestra buen conocimiento del Antiguo Testamento; Pedro Alfonso (antes Moisés Sefardí), médico de Alfonso VI, vehemente confutador de las tradiciones talmúdicas, bien conocidas por él, y cuyas disputas dejó consignadas en su obra *Diálogos en que se refutan las impías opiniones de los judíos*; Alfonso de Burgos (antes Rabbí Abner, † 1346), sacristán de la catedral de dicha ciudad, que en su obra *Guerras del Señor* pulveriza las invectivas anticristianas de Rabbí Ios. Kimhi; Jerónimo de Santa Fe († 1413), que después de sus continuas disputas con los rabinos aragoneses dejó consignados sus argumentos en pro del cumplimiento de las profecías en su obra *Errores de los judíos*, y, sobre todo, el eximio arzobispo burgense Pablo de Santa María (antes Salomón Levita, † 1435), quien mediante su *Escrutinio de las Escrituras* convirtió a la fe a un gran número de antiguos correligionarios. Ni podemos pasar por alto entre estos ilustres conversos al cristiano viejo y santo monje Martín de León, que en su *Concordia del Antiguo y el Nuevo Testamento*, como él llama a su gran producción literaria, fue uno de los más infatigables polemistas antijudíos de aquellos tiempos⁴⁴.

fia española: *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t.1 p.3 (Madrid 1939): *El escolasticismo popular*, Raimundo Lull; t.2 p.4 (Madrid 1943): *Esbozo de una historia filosófica del lulismo*. Puede verse asimismo S. GALMÉS, Ramón Lull: *Obras literarias*. Introducción bibliográfica (Madrid, BAC, 1948).

⁴⁴ Sobre San Martín de León poseemos el magnífico estudio de A. VIÑAYO GONZÁLEZ *San Martín de León y su apologética antijudía* (Madrid 1958), donde juntamente se podrá en-

Tal vez por iniciativa de San Raimundo de Peñafort, y en todo caso bajo influjo, no exclusivo, pero sí preponderante de los anteriores impugnadores del mahometismo y judaísmo, germinó la gran obra de Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, que había de cerrar con brillantez este período ⁴⁵.

66. Esta doble polémica contra judíos y mahometanos, en que podía ya prescindir de la idolatría y corrupción pagana, centró la apologética frente a las religiones monoteístas seguidoras de algún prófeta eximio como fundador. Fue un gran paso hacia la unidad de la ciencia apologética. Por esa misma causa se estudió con más precisión el mesianismo y la divinidad de Jesucristo, con lo que el tratado del *Legado divino* presentó en adelante una estructura más armoniosa.

Tercer período: Lucha contra el humanismo y protestantismo (1450-1650)

67. Al socaire del humanismo, con su adoración por el arte y imitación de la antigüedad, surgieron de nuevo viejos errores anticristianos.

Así, por ejemplo, Pomponazzi resucitó alguno de los falsos sistemas filosóficos de los siglos pasados, H. C. Agripa de Nettesheim quiso renovar las anacrónicas de la cábala y la magia, e incluso, bajo la pluma de Pomponio Leto, reaparecieron las antiguas concepciones de un Cristo impostor.

Desde el mismo campo humanista con tintes fuertemente platónicos se elevaron voces apologéticas contra estos errores, como la de Marsilio Ficino († 1499) en su obra *Sobre la religión cristiana*, la de Pico de la Mirándola († 1494) en su *Heptaplo*, la de su sobrino Francisco de la Mirándola († 1533) en su *Examen de la vanidad de las doctrinas de los gentiles* y, sobre todo, la del español Luis Vives († 1540), que, no obstante su enemiga contra la escolástica, se ganó el benemérito de nuestra ciencia con su obra póstuma *Acerca de la verdad de la fe cristiana*.

68. De un campo diametralmente opuesto surgieron campeones contra el humanismo anticristiano, como el inquieto Jerónimo de Savonarola (1498), que en su *Triunfo de la Cruz contra los sabios de este mundo* defendió el cristianismo fijándose en los efectos de su doctrina, o el eximio cardenal Adrián de Corneto, que en sus libros *Sobre la verdadera filosofía según cuatro doctores de la Iglesia* sostiene que la genuina sabiduría no ha de buscarse en los artificios de los filósofos, sino en la divina revelación.

Para encontrar una de las bibliografías más completas acerca de la literatura polémica contra los judíos. Sobre los judíos conversos han aparecido en los últimos años en España obras de posición valiosa, especialmente las de L. SERRANO, O. S. B., *Los conversos don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena* (Madrid 1942) y de F. CANTERA, *Alvar García de Santa María. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios* (Madrid 1952).

⁴⁵ Acerca de los antecedentes y origen de la *Suma contra los gentiles*, véase M. DE GARCÍA, O. P., en su *Introducción general* a dicha obra, traducida en dos tomos, por J. M. PLAZA TELLANO, O. P. (Madrid, BAC t.94 y 102, 1942). Asimismo N. BALTHASAR y A. SIMON, *Le plan de la Somme contre les gentils de S. Thomas d'Aquin*: RevNéoscolPh 32 (1930)

69. Fruto de esta controversia en orden a la ciencia apologética fue un análisis más profundo de los argumentos internos del cristianismo y una mayor apetencia por la revelación sobrenatural.

70. La campaña contra el protestantismo trajo consecuencias todavía más estimables. La Reforma sentó dos errores fundamentales: el uno acerca de la constitución de la Iglesia, el otro relativo a la naturaleza de la fe. Para destruirlos hubo que profundizar en el estudio de la Iglesia como sociedad divina fundada directamente por Cristo y dotada de jurisdicción propia, autoridad jerárquica y magisterio oficial infalible. Tal estudio señaló el nacimiento del tratado acerca de la Iglesia, parte de la ciencia apologética. Acaso el primer creador de este tratado, aun antes de estallar el luteranismo, fue nuestro compatriota Juan de Torquemada, cuya obra *Suma acerca de la Iglesia* (1489), editada después de su muerte, dio la estructura fundamental a la nueva disciplina. Poco después, gracias a los trabajos de eminentes escolásticos, como Melchor Cano († 1560) en sus *Lugares teológicos* y, sobre todo, de Roberto Belarmino († 1621) a través de sus controversias, fue perfeccionándose más y más dicho tratado hasta llegar a su punto actual con obras como la del cardenal Gotti, *La verdadera Iglesia de Cristo*, en 1719.

71. Tampoco fue de poca importancia la aportación doctrinal hecha por las refutaciones de las ideas protestantes acerca de la fe concebida como mero sentimiento de confianza fiducial o de experiencia interna. Muchos teólogos, siguiendo a Santo Tomás, expusieron la verdadera naturaleza del asentimiento de fe producido no por la evidencia interna de la verdad, sino por la evidencia externa de la credibilidad. Con ello determinaron claramente el fin de la ciencia apologética respecto al acto de fe al mismo tiempo que dedicaban algún capítulo a desenvolver los argumentos de credibilidad.

Uno de los escritores más preclaros en este sentido fue el español Miguel Medina, O. P., que en su obra *Parénesis cristiana o tratado de la fe verdadera en Dios* (1564) explanó ampliamente los motivos de credibilidad, dejando en esta materia un ejemplo fecundo a sus sucesores. Todos los comentaristas posteriores de Santo Tomás, como Cayetano, Báñez, Toledo, Sánchez, Valencia, Tanner, etc., siguieron el mismo camino, ultimando así la estructura definitiva para la ciencia apologética⁴⁶.

Cuarto período: Lucha contra el deísmo (1650-1800)

72. A lo largo del siglo XVII las impugnaciones contra el cristianismo adoptaron nuevas formas a través del deísmo y sus vástagos, los enciclopedistas y fautores de la llamada *Ilustración*. Según

⁴⁶ Para un conocimiento más detallado de los escritores humanistas y antiprotestantes, además de las obras antes citadas, puede verse el tesoro bibliográfico de H. HÜRTER, *Nomenclator litterarius*, 5 vol. (1903-1913); las obras de M. GRABMANN, *Historia de la teología católica*, trad. de D. GUTIÉRREZ (Madrid 1940), y de F. CAYRE, *Patrologie et histoire de la théologie*, ed. 5.ª 3 vol. (Tournai 1955).

sus doctrinas, sembradas primeramente en Inglaterra por Herbert, Toland, Collins, etc., y desarrolladas más tarde en Francia, sobre todo por Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Diderot y demás seguidores del enciclopedismo racionalista, toda religión positiva debe ser condenada, ya que presupone una revelación divina, acto indigno de Dios ⁴⁷.

No se intentaba ya combatir únicamente la autoridad de la Iglesia católica, sino que se negaba en absoluto la posibilidad de cualquier comunicación de Dios con el hombre. Los escritores cristianos dirigieron sus plumas a probar la existencia de la divina revelación y por este nuevo camino desembocaron en el tratado de la *Revelación* o de la *Religión verdadera*.

73. También en este proceso, aparte del breve opúsculo de carácter catequético *Sobre la verdad de la religión cristiana* ⁴⁸, compuesto por el juriconsulto protestante holandés Hugo de Groot (Grocio) para instrucción de los marineros de su país, el primero en jalonar los pasos de una verdadera ciencia apologética debe ser considerado Miguel de Elizalde, que en su libro *Forma de buscar y hallar la verdadera religión* ⁴⁹, fijó los principios y método de esta disciplina. Por aquellos mismos años se debatía inquieto en la búsqueda de una trayectoria eficaz para la apologética Blas Pascal († 1662), que moría sin ver publicados sus famosos *Pensées sur la Religion* ⁵⁰, que tanto influjo estaban llamados a ejercer en lo futuro.

A partir de estos años son ya innumerables las obras que aparecen siguiendo hitos semejantes no sólo entre los autores católicos como la *Demostración evangélica* del obispo de Avranches (1679), Pedro Daniel Huet, sino aun entre los protestantes como Stillingfleet (1662), Leslie (1699) y otros cuyo número fue aumentando hasta el punto de que en el siglo xvi se compusieron 54 escritos contra Toland y 104 contra Tindal. Con esto era obvio que aparecieran obras ya perfectas en su estructura conteniendo los dos tratados *sobre la Revelación* y *sobre la Iglesia* y aun el tratado preambular *sobre la Religión natural* en la forma hoy existentes. Recuérdense, por ejemplo, *Principios de la Religión Natural y Revelada* (1752-1754) de J. Hooke en Francia, o las obras *Teología polémica* (1713) de V. Pichler, *La demostración de la verdadera Religión y la verdadera Iglesia* (1760) de M. Gerbert o el primer volumen de la gran *Teología Wirceburgense* (1771) de Ign. Neubauer en Alemania.

⁴⁷ Más tarde hemos de tratar sobre el deísmo. Una idea sintética del mismo la ofrece claramente J. FORGET, *Deísmo*: DTC IV 232-243.

⁴⁸ Desde luego que Groot, con su librito de carácter sencillo y elemental, no pretendió abrir nuevas orientaciones a la apologética. Primero lo publicó en verso, y después en prosa, con el fin, como él mismo dice, de que sus compatriotas pudieran tener algún consuelo en sus largas travesías y luego pudieran convertir a los infieles de cualquier religión.

⁴⁹ La obra apareció en Nápoles en 1663, y el principal fin de ella es fijar el método de rigor científico para la demostración de la fe. De hecho atinó con el verdadero camino. No es probable conociera la obra de Groot, cuyo origen protestante y carácter práctico no le permitieron entrar en los medios teológicos universitarios.

⁵⁰ La literatura sobre Pascal y sobre sus direcciones apologéticas ha dado lugar a verdaderas inundaciones de tinta. A ello ha contribuido la muerte del autor sin haber sistematizado sus notas y la originalidad de varias de sus líneas apologéticas. Baste por ahora citar la obra de F. SCIACCA, *Pascal*, trad. de RUIZ CUEVAS (Barcelona 1955). Abundante bibliografía en las p.30-42.

La teología fundamental había llegado a su edad adulta en cuanto a los rasgos esenciales.

Quinto período: Lucha contra el panteísmo idealista, el materialismo evolucionista, el hipercriticismo y el modernismo (1800 hasta el presente)

74. Los adversarios modernos del cristianismo han provenido de campos sumamente diversos y aun contradictorios. Por una parte, avanzaban desde las posiciones del idealismo alemán, creadas por Fichte, Schelling, Hegel, etc., intentando destruir todo fundamento objetivo de la religión; por otra, eran satélites del evolucionismo materialista de Darwin, que se extendía por todas las naciones. Se levantaron en el campo católico vigorosos polemistas; pero, dado que la lucha se desarrollaba más bien en terreno filosófico, el influjo sobre la teología fundamental ha sido pequeño si se exceptúa la mayor precisión del tratado de la religión natural, atrio obligado de nuestra disciplina.

75. Mayores son los frutos reportados de la polémica contra el hipercriticismo racionalista de escritores como Bauer, Renán, B. Weiss, Reville, Harnack, Jülicher, Wellhausen, Loisy, Bultmann y otros semejantes, ya que con ella se promovió un estudio más profundo de las fuentes históricas de la revelación y se llevó a cabo un análisis más fino de sus textos.

En este sentido iniciaron una nueva ruta I. B. GLAIRE en su *Introduction historique et critique aux livres de l'A. et du N. Testament* (1865); LAMY en su *Introducción a la Sagrada Escritura* (1867); R. CORNELY en su *Introducción histórica y crítica a los libros sagrados de ambos Testamentos* (1897); VIGOUROUX en su *Manuel Biblique* (1877) y E. JACQUIER en su *Histoire des livres du N. T.* (1903-20), por citar sólo algunos de los más significativos iniciadores de los actuales críticos de la Sagrada Escritura ⁵¹.

76. Finalmente, del seno mismo de la Iglesia surgieron otros adversarios que, alimentados con ideas agnosticistas, immanentistas y evolucionistas, pervirtieron los conceptos de la fe divina y de lo sobrenatural. Los nombres de Loisy, Tyrrell, Le Roy, Buonaiutti son demasiado conocidos como corifeos de las doctrinas modernistas. Escritores católicos de fama bien ganada les salieron al paso desde el primer momento.

Recuérdense C. PESCH, *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen* (1908); RUIZ AMADO, *El modernismo religioso* (1908); E. ROSSE, *L'Enciclica Pascendi e il modernismo* (1909); C. CARBONE, *De modernistarum doctrinis* (1909); BESSMER, *Philosophie und Theologie des Modernismus* (1912), a los que siguió una brillante pléyade de teólogos especialistas. Merece especial mención A. GARDEIL, O. P., *Le donné révélé et la théologie*, que estudió con especial atención los problemas modernistas relacionados con la teología fundamental ⁵².

⁵¹ Una exposición de todas estas luchas del siglo XIX la ofreció con sumo interés L. CL. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles de N. S. Jésus-Christ* (Paris 1911).

⁵² En otro capítulo hemos de hablar sobre el modernismo. Para una idea general, véase la estimable obra de J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Eglise* (Paris 1929).

77. Gracias a esta última lid filosófico-teológica, el concepto de revelación sobrenatural y la esencia de la fe se aclararon con nueva luminosidad, logrando con ello su última perfección los tratados de la ciencia apologética.

V. ESQUEMA DEL PROCESO APOLOGÉTICO

78. Al empezar nuestro tratado suponemos ciertas verdades, pocas en número y ciertas en su demostración, que establece con toda claridad la sana filosofía, como son la existencia de Dios, Ser existente por sí mismo, personal, creador y gobernador de todas las criaturas, que creó al hombre y lo conserva en su ser.

Partiendo de estas verdades filosóficas avanzaremos guiados por la razón, la historia y la visión experimental hasta concluir que la voz de la actual Iglesia católica es el sonido de la palabra divina en la humanidad y que, por tanto, sus enseñanzas provienen del mismo Dios. En consecuencia, podremos ya formular razonablemente nuestro acto de fe en cualquiera de las verdades propuestas por ella como reveladas.

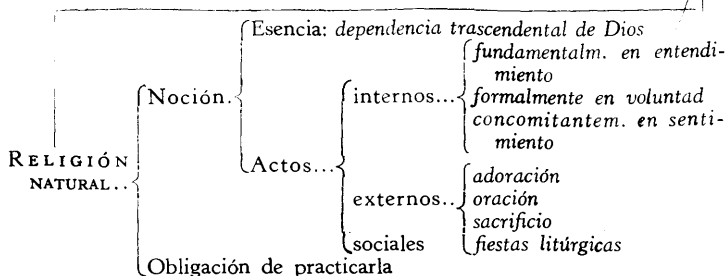
Este contacto de la palabra divina y el hombre terreno ha de producir por fuerza un impacto inconfundible en la humanidad, que el hombre, oidor de esa palabra, podrá fácilmente detectar. Tal comprobación podrá verificarse mediante dos diversas formas o dos procesos lógicos que expondremos sucesivamente en las páginas siguientes. Ambos forman demostración completa e independiente entre sí.

A. Método primero: Proceso histórico

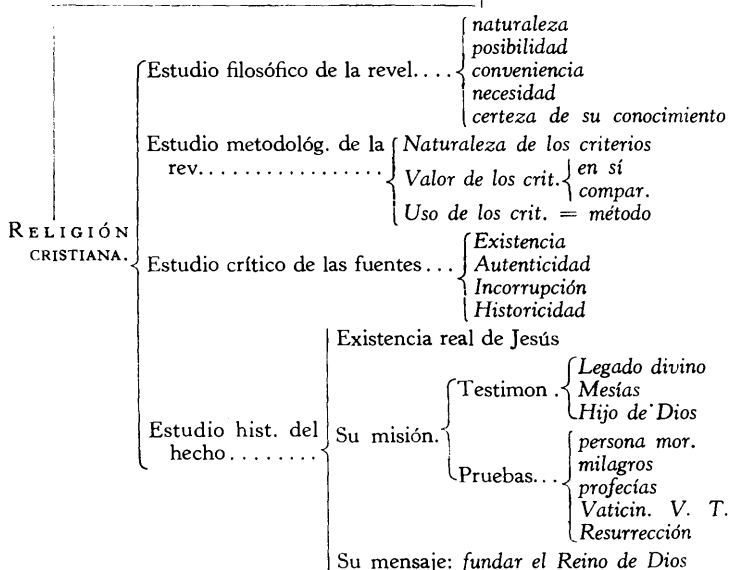
Es el estudio de la palabra de Dios hecha carne en la historia y proyectada a lo largo del tiempo hasta nuestros días. Es, sin duda, el método más preciso y científico aun cuando tal vez más largo y complicado. En el recorrido de esta ruta es menester distinguir tres etapas consecutivas, lógicamente unidas entre sí, según aparece en el adjunto esquema.

ESQUEMA DEL PROCESO APOLOGETICO

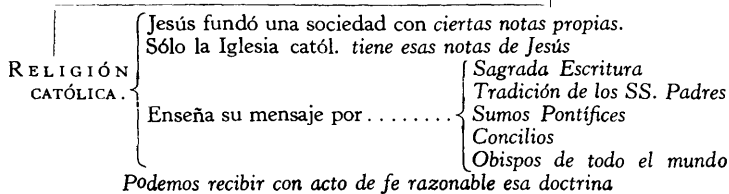
Filosofía: Existencia de un Ser «a se», personal, creador y providente. De ahí



(precepto hipotético: si Dios revela ha de aceptarse; ¿ha revelado?) De ahí



¿Dónde encontrar ese mensaje de Jesús? De ahí



79. Primera etapa. Religión natural.—En el hombre se da una relación de dependencia respecto a Dios, a quien debe necesariamente reconocer y cuyo reconocimiento constituye lo que llamamos religión.

Entre los actos de ésta tienen indudablemente la primacía los actos internos, que encierran la esencia del fenómeno religioso e imprimen este carácter a los externos y sociales. Un análisis ulterior nos manifestará que el elemento formal que constituye específicamente religiosa a una vivencia humana radica en la voluntad, aun cuando presuponga necesariamente como fundamento otro factor de orden intelectual y venga acompañado de concomitancias sensitivo-afectivas. La consideración de todos estos elementos nos dará a conocer la naturaleza adecuada del orden religioso.

80. Al llegar a este punto surge obvia la cuestión de la obligatoriedad de reconocer tal dependencia absoluta respecto a Dios, de someterse a las leyes éticas que de ella dimanar y de ejercitar el culto que naturalmente se deriva de la misma. He aquí lo que entendemos por ejercicio de la religión natural. Entre los preceptos en ésta contenidos hay uno que nos interesa especialmente y que podemos formular de este modo: *Si Dios quiere determinar más en concreto los dictados de la religión natural o la forma de culto con que ha de ser honrado, el hombre, por su dependencia absoluta respecto al Ser supremo, deberá abrazarse con tales prescripciones positivas.* Hasta aquí se extiende el campo de la *religión natural*, primera etapa de nuestro proceso. Al final de este proceso queda el espíritu inquieto ante la pregunta insinuada últimamente: *¿Ha determinado Dios en algún tiempo o lugar de la historia una forma más concreta de moral o de culto?*

81. Segunda etapa. Religión cristiana.—Para satisfacer a esta última pregunta es menester iniciar una segunda etapa investigadora de la posible comunicación de Dios con el hombre, llamada comúnmente revelación. En un proceso meramente pragmático, podríamos proceder inmediatamente a investigar la existencia de las intervenciones divinas en el mundo. Para un análisis más científico será conveniente una disección atenta de la esencia de la revelación, así como de los instrumentos de trabajo y métodos que nos han de guiar en nuestra marcha a la meta.

Con este fin propondremos cuatro pasos sucesivos en esta etapa, al término de los cuales habremos logrado nuestro objetivo: a) estudio metafísico-axiológico de la revelación; b) examen de los elementos criteriológicos para el método de trabajo; c) investigación crítica de las fuentes, y, finalmente, d) labor histórica en orden a nuestro fin.

82. a) *Estudio metafísico-axiológico.*—Antes de abordar el problema histórico de la revelación, si queremos proceder con cierta profundidad científica, deberemos empezar por un estudio filosófico de dicho fenómeno sobrenatural, analizando la *esencia* y *posibilidad* de una tal acción divina, es decir, los aspectos intrínsecos del hecho en sí mismo. Después de esto resultará más fácil estudiarlo en sus

relaciones con el hombre, descubriendo su conveniencia para la naturaleza humana en general, su necesidad moral para el entendimiento y su obligatoriedad ética para la voluntad. Este análisis de la revelación nos iluminará durante el paso siguiente.

83. b) *Estudio criteriológico*.—Antes de seguir adelante es preciso conozcamos cuáles son los medios aptos para llevar a cabo nuestra investigación del hecho de la revelación. Estos instrumentos de discernimiento reciben el nombre de *criterios*. Procederemos a su examen analizando el valor probativo de cada uno de ellos y comparándolos mutuamente para justipreciar debidamente la confianza que debemos poner en unos u otros. Con este conocimiento de los instrumentos de trabajo podremos ya determinar el uso conveniente de ellos o, en otras palabras, el método que se ha de emplear. Indicados los principales métodos que se han ido proponiendo en la historia del pensamiento, determinaremos los que sirven con más precisión científica y, consecuentemente, los que nosotros hemos de seguir.

84. c) *Estudio crítico*.—Pertrechados ya con estos instrumentos de investigación, echaremos una mirada por la historia para descubrir la materia apta a que aplicar nuestro trabajo de investigación.

Los principales escritos que aparecen revestidos de cierta autoridad religiosa son los siguientes:

1. Egipto: Los *Textos de las Pirámides*, los *Textos de los Sarcófagos*, el *Libro de los Muertos*. Otros escritos son sapienciales, líricos o sociales.

2. Babilonia: *Leyendas de la creación y el diluvio*, himnos y oraciones, textos rituales para las ceremonias litúrgicas, etc.

3. India: Los *Vedas*, los *Bráhmans*, los *Upanishad* y *Aranyaka*; los *Sutra*, cuyo principal representante fue el *Mánava-Dharma Sástra* o *Leyes de Manú*. Las grandes epopeyas, como el *Rámáyana* y el *Mahábhárata*, la literatura en torno a Siva y Visnú, llevada a su apogeo en el *Bhagavad-Gítá*. Las obras referentes a las iluminaciones de Siddárta Gautama (Buda) o a las directrices ascéticas de Mahavíra y el *Granth Sáhib*, libro sagrado de los Sikhs.

4. China: Nos ofrece tres grandes bloques formados: a) por los cinco libros canónicos (los tres *King*, o libros de la historia, de los versos y de las mudanzas; el *Li Ki*, o libro de los ritos, y el *Tchuen Ts'ieu*, o primavera y otoño); b) los cuatro libros clásicos (*Anales*, *Gran Estudio*, *Doctrina del medio* y *Enseñanzas de Meng*), debidos a las máximas de Kung Fu-tse y sus discípulos, principalmente su nieto Ts'eu-Sseu y el maestro más ilustre del confucianismo, Meng; c) la obra de Lao-Tse, base originaria del taoísmo.

5. Japón: El shintoísmo descansa en tres obras de los siglos VII, VIII y X de nuestra era, respectivamente, a saber: el *Kojiki*, o *Anales de las cosas antiguas*; el *Nihongi*, o *Crónicas del Japón*, y el *Engishiki*, o *Instituciones de Engi*, donde se recogen los rituales del Shinto.

6. Persia: El *Zend-Avesta* en su redacción actual fue compuesto hacia el siglo IV de nuestra era con las tradiciones orales y restos de manuscritos antiguos destruidos en la invasión de Alejandro Magno.

7. Arabia: El *Corán*, fundamento del islamismo.

Aun cuando estas obras sean de gran importancia para el estudio de las

religiones y las corrientes ascéticas, no nos podemos detener a examinarlas, limitándonos a remitir al lector a las obras especializadas⁵³.

Fácilmente encontramos, en cambio, una serie de fuentes merecedoras de atención. Estas obras serias son las que posteriormente se han reunido en una colección denominada Nuevo Testamento, cuyos libros principales son los Evangelios, Hechos de los Apóstoles y cartas de San Pablo. Nuestra labor crítica consistirá en probar la autenticidad de tales escritos, la incorrupción sustancial con que han llegado hasta nosotros y el valor histórico que poseen. Con esto podremos ya pasar al trabajo propiamente histórico de asentar la existencia real de una revelación divina.

85. d) *Estudio histórico*.—Puestos los anteriores estudios sobre la naturaleza de la revelación divina, los instrumentos aptos para su investigación y las fuentes seguras adonde podemos acudir, recogeremos el fruto histórico de los mismos. Aparecerá con certeza la existencia real de una persona insigne llamada Jesús, que se declaró a sí misma como *legado divino*, que con la autoridad del mismo Dios venía a enseñar a los hombres una nueva doctrina religiosa y un nuevo culto, ofreciendo en prueba de la verdad de su testimonio los criterios válidos que son credenciales fidedignas de la divinidad.

Para ello, en efecto, realizó numerosos milagros en el mundo físico, pronunció preclaros vaticinios, llevó a cabo su propia resurrección y los milagros morales que efectuó en la constitución y propagación de su Iglesia. Su legación ofrecía, por lo tanto, plenas garantías. Respecto a la misión que vino a traer al mundo, la sintetizó toda entera en la creación del *reino de Dios*, del que deben formar parte los hombres y al que deben someter su entendimiento y voluntad.

Con esto queda constituida la *religión cristiana*. Pero habiendo transcurrido ya varios siglos desde la obra de Jesús, agita al espíritu una nueva inquietud: *¿Dónde encontrar la doctrina divina de Jesús?*

86. *Tercera etapa. Religión católica*.—Para resolver este último problema acudiremos de nuevo a la historia. Enseñados por ella, veremos que Jesús fundó el *reino de Dios* en forma de una *sociedad perfecta* de carácter sobrenatural con el fin de que se conservase en ella incorrupto hasta el fin de los tiempos el depósito de sus enseñanzas divinas.

Se trataba, según la mente del fundador, de una sociedad religiosa jerárquica en forma de monarquía con potestad jurisdiccional, santificadora y docente-infalible, a la que dotó de ciertas notas externas y manifiestas mer-

⁵³ Véase P. TACCHI VENTURI, S. I., *Historia de las religiones*, 3 tomos (trad. esp. Barcelona 1941; nueva edición italiana, Torino 1962); M. BRILLANT-R. AIGRAIN, *Histoire des religions*, 5 tomos (París 1953ss); F. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg i. Br. 1956); Cristo y las religiones de la tierra², 3 tomos (BAC 200.203.208, Madrid 1960); H. PINARD DE LABOULLAYE, S. I., *El estudio comparado de las religiones*³, 2 tomos (Madrid, en prensa). Pueden añadirse las siguientes monografías recientes en castellano, no citadas en las obras anteriores: M. MARCOVICH, *Bhagavadgītā (El canto del Señor)* (Mérida-Venezuela 1958); C. ELORDUY, S. I., *La gnosis taoista del Tao Te Ching* (Oña 1961).

ced a las cuales pudiese fácilmente distinguirse en cualquier tiempo futuro. Una atenta observación de las iglesias religiosas cristianas existentes en la actualidad muestra claramente que ninguna otra fuera de la católica puede ostentar las características impresas por Jesús en su Iglesia. Esta es, pues, la que a través de la Sagrada Escritura, la tradición de los Santos Padres, los concilios y sus obispos concordantes en su doctrina a través del mundo entero nos transmite de modo auténtico las enseñanzas divinas de Jesús. Nos encontramos, pues, con la *Iglesia católica*, a la cual debemos acudir en el presente en busca de la doctrina revelada por Dios a los hombres.

Hemos terminado el proceso apologético según el primer método, y con ello podemos ya poner con plena certeza e infalibilidad nuestro acto de asentimiento a los dogmas. He ahí la meta buscada: el acto de fe.

B. Método segundo: Proceso empírico

87. Es el estudio de la palabra de Dios hecha fenómeno social divino. Tal vez de rigor científico menos ostensible, resulta, sin duda, más claro, más sencillo y de mayor esplendor. En el recorrido de esta ruta, supuesto el primer paso de la *religión natural*, no hay sino una sola etapa de extrema simplicidad. Se reduce a la contemplación de ese gran fenómeno social llamado Iglesia católica. En su seno resuena una palabra que se declara a sí misma divina, y al acercarnos a ella reconocemos en su contorno el nimbo del poder sobrenatural que la garantiza. Mana de un seno, todo él inmerso en el signo exclusivo de Dios, el milagro moral, no menos eficaz que el físico. No es necesario el estudio crítico de antiguos documentos, ni de biografías y mensajes históricos, ni de leyes físicas perturbadas, ni de estructuraciones en la primitiva comunidad cristiana. De todo esto nos dará luego testimonio esa misma voz divina identificada con la Iglesia, cuya inexplicable propagación, estabilidad, fortaleza martirial, enseñanzas y eficacia en orden a la transformación moral de los espíritus, proclaman su origen sobrenatural.

VI. NORMAS DE LA DISCIPLINA APOLOGÉTICA

88. Queda indicado que todo nuestro proceso apologético ha de llevarse a cabo por la sola razón natural. Pero es evidente que durante nuestro trabajo perseveraremos siendo católicos, que una vez acabado éste, al lanzarnos ya a velas desplegadas por la teología dogmática, será necesario estudiar asimismo todos los problemas suscitados por la apologética, ahora bajo la luz del dogma. Es decir, que junto al papel del apologeta no podemos olvidar nuestra personalidad de cristianos y conviene atender al de teólogos, aun cuando distinguiendo bien en cada momento lo que a cada uno pertenece, sin confusionismos ni mutuas interferencias. Conforme a esto precisemos el método que hemos de seguir.

89. 1.º *En cuanto apologetas*.—Procederemos guiados únicamente por la luz natural de nuestra razón. Lo cual, más en concreto,

A) Por lo que respecta a la *parte especulativa*: a) Avanzaremos siempre según las exigencias más estrictas de la razón natural, ya que en el momento presente nos es desconocida la autoridad de la Iglesia católica y aun la del mismo Jesucristo. b) Como es natural, para la confección de los argumentos seguiremos la filosofía perenne, demostrada de antemano como verdadera. c) Desde luego sólo haremos uso de ella en aquellas verdades que se demuestran con plena certeza. No serán muchas las que tengamos que utilizar. d) No hay, sin embargo, inconveniente en que al refutar ciertas objeciones echemos mano de hipótesis tan sólo probables. La razón es clara: para asentar que una cosa no es imposible basta aducir hipótesis posibles, mucho más si son probables, que pueden darse dentro de la realidad.

B) Por lo que respecta a la *parte histórica*: a) Nos atenderemos constantemente a las reglas de la ciencia crítica y la metodología histórica. b) Estaremos atentos a cualquier advertencia que nos pueda venir de la crítica textual, de la paleografía o de la arqueología. c) En la interpretación de los textos seguiremos sin fluctuaciones las leyes de la hermenéutica general, ya que los documentos que hemos de utilizar no los reconocemos todavía ni, por tanto, hemos de usarlos como inspirados.

C) Por lo que respecta a la *construcción científica* nos serviremos, siempre que sea útil, de las adquisiciones más recientes de la filosofía de la religión, de la psicología de la religión y de la historia comparada de las religiones.

90. 2.º *En cuanto católicos*.—En cuanto católicos tendremos ante los ojos algunas observaciones que en ningún modo se oponen a las reglas indicadas del método científico apologético.

a) Somos fieles católicos y esto presupone que tenemos certeza, al menos vulgar, de la verdad de la revelación de Cristo y de la realidad de su Iglesia. Esto nos hará abstenernos de la duda real en los problemas ya definidos por nuestras creencias y que ahora hemos de examinar a la luz de una crítica científica, empleando la duda metódica, que, como veremos, posee iguales ventajas que la anterior respecto a la investigación científica.

b) Compararemos las verdades que vayamos adquiriendo en virtud de nuestros argumentos de razón con las doctrinas propuestas por la Iglesia. Este cotejo nos permitirá comprobar la identidad de ambos.

c) Si alguna vez, en el proceso de nuestra demostración, hallásemos ciertas normas propuestas por la Iglesia respecto a la selección del camino que haya de seguirse entre los varios aptos que puedan escogerse, avanzaremos por ese camino sin temor a ser tachados de ilógicos, ya que entre varias demostraciones válidas es libre al científico elegir una u otra a su beneplácito. Tal circunstancia, por otra parte, representaría para nosotros un estimable asesoramiento, ya que se trata del consejo de una sociedad erudita y cargada de experiencia.

91. 3.º *En cuanto teólogos*.—La mayor parte de los problemas que vamos a tratar deberán ser de nuevo estudiados en la teología dogmática a la luz de la revelación, ya que son doctrinas contenidas en este depósito divino. Para evitar la repetición posterior de un tal estudio:

a) Añadiremos a veces a las conclusiones obtenidas por la sola razón natural o la histórica nuevos detalles o ilustraciones provenientes de la revelación cristiana, aun cuando haciendo notar cuidadosamente la separación

de ambas aportaciones, que de hecho constituyen dos disciplinas completamente diversas.

b) Por la misma razón expondremos el sentir de la Iglesia acerca de cada una de nuestras proposiciones mediante las fórmulas denominadas *Valor o cualificación teológica* de la tesis o proposición, especificando si es *doctrina de fe divina*, *de fe divina y católica*, *de fe divina y católica definida*, *próxima a la fe*, *de fe eclesíastica*, *doctrina católica*, *doctrina teológicamente cierta*, *doctrina que ha de tenerse por ser temeraria la contraria*, *doctrina común y cierta en teología*, *doctrina probable*, *sin peligro*, etc.

TRATADO II
De la religión natural
y
la revelación cristiana

por

FRANCISCO DE B. VIZMANOS, S. I.

I. BIBLIOGRAFIA GENERAL DEL TRATADO

- ADAM, K., *Jesucristo* (trad. esp. Barcelona 1957).
Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections. Publicada bajo la dirección de M. BRILLANT y M. NEDONCELLE (París 1937).
- AYUSO MARAZUELA, T., *La Revelación y la Iglesia*⁴ (Zaragoza 1950).
- BORD, J., *L'Apologétique par le Christ* (Avignon 1923).
- BOULENGER, A., *Manual de Apologética*² (trad. esp. Barcelona 1936).
- BRINKTRINE, J., *Offenbarung und Kirche* 2 vol. (Paderborn 1947-1949).
- BRUNHES, G., *La foi et sa justification rationnelle* (París 1927).
- BRUNNER, A., *La Religión* (trad. esp. Barcelona 1963).
- BRUNSMANN, P., S. V. D., *Religion und Offenbarung* (Wien 1930).
- BUYSSE, P., *Los fundamentos de la fe. Dios, el alma y la religión ante la razón y el corazón del hombre* (trad. esp. Barcelona 1930).
- *Hacia la fe católica* 2 vol.: I. *La Iglesia de Jesús ante la razón y el corazón del hombre*. II. *Jesús ante la crítica. Su existencia, su misión y su personalidad* (trad. esp. Barcelona 1930).
- CASANOVAS, I., S. I., *Conferencias apologéticas* 2 vol.: I. *Religión natural. Teoría de la Revelación*. II. *El hecho de la Revelación. Trascendencia de la Revelación* (Barcelona 1950).
- COLL PÉREZ, A., *Criteriología religiosa y eclesiología* (Madrid 1943).
- CRISTIANI, L., *Nuestras razones de creer. Sentido y eficacia de la apologética* (trad. esp. EncCatXXX t.106, Andorra 1958).
- DEVIVIER, W., S. I., *Cours d'apologétique chrétienne ou exposition raisonnée des fondaments de la foi* (París 1911).
- DIECKMANN, H., S. I., *De Revelatione christiana* (Freiburg 1930).
- FALCON, J., S. M., *La crédibilité du dogme catholique. Apologétique scientifique*³ (Lyón 1952).
- GOEBEL, B., O. M. Cap., *Katholische Apologetik* (Freiburg 1930).
- GRANDMAISON, L., S. I., *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves* (París 1928).
- GRANERIS, G., *La Religione nella Storia delle Religioni* (Torino 1935).
- GUTBERLET, C., *Lehrbuch der Apologetik* (Münster 1910).
- HILLAIRE, A., *La Religión demostrada* (trad. esp. Barcelona 1955).
- Iniciación teológica por un grupo de teólogos, t. I. Las fuentes de la teología. Dios y su creación* (trad. esp. Barcelona 1957).
- KNOX, R. A., *Conferencias religiosas de Oxford* (trad. esp. Madrid 1958).
- KÖSTERS, L., S. I., *Nuestra fe en Cristo* (trad. esp. Buenos Aires 1946).
- KOLOGRIVOF, I., S. I., *Suma católica contra los sindiós* (trad. esp. Barcelona 1943).
- LANG, A., *Fundamentaltheologie*³ 2 vol. (München 1962).
- LEAL MORALES, J., S. I., *Jesucristo, Dios-Hombre* (Granada 1952).
- MARÍN NEGUERUELA, N., *Dios y el hombre o introducción a la apologética* (Barcelona 1936).
- *Con la razón y la fe* (Barcelona 1941).
- *Lecciones de apologética* 2 vol. (Madrid 1960).
- MARXUACH, F., S. I., *Origen divino de la Iglesia y de sus dogmas* (Barcelona 1925).
- NICOLAU, M., S. I., *Theologia fundamentalis*⁵ (BAC 61, Madrid 1962).

- PINARD DE LA BOULLAYE, H., S. I., *Jesús, profeta y taumaturgo* (trad. esp. Madrid 1931).
 — *Jesús, Hijo de Dios* (trad. esp. Madrid 1932).
 — *La persona de Jesús* (trad. esp. Madrid 1932).
 — *Jesús, luz del mundo* (trad. esp. Madrid 1934).
 RADEMACHER, A., *Philosophisch-apologetische Grundlegung der Theologie* (Bonn 1931).
 RUTTEN, G. C., O. P., *¿Puede creer un hombre razonable?* (trad. esp. Barcelona 1933).
 SCHANZ, P., *Apología del Cristianismo* 6 vol. (trad. esp. Barcelona 1913-1915).
 SCHMIDT, W., S. V. D., *Manual de Historia comparada de las Religiones. Origen y formación de la Religión. Teorías y hechos*² (trad. esp. Bilbao 1941).
 TROMP, S., S. I., *De Revelatione Christiana*⁶ (Roma 1950).
 TUSQUETS, J., *La crítica de las Religiones* (Barcelona 1946).
 VALENSIN, A., S. I., *Jésus-Christ et l'Etude comparé des Religions* (París 1912).
 VIEJO FELÍU, R., S. I., *Jesucristo y su herencia* (Ponce, Puerto Rico, 1953).

(Para la bibliografía española más antigua puede verse nuestro informe sobre la apologética española publicado en *Où en est l'enseignement religieux?* (París-Tournai 1937, 350-366.)

P A R T E I

LA RELIGIÓN NATURAL

2. El primer paso en el proceso apologético, como hemos dicho, es el relativo a la religión natural, que tal vez podría con más derecho reclamarlo para sí la ciencia filosófica. Sin embargo, nos creemos obligados a exponer esta parte, siguiendo en este modo de proceder a la mayor parte de los autores apologéticos.

Porque aun cuando sea verdad que la filosofía se haya ocupado de algunos problemas de la religión natural, no es menos cierto que tales materias aparecen allí como elementos aislados y esporádicos sin formar un conjunto sistematizado. Esta unidad orgánica es necesaria para su completa comprensión. Además existen fenómenos psicológicos e históricos de orden religioso que no podrían encontrar lugar apropiado en las disciplinas filosóficas. Finalmente, en todo nuestro proceso posterior hemos de aludir continuamente a la noción de religión y a sus relaciones con la revelación divina. Nos es por ello imposible prescindir de estas cuestiones previas.

Tres problemas se nos presentan en el estudio de la religión natural:

1.º El estudio de la *naturaleza de la religión* en su *concepto general*, tal como nos lo da a conocer la razón especulativa, la experiencia psicológica y las descripciones de la historia.

2.º Las relaciones morales del hombre respecto a esta religión natural o, lo que es lo mismo, la *obligación de practicarla*.

3.º Prescindiendo por el momento de los actos particulares referentes al conocimiento religioso, a la ley moral o al culto ritual, consideraremos sólo un precepto contenido en dicha religión natural que nos abrirá el camino en orden a nuestro fin. Este precepto es el relativo a la obligación de *investigar y abrazar una determinada religión positiva divina*, caso de que Dios, en su libre providencia, hubiera determinado establecer alguna en concreto mediante la revelación.

Con esta triple tesis o proposición cerraremos este primer tratado de nuestra obra.

CAPITULO I

Noción y naturaleza de la religión natural

3. Para el estudio de la naturaleza de la religión en general se nos ofrecen tres caminos, que al introducirnos por diversos conductos en el análisis del proceso religioso, nos presentan las varias facetas del mismo. Se trata de los estudios metafísico, psicológico e histórico del fenómeno en cuestión, a los cuales dedicaremos sendos artículos.

ARTÍCULO I

Noción base de religión

4. **Bibliografía:** S. TH., 2-2 q.81; M. NICOLÁU, S. I., SThS I,II 2-4; E. MAGNIN, Religion: DTC 13,2182-2306; N. TURCHI, Religione: EncCatt 10,700-704; G. GRANERIS, La Religione nella Storia delle religioni (Torino 1935); H. PINARD DE LA BOULLAYE, El estudio comparado de las religiones, t.2: Sus métodos, trad. esp. (Madrid 1942); J. TODOLÍ, O. P., Filosofía de la Religión (Madrid 1955); A. BRUNNER, La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas, trad. esp. (Barcelona 1963).

5. La primera dificultad es la de *precisar el objeto* sobre el que versa nuestro estudio. Sólo así podremos investigar su naturaleza íntima. Pero las definiciones que se han dado de la religión son tantas, tan dispares y algunas tan absurdas, que no es fácil partir de ninguna de ellas. Ya en 1914, J. H. Leuba¹ reunía cuarenta y ocho definiciones distintas tomadas de autores más o menos conocidos. Las razones de tal diversidad son múltiples.

1.º A veces es el desconocimiento de la materia por *falta de experiencias personales* religiosas que no permite juzgar sobre problema tan complejo.

Así el judío Reinach definía la religión como *un conjunto de escrúpulos* (es decir, de *tabús o prohibiciones no motivadas*) que ponen obstáculo al libre ejercicio de nuestras facultades². Tal definición contiene un desconocimiento absoluto de la parte principal de la religión: su orientación hacia la divinidad.

2.º En otras ocasiones la definición es fruto de un *sistema filosófico unilateral*, como la concepción panteísta de G. F. Hegel: *la conciencia que tiene el ser finito de sí mismo en cuanto infinito*³, o la sociológica de E. Durkheim: *un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas* (es decir, separadas, vedadas) que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los adheridos⁴.

3.º Bastantes definiciones fallan por una *observación incompleta* del fenómeno religioso. Así, la concepción meramente intelectualista del teólogo unitario de Londres J. Martineau: *La religión es la creencia en un Dios eternamente vivo, es decir, en una inteligencia y voluntad divina dirigiendo el universo y manteniendo relaciones morales con la humanidad*⁵. Hay aquí una preterición de las actividades éticas, emocionales y litúrgicas predominantes en muchas religiones.

Frente a ésta puede recordarse la definición del filósofo danés H. Hoeffding, que incurre en el extremo contrario: *La religión designa esencialmente un estado psíquico en el cual el sentimiento y la necesidad, el temor y la espe-*

¹ La Psychologie des phénomènes religieux, trad. franc. (1914) 24s., y apéndice I, 397s. Varias de estas definiciones pueden verse recogidas por W. POHL, De vera Religione Quaestiones selectae (Friburgo Br. 1927) 192s.

² Orpheus, Histoire générale des religions (Paris, Alc. Picard, 1909) intr.4. El paréntesis es la explicación de «escrúpulos», según la mente del autor.

³ Vorlesungen über die Philosophie der Religion I 38.

⁴ Les formes élémentaires des religions (Paris 1912) 65.

⁵ A Study of Religion (London 1911) I 63.

ranza, el entusiasmo y el abandono desempeñan papel más grande que la meditación y el estudio y en que la intuición y la imaginación preponderan sobre la investigación y la reflexión⁶. Algunos años más tarde explicaría aún más detalladamente sus ideas diciendo que consiste en la necesidad y en la voluntad de mantener los valores de la vida más allá del límite en que la conciencia humana puede obrar respecto a ellos⁷.

Ante tal oposición de nociones conviene buscar una base algún tanto vaga de donde podamos partir para un análisis más profundo. He aquí tres vías de orientación: 1. *Etimología* de la palabra «religión». 2. *Encuestas* entre pensadores. 3. *Elementos comunes* a las religiones de la humanidad.

6. 1. Etimología de la palabra «religión».—Son múltiples las etimologías propuestas por los filósofos⁸, entre las cuales tres son las más dignas de consideración:

1.^a M. T. Cicerón hace derivar la palabra «religión» del verbo *relegere*, es decir, volver a coger, volver a recorrer, volver a leer⁹. Indica, pues, dicha palabra la repetida reflexión sobre un objeto que por su importancia reclama una atención mental frecuente.

*Quienes trataban con diligencia y volvían a reflexionar sobre lo pertinente al culto de los dioses fueron llamados religiosos (ex relegendo), de volver a recorrer (con la mente o la lectura), así como elegentes de elegir, diligentes de amar (ex diligendo), inteligentes de entender (ex intellegendo). En todas estas palabras se halla la misma significación de volver a leer (tomar o recorrer = bis legendi) que en el vocablo religioso*¹⁰.

2.^a Lactancio la hace provenir del verbo *religare*, atar de nuevo, admitir libremente los vínculos que unen al hombre con Dios, simbolizados en el culto pagano por las *vittas* o bandas con que se ceñían los sacerdotes.

*Nacemos con esta naturaleza de que al ser creados por Dios le rindamos homenajes justos y debidos, a El solo conozcamos, a El sigamos. Mediante este vínculo de piedad quedamos atados y ligados a Dios, de donde tomó su nombre la religión... Dijimos que el nombre de religión proviene del vínculo de piedad con que Dios ligó al hombre y le unió a sí; porque es necesario que le sirvamos como a Señor y le obedezcamos como a padre*¹¹.

3.^a San Agustín no siempre indica la misma etimología, pero al tratar del verdadero culto de Dios pone como raíz el verbo *reelige-*

⁶ *Filosofía de la Religión*, trad. española (Madrid 1909) c. 1, 17.

⁷ *La pensée humaine*, trad. franc. 19 (Paris 1911) 376.

⁸ J. C. LEIDENROTH propone como raíz el verbo *ligere*, forma transitiva de los verbos *lucere* y *liquere* con el significado de ver. En tal caso la palabra religión contendría el sentido de respeto o reverencia. Cf. K. GIRGENSONN, *Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee* (Leipzig 1925), donde pueden verse la etimología indicada y otras de menor probabilidad.

⁹ Véase este múltiple sentido con ejemplos de autores clásicos en F. A. COMMELERAN, *Diccionario clásico-etimológico latino español*.

¹⁰ *De natura deorum* II 28. Esta etimología defendió principalmente P. JOUON, *L'Étymologie de Religiosus dans Cicéron et un trait caractéristique de l'homme religieux en Israël*: *RechScRel* 26 (1936) 181, 185.

¹¹ *Inst. div.* 1.4 c.28: ML 6,536. Es la etimología que cuenta con más seguidores. Pueden verse, por ejemplo, A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Religio*.

re, reelegir, ya que por medio de la religión volvemos a adherirnos a Dios, de quien nos habíamos separado por el pecado:

Dios mismo es la fuente de nuestra felicidad, El es el fin de todos nuestros deseos. Elijiéndole a El o, mejor dicho, reeligiéndole—le habíamos perdido negligentemente—, reeligiéndole a El, de donde viene el nombre de religión, tenemos a El por medio del amor hasta que, alcanzándole, descansenos y así seamos felices por llegar a nuestra perfección con tal fin 12.

7. Santo Tomás conoció estas tres etimologías y, después de recordarlas, termina diciendo que en todas ellas se encierra, al menos como mínimo, esta idea: que la religión contiene esencialmente una relación del hombre a Dios 13. Por tanto, podemos tomar como noción base para nuestro estudio: *la religión es una relación del hombre a Dios*. Es algo en que todos podemos coincidir.

8. 2. **Encuestas entre pensadores.**—El segundo procedimiento para obtener un factor común entre las diversas concepciones religiosas sería el método de encuestas extendido a sectores lo más amplios posibles de adherentes a las actuales y pasadas religiones.

Como este camino es imposible, se ha emprendido otro parecido, cual es el de hacer dicho estudio a base de las definiciones y descripciones dadas por los diversos autores. Fue lo que hizo a principios del siglo Morris Jastrow 14. El material acumulado es de lo más heterogéneo, como puede suponerse, dadas las mentalidades de los autores, la diversidad de religiones y la diferencia de tiempos y culturas en que se ha especializado el respectivo escritor.

Jastrow llegó a la conclusión de que debe admitirse como fondo común un triple elemento, a saber: a) *reconocimiento de un poder o poderes independientes del hombre*; b) *sentimiento de dependencia respecto a ellos*, y c) *deseo de relacionarse con los mismos*. De ahí surgen en los hombres: a) *organizaciones determinadas*; b) *ciertos actos concretos*; c) *una reglamentación de la vida en orden a establecer relaciones favorables con dichos poderes* 15. De nuevo vuelve a aparecer como factor mínimo en la religión *la relación del hombre con un poder exterior llamado divinidad*.

9. 3. **Estudio directo de las religiones.**—Aun cuando es difícil en tanta diversidad de concepciones y cultos religiosos a través del tiempo y del espacio señalar sus trazos comunes, sin embargo, la obra paciente de un especialista tan erudito y universal como el P. H. Pinard de la Boullaye, ayudado por su escuela etnológica, ha podido comprobar y desenvolver con más precisión la realidad del triple elemento básico que yace en el fondo de todas las religiones:

12 *La Ciudad de Dios* 1.10 c.3 n.2: BAC 171 (Madrid 1958) 638.

13 *Suma Teológica* 2-2 q.81 a.1: BAC 142 (Madrid 1955) 18.

14 *The Study of Religion* (Londres 1901) I c.3, 171.

15 *Acerca de este punto J. HUBY, Christus. Manual de Historia de las religiones*, trad. esp. (Barcelona 1919) 4-9.

a) En todos los tiempos y lugares se halla en el fondo esencial de las religiones la concepción de una *realidad objetiva o, al menos, considerada como objetiva que aparece en algún modo suprema y personal*. No se subtrae a este rasgo el politeísmo, ya que siempre termina jerarquizando sus deidades bajo un ser de máximo poder, llámese Júpiter entre los romanos; An, el rey de los dioses de Lagash, o El en el panteón de Ugarit¹⁶. Este elemento parecería ausente en las religiones de ideología panteísta; pero ello precisamente ofrece la mejor contraprueba de nuestro aserto, pues todas ellas, empezando por el mismo brahmanismo o budismo, al pasar de los filósofos al pueblo, se han transformado en cultos politeístas con divinidades personales.

b) Las relaciones de los hombres con sus dioses en cualquier religión señalan *un sentimiento íntimo de dependencia*. Ahí radica precisamente la oposición esencial entre *religión y magia*, ya que en la primera el hombre acude humilde y sumiso a la divinidad, mientras que en la segunda intenta por el contrario dominar y someter a su antojo las fuerzas divinas en orden a producir determinados efectos.

c) Finalmente, en el hombre religioso surge la *aspiración de entablar relaciones con el ser divino a quien se venera*. Este es el carácter distintivo entre el conocimiento teórico de Dios, es decir, filosofía, y el ejercicio de la religión.

10. Teniendo en cuenta estos tres elementos, propone el P. Pinar de la Boullaye la siguiente definición como esencia común a la generalidad de las religiones antiguas y modernas: *Un conjunto de creencias y de prácticas (o de actitudes prácticas) referentes a una realidad objetiva o, al menos, concebida como tal, única o colectiva, pero en cierto modo suprema y personal, de la que el hombre se reconoce en alguna manera dependiente y con la que quiere permanecer en comunicación*¹⁷. En la quintaesencia de esta definición volveremos a reconocer como un mínimo de contenido: una *relación del hombre con Dios*.

ARTÍCULO II

Análisis metafísico de la religión

11. **Bibliografía:** M. NICOLÁU, S. I., *SThS I,II 5-11*; H. STRAUBINGER, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Freiburg i. Br. 1929); *Id.*, *Religionsphilosophie mit Theodizee* (Freiburg i. Br. 1934); IVES DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques, II: Philosophie religieuse* (París 1946) 141-363; F. CASTELLANO, *Filosofía de la Religión* (Buenos Aires 1947); P. ORTEGAT, *Filosofía de la Religión*, 2 vol. (Louvain 1948); I. QUILES, *Filosofía de la Religión* (Buenos Aires 1949); J. TODOLF, *Filosofía de la Religión* (Madrid 1954); M. F. SCIACCA, *El problema de Dios y de la Religión en la filosofía contemporánea*, trad. esp. (Barcelona 1954); G. ROSSI, *Herejías de nuestros tiempos*, trad. esp. (Madrid 1956); M. F. SCIACCA, *Herejías y verdades de nuestro tiempo*, trad. esp. (Barcelona 1958); *Id.*, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, 4 vol., trad. esp. de dos vol. (Madrid 1959); F. KLIMKE-E. COLOMER, *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1961); R. VANCOURT, *Pensamiento moderno y filosofía cristiana: Elementos para una filosofía de la Religión*, trad. esp. (1959); *EncCatXXX n.13,130-155*; A. BRUNNER, *La Religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*, trad. esp. (Barcelona 1963).

12. **El problema.**—Ya que todo nuestro tratado ha de versar sobre el proceso para la investigación de la religión verdadera, se

¹⁶ Un ejemplo palpable de esta concepción nos la ofrece el dios Zeus de los griegos, que, no obstante sus luchas con las demás deidades, muestra su supremacía repetidas veces, según la *Iliada*, ya sea desafiando a los otros dioses que puestos a tirar juntos del extremo de una cadena serán todos ellos arrastrados por su poder si él tira en dirección contraria, sea haciendo temblar a todos ellos con sólo fruncir el ceño.

¹⁷ *El estudio comparado de las religiones*, trad. esp. (Madrid 1945) II c.1,14-21.

impone desde el principio precisar lo más posible y analizar el concepto de religión. Es lo que en este momento nos proponemos.

1.º Es menester partir de la noción vaga y de mínimo contenido que se incluye en el sentido universal de la humanidad, según acabamos de decir: *una relación del hombre hacia Dios*.

2.º Se presupone ya probada en teodicea, por la sola razón, la existencia de un *Dios personal*, nombre que se da al *Ser necesario, que existe por sí mismo, creador del mundo*. Es el resultado de la filosofía perenne demostrada como verdadera.

3.º La religión puede considerarse en un doble sentido: religión natural y religión positiva.

Religión natural es la que corresponde a la naturaleza humana, se funda únicamente en la creación del hombre conocida por sola la razón.

Religión positiva es la proveniente de una determinación libre autoritativa. Esta última será *positiva humana* o *positiva divina*, según deba su origen a la determinación de una autoridad humana, v.gr., del emperador respecto al culto romano, o a una intervención de Dios, v.gr., en el Sinaí respecto a los judíos.

13. 4.º El problema que ahora tratamos se refiere directa e inmediatamente a la *religión natural*, pero consecuentemente comprende también cualquier religión positiva, al menos bajo tres aspectos: a) en cuanto que el *eje central* de ambas es común; b) en cuanto que cualquier religión positiva *debe contener todo* lo propio de la religión natural, so pena de ser incompleta, y no oponérsele en nada, so pena de ser absurda, y c) en cuanto que la *obligatoriedad* de cualquier religión positiva *radica* en última instancia en la fuerza obligatoria de este precepto de la religión y ley natural: *es necesario obedecer a la autoridad cuando manda y someterse a Dios cuando revela* 18.

14. **Orientación histórica.**—La mayor parte de las desviaciones en el concepto de religión son conclusiones inevitables de los principios filosóficos gnoseológicos o teístas defendidos por sus autores. Vamos a indicar algunos de ellos.

FILOSOFÍA ANTIGUA.—Consecuentes a las concepciones de sus dioses, muchos filósofos griegos y romanos podrían hacer suya la definición de M. T. Cicerón: *La religión es la que se ocupa del cuidado y de las ceremonias de cierta naturaleza superior llamada divina* 19.

15. **MATERIALISMO ATEO.**—Aun cuando lógicamente no debiera hablar de religión, por su negación de Dios y del espíritu, sin embargo, no acierta a desprenderse de aquella idea. Así:

L. Feuerbach († 1872), guía intelectual de Carlos Marx 20, reduce la religión al sentimiento de dependencia del hombre respecto a la natura-

18 Más adelante expondremos este punto.

19 *De inventione* l.2 c.53. Para un estudio más detenido de las concepciones romanas de la religión puede verse KOBBERT, *Religio*, en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, zweite Reihe, B.1. 565-575.

20 Véase J. ITURRIOZ, *El hombre nuevo de Carlos Marx, después de un siglo*: RazFe 1 30 (1944) 474-488.

leza, cuyo miembro es. Llama religión al modo de comportarse el hombre respecto a sí en cuanto se contrapone a sí mismo como si fuese otro ser ²¹.

Sólo reconozco (en la religión) esta su verdad fundamental, a saber: que el hombre depende de la naturaleza, que vive en armonía con la naturaleza, que nunca debe olvidar aun en los ideales más elevados de su espíritu, que es un hijo, un miembro de la naturaleza, a la que debe venerar y santificar como a fundamento y fuente de su existencia, como fundamento y fuente de su salud, así corporal como espiritual ²².

De modo semejante se expresan el teólogo protestante D. Strauss (1873) ²³ y el químico monista energético W. Ostwald ²⁴.

16. CRITICISMO TRASCENDENTAL.—Los seguidores de esta escuela se ven obligados a buscar las concepciones religiosas en la razón práctica y sus imperativos categóricos. Ni los juicios sintéticos *a priori* por falta de objetividad, ni los sintéticos *a posteriori* por falta de valor científico y universal pueden ofrecernos una base firme de investigación ²⁵. Así:

M. Kant († 1804) rehusa admitir una forma *a priori* para el conocimiento religioso, y se ve, por tanto, obligado a fundarlo en los imperativos categóricos, uno de los cuales dice: «Obra siempre de modo que la persona humana ni en ti ni en los otros se tome como puro medio, sino como fin». De ahí surge la ética autónoma y la imposibilidad de basar la moral en ningún motivo heterónomo o eudomonístico. El sumo bien que ha de alcanzarse en esta vida como santidad y en la otra como felicidad exigen, según un imperativo categórico, la idea de Dios como garantía. *La religión es, por tanto, la ley que se da en nosotros mismos en cuanto recibe vigor con la idea de un legislador y juez; es la misma actividad moral en cuanto es referida al conocimiento de Dios* ²⁶. La Iglesia y el culto sólo tienen valor en cuanto sirven a la idea de la moralidad.

En el neokantismo marburgense, para H. Cohen († 1918) Dios es la garantía subjetiva en la lucha por la moralidad y liberación del pecado ²⁷, y en el neokantismo badense, para W. Windelband († 1915) lo religioso es la conciencia normativa de lo verdadero, lo bueno y lo bello que experimentamos en nuestra vida como una realidad trascendente ²⁸.

17. PANTEÍSMO ESPECULATIVO.—En esta escuela, Dios, es decir, lo absoluto, constituye la esencia y existencia del mundo, que sólo en él y por él es una realidad. Recuérdesse, por ejemplo:

²¹ *Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke* VII 40.

²² *Vorlesungen über das Wesen der Religion, Sämtl. Werke* VI 97.

²³ Según Strauss, la religión es una autodeterminación del hombre cara al universo, *Der alte und der neue Glaube, Gesammelte Werke* VI 96 y 161.

²⁴ Junto a obras químicas de gran valor, tuvo la debilidad de escribir un par de escarceos filosóficos con ideas materialistas: *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (Leipzig 1895); *Vorlesungen über Naturalphilosophie* (Leipzig 1902).

²⁵ Para ésta y las escuelas siguientes pueden verse los libros indicados en la bibliografía, a los que pueden añadirse: A. DEMPF, *Religionsphilosophie* (Wien 1939); J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, 2 vols., trad. esp. (Barcelona 1956).

²⁶ *Sämtl. Werke* VIII 508. Los principales escritos donde desarrolla Kant sus ideas sobre la religión son: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764); *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763); *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). Para un estudio sintético de sus ideas puede verse S. VANNI ROVIGHI, *Introducción al estudio de Kant* (Madrid 1948).

²⁷ Recuérdesse que para COHEN sólo se dan ciencia, arte y moral: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Giessen 1915) 64s.

²⁸ En conformidad con su idea de que lo objetivo no es un ser, sino un valor o deber: *Präludiven* (Tübingen 1911) II 282ss.

G. F. Hegel († 1831). Sólo existe lo ideal, o la idea que se desarrolla sucesivamente y con la cual se identifica Dios. Deben distinguirse en esta realidad tres formas de existencia, a saber: el existir en sí (An-sich-sein), o idea aún vaga e indeterminada; el existir fuera de sí (Aus-sich-sein), o naturaleza, y el existir cabe sí (Bei-sich-sein), o espíritu. Según esto, *el espíritu absoluto se conoce a sí mismo en el espíritu finito y, por su parte, el espíritu finito conoce su propia esencia como espíritu absoluto: he ahí el concepto universal de la religión en sentido genérico*²⁹. Es, por tanto, la conciencia de la identidad del espíritu humano con Dios.

En el monismo concreto de Ed. Hartmann (1896) el espíritu absoluto es más bien una especie de acto de voluntad en potencia, cada vez más desgraciado a través de sus realizaciones, al que el hombre debe redimir de su miseria por aniquilación de sus actividades³⁰. Ot. Pleiderer († 1908) pone la religión en un mutuo conocimiento de identificación que recuerda a Hegel³¹.

18. NEOIDEALISMO.—Aun cuando son muchas las direcciones que ha tomado, coinciden sus autores en acercarse a un cierto espiritualismo contra la filosofía positivista inglesa, aunque manteniendo la autonomía de la razón y los principios del agnosticismo kantiano³².

Junto a E. Boutroux († 1921), defensor de la metafísica de la libertad, que pone la religión en la tendencia de amor a Dios por el instinto de superarse a sí mismo³³, apareció L. Brunschwig († 1944), para quien la religión se reduce a la adecuación del espíritu consigo mismo en su plena totalidad³⁴.

G. Gentile († 1914) siente la necesidad de empezar la investigación de las formas absolutas desde el concepto de la autoconciencia o síntesis del objeto y sujeto. Al momento de pura subjetivización del espíritu responde el arte, al momento de pura objetivización responde la religión, al momento de la identificación de ambas responde la filosofía. El hombre se siente arrastrado hacia el objeto, Dios, con tal ímpetu que se vacía interiormente de sí mismo. Por eso la esencia de la religión encierra la negación del sujeto abstracto: *Vivo yo, pero ya no yo*. Es decir, el ser de Dios es el mismo ser del sujeto³⁵.

19. CONCEPCIONES ARRACIONALES.—Podemos recoger aquí teorías de escuelas muy diversas, pero que coinciden en poner como esencia de la religión elementos ajenos a la razón. Prescindiendo de la teoría de los valores apreciativos de A. Ritschl († 1889), sólo indicaremos las dos que han tenido más resonancia últimamente: la concepción pragmatista y la concepción intuicionista³⁶.

²⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I 38.

³⁰ *Philosophie des Unbewussten*, ed.6.ª (Berlín 1874).

³¹ *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (Berlín 1878) 275.

³² Para este estudio el mejor guía es el profesor M. F. SCIACCA, dadas sus doctrinas idealistas antes de su conversión a la fe católica. Además de las obras citadas al principio puede verse: *La Filosofía hoy*, trad. esp., ed.2.ª (Barcelona 1955).

³³ *Morale et Religion* (París 1925) 86-97. Ya antes había publicado sobre estos mismos temas *L'essence de la religion* (París 1912) y al año siguiente daría a luz *La Nature et l'esprit* (París 1926). Para entenderle bien no hay que olvidar su ascendencia agnóstico-kantiana.

³⁴ Expone sobre todo estas ideas en su obra *La Raison et la Religion* (París 1939).

³⁵ Son varias las obras en que va exponiendo su pensamiento: v.gr., *Discorsi di Religione* (Bari 1923); *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (Bari 1921), etc. En su opúsculo *La mia religione* (Firenze 1943) hace profesión expresa de cristiano y católico, pero por desgracia su cristianismo está muy lejos de la doctrina auténtica de la Iglesia.

³⁶ Ritschl fue de hecho quien contribuyó más a la popularidad de la teoría de los valores

W. James († 1910), para la concepción de la actividad religiosa, parte de un triple principio: a) *El pragmatismo* criteriológico, según el cual debe aceptarse como real lo que cede en utilidad del hombre o de una transformación ventajosa del mundo; la religión debe ser un instrumento de trabajo práctico. b) Además es algo *dinámico* que se desenvuelve en continua evolución. La verdad de la religión depende de la confianza que podamos poner en su influjo para un ulterior progreso de la vida. c) Debe únicamente considerarse desde un *punto de vista subjetivo*, ya que es un acto vital. Principalmente consiste en la oración y en la fe con que cree el hombre ponerse en relación con un cierto ser supremo del que puede recibir auxilio y paz. Los dogmas no son sino adiciones accidentales para explicar las experiencias religiosas cuyo objeto aflora de la subconsciencia ³⁷.

20. H. Bergson († 1941) sostiene que Dios sólo puede conocerse por la experiencia o la intuición, a través de las cuales aparece como *centro del cual fluyen los mundos sin fin como chispas de un inmenso incendio, pero sin que se le pueda considerar como un ser, sino más bien como continuidad de centellear*. Por tanto, Dios no es algo completo: es acción incesable, vida y libertad; es la misma voluntad creadora o, al menos, producto de ella ³⁸. En la persona se da un doble yo. Uno estático, cargado de hábitos uniformes y oprimido por las exigencias de la sociedad. El otro dinámico, enraizado en lo más profundo del espíritu, conmovido por aspiraciones elevadas, siempre en tensión hacia nuevas conquistas, que a veces se aparta de las normas de la lógica, pero nunca pierde la posesión de su libertad. A este doble yo responde un doble género de moral y de religión.

La religión estática propia del vulgo tiende a proteger la naturaleza contra el egoísmo. La naturaleza en orden a obtener sus fines procede segura siguiendo los instintos naturales; pero éstos en el hombre quedan oscurecidos por la facultad del entendimiento, con peligro de que esta nueva potencia, siguiendo las tendencias del egoísmo, frustre el bien de los individuos y de la sociedad. A fin de evitar este peligro se forma un conjunto de ideas, imágenes y sentimientos creados por la facultad fabulatriz que constituyen la religión estática, que, por lo tanto, no es sino una reacción defensiva de la naturaleza contra la potencia del entendimiento dañosa para el individuo y destructora de la sociedad.

La religión dinámica es propia de los espíritus selectos llamados místicos. No obstante la labor perniciosa del entendimiento, queda en todos los hombres, aunque débil, un halo de intuición, que en ciertos espíritus exi-

de R. H. LOTZE, aplicándola a la teología y filosofía de la religión: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung*, 3 vol. ed.3.^a (Bonn 1870-1874); *Theologie und Metaphysik* (Bonn 1881).

³⁷ *The varieties of religious experience* (New York 1902), compilación de una serie de conferencias dadas en la Universidad de Edimburgo con graves fallos de método.

³⁸ Sabidas son las divergencias en la interpretación de la filosofía bergsoniana, debidas en parte a la evolución ideológica del autor, que fue orientándose hacia la concepción católica en cuya Iglesia murió moralmente incorporado aun cuando sin recibir el bautismo por temor a que se considerase este acto como traición a su raza entonces tan perseguida. Para el estudio de su filosofía de la religión las dos principales obras son: *L'Evolution Créatrice* (1907) y, sobre todo, *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (1932). Unas páginas breves y claras, explicativas de sus dos religiones, pueden verse en E. GUERRERO, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*: EstEcl 12 (1933) 250-267. Sobre la filosofía bergsoniana y su evolución aun en lo religioso, uno de los estudios más serios es *Bergson et Bergsonisme* par E. LE ROY, B. ROMÉYER, P. KUCHARSKY, A. FOREST, F. D'AURAC, A. BREMOND y A. RICOUR, en *Archives de Philosophie*, 17 (1947) cahier 1. Una vista general de las sucesivas aportaciones de Bergson véase en E. RIDEAU, *Bergson aujourd'hui*: Et 302 (1959) 3,23.

mios, por un esfuerzo vehemente, se hace más intenso y así llega a alcanzar a *l'élan vital*, al impulso vital, adhiriéndose más estrechamente con él o mejor, transfundiéndose en él. Por esta nueva apropiación de impulso vital, el hombre obra sobre las posibilidades de su especie, obtiene una nueva ciencia, realiza acciones más excelsas y viene a producirse una nueva creatura. Por tanto, la religión dinámica nacida del misticismo en los hombres más selectos, pero que en cierto modo irradia a los demás, es una especie de contacto y una parcial adecuación con el impulso vital de la vida... Por este camino el hombre experimenta directamente a Dios, aunque esta experiencia no pueda traducirse sino por medio de fórmulas simbólicas e incompletas ³⁹.

21. EXISTENCIALISMO.—No nos detenemos en sus ideas sobre la religión, ya que dentro de esa etiqueta se esconden todas las concepciones imaginables desde el ateísmo de J. P. Sartre, pasando por el cristianismo de matices protestantes y orientación racionalista escatológica de M. Unamuno hasta el planteamiento católico de G. Marcel ⁴⁰.

22. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La religión considerada filosóficamente consiste en el conjunto de verdades y deberes que fluyen de la dependencia esencial del hombre respecto de Dios.*

23. Demostración.—La religión, según el contenido más vago de la palabra admitido por todos los pueblos antiguos y modernos, encierra una cierta relación del hombre hacia un Ser supremo. Ese Ser supremo es el que llamamos Dios y cuyas propiedades se exponen en teodicea. De este concepto genérico extraeremos el concepto concreto de religión por análisis del mismo, a través de una cuádruple consideración:

1.º Toda relación ha de explicarse mediante el análisis *del sujeto, del término y del fundamento* de la relación. En nuestro caso, el sujeto es el hombre, ser contingente, es decir, que puede existir o no existir; potencial o con capacidad pasiva para recibir nuevas perfecciones, y *ab alio*, o cuya razón de existir la tiene en otro ser distinto de sí. El término es Dios, ser necesario que no puede menos de existir, acto puro sin mezcla de capacidades pasivas, y *ens a se*, cuya razón de existir la posee en sí mismo. De estos conceptos, claramente probados en filosofía, se deduce inmediatamente que el sujeto, hombre, *ens ab alio*, es un ser cuya razón de existir se halla en el término Dios, lo cual constituye el fundamento de relación entre estos seres, la abalidad o razón de ser por otro. Es evidente que esta relación de abalidad no puede ser sino una relación de dependencia absoluta del sujeto respecto del término.

24. 2.º Como *este fundamento*, es decir, el tener la razón continuada de la propia existencia en otro, se identifica con el sujeto y no es algo que

³⁹ Sobre las últimas orientaciones de Bergson y el catolicismo de su muerte J. ITURRIOZ, *El cristianismo de Bergson*: RazFe 127 (1943) 243-256.

⁴⁰ Una idea general del existencialismo y su proceso hasta Heidegger puede verse A. DELP, *Existencia trágica*, trad. esp. (Madrid 1942). Acerca de Sartre cf. I. QUILES, *Sartre y su existencialismo* (Buenos Aires 1952); Sartre, *El existencialismo del absurdo* (Madrid 1952). Las relaciones del existencialismo con las ideas católicas las expuso en general G. SOTIELLO, *El existencialismo y la doctrina católica*: EstFranc 57 (1956) 249-270. Sobre Marcel véase J. ADÚRIZ, S. I., G. Marcel, *el existencialismo de la esperanza*. Finalmente poseemos un estudio bastante completo sobre Unamuno en N. GONZÁLEZ CAMINERO, S. I., *Unamuno*, t.1, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa* (Comillas 1948).

le provenga de modo accidental, la relación de dependencia que de ahí brota no es una relación accidental o predicamental, sino *trascendental o esencial*, que se transfunde a través de toda la esencia del sujeto. Por otra parte, es una relación real no meramente de razón, ya que el sujeto, el término y el fundamento son reales o independientes de cualquier consideración de nuestra mente.

3.º Este mismo *fundamento de abaliedad* o razón en otro de la propia existencia puede expresarse de forma exteriormente diversa, pero idéntica en el contenido, diciendo que el término, Dios, es a) *la causa primera eficiente* de toda la esencia real del sujeto como creador, conservador y agente principal de sus acciones; b) *su causa final última* u objeto de su bienaventuranza en la que han de hallar saciedad todas las aspiraciones de la naturaleza humana. Bajo esta forma más física que la anterior de expresar el mismo problema, hallaremos asimismo que el fundamento de la relación es la misma naturaleza del sujeto, que lleva en su entraña el ser creada, conservada y ayudada por Dios en sus actividades y a él tiende por exigencia de todo su ser. En otras palabras: el fundamento de la relación que examinamos consiste en la dependencia del hombre respecto a Dios, como a su causa suprema y último fin.

25. 4.º Por ser esta relación *trascendental o esencial*, penetra a través de toda la naturaleza humana y no podrá darse en el hombre actividad alguna libre de dicha relación. Adviértase cómo la actividad religiosa difiere esencialmente en cuanto a su amplitud de todas las restantes actividades humanas, por ejemplo, la artística, científica, profesional, etc., que sólo intervienen en sectores determinados. Por el contrario, el influjo de esta relación religiosa invade todas las facultades y acciones del hombre y de ella brotan necesariamente infinidad de relaciones secundarias, tantas cuantas son las potencias y actos humanos. Como las facultades del hombre, en cuanto hombre, se reducen a dos: entendimiento y voluntad, todas las relaciones secundarias de dependencia se englobarán en forma de conocimientos (como actos del entendimiento) y deberes (como actos de la voluntad), con lo cual tenemos ya como última consecuencia lo que fue objeto de nuestra proposición: *La religión consiste en un conjunto de verdades y deberes que fluyen de la dependencia esencial del hombre respecto de Dios*⁴¹.

26. **Enjuiciamiento de las razones opuestas.**—Se echa de ver en los conceptos de religión dados por otras escuelas, que todos ellos obedecen a desviaciones filosóficas que no nos toca a nosotros refutar, como son: el materialismo ateo, el agnosticismo, el panteísmo, el idealismo, el pragmatismo o el intuicionismo. Es más, la mayor parte de ellas significan una inconsecuencia lógica por parte de sus autores.

Para quien admita únicamente la existencia de la materia, uno de cuyos productos es el hombre, o sólo reconozca la naturaleza de un Dios identificado con el mismo hombre, no tiene sentido hablar

⁴¹ Un desarrollo de estas ideas aun cuando en forma un poco diversa puede verse en I. QUILLES, S. I., *Diccionario filosófico* (Buenos Aires 1952), *Filosofía de la religión* p.674. Asimismo en R. VANCOURT, *Pensamiento religioso y filosofía cristiana* II 3: *Elementos para una filosofía de la religión*: EncCattSXX n.13, trad. esp. (1959) 130-158.

de religión a no ser cambiando por completo el sentido universal de esta palabra. Es obra vana en el agnosticismo o el idealismo buscar un fundamento sólido fuera de la razón propiamente tal, ya que, negado el valor de ésta o suprimida toda realidad exterior trascendente, Dios y la religión se reducen a un voluntarismo arbitrario o una ficción imaginativa. Ni el pragmatismo ni el intuicionismo podrán servirnos nunca como criterios de verdad para cualquier investigación sólida y profunda.

Todo esto, sin embargo, nos enseña que la religión es algo tan enraizado en la naturaleza humana, que aun aquellas escuelas en cuyos encasillados doctrinales no habría lógicamente lugar para el estudio de la religión, no se resignan a prescindir de él buscándole un sustitutivo más o menos semejante.

ARTICULO III

Análisis psicológico de la religión

27. **Bibliografía:** M. NICOLÁU, S. I., SThS 1,II 19-23; H. PINARD DE LA BOULLA-YE, S. I., *Les méthodes de la psychologie religieuse*: RevNéoscolPh 22 (1923) 263-293, 376-409; W. GRUEHN, *Religionspsychologie* (Breslau 1926); M T.-L. PINEDO, *La Conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations* (Paris 1935); R. VANCOURT, *La Phénoménologie et la foi* (Turnai 1935); A. M. WACHSMANN, *Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelische* (Paderborn 1935); W. KEILBACH, *Die Problematik der Religionen* (Paderborn 1936); J. MARECHAL, S. I., *Etudes sur la psychologie des Mystiques*, 2 vol. (Bruxelles 1938); A. WILLWOLL, S. I., *Ueber die Struktur des religiösen Erlebens*: Schol 14 (1939) 1-21; J. MUÑOZ, S. I., *La psicología religiosa actualmente*: Las Ciencias 8 (1943) 148-162; G. WEIGEL, *Psicología de la Religión* (Santiago de Chile 1945); G. WUNDERLE, *Einführung in die moderne Religionspsychologie* (München 1952); M. V. MANKELIUNAS, *Psicología de la religiosidad* (Madrid 1961).

28. **El problema.**—Después de examinar la religión en sí misma buscando sus fundamentos ónticos, es conveniente analizarla en los actos a través de los cuales se desarrolla en el hombre, es decir, en la estructura de los fenómenos subjetivos de la actividad religiosa. La religión puede, pues, considerarse en su aspecto *objetivo y subjetivo*.

Objetivamente considerada es el conjunto de verdades y deberes que fluyen de la dependencia esencial del hombre respecto a Dios, según acabamos de ver.

Subjetivamente considerada puede tener un aspecto *psicológico* y un aspecto *ético*. En su *aspecto psicológico*, es el conjunto de fenómenos intelectuales, voluntarios y emotivos por medio de los cuales el hombre responde a las exigencias de la religión objetivamente considerada, aceptando su dependencia trascendental de Dios con las consecuencias provenientes de ella. En su *aspecto ético*, es una virtud moral, es decir, un hábito particular que inclina al hombre a ejercer los actos psicológicos indicados por la honestidad en ellos contenida.

29. En el presente estudio consideraremos la religión en su aspecto *subjetivo psicológico*, como conjunto de fenómenos que descubrimos en el hombre y cuya naturaleza deseamos analizar. Es

menester investigar de qué elementos se compone y cuál es la relativa importancia de los mismos.

Por lo demás, la observación científica y los trabajos positivos de laboratorio propios de la psicología experimental han demostrado contra ciertas teorías ya anticuadas que no existe ni una facultad, ni un sentimiento elemental primitivo, ni un instinto que puedan considerarse como específicamente religiosos ¹.

El interés de la presente investigación se centra sobre todo en los actos internos, ya que cualquier manifestación externa no tiene valor específicamente religioso, sino en virtud del acto interno que la anima. La tendencia interior de la voluntad diversifica el acto externo de una genuflexión como manifestación religiosa o como ejercicio gimnástico.

30. Orientación histórica.—Son múltiples las teorías sobre los elementos integrantes de la actividad religiosa, pero pueden reunirse en tres grupos, según pretendan reducirla a un proceso meramente intelectual, a un proceso voluntarista o a una tendencia de carácter psíquico inferior que podemos llamar arracional.

Ya hemos expuesto varias teorías intelectualistas que sólo ven en la actividad religiosa formas cognoscitivas, como el panlogismo de Hegel o el idealismo metafísico de Gentile. Recordamos, asimismo, la doctrina voluntarista de Kant al identificar materialmente la religión y la moral y situar a ésta en una pura forma del deber fundado en la aceptación libre de los imperativos categóricos. Lo mismo podríamos decir de su discípulo A. Schopenhauer († 1860), para quien el mundo entero no es sino una objetivación de la voluntad ². Veamos ahora algunas de las concepciones que recurren a elementos arracionales.

31. EMPIRISMO INGLÉS.—Prescindiendo de A. Comte, cuyas teorías pertenecen más bien a la sociología e historia de las religiones, baste aludir a Hume y Stuart Mill.

D. Hume († 1776) pone el origen de la religión en un simple sentimiento de terror ante los peligros, la muerte y los poderes superiores al hombre. La actividad religiosa surge del deseo de superar tales peligros y obtener una vida feliz. Viene a ser una mera aprensión supersticiosa ³. En cambio, J. Stuart Mill († 1783) sale por los derechos de la fantasía siempre que tienda a excitar afectos dignos y hacer la vida más bella. La religión es un torrente de actividades y anhelos dirigidos hacia un ideal concebido como sumo, mayor que cualquiera de nuestros deseos en orden a la propia utilidad ⁴.

¹ Tales opiniones fueron claramente refutadas por G. WEIGEL, *Psicología de la Religión* (1945) 24-32. En el mismo sentido habla M. V. MANKELIUNAS, *Psicología de la religiosidad* (1961) 102-104.

² *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Leipzig 1819). Véase una exposición y refutación de sus ideas en P. ORTEGAT, S. I., *Philosophie de la Religion* (1948) I 121-141.

³ En su obra póstuma, *Dialogues concerning natural religion* (1779), hace la crítica de las pruebas de la existencia de Dios. El origen del sentimiento religioso lo expuso en *The natural history of religion* (1755), un año antes de su muerte.

⁴ Bajo este punto de vista la religión tiene un cierto valor positivo como declara en sus *Three Essays on religion* (1874).

32. INTUICIONISMO AFECTIVO.—Entran en este apartado no pocos filósofos, herederos de Kant y de F. H. Jacobi († 1819)⁵, que en una u otra forma recurren al afecto como fuente de la actividad religiosa.

F. Schleiermacher († 1834) asienta como principio que el orden de las ideas y el orden de las cosas se unen en Dios por identidad. El mundo es la totalidad de las cosas; Dios es la unidad en esta totalidad. La religión, puro afecto, se reduce a un sentimiento de dependencia provocado por la unidad o identidad entre lo infinito y lo infinito. Puede ser expresado por innumerables fórmulas o dogmas igualmente admisibles aun cuando sean contradictorias⁶.

J. Fries († 1843), siguiendo un método más psicológico dentro del kantismo, pone como supremo grado para el conocimiento un presentimiento intuicional (Ahnung) nacido del afecto que nos hace alcanzar el Ser divino⁷. En cambio, M. Scheller († 1928), influido por la fenomenología de E. Husserl, parte de un intuicionismo emocional basado en la realidad objetiva de los valores. Estos deben ser jerarquizados desde la afectividad inferior sensible (*agradable - desagradable*) hasta la religiosa (*sagrado - profano*). Dios es el culmen de la intencionalidad emotiva⁸.

R. Otto († 1937) es tal vez quien ha adquirido más renombre dentro de las teorías arracionales. El elemento principal de la actividad religiosa es un sentimiento específico diverso de los sentimientos morales o estéticos, un impulso místico incomprensible para la razón, que forma una *categoría a priori* especial llamada *lo numinoso*, y que consiste en la aptitud radicada en lo profundo del alma para percibir de un modo intuitivo lo divino dondequiera que se manifieste, sea en personas determinadas, en objetos o en sucesos.

Lo numinoso comprende cuatro elementos sentimentales: a) *el misterio* de lo oculto, que produce en el alma un sentimiento de terror e inquietud; b) *la majestad* del poder absoluto, que despierta en el hombre la conciencia sentimental de *ser creatura* y de la propia nada; c) *lo maravilloso* situado sobre la razón causante de un sentimiento profundo de estupor, y d) *lo fascinante*, que atrae irresistiblemente hacia su posesión como fuente de felicidad, cuyo máximo exponente está en el *raptó extático*. De este sentimiento cuádruplemente complejo proceden como elementos secundarios las representaciones y los conceptos religiosos⁹.

33. NATURALISMO PSICOANALÍTICO.—Su representante primordial fue el freudismo, que hizo descender al escalón más abyecto

⁵ Para una breve idea de su filosofía puede verse R. PANIKER, *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*: Las Ciencias 13 (1948) 157-224.

⁶ Influenciado por JACOBI y el grupo romántico de F. SCHLEGEL, fue quien más resonancia tuvo como teólogo y predicador en los sectores protestantes del siglo XIX. Su obra principal es *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799).

⁷ Pretende ensamblar las teorías críticas de KANT con las psicológicas de JACOBI como aparece en sus obras: *Wissen, Glaube, Ahnung* (Iena 1805) y *Handbuch der praktischen Philosophie, II Religionsphilosophie* (1818).

⁸ Sus dos obras principales en este punto son *Vom Umsturz der Werte* (1919) y *Vom Ewigen im Menschen* (1921). Un resumen de sus ideas puede verse en M. F. SCIACCA, *Dios y la Religión en la filosofía actual* (1957) 168-174.

⁹ Su obra *Das Heilige* (Gotha 1917) ha sido traducida a varias lenguas. Véase respecto a él M. F. SCIACCA, *La Filosofía hoy*, trad. esp. (1955).

las concepciones religiosas. S. Freud († 1939) intentó reducir la religión al instinto sexual y a un impulso erótico.

La idea de Dios es una imagen sublimada del *complejo de Edipo* que se da en todos los niños. Surge del conflicto entre la reverencia al padre por su sabiduría y poder y del odio hacia el mismo por celos respecto a su madre. Es la historia de la primitiva humanidad. Los hijos, después de haber asesinado a su padre impulsados por dichos celos, se arrepienten de su crimen y en consecuencia se apartan de las mujeres de su propia tribu (ley exogamia) sintiendo veneración hacia el padre asesinado con una especie de obediencia retrospectiva.

Este recuerdo del padre sacrificado y la consiguiente veneración hacia él dan lugar a la idea de honrar a Dios. De ahí nacieron en primer lugar los cultos totemistas y más tarde las otras religiones, todas ellas encaminadas a tranquilizar la conciencia inquieta por aquella culpa. *Perduran los dioses*, dice Freud, *a los cuales se sigue atribuyendo una triple función: espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y privaciones que la vida civilizada en común le impone*¹⁰. En todo caso, la religión se reduce a una neurosis obsesiva nacida del complejo de Edipo que se da tanto en los hombres en particular como en el género humano universal. Las manifestaciones religiosas y sobre todo el amor místico son efusiones sublimadas de la actividad sexual, que cohibida por los imperativos morales surge al exterior bajo este disfraz sutil. La actividad religiosa será sustituida con ventaja por la ciencia del porvenir, pero no debe exterminarse de modo repentino, por las perturbaciones neuróticas a que esto daría lugar¹¹.

C. G. Jung († 1961), colaborador de Freud durante algún tiempo, abandonó pronto las ideas de éste respecto a la religión. Admite la existencia de una *función religiosa irreductible* que no tiene que ver nada con los instintos, y que es más bien la proyección hacia la realidad psíquica de los *arquetipos*, realidad a la que se ha dado el nombre de Dios y la ciencia da el nombre de *energía*. Es conocido el itinerario psicológico de Jung hacia un mayor aprecio, al menos práctico, de la religión¹².

34. Nuestra solución.—Es consecuencia del estudio de los actos subjetivos con que el hombre acepta las relaciones esenciales constitutivas de la religión. Tal estudio puede hacerse según un doble método, a saber: el *psicológico racional* y el *psicológico experimental*. Este segundo, de indudable interés, pero de consistencia más endeble, nos servirá para confirmar las conclusiones que el primero nos ofrezca. Establecemos, pues, la siguiente proposición, que comprende tres partes, como aparece por su simple enunciado:

PROPOSICIÓN: *La religión, subjetivamente considerada, consiste formalmente en un acto de la voluntad, fundamentalmente en un acto*

¹⁰ *El porvenir de una ilusión*, trad. esp. Obras completas t.14, 22.

¹¹ Freud desarrolló sus ideas religiosas principalmente en *Totem und Tabu* (1912); *Die Zukunft einer Illusion* (1927) y en la postrera obra publicada durante su vida: *Moses, sein Volk und die monotheistische Religion*. Para una idea complejiva de su teoría puede verse J. NURTIN, *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre*, traduc. esp. (Madrid 1956). Véase asimismo G. WEIGEL, *Psicología de la Religión* (1945) 81-100; G. ZILBOURG, *Sigmund Freud et l'activité mentale de l'homme*, trad. franc. (Paris 1957).

¹² Son múltiples las obras en que Jung trata de la religión. Entre las más fundamentales: *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben* (Zürich 1926); *Ueber die Energetik der Seele* (Zürich 1928); *Psychologie und Religion* (1942). Para el estudio de la concepción religiosa de Jung puede verse la interesante obra de R. HOSTIE, *El mito y la religión*, trad. esp. (Madrid 1961).

del entendimiento y concomitantemente en representaciones y sentimientos.

35. Antes de entrar en la demostración de nuestro aserto indiquemos brevemente el sentido de cada término. Al decir que la religión consiste *formalmente* en un elemento determinado, queremos significar que la actividad religiosa recibe de dicho elemento *su forma específica* o su razón de ser; en otras palabras, que de él depende en primer lugar y por su misma naturaleza el que dicha actividad sea esencialmente religiosa. *Fundamentalmente* dependerá de aquel otro elemento que se requiera como *fundamento* necesario para que se pueda dar el elemento formal. Finalmente, *elementos concomitantes* serán los que no pueden menos de *estar presentes* en la actividad religiosa subjetivamente considerada. Al hablar de representaciones y sentimientos queremos indicar todo el conjunto de actos provenientes de las facultades cognoscitivas sensibles: fantasía, afectos, movimientos apetitivos, inclinaciones instintivas, tendencias o aspiraciones espontáneas, etc.¹³

36. **Demostración de la primera parte: la voluntad.**—
I.º POR LA NOCIÓN MISMA DE ELEMENTO FORMAL.—La religión, según vimos, consiste en la *esencial dependencia del hombre respecto a Dios* con las consecuencias lógicas que de ella dimanen. Ahora bien, esta dependencia total en su aspecto subjetivo ha de radicar formalmente en aquel elemento *por cuyo medio* se obtenga la dependencia de todo el hombre respecto a Dios y *con cuya ausencia* sea imposible obtener de hecho tal dependencia subjetiva. Tal elemento es el acto de la voluntad. Dado ese acto de *reconocimiento por parte de la voluntad*, todas las demás facultades, y, por tanto, el hombre entero, quedan sometidas a reconocer aquella dependencia, ya que la voluntad gobierna todos los actos libres del ser humano. En cambio, mientras no exista dicho acto volitivo, no estará aceptada dicha dependencia por el hombre entero. Si sólo el entendimiento quedase sometido a la eterna Verdad, se tendría un mero conocimiento filosófico; si tal dependencia apareciese exclusivamente en las potencias sensitivas, se darían actividades emocionales que no incluirían la dependencia total. La voluntad viene a ser el sagrario último y más profundo del hombre y el núcleo central de su vida.

Nótese que la palabra reconocimiento significa *aprobación voluntaria de un conocimiento*; en nuestro caso, por tanto, será *la aprobación o aceptación voluntaria por parte del hombre de su dependencia respecto a Dios ya conocida de antemano por el entendimiento*. En este reconocimiento de su dependencia esencial de Dios se encierra como presupuesto el reconocimiento de la excelencia de Dios de la que procede nuestra dependencia y juntamente el reconocimiento de las consecuencias que de tal dependencia se originan. Por tanto, este elemento volitivo comprende un triple acto correspondiente a este triple reconocimiento:

a) *Reverencia* o reconocimiento de la excelencia de Dios.

¹³ Puede verse J. TODOLÍ, O. P., *Filosofía de la religión* (1954) 285-419. De modo más psicológico G. WEIGEL, *Psicología de la religión* (1945) 45-80, donde examina principalmente el elemento racional y emotivo.

b) *Devoción* en sentido propio o entrega, es decir, reconocimiento de la dependencia esencial de todo el ser respecto a Dios.

c) *Sujeción* o reconocimiento de que debe someterse a las consecuencias que de la anterior dependencia dimanar.

37. 2.º POR LA NATURALEZA DE LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN.—La religión en su aspecto subjetivo pertenece a la *virtud de la justicia*, que pide se le dé a cada uno lo que le es debido (*suum cuique*) y no otra cosa pretende la religión sino que se dé a Dios lo que le es propio, es decir, el honor que le es debido por su excelencia voluntariamente reconocida, que es lo que llamamos culto religioso. Es evidente que la virtud de la justicia radica formalmente en la voluntad y no en el sentimiento o en la inteligencia.

38. Demostración de la segunda parte: el entendimiento.—

I.º POR LA NECESIDAD DE UN ACTO PREVIO COGNOSCITIVO.—La religión consistirá fundamentalmente en aquel acto que deba necesariamente presuponerse como *fundamento* para que pueda darse el acto formal religioso. Ahora bien, este acto debe ser un acto intelectual, ya que el reconocimiento de la excelencia de Dios y de la dependencia esencial del hombre con todas las obligaciones de ahí promanantes, no puede realizarse sin un *conocimiento previo del entendimiento* que haga posible el acto formal de la voluntad. Testigo, la experiencia: *nihil volitum quin praecognitum* (nada puede quererse sin ser antes conocido), es decir, a cualquier acto libre debe preceder un conocimiento. No hay motivo para establecer una excepción en nuestro caso.

39. 2.º POR LA TENDENCIA ESPECÍFICA DEL ACTO RELIGIOSO.—En el elemento religioso formal de la voluntad se da una tendencia hacia Dios, pero una tendencia de signo específico hacia Dios *como primer principio y último fin*, no una tendencia cualquiera hacia Dios, v.gr., como objeto estético o lógico, tal cual aparece, v.gr., en el arte o en la filosofía. Ahora bien, el signo de esta tendencia queda especificado no por el objeto en sí, sino por el aspecto bajo el cual dicho objeto es presentado por el entendimiento. Debe, pues, la mente proponer el objeto bajo un determinado aspecto a fin de que el acto subsiguiente de la voluntad sea en realidad religioso.

Este conocimiento debe mostrar la dependencia del hombre respecto de Dios y las conclusiones que de ella se originan. Es decir, en dicho conocimiento se halla:

a) *el objeto* de la religión: Dios con sus atributos.

b) *el motivo* de la religión: la dependencia absoluta del hombre respecto de Dios.

c) *la forma* concreta de la religión, o sea las conclusiones que fluyen de la dependencia antes expresada.

40. Demostración de la tercera parte: el sentimiento.—

I.º POR LA NATURALEZA DEL HOMBRE.—Pertenece de un modo concomitante, pero necesario, a la actividad religiosa aquellos elementos que, dada la naturaleza del hombre, acompañan de modo ineludible al elemento formal y fundamental de la religión. Tales son de hecho los elementos que hemos indicado antes bajo el nombre de representaciones y sentimientos. Fácilmente aparece esto mediante una triple consideración:

a) El hombre, constituido como está por alma y cuerpo, unidos sustancialmente en una sola y única naturaleza, no puede ejercitar ninguna actividad, aun en el orden meramente espiritual, sin que participe en alguna manera todo su organismo. Por ello la fantasía concurre con sus representaciones al conocimiento religioso, se excitan las facultades apetitivas juntamente con el acto de la voluntad, surgen espontáneamente tendencias, aspiraciones, deseos, etc.

b) La experiencia atestigua que ni el elemento formal de la voluntad, ni el elemento fundamental del entendimiento, pueden perseverar a lo largo de la vida en su actividad religiosa si no se expansionan en actos externos de las diversas facultades corporales y no se les sostiene y alimenta mediante diversos actos afectivos y sensitivos. Es imposible de hecho que quien se abstenga deliberadamente de todo acto de culto, oración, sacrificio, etc., conserve una verdadera actividad religiosa en su sentido formal.

41. 2.º POR LA AMPLITUD DE LA DEPENDENCIA DEL HOMBRE RESPECTO A DIOS.—El hombre depende de Dios, según hemos visto, de modo absoluto y en la totalidad de su naturaleza y facultades. Por lo tanto, todo el hombre con todas sus facultades, no sólo racionales, sino también sensitivas, debe hacer profesión de esa su dependencia respecto de Dios y, consecuentemente, participar en la actividad religiosa. Estos actos de naturaleza sensitiva pueden llamarse en justicia actos religiosos, en cuanto dependen del acto religioso de la voluntad, del mismo modo que el movimiento de un brazo puede decirse acto libre, en cuanto proviene, asimismo, de un acto del libre albedrío.

42. Cuestiones complementarias. Comprobaciones empíricas.—La psicología experimental puede ofrecernos una comprobación o contraprueba de lo que llevamos aquí dicho. No deben, con todo, esperarse de esta ciencia aplicada a la religión conclusiones perentorias respecto al valor de los principios religiosos o sus elementos básicos.

A ello se opone la complejidad del acto religioso que dificulta su análisis experimental, así como lo reciente de la aplicación de los métodos empíricos a la actividad religiosa y, sobre todo ¹⁴, el carácter mismo de las disciplinas empíricas, cuyo cometido es fijar, describir, ordenar e investigar los mutuos influjos y causas próximas de las vivencias religiosas tales cuales aparecen en la conciencia ¹⁵, pero sin formular juicios sobre su valor objetivo. Para esto será siempre necesario acudir a los principios ontológicos y criteriológicos de la filosofía racional. Los criterios de las diversas filosofías dogmáticas, agnosticistas, idealistas o pragmatistas llegarán a conclusiones muy diversas sobre los mismos datos de la psicología experimental ¹⁶.

¹⁴ Véanse a este propósito los escritos de E. RAITZ VON FRENTZ, *Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie*: StZt 109 (1925) 200-214; Wert und Grenzen der Religionspsychologie (a propósito de la Religionspsychologie de W. GRUEHN): ZAszMyst 2 (1927) 181-183; Fragen der Religionspsychologie: ZAszMyst 6 (1931) 255-265. Tiene reflexiones muy interesantes sobre los límites de varios de los métodos psicológicos G. DWELSHAUVEZ en *L'Etude de la Pensée. Méthodes et résultats, Paris, Cours et documents de philosophie*. Asimismo debe tenerse en cuenta J. MOUROUX, *Sur la notion d'expérience religieuse*: RechScRel 34 (1947) 5-29.

¹⁵ Muy claramente explica este cometido de la psicología experimental G. WUNDERLE, *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie* (Kempten 1915) 98.

¹⁶ Cf. P. H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., en su obra *El estudio comparado de las religiones*, trad. esp. (1945) p. 310-321 II 31-36.

Dos son los principales métodos de la psicología religiosa experimental, que vienen a ser al mismo tiempo como dos fases sucesivas y necesarias para una inteligencia completa del fenómeno subjetivo: 1.º, *observación en sí mismo*; 2.º, *observación en otros* ¹⁷.

43. 1.º OBSERVACIÓN EN SÍ MISMO.—Este estudio tiene por materia de análisis la propia experiencia del investigador. Es la fase más importante y en cierto modo fundamento imprescindible para las demás. *Quien no se haya hecho nunca consciente de alguna vivencia religiosa propia, no podrá captar la fenomenología religiosa en el espíritu de los demás.* Bajo el punto de vista técnico es absurda la afirmación de que el ateo o el indiferente son quienes mejor pueden valorar el acto religioso.

Este primer análisis es capital, pero no exento de dificultades, ya que si se realiza dicha observación durante la vivencia religiosa, ésta se desvirtúa en su misma esencia; perdiendo su genuinidad espontánea; y si se realiza después, fácilmente intervienen los fallos de la memoria principalmente en actos religiosos ordinarios y comunes que por su misma frecuencia dejan impresiones más leves en el ánimo. Sin embargo, superadas estas dificultades, el material obtenido por este procedimiento es amplio y fundamental y, utilizado por genios como Agustín de Hipona, Ignacio de Loyola o Teresa de Jesús, resulta de suma trascendencia ¹⁸.

44. 2.º OBSERVACIÓN EN OTROS.—Este método de observación capaz de mayor extensión y más variada universalidad en sus múltiples facetas puede realizarse por tres caminos distintos.

45. A) *Método de aprovechamiento del material escrito.*—Es el estudio del fenómeno religioso a base de escritos en que otros nos describen sus vivencias religiosas, como autobiografías de personalidades eximias por su piedad, descripciones de la propia conversión, diarios o cartas de almas místicas, poesías, manuales de oraciones, libros litúrgicos, etc. Puede disponerse en este método de material muy abundante, aun cuando no producido según los deseos del investigador, sino de carácter ocasional.

Muchos son los que lo han seguido, no siempre bien orientados técnicamente, empezando por el mismo W. James, que para analizar la naturaleza del acto religioso se fija principalmente en los fenómenos anormales ¹⁹. Posteriormente siguió el mismo método con más erudición histórica, aun

¹⁷ Véase H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les méthodes de la psychologie religieuse*: Rev.NéoscolPh (1923) 263ss.; 376ss. Para un estudio más detallado de los métodos empíricos W. GRUEHN en sus dos obras, *Religionspsychologie* (1926) 29-40 y *Die Frömmigkeit der Gegenwart* (1956) 4-32. Una bibliografía de las principales obras de psicología española ofreció J. MUÑOZ, *La psicología religiosa actualmente*: Las Ciencias 8 (1943) 148-162.

¹⁸ Acerca de este método véase la obra citada en la nota anterior de W. GRUEHN, 19-21. Como ejemplo de la riqueza psicológica aportada por algunos maestros de la vida espiritual puede verse A. BROU, *La spiritualité de S. Ignace. Les exercices spirituelles de S. Ignace. Histoire et psychologie* (Paris 1922).

¹⁹ Su obra principal para este punto es *The Varieties of religious experience* (New York 1902), de la que se han hecho varias ediciones y traducciones. En realidad es un conjunto de conferencias dadas por el autor en la Universidad de Edimburgo durante los cursos 1901 y 1902. En un sentido más extremo ya antes la escuela médica francesa con J. M. Charcot († 1893), P. Janet († 1947), E. Murisier († 1903) y C. A. Richet († 1935) a base de estudios en enfermos mentales había querido reducir la religiosidad a estados patológicos.

cuando no siempre admisible en sus raciocinios, Fr. Heiler con un estudio ciertamente interesante sobre la oración, así como otros varios autores tal vez más alejados de la psicología ²⁰.

46. B) *Método de las encuestas.*—La encuesta es una lista de preguntas bien determinadas y elegidas, propuesta a núcleos lo más numerosos y variados que sea posible, para que cada individuo en particular responda con sinceridad y exactitud. El estudio de las respuestas sugerirá conclusiones de indudable valor.

Este método, muy común en psicología, fue aplicado a la esfera religiosa por E. D. Starburck ²¹, y más tarde se fue generalizando en diversos sectores como el de la oración estudiado por A. Bolley ²², quien fue determinando las diversas circunstancias en las que brota espontáneamente la oración en los jóvenes y las diversas clases de oraciones que se dan en ellos con más frecuencia. Al mismo tiempo investigaba G. Wunderle ²³, siguiendo el mismo método, las dificultades, consuelos e influjos de los diversos dogmas de la fe en la juventud alemana, y poco después A. M. Wachsmann ²⁴ examinaba asimismo el influjo del factor religioso en las diversas actividades y edades del hombre. En España dentro de marcos más generales se han propuesto también preguntas religiosas de sumo interés en ambientes universitarios principalmente por destacados profesores como M. Fraga Iribarne, J. Tena Artigas, J. L. Pinillos, etc. ²⁵

47. C) *Método de introspección y conversación dirigida.*—Partiendo de los principios de la escuela de O. Kuelpe, se extendieron sus experiencias al sector religioso con gran utilidad. Para ello se provoca en los sujetos de experimentación, por medio de palabras estimulantes, textos escritos u otros medios similares, un fenómeno religioso ya previsto en su esencia. Una vez realizado el acto religioso, es analizado por el propio sujeto mediante una delicada introspección y después descrito al investigador con la exactitud posible. Esta triple etapa requiere sujetos bien preparados en sus disposiciones religiosas, dotados de espíritu de introspección y hábiles para describir con exactitud.

²⁰ *Das Gebet* ha sido traducida a varias lenguas, especialmente al francés (La Prière, París 1931). Con carácter ecléctico racionalista y científicamente superficial reunió una serie de textos de todas las religiones acerca de ciertos fenómenos religiosos ALDOUS HUXLEY en *The Perennial Philosophy* (London 1946). Más objetiva es la obra de OTTO KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Freiburg im Br. 1934). Para el concepto de las relaciones entre el hombre y Dios en los dos polos opuestos de Oriente y Occidente véase J. A. CUTTAT, *El encuentro de las religiones*, trad. esp. (Madrid 1960).

²¹ *The Psychology of Religion* (New York 1912).

²² *Gebetstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes* (Düsseldorf 1930). Bastantes años antes el P. A. Gemelli había propuesto un cuestionario de 18 preguntas acerca de este tema para que respondieran los lectores de la «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*»: *Per lo studio della psicologia della preghiera. Un questionario per i nostri lettori*, 8 (1916) 915.

²³ *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend* (Düsseldorf 1932). Las respuestas y conclusiones son muy interesantes, aun cuando no puedan extenderse fuera del ambiente alemán.

²⁴ *Das Religiöse im Gesamtlauf des Seelischen* (Paderborn 1935). Principalmente estudia el influjo en la conducta social, política, estética, vocacional, económica, sexual y en la situación del éxito o el fracaso.

²⁵ M. FRAGA IRIBARNE y J. TENA ARTIGAS, *Una encuesta a los estudiantes universitarios de Madrid*: *RevIntSoc* 7 (1949) 5-45; 8 (1950) 17-43, 312-351; J. TENA ARTIGAS, *Los estudiantes de Madrid. Sobrevisión por muestreo en la universidad*: *RevEd* 5 (1953) 28-56, 124-146 (artículos publicados aparte posteriormente en *Páginas de la revista de educación* 4 (1954); J. L. PINILLOS, *Actitudes sociales primarias. Su estructura y medida en una muestra universitaria española*: *RevUnMa* 2 (1953) 367-399.

Los tres investigadores más conocidos en esta materia son tal vez K. Girgensohn, A. Canesi y W. Gruehn, quienes por métodos completamente experimentales han venido a comprobar de lleno nuestras conclusiones anteriores.

K. Girgensohn²⁶, con intentos tal vez algo ambiciosos, estudió *la estructura del acto vital religioso*, sacando como conclusión de sus abundantes protocolos que ni los elementos afectivos ni siquiera los intelectivos juegan el papel principal en la actividad religiosa, sino el elemento de la voluntad. A. Canesi²⁷ limitó su análisis a *la oración provocada* por una frase-estímulo, y aparte de los interesantes datos que encontró referentes a la posición del «yo» en el desarrollo del proceso, pudo asimismo comprobar en los «tests» como constitutivos de la oración: representaciones (que en muchos casos eran pensamientos disfrazados), sentimientos, actividad volitiva y procesos intelectuales. El elemento de intervención más eficaz era desde luego el volitivo. Posteriormente W. Gruehn²⁸ hizo un análisis muy detallado de todo el *proceso de la experiencia religiosa*, distinguiendo ocho grados sucesivos hasta su completo desarrollo. El grado quinto y sexto señalan el punto culminante de la vivencia y son precisamente los momentos de la actuación de la voluntad. Los anteriores que la preparan son de carácter principalmente intelectual.

En resumen, las conclusiones de la psicología experimental indican los tres elementos de que hemos hablado antes y, desde luego, en la misma jerarquía de importancia: *la voluntad* constituye la actividad *decisiva*, preparada como *fundamento* por el *entendimiento* y *acompañada* necesariamente de *representación* y *afectos*²⁹.

48. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Prescindiendo de las exageraciones voluntaristas o intelectualistas que radican más bien en los principios filosóficos kantianos, hegelianos o en general idealistas, cuyo examen no nos pertenece, la desviación más general, según vimos al recorrer las otras escuelas, es la de sobrevalorizar el elemento afectivo. Este se da, sin duda, en el ejercicio de la religión y muchos de los sentimientos expuestos: temor ante el peligro, pavor ante lo maravilloso, fascinación ante la majestad, etc., tienen su fundamento real³⁰. El error está en suponerlo como el centro nuclear del acto religioso. Esto es falso si dicho acto ha de responder a la naturaleza verdadera de la religión, tal como fluye en un ser racional, según antes expusimos.

Las desviaciones de estas escuelas sentimentalistas proceden de tres causas: a) De no distinguir entre la naturaleza esencial del acto religioso y sus

²⁶ *Der seelische Aufbau der religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (1930). Obra sólida y fundamental en la que la orientación general es acertada a pesar de que de vez en cuando aparezcan las ideas protestantes del autor.

²⁷ *Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera: Contributi del laboratorio di Psicologia e Biologia* (Milano) vol. I fasc. 4 225-313. Dentro de esta materia es, sin duda, el experimento mejor realizado y de más fecundos resultados.

²⁸ *Die Frömmigkeit der Gegenwart* (1956), principalmente p.113-119. La obra es en general de criterios bien orientados fuera de la concepción de la fe propia de los protestantes.

²⁹ No sólo las representaciones, como observa Canesi, son a veces actos intelectivos disfrazados, sino con frecuencia los sentimientos son verdaderos actos de la voluntad a la que encubren. Muy bien lo subraya a propósito de la obra de Girgensohn citada, E. PRZYWARA, S. I., *Religioses Gefühl als natürliches Denken?*: StZt 104 (1922) 316-318. Como resumen de la estructura del acto religioso, pueden verse E. REITZ VON FRENTZ, *Wert und Grenzen der Religionspsychologie*: ZAszMyst II (1927) 181-183 y A. WILLWOLL, S. I., *Ueber die Struktur des religiösen Erlebens*: Schol 14 (1939) 1-21.

³⁰ Con finura de análisis describe el juego de todos estos afectos en la actividad religiosa J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, trad. esp. (Madrid 1957).

manifestaciones externas envueltas necesariamente en elementos imaginativos, simbólicos, sensibles, emotivos y sentimentales; b) de que el objeto religioso por su importancia trascendental suscita sentimientos sumamente vivos y ardientes que parecen sobreponerse a los demás elementos; c) del empeño de señalar una facultad, instinto o fuente de actividad religiosa distinta de las demás actividades humanas en cuanto a sus constitutivos psicológicos. En todo caso es la superficialidad en el análisis de la vivencia religiosa.

Conviene notar que la frase tan corriente entre personas menos formadas de que la religión es para mujeres y niños, sería una consecuencia hasta cierto punto lógica de la concepción sentimentalista de estas escuelas, pero que no puede sostenerse una vez aceptada la naturaleza verdadera de la religión.

ARTICULO IV

Origen histórico de la religión

49. **Bibliografía:** M. NICOLÁU, S. I., SThS I,II 12-18; TH. MAINAGE, *Les religions de la préhistoire, l'âge paléolithique* (Paris 1921); W. SCHMIDT-W. KOPPERS, S. V. D., *Völker und Kulturen* (Regensburg 1924); A. LEROY, *La Religion des primitifs* (1925); *Semaines Internationales D'Ethnologie Religieuse* (Louvain 1912 y 1913, Tilbourg 1922, Milán 1925 y Luxemburg 1929); J. M. DE BARANDIARÁN, *Breve historia del hombre primitivo* (1931); E. MAGNIN, *Religion. Données de l'ethnologie et de la sociologie sur l'origine et la nature de la religion*: DTC 13 (1936) 2187-2244; W. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y Formación de la Religión. Teoría y Hechos*, trad. esp. (Madrid 1941); TRILLES, *L'Ame du pigmée d'Afrique* (Paris 1941); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *El estudio comparado de las religiones*, 2 vol. trad. esp. (Madrid 1940-1945); P. TACCHI VENTURI, S. I., *Historia de las Religiones*, 3 vol. trad. esp. (Barcelona 1947); M. BRILLANT et R. AGRAIN, *Histoire des Religions*, 5 vol. (Paris 1953-1956); W. SCHMIDT, S. V. D., *Ursprung der Gottesidee*. 12 vol. (1912-1956); F. M. BERGOUNIOUX, O. F. M.-J. GOETZ., S. I., *Religiones prehistóricas y primitivas*: EncCatSXX 140 (1960); F. KÖNIG, *Cristo y las Religiones de la tierra* 3 vol. trad. esp. (Madrid, BAC 1960-1961); G. STEGMUND, *Der Glaube des Urmenschen* (München 1962); P. TACCHI VENTURI, S. J.-G. CASTELLANI, *Storia delle religioni* (Torino 1962) (nueva edición italiana aumentada y puesta al día 3 vol.); J. MARINGER, *Los dioses de la prehistoria* (Barcelona 1962); A. BRUNNER, *La Religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas* (Barcelona 1963).

50. **El problema.**—No sólo los estudios positivos de psicología, sino con mayor razón los estudios históricos, arqueológicos, antropológicos, filológicos, folklóricos y etnológicos pueden darnos luz sobre la religión al comprobar o desmentir su inseparabilidad del hombre desde los albores de la humanidad. ¿Podrán indicarnos si la religión, en su forma esencial, se dio ya en los primeros hombres como algo inherente a sus actividades vitales o si ha sido una función derivada de formas arreligiosas más elementales, como magia, totemismo, etc., según las pretensiones evolucionistas? Debemos atenernos a los datos positivos sin mezclar ideas preconcebidas, v.gr., concepciones evolucionistas rígidas o dogmas de escuela.

51. **Orientación histórica.**—Las diversas escuelas que han tratado de resolver este problema pueden agruparse en tres corrientes que han ido sucediéndose y destruyéndose mutuamente ¹.

¹ Para un estudio más detenido de estas escuelas, sus métodos y sus fallos véanse las dos obras citadas en la bibliografía del P. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *El estudio comparado de las religiones*, y de W. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones* (1941). Una síntesis más vulgarizadora, pero clara y de gran utilidad, ofrece N. MARÍN NEGUERUELA en su obra *Lecciones de apologetica* t.I (1960) 29-129.

- | | | | | | | | | | |
|---|---|--|--|---|--|--|-----------------|---|---|
| I. TEORÍAS HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICAS.. | <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: middle;">{</td> <td style="vertical-align: middle;">míticas....</td> <td style="vertical-align: middle;">{</td> <td style="vertical-align: middle;">del fraude: Fontenelle, Voltaire.
simbólica: Fr. Creuzer.
leyendas nacionales: Ot. Müller.</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: middle;">}</td> <td style="vertical-align: middle;">naturistas.....</td> <td style="vertical-align: middle;">}</td> <td style="vertical-align: middle;">filológicas: Max Müller.
Astral: panbabilonismo.</td> </tr> </table> | { | míticas.... | { | del fraude: Fontenelle, Voltaire.
simbólica: Fr. Creuzer.
leyendas nacionales: Ot. Müller. | } | naturistas..... | } | filológicas: Max Müller.
Astral: panbabilonismo. |
| { | míticas.... | { | del fraude: Fontenelle, Voltaire.
simbólica: Fr. Creuzer.
leyendas nacionales: Ot. Müller. | | | | | | |
| } | naturistas..... | } | filológicas: Max Müller.
Astral: panbabilonismo. | | | | | | |
| II. TEORÍAS ETNOLÓGICO-EVOLUCIONIST. | <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: middle;">{</td> <td style="vertical-align: middle;">manismo: H. Spencer.
animismo: E. Tylor.
totemismo: E. Durkheim.</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: middle;">}</td> <td style="vertical-align: middle;">magismo... {</td> <td style="vertical-align: middle;">intelectual: J. Frazer, T. Preuss.
social: H. Hubert, M. Mauss.
emocional: R. Marrett, K. Beth</td> </tr> </table> | { | manismo: H. Spencer.
animismo: E. Tylor.
totemismo: E. Durkheim. | } | magismo... { | intelectual: J. Frazer, T. Preuss.
social: H. Hubert, M. Mauss.
emocional: R. Marrett, K. Beth | | | |
| { | manismo: H. Spencer.
animismo: E. Tylor.
totemismo: E. Durkheim. | | | | | | | | |
| } | magismo... { | intelectual: J. Frazer, T. Preuss.
social: H. Hubert, M. Mauss.
emocional: R. Marrett, K. Beth | | | | | | | |
| III TEORÍAS HISTÓRICO-CULTURALES: Graebner, Schmidt, Montandon, Biasutti. | | | | | | | | | |

I. TEORÍAS HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICAS

52. A) **Teorías míticas.**—Fueron expuestas por eruditos de la arqueología griega o asiro-babilónica, que, alucinados por la belleza de aquellos mitos, quisieron ver en ellos el origen de toda religión, olvidando lo limitado de las regiones geográficas estudiadas y lo relativamente reciente de sus culturas. Tres de ellas fueron más conocidas:

1) *La teoría del fraude* (B. Lebouvier de Fontenelle † 1757) atribuía los antiguos oráculos de los dioses a la astucia sacerdotal. Las doctrinas religiosas surgieron, por tanto, de la ignorancia del pueblo aprovechada por el fraude de los sacerdotes². 2) *La teoría simbólica* (Fr. Creuzer † 1858) suponía que los antiguos sacerdotes y filósofos, al explicar las ideas espirituales contenidas en la tradición y ciencia oriental, se valieron de imágenes y representaciones antropomórficas que, mezcladas con los mitos históricos, dieron lugar a los cultos religiosos³. 3) *La teoría de las leyendas nacionales* (Ot. Müller † 1840) proponía como núcleo de la religión un sentimiento vago de lo divino. El culto religioso nació de la interpretación idealista dada a un hecho histórico, generalmente la fundación de una nueva colonia⁴.

53. B) **Teorías naturistas.**—Todas ellas coinciden en que mitos y deidades son imágenes antropomórficas de la naturaleza. Debe buscarse su origen, conforme a las especialidades de los autores, en el sol y sus manifestaciones (M. Breal), en el cielo y sus diversos aspectos (Ch. Ploix), en la lluvia, tormenta y rayo (A. Kuhn), en el fuego (P. Regnaud), en las actividades de la vegetación (J. W. E. Mannhardt), etc. Dos escuelas obtuvieron mayor fama dentro de esta orientación: la *filológica* y la *astral*⁵.

54. **ESCUELA FILOLÓGICA.**—Max Müller († 1890) desarrolló las investigaciones iniciadas por el P. Coeurdoux, S. I., en 1767⁶

² *Historia des Oracles* (1687). Su espíritu prelude el ambiente volteriano del siglo XVIII.

³ *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* (Leipzig 1810-12). En esta obra mezcla su erudición con las tendencias del Aufklärung racionalista.

⁴ *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (Gottingen 1825). La obra contiene una refutación de Creuzer.

⁵ La obra más representativa fue la de L. VON SCHROEDER, *Arische Religion* (Leipzig 1914-1916).

⁶ Con frecuencia se han dejado en olvido los trabajos del P. COEURDOUX, atribuyendo el mérito a los estudios posteriores de W. JONES y de la *Sociedad asiática de Calcuta*.

sobre el parentesco del sánscrito y los idiomas europeos y quiso buscar el origen de la religión a través de aquellas raíces y sus posteriores deformaciones morfológicas⁷. Para ello establece:

1. La religión es la *percepción de lo infinito* con manifestaciones aptas para influir en el espíritu moral. Tiene tres fases: a) *Religión física* o veneración de la naturaleza; b) *Religión antropomórfica* o culto de los antepasados y c) *Religión psicológica*, que surge de la conciencia del «yo» (*atman* entre los indios, *Espíritu Santo* entre los cristianos) y une el elemento santo del hombre con el Ser Santísimo.

2. Su primera forma concreta fue el culto *henoteísta* con que el hombre se dirigía a una deidad como si en aquel momento fuese la única existente, sin negar ni afirmar la pluralidad de dioses.

3. *La antigüedad religiosa* debe investigarse por la historia filológica de las palabras, que de un salto nos hace retroceder muchos siglos en el tiempo. De tal estudio se deduce:

a) *En cuanto al origen de los dioses.*—La mayor parte proceden de la forma concreta y activa de un verbo que induce a la personificación de una cosa inanimada; de la *homonimia* y *polinimia* que unen o multiplican a los seres por la identidad de sus cualidades o la diversidad de sus atributos; y finalmente del *olvido* de la primitiva significación de la palabra que se transformó en el nombre de un dios.

b) *En cuanto a la naturaleza de los dioses.*—La filología nos la da a conocer por la significación de su raíz etimológica, como sucede, por ejemplo, con la palabra latina *Dios*, proveniente del primitivo núcleo indoeuropeo D I V que designa el cielo luminoso, lo mismo que la palabra *día*.

55. ESCUELA ASTRAL.—Bajo la iniciación de E. Siecke⁸ se buscó el origen de los mitos religiosos en los grandes astros, especialmente en la luna con «sus múltiples caras». La mitología astral llegó a su paroxismo con ocasión de las excavaciones asiro-babilónicas.

ESCUELA PANBABILÓNICA.—Dirigida por H. Winckler, E. Stucken y A. Jeremias y refutada en sus principios fundamentales por el gran asiriólogo Fr. X. Kugler, S. I. Según ella toda la mitología debe reducirse a fenómenos celestes, especialmente a movimientos del sol, la luna, Venus y constelaciones del zodiaco. La teoría fue extendida por Stucken a los pueblos incultos en los que se dan también mitos astrales, especialmente el de las pléyades, constelación del signo de Taurus. Tales mitos son influjos de Babilonia que hacia el año 3.000 a. C. (fecha en que tuvo lugar el equinoccio de primavera cuando el sol se hallaba en el signo de Taurus) reformó su calendario y su religión con el predominio de Marduck⁹.

⁷ La actividad de M. MÜLLER fue enorme, siendo sus obras más conocidas las conferencias que dio en Hibbert Fund, posteriormente editadas como *Hibbert Lectures on Origin and Growth of religion illustred by the religion of India* (1878-1893). Su obra de mayor envergadura fue la publicación de los libros sagrados del Oriente en la colección *Sacred Books of the East*.

⁸ *Liebesgeschichte des Himmels* (1892). Con todo el, principal sistematizador de la escuela fue H. LESSMANN, en su *Aufgaben und Ziele des vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig 1908).

⁹ F. X. KUGLER, S. I., en una serie de obras, v.gr., *Kulturhistorische Bedeutung der babylonischen Astronomie* (Köln 1907); *Sternkunst und Sterndienst in Babel* (Münster 1909); *Im Bannkreis Babels* (Münster 1910), etc., demostró que los babilonios en tal fecha no conocían la precesión del sol en el zodiaco y que, por tanto, no pudieron emprender la reforma del calendario sobre ese fundamento; y que el florecimiento de su astronomía no remonta más allá del siglo IX. Otros sabios, como C. Bezold, se adhirieron a sus ideas.

II. TEORÍAS ETNOLÓGICO-EVOLUTIVAS

56. Sobre todo a fines del siglo pasado se inició otro camino, examinando las costumbres de los pueblos no civilizados a los que se supuso reflejo de las edades primitivas. Por desgracia todas estas escuelas se cimentaron sobre un evolucionismo rígido, que les obligó a ordenar todos los datos así adquiridos según su mayor o menor tosquedad intelectual, prescindiendo de determinaciones cronológicas. Recordemos algunas:

57. *Manismo*.—H. Spencer († 1903) atestigua la persuasión en todos los pueblos de un «otro yo» que sigue existiendo después de la muerte. Bajo el temor nacen los ritos propiciatorios a esos espíritus de los difuntos. Estos pueden habitar en seres inanimados, plantas o animales dando lugar al *fetichismo*, *fitolatría* o *zoolatría* o desembocar en el culto a los *manes* de los antepasados, que se transforman en los grandes dioses de las religiones posteriores ¹⁰.

58. *Animismo*.—Su fundador, E. Tylor († 1917), fue uno de los etnógrafos más eruditos, aun cuando con deficiente formación ideológica. Expone así el origen de la religión ¹¹:

1. El hombre considera ciertos hechos biológicos (sueño, enfermedad, muerte) y concibe el principio vital; reflexiona sobre otros fenómenos psicológicos (ensueño, alucinaciones) e imagina la existencia de un «otro yo» a manera de fantasma espiritual. Con la unión de ambos forma *la idea de alma*.

2. Las almas después de la muerte siguen viviendo como *espíritus independientes*, benéficos o nocivos según los casos. Fuentes, ríos y bosques se pueblan de espíritus y se desarrolla el culto de la naturaleza (*naturismo*).

3. Este proceso lleva a la aparición de los grandes dioses del cielo, la tierra, la tempestad, etc., con carácter antropomórfico (*politeísmo superior*). Un paso más y llegamos al monoteísmo, sea por *sublimación* de un dios sobre los demás, sea por *jerarquización entre ellos*, sea por *unificación* de todos en un ser más impersonal y trascendente.

59. *Totemismo*.—Son muy diversas las explicaciones totemistas, entre las que ha adquirido relieve la expuesta por E. Durkheim (1917) de orientación social ¹².

Ciertas tribus suponen la existencia de una *relación* especial entre sus miembros y un determinado género animal o vegetal llamado *totem*. Puede ser relación de identidad, consanguinidad, origen común o simple alianza. El totem posee en sí una fuerza superior que representa el vigor social de la tribu y cuya participación en los individuos es el alma. En torno a él se dan prohibiciones y ritos tradicionales, cuya evolución dio lugar al culto de los grandes dioses y del Ser supremo ¹³.

¹⁰ *Principles of Sociology* (London 1876-1896).

¹¹ La obra principal de TYLOR para esta materia es *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Religion, Art and Custom*, 2 vol. (London 1872). El animismo dominó los círculos etnológicos evolucionistas durante bastantes años. El descubrimiento del monoteísmo en los pueblos más antiguos creó ya al mismo Tylor dificultades que no siempre abordó con nobleza. Una explicación sucinta del fenómeno y la teoría animista puede verse en la obra de W. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones* (1941) c.8.

¹² *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912).

¹³ Obra base para este estudio es la de J. G. FRAZER, *Totemism and exogamy*, 4 vol. (London 1910), en cuyo cuarto volumen, p.27, declara que el totemismo no puede considerarse como religión en ninguno de sus grados. Por el contrario, S. Freud quiso ver en el fenómeno totemista el culto inicial de la humanidad apoyándose para su sistema en las hipótesis de Darwin y en las teorías de R. Smith sobre el sacrificio, ambas ya en desprestigio cuando dicho autor escribía sus artículos recogidos luego en *Totem und Tabu* (1913).

60. **Magismo.**—Es la teoría según la cual la religión surge por evolución de la magia o al menos juntamente con ella. El primer núcleo tiene para J. G. Frazer y K. T. Preuss características intelectuales, para H. Hubert y M. Mauss voluntaristas y sociales, para K. Beth emocionales.

Gracias al instinto y a la imitación de los predecesores fue consiguiendo el hombre éxitos felices en la conservación de la vida y la especie, pero sin llegar a distinguir los medios eficaces por su naturaleza de los actos vanos de magia. De aquéllos salió la ciencia; de éstos la religión y el arte (Preuss) 14. El influjo emocional de los actos comunitarios creó la fe en las operaciones mágicas instituidas por conatos colectivos o por la autoridad de un hechicero para satisfacer una necesidad social (Hubert, Mauss) 15. El hombre en sus comienzos admitía una energía vaga e impersonal, llamada *mana* por los melanesios, *orenda* por los iroqueses, *manitu* por los algonquinos, *wakan* por los siux, etc. Al pretender dominarla con tendencias egocéntricas, apareció la magia; al postrarse sumiso ante ella, nació la religión (Beth) 16.

III. ESCUELA HISTÓRICO-CULTURAL

61. Las nuevas teorías iniciadas por Fr. Graebner († 1934) 17 y B. Ankermann 18, llevadas a su apogeo por W. Schmidt († 1954) 19 y ultimadas en algunos detalles por G. Montandon 20 y R. Biasutti 21, se han impuesto en los sectores etnológicos por su objetividad. El núcleo más activo de la escuela sigue siendo el P. Schmidt a través de sus fundaciones y de los investigadores formados bajo su influjo 22. He aquí sus principios:

62. 1. Ante todo es menester distinguir diversos *ciclos culturales* en la humanidad, es decir, conjuntos de usos y concepciones

14 *Ursprung der Religion und Kunst*: Globus 76 y 77 (1904, 1905). Más tarde él mismo mitigó sus teorías. Era difícil concebir que la ciencia, la religión y el arte surgieran de la necesidad intelectual y los errores prácticos de la vida, *Die geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig 1914). Tal vez fue, con todo, Frazer el primer teórico de la magia en sentido intelectual con su obra *The Golden Bough*, ed. 3.ª (1911); *A study in Magic and Religion*, ed. 3.ª (1911).

15 *Esquisse d'une théorie générale de la magie*: *Année sociologique*, VII (1902-1903). Poco después publicó MAUSS una memoria, *Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (1904), con objeto de apoyar sus teorías en hechos concretos. Asimismo *Mélanges d'histoire des Religions* (1909).

16 *Religion und Magie bei den Naturvölkern* (Berlín 1914); *Die Urreligion* (1917). En parte refuta energicamente a Frazer y Preuss.

17 *Kulturkreise und Kulturschichten in Oceanien*: *Zeitschrift für Ethnologie*, 37 (1905) 28ss. Pero para estos efectos su obra principal fue *Methode der Ethnologie* (Heidelberg 1911).

18 *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*: *Zeitschrift für Ethnologie*, 37 (1905) 54ss. Más tarde escribió *Die Religion der Naturvölker*, en *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, dirigido por CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (Tübingen 1925) 131-190.

19 Sobre el P. W. Schmidt véase el artículo escrito con ocasión de su muerte por A. ALVAREZ DE MIRANDA, *El Padre Wilhelm Schmidt, España y la etnología*: *Arbor* 32 (1955) 275-287, aun cuando recargado de tintas críticas más de lo justo. La producción del P. Schmidt es ingente desde las primeras *Semanas internacionales de etnología religiosa*, organizadas y enriquecidas por él con numerosas ponencias. (Véase bibliografía, sobre todo Louvain 1913 y Tilbourg 1922) hasta su obra colosal en 12 volúmenes sobre el *Origen de la idea de Dios* (cf. bibliografía) pasando por sus obras fundamentales *Völker und Kulturen* en colaboración con el P. KOPPERS (1924), *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise* (1926), *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930) y sus innumerables artículos en diversas revistas, principalmente en «*Anthropos*».

20 El resumen de sus teorías se halla en *Culturali cicli*, *Enciclopedia italiana*, 12 (1931) 105-113 y en *Traité d'ethnologie culturelle* (Paris 1930).

21 *Le Razze e i popoli della terra*, 3 vol. ed. 2.ª (Torino 1953) 682-713.

22 Testimonio de ello son el *Centro de estudios etnológicos* fundado por él en San Gabriel de Mödlig, junto a Viena, el *Anthropos-Institut* en Posieux, cerca de Friburgo de Suiza, el *Museo Lateranense* que organizó por encargo de Pio XI con su revista *Annali Lateranensi* y, finalmente, la legión de investigadores formados bajo su influjo y esparcidos por todas las regiones de la tierra como Fr. Bornemann, P. Schebesta, W. Koppers, M. Gusinde, etc.

que se caracterizan por determinadas particularidades asociadas de manera estable, como son fenómenos lingüísticos similares, detalles de forma muy precisos, v.gr., dibujos de los arcos, o paralelos literarios y de ambiente general ²³.

63. 2. Determinados los diversos círculos culturales, viene el trabajo, no siempre fácil, de fijar su *relativa prioridad cronológica* y sus *filiaciones genéticas* para formar su historia y encuadrarlos dentro de los esquemas arqueológicos o prehistóricos.

64. 3. En esta labor de carácter histórico ²⁴ es necesario *despojarse de los anteriores prejuicios* de un evolucionismo rígido, a saber:

a) No presuponer de antemano que todos los pueblos salvajes nos representan la *humanidad primitiva*. Hay pueblos que han llegado al salvajismo por *pérdida de un acervo cultural* que antes poseyeron. Hay, por el contrario, otros pueblos incultos que lo son por *estancamiento* en sus formas primitivas. Se les puede caracterizar como tales probando que ni en el lugar de su actual residencia poseyeron jamás una mayor cultura según las pruebas de la arqueología, prehistoria, etc., ni la poseyó el pueblo del que en tiempos más o menos remotos se desgajaron. La época de la emigración puede fijarse por la filología comparada y otras ciencias arqueológicas o antropológicas.

b) No admitir como principio evidente el que vaya siempre *a la par el progreso* en la parte técnica y en la parte social, moral, religiosa. La experiencia desmiente continuamente esta suposición. De ahí que, aun admitido el avance en lo material, no ha de establecerse de antemano una gradación parecida en lo social, como quiso, v.gr., presuponer J. J. Bachofen señalando tres etapas sociológicas: promiscuidad, matriarcado, patriarcado ²⁵; o como más tarde planeó en lo religioso J. Lubbock con sus siete famosas fases religiosas: ateísmo negativo, fetichismo, totemismo, shamanismo, antropomorfismo, monoteísmo, religión moral ²⁶.

c) No esclavizarse a las normas de un *determinismo absoluto* suponiendo que todos los pueblos han debido pasar por los mismos grados intermedios de cultura sin reconocer las actuaciones individuales de genios u hombres influyentes.

65. 4. Atendiendo, pues, a criterios puramente históricos, arqueológicos, filológicos, folklóricos o antropológicos, W. Schmidt llegó a la división de las grandes civilizaciones etnológicas en *cuatro grandes grupos: primitivos, primarios, secundarios y terciarios*, cada uno de los cuales contenía diversos ciclos culturales, según el adjunto esquema ²⁷ sujeto a revisión, y que él mismo antes de morir

²³ Las características de relaciones señaladas por Gräbner para la determinación de los diversos ciclos culturales pueden verse brevemente resumidos en W. KOPPERS, *El pensamiento histórico en etnología: en Cristo y las Religiones de la tierra*, dirigido por Fr. König, t.1 (BAC 200) 90s. Un estudio más completo de los procedimientos para la comparación de las culturas puede verse en H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *El estudio comparado de las religiones* t.2 ed.2.ª (1945) 229-282.

²⁴ El carácter fuertemente histórico de esta escuela frente a los apriorismos evolucionistas aparece con sólo tener en cuenta la fidelidad con que Gräbner, uno de sus fundadores, se adhiere a las normas del gran metodólogo de la historia E. BERNHEIM en su libro fundamental *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (Leipzig 1908).

²⁵ *Das Mutterrecht* (Stuttgart 1861).

²⁶ *The Origin of Civilization and the primitive condition of man* (London 1870).

²⁷ Ofrecemos el esquema a base de las líneas trazadas por el P. W. SCHMIDT en sus primeras obras, reformadas por él mismo en sus escritos posteriores, especialmente en sus po-

dejó reformado para la segunda edición de su gran obra, *Völker und Kulturen*. Otros autores ²⁸ han ido haciendo correcciones a base de los mismos principios de la escuela histórico-cultural ²⁹. Aunque superado en puntos accidentales, el esquema sustancial subsiste, echándose de ver que en el aspecto religioso-moral la línea evolutiva es descendente a lo largo de aberraciones consecutivas ³⁰.

nencias de las *Semaines d'ethnologie religieuse* y presentadas en forma de paradigma por el P. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *El estudio comparado de las religiones*, t. I trad. esp. (1940) 536s.

²⁸ G. MONTANDON después de sucesivos retoques proponía en 1931 la división en: I) *Culturas primitivas o embrionarias* (paleolítico inferior): pigmeos, tasmanianos y bumerang; II) *Culturas intermedias*: a) inferiores (paleolítico reciente): del totem, de las dos clases (matrimoniales), b) medias (neolítico): china, islámica, antigua mediterránea; III) *Culturas modernas o completas*, cf. *Culturali cicli*, Enciclopedia italiana, 12 105-113. R. BIASUTTI en 1941 distingue: I) *La cultura primitiva*: ciclo tasmaniano, del bumerang (paleolítico) y del arco simple (mesolítico); II) *Culturas primarias*: ciclos de las dos clases, ártico, del totem y del arco de guerra (neolítico); III) *Culturas regionales*: ciclo austromesiano (mesolítico), eritreo y pastoral (de los metales); IV) *Culturas protohistóricas e históricas*: *Razze e popoli della terra*, t. I ed. 2.ª (1953) 701-713.

²⁹ El adjunto esquema en calidad de tal no puede ser sino aproximativo e incompleto, sobre todo, en las determinaciones geográficas. Para las relaciones prehistóricas puede verse O. MENGHIN, *Weltgeschichte der Steinzeit* (1931) y su recensión por W. KOPPERS, en *Anthropos* 26 (1931) 223-243.

³⁰ Ya en 1884 A. W. HOWITT suscitó el problema de los grandes dioses de corte monoteísta entre los pueblos más antiguos del sudeste australiano en su obra *The Native tribes of South-East-Australia* (London 1904). Pero fue sobre todo A. LANG, perteneciente a la escuela evolucionista de Tylor, quien planteó el problema en *The Making of Religion* (London 1909).

I Primit.	1) CENTRAL (caza, recolec.)	Pigmeos S. y SE. Asia Africa central	Monogamia Tribu base famil. No esclav. canibal.	Ser Supremo No totem. fetich. Poco animism.
	2) AUSTRAL (caza, recolec.)	Tasmanienses Australia SE. Tierra Fuego	Monogamia menor Totemismo sexual Iniciación públic.	Monoteísmo Algo animismo Princip. magia
	3) SEPTENTRIONAL (pesca)	NE. Asia NE. América California	Monogamia débil Predomin. paterno Iniciación rudim.	Ser Supremo Creador indifer. Princ. shamanis.
	4) BUMERANG (?) (caza, recolec.)	Partes Australia Sudán, Africa S. América sept.	Predomin. tribal Iniciac. masculin. Ablación dental	Ser Supremo debilit. Antepasado tribal Mitología lunar
II Primar.	5) PATR. TOTEMIST. (gran caza)	Australia SE. Africa NE. América NO.	Preponder. patern. Iniciac. secr. masc. Totemismo exogam.	Ser Supremo = Sol Ritos fálicos Magia
	6) MATR. EXOGAM. (cultivo)	Melanes. Indones. Guinea, Congo América NO.	Prepond. matern. 2 clases exogam. Socied. secr. masc.	Ser Supremo = Luna Animismo Danzas máscaras
	7) PASTORES NÓMAD. (cría ganado)	Indoeuropeos Uralaltaicos Sémito-hamitas	Gran famil. patr. Debilit. tribal Prelud. clases soc.	Ser Supremo = cielo Naturismo Sacerdocio patr.
III Secund.	8) MATR. LIBRE (6 + 7)	Bantúes Amer. sept. SE. Amer. merid. NE.	Grandes familias Derecho matern. Princ. poliandria	Dios-cielo, Tierra Culto de cráneos Torturas ritual.
	9) PATR. LIBRE (5 + 7)	Ciert. Drávidas Africa NO. Africa E.	Totemismo Diviniz. jefes Princ. despotism.	Dios-cielo Dios-sol Culto toros, vacas
	10) TOTEM. FRATR. (5 + 6)	Ciert. Drávidas Egipt. primit. Fenic. primit.	Sist. 4-8 clases Jefe hechicero Prelud. despot.	Culto sol-luna Culto muertos Ritos agrarios
II)	CIVIL. TRANS.	China, Inca, Medit.	Clases sociales	Politeísmo

66. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La religión como fenómeno histórico aparece en todos los pueblos de la humanidad, y se muestra desde los comienzos del género humano como adoración de un Ser supremo.*

En la precedente proposición se incluyen dos asertos, I: La práctica de la religión es *fenómeno universal*. II: Desde el comienzo se manifiesta como *adoración de un Ser supremo*.

I. LA RELIGIÓN ES UN FENÓMENO UNIVERSAL

No tratamos de religión en sentido de sociedad institucional y organizada, sino de *prácticas* verdaderamente religiosas, según lo antes expuesto, aunque tal vez en forma muy simple en su fondo y tosca en sus manifestaciones.

67. Demostración.—En la imposibilidad de recorrer uno por uno todos los pueblos antiguos o actuales, nos remitimos al testimonio que sobre ellos dan etnólogos de todas las tendencias.

No habían pasado dos años desde la afirmación de J. Lubbock sobre la existencia de *pueblos sin religión*, cuando un autor tan poco sospechoso de parcialidad en estas materias como el evolucionista E. B. Tylor, rebatía la tesis de Lubbock como desprovista de toda crítica, y diez años más tarde le daba el golpe de gracia G. Rosskoff en su obra dedicada a dicha materia ³¹.

En todas las tribus citadas por Lubbock como ateas entre los esquimales, californios, canadienses, paraguayos y polinesios, se comprobó mediante observaciones posteriores más atentas la existencia de prácticas estrictamente religiosas. En 1928 W. Tessmann ³² a propósito de los indios del Ucayali quiso resucitar la afirmación de Lubbock sin que ningún etnólogo la tomase en consideración.

68. Bastará citar como comprobación las palabras del fundador del animismo, E. B. Tylor, quien, después de exponer la alegría con que los etnólogos evolucionistas acogerían el hecho de pueblos sin religión, añade:

Sin embargo, partir de ahí para estudiar el desarrollo religioso me parece temerario. Se encuentra uno aquí con la pura teoría. El nicho está presto y bien dispuesto, pero todavía ha de buscarse la estatua que lo ha de llenar. Nos encontramos con el mismo caso que cuando se afirma existir tribus que no conocen el uso de la palabra o el fuego; nada se opone a que existan semejantes tribus, pero en realidad jamás se las ha encontrado ³³.

69. Examinando las obras que pretendían delatar pueblos sin religión, es fácil descubrir las *causas de sus errores*, entre las que sobresalen las siguientes ³⁴:

³¹ *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (Leipzig 1880).

³² *Menschen ohne Gott* (Stuttgart 1928).

³³ *La Civilisation primitive*, trad. franc. t. I (1876) 484.

³⁴ La mayor parte de estas fuentes de error son denunciadas y condenadas por el mismo Tylor en la obra citada en la nota anterior.

a) No es raro sorprender afirmaciones basadas en la *ignorancia*, como el caso de sir S. Baker, que en una reunión de la Sociedad de Etnografía de Londres negó la existencia de la religión en una serie de tribus ribereñas del Nilo Blanco, sobre las que existían ya obras en que se describían sus prácticas religiosas.

b) *Falta de crítica* en la documentación. Descripciones etnográficas hechas por autores no preparados científicamente, de poca autoridad y que deben ser contrastadas con otras más serias o con fuentes originales.

c) *Ligereza* sea en la observación de los indígenas, sea en la formulación de los juicios. Basta pensar en asertos como los de Moffat, que afirma no haber oído a los bechuanas hablar de inmortalidad cuando poco antes cita la palabra *liriti* que significa los «manes».

d) *Carencia de conocimientos religiosos* en los exploradores. Actos profundamente religiosos pueden pasar inadvertidos para quien no tiene una práctica parecida en sus propias creencias o para quien ignora el sentido encerrado en el hecho externo. El P. Schebesta³⁵, aun cuando bien formado en la experiencia religiosa, no cayó en la cuenta sino después de mucho tiempo del *sacrificio de primicias* que se encerraba en el acto de arrojar el jefe de la tribu al bosque (en honor del Ser supremo, según supo luego) un trozo del corazón de la res cazada y repartida entre los miembros de la tribu.

e) *El desconocimiento de la lengua* y sus matices. Durante cierto tiempo se creyó que los malgaches ni siquiera tenían palabra para designar el alma, hasta que un conocimiento más adecuado de su lengua deshizo el error.

f) *La natural desconfianza* de los indígenas que no descubren sus secretos religiosos y sus misterios a los extranjeros temiendo profanarlos. Los aths de la isla Vancouver eran tenidos por ateos hasta que M. Sproat³⁶, tras dos años de convivencia íntima con ellos, logró le comunicaran sus ideas acerca de Dios.

g) El trato del investigador con individuos *despreocupados o faltos de cultura religiosa*. Basta pensar la idea que se formaría del cristianismo un turista a base de las impresiones recibidas de un descreído o de un blasfemo.

h) Finalmente, el origen más común de la afirmación de irreligiosidad proviene de no concebir otra forma de religión *diversa de la profesada* por el observador, de no encontrar cultos organizados y de no penetrar en el fondo espiritual encerrado en ciertas prácticas salvajes. Se repite la antigua calumnia de *ateísmo* lanzada por el politeísmo romano contra los cristianos³⁷.

II. LA RELIGIÓN SE MUESTRA DESDE EL COMIENZO COMO ADORACIÓN DE UN SER SUPREMO

70. 1. No pretendemos aludir a los *primeros progenitores* creados por Dios, de los que no tenemos noticia por las ciencias positivas extrabíblicas. Tratamos de los hombres más antiguos a los que nuestros conocimientos naturales pueden alcanzar.

2. Ni tomamos la palabra *adoración* en su sentido técnico de culto de latría, ni la de *Ser supremo* en su significado de Ser necesario que existe por sí mismo. Hablamos de la práctica de un cierto culto por medio de oraciones, sacrificios u otros ritos religiosos dirigidos a un ser divino extramundano, en cierto modo supremo.

³⁵ *Bambuti, die Zwerge vom Kongo* (Leipzig 1932) 63.

³⁶ *Scenes and Studies of Savage Life* 205.

³⁷ Un resumen interesante sobre la universalidad de la creencia en Dios puede verse en A. PACIOS, *La creencia en Dios en los pueblos infieles*: Arbor 43 (1959) 309-344.

3. Consecuencia de este aserto es que todas las otras manifestaciones religiosas, contrarias a esta concepción y prácticas primitivas, son *degeneraciones* de aquella primera ideología por vía de regresión o simple olvido.

4. De aquí surge una doble sospecha: a) Que los primeros hombres de la humanidad para nosotros desconocidos poseyeron una religión *todavía más pura* que la vislumbrada por nuestros medios científicos actuales. b) Que aquellos primeros hombres adquirieron tal religión *por revelación divina*, ya que los posteriores no fueron capaces ni siquiera de conservar lo poseído.

5. Utilizaremos en la prueba las observaciones serias de cualquier tendencia y los métodos de la escuela histórico-cultural, que es la que modernamente goza de mayor valor histórico e imparcialidad objetiva.

71. Demostración.—Los pueblos llamados primitivos en lenguaje técnico representan las culturas más antiguas de la humanidad. Ahora bien, en esos pueblos se da la adoración de un Ser supremo. Por lo cual, ateniéndonos a los datos positivos de la ciencia, debemos concluir que ésta fue la ideología religiosa de los primeros hombres. Veamos la prueba de ambos asertos.

A. Los primitivos representan la cultura más antigua

72. Los pueblos primitivos comprenden cuatro grandes ciclos culturales, según Schmidt-Pinard de la Boullaye, que en medio de sus características peculiares denotan un fondo común.

a) *Ciclo primitivo central* que se extiende por las regiones centrales de los continentes, como los pigmeos y pigmeoides en el Camerún, Congo francés y norte del Congo belga, los indígenas de las islas Andamán, los semang en la península de Malaca y los negritos de Luzón. b) *Ciclo primitivo meridional* en las partes inferiores de los continentes, como los bosquimanos del desierto de Kalaharri, los habitantes de la Tierra del Fuego, los kurnai en el sudeste de Australia y los tasmanios ya desaparecidos. c) *Ciclo primitivo septentrional* extendido por el norte de los continentes, al que pertenecen varias tribus californias de Oregón y Canadá inferior, ciertos algonquinos de los Grandes Lagos, algunas tribus esquimales, los ainos de las islas Curiles y los coriacos de la península de Kamchatka. d) *Ciclo del Bumerang* caracterizado por el uso de este arma y descubierto en determinadas regiones de Australia, Alto Nilo y California ³⁸.

73. El carácter primitivo de estos pueblos lo muestran las siguientes observaciones ³⁹.

1. *Situación geográfica.*—a) Se hallan en regiones muy *alejadas*, indicando que su emigración del tronco común se realizó muy a los comienzos cuando pudieron recorrer vastas regiones y ocupar tierras lejanas sin que se lo estorbasen otros pueblos. b) Ocupan regiones colocadas en los *extre-*

³⁸ W. Schmidt ponía reparos sobre la inclusión del ciclo del Bumerang en las culturas primitivas que admiten tanto Montandon como Biasutti.

³⁹ Cf. W. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones* (1941) c.19 y en los volúmenes correspondientes a cada uno de los pueblos aludidos, de su gran obra *Der Ursprung der Gottesidee*.

mos más alejados de los continentes (fueguinos, tasmanios, bosquimanos, etc.), adonde sin duda los fueron arrojando los movimientos migratorios posteriores.

2. *Posición topográfica.*—Las regiones ocupadas por ellos ofrecen el aspecto de lugares de refugio sin aliciente para los invasores posteriores, como a) selvas y bosques espesos por los que es penoso caminar (pigmeos africanos); b) montañas abruptas inexpugnables para los enemigos (Kurnai, Montañas Rocosas); c) extremos de la tierra inhóspitos por sus bajas temperaturas (esquimales); d) desiertos áridos e improductivos (bosquimanos); e) islas alejadas (tasmanios).

3. *Estructura económica.*—Es la más simple que puede darse. Cada familia provee a sus necesidades por sí misma sin esperar ayuda del jefe o miembros de la tribu. El sustento familiar consiste en las plantas que da espontáneamente la tierra, recogidas por la mujer, y en los animales de la selva o el campo cazados por el varón. No existe agricultura ni pastoreo.

4. *Técnica industrial.*—Apenas existe artificio en la materia y forma de los utensilios. Sus habitaciones son cuevas, cabañas en su forma más primitiva de colmena o simples mamparas de caña como defensa contra el viento. Sus únicas armas se reducen al arco y la lanza en su forma más tosca sin conocer ni siquiera el escudo. La materia empleada para sus utensilios es la piedra a no ser que se contenten, como los pigmeos, con la madera y los huesos de los animales cazados.

Obtienen el fuego por frotamiento de dos maderas, roce de un tronco con un junco a manera de sierra, movimiento rápido de una varilla dentro de una madera perforada a modo de molinillo o por el golpe de dos pederuales. No faltan algunas tribus, v.gr., entre los andamanes y los bamwuti, que ignoran el modo de producir el fuego y se ven obligadas a conservarlo sin interrupción. Emplean las pieles sin curtir para sus vestidos rudimentarios y para la confección de vasijas destinadas a los líquidos. Su indumentaria se reduce con frecuencia a un paño sobre el vientre tejido a veces con solas hojas.

B. Los primitivos practican la adoración de un Ser supremo

74. La ideología general de estos pueblos primitivos puede compendiarse en estos tres puntos: 1) *Reconocimiento de un Ser supremo*, 2) al que se le tributa un cierto culto y 3) se le considera como *sumo legislador moral y remunerador*⁴⁰.

⁴⁰ En la actualidad estamos muy bien informados sobre las ideas religiosas de los primitivos gracias a valiosas monografías escritas en su mayoría por discípulos del P. W. Schmidt. En cuatro diversas obras, sobre todo en *Die Bambuti-Pigmäen vom Ituri*, 2 vol. (1938-1950) ha dado cuenta el P. P. Schebesta de sus observaciones en tres expediciones durante diez años a través de los pigmeos del Congo. El mismo padre nos dejó consignadas en varias obras las características culturales de los negritos *asídicos* (semanag de Malaca, andamanes de las islas del mismo nombre y aetas de Filipinas) que estudió personalmente. Aun cuando anteriores, no pueden olvidarse las dos obras escritas por Mons. A. LE ROY, *La Religion des primitifs*, y *Les Pygmées*, y la del P. TRILLES, *L'Ame du Pygmée d'Afrique* (1932). Los fueguinos han sido cuidadosamente descritos en múltiples publicaciones por M. GUSINDE y W. KOPPERS, que convivieron con ellos. Pueden verse datos concretos y bibliografías de todos estos pueblos en *Cristo y las religiones de la tierra* (dirigida por F. König): W. KOPPERS, *El hombre más antiguo y su religión* 132-162 y P. SCHEBESTA, *La Religión de los primitivos* 608-626.

75. 1) *Reconocimiento de un Ser supremo*.—Su carácter aparece por los títulos que le dan: a) con frecuencia le llaman *padre, padre mío, padre nuestro* (casi todos los pueblos), *autor, creador del mundo* (algonquinos, ainos), *creador de la vida* (samoyedos), *Señor del cielo* (negrillos), *el maestro de lo alto* (coriacos), *el dador* (yoshuas), *aquel a quien se debe orar* (algonquinos orientales), *cuna* (del niño), *inspirador-protector* (ainos), etc. b) Se le considera invisible como el viento, sin forma especial como el cielo (fueguinos, pigmeos) o al menos dotado de una gran belleza, resplandor y majestad. c) Sobre todo se le describe poseedor de un *gran poder* capaz de destruir a cualesquiera enemigos terrenos o celestes, así como adornado de *suma bondad* para con los hombres, a quienes procura la felicidad y comunica sus bienes.

76. 2) *Culto*.—Aparece principalmente bajo triple forma: a) la oración sea en fórmulas fijas como las largas letanías nocturnas de los negritos de Luzón, sea en expresiones espontáneas de petición o acción de gracias frecuentes en labios de los fueguinos; b) *los sacrificios* de calidad más elevada como el de *primicias* ofrecidos, v.gr., por los pigmeos al arrojar en honor del Ser supremo las primeras gotas de los panales de miel encontrados en la selva, o el de *propiciación* practicado por los semang, que al oír la tormenta, reflejo de la ira divina, se hacen una incisión en los brazos y lanzan hacia el cielo la sangre como satisfacción por sus pecados; c) *las fiestas litúrgicas* sea de iniciación, muy comunes en todos estos pueblos, en las que se transmiten a la juventud las enseñanzas y tradiciones recibidas del mismo Ser supremo, sea de *representaciones escénicas* de los californios y algonquinos en que se conmemora la creación del hombre por Dios⁴¹.

77. 3) *Concepto moral del Ser supremo*.—En casi todos ellos se le mira, a) como *legislador moral* del que han recibido la ley natural, que conservan bastante pura y a veces muy rígida en materias sexuales o de justicia; b) como *custodio* solícito de dicha ley por cuyo cumplimiento vela escudriñando los corazones a través de los gigantescos ojos del sol, la luna y las estrellas de la noche; c) como *ejecutor de la justicia* contra los hombres malvados. Enfermedades y muerte prematura son castigos infligidos por él. De ahí la estima hacia los ancianos. En especial después de la muerte castiga con penas a los malvados y premia a los buenos con la felicidad⁴².

Tales son los rasgos que como tónica general se encuentran en los pueblos primitivos. No es que todos ellos posean matemáticamente estas concepciones, pero sí puede decirse que son el denominador común que indica las verdades y prácticas recibidas de su tronco común anterior.

⁴¹ Son interesantes las tradiciones antiquísimas respecto al Dios supremo en sus relaciones con un paraíso y una caída de la humanidad. Véase W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild* (Viena 1949).

⁴² Véase el capítulo que dedica a la moral de las sociedades primitivas J. M. TODD, *Las fuentes de la moral*. *Symposium católico*, trad. esp. (Barcelona 1959).

78. **Valoración teológica.**—La Iglesia no ha declarado nada en concreto sobre los datos que respecto a la religión de las primeras generaciones humanas pueden proporcionarnos las ciencias positivas. Con todo, enseña estas dos verdades contra las que no pueden estar en contradicción la historia o la etnología:

1.^a Aun admitidas las teorías evolucionistas sobre el origen del cuerpo humano, *el alma racional* tuvo que ser *creada directamente* por Dios (Gén 2,7) sin que pudiese provenir del alma sensitiva de un animal (D 1910). Por otra parte, el concilio Vaticano (D 1785) definió que el entendimiento con su sola luz natural puede conocer con certeza a Dios, principio y fin de todas las cosas. Por lo tanto, es obvio que los pueblos en general, prescindiendo de excepciones que podrían admitirse, conocieran de hecho a Dios y sus propias relaciones con la divinidad.

2.^a Por la *Sagrada Escritura* sabemos que nuestros primeros progenitores recibieron ciencia infusa preternatural, tuvieron repetidas comunicaciones con Dios y practicaron un culto estrictamente monoteísta (Gén c.1-3).

79. **Crítica de otras soluciones.**—Una refutación detallada de las escuelas *histórico-arqueológicas* o *etnológico-evolucionistas*, antes recordadas, requerirían una exposición de los principios básicos y hechos por ellos aducidos, que está fuera de nuestro plan. Las mejores impugnaciones suelen encontrarse en las mismas teorías evolucionistas posteriores, que empiezan con una crítica severa y generalmente justa de las escuelas precedentes ⁴³.

1.^o Por lo que hace a las *escuelas míticas* basta observar que, aun siendo verdad sus explicaciones en casos determinados, no puede admitirse la generalización por ellas pretendida. La intervención sacerdotal *supone una religión* ya bien fundada, sin la cual aquéllos no hubieran existido. Los mitos simbólicos no se crean *antes que el dios* o el dogma simbolizado, y su florecimiento es propio de edades ya avanzadas en su cultura. Por lo demás, todas esas teorías tienen el grave fallo de apoyarse en *elementos relativamente modernos* y de límites restringidos, como son los pueblos griegos y egipcios. Esto impide extender sus explicaciones a otras regiones y ponerlas como el primer origen de la religión.

2.^o De las escuelas naturistas puede repetirse casi lo mismo que acabamos de exponer. Los pueblos indoeuropeos *son recientes* en el curso de la prehistoria y forman un tronco parcial del lenguaje del mundo. Además, sus *conclusiones filológicas resultan muy vagas*.

«Adorar» en su etimología no indica sino dirigir una palabra (de os = boca) de petición a alguien. La conexión de los vocablos «dios» y «cielo» (de la raíz DIV) no incluye necesariamente la identificación de ambos conceptos, sino que puede indicar relación de lugar (dios que está en los cielos), de semejanza en su apariencia (dios resplandeciente como el cielo), de comparación de poderes (dios poderoso como las energías del cielo).

⁴³ Recuérdese la vigorosa refutación de Lubbock hecha por E. TYLOR en su *Primitive culture* de que antes hablamos. Fenómeno similar podríamos apuntar en OT. MUELLER respecto a F. CREUZER, en la severa crítica de E. DURKHEIM acerca del animismo de TYLOR, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) 78-99, etc.

Pensemos en la idea que se formaría un filólogo acerca de la Iglesia católica cuando oyese que era una sociedad al frente de la cual se hallaba un *constructor de puentes* (pontífice = pontifex = pontem facio), ayudado por una red de *inspectores* (episcopus = inspector), y que ejercían su oficio mediante unos *ancianos* (presbyter = anciano)⁴⁴.

3.º Las escuelas etnológicas evolucionistas presentan todas ellas el fallo de *extender indebidamente* a toda la humanidad los elementos religiosos o culturales descubiertos en ciertos pueblos (animismo, magia, totemismo, etc.), suponiendo sin pruebas que todos los demás han debido pasar por los mismos estadios. De hecho tales fenómenos religiosos no han tenido la extensión suficiente para constituirlos en origen de culto religioso.

80. Pero el principal error metodológico de estas teorías está en seleccionar hechos de una y otra parte y ordenarlos según un *hilo conductor arbitrario* sin tener en cuenta la antigüedad relativa de los ciclos culturales de donde se los extrajo. Su norma sistematizadora, sin duda falsa, es el triple principio: *naturalismo, evolucionismo rígido y determinismo psicológico*⁴⁵.

Bajo la presión de tales principios se *falsean las interpretaciones auténticas* y las explicaciones psicológicas más sencillas. Así sucede en el animismo al suponer que la concepción de la triple realidad: cuerpo, principio vital y ser fantasma (el otro yo), es más espontáneo que la idea intuitiva de persona y aun de alma que en aquéllas se presupone; o que los incultos no saben distinguir entre sueño y realidad, ni se les ocurre comprobar la falsedad del ensueño viendo que no corresponden sus acciones soñadas con las de aquellos con quienes creyó actuar⁴⁶.

De modo semejante procede la teoría totemista o mágica, desconociendo que la mayoría de los pueblos ven en la energía vaga e impersonal *mana*, o en la fuerza vital del *totem*, *no a la divinidad* misma, sino a un efecto procedente del dios personal. Por lo demás, la mayor parte de los etnólogos en la actualidad se resisten a conceder *carácter religioso* a las creencias o ritos totémicos⁴⁷.

En todo caso, tales fenómenos culturales o religiosos corresponden a estadios *más recientes de la humanidad* y no a los pueblos más antiguos, donde se ha descubierto la creencia monoteísta de los seres supremos.

⁴⁴ Una refutación científica de estas teorías puede verse por extenso y con detalle en H. PINARD DE LA BOULLAYE, *El estudio comparado de las Religiones* t.2 (1945) en los capítulos correspondientes a cada método. De modo más sencillo y breve se encontrará en N. MARÍN NEGUERUELA, *Lecciones de Apologética* (1960) t.1 29-106.

⁴⁵ Véase H. PINARD DE LA BOULLAYE, *El estudio comp. de las rel.* t.2 92-106, donde examina estos y otros principios análogos.

⁴⁶ Además de las obras ya citadas, tiene una buena crítica del animismo y del totemismo en sendos capítulos A. BROSS, *Ethnologie religieuse* (Paris 1925). Asimismo puede verse E. MAGNIN, *Religión: DTC XIII* 2187-99.

⁴⁷ El mismo J. G. FRAZER, uno de los iniciadores de las teorías totemistas, escribía más tarde: *Es un error, y un error tan serio como común, hablar del totem como de un dios y decir que recibe por parte del clan verdadero culto... Como yo caí en este error... me incumbe el deber de confesar mi equivocación* (*Totemism and Exogamy*, t.4 5,76,81. Véase F. BOUVIER, *Le Totemisme: RechScRel* 4 (1913) 412-442. Es interesante a este respecto el resumen hecho por el P. W. SCHMIDT de las diversas interpretaciones del totemismo en *Semaine d'ethnologie religieuse* (Louvain 1912) 254-273. Una de las más severas críticas del totemismo se debe a la pluma del profesor protestante de Estrasburgo GASTON RICHARD, *L'Athéisme dogmatique* (1923).

CAPITULO II

Obligatoriedad de la religión

ARTICULO I

Necesidad de la religión natural

81. **Bibliografía:** S. TH., 2.2 q.81-84; M. NICOLAU, S. I.: SThS I,I 24-33; A.-M. WEISS, O. P., *La Ciencia práctica de la vida* (Barcelona 1909); L. E. BOUGAUD, *El Cristianismo y los tiempos presentes*, trad esp. (Barcelona 1917) t.1; P. RICHARD, *Indifférence religieuse*: DTC t.7 (1922) 1580-1594; C. GIBIER, *Dios y su obra. Conferencias apologeticas*, trad. esp. (Barcelona 1926); ID., *Objeciones contemporáneas contra la religión*, trad. esp. (Barcelona 1926); J. BRUNSMANN, S. V. D., *Religion und Offenbarung* (1930); P. BUYSSE, *Los Fundamentos de la fe*, t.1, *Dios, el alma y la religión*, trad. esp. (Barcelona 1930); M. BRILLANT-M. NEDONCELLE, *Apologetique. Nos raison de croire. Réponse aux objections* (Paris 1939); E. BORNE, *L'incroyance: Apologetique* (obra citada); H. DE LUBAC, S. I., *El drama del humanismo ateo*, trad. esp. (Madrid 1949); A. HERNÁNDEZ, C. M. F., *La crisis del laicismo* (Buenos Aires 1952); J. TODOLÍ, O. P., *Filosofía de la religión* (Madrid 1954); P. ROSTENNE, *La Fe de los ateos*, trad. esp. (Madrid 1958); L. RODRÍGUEZ-ARIAS, *¿Dios ha muerto?* (Madrid 1958); H. URS VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960); E. BORNE, *Dios no ha muerto*: EncCatXXX n.90 trad. esp. (1961); H. PFEIL, *El humanismo ateo de la actualidad*, trad. esp. (Madrid 1962); A. DESQUEYRAT, *Le civilisé peut-il croire?* (Paris 1963).

82. **El problema.**—Determinada la naturaleza de la religión, surge el problema de su aceptación por parte del hombre, es decir, de la postura subjetiva que éste haya de tomar respecto al orden objetivo antes descrito. En otras palabras, ¿tiene el hombre obligación de profesar la religión natural y en qué forma debe practicarla?

Religión natural, según dijimos, es el conjunto de verdades y deberes que fluyen de la dependencia esencial del hombre respecto a Dios, reducidas a doctrinas, preceptos morales y culto. *El profesar la religión* incluye la voluntad inicial y genérica de abrazar las verdades religiosas naturales, de observar los preceptos morales y de practicar un cierto culto.

83. **Orientación histórica.**—Desde los pueblos más primitivos siempre se ha mirado el ejercicio de la religión como algo obligatorio e inherente a la actividad humana. Sólo ha desentonado en contra la voz de los *indiferentistas*, que en diversos grados proclaman como dogma la inutilidad del culto divino.

1.º **INUTILIDAD AUN DE LOS ACTOS INTERNOS.**—Es la negación máxima de la obligación religiosa, ya que éstos forman la raíz de los demás actos. Así opinan:

a) Los *ateos*, *agnosticistas*, *panteístas* y *pragmatistas*, que, consecuentes con sus doctrinas, rechazan cualquier clase de culto a un Dios que niegan, aun cuando a veces permitan ciertos actos por mera utilidad práctica. En algún modo se aproximan a esta posición los kantianos, que, al proclamar la *autonomía de la razón*, reducen la religión a la *ley moral autónoma*¹.

¹ La noción de moralidad de Kant es muy conocida. Puede verse su exposición, v.gr. en J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale* (Louvain 1947) 143-158; S. VANNI, *Introducción al estudio de Kant* (Madrid 1948); J. TODOLÍ, *Filosofía de la religión* (Madrid 1954) 338-361.

b) Los *indiferentistas absolutos*, que, aun admitiendo la existencia de Dios, niegan la necesidad del culto religioso por suponer que Dios una vez realizada la creación no se preocupa ya más de los actos de los hombres. Los *eudemonistas* y *maquiavelistas*, después de negar la obligatoriedad de la religión, la admiten en la práctica en cuanto sirva a la defensa y provecho de la sociedad ².

84. 2.º Ciertos *protestantes racionalistas* y *enciclopedistas* del siglo XVIII admiten la necesidad de la religión, pero contentándose con sólo los actos internos, niegan la obligatoriedad de cualquier *culto externo*. Para ello aducen las palabras del Salvador: *Dios es espíritu y los que le adoran deben adorarle en espíritu y verdad* (Jn 4,24).

85. 3.º Algunas escuelas, concediendo la obligación de dar a Dios culto interno y externo, niegan la obligación de un *culto social*. En concreto:

a) Los *socialistas*, que propugnan un Estado completamente ateo en sus funciones ³.

b) Los *liberales más extremistas*, que sostienen la norma de que el Estado debe abstenerse de cualquier profesión externa religiosa ⁴.

86. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El hombre, por su misma naturaleza, debe practicar la religión natural mediante actos de culto internos, externos y sociales.*

Afirmamos, por tanto, que el hombre está obligado al ejercicio de la religión.

Obligación es la necesidad moral absoluta de una acción u omisión por su conexión con la obtención o pérdida del fin a que tiende toda nuestra vida y con nuestra responsabilidad ante un ser superior de cuya autoridad no podemos eximirnos ⁵. En nuestro caso, esta obligación de los actos religiosos es impuesta por Dios como necesaria para la consecución del último fin y está basada en la misma naturaleza humana, ya que la norma de moralidad es la naturaleza íntegra racional en cuanto tal. Tengamos en cuenta que:

Necesidad proveniente de la naturaleza es una determinación ineludible de la misma para proceder de un modo determinado. Puede ser física, como la existente en el mundo inanimado, v.gr., la mutua atracción de los cuerpos, o moral, que es la que se da en los seres racionales a través del entendimiento y voluntad, por ejemplo, la inclinación social del hombre.

Necesidad proveniente del fin, que se da en aquellos elementos sin los cuales el fin no puede obtenerse. Por lo que hace a nuestra proposición, *obligación moral*, *necesidad de la naturaleza* y *necesidad del fin* se identifican en concreto.

² El indiferentismo es consecuencia en gran parte de las teorías deístas de que más tarde hablaremos.

³ Puede verse V. CATHREIN, *El socialismo* (Barcelona 1907) c.3 y 4, 196-216; *Socialismo y Catolicismo* (Madrid 1934) c.8 y 9, 93-107; L. KANIA, *El bolchevismo y la Religión* (Bilbao 1945). Brevemente en BRUCCLERI, *El Comunismo. Su ideología. Sus métodos* (Madrid 1948); H. CHAMBRE, S. I., *Cristianismo y Comunismo*: EncCatSXX n.95 trad. esp. (1961).

⁴ Aunque en tono un poco oratorio, expone el proceso de sus ideas A. WEISS, *Apología del Cristianismo*, t.7 121-137.

⁵ J. HELLIN, *Theodicea*: Phil. Schol. Summa, t.3 (BAC t.92, Madrid 1952) I 170.

Tratamos de la necesidad de la *religión natural*, que debe hallarse en el fondo de cualquier religión positiva. Sin aquélla ninguna de éstas tendría fuerza. La obligación es grave, ya que su omisión viola gravemente el orden moral.

Nuestra proposición contiene tres partes:

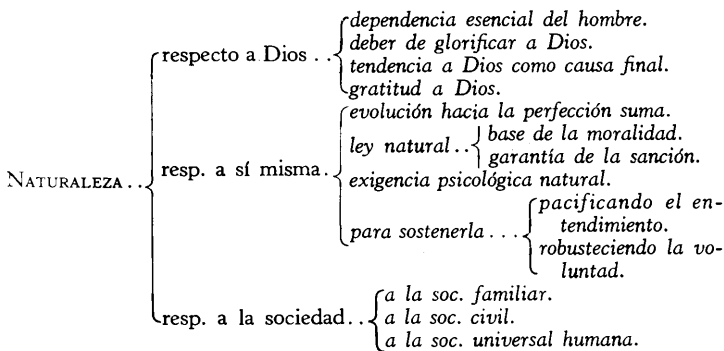
87. I. *El hombre debe dar culto a Dios mediante actos internos.*—Si se demuestra la necesidad de practicar la religión en general, queda manifiesta la necesidad de los actos internos religiosos, ya que los externos y sociales sólo tienen valor en cuanto proceden de aquéllos.

II. *El hombre debe dar culto a Dios mediante actos externos*, es decir, acciones que se manifiesten al exterior por nuestras potencias sensitivas y corporales. Los actos principales del culto externo son: adoración, oración, sacrificio y fiestas litúrgicas ⁶.

III. *El hombre debe dar culto a Dios mediante actos sociales.*—El culto público o social consiste en actos externos religiosos puestos por la sociedad en cuanto tal o por una persona pública que tiene autoridad o representación de una sociedad perfecta. No bastan para el culto social los actos, aun numerosos, pero privados de los miembros de una sociedad.

88. **Demostración de la primera parte.**—*Necesidad de la religión al menos mediante actos internos.*

Muchas son las pruebas que pueden aducirse con sólo considerar la naturaleza humana en sus relaciones con Dios. He aquí algunos capítulos de demostración ⁷.



89. Conforme a este esquema la práctica de la religión aparece exigida por la naturaleza, A) tanto si se la considera respecto a Dios; B) como respecto a sí misma; C) o respecto a la sociedad.

Ahora bien, sabemos por ética que lo exigido por la naturaleza humana en cuanto tal constituye la norma de moralidad para el

⁶ Una explicación de estos actos ofrece A. ROYO MARÍN, O. P., *Teología Moral para seglares* I (BAC t.166, Madrid, 1961) 275-287.

⁷ Brevemente explica las pruebas de este esquema J. BRUNSMANN, S. V. D., *Religion und Offenbarung* (1930) c.1 y 2,39-48.

hombre, señala sus obligaciones y es preceptuado por Dios. Así, pues, en nuestro caso esta exigencia de nuestra naturaleza dicta una obligación y un precepto divino. Veamos en detalle algunos aspectos.

90. A) POR LA CONSIDERACIÓN DE LA NATURALEZA RESPECTO A DIOS.—1.º *Por la dependencia del hombre con relación a Dios como a su Creador y supremo Señor, de donde brota una obligación de servicio esencial y total. El ejercicio de la religión no es otra cosa sino el reconocimiento racional y libre de tal dependencia con la aceptación del deber de servidumbre que fluye lógicamente de ella. Profundizando en las características de esta religión en consonancia con los atributos esenciales de Dios brota la reverencia, obediencia, piedad filial, temor reverencial que fundamentan la religión natural* 8.

91. 2.º *Por la obligación de glorificar a Dios.*—Como nos enseña la teodicea, Dios no puede crear nada sino para su honor y gloria extrínseca.

Por lo tanto, cualquier criatura por constitución está destinada a glorificar a Dios. El hombre, en calidad de ser racional, debe realizar esta glorificación de Dios por medio de sus facultades: entendimiento y voluntad. Fundamentalmente la religión consiste en este culto de alabanza al Creador 9.

92. 3.º *Por razón de Dios, a cuya posesión tiende el hombre como causa final.*—Dios, en cuya posesión consiste la suma bienaventuranza, constituye la meta final a la que el hombre debe dirigirse a través de todas sus actividades.

Es natural que el hombre tienda a esa meta mediante el ejercicio de sus potencias racionales, a saber, disponiéndose a sí mismo para la posesión de Dios y cooperando con el mismo Dios, que le induce a ello. He ahí el ejercicio de la religión 10.

93. 4.º *Por gratitud con Dios.*—Es precepto de la naturaleza el que los hombres muestren ánimo agradecido, manifiesten cariño y sirvan a sus bienhechores, v.gr., a sus padres. Dios es el máximo bienhechor en virtud de la creación, conservación, providencia y otros dones. Por lo tanto, los hombres deben tributarle especial reverencia, culto y servicio.

B) POR LA CONSIDERACIÓN DE LA NATURALEZA EN SÍ MISMA, en cuanto que la religión ofrece los medios necesarios para realizar una vida más perfecta y feliz. Así, por ejemplo:

94. 1.º *Plenitud de perfección.*—Cualquier naturaleza llega a adquirir la plenitud de su ser pretendida por Dios tan sólo mediante la completa expansión natural de su propia actividad y facultades.

8 De este motivo fundamental saca cinco argumentos diversos I. QUILES, *Filosofía de la Religión, Diccionario filosófico* (Buenos Aires 1952) 674s.

9 Véase O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (Madrid 1951) 105-125.

10 Esta fijación del destino humano y sus consecuencias, si no se quiere caer en un pesimismo absurdo o un diletantismo vano, la expone bien H. ARLET, *Le Fait religieux. Le besoin religieux: en Aplogétique* (sous la direction de M. BRILLANT-M. NÉDONCELLE, Paris 1939) 30-42. Cf. asimismo O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* 126-160; A. M. WEISS, *Apología del cristianismo*, trad. esp. (1905) t.1 285-308.

des. Las posibilidades de la naturaleza del hombre en sus conocimientos intelectuales y en sus poderes volitivos no tienen límite y, por lo tanto, sólo se irán aproximando al término de su evolución progresiva mediante su conexión con lo infinito, es decir, con Dios. Abandonada esta dirección, las exigencias humanas fracasan ¹¹.

95. 2.º *Consolidación del orden moral.*—Esta consolidación se obtiene en dos formas: *primero*, en cuanto que la religión ofrece el fundamento necesario para la *consistencia del orden moral*, que de otro modo cae en las entelequias de la moral laica; *segundo*, en cuanto que ofrece a las leyes morales, que en esta vida sólo poseen una sanción deficiente, la garantía de una *sanción perfecta* con la promesa de la vida futura ¹².

96. 3.º *Responde a las exigencias psicológicas de la naturaleza*, que a) de modo espontáneo al considerar la propia nada frente a la majestad de Dios, manifestada en los grandes fenómenos cósmicos, se siente impelida a la *adoración* del Creador; b) asombrada por la hermosura del universo, rompe instintivamente en *alabanzas* del supremo Hacedor; c) al reflexionar sobre sus propias necesidades, acude a Dios implorando auxilio, de donde nace la *oración impetratoria*; d) al reconocer los dones recibidos de Dios, su espíritu, enemigo de la ingratitud, se explaya en *acción de gracias*; e) al meditar el problema del bien y del mal insoluble en la tierra, se torna hacia un Dios, *Juez supremo*. He ahí el fluir espontáneo de los actos que constituyen la religión. La misma naturaleza los impone.

97. 4.º *El entendimiento humano descansa* plenamente al hallar en la religión la solución de los problemas más angustiosos para su espíritu, como son su origen, el fin al que debe tender, la vía que debe seguir, etc.

98. 5.º *La voluntad humana se siente dirigida y confortada*, ya sea para emprender grandes obras necesarias al bien común, ya sea para soportar alegremente los trabajos de la vida cotidiana o para sobrellevar con agrado las molestias que impone la vida social. Sobre todo, el *gran misterio del dolor humano* no tiene en este mundo sentido ni explicación fuera de la religión ¹³.

99. C) POR LA CONSIDERACIÓN DE LA NATURALEZA EN SU INSTINTIVO SOCIAL.—I.º *Es fundamento de la sociedad familiar* en la que el vínculo matrimonial a lo largo de tantas y tan graves dificultades no puede perdurar sin base religiosa, ni los deberes a veces duros de los padres para con los hijos y de los hijos para con los padres se verán garantizados ¹⁴.

¹¹ Si prescindimos del último punto en que quiere saltar del orden natural al sobrenatural, describe bien este sucesivo desarrollo de la actividad humana M. BLONDEL, *L'Action* t.2 (Paris 1937) 177-371; cf. J. ROIG GIRONELLA, S. I., *La filosofía de la acción* (Madrid 1943) 211-368.

¹² O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* 469-506. Asimismo J. TODD, *Las fuentes de la moral. Symposium católico* (Barcelona 1959) 359-391. En forma más popular, P. BUYSE, *Los fundamentos de la fe. Dios, el alma y la religión*, trad. esp. (Barcelona 1930) 172-204.

¹³ L. E. BOUGAUD dedica el 2.º tomo casi entero de su gran obra *El Cristianismo y los tiempos presentes* a exponer este argumento considerando el problema del dolor humano, su misterio y su solución, trad. esp. (1917) 122-477. Consideraciones muy reales en relación con el hombre pueden verse en la obra de C. GIBIER citada en la bibliografía, *Objeciones contemporáneas contra la religión*, vol.1 (Barcelona 1926) Conf.12-33 p.98-266.

¹⁴ Véase A. M. WEISS, *La ciencia práctica de la vida*, trad. esp. (1909) 336-370.

100. 2.º *Es fundamento de la sociedad civil*, ya que el sostén más firme de la autoridad proviene de su concepción religiosa, de la cual brotará en el súbdito la obediencia y amor a la justicia ¹⁵.

101. 3.º *Es fundamento del consorcio universal de la humanidad* a través de los diversos pueblos, cuya mutua unión y relaciones amables difícilmente se mantendrán sin la religión. Esta unión exige no sólo que se guarden estrictamente los deberes de la justicia, sino que se practique el ejercicio de la caridad y se exterioricen las muestras de fidelidad y respeto recíproco. El trato digno entre los hombres y pueblos falla si se le priva del fundamento religioso, como nos enseña la historia antigua y contemporánea.

102. **Confirmación histórica de nuestra proposición.**—*La experiencia de la historia* nos enseña que, no obstante la diversidad de cultos y de concepciones de la naturaleza de la religión, todos los pueblos de todos los tiempos siempre han juzgado la actividad religiosa como uno de los deberes necesarios del hombre. Esta opinión universal la han sancionado los filósofos con sus escritos y los legisladores con sus preceptos o con sus directivas favorables a tales prácticas.

103. **Demostración de la segunda parte.**—*Necesidad del culto externo.*—Los argumentos brotan de las pruebas antes expuestas sobre la necesaria concomitancia de los actos corporales en el elemento formal religioso.

1.º *Por la total dependencia del hombre respecto a Dios.*—No sólo el alma, sino el hombre entero en cuanto a su esencia íntegra y todas sus facultades, aun las corporales o sensitivas, depende trascendentalmente de Dios. Por tanto, el hombre entero no sólo con los actos interiores de sus facultades espirituales, sino asimismo con los actos externos de sus facultades sensitivas y corporales, debe manifestar su esencial dependencia de Dios.

104. 2.º *Por la unidad de naturaleza del hombre.*—Puesto el elemento interior de la actividad religiosa, dada la constitución de la naturaleza humana, no puede menos de manifestarse exteriormente. Eso mismo ocurre con cualquier gran ideal de amor, odio, o aspiración de progreso. Un proceder contrario sería antinatural.

105. 3.º *Por la constitución psicológica del hombre.*—Atendiendo a los elementos psicológicos constitutivos de la naturaleza humana es imposible que viva pujante y persevere la actividad religiosa interna si no tiene el alimento de algún ejercicio exterior. Esta estructura de nuestra naturaleza es bien conocida por los pedagogos de todo género que tratan de mantener vivos los ideales patrióticos, políticos o culturales.

106. **Demostración de la tercera parte.**—*Necesidad del culto social.*

1.º *Por los derechos de Dios como creador de la sociedad.*—Dios es el creador benéfico y causa última final de la sociedad civil. Por

¹⁵ Con su vigor y brillantez habitual explanó varias veces este tema J. DONOSO CORTÉS. Véase, por ejemplo, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* I.1, Obras completas (Madrid, BAC 1946) t.2 347-374; *Discurso en el Parlamento sobre la dictadura*: Obras completas, II 197-200.

lo tanto, la sociedad, en cuanto tal, debe darle culto como a creador suyo. Se trata de una relación trascendental de la sociedad respecto a Dios semejante a la que vimos se daba en el hombre como individuo. No hay duda, como se ve en ética, que Dios es el autor de todos los elementos constitutivos de la sociedad, a saber, a) de la *materia*, tanto de la *próxima* (las familias) como de la *remota* (los hombres); b) de la *forma sustancial*, o sea, de la unión moral o vínculo jurídico promanante del fin común y mutua obligación. Este doble elemento lo constituyó Dios por medio de la exigencia eficaz de la naturaleza humana para formar la sociedad y por la ley natural, fundamento de toda ley civil; c) de la *propiedad esencial* de la sociedad, es decir, de la autoridad o derecho de obligar a los miembros en orden a que cooperen con sus actos al fin común. Es evidente que se trata de un *autor benéfico*, puesto que los elementos dichos son otros tantos dones concedidos a los hombres y El es también la *causa final última* de la sociedad, como de todos los demás seres físicos o morales. El fin próximo de la sociedad, la prosperidad pública, está también sometido al último fin de todos, que es Dios.

107. 2.^o *Por el fin de la sociedad.*—La sociedad debe poner aquellos actos conducentes, y en algún modo necesarios, para que sus miembros obtengan su plena evolución y consigan su fin último. Precisamente está constituida para auxiliar al hombre. Este, débil para formar sus propias concepciones espirituales y practicar las obras externas de culto, debe ser ayudado por la sociedad familiar y social. La experiencia muestra cuánto influyen las manifestaciones religiosas sociales para el sostén y fomento de los actos internos.

108. Valoración teológica.—Nuestra proposición es de *fe divina* al menos en cuanto a la primera parte referente a los actos internos, pues se contiene en la Sagrada Escritura, v.gr.: *Esos son los adoradores que busca el Padre* (los que le adoran en espíritu y en verdad) (Jn 4,23); *Adorarás al Señor tu Dios y a El sólo servirás* (Mt 4,10). La segunda y tercera parte son al menos *doctrina católica* dados los documentos eclesiásticos que la exponen. Así:

a) *El concilio Niceno II* (a.787) manda se tribute culto externo a las sagradas imágenes de Jesucristo y los santos (D 302).

b) *Inocencio XI* (a.1687) condena varias proposiciones de Miguel de Molinos, entre otras, la inutilidad de la oración vocal externa (D 1254).

c) *Pío IX* en la encíclica *Quanta Cura* (a.1864) reprueba el que la sociedad pretenda gobernar, sin preocuparse para nada de la religión (D 1689) ¹⁶.

d) *León XIII* en su encíclica *Immortale Dei* (a.1885) habla del culto interno, externo y social como de actos impuestos por la naturaleza y la razón (D 1868) ¹⁷.

Dos años más tarde en la encíclica *Libertas* volvía a insistir sobre la obligación del culto público de la sociedad ¹⁸.

¹⁶ ColEnc (M) n.º3 p.546.

¹⁷ ColEnc (M) n.º4-12 p.50-52; n.º32-37 p.58-59; ColEnc (B. A.) n.º6,22 p.379-387.

¹⁸ ColEnc (M) n.º24-26 p.75s.; ColEnc (B. A.) n.º14 p.424.

e) Pío XI en la encíclica sobre el racismo *Mit brennender Sorge* trata expresamente de los deberes de la religión natural y fe en Dios ¹⁹.

109. Cuestiones complementarias.—*La irreligión moderna.*— No hablamos de ateísmo. Fuera de los países comunistas, en que es imposible saber el sentimiento auténtico de la masa, el número de ateos en los países libres es prácticamente despreciable y desde luego ha disminuido desde el siglo XIX, sobre todo entre los intelectuales. Tratamos de la indiferencia respecto a las prácticas religiosas externas. Esta ha aumentado y son claras sus causas ²⁰.

110. I) Entre los hombres de cultura media pueden señalarse como causas: a) *la educación* de indiferencia religiosa recibida en las escuelas neutras y a veces en el hogar. Esta produce una deformación esencial en el espíritu del adolescente que es difícil corregir, como son difíciles de corregir otros hábitos morales, v.gr., de lujuria o robo; b) *la defectuosa formación religiosa* recibida en la juventud sin más que una instrucción catequética aprendida de memoria, pero no asimilada racional y vitalmente, que desaparece al chocar por sorpresa con el mundo que le rodea y contra el que no se molesta en defenderse; c) *la lectura* continua de escritos impíos o indiferentes, no contrarrestada intelectualmente, que llega a apoderarse de su razón ²¹; d) *el influjo insensible de amistades arreligiosas* y la coacción moral del mundo incrédulo circundante que domina el pensamiento propio independiente o al menos lo atenaza con el respeto humano; e) *la ligereza de espíritu*, que sin malicia especial se deja arrastrar por la corriente de los sentidos y las comodidades de una vida fácil sin preocuparse por los imperativos del deber moral; f) *las concupiscencias*, en especial el orgullo, refractario a someterse a dogmas sobrenaturales, y la lujuria, que huye el freno y el remordimiento ²².

111. II) Entre los hombres de ciencia, además de las razones arriba indicadas, influyen: a) *lo unilateral de sus conocimientos*, que, al dirigirse casi exclusivamente en un sentido, dejan en penumbra los demás. Es el fenómeno conocido en el poeta, v.gr., incapaz de dilucidaciones matemáticas. b) *La estructura de la mente* según paradigmas de investigación exclusiva-

¹⁹ ColEnc (M) n.º7-11 p.141s.; ColEnc (B. A.) n.º3 p.1417-19.

²⁰ La crisis religiosa en la juventud aparece bien descrita en L. DE GRANDMAISON, S. I., *La crise de la foi chez les jeunes* (Paris 1932). Más recientemente es de interés la encuesta y comentarios bajo el título *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?*, Informations catholiques internationelles (1958) n.86,11-20. La revista *La Vie intellectuelle* abrió una encuesta sobre las razones actuales de la incredulidad. El cuestionario apareció en el t.24 (1933) 144-165 con listas de preguntas para la generalidad y otras especializadas para estudiantes, maestros de primera enseñanza, medios rurales y medios obreros, a las que siguen numerosas respuestas a través de veinte artículos que cierra el P. M.-J. CONGAR, O. P., *Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, 37 (1935) 214-249. La encuesta hecha en Francia debe aplicarse con ciertas reservas a otras naciones. Obra de sumo interés es la de J. LIENER, *Die Zukunft der Religion* t.1, *Psychologie des Unglaubens* (Innsbruck 1935); cf. asimismo J. LABBENS, *La sociología religiosa*: EncCatSXX n.100, trad. esp. (1961).

²¹ Para el influjo de la literatura y prensa, etc., J. MADAULE, *La littérature et l'incroyance contemporaine*: VieInt 27 (1934) 181-205; A. ROULET, *Quelques facteurs d'incroyance*: La presse, la librairie, les groupements libres-penseurs: VieInt 28 (1934) 181-197.

²² Un buen cuadro de estas ideas ofrecen N. MARÍN NEGUERUELA, *Lecciones de apologetica* (Madrid 1960) I 135s. y E. BORNE, *L'Incroyance, Apologétique* (M. BRILLANT-M. NEDONCELLE) (1939) 882-903. Véanse asimismo algunas ideas bien expuestas en H. MORICE, *Pour trouver Dieu* (Paris 1937).

mente positivos que la hacen desprestigiar las ciencias del espíritu no sujetas a números y experimentación; c) la *hipercrítica morbosa* o exacerbación de la crítica llevada a excesos absurdos que produce escepticismo y despreocupación²³; d) un cierto *orgullo* que les hace creerse en esferas superiores al vulgo y sus creencias, juntamente con prejuicios heredados del siglo XVIII y XIX sobre la oposición entre ciencia y religión²⁴.

112. III) *Entre obreros*, además de lo indicado en el número I), influyen a) la *ignorancia y falta de formación*, sobre todo en lo que atañe a las concepciones del espíritu; b) la *preocupación para ellos absorbente de procurarse los bienes materiales* de que carecen; c) la *falsa creencia de que la religión se identifica con los intereses de las clases privilegiadas* contra las que tiene que luchar²⁵.

En todo caso, raro es el hombre que interiormente en sus momentos de serenidad no respete el nombre de Dios y no acuda a El en la angustia y aun realice alguna práctica externa al menos de orden religioso natural²⁶.

113. **Enjuiciamiento de las razones opuestas.**—1.º El culto religioso aun interno es *inútil para Dios* y no le interesa. Esto tiene su aspecto verdadero en el sentido de que a Dios no le reporta ninguna utilidad práctica ni le aumenta su felicidad infinita o su gloria intrínseca, pero es claro que aumenta su glorificación extrínseca, muy diversa si la humanidad entera le honra o le blasfema. Recuérdese que la finalidad de Dios en la creación es y no puede ser otra que la difusión extrínseca de su gloria, a la que toda criatura debe tender. Es cierto que el culto religioso no le interesa para su felicidad, pero sí le interesa en cuanto que su amor a la justicia quiere que el hombre cumpla con el orden moral y con las obligaciones impuestas por la ley eterna.

114. 2.º Tampoco puede decirse que la religión *enerve o adormezca* las energías del hombre. Las enerva, cierto, para el crimen y la injusticia, pero es una fuente de vitalidad inigualable para las grandes empresas y, sobre todo, para las obras que exijan el propio sacrificio y la obligación en aras de los demás.

115. 3.º Que el culto externo sea *innecesario*, ya que todo el valor de los actos exteriores depende de la intención interna que los alienta, supone falta de lógica. El que sean imprescindibles y de mayor valor, no indica que sean los únicos obligatorios. Nadie dirá que basta tener dentro del corazón un amor acendrado a los padres, sin darles nunca una muestra del mismo en palabras u obras.

El texto aducido de San Juan 4,24 sobre la adoración de Dios «en espí-

²³ E. B. ALLO, O. P., *L'Hypercritique*: VieInt 25 (1933) 181-201.404-424.

²⁴ La incredulidad en los hombres de ciencia la trató G. GIBIER a lo largo de cinco conferencias en la obra ya citada: *Objeciones contra la religión* vol.2 (Barcelona 1926) conf.28-32 p.233-263. Véase P. CHAUCHARD, *¿Destruye la ciencia a la religión?*: EncCatSXX n.91, traducción esp. (1960).

²⁵ Puede verse A. ET J. BOYAR, *Les Milieus ruraux*: VieInt 31 (1934) 182-202; *Les milieux ouvriers*: ibid., 203-211; R. VALADIE, *Remarques au sujet de la classe ouvrière*: ibid., 35 (1935) 388-393.

²⁶ Estadísticas de interés nos ofreció R. DUCASTELLA, *La práctica religiosa y las clases sociales*: Arbor 38 (1957) 375-385, aun cuando tampoco puedan generalizarse sin precaución, pues están hechas a base principalmente de tres ciudades de carácter industrial, Lille, Lyon y Mataró.

ritu y verdad», según el contexto evangélico en boca de Jesucristo, se refiere a la sinceridad del culto contra la hipocresía farisaica dominante por entonces en Israel.

116. 4.º Es cierto que la sociedad civil *no tiene como fin inmediato* el culto religioso, sino la prosperidad pública, pero esta meta, como todo lo humano, está subordinada a la finalidad última de todo lo creado, que es la gloria de Dios y salvación eterna del hombre. La sociedad no puede hacer nada que vaya contra el fin último. Debe, sí, reconocer públicamente a su autor en cuanto lo permitan las circunstancias. Tal proceder no puede suscitar perturbaciones entre los miembros de la sociedad, puesto que nunca debe coaccionarse a nadie para la práctica del culto religioso. Este ha de ejercitarse como fruto libre de la conciencia individual. Ciertas manifestaciones públicas, según lo aconseje la prudencia de las circunstancias y el fomento racional del ejercicio religioso, no pueden en justicia ofender a nadie.

ARTICULO III

Obligatoriedad de la religión positiva

117. **Bibliografía:** S. TH., *C. Gent.* 3,118; M. NICOLÁU, S. I.: SThS I, 34-43; V. DE LA FUENTE, *La pluralidad de cultos y sus inconvenientes* (Madrid 1865); A. VERMEERSCH, S. I., *La tolerancia* (Barcelona 1915); P. RICHARD, *Indifférence religieuse*: DTC 7 (1922) 1580-1594; C. CONSTANTIN, *Libéralisme catholique*: DTC 9 (1926) 506-629; J. BAUCHER, *Liberté*: DTC 9 (1926) 660-703; J. MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain* (Buenos Aires 1945); A. MICHEL, *Tolérance*: DTC 15 (1946) 1207-1223; L. EULOGIO PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad* (Madrid 1951); *L'Eglise et la Liberté, Semaine des intellectuels catholiques* (Paris 1952) 195-229; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Naturaleza jurídica y derechos de la Iglesia* (Pamplona 1954); A. HARTMANN, *Toleranz und christlicher Glaube* (Frankfurt a.M. 1955); «XIV Semana española de teología» (Madrid 1955); A. DE BOVIS, S. I., *L'Eglise dans la société temporelle*: *NouvRevTh* 79 (1957) 225-247; A. HARTMANN, S. I., *Vraie et fausse tolérance* (Paris 1958); E. GUERRERO, *La libertad religiosa y el Estado católico* (Madrid 1960); G. DE ROSA, S. I., *Le Religioni sono tutte uguali?*: *ScuoCat* (1958) 400-426; E. GUERRERO, S. I.-J. M. ALONSO, C. M. F., *Libertad religiosa en España* (Madrid 1962).

118. **El problema.**—Una vez demostrada la necesidad de practicar la religión, se presenta el problema de ver si con el ejercicio de la religión natural, deja ya el hombre saldados todos sus deberes religiosos o si está obligado a completarlos con los preceptos de alguna religión positiva. Veamos de zanjar esta cuestión.

Religión positiva es la que añade a la religión natural ciertas verdades y preceptos por determinación de una autoridad libre y competente. La religión positiva puede ser *humana* o *divina* según que aquellas determinaciones o complementos de la religión natural procedan de una autoridad terrena, como sucedió, v.gr., en la religión romana dependiente de los Césares, o de una autoridad divina.

Religión revelada es lo mismo que *religión positiva divina*, ya que ésta mediata o inmediatamente presupone una comunicación hecha por Dios a los hombres.

119. **Orientación histórica.**—De hecho, la humanidad en general no sólo ha profesado en la práctica la obligación de dar a Dios el culto de la religión natural, sino que ha ejercitado siempre una

religión positiva. Frente a esta corriente histórica se han situado los *indiferentistas*, de quienes ya hemos hablado antes, pero que vamos a considerar ahora más en particular según sus diversos grados. Ante todo el *indiferentismo* puede ser *teórico* o *práctico*:

Indiferent	teórico	}	univer. rígido: Ateos, agnosticistas, pragmatistas. (Cf. <i>Syllabus</i> , <i>Libertas</i>).
			univers. mitigado: Chubb, Rousseau, Ramakrishna. (Cf. <i>Mirari vos</i> , <i>Syllabus</i>).
	práctico	}	particular: Pusey, pancristianos. (Cf. <i>Syllabus</i> , <i>Mortalium animos</i>).
			laicismo: Socialistas. (Cf. <i>Quas primas</i>).
			tolerantismo relig.: Voltaire, Federico II. (Cf. <i>Immortale Dei</i>).
			tolerantismo polit. = liberalismo, Locke, Lamennais, Giner de los R. (Cf. <i>Quanta Cura</i> , <i>Libertas</i>).

120. A) **Los indiferentistas teóricos pueden ser de tres clases:** a) *Indiferentistas universales rígidos*.—Consecuentes con sus principios acerca de Dios, los *ateos*, *panteístas*, *agnosticistas*, etc., sostienen que el hombre puede profesar cualquier religión o ninguna según su beneplácito. Los *deístas-enciclopedistas* de las últimas generaciones defienden asimismo la inutilidad o igualdad de todo culto, ya que, conforme a sus conceptos, Dios se halla tan alejado y desinteresado del hombre, que no le importa más una que otra religión o que la carencia de todas.

Finalmente, *ciertos pensadores políticos* sólo ven en la religión un instrumento a veces útil para la consecución del bien público. Así pensaban muchos gobernantes del Imperio romano, que ejercían las funciones pontificales sin creer en ellas, contribuyendo a la caída del Imperio ¹.

121. b) *Indiferentistas universales mitigados*.—Es necesario, dicen, practicar alguna religión, pero para Dios son iguales todas las existentes. Así T. Chubb declara que el pasar del mahometismo al cristianismo no ofrece al hombre mayor utilidad que la de cambiar el color de su traje ².

Para J. J. Rousseau todas las religiones son otras tantas instituciones saludables conforme al clima y al carácter de los pueblos; por lo cual deben ser honrados todos los fundadores de cualquier culto ³. Según Th. Hobbes, en cada nación debe ser practicada la religión decretada por la autoridad respectiva⁴.

¹ El indiferentismo por razones políticas ha tenido tres épocas principales de exacerbación: a) a la caída del Imperio romano; b) al fermentar la *revolución francesa* durante el siglo XVIII, y c) con la ebullición de los *ideales socialistas*. Generalmente semejante posición de espíritu desemboca en el ateísmo. Pueden verse ideas interesantes en A. WEISS, *El peligro religioso*, trad. esp. (Barcelona 1906).

² CHUBB'S, *Posthumous Works* t.2,33s.

³ J. J. ROUSSEAU expone sus ideas principalmente en su novela pedagógica *Emile ou de l'éducation* (1762) y en su *Lettre à Mgr. Beaumont archevêque de Paris*, del mismo año, en defensa de la obra anterior. Ambos escritos fueron puestos en el Índice de libros prohibidos por el S. Oficio. Puede verse J. MARITAIN, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, trad. esp. (Madrid 1948).

⁴ Explanó sus ideas principalmente en su obra *Elementa Philosophica seu politica de cive*

Posteriormente adquirió gran celebridad el brahmán Ramakrishna (1834-1886), gran maestro y sacerdote de Kali, para quien todas las religiones son igualmente verdad. «Lo mismo que el techo de una casa puede alcanzarse con una escalera, con una vara de bambú o con una cuerda, lo mismo a Dios puede llegarse por diversos caminos y medios y cada una de las religiones del mundo enseña uno de estos caminos». Buddha, Krishna, Cristo son otras tantas encarnaciones de Dios⁵. Ultimamente, una voz israelita se expresaba en Europa con términos parecidos: «Los místicos de casi todas las tradiciones religiosas convergen hasta la identidad. Constituyen la verdad de cada una de sus religiones»⁶.

122. c) Indiferentistas particulares.—Juzgan necesaria la práctica de la religión cristiana, pero dentro de ésta es indiferente adherirse al culto cismático griego, al protestante o al católico.

Así opinaban los teólogos latitudinarios y conciliadores algún tanto escépticos del valor de los dogmas como consecuencia de las acres controversias de Oxford y Alemania. Pusey y los pancristianos, desde otro punto de vista, quieren considerar la verdadera religión cristiana como compuesta de las tres confesiones dichas, que serían otros tantos ramos igualmente fecundos⁷.

123. B) Los indiferentistas prácticos hablan de diversos modos.—a) *Laicistas.*—Tales son, por ejemplo, los socialistas, para los cuales tanto el Estado como cualquier otra institución humana debe abstenerse de profesar una religión.

124. b) Tolerantistas religiosos.—Son los que, juzgando que todas las religiones tienen el mismo valor y los mismos derechos, exigen que todos muestren ante cualquier culto la misma estima interna y las mismas manifestaciones exteriores de respeto.

Federico II aseguraba que ninguna religión difiere gran cosa de las demás en materia de Dios moral, y por eso el gobierno deja a cada uno ir al cielo por el camino que le plazca⁸. Voltaire declara que cualquier secta por el mero hecho de serlo es un título de error⁹.

125. Tolerantistas políticos o liberales.—Partiendo de un concepto desorbitado de la libertad moral, pretenden conceder a cualquier doctrina o culto religioso plena soberanía para sus actividades e iguales derechos ante Dios, la sociedad y el hombre. Todo ciudadano debe ser imbuido de este espíritu.

id est de vita civili et politica prudenter instituenda (París 1642), y más tarde en *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth* (Londres 1651). Sobre Hobbes puede verse la obra de G. SORTAIS, S. I., *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* (París 1922) 272-516. «Archives de Philosophie» publicó t. 12 (1936) cahier II, 187-295, una serie de trabajos bajo el título *La pensée et l'influence de Th. Hobbes*, suscritos por autores eminentes, donde se trata especialmente de la actitud religiosa de Hobbes.

⁵ Cf. F. KOENIG, *Cristo y las Religiones de la tierra III* (BAC t.208, Madrid 1961) 193-196.

⁶ *Lettre à un religieux* (París 1951) 49. Puede verse CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, t. I *El silencio de Dios* (Madrid 1955) p. 2.^a c. 2.

⁷ Pusey (Edward Bouverie) 1800-1882, teólogo anglicano, fue uno de los activos cooperadores en el movimiento de Oxford juntamente con J. H. Newman, a quien le unió gran amistad. No llegó a entrar en la Iglesia católica y siguió propugnando una unión utópica con Roma. Sus ideas no dejaron de influir en diversos sectores del posterior ecumenismo.

⁸ *Oeuvres trad. franc.* t. I a. 3, 241s.

⁹ «Dictionnaire philosophique», *Tolérance*.

Así hablaba en Inglaterra J. Locke basado en la independencia de conciencia que a todos concede la naturaleza, y en la mutua caridad y tolerancia que debe unir a los ciudadanos ¹⁰. Por caminos muy diversos llegó a lo mismo F. de Lamennais en Francia, quien, empujado por sus principios tradicionalistas de buscar la verdad sólo a través de la tradición y el sentido común de la humanidad, abrió el camino a las teorías liberales ¹¹.

En España propugnó parecidas ideas F. Giner de los Ríos, fundador de la Institución libre de enseñanza, luchando para que en las escuelas se enseñase a los niños una verdadera simpatía hacia todos los cultos religiosos ¹². Nada tiene de común con estas doctrinas la oportuna tolerancia que ha de mantenerse para con las sectas erróneas en las naciones donde existen diversos cultos.

126. Modernista.—Dado que todos los dogmas y cultos no son sino simbolismos especulativos o manifestaciones externas de un mismo sentimiento religioso subconsciente común a todos los hombres, es claro que todas las formas religiosas gozan de un valor semejante.

127. Nuestra solución.—La doctrina católica se encierra en una doble proposición, cuya segunda parte es una consecuencia inmediata de la primera, así como la primera es una deducción espontánea de la necesidad de la religión natural.

PROPOSICIÓN: *El hombre por imperativo de la religión natural, está obligado a abrazar una religión positiva divina, caso de darse; y, por tanto, debe investigar sobre la existencia real de una revelación de Dios que aparezca verosímil.*

128. PRIMERA PARTE: *Obligación de abrazar una religión positiva divina.*

1) *Abrazar una religión* significa profesar sus dogmas y tener la intención general de someterse a sus preceptos y practicar su culto.

2) Tal obligación sólo incumbe a aquellos a quienes se dirige dicha revelación, caso de que no sea para toda la humanidad. La religión mosaica, por ejemplo, sólo obligaba a los judíos. Los demás a) no estaban obligados a cumplir sus preceptos a no ser que fuesen de ley natural; b) ni estaban obligados a profesar externa y públicamente sus dogmas, aun cuando los que conociesen su origen divino no pudiesen negarlos sin hacer injuria a Dios.

3) Hablamos de la *obligación objetiva* que existe en la realidad, aun cuando es obvio que la obligación subjetiva en cada individuo

¹⁰ Expone repetidamente sus ideas acerca de estos puntos sobre todo en *Essay concerning toleration, A defense of non-conformity* y *Letters on toleration* (1689). Puede verse A. CARLINI, *La filosofía di G. Locke*, 2 vol. (Firenze 1928) y su obra posterior *Locke* (Milano 1949).

¹¹ Convertido a los veintidós años a una fe práctica, tras una formación superficial, se entregó durante ocho años a una actividad apologetica ardorosa, aunque poco sólida, y a una polémica violenta ultramontanista para caer después en el indiferentismo. Gregorio XVI condenó sus doctrinas y su revista *L'Avenir* en 1832. Cedió por el momento Lamennais, pero poco después publicó un escrito infame, *Paroles d'un croyant*, que le mereció una nueva condenación pontificia (D 1613-1617).

¹² Véase F. ALONSO BÁRCENA, *Cultura y tolerancia: RazFe 91* (1930) 481-501. La historia de esta institución ha empezado a publicarse por V. CACHO VIU, *La institución libre de enseñanza*, 1: *Orígenes y etapa universitaria* (Madrid 1962).

sólo se dará cuando éste conozca con certeza la procedencia divina de la revelación.

129. Demostración de la primera parte:

1.º POR LA DEPENDENCIA DEL HOMBRE RESPECTO A DIOS.—El hombre por su absoluta dependencia respecto a Dios depende de la voluntad divina en todo y, por lo tanto, también en el modo como Dios quiere ser venerado y servido. Ahora bien, la religión positiva no es sino la manifestación por parte de Dios de cómo quiere ser honrado en concreto por el hombre ¹³.

130. 2.º POR LA NATURALEZA DE LA LEY.—El súbdito está obligado a observar la ley de su príncipe o jefe de Estado. La religión revelada es precisamente una ley o conjunto de leyes dadas por el supremo Señor, fuente de toda autoridad. En la revelación se dan verdades propuestas a nuestro entendimiento para que las reciba por reverencia a la autoridad divina y deberes relativos a la moral o al culto impuestos a nuestra voluntad.

131. 3.º REFUTACIÓN DIRECTA DEL INDIFERENTISMO.—a) *Indiferentismo universal rígido*.—Descansa en los principios del ateísmo, panteísmo, agnosticismo o pragmatismo, todos los cuales está demostrado ser falsos y, por tanto, las consecuencias que de ellos se quieran sacar.

b) *Indiferentismo universal mitigado*.—Tiene por base dos fundamentos según sus seguidores, a saber:

α) *El no ser necesario el culto externo*, y, por tanto, con tal de prestar a Dios un asentimiento interno religioso verdadero, las manifestaciones externas son indiferentes e igualmente inútiles. En el artículo anterior probamos la falsedad de este principio.

β) *La idéntica aptitud de todos los cultos para honrar y agradar a Dios*. Fácilmente aparece lo absurdo de este principio, pues en la hipótesis de que Dios revele los dogmas, los preceptos y el culto en concreto, que quiere practiquen los hombres, la religión que prescinda de ellos será objetivamente inepta para el servicio de Dios y la salvación del hombre. Es absurdo declarar como indiferente para Dios lo que El mediante una revelación ha afirmado no serle indiferente.

Dios no puede deleitarse igualmente en lo verdadero y en lo falso, en lo objetivamente honesto y en lo objetivamente inmoral, aun cuando pueda apreciar la buena voluntad de un hombre que obre mal por error. Ahora bien, es claro que las diversas religiones positivas se contradicen en cuanto a sus dogmas y sus preceptos. Unas reconocen un *Dios único*, otras admiten la *pluralidad de deidades*, unas *adoran a Jesús*, otras le denuncian como a *seductor*, unas proclaman la *unidad del matrimonio*, otras admiten la *poligamia*. Supuestos los principios del indiferentismo, podría una misma persona adorar a Jesucristo en Roma, adorar a El en Constantinopla y blasfemarle en Tel-Aviv o poseer loablemente varias esposas en la Meca mientras era condenado como reo de bigamia en Madrid o en Nueva York. Por

¹³ El concilio Coloniense de 1860 expone con gran resalte la injuria, desprecio o desobediencia que haría a Dios quien rechazase su revelación, *De Doctrina catholica*, Pars prima, tit. I c. 4: CL V 275.

otra parte, hay relaciones que violan la ley natural o la recta razón. Es imposible que Dios las apruebe ¹⁴.

132. c) Indiferentismo particular.—Valen las mismas razones aducidas contra el indiferentismo universal mitigado. Mientras unos grupos cristianos adoran el pan consagrado en la misa, otros lo rechazan, y al paso que unos ven al sumo pontífice como vicario de Cristo, otros lo consideran como el anticristo anunciado por el Señor. Finalmente, si son cristianos que profesan la doctrina de Cristo, deben admitir que el Señor declaró ser una y única su futura Iglesia.

133. Valoración teológica.—1) Esta primera parte, en cuanto a la obligación en general de abrazar la revelación o religión positiva divina, es doctrina de *fe divina y católica definida* en el concilio Vaticano (D 1789 1810).

2) Contra las doctrinas concretas de los autores citados podemos decir que nuestra doctrina es *doctrina católica* según los siguientes documentos eclesiásticos:

a) Gregorio XVI, *Mirari vos* (a.1832) contra Lamennais condenando el indiferentismo y la falsa libertad de conciencia (D 1613) ¹⁵.

b) Pío IX, *Quanta Cura* (a.1864) contra el tolerantismo político, que prescinde de la religión e iguala todos los cultos (D 1689-92) ¹⁶.

c) Pío IX, *Syllabus* (a.1864) contra el indiferentismo rígido (D 1703s), contra el indiferentismo universal mitigado (D 1715s) y contra el indiferentismo particular (D 1717s) ¹⁷.

d) León XIII, *Immortale Dei* (a.1885), condena en varias formas el indiferentismo en los individuos y el tolerantismo religioso malsano en los Estados para quienes cualquier religión es igual (D 1867-68.1874-75.1882) ¹⁸.

e) León XIII, *Libertas* (a.1888), explica la doctrina acerca del liberalismo (D 1932s) ¹⁹.

f) Pío X, *Pascendi* (a.1907), condena los errores modernistas referentes a la posición del creyente respecto a los dogmas (D 2081-89.2091s) ²⁰.

g) Pío XI, *Quas primas* (a.1925), expone la doctrina del reino de Cristo frente a las teorías laicistas (D 2197) ²¹.

SEGUNDA PARTE: *Obligación de investigar acerca de una revelación verosímil.*

134. 1) Religión positiva divina o revelación verosímil es la que ofrece esperanzas de que, realizada una investigación adecuada, terminará por aparecer como verdadera. No obliga, por tanto, la investigación en torno a la que desde el primer momento aparece ab-

¹⁴ Una de las impugnaciones más vigorosas contra el indiferentismo fue escrita por F. DE LAMENNAIS durante el tiempo de sus ansias apologeticas. Su obra *Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, 4 vol. (París 1817-1923) encierra refutaciones vigorosas de aquellas doctrinas aun cuando las pruebas sean débiles por quererlas fundar sobre su teoría del tradicionalismo, condenado asimismo por Roma.

¹⁵ ColEnc (M.) n.9s.5 p.5s.

¹⁶ ColEnc (M.) n.3 p.547.

¹⁷ ColEnc (M.) n.3s.15-18 p.553s.

¹⁸ ColEnc (M.) n.11.32.37.42s.46s.54 p.51s.58s.60s.63s.

¹⁹ ColEnc (M.) n.24-28.44-50 p.75-77.81-83.

²⁰ ColEnc (M.) n.12-20.23s p.588-93.595s.

²¹ ColEnc (M.) n.23 p.117s.

surda por sus preceptos contra la ley natural o que no ofrece ningún indicio de origen divino.

135. 2) *Condiciones para que haya obligación de investigar:* a) Por parte de la religión verosímil, que ésta sea universal, destinada para el que ha de investigar. Se dan religiones para determinadas personas, v.gr., por razón regional, como el culto de los emperadores para sólo sus súbditos; por razón de sexo, como el culto de Mitra para sólo los varones, o por razón temporal, como la religión de los patriarcas hebreos. b) Por parte del sujeto estará obligado a investigar quien profesa la pura religión natural, un culto falso o dudoso, o quien se halla en una religión transitoria, aunque verdadera, como la ley mosaica.

136. 3) *No tendrá obligación de investigar* quien profesa ya una religión positiva divina ciertamente verdadera y perpetua. Contra la certeza no puede surgir probabilidad y, por lo tanto, no podrá darse otra revelación verosímil. Sería sumamente imprudente abandonar, como se abandona por la duda, una fe cierta para buscar otra probable. Tratamos de la obligación objetiva; la obligación subjetiva empezará en cada individuo cuando por primera vez surja en él duda o sospecha prudente de la nueva revelación.

137. 4) *La sospecha de una revelación divina surge* fácilmente en el hombre actual atendidas las siguientes consideraciones:

a) *La consideración de la historia religiosa* de la humanidad que nunca se ha detenido en la práctica de la mera religión natural, sino que siempre ha supuesto haberse dado alguna revelación por parte de Dios y ha profesado una religión positiva verdadera o falsa.

b) *La consideración del estado moral y religioso* de la humanidad, que, como en seguida veremos, adolece de impotencia moral para llegar a un conocimiento congruo de las verdades religiosas sin ayuda divina; lo que hace sumamente probable la existencia de ésta.

c) *La consideración del estado psicológico* del propio hombre, que con frecuencia desea alcanzar mayor perfección en su conducta moral y religiosa, sin lograrla, dada la debilidad de sus fuerzas. Esto hace probable una ayuda divina.

d) *La consideración de la religión católica*, hoy difundida ya por todas las regiones del mundo y cuyo esplendor en doctrina, santidad, vitalidad y multitud de seguidores hace muy probable su origen divino.

138. Demostración de la segunda parte:

I.º POR LA OBLIGACIÓN DE OBSERVAR LA LEY.—Todo súbdito obligado a cumplir la ley de su señor está obligado consecuentemente a enterarse de la existencia de ésta cuando tenga indicios de haberse promulgado. Es el caso del hombre obligado a observar una religión positiva, verdadera ley dada por Dios.

La obligación que pesa sobre el súbdito de enterarse de las leyes promulgadas dimana:

a) *De la naturaleza misma de la ley.*—Para que una ley obligue es necesaria y suficiente su promulgación, es decir, su publicación oficial, sin que sea preciso el que sea comunicada en particular a cada súbdito. La promulgación incluye dos únicos elementos: la publicación en un instrumento oficial del legislador, v.gr., el «Boletín Oficial del Estado», y un excitante de la atención para que el

súbdito acuda a la fuente oficial a enterarse, lo que suele hacerse a través de un pregón oral o de la prensa cotidiana. Puestos ambos elementos, el no cumplimiento de la ley, v.gr., del servicio militar, resulta imputable. En nuestro caso, el instrumento oficial para promulgar una religión positiva es el legado divino que manifiesta el mensaje de Dios; la atención queda despertada por las sospechas nacidas en lo interior de la conciencia.

b) *De la naturaleza de medio.*—Quien debe cumplir absolutamente una ley, debe por lo mismo poner los medios necesarios para conocerla y observarla. En nuestro caso, uno de los medios necesarios es la investigación dicha, ya que Dios no está obligado a comunicar sus revelaciones a cada individuo en particular. A cada uno da en particular la primera gracia excitante, es decir, el primer impulso para el bien, dejando un trabajo posterior individual para que la obra resulte meritoria.

139. 2.^o **POR COMPARACIÓN CON LA LEY HUMANA.**—En las leyes humanas basta ciertamente el que un súbdito crea probable que ha sido dada una nueva ley, para que deba investigar acerca de ello si no quiere ser considerado como reo de menosprecio para con el legislador. Esta injuria incluye un menosprecio mucho más grave si se trata de Dios.

a) Por ser nuestra obligación para con Dios *mucho más estrecha*, ya que procede de una dependencia esencial mucho más absoluta que cualquier otra.

b) Por ser la *majestad de Dios*, que se ve despreciada, *infinitamente mayor* que la de cualquier otro legislador. La injuria se mide por la grandeza de la majestad despreciada.

c) Por tratarse de un *negocio mucho más grave*, ya que la religión positiva en cuanto ley tiende a la consecución del último fin, el principal de todos.

140. 3.^o **POR LA OBLIGACIÓN DE TENDER AL ÚLTIMO FIN POR UN MEDIO SEGURO.**—Estamos obligados a procurar nuestra salvación utilizando medios *absolutamente seguros*, dejando de lado otros no del todo seguros. Es claro que al ofrecerse una religión probablemente revelada es mucho más seguro el investigar acerca de su origen divino que el dejarla pasar sin preocuparse de ella. Pudiera ocurrir que en aquella religión, si resultase cierta, hubiera medios imprescindibles para obtener la salvación, como de hecho sucede con el bautismo.

La necesidad de emplear medios completamente seguros aparece clara por esta doble consideración:

141. a) Se trata de un fin que hay que obtenerlo *por encima de todo*. Nadie puede exponerse conscientemente al peligro de condenación. Semejante conducta incluiría un grave desprecio hacia Dios, que es el objeto cuya posesión produce la felicidad eterna en el hombre. Por esta causa debe excluirse cualquier probabilidad en contra, aunque sea pequeña. Puede aplicarse aquí con mayor rigor lógico el famoso argumento del *pari* o de la *apuesta*, empleado por Pascal a propósito de admitir la existencia de Dios. En un juego de azar apostaríamos a la solución que ofreciese infinita bienaventuranza y ningún riesgo, aun cuando sólo fuese probable, con preferencia a la que nada ofreciese ²².

²² *Pensamientos* 232s. El argumento, de corte puramente matemático, examinado en su

b) Jamás se puede proceder a una acción con *conciencia dudosa de su licitud*, sino que ha de procederse a la investigación cierta de su moralidad. En nuestro caso ni siquiera podría aplicarse la doctrina del probabilismo, que no es utilizable cuando se trata de un fin que en absoluto ha de obtenerse. Ante una revelación de probable origen divino, la postura de una religión meramente natural o de una religión positiva no cierta se transforma en peligrosa.

142. Valoración teológica.—Nuestra proposición debe calificarse como *doctrina católica*, ya que se expone continuamente en los documentos eclesiásticos como enseñanza oficial de la Iglesia, sin que haya sido precisamente objeto de ninguna definición infalible. Puede recordarse que:

a) Inocencio XI (a.1679) condenó esta proposición: *Será excusado de su infidelidad el infiel que no cree, llevado de la opinión menos probable* (D 1154). Se refiere a la culpa de no enterarse mejor ²³.

b) Pío IX, *Qui pluribus* (a.1846), dice expresamente: *...es menester que (la razón) inquiera diligentemente el hecho de la revelación para que le conste ciertamente que Dios ha hablado* (D 1637).

143. Cuestiones complementarias.—LA TOLERANCIA.—Dadas las dificultades actuales de la religión católica verdadera diseminada en Estados laicos y su imprescindible convivencia con otros cultos, conviene tener presente los siguientes principios que se deducen de nuestra proposición aplicada a la vida práctica.

1) La Iglesia y el Estado son dos sociedades perfectas e independientes en la consecución de sus fines específicos, que en la primera es la *santificación de las almas*, y en el segundo la *prosperidad pública de sus miembros* ²⁴.

2) Por lo dicho en el artículo anterior el *Estado debe dar culto social* a Dios y, conforme a lo que acabamos de decir, caso de que se haya dado una religión positiva divina, el Estado lo mismo que los individuos, debe practicar su culto, según las prescripciones reveladas, si las conoce como tales. En consecuencia, *es inadmisibles admitir la laicidad del Estado como ideal cristiano* ²⁵.

144. 3) Las dificultades creadas por la *laicización* de los Estados modernos y la mezcla de los ciudadanos de *diversos cultos* hacen necesario distinguir entre los principios de *tesis* y de *hipótesis* ²⁶:

aspecto lógico y aplicado a la mera existencia de Dios, ha sido objeto de juicios muy dispares. Pueden verse brevemente C. BESSE, *Le Pari* (Paris 1921); A. VALENSIN, *Pascal (Le Paradis)*: DAFC III (1926) 1582-1587; C. CONSTANTIN, *Pascal, Le Pari*: DTC XI (1932) 2182-2186. F. SCIACCA en su obra *Pascal* (Barcelona 1955) le dedica asimismo unas breves páginas 242-246.

²³ El verdadero sentido de dicha proposición aparece en la obra fundamental de D. VIVA, S. I., *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alexandro VIII* (Patavi ed. 10, 1723) p.2 prop.4. Cf. asimismo R. AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi* (Louvain 1958) 91-93.

²⁴ Acerca de los derechos de soberanía no sólo con vínculos de caridad, sino jurídicos cf. J. LÓPEZ ORTIZ, O. S. A., obispo de Tuy, *Doctrina católica sobre la naturaleza jurídica y soberana de la Iglesia*: XIV Semana Española de Teología (Madrid 1955) 119-135.

²⁵ J. VIALATOUX y A. LATREILLE pretendieron defender esta laicidad del Estado: *Christianisme et laïcité*: Esprit (octubre 1949) n.160.520-551. Una vigorosa refutación de dicha doctrina puede verse en E. GUERRERO, S. I., *La libertad religiosa y el Estado católico* (Madrid 1960). Véase asimismo B. MONSEGÚ, C. P., *La tesis del Estado laico a la luz de la teología y de la historia*: XIV Semana Española de Teología (1955) 219-270.

²⁶ Véase la interesante obra de YVES DE MONTCHEUIL, S. I., *L'Eglise et le monde actuel* ed. 2ª (Paris 1945). Las falsas inteligencias de tesis e hipótesis fueron refutadas por J. MEIN VIELLE, *De Lamennais a Maritain* (Buenos Aires 1945).

A) *Principios de tesis.*—La tesis significaría el ideal de un Estado cristiano tal como debería comportarse según los principios antes indicados, supuesta la mayoría absoluta o totalidad moral de súbditos católicos. Serían sus principales elementos:

- a) Práctica del culto social según la *confesión cristiano-católica*.
- b) *Reconocimiento en sus actuaciones legislativas y ejecutivas* de las normas religioso-morales dictadas por la Iglesia verdadera de Cristo.
- c) Junto a la conciencia de su total soberanía en los asuntos meramente temporales, reconocimiento de la *potestad sólo indirecta pero, sí, suprema de la Iglesia* en los asuntos mixtos, es decir, de carácter temporal relacionados con la santificación de las almas.
- d) *Solicitud por eliminar los obstáculos a la acción santificadora de la Iglesia* y por crear un ambiente favorable a dicha misión sobrenatural en el terreno de la cultura, enseñanza, trabajo, libertad, en las funciones del clero y órdenes religiosas, privilegios del foro, etc.²⁷

B) *Principios de hipótesis.*—Dada la *laicización de los Estados modernos* y la mezcla de los ciudadanos de *diversos cultos*, en la mayoría de las naciones no se puede aspirar por el momento al ideal de la tesis y debe en cada caso estudiarse cuáles de los elementos enunciados pueden mantenerse en la *práctica*. Puede llegar un momento en que por la íntima comunicación de unos países con otros, por sus mutuas influencias e interferencias y por los consecuentes peligros que pudieran sobrevenir a una nación del modo de proceder de las otras deban considerarse *todas ellas en el terreno de la hipótesis*. Así lo reconoció Pío XII en su alocución a los juristas católicos italianos, aun cuando añadiendo que la determinación de ese momento pertenece a la Santa Sede²⁸. Hasta el presente siguen en vigor los concordatos con Italia y España en que se excluye a estas naciones del terreno de la hipótesis y se imponen limitaciones concretas en el ejercicio de la libertad religiosa²⁹.

145. 4) Ha de mantenerse en todo caso firmemente que *el acto de fe es esencialmente libre* y que no puede ser exigido, ni siquiera por la misma Iglesia, utilizando medios de coacción o violencia, sino únicamente por la predicación y la persuasión intelectual. Mucho menos podrá por lo tanto el Estado utilizar dichos medios. A esto no se opone, sin embargo, el uso de ciertas medidas en orden a instruir, proteger a los sencillos, apartar peligros y fomentar el bien de modo parecido a como puede hacerlo en determinados casos un buen padre de familia³⁰.

5) Desde luego que, no obstante todo lo dicho, tanto *los individuos particulares como el Estado* han de manifestar siempre el mayor respeto para las personas adictas a otras religiones, así como

²⁷ Pueden verse claramente trazadas todas estas características del Estado cristiano en E. GUERRERO, S. I., *La libertad religiosa y el Estado católico* (Madrid 1960) 36-56.

²⁸ El estado universal de hipótesis por la intercomunicación actual de todos los países fue expuesto entre otros por J. Maritain conforme a sus concepciones de la nueva ciudad cristiana o del personalismo cristiano. Sus ideas precedentes quedaron resumidas en su obra *L'Homme et l'Etat* (París 1953). En forma más breve aparecen dichas doctrinas en R. ROUQUETTE, *Le problème du pluralisme religieux*: en *Semaine des intellectuels catholiques* (1952) 211-224. Comentario directo e interesante de las concepciones de Maritain es la obra de L. EULOGIO PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad* (Madrid 1951). Pío XII admitió la posibilidad del estado de hipótesis para todas las naciones en su *Alocución a los juristas católicos italianos* del 6 de diciembre de 1953 con la anotación indicada: *Eccl* (1953) II 709-712: *ColEnc* (M.) n.7-10 p.1485s.

²⁹ Véase E. FERNÁNDEZ REGATILLO, S. I., *El Concordato español de 1953* (Santander 1961).

³⁰ Cf. E. GUERRERO-J. M. ALONSO, *Libertad religiosa en España* (1962) 27-40.

para sus conciencias, que subjetivamente pueden ser rectas en muchos casos.

146. 6) *Respecto a la actitud externa caben tres diversas formas:*

a) *Separación omnimoda entre la Iglesia y el Estado.*—Tal separación absoluta no debe admitirse, pues existiendo muchas materias comunes, v.gr., enseñanza, moralidad de costumbres, circunstancias de los contratos matrimoniales, etc., de no existir un convenio entre ambas potestades, surgirán continuas luchas y terminarán en un dominio despótico del poder civil con desprecio y desconocimiento completo de las justas exigencias del poder religioso ³¹.

147. b) *Libertad de cultos.*—Por ella el Estado concede a todas las confesiones religiosas igualdad de derechos, privilegios y apoyos. Tal libertad igualitaria en una nación donde una gran mayoría absoluta o la casi totalidad de los ciudadanos son católicos no debe admitirse, ya que, siendo posible, no han de concederse iguales derechos a las actuaciones del error o de la verdad, de la inmoralidad o de la rectitud de costumbres. Por otra parte, esa actitud puede romper la *unidad religiosa* y concordia cívica, elementos de suma trascendencia para el *bien común*, razón de ser de los poderes públicos. Juan XXIII proclama los derechos que tiene todo hombre *de honrar a Dios, según el dictamen de su recta conciencia, y profesar la religión en su vida pública y privada, así como la libertad de buscar la verdad, y de manifestar y defender sus ideas, pero añade taxativamente dentro de los límites del orden moral y del bien común.* Todas las libertades, aun las religiosas, vienen limitadas por el orden moral y el bien común. Por el contrario, en un país donde los diversos cultos dividen a los ciudadanos o donde impera el error debe prevalecer la libertad de cultos nacida del derecho natural por no darse las razones expuestas propias de una nación católica ³².

148. c) *Tolerancia de cultos.*—Entraña esta actitud el absoluto respeto a las personas adictas a otros cultos, permitiéndoles el ejercicio privado de su religión y absteniéndose de toda acción a sus conciencias en orden a hacerles profesar interna o externamente la fe católica. Pero por las razones antes indicadas prohíbe toda exhibición pública y toda propaganda de sus sectas. Es la actitud propia de las naciones donde la totalidad moral de los ciudadanos son católicos. Tal es el pensar de la Santa Sede, que en dichos casos regula por medio de concordatos con los Estados respectivos la mayor o

³¹ F. SEGARRA, S. I., *Iglesia y Estado* (1958); J. CAMPELO, O. F. M., *El concepto de separación entre la Iglesia y el Estado: XIV Semana española de Teología* (1955) 205-219; Monseñor P. CANTERO CUADRADO, obispo de Huelva, *Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el Ordenamiento jurídico actual de España: «Bol. Ofic. del Obisp. de Huelva»* (mayo 1963).

³² Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris*. Como es sabido las traducciones no responden exactamente al texto latino, que dice con frase un poco oscura *religionem privatim publice profiteri*: AAS 55 (1963) 258. Seguimos la traducción francesa, tal vez la más autorizada. Trad. esp. Eccl 1963 I 452. Véase E. FERNÁNDEZ REGATILLO, S. I., *La libertad religiosa en Juan XXIII*: SalTer 51 (1963) 426-440. JUAN XXIII cita en la encíclica aludida frases de su predecesor LEÓN XIII, que trató frecuentemente esta materia, v.gr., *Immortale Dei*: ColEnc (M.) n.115 p.515; *Libertas*: ColEnc (M.) n.265 p.765.

menor amplitud de las concesiones a otros cultos según lo aconsejan las circunstancias ³³.

149. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—1.º En el cuarto argumento de la primera parte hemos refutado expresamente las teorías indiferentistas. Ni basta decir que al practicar una religión en que se contengan los preceptos de la religión natural se cumple con los deberes religiosos que emanan de la dependencia respecto a Dios y que las formas concretas de realizarlos son *fruto de tradiciones nacionales* o modos de ser particulares. Es cierto que en el culto hay formas exteriores, símbolos y costumbres religiosas variables según tiempos, razas y climas, pero esto solamente es aplicable a lo que Dios ha dejado sin determinar. Allí donde Dios o su autoridad delegada en la Iglesia ha señalado un modo determinado de honrarle, no se puede prescindir de él sin injuria o desobediencia.

150. 2.º El que los ciudadanos de un país *sigan en general la religión allí predominante*, sólo es achacable a falta de reflexión en esta materia. Dios ha previsto este error religioso de tantos hombres nacidos en determinadas regiones, pero sin que indique aprobación por parte suya, sino sola permisión por razones que El conoce, del mismo modo que no aprueba, pero permite, tantos crímenes y maldades de la humanidad.

151. 3.º Ni puede concederse, como afirmaba Rousseau, que la obligación de investigar la verdadera religión sea un *trabajo demasiado difícil* para la mayoría de los hombres, que se verían obligados a sopesar los argumentos de todas las religiones existentes. De hecho la mayor parte de éstas aparecen absurdas a primera vista, por sus concepciones politeístas, sus preceptos contra la ley natural o sus supersticiones absurdas. Hemos hablado de investigación respecto a una revelación *verosímilmente divina*.

152. 4.º No conviene olvidar que hemos tratado de la *obligación objetiva de investigar* la verdadera revelación. Por eso puede muy bien suceder que a una persona protestante que está para morir con pleno arrepentimiento de sus pecados, ferviente amor a Cristo y sincera devoción, no convenga hablarle de pasar al catolicismo y tratar de convencerla en este sentido. Suponiendo que está bautizada válidamente y muere en su secta de buena fe, con frecuencia convendrá dejarla morir en ella, puesto que una admonición a esa hora tal vez no obtuviese otro efecto que perturbarla, y hacerle perder la buena fe en que estaba, sin lograr su paso a la verdadera Iglesia de Cristo.

³³ Carta de la Sda. Congregación de Seminarios y Estudios universitarios a la Jerarquía del Brasil sobre la recta formación de los clérigos, donde condena *Que a la Iglesia no le corresponden privilegios, favores, y derechos mayores que los concedidos a las demás confesiones religiosas, ni siquiera en los países católicos... Ha de tenerse presente hoy, como ayer, que donde las circunstancias lo aconsejen, se podrá usar de tolerancia con las falsas religiones o falsas doctrinas, pero donde tales circunstancias no se verifiquen, deben ser mantenidos los derechos de la verdad, y los hombres han de ser preservados del error. El cristiano que habla de otro modo traiciona a su fe, da fuerza al indiferentismo y priva a sus conciudadanos del beneficio que les ofrece el culto y el amor a la verdad: AAS 42 (1950) 841. Puede verse A. TABERA, obispo de Albacete, *Tolerancia e intolerancia: XIV Semana Española de Teología* (1955) 137-170.*

P A R T E I I

LA REVELACIÓN: ESTUDIO FILOSÓFICO

153. Al terminar el capítulo anterior llegamos a las puertas de la religión positiva. Hablábamos allí sólo en hipótesis: si existe una religión positiva que se presenta como verosímil, debemos investigar su verdad. ¿De hecho se da tal caso?

Antes de penetrar en la realidad de la historia, obraremos de modo más científico si examinamos de antemano el concepto, la posibilidad y las principales propiedades de la revelación en general. No es que sea necesario tal estudio, pero sí conveniente por estas razones:

a) *Una razón de metodología.*—Antes de plantear los diversos problemas de una materia se debe determinar con exactitud la naturaleza de la misma.

b) *El espíritu científico.*—En cualquier proceso filosófico se examina la posibilidad antes que la realidad de un ser.

c) *Una posición práctica,* ya que muchos de los adversarios que la rechazan se basan en prejuicios contra su posibilidad o conveniencia.

C A P I T U L O I

Naturaleza de la revelación

Trataremos en este capítulo de fijar con exactitud el *concepto* y naturaleza de la revelación divina; después examinaremos su *posibilidad*, tanto en lo que se refiere a las verdades de orden natural como a las de orden sobrenatural, llamadas *misterios*. Finalmente, la consideraremos en su relación con el hombre, estableciendo su *conveniencia*; es más, su *necesidad moral*.

A R T I C U L O I

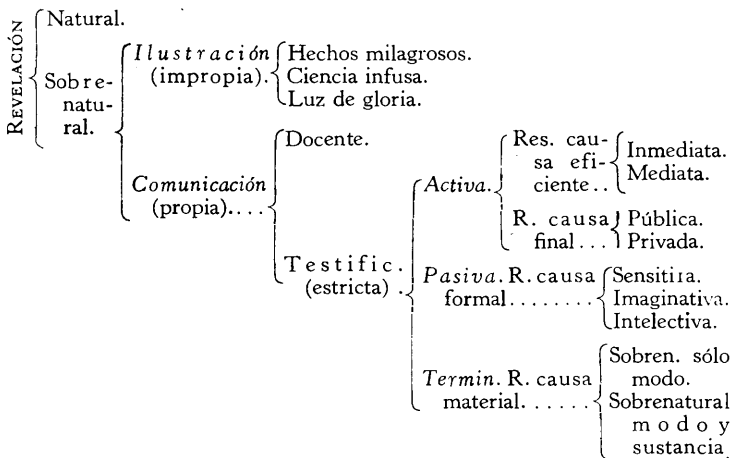
Concepto y posibilidad de la revelación

154. Bibliografía: S. TH., 2-2 q.171-74; *De veritate* q.12; M. NICOLÁU, SThS I, II 44-68; L. MURILLO, S. I., *El nuevo «Syllabus»: su oportunidad y necesidad:* RazFe 19 (1907) 16-21; IDEM, *La encíclica «Pascendi Dominici Gregis» sobre el modernismo:* RazFe 19 (1907) 445-458; 20 (1908) 24-39; J. FORGET, *Déisme:* DTC 4 (1911) 232-243; J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Eglise* (Paris 1929); A. BREMOND, *Rationalisme et religion:* ArchPh II fasc.4 (1935) 251-653; N. JUNG, *Révélation:* DTC 13 (1937) 2580-2618; C. CONSTANTIN, *Rationalisme:* DTC 13 (1937) 1688-1777; H. NIEBECKER, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung* (Freiburg Br. 1940); V. WHITE, O. P., *Le concept de révélation chez Saint Thomas:* AnTh II (1950) 109-132; R. LATOURELLE, S. I., *Notion de révélation et magistère de l'Eglise:* ScEcll 9 (1957) 201-261; R. ROUQUETTE, S. I., *Bilan du modernisme:* Et 289 (1957)

321-343; C. CROSIGNANI, C. M., *Nel cinquentenario dell'Enc. Pascendi: DivThom(Pi)* (1958) 485-490 (a propósito del fascículo de Divinitas [1958] fasc. I p.1-190); H. HOLSTEIN, S. I., *La révélation du Dieu vivant: NouvRevTh* 81 (1959) 157-169; A. DE BOVIS, S. I., *Philosophie ou théologie de l'histoire? Introduction au problème de la révélation: NouvRevThéol* (1959) 355-375 y 448-462; (1959) 157-169; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Tournai 1962).

155. El problema.—*Religión positiva divina* es la fundada en una revelación de Dios. Hemos de fijar con exactitud el *concepto de revelación*, ya que muchas de las disputas provienen de entender bajo esta palabra ideas muy diversas. Por nuestra parte tomamos dicho vocablo en su sentido ordinario, aun cuando precisando algo más sus elementos constitutivos.

La palabra *revelación*, del latín *revelatio* (re-velatio, velum = velo), lo mismo que su correspondiente griega ἀποκάλυψις (κάλυμμα = velo), no significa sino remoción de un velo con la consiguiente manifestación de lo que tras él se oculta. En su sentido más corriente se aplica a la manifestación de una verdad intelectual¹. Puede, pues, definirse la *revelación divina* como la manifestación hecha por Dios al hombre de una verdad oculta o al menos no tan perfectamente conocida en cuanto a su claridad, plenitud o certeza. Precisamos con más detalle este concepto mediante las divisiones siguientes:



156. REVELACIÓN NATURAL es la manifestación de una verdad religiosa hecha por Dios al hombre a través de las criaturas visibles y conocida por el hombre mediante la razón natural solamente. En ella son naturales la *verdad religiosa*, v.gr., existencia de Dios; la *facultad cognoscitiva*, el entendimiento, y los *medios* a través de los cuales la inteligencia humana llega a la verdad; por ejemplo, la belleza del mundo, que nos muestra muchos atributos divinos².

¹ Fr. ZORELL, S. I., *Lexicon graecum Novi Testamenti*; G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3,565-597.

² Este concepto de revelación natural tiene suma importancia, ya que, basándose en él

157. REVELACIÓN SOBRENATURAL es la manifestación de una verdad hecha por Dios mediante una acción indebida a la naturaleza creada y superior a las posibilidades de ésta.

Sobrenatural en su sentido genérico dícese de algo «que se halla fuera del ámbito de la naturaleza, que se añade a ésta ya plenamente constituida y que con su unión la perfecciona, perfeccionándola la eleva y elevándola la transporta al orden de lo divino»³. No pertenece, por tanto, a) ni a sus elementos constitutivos; b) ni a las propiedades que de ella fluyen necesariamente; c) ni a las exigencias que en ella brotan. Lo *sobrenatural* supera las facultades a) activas; b) pasivas, y c) exigitivas de la naturaleza, es decir, lo que la naturaleza puede obrar, puede recibir o puede exigir. Conviene distinguir:

Lo *sobrenatural absoluto* y lo *sobrenatural relativo* o *preternatural*, según que supere las facultades activas, pasivas y exigitivas de cualquier naturaleza creada y creable, o sólo la de una naturaleza determinada, v.gr., la del hombre, como es el caso de la inmortalidad.

Sobrenatural en cuanto a la sustancia y *en cuanto al modo*, según que la entidad misma de la cosa en sí (gracia santificante) o sólo el modo como se produce (curación por milagro) supere las posibilidades de lo natural.

La revelación de que tratamos es siempre *sobrenatural*, por lo menos en cuanto *al modo*, ya que éste es indebido a la naturaleza; pero puede también ser *sobrenatural* en cuanto a la *substancia*, tanto por *razón del objeto*, si la verdad revelada supera nuestro entendimiento, como por *razón de la facultad* que pone el acto, si éste se realiza mediante el hábito *sobrenatural* de la fe.

158. REVELACIÓN PROPIAMENTE DICHA.—La revelación *sobrenatural* puede ser:

Revelación impropia, cuando Dios proporciona elementos de los que fluye una nueva verdad. Tal es el caso a) de los *hechos milagrosos*; por ejemplo, el fuego lanzado sobre Gomorra, de cuyo castigo se deducía el aborrecimiento de Dios hacia el pecado; b) de la *ciencia infusa*, por la cual Dios infunde en el entendimiento directamente nuevas ideas, ordena de modo especial las ya preexistentes o las ilumina con nueva luz; c) de la *luz de la gloria*, con la que Dios amplía la capacidad del entendimiento y lo eleva para contemplarle intuitivamente.

Revelación propia, cuando se realiza mediante una comunicación personal. Esta comunicación consiste en un *acto manifestativo* por el que un ser intelectual comunica a otro de manera inmediata su propia mente.

Dicho *acto manifestativo* puede ser oral, escrito o simplemente espiritual, como los actos con que los ángeles se comunican entre sí⁴. Por el que un

quisieron ciertos autores negar como necesaria para la salvación la fe *sobrenatural* basada en la autoridad divina, contentándose, en ciertos casos al menos, con la fe fundada en la creación como imagen de Dios, v.gr., Vega, Ripalda, Gutberlet, etc. De la revelación natural habla bellamente el salmo 18 y San Pablo en Rom 1,19 y Act 17,23-29, en contraposición a la *sobrenatural* (v.30-31).

³ B. BERAZA, *Tractatus de Deo elevante* (1924) 14.

⁴ Es evidente que los ángeles se comunican entre sí, aun cuando no con palabras. Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* 1 q.107.

ser intelectual: tratamos de una transmisión racional de ideas, no de palabras pronunciadas mecánicamente, v.gr., por un loro. *Comunica su propia mente*: al hablar, lo que directamente comunicamos es lo que pensamos o sentimos, no precisamente el objeto en sí. Un enfermo que da un alarido manifiesta su dolor, pero no habla; habla, en cambio, al decir «me duele», aun cuando en ambos casos yo conozca su dolor. *Comunica a otro*: debe darse duplicidad de personas. La sensación de una experiencia interna o el paso de un sentimiento del subconsciente al consciente no puede llamarse comunicación de ideas. *Inmediatamente*: con lo que se excluye cualquier medio *ex quo*, es decir, un medio que, después de conocido, nos conduce a otro conocimiento por deducción. Cuando un padre da una paliza a su hijo por una mala acción, el hijo conoce que ha obrado mal, pero nadie dice que el padre está hablando al hijo. No se excluyen los medios *subjetivos* (boca, oído, etc.) ni los medios *objetivos in quibus* (sonido de la palabra, escritura en que se contiene la palabra, etc.).

159. REVELACIÓN TESTIFICANTE.—La comunicación de ideas puede ser *docente* y *testificante*.

Comunicación docente es aquella en la que el interlocutor comunica una verdad juntamente con las razones internas que la prueban, de modo que el oyente se mueva a recibirla por los argumentos expuestos.

Comunicación testificante es aquella en la que el interlocutor comunica una verdad interponiendo su autoridad de modo que el oyente reciba aquel conocimiento únicamente por una *fe obsequiosa* hacia el que habla. Conviene notar que puede darse: 1) la fe científica; 2) la fe de autoridad.

Fe científica (impropia) es la fe en que el asentimiento a lo que se nos dice se apoya en el testimonio del que habla, pero reduciendo su fuerza a un argumento deductivo basado en su ciencia y veracidad. Es la conclusión de un silogismo en que estos dos elementos forman la primera premisa.

Fe de autoridad (propiamente tal) es el asentimiento que se apoya en la autoridad del que habla, libre y racionalmente reconocida. Hay un verdadero obsequio reverencial de la voluntad. Así, el hijo acepta la autoridad de su madre y la cree. Algo semejante hay en la fe divina, aun cuando la autoridad que interviene en ésta es infalible ⁵.

En adelante, siempre que hablemos de revelación, entenderemos *revelación sobrenatural* en sentido estricto y *testificante*.

160. DIFERENCIA ENTRE REVELACIÓN Y OTRAS ACCIONES DIVINAS.—La revelación difiere de la

Ciencia infusa, por la que se infunde directamente en el hombre un conocimiento, sin que en rigor se le transmita la mente del que habla. Tal vez el que recibe la ciencia infusa no sabe de dónde le viene.

Profecía, por la que se conocen las cosas futuras y puede darse mediante el llamado instinto profético sin caer en la cuenta que proviene de Dios, como cuando Caifás profetizó que convenía muriese un hombre para bien de todo el pueblo.

⁵ Esta comparación, como toda comparación, no implica identidad perfecta. En otro tratado se verá cómo se realiza el acto de fe y cuáles son sus relaciones con los motivos de credibilidad, así como el modo de afirmarse en el mismo acto la autoridad divina y el hecho de la revelación.

Inspiración bíblica, en la que el hagiógrafo no conoce necesariamente nuevas verdades ni tal vez cae en la cuenta de su propia inspiración, sino que, mediante una ilustración sobrenatural del entendimiento, una moción para escribir recibida en la voluntad y una asistencia divina en la ejecución para no errar, queda constituido en instrumento de Dios para escribir lo que Dios quiere, siendo éste el verdadero autor del libro.

Infabilidad pontificia, o imposibilidad de equivocarse, que se puede obtener por una mera vigilancia exterior para que el hombre no yerre al hablar en determinadas circunstancias.

Milagro. Toda revelación sobrenatural es un acto sobre las leyes humanas, pero no todo milagro encierra una manifestación de la mente divina.

161. ASPECTOS Y DIVISIONES DE LA REVELACIÓN SOBRENATURAL.

Aspecto: a) *activo*, es decir, la acción de Dios que revela; b) *pasivo*, o recepción de la verdad por el oyente; c) *objetivo*, o conjunto de las doctrinas manifestadas.

Atendiendo a su causa formal es sensitiva, imaginativa o intelectual, según se realice mediante los sentidos, la fantasía o el entendimiento.

Atendiendo a su causa material es sobrenatural sólo en cuanto al modo o sobrenatural *en cuanto al modo y la substancia*, según sólo el modo de transmitir las verdades o, además, *las mismas verdades* excedan en sí mismas las posibilidades intelectuales del hombre, v.gr., el misterio de la Trinidad.

Atendiendo a su causa eficiente es inmediata o mediata, según que el hombre a quien llega la haya recibido directamente de Dios o a través de otros hombres, el primero de los cuales es llamado legado divino. Para los hombres actuales, la revelación cristiana es mediata; para los apóstoles fue inmediata⁶.

Atendiendo a la causa final es privada o pública, según se dirija a personas privadas, aun cuando sean muchas, o a la sociedad religiosa en cuanto tal, de modo que forme parte de su depósito oficial de verdades reveladas. La encarnación del Verbo pertenece a la revelación pública; la devoción al Sagrado Corazón, a la revelación privada⁷.

162. POSIBILIDAD.—Posibilidad es la mera capacidad para existir. Puede ser *intrínseca*, que consiste en que no repugne la unión de las notas constitutivas que forman una esencia, o *extrínseca*, que supone la existencia de una potencia capaz de traer aquella esencia a la realidad.

Por parte de Dios suele considerarse el poder de Dios *absoluto* y el poder de Dios *ordenado*, según se atienda únicamente a la extensión de su omnipotencia o se tengan en cuenta asimismo los otros atributos divinos. Dios podría mentir considerado únicamente su poder absoluto, pero no si se consideran sus demás atributos; v.gr., su santidad.

⁶ Sobre los diversos problemas de la revelación mediata véase H. HOLSTEIN, S. I., *La révélation du Dieu vivant*: NouvRevTh 81 (1959) 157-169. La revelación explícita pública terminó con la muerte del último de los apóstoles; véase E. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*: Greg 34 (1953).

⁷ Todos convienen en que a estas revelaciones no se les puede prestar un asentimiento de fe divina y católica. Para ver en qué casos puede prestárseles asentimiento de fe divina simplemente tal, léase el artículo de M. NICOLÁU, S. I., *Asentimiento que se debe a las apariciones y revelaciones privadas*: Salmanticensis 5 (1958) 589-605.

163. Orientación histórica.—La filosofía popular y casi todas las escuelas antiguas han admitido la posibilidad de que Dios se comuniquen con el hombre. Sólo tres clases de sistemas han pretendido negar esta verdad: A) Ciertas escuelas *consecuentes con sus presupuestos* filosóficos. B) *Los deístas*, y C) los que, al *corromper el concepto de revelación*, la niegan de hecho.

164. A) CONSECUENTES CON SUS PRESUPUESTOS, niegan la posibilidad de la revelación:
a) Los *ateos materialistas* de tendencia mecanicista, como Feuerbach, Büchner, Moleschott, etc., o de tendencia evolucionista (monista), como Haeckel.

Para Haeckel la revelación es una ficción en la que se proponen doctrinas para satisfacer las exigencias del corazón, así como la ciencia satisface las exigencias de nuestro entendimiento. Con el tiempo sólo quedará el culto de lo verdadero en la ciencia, de lo bello en el arte y de lo bueno en la sociología ⁸.

b) Los *panteístas*. Tanto *realistas*, v.gr., Spinoza, como *idealistas*, v.gr., Fichte, Schelling, Hegel, etc., que, identificando a Dios con el hombre, no pueden admitir una comunicación interpersonal.

Según Spinoza, la mente humana tiene por su naturaleza un conocimiento completo de cuanto se refiere a la esencia de Dios, infinita y eterna. Para Hegel la revelación sería el manifestarse o hacerse consciente la esencia de Dios en cuanto espíritu en el hombre como espíritu.

En sentido panteísta hablaron también muchos de los *racistas*, como Bergmann, Rosenberg, etc. La religión positiva alemana «surge de la sangre, del suelo, de la herencia de los antepasados, sin influjos extraños» (BERGMANN), teniendo en cuenta que «la herencia mística del norte consiste no solamente en la semejanza entre Dios y el alma humana, sino en su identidad» (ROSENBERG) ⁹.

165. B) LOS ADVERSARIOS DIRECTOS de la revelación son los deístas, cuyos primeros corifeos ingleses: Herbert, Collins, Bolingbroke, etc., traspasaron luego su cetro a Francia con Voltaire, Rousseau y los llamados enciclopedistas. Los creadores del deísmo admitían la creación del mundo por Dios, pero suponían que, una vez terminado el acto creativo, Dios no se cuidaba más del mundo ni se mezclaba en su obra con nuevos actos, como es la revelación.

E. Herbert, lord Cherbury, considerado como fundador del deísmo, admitía únicamente los principios de la religión natural, según aparecen en todos los pueblos. Estos son cinco: existencia de un Dios providente, obligación de practicar el culto, ejercicio de la piedad y la virtud, necesaria expiación por el pecado y certeza de una justicia divina. Todas las demás creencias

⁸ «Verdad, bondad, belleza, son las tres principales divinidades ante las cuales nos prosternaremos. A través de su naturaleza, unión y mutuo complemento adquiriremos un concepto depurado de Dios. El próximo siglo xx levantará altares a esta trinidad» (*Der Monismus* [1905] 35-36).

⁹ La mejor síntesis del racismo hitleriano es la ofrecida por Pio XI en su encíclica *Mit brennender Sorge* en 1937: ColEnc (M.) 139-155. Véanse A. MESSINEO, S. I., *La nueva religione della razza*: CivCatt 3 (1934) 225-239; J. MADDOX, S. I., *El mito de Rosenberg*: RazFe 107 (1935) 5-18. 211-224.

son fábulas inventadas por los sacerdotes¹⁰. Los deístas posteriores de Francia fueron resbalando cada vez más hacia un ateísmo enmascarado¹¹.

166. C) UN TERCER GRUPO de teorías son las que, sin borrar de su vocabulario la palabra *revelación*, la interpretan de tal modo que prácticamente la niegan: así las escuelas a) empirista; b) idealista, y c) modernista.

a) *Las escuelas empiristas* en sus diversas direcciones, como las de Spencer, Comte, neocomtistas (Lévy-Bruhl, Durkheim), Ribot, James, etc., no ven en la revelación sino representaciones producidas por nuestros sentidos, afectos y subconsciencia o introducidas por la sociedad.

b) *Las escuelas idealistas*, desde sus progenitores, como Kant y los neokantianos, hasta los modernos protestantes liberales, como Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Sabatier, etc., no niegan todo influjo de Dios en el mundo. Dios, por providencia particular, aunque puramente natural, fomenta ciertas ideas en varones ilustres, como Moisés, Buda, Zaratustra o Jesús de Nazaret. Estos promueven la vida de piedad en sus conciudadanos mediante la simple razón, que ha de ser la norma para cualquier doctrina religiosa. Para Kant la revelación es «la voz de la conciencia», y para Sabatier, «el conocimiento progresivo de Dios que se manifiesta dentro de la conciencia del hombre».

167. c) *Escuela modernista*.—El modernismo, definido por el papa Pío X como un conjunto de todas las herejías (D 2105), pretendió resucitar la religiosidad del primitivo cristianismo, hoy deformada, y acomodar los dogmas a las nuevas ciencias filosóficas e históricas. Su doctrina descansa sobre estos cinco principios: el *agnosticismo*, según el cual todos nuestros conocimientos se limitan al mundo de lo fenomenológico; el *inmanentismo*, que profesa no poder añadirse al hombre ningún elemento que provenga del exterior; el *evolucionismo*, que propugna la transformación de los dogmas, acomodando la religión a los nuevos tiempos; el *simbolismo*, expuesto por M. Hérbert (1916), que no da otro valor a los dogmas revelados sino el de símbolos de verdades religiosas naturales¹², y el espíritu de acomodación a los tiempos modernos propugnado por el *americanismo*¹³.

Los adalides del modernismo provinieron de diversos campos científicos¹⁴. Del campo *histórico-crítico*, el sacerdote apóstata A. Loisy (1940),

¹⁰ *Religio laici* (1645). Después añadió *De religione gentilium*, en que trata de mostrar la conservación de tales principios a través de los errores paganos. J. A. Collins fue el primero en denominar a los seguidores de esta escuela *free thinkers* o librepensadores. Puede verse J. TODOLF, O. P., *Filosofía de la Religión* (1945) 17-45.

¹¹ Para una idea general del deísmo francés y sus representantes véase J. FORGET, *Déisme*: DTC IV 236-238.

¹² Véase A. HOUTIN, *Un Prêtre symboliste, Marcel Hérbert* (París 1925).

¹³ Una síntesis de la historia y doctrinas del americanismo ofrece E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle* t.3 (1952) 190-194; o bien F. DESHAYES, *Américanisme*: DTC I 1045-1049.

¹⁴ La bibliografía sobre el modernismo es inmensa. Una breve visión histórica puede verse en J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise. Etude d'histoire religieuse contemporaine* (París 1929). Aunque anterior, tiene datos interesantes MGR. DELMONT, *Modernisme et modernistes en Italie, en Allemagne, en Angleterre et en France* (1909). Más recientemente ha escrito sobre la génesis y desarrollo del modernismo R. ROUQUETTE, *Le Bilan du modernisme*: Et 289 (1957) 321-343; y sobre todo E. POULAT en la obra citada en la bibliografía.

que intentó refutar al racionalista A. Harnack con su obra *L'Évangile et l'Église*, más herética que la de su impugnado, seguida de otra serie de escritos insolentes, hasta que fue separado de la Iglesia con excomunión mayor personal¹⁵. En el campo ascético surgió en Inglaterra G. Tyrrel († 1909), convertido del anglicanismo, tomista vehementemente y admirador de Newman, sacerdote y profeso durante varios años en la Compañía de Jesús, que debió abandonar a consecuencia de sus escritos, los cuales le valieron la suspensión a divinis y poco después la exclusión de los sacramentos¹⁶. En el campo filosófico se dejó ver E. Leroy († 1954), gran matemático y mediocre filósofo, que quiso aplicar a los dogmas sus teorías intuicionistas y vitales. Condenada su obra *Dogme et critique* se sometió, aun cuando volvió a escribir en sentido idealista. En el campo literario alcanzó gran fama el novelista A. Fogazzaro (1911), que en *Il Santo* recogió las ideas ascéticas de Tyrrell. Condenada su obra, se sometió plenamente. Cerraron la serie otros tres sacerdotes italianos: S. Minocchi († 1943), a quien se prohibió ejercer el sacerdocio por sus conferencias sobre el valor de los dogmas y que más tarde fue infiel a su profesión sacerdotal; R. Murri († 1944), de orientación social y política, excomulgado en 1909, pero vuelto a la Iglesia poco antes de morir, y E. Buonaiutti († 1946), funcionario de la curia romana e historiador del primitivo cristianismo, que murió excomulgado con excomunión mayor sin señales de arrepentimiento¹⁷.

Consecuentes con sus principios de immanencia, no pueden admitir una revelación que venga del exterior, sino únicamente la originada por el propio sentimiento religioso. Este es la manifestación de un impulso vital (indigencia de lo divino) que en presencia de lo incognoscible, como estímulo ocasional, pasa de lo subconsciente al estado de conciencia. Lo incognoscible puede ser un fenómeno inexplicable, v.gr., un milagro; una persona extraordinaria, v.gr., Jesús de Nazaret, etc. Se trata de una verdadera revelación divina, según ellos, puesto que su causa es Dios y el objeto manifestado es también Dios. Posteriormente el trabajo intelectual expresa aquel sentimiento en fórmulas concretas llamadas dogmas, que son instrumentos y símbolos del sentimiento antes dicho, pero no elementos primarios ni inmutables de la revelación¹⁸.

¹⁵ Desde 1881 fue profesor del Instituto Católico de París, de cuya cátedra se le apartó en 1893 por sus enseñanzas avanzadas en materia bíblica. El arzobispo de París Mgr. Richard le prohibió continuar escribiendo en la *Revue du Clergé Français* por sus artículos sobre *L'Idée de la révélation* y *Les preuves et l'économie de la révélation*. Posteriormente a *L'Évangile et l'Église* publicó, para su defensa, *Autour d'un petit livre*, y al verse condenado por la encíclica *Pascendi*, dio a luz otras dos obras en el mismo sentido. Su racionalismo llegó al culmen con *Les Évangiles synoptiques*. Véase J. LEBRETON, *Foi dogmatique et religion mystique. A propos des derniers livres de M. Loisy: Et 230* (1937) 202-212. De especial interés fueron sus *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* 3 vol. (1931). Acerca de ellas véase M. J. LAGRANGE, O. P., *Loisy et le modernisme* (1932).

¹⁶ Su principal obra contra la encíclica condenatoria de Pío X fue *Mediaevalisme* (1909). Un artículo interesante sobre la persona y el proceso psicológico-espiritual de Tyrrell puede verse en D. GRASSO, *La conversione e l'apostasia di Giorgio Tyrrell: Greg 38* (1957) 446-480.

¹⁷ Sobre Buonaiutti véase D. GRASSO, *Il cristianesimo di Ernesto Buonaiutti* (Brescia 1953).

¹⁸ Entre las numerosas exposiciones doctrinales acerca del modernismo puede recordarse el trabajo de A. D'ALÈS, A. DURAND, L. GRANDMAISON, HARENT, M. CHOSSAT, A. FARGES, J. LEBRETON, *Modernisme: DFC III* 591-695; J. BESSMER, S. I., *Theologie und Philosophie des Modernismus* (1912). En español se publicaron varias obras de vulgarización, v.gr., M. DE CASTRO, arzobispo de Burgos, *Análisis y refutación del modernismo* (Valladolid 1908); PONTIFICIO COLEGIO ESPAÑOL DE SAN JOSÉ DE ROMA bajo la dirección del P. H. VAN LAEK, *Ensayo de comentario al decreto «Lamentabili», 2 vol.* (Roma 1908); R. RUIZ AMADO, *El modernismo religioso* (1908); R. SANTALUCÍA, *¿Qué es el modernismo?* (1908). Entre las publicaciones recientes más serias merece destacarse J. CLIFFORD FENTON, *The encyclical Pascendi and the*

168. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La revelación sobrenatural de verdades naturales tanto I) inmediata como II) mediata es posible.*

PRIMERA PARTE: *Posibilidad de la revelación inmediata.*

1.º *Tratamos de la revelación sobrenatural, pero sólo sobrenatural en cuanto al modo, es decir, de aquella cuyo contenido se reduce a verdades naturales, prescindiendo por ahora de las sobrenaturales o misterios.*

2.º *Defendemos la posibilidad completa, es decir, tanto por parte de Dios respecto a su potencia absoluta y a su potencia ordenada, como por parte del hombre, teniendo en cuenta su constitución y facultades.*

169. DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE.—*La revelación inmediata no es imposible A) ni por parte de Dios; B) ni por parte del hombre; C) ni por parte del objeto revelado. Son los tres elementos que entran en el hecho de la revelación.*

A) *NO ES IMPOSIBLE POR PARTE DE DIOS, a) ni considerada su potencia absoluta; b) ni considerada su potencia ordenada.*

a) *Considerada su potencia absoluta u omnipotencia.*

1.º *En Dios se dan todas las perfecciones posibles, y no hay duda de que la facultad de poder comunicar a otros ciertos conocimientos es de suyo una perfección. La posibilidad de difundir los conocimientos pertenece a la perfección o bondad de un ser, ya que, según el adagio filosófico, lo bueno es difusivo de sí mismo.*

2.º *Dios ha dado a los hombres esta posibilidad de comunicar a otros sus propios conocimientos. Sería absurdo decir que Dios carece de las facultades concedidas a los hombres, como bellamente expone el salmo 18.*

3.º *Dios puede hacer por sí mismo lo que hace valiéndose de las criaturas como instrumento, ya que contiene en sí todo el poder de la causa principal y de las instrumentales. Ahora bien, vemos que por medio de las criaturas como instrumentos nos manifiesta multitud de verdades religiosas en la revelación natural; esto mismo ha de poder hacer prescindiendo de ellas.*

b) *Considerada su potencia ordenada, o restantes atributos, entre los cuales los que podrían ofrecer dificultad serían: 1) su santidad; 2) su majestad; 3) su sabiduría, o 4) su inmutabilidad.*

1) *No se opone a la santidad de Dios, ya que la revelación concuerda con la ley eterna, que es, según la filosofía, «la razón de la sabiduría divina en cuanto es norma directiva de todos los actos y movimientos al fin debido». Precisamente a esto se dirige la revelación.*

2) *Ni se opone a la majestad divina, que, por decirlo así, se contamina menos con las criaturas en la revelación de orden espiritual que en la creación, ciertamente posible, donde es mayor el contacto con la materia.*

3) *Ni se opone a la sabiduría divina, ya que se dan fines dignos de Dios para una revelación; por ejemplo, manifestar su gloria, ejercer un gobierno*

más paterno y providente, ayudar al hombre de modo más eficaz a conseguir su fin, o tal vez restaurarle después de caído.

4) *Ni se opone a la inmutabilidad divina*, ya que Dios no pone un nuevo acto. Sólo se da ahora un nuevo objeto o término del acto volitivo divino entitativamente infinito y eterno.

170. B) NO ES IMPOSIBLE POR PARTE DEL HOMBRE.—Los adversarios quieren mostrar esta imposibilidad desde el punto de vista: a) de la *vitalidad* del acto cognoscitivo; b) de la *autonomía* de la facultad racional, o c) de la *evolución armónica* de sus potencias.

a) *No obsta la naturaleza del acto* de conocer, aunque necesariamente vital y, por lo tanto, inmanente; pues la percepción de lo revelado no consiste en la mera recepción pasiva del influjo revelador, sino que, una vez recibido éste, del mismo modo que en los demás conocimientos se reciben las especies o influjos de los objetos o del testimonio, la facultad cognoscitiva ejerce su actividad propia.

b) *No obsta la autonomía de la razón*, ya se entienda en sentido físico o en sentido moral.

1) *La autonomía de la razón en sentido físico* no existe, pues no es la razón subjetiva del hombre (*sentido hegeliano*), sino la realidad de los objetos la que origina, como fuente de verdad, nuestros conocimientos; ni es la razón (*sentido kantiano*) la que constituye las leyes del conocer, ni siquiera puede decirse que sólo se mueva por argumentos de evidencia intrínseca, ya que con frecuencia se somete al testimonio ¹⁹.

2) *La autonomía de la razón en sentido moral*, en cuanto no le permita su dignidad depender de ningún elemento extrínseco, es igualmente falsa, ya que nuestros conocimientos dependen de múltiples influjos externos, como son los que nos vienen de los objetos exteriores. Fuera de esto, los niños siempre, los adultos de ordinario y los mismos sabios con mucha frecuencia deben ser instruidos por el testimonio de otros. Si en estos casos no queda herida la dignidad de la razón, mucho menos lo quedará cuando reciba una verdad sublime procedente del mismo Dios.

c) *No obsta por parte de la evolución armónica de las facultades.*—Esta evolución armónica no puede ser perturbada por los conocimientos que Dios nos dé, como no se perturba por la educación e instrucción transmitida por padres y educadores en el niño; antes bien se favorece. Tanto más cuanto que las verdades sobrenaturales y las naturales se funden en el hombre como la rama silvestre injertada en el árbol de cultivo que le da nuevo vigor y propiedades.

171. C) NO REPUGNA POR PARTE DEL OBJETO O VERDADES REVELADAS.—Existen muchos objetos que desconocemos por no habérsenos sido propuestos nunca y que, por tanto, pueden ser revelados en cualquier momento por Dios. Las mismas verdades ya conoci-

¹⁹ Suponemos refutadas ya estas doctrinas en los tratados de crítica; v.gr., cardenal D. J. MERCIER, *Criteriología o tratado de la certeza* (Nueva Biblioteca Filosófica, t.83) II 25-81.

das pueden de nuevo ser reveladas, obteniendo mayor claridad, certeza o dignidad del acto cognoscitivo.

• SEGUNDA PARTE: *Posibilidad de la revelación mediata.*

172. 1.º A la mayor parte de los hombres, la revelación nos llega a través de otros hombres. Es, pues, de importancia demostrar la posibilidad de la revelación mediata.

2.º Defendemos la posibilidad de la revelación mediata, sin negar sus dificultades, por tratarse: a) de un conjunto de verdades sublimes; b) que debe transmitirse sin cambios substanciales; c) a través de un instrumento endeble, cual es una serie continuada de personas; d) hasta llegar a hombres que vivirán después de largo tiempo. Sin embargo, tales dificultades son vencibles ²⁰.

173. DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE.—1.º *Por comparación con el hombre.* Los hombres pueden comunicar sus ideas y sus preceptos no sólo directamente por sí mismos, sino también por medio de otros hombres, como lo realizan casi de ordinario. Sería absurdo negar a Dios una posibilidad que tienen sus criaturas.

174. 2.º *Por análisis de los elementos de la revelación mediata.* En la revelación mediata hay dos etapas sucesivas: a) transmisión de las verdades de Dios al legado divino que las recibe; b) transmisión de dichas verdades desde ese legado a través de los demás hombres.

a) *Transmisión de las verdades de Dios al legado divino que las recibe.* En hecho de verdad, esta etapa no ofrece nada nuevo sobre la parte primera si no es la voluntad divina de que aquel depósito doctrinal se transmita a las generaciones sucesivas. Fácilmente aparecen razones por las que Dios pueda preferir la revelación mediata, o lo que es lo mismo, a través de una sociedad jerarquizada, más bien que la inmediata a todos los hombres.

Por la revelación mediata, Dios 1) se acomoda más a la naturaleza humana, ya que los hombres adquieren la instrucción de ordinario mediante otros hombres; 2) encuadra la vida religiosa dentro de una sociedad sobrenatural, siguiendo el instinto social del hombre en sus actividades; 3) se da una mayor belleza en el mundo sobrenatural cuando, por la mayor unión y variedad de los órganos que van comunicándose mutuamente la gracia divina a modo de sangre fecunda, se forma un solo reino, cuyo rey es el legado divino; una sola grey, cuyo pastor es el Mesías; una sola familia, cuyo padre es el Verbo encarnado; un templo, cuyo sacerdote es el Redentor; un cuerpo, cuya cabeza es el mismo Cristo; 4) finalmente, es mayor la utilidad de los hombres, que así pueden mutuamente confortarse en la fe, ayudarse en la caridad y auxiliarse en las tentaciones y luchas.

175. b) *Transmisión de las verdades del legado a través de los demás hombres.* Aquí radican las principales dificultades, pero fácil-

²⁰ Esta transmisión incorrupta no se opone a un progreso en la explicitación de las verdades reveladas ni a su adaptación accidental y de forma a las disposiciones vitales del hombre en los diversos tiempos. Véanse E. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*: Greg 34 (1953) 187-237; H. HOLSTEIN, *La Révélation du Dieu vivant*: NouvRevTh 84 (1959) 157-169.

mente superables mediante medios adecuados. Estas dificultades se reducen a fallos de 1) la *memoria*; 2) el *entendimiento*; 3) la *voluntad*. Pueden subsanarse por el empleo de medios *naturales* o *sobrenaturales*.

Medios naturales: 1) Los fallos de la *memoria* se evitan con los estímulos de la atención mediante un estilo vivo, como lo hacía Jesús en sus máximas; con las circunstancias extraordinarias, como la del monte de Sinaí; con el recuerdo frecuente, como ocurría con los apóstoles repitiendo a la continua sus catequesis; con el bálsamo del amor, como hacía San Juan en sus recuerdos, o, finalmente, con la inserción en la vida moral. 2) Los fallos del *entendimiento* se aminoran con la multiplicidad de los comentarios hechos por varones escogidos, amantes de buscar la verdad, de indagar la mente de los antiguos Padres y peritos en el arte de interpretar textos. 3) Finalmente, los fallos de la *voluntad* pueden evitarse de raíz con la elección de varones escogidos, activos y llenos de celo, como fueron los apóstoles.

Fuera de estos medios particulares, existen *dos medios generales* naturales para evitar todas las dificultades anteriormente expuestas, que son el consignar *por escrito* la doctrina recibida en la revelación, como de hecho tenemos los cristianos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, y el fundar *una sociedad* cuyo fin sea expresamente el de velar por la incorrupción de las verdades recibidas de Dios.

Medios sobrenaturales pueden darse asimismo de dos clases: *generales* los unos, correspondientes a una providencia sobrenatural ejercida a la continua por Dios para evitar el error, como de hecho se da en el catolicismo mediante la infalibilidad pontificia; y *particulares* los otros, como la realización de milagros concretos que en determinados casos indiquen la verdadera doctrina, como algunos de los que nos habla la historia.

176. Valoración teológica.—Nuestra proposición, en cuanto a ambas partes, es enseñada por la Iglesia como doctrina *de fe divina y católica definida* en el concilio Vaticano I, donde en el can.2.º correspondiente al c.2.º de la constitución 1.^a se declara como hereje a quien diga que *no es posible o no es conveniente que el hombre sea instruido por revelación divina acerca de Dios y del culto que ha de tributársele* (D 1807).

El concepto de revelación que hemos expuesto se halla en dicho concilio de modo claro. La revelación, según él, es la manifestación de una *verdad religiosa* (D 1786), hecha de *modo sobrenatural* (D 1785), que ha de recibirse por el hombre *supuestos los motivos de credibilidad* (D 1790), no en virtud de argumentos intrínsecos de razón, sino por la *autoridad divina* (D 1789), mediante la *ilustración de la gracia* (D 1791). Véase asimismo la encíclica *Qui pluribus*, de Pío IX (1637-1639), con las mismas ideas ²¹.

177. Respecto a los *modernistas* existen tres documentos principales dados por Pío X.

²¹ El concepto preciso de revelación en la Iglesia, los nombres por ella empleados y sus principales deformaciones, sobre todo la *modernista*, han sido eruditamente recogidos por R. LATOURELLE, S. I., *Notion de révélation et magistère de l'Eglise*: ScEcl 9 (1957) 201-261.

a) El decreto del Santo Oficio *Lamentabili*, de 3 de julio de 1907, donde en 65 proposiciones sintéticas se condenan los principales errores modernistas acerca de la Sagrada Escritura, la revelación, la persona de Cristo, los sacramentos, la Iglesia y la evolución del dogma (D 2001-2065).

b) La encíclica *Pascendi Dominici gregis*, del 8 de septiembre de 1907, en la que va recorriendo detalladamente las doctrinas modernistas referentes al filósofo, al creyente, al teólogo, al historiador y crítico, al apologista y al reformador (D 2071-2109).

c) El juramento antimodernista impuesto por un «*motu proprio*» del 8 de agosto de 1910 a todos los clérigos y licenciados en materias teológicas, donde recoge en forma asertiva las proposiciones opuestas a los anteriores errores, y cuyos primeros cinco puntos, dadas las fórmulas empleadas, contienen materia de fe.

178. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Al exponer el argumento, hemos ido teniendo en cuenta los argumentos de los adversarios de nuestra doctrina. Insisten todavía en que el entendimiento sólo debe moverse por la *evidencia*, sin tener en cuenta que, además de la evidencia creada por motivos intrínsecos, existe la evidencia extrínseca, producida por el testimonio de una persona de autoridad, y que es la base de la mayor parte de nuestros asentimientos.

Hablan los autores aludidos de **que no puede permitirse la abdicación de la razón**. Pero, al aceptar la **revelación, no se exige al hombre que abdique de su razón, sino que someta dicha facultad a una autoridad superior**, como lo hace tantas veces en otros conocimientos científicos. No vale esgrimir la idea de que la **revelación impide el investigar**. Impide, es cierto, el error o el camino que a él conduce, **pero no la investigación de la verdad**. No puede, finalmente, decirse que, al recibir nosotros las doctrinas reveladas, las corrompemos ajustándolas a nuestros moldes. Lo justo sería decir que no podemos comprenderlas en toda su magnitud, sin que esto incluya necesariamente el que aquello que en ellas entendemos no sea conforme a la realidad de las mismas.

179. Finalmente, atacan a la revelación mediata, alegando que ésta no podría llamarse *palabra de Dios*, ya que la recibimos de un hombre. Si queremos hablar con propiedad, no nos viene *de un hombre*, sino *por medio de un hombre* que es instrumento de transmisión. Debemos demostrar que a través de ese hombre no se ha falsificado la palabra de Dios; pero, una vez que esto conste, la recibimos como algo divino que se funda en la autoridad de Dios, única que nos mueve para aceptarla. El hombre actúa únicamente como condición necesaria para su transmisión.

ARTICULO II

Los misterios y su revelación

180. **Bibliografía:** S. TH., 2.2 q.2 a.1-3; CG I 1-3; M. NICOLÁU, S. I., SThS I, II 90-114; CL VII 525-526,529; J. M. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* (1895) II 185-233; A. MICHEL, *Mystère*: DTC X (1929) 2585-2599; L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931); H. STRAUBINGER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie* (Paderborn 1937); R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, trad. esp. (Desclée de Br. 1945); M. J. SCHEEBEN, *Gesammelte Schriften*, III, *Theologische Erkenntnislehre* (Freiburg i. B. 1948) 4; IDEM, *Los misterios del cristianismo*, trad. esp. (1950).

181. **Problema.**—Para completar el tema precedente es menester considerar ahora la posibilidad de la revelación de verdades sobrenaturales o misterios, ya que pudiera darse el caso de encontrarnos con ellos en las comunicaciones divinas. Precisemos el sentido de esta palabra, pues su mala inteligencia es causa de la mayor parte de las disputas.

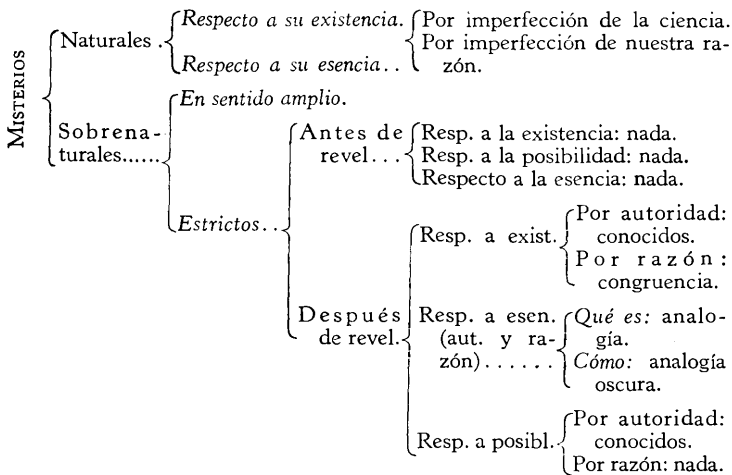
Misterio, en su sentido etimológico, de la voz griega *μνείν* (cerrar), designa algo oculto, sea en el orden real, sea en el orden del conocimiento. En este último puede ser oculto por la imposibilidad intrínseca de ser conocido o por el simple hecho accidental de estar encubierto 1.

Misterio, en su sentido histórico, era un término empleado en la cultura helénica para designar ciertos cultos, v.gr., eleusinos, órficos, mitríacos, etc. A veces encerraba un *sentido litúrgico* aludiendo a los ritos realizados; en otras ocasiones aludía a un *contenido doctrinal* conocido únicamente por las personas iniciadas. En el Nuevo Testamento empezó a usarse como sinónimo de la economía divina de la salvación; más tarde se empleó tanto en el sentido litúrgico, v.gr., el misterio de la eucaristía, como en el sentido doctrinal, v.gr., el misterio de la Trinidad 2.

En su sentido actual, misterio significa una verdad recóndita. Para determinar su *sentido técnico teológico* analicemos las varias clases de misterios.

¹ Cf. G. WISSOWA, PAULYS, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* t.16 (1935) 1209s. Hay quien supone como origen la voz sánscrita *mush* (= quitar, robar); véase K. PRUEMM, S. I., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig 1935) t.2 p.472 nota 19 y p.474 nota 47.

² Los significados de la palabra en el N. T. pueden verse en Fr. ZORELL, S. I., *Lexicon graecum Novi Testamenti* en la palabra *μυστήριον*; G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4,809ss. En los autores sagrados y escritos eclesiásticos posteriores se emplearon en sentido similar las voces *misterio*, *arcano*, *secreto* y *sacramento*; véase L. DE GHEL-LINK, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»* (Louvain 1924); M. VERHEIJEN, *Μυστήριον, sacramentum et la Synagogue*: *RechScRel* 45 (1957) 321-338. Es interesante asimismo el concepto de misterio que nos ofrece el A. T. y la literatura de Qumrán; puede verse en R. E. BROWN, *The Pre-Christian semitic concept of mystery*: *CathBiblQuart* (1958) 417-443.



182. MISTERIOS NATURALES SON las realidades desconocidas en el orden meramente natural. Son de varias clases.

a) *Misterios en cuanto a su existencia*, los cuales nos son desconocidos de hecho por no haber sido nunca propuestos a nuestras facultades, si bien, una vez conocida su existencia, podemos conocer su esencia, v.gr., las materias depositadas en el fondo de la tierra o de los mares.

b) *Misterios en cuanto a su esencia por imperfección de las ciencias*. En ellos conocemos su existencia, pero su naturaleza permanece oculta para nosotros por defecto del progreso científico, como sucede, por ejemplo, con la electricidad.

c) *Misterios en cuanto a la esencia por imperfección de nuestro entendimiento*. Aun conociendo su existencia, no podemos penetrar en su esencia íntima por deficiencia de nuestra razón, como sucede respecto a la concordia de la libertad divina y su inmutabilidad, que nuestra razón no llega a esclarecer.

183. *Los misterios sobrenaturales* son de dos clases:

a) *Misterios sobrenaturales en sentido amplio*, cuya existencia ignoramos sin la revelación, pero que, una vez revelados, pueden ser desentrañados en cuanto a su posibilidad y esencia. Tal sucede con la existencia de los ángeles.

b) MISTERIOS SOBRENATURALES ESTRICTOS, que pueden definirse de dos maneras:

1) *Definición descriptiva del misterio estricto*. Es una realidad en la que ni la existencia, ni la esencia, ni la posibilidad pueden ser conocidas por la mente creada sin una revelación divina, y, aun después de ésta, la esencia sólo puede ser captada a través de analogías oscuras, y la posibilidad no puede en modo alguno probarse mediante argumentos intrínsecos, por superar cualesquiera facultades naturales.

184. 2) *Definición esencial del misterio estricto.* Es una verdad que sobrepasa por sí misma y en absoluto cualquier mente creada. Por sí misma, es decir, dada su propia naturaleza, no por defecto accidental de presentación. En absoluto, o sea en cuanto a su existencia, esencia y posibilidad. Cualquiera mente creada, no solamente la del hombre. Para analizar mejor estas definiciones, recordaremos que muchos de nuestros conocimientos son abstractivos análogos.

Conocimiento abstractivo análogo es el obtenido por especies provenientes de otros objetos distintos, de modo que sólo se llega al objeto pretendido mediante deducción, comparación o semejanza. Tales son nuestras ideas de espíritu o de infinito. El concepto análogo nos ofrece una imagen en parte semejante, pero en parte también desemejante respecto al objeto representado.

Los conceptos análogos pueden ser a su vez *claros* u *oscuros*, según nos permitan ver la coherencia de las notas constitutivas del objeto (v.gr., omnipotencia divina) o no lo permitan (v.gr., única naturaleza en tres personas).

Analicemos el contenido de los misterios más en particular ³.

185. 1.º *Respecto a su existencia.* Antes de la revelación no sabemos nada de ella; después la conocemos con certeza únicamente por autoridad divina, sin poder aducir razones intrínsecas, sino a lo más meras consideraciones de congruencia.

2.º *Respecto a su esencia.* Antes de la revelación no conocemos nada de ella. Puesta la autoridad divina, acerca de *qué es* o en qué consiste (v.gr., unidad de naturaleza y trinidad de personas), sólo obtendremos un conocimiento análogo muy imperfecto mediante comparaciones lejanas (v.gr., un solo árbol con tres ramas); acerca del *cómo es*, o modo de realizarse, nuestro conocimiento es análogo con analogía oscura. Sin embargo, algo podremos vislumbrar, si, como dice el concilio Vaticano I, *Const. sobre la fe*, c.4 (D 1796), reflexionamos acerca de ellos *cuidadosa, piadosa y sobriamente*. Y esto por tres vías:

a) *Por comparación de los misterios con el orden natural*, al cual se acomodan las actuaciones sobrenaturales de Dios. Así, la vida sobrenatural del alma engendrada por la gracia santificante se aclara por su cotejo con la vida psicofisiológica humana.

b) *Por las mutuas relaciones de los misterios entre sí* que se unen en síntesis orgánica. La vida sobrenatural de la gracia se ilumina con la consideración de la vida divina, de la cual es participación accidental; con el estudio del pecado original, cuya mancha destruye; con la idea de la Encarnación, que es su causa; con el análisis de los sacramentos, por medio de los cuales se infunde, etc.

c) *Por la unión de los misterios con el fin último del hombre*, a cuyo logro cooperan. La vida sobrenatural producida por la gracia santificante hace al hombre apto para la visión beatífica ⁴.

³ L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931).

⁴ Una explicación sugerente de nuestro posible conocimiento acerca de los misterios nos la ofrece J. M. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* (1895) t.2 n.º.767-783.

3.º Respecto a la posibilidad, no será posible conocer nada, ni antes ni después de la revelación, por argumentos intrínsecos. El núcleo más profundo del misterio está en que no podemos ver si el predicado (v.gr., trinidad de personas) puede unirse o no con el sujeto (unidad de naturaleza).

186. Conclusión: Las perfecciones misteriosas en Dios contienen elementos tales que no pueden participarse en las criaturas ni siquiera de modo análogo (v.gr., coexistencia de unidad y trinidad); y como nuestros conceptos de Dios los tenemos por analogía con las criaturas que conocemos, se deduce que jamás llegaremos a concebir la relación entre el predicado y el sujeto de una proposición misteriosa no participada en la naturaleza.

Los misterios pertenecen *primariamente* a los bienes propios de la divinidad, como la vida íntima trinitaria, aun cuando se extienden a sus participaciones sobrenaturales, como la Encarnación o la gracia santificante, y *secundariamente* a hechos o actos unidos a los misterios anteriores, v.gr., la eficacia de los sacramentos⁵.

187. Orientación histórica.—Los racionalistas tuvieron que enfrentarse con el problema de los misterios, ya que, según sus principios, no puede haber nada que se substraiga al dominio de la razón⁶. El camino seguido por ellos fue el de dar otro significado a la palabra *misterio*, desvirtuando la concepción de las verdades comprendidas bajo este nombre. Así,

F. Hegel supone que las doctrinas llamadas misterios no son sino *símbolos de verdades filosóficas*. La Trinidad se reduce a un símbolo del acto cognoscitivo, con el Padre, o sujeto que conoce; el Hijo, u objeto conocido, y el Espíritu Santo, o unión de ambos en el acto cognoscitivo.

B. Spinoza y T. Hobbes llaman misterios a ciertas proposiciones en sí falsas, hechas verosímiles no por argumentos probativos, sino por *exuberancia de fantasía*.

A. Loisy juzga que los misterios no son sino doctrinas que, aun cuando debieran rechazarse en nombre de la lógica, deben admitirse en la práctica para mantener el *equilibrio vivo* y orgánico de un sistema religioso.

A. Harnack piensa que los misterios son engendros nacidos de los elementos puros del *cristianismo mezclados* con elementos de la *filosofía pagana*.

No faltan racionalistas que, prescindiendo de la realidad de los misterios, juzgan imposible su revelación; por ejemplo,

O. Pfleiderer, que supone surgiría en nuestra mente y conciencia una terrible *contradicción* entre la revelación divina del misterio transmitida desde el exterior y la revelación divina que brota espontáneamente en lo íntimo de nuestra naturaleza.

⁵ Véase una explicación vulgarizada y diáfana de la esencia del misterio en P. G. COLOMA, S. I., *Sermones* t.13: *Sermones sobre la fe*, especialmente el primero y segundo.

⁶ Todas las culturas humanas han admitido la existencia de misterios religiosos; cf. K. PRUEMM, S. I., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* 2 vol. (Leipzig 1935); H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1957).

188. Los semirracionalistas surgieron de las filas católicas; v.gr., G. Hermes, A. Günther y J. Frohschammer. Según ellos, los misterios no pueden ser descubiertos por sola la razón humana, pero, una vez revelados, pueden ser entendidos ⁷.

A. Rosmini defendía la posibilidad de entender los misterios valiéndose de argumentos negativos e indirectos, pero verdaderamente especulativos ⁸.

189. Los modernistas. Según ellos, la revelación de los misterios nos resultaría *nociva*, ya que no están exigidos por nuestra naturaleza, o al menos sería inútil; pues, no pudiendo entenderlos, se reducirían a palabras vanas.

190. **Solución católica.**—PROPOSICIÓN: *No puede demostrarse la imposibilidad de I) la existencia de los misterios, II) ni de su revelación.*

PRIMERA PARTE: *Existencia de los misterios.*

1.º Tratamos de los misterios sobrenaturales en sentido estricto. No hay duda de que en Dios han de darse muchas realidades ocultas, que, una vez reveladas, podemos entender.

2.º La disputa de la existencia de los misterios en Dios y la de su posibilidad se identifican en la práctica, pues si son posibles y, por tanto, verdaderas perfecciones, deben darse en el Ser omniparfecto.

3.º Defendemos la proposición en forma negativa, es decir, no intentamos probar positivamente la existencia de los misterios, sino únicamente que no se podrá nunca demostrar su imposibilidad. Aun cuando es cierto que entre lo posible y lo imposible no se da término medio, pero sí se da entre demostrar que una cosa es posible o demostrar que es imposible. A veces no seremos capaces de probar ninguno de los dos extremos, lo cual constituye una posición intermedia.

191. 1.º DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE.—*Por la naturaleza misma del misterio.*—Para que el entendimiento llegase a probar que una realidad misteriosa en concreto es imposible debería demostrar que sus notas constitutivas no pueden asociarse entre sí, es decir, que, en el enunciado que las expresa, el predicado no puede unirse con el sujeto. Pero es el caso, según hemos dicho, que precisamente misterio en sentido estricto es aquel en que la mente no ve si la unión del predicado y el sujeto es posible o imposible, y, por lo tanto, no puede afirmar su imposibilidad.

192. 2.º *Por la naturaleza de nuestro conocimiento.*—Para demostrar la imposibilidad de que exista una realidad misteriosa en Dios debería establecer la razón humana que no puede darse en el

⁷ Las doctrinas semirracionalistas aparecen condenadas en el concilio Vaticano I si se leen las actas del mismo; v.gr., CL VII 525 y 529. Gregorio XVI condenó las doctrinas de G. Hermes (D 1618-1621), y Pío IX las de A. Günther y J. Frohschammer (D 1655 y 1666-1676), como luego diremos en la valoración teológica.

⁸ Los errores de A. Rosmini-Serbati fueron condenados en 40 proposiciones por un decreto del Santo Oficio en 1887. Véase principalmente la proposición 25 (D 1915).

Ser infinito ninguna perfección positiva que ella no sea capaz de entender, lo cual no puede afirmar, dado el carácter y el proceso de nuestros conocimientos acerca de Dios:

a) *Carácter análogo de nuestro conocimiento.* Dios y la criatura son seres análogos en su naturaleza y en sus atributos; por tanto, también en sus conocimientos. Por lo cual, el entendimiento creado no posee conceptos propios por especies propias de los atributos divinos, sino únicamente análogos sacados por comparación, semejanza o deducción de las propiedades conocidas en los seres creados. Conforme a esto, el concepto análogo nos muestra el objeto en parte semejante y en parte desemejante a lo que es en sí. Es evidente que en la parte desemejante, que permanece para nosotros desconocida, no podemos afirmar que no habrá nada que supere las fuerzas de nuestra razón, ya que sencillamente ignoramos lo que allí se contiene.

En este punto, nuestro caso es parecido al del *ciego de nacimiento* que se jactase de no haber nada desconocido para él en la luz y los colores, puesto que están constituidos por vibraciones, del mismo modo que son vibraciones del aire los sonidos que de hecho él percibe; o al de los espectadores de una escena de sombras *chinescas* que pretendiesen no ignorar nada de lo que hay detrás de la pantalla, siendo así que a través de aquellas sombras no podrían saber qué hay dentro de los cuerpos que las producen, sino únicamente sus contornos; interpretarían mal muchos de los fenómenos, creyendo, v.gr., que los cuerpos se compenetran al ver cómo se atraviesan las sombras, y se formarían una idea falsa de la figura de los objetos, ya que, por una simple modificación en el ángulo de proyección de la luz, los contornos aparecen aumentados o deformados.

b) *Proceso de nuestro conocimiento.* Conocemos a Dios en su esencia y en sus propiedades en cuanto que es *causa eficiente* y *causa ejemplar* de las criaturas, que son efectos de su poder e imitaciones de sus propiedades. Es el único camino para subir hasta el Ser infinito. Esto nos impone dos grandes limitaciones.

La primera, a causa de que las criaturas imitan en grado muy imperfecto los atributos divinos, de modo que para formar nuestros conceptos de Dios debemos utilizar la triple *vía de causalidad*, viendo en Dios la perfección imitada en la criatura; *la vía de negación*, removiendo de aquella toda potencialidad o imperfección, y *la vía de excelencia*, elevándola a un grado infinito. Ya se ve que en cualquier atributo divino queda un margen desconocido, del que no podemos excluir la posibilidad de existencia de un misterio.

La segunda causa de dicha limitación en nuestro conocimiento de Dios es que los seres creados no agotan la ilimitación de las perfecciones divinas y que, por tanto, pueden quedar muchos atributos de Dios *sin haber sido imitados* en las criaturas. De ahí que para formar el concepto de Ser infinito debemos proceder por la *vía de adición*, suponiendo juntas todas las perfecciones posibles, ya nos sean conocidas o desconocidas. En esa zona de atributos desconocidos de Dios no sabemos si existirá alguno que ni ha sido ni ha podido ser imitado en la creación y que, por tanto, no podemos comprender ⁹.

SEGUNDA PARTE: Revelación de los misterios.

193. Esta segunda parte podemos establecerla en forma condicional, es decir, si existen los misterios; en ese caso, es posible su revelación al hombre.

⁹ Puede verse A. M. HORTVATH, O. P., *Das Geheimnis um die natürlichen Erkenntnismit-* tel: Div Thom(Fr) 26 (1948) 205-220.

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE.—La revelación de los misterios, caso de existir, será posible si no hay inconveniente ni por parte del objeto ni por parte del hombre. Fácilmente podemos excluir esta doble fuente de repugnancia.

a) *Por parte del objeto* no repugnará si el hombre 1) conoce ya por otros caminos la *significación de los términos* del enunciado (v.gr., naturaleza y persona, unidad y triplicidad, al tratarse de la Trinidad); 2) si el conocimiento de los términos no envuelve necesariamente el *conocer su posibilidad* de asociarse; 3) y si el hombre puede admitir tal asociación, apoyado únicamente en el *testimonio divino* que la afirma. Ya se ve que ninguna de estas tres condiciones ofrecen dificultad.

b) *Por parte del hombre* sólo habría dificultad si, al recibir éste la revelación, no entendiese nada o, por el contrario, entendiese todo, con lo cual el objeto revelado dejaría de ser misterio. Ninguna de ambas cosas sucede.

El hombre, al recibir la revelación, percibe desde luego el significado de los términos (unidad de naturaleza, trinidad de personas), vislumbra algo del *qué es* y *cómo es*, y conoce, apoyado en el testimonio divino, la existencia de esa realidad. Esto es conocer el misterio en cuanto algo existente, es decir, *en cuanto ente*, que es el campo adecuado de la intelección humana. Por el lado opuesto, tal conocimiento del misterio no destruye la noción del mismo, ya que ni del conocimiento de los términos se deduce siempre la posibilidad de su unión ni de la existencia de una perfección se sigue el conocimiento de su naturaleza íntima. La experiencia cotidiana nos muestra cuántas veces los discípulos afirman la existencia de un fenómeno o elemento físico (v.gr., un neutrón) sin haber penetrado en la esencia del mismo.

194. Valoración teológica.—La existencia de los misterios, así como la posibilidad de su revelación, es verdad de *fe divina y católica definida* en el concilio Vaticano I, *Constitución sobre la fe*, c.4 can.1 (D 1816). El concilio entendía la noción de misterio tal cual nosotros la hemos expuesto, como aparece por las explicaciones que da en el capítulo correspondiente. Ya antes Gregorio XVI, en su breve *Dum acerbissimas*, contra Hermes (D 1919), y Pío IX, en su breve *Eximiam tuam*, contra Günther (D 1655-1656), y en su carta *Gravissimas inter*, contra Frohschammer (D 1669-1673), habían expuesto los mismos conceptos acerca del misterio.

195. Cuestiones complementarias.—*La prueba positiva de la existencia del misterio.*

1.º La existencia de misterios en sentido lato puede demostrarse con sólo reflexionar sobre la distancia infinita entre la naturaleza de Dios y la naturaleza de las criaturas. De esto nadie duda, siendo así que en el mismo orden físico nos rodea el misterio por doquier ¹⁰.

¹⁰ Ya a principios de siglo había dicho el sabio matemático y físico francés E. Poincaré: «La obra del sabio es despejar la vida de misterios, pero los sabios vuelven de nuevo a encontrar el misterio un poco más lejos» (*Les conceptions nouvelles de la matière*, París 1913). Más recientemente se expresaban en sentido parecido científicos tan notables como SCHROEDINGER, *Ueber indeterminismus in der Physik* (Leipzig 1932); M. PLANCK, *Die Physik im Kampf um die Weltanschauung* (Leipzig 1937), etc.

2.º El problema está en si podemos demostrar con argumentos positivos la existencia de misterios en Dios, no de cada misterio en particular, sino, en general, la necesidad de darse en Dios una zona misteriosa estrictamente dicha. Los autores católicos se dividen en este punto. Defienden la posibilidad de tal demostración A. von Schmid, Schill-Straubinger, W. Wilmers, etc., y sobre todo el preclaro teólogo R. Garrigou-Lagrange, O. P. ¹¹; mientras que otros la niegan en absoluto, como I. Ottiger, S. I.; Ch. Pesch, S. I.; Ae. Dorsch, S. I.; L. Lercher, S. I., etc., siguiendo a Th. Grandérath ¹², que ha sido quien ha tratado más a fondo el problema.

3.º Los que defienden la posibilidad de probar positivamente la existencia de misterios estrictos en Dios se fundan en que es el Ser infinito en sus perfecciones, Acto puro, Entendimiento que supera en grado específico y distancia infinita al nuestro en cuanto a los objetos propios de su conocimiento; o se apoyan en que nuestros conceptos de Dios son sólo análogos y las criaturas no pueden conducirnos a la esencia íntima de la divinidad. Debe, pues, haber en ella, dicen, algo incomprendible para el hombre.

4.º Los adversarios de esa opinión aducen que de tales argumentos únicamente se deduce que no podemos tener un conocimiento comprensivo de Dios; que todos nuestros conceptos acerca de lo divino han de ser análogos y con analogía oscura e imperfecta; que necesariamente se han de dar en Dios misterios en sentido amplio, pero que no puede llegarse a la conclusión de que hayan de existir en Él propiedades tan ocultas que, aun después de reveladas, no pueda nuestra razón comprender su esencia por argumentos intrínsecos.

5.º La última raíz de esta discrepancia está en si es verdaderamente perfección o no lo es el que exista en Dios un atributo tal que, aun revelado al hombre, éste no pueda comprenderlo por razones intrínsecas ¹³. Si se demuestra que el misterio es perfección, sin duda se dará en el Ser infinito y omniperfecto.

196. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—La mayor parte de las impugnaciones contra la posibilidad de los misterios, como son las opiniones racionalistas antes citadas, no tocan el núcleo del problema, sino que se reducen a ataques contra el cristianismo, en cuyo dogma pretenden encontrar doctrinas paganas, elementos de imaginación o simbolismo filosófico. El problema de los misterios no se identifica con esas supuestas falsedades de las enseñanzas cristianas. Por su parte, los semirracionalistas hablan de misterios cuyas propiedades se confundirían con los definidos en sentido amplio.

Es cierto que el ser y lo verdadero, es decir, *el ente* y lo *cognoscible*, se identifican de modo que no puedan separarse y que, si el misterio tiene entidad real, tiene que tener cognoscibilidad. No puede esto negarse, pero esa cognoscibilidad no debe necesariamente referirse a cualquier entendimiento; basta que lo sea para el entendimiento divino.

¹¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* t. I, 337-403. Véase asimismo P. CORVEZ, O. P., *Est-il possible de démontrer l'existence en Dieu d'un ordre de mystères strictement surnaturels?*: *RevThom* (1932) 160ss.

¹² *Spekulative Erörterung über die Existenz von Mysterien*: *ZkathTh* 10 (1886) 506-511.

¹³ Muy bien señala este punto crucial de la disputa CH. PESCH, *Praelectiones dogmaticae* t. I (1924) n. 165.

ARTICULO III

Conveniencia de la revelación

197. **Bibliografía:** S. TH., CG I cc.4-5; M. NICOLÁU, S. I., SThS I, II 69-75; SAN AGUSTÍN, *De la utilidad de creer*: BAC, *Obras completas* t.4 (1948) 821-899; I. CASANOVAS, *Conveniencia de la Revelación*: Conferencias apoloéticas, t.1 (1950) 149-170.

El problema.—Estudiada la revelación en sí misma, es obvio que examinemos sus relaciones con la naturaleza del hombre. En este punto, la primera pregunta es si debe considerársela conveniente para el desarrollo de la vida intelectual. En realidad no es necesario estudiar este problema en nuestro proceso apoloético, pues, una vez vista la posibilidad de la revelación, puede pasarse directamente al estudio del hecho histórico. Sin embargo, este nuevo análisis resulta muy útil no sólo para confirmar la posibilidad moral de aquélla, sino para estimular al hombre en su búsqueda. Por otra parte, su conveniencia respecto a los atributos divinos hace ya su existencia probable sin más.

198. **Orientación histórica.**—En el siglo XVII, con la ilustración racionalista, aparecieron algunos autores extremadamente celosos de los fueros de la razón que temían como peligrosa cualquier interferencia con cualquier otra fuente de conocimientos. Así,

Los *deístas* juzgan indigno de la majestad divina el que Dios se rebaje a instruir al hombre con intervención directa.

Los *racionalistas* hablan de diversos modos; v.gr.:

J. Fichte rechaza la conveniencia de la revelación por el temor de que se debilite la libertad humana ante la claridad del conocimiento de Dios.

G. E. Lessing juzga que el buscar la verdad es más apetecible que el poseerla. De ahí lo inaceptable de una revelación en que ésta se nos dé sin trabajo. El esfuerzo acrecienta las facultades¹.

P. Janet declaraba que por su parte prefería el error logrado con libertad que la verdad con asentimiento autoritario.

Los *modernistas*, consecuentes con sus doctrinas, deben menospreciar la revelación por la que se nos dan verdades que no proceden inmanentemente de nuestro espíritu. Son pedruscos lanzados desde fuera contra nuestro organismo, dice Le Roy, que nos producirán daño en vez de utilidad.

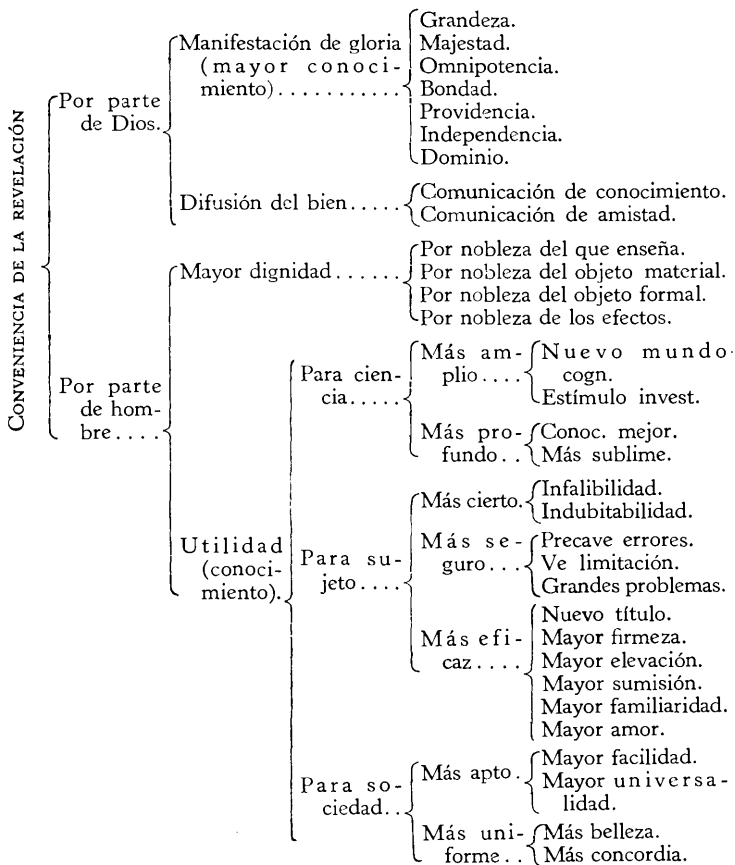
199. **Nuestra solución.**—PROPOSICIÓN: *La revelación sobrenatural es I) una acción digna de Dios y una gracia II) conveniente y III) útil para el hombre.*

1.º Tratamos de la revelación sobrenatural tanto de *verdades naturales* como de *misterios*, y la juzgamos *digna* de los atributos di-

¹ «Si Dios tuviese en su diestra—dice Lessing—todas las verdades y en su siniestra tan sólo el impulso inquieto para buscarlas, aunque fuera con el aditamento de tener que errar siempre, y me dijera «escoge», asiría con humildad su izquierda y le diría: ¡Padre, dame ese impulso, porque la verdad pura es sólo para ti» (Eine Duplik, parte primera). Nilkes ridiculiza esta actitud asemejándola a la de un huésped que dijese a su hostelero: «Esta chuleta le pertenece sólo a usted; a mí me basta con rastrearla olfateándola» (Schutz- und Trutzwaffen im Kampfe gegen Unglauben und Irrglauben n.9).

vinos, ya que, refiriéndonos a Dios, no podemos hablar de sus conveniencias o utilidades, que para El no existen.

2.º Al hablar del hombre, consideramos tanto su *simple conveniencia*, es decir, su mayor elevación moral, como su *utilidad* o adquisición de un bien provechoso para el logro de sus fines. La sencillez de la materia permite encerrarla en el adjunto cuadro esquemático.



PRIMERA PARTE: Es una acción digna de Dios.

200. La revelación sobrenatural deberá juzgarse digna de Dios si A) contribuye a su *mayor gloria extrínseca*, que es el único fin que puede proponerse el Creador en sus actos, y B) si por naturaleza constituye una irradiación del Bien supremo, ya que, según el aforismo filosófico, es propiedad de lo bueno el tender a su difu-

sión. Por eso Dios, como sumo Bien, debe tender a transmitir sus perfecciones a otros.

A) *La gloria de Dios*, por medio de la revelación, especialmente de los misterios, se acrecienta, sin duda alguna, en sus manifestaciones exteriores:

1.º *Su grandeza* aparece con mayor esplendor sobre todo con la revelación de los misterios, ya que se vislumbran los arcanos de la vida divina, más excelsos de cuanto se podía sospechar.

2.º *La majestad divina* se muestra más imponente, porque de ordinario, como ocurrió en el Sinaí, la revelación se da entre grandes manifestaciones de admiración y soberanía.

3.º *La omnipotencia* aparece siempre en una u otra forma, puesto que la revelación sobrenatural supera las fuerzas de la naturaleza.

4.º *La bondad divina* se exterioriza sensiblemente al elevar al hombre a un orden de conocimientos superior a lo que exige su naturaleza.

5.º *La providencia* de Dios se esclarece con nuevas luces al ayudar al hombre en orden a su último fin con auxilios que no le eran debidos a su naturaleza.

6.º *La independencia* de la libertad divina se exterioriza, conduciendo al hombre por caminos nuevos, según su beneplácito, mediante conocimientos y deberes elegidos a su voluntad.

7.º *El dominio supremo* de Dios se reafirma, obligando al hombre por el acto de fe a someterse aun en el entendimiento y a humillarse ante El con humilde veneración.

B) *La irradiación del Bien divino* se muestra en la participación:

1.º De la *ciencia divina*, que constituye una de las mayores perfecciones del Ser infinito y que se comunica al hombre en un grado tal que la razón humana llega en cierto sentido a introducirse en la divinidad.

2.º De la *amistad y familiaridad divina*, que necesariamente lleva consigo toda comunicación especial y fuera de lo ordinario entablada entre dos personas.

SEGUNDA PARTE: *Es conveniente para el hombre.*

201. La revelación sobrenatural eleva y ennoblece la naturaleza humana por medio de la fe, que bajo varios aspectos confiere al conocimiento humano una nueva perfección y dignidad.

1.º *Por la nobleza del maestro.* El hombre tiene que ser necesariamente instruido por otros. Es una gloria ser discípulo de sabios eminentes. Ningún maestro más excelsos que el mismo Dios, que posee una ciencia infinita y enseña de modo que, mientras suena exteriormente su palabra, ilumina interiormente la inteligencia, como explica bellamente T. de Kempis².

2.º *Por la nobleza del objeto material*, superior al contenido de las demás ciencias cuanto los conocimientos religiosos superan a los profanos. En la revelación, sobre todo a través de los misterios, nuestra mente penetra en los arcanos más sublimes de la vida divina.

3.º *Por la nobleza del objeto formal*, o motivo de los conocimientos. Los actos se especifican por su objeto formal. Según sea la intención, una limosna puede ser vanagloria, compasión afectiva, penitencia satisfactoria

² De la Imitación de Cristo 1.3 c.2.

o puro amor de Dios. El objeto formal de un conocimiento es el motivo que impele al asentimiento. En el acto de fe tenemos por motivo al mismo Dios, cuya autoridad arrastra nuestra mente al asentimiento. Es un acto que tiene a Dios por origen, por guía y por fin.

4.º *Por la nobleza de los efectos.* El ejercicio de la religión depende, como de fundamento, del acto intelectual. Cuanto más elevado sea éste más elevados serán asimismo los actos de veneración, entrega y culto externo que de él se sigan. Es fácil suponer la sublimidad de una religión basada en un conocimiento tan elevado como el de los misterios y con solidez tan firme como la autoridad del mismo Dios.

TERCERA PARTE: *Es útil para el hombre.*

202. Las utilidades que emanan de la revelación pueden considerarse: A) en orden a la misma ciencia; B) al sujeto creyente; C) a la sociedad en su conjunto³.

A) *En orden a la misma ciencia*, los conocimientos se hacen:

1.º *Más amplios.* Se exponen con más detalle los atributos ya conocidos y se muestran otros desconocidos. A su vez, estas nuevas verdades son estímulos para subsiguientes investigaciones, con las que se forma una ciencia extensa y altísima: la teología.

2.º *Más profundos.* Esta comunicación sobrenatural de los atributos divinos, además de revelárnoslos en su esencia más íntima, nos ofrece insinuaciones para análisis más sutiles e intervenciones más recónditas. ¿En qué arcanos tan profundos de la vida divina penetramos donde el conocimiento engendra un Verbo subsistente y por el amor procede una nueva persona, el Espíritu Santo?

203. B) *En orden al sujeto creyente*, la revelación le confiere una gran firmeza, seguridad y eficacia.

1.º *Firmeza* en su asentimiento, ya que le da a) plena *infallibilidad*, puesto que se apoya como motivo en la Verdad increada; b) y absoluta *adhesión subjetiva*, por cuanto en el acto de fe se exige una sumisión a la autoridad divina más irrevocable que la de cualquier otra persuasión humana. Aquella adhesión queda reforzada por la reverencia y el amor.

2.º *Seguridad* en sus juicios. De hecho, gracias a la revelación, el hombre a) se libra de *múltiples errores* en que hubiera caído acerca de Dios, como unipersonalidad, y acerca de las mismas criaturas, como la inseparabilidad del accidente y la substancia, del que nos preserva el conocimiento del misterio eucarístico. b) Aleccionado por estas enseñanzas, el entendimiento en la actualidad procede con *más cautela*. c) En fin, la mente humana adquiere una *paz incommovible* respecto a los grandes problemas que más angustian al hombre, como son los de su origen, último fin, naturaleza de la concupiscencia, causa del mal, inmortalidad del alma, etc.

3.º *Eficacia en sus efectos.* La vida religiosa, gracias a la revelación, aumenta en intensidad y se eleva en sus manifestaciones.

³ Toda esta doctrina aparecerá más clara cuando veamos en el milagro moral de la Iglesia la iluminación del entendimiento y la eficacia purificadora de las costumbres producidas de hecho por la revelación cristiana.

a) *El ejercicio de la religión*, alimentado antes por la sola consideración de la dependencia trascendental del hombre respecto a Dios, ahora se intensifica al añadirse un nuevo título para su práctica, cual es el de la comunicación divina, impulsora de un redoblado fervor.

b) *La mayor firmeza* de los conocimientos de fe refuerzan la práctica religiosa, cuya tibieza procede ordinariamente de ignorancia o superficialidad en la ciencia de lo divino.

c) *El entusiasmo religioso* se acrecienta al par de la elevación de nuestros conocimientos divinos, ya que es propio del hombre el sentirse arrastrado a lo más sublime.

d) *La facilidad del ejercicio* de la vida religiosa aumenta con el espíritu de sumisión y humildad. La revelación libremente constituye al hombre en un estado de completa entrega y sacrificio de sí mismo a la divinidad.

e) *Se incrementa la suave inclinación* hacia lo divino gracias a la familiaridad más íntima que produce siempre la comunicación directa entre dos seres.

f) Finalmente, la revelación es fruto de un especial amor de Dios al hombre. Es natural que tal manifestación de benevolencia suscite en éste sentimientos más fervientes de *caridad, devoción y vida religiosa* más fecunda.

204. C) En orden a la sociedad la revelación divina fomenta:

1.º *Un conocimiento más acomodado* al hombre: a) Hace fácil esta ciencia de lo divino, que no carece de dificultades dada la sublimidad y lo complejo de sus verdades; y b) la hace *más universal*, logrando que aun los niños y rudos, para quienes sería imposible tales conocimientos, los posean con seguridad y eficacia para su vida religiosa.

2.º *Un culto más uniforme*: a) Se obtiene la belleza de una religión universal en la que se eleva al cielo *la misma oración*, se ofrece *el mismo sacrificio* y se practican *las mismas festividades litúrgicas*. b) En virtud de la sumisión exigida por la palabra revelada de Dios, *se disminuyen las discordias y cismas*, que en materias religiosas estallan con más vehemencia y mayores daños.

205. Valoración teológica.—Nuestra proposición es *doctrina de fe divina católica definida* en el concilio Vaticano I, cuya primera constitución en el segundo de los cánones correspondientes al capítulo segundo condena como herejes por igual a quienes nieguen la posibilidad o la conveniencia de la revelación (D 1807).

206. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—No es difícil enjuiciar las teorías racionalistas en esta materia. Las pretensiones de Lessing, prefiriendo la *búsqueda de la verdad a su posesión*, desaparecen con sólo tener en cuenta que el buscar es un medio para obtener, y los medios no tienen otro valor que el que les proviene del fin al que tienden, superior en dignidad.

Ni es de temer que con la revelación *se debiliten las facultades* intelectuales por falta de ejercicio o se entibie el amor al trabajo, ya que las verdades recibidas de Dios suponen un gran esfuerzo de nuestras facultades para poder ser asimiladas y, a su vez, son fuentes de nuevas inquisiciones, como se ve por la extensión ingente de la ciencia teológica.

Tampoco puede hablarse de la revelación como *tumba de la ciencia* por las limitaciones que a ésta impone la palabra divina. La verdad nunca

obstaculiza a la verdad, y, por tanto, la ciencia revelada podrá impedir que vaya el hombre por el camino del error, del cual ciertamente le aparta, pero no por el camino de una recta investigación, con cuyos resultados no puede estar en oposición ⁴.

El fanatismo y la intolerancia no son consecuencias espontáneas de la revelación, sino deformidades en la falsa aplicación de sus doctrinas. Los mayores valores del espíritu: la libertad, la civilización o el progreso, pueden ser objeto de abusos semejantes. *El fanatismo* consiste en la propagación de una doctrina por medios ilegítimos e imprudentes. Tal actitud no es fruto necesario de la revelación. *La intolerancia* para con el error es propia de toda posesión cierta de una verdad; *la intolerancia* para con las personas es condenable en cualquier sistema doctrinal. La primera es exigida; la segunda, condenada por la revelación.

Las teorías deístas y modernistas fueron ya consideradas en el artículo precedente.

ARTICULO IV

Necesidad moral de la revelación

207. Bibliografía: S. TH., I q.1 a.1; 2.2 q.2 a.3-4; CG I 4; M. NICOLÁU, S. I., SThS I, II 76-89; SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*: BAC t.1718; V. DECHAMPS, card., *De la certitude en matière de religion*: Oeuvres complètes (1883) t.3; F. MACH, *Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes* (1883); J. M. MONSABRÉ, O. P., *Introduction au dogme catholique* (1887) t.1 conf.6.º; J. M. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican* (1895) t.2, 340-350; M. BENISA, *La revelación, su necesidad, sus criterios* (1912); A. LE ROY, *Les religions des primitifs* (1925); J. HUBY, S. I., *Christus* (1927); P. TACCHI VENTURI, S. I., *Historia de las religiones*, vers. esp. (1947); I. CASANOVAS, S. I., *La religión natural: Teoría de la Revelación* (1950); E. HOCEDEZ, S. I., *Histoire de la théologie au XIX siècle* (1952) t.1, 104-130; F. KOENIG, *Cristo y las religiones de la tierra*, vers. esp. 3 vol. (BAC 1960-1961).

208. El problema.—Avanzando un paso más en nuestro estudio, se presenta el problema de si la revelación sobrenatural en cuanto al modo es no sólo conveniente, sino tal vez moralmente necesaria para el género humano. Aun cuando esta cuestión no se requiere para demostrar el hecho de la revelación, es sumamente útil.

a) Si la revelación realmente es necesaria, queda más patente su posibilidad.

b) En la práctica apologética, los hombres, persuadidos de su necesidad, se mostrarán más animados a la investigación del hecho histórico.

c) Es tanta la trascendencia de la cuestión, que el cardenal Dechamps la pone como base de su apologética ¹. Si la revelación es necesaria, podemos conjeturar que ha existido de hecho en alguna parte.

209. Orientación histórica.—En esta materia se han presentado dos tendencias entre sí opuestas y ambas de trazo exagerado.

Racionalismo.—Conforme a sus principios, la razón humana se

⁴ Sobre este punto de la relación entre las ciencias y la revelación habló repetidas veces, y con gran altura de pensamiento, Pio XII; v.gr., *Alocución en la apertura del IV curso de la Academia Pontificia de ciencias*, 3 dic. 1939 (*Discursos y radiomensajes de S. S. Pio XII* t.1 (Madrid 1946) 434-431).

¹ En varias obras expone sus ideas apologéticas de orientación empírica, principalmente *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne; La question religieuse résolue par les faits ou de la certitude en matière de religion; Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi: Oeuvres complètes* (Malinas 1874) t.1.3.4 y 16.

basta para llegar a la suprema meta religiosa, y de hecho, por pasos sucesivos, ha llegado a su perfección religiosa actual ².

A. Comte supone en la humanidad una triple etapa: *mitológica, teológica y positiva* o científica, que será la definitiva en lo futuro ³.

J. Lubbock describe hasta siete pasos sucesivos por los que el hombre, partiendo del primitivo ateísmo o *arreligiosidad* a través del *fetichismo*, o adoración de divinidades toscas fáciles de ser coaccionadas; el *totetismo*, el *shamanismo*, o relaciones con los dioses a través de hechiceros; el *antropomorfismo politeísta*, o seres divinos con trazos humanos; el *monoteísmo*, o culto de un solo Dios, llega finalmente a la *religión moral*, en que al culto religioso se vinculan las obligaciones impuestas por la ley natural ⁴.

210. Tradicionalismo.—Desde el polo opuesto sostiene la incapacidad física de la razón humana si no es ayudada por el auxilio autoritativo de la tradición.

A su génesis concurren: a) principios filosóficos, como las *ideas innatas* de Descartes y el empirismo de Locke; b) influjos teológicos, como la concepción peyorativa humana herida en sus facultades por el pecado original, según Bayo ⁵ y los protestantes; c) y tendencias apoloéticas nacidas de una imprudente valoración del conocimiento de la fe o de reacciones espontáneas contra el racionalismo deísta, v.gr., en Pascal ⁶, o contra el culto grotesco de la razón, propugnado por la revolución francesa, que empujó al gran apologeta J. de Maistre a su teoría del origen divino de las lenguas y su concepto de la razón común ⁷.

El vizconde L. A. Bonald exponía cómo, no habiendo podido el hombre inventar por sí mismo el lenguaje, debió recibirlo directamente de Dios, y por su medio las principales verdades religiosas y morales, que van transmitiéndose de padres a hijos. Ahí radica la única garantía de la certeza ⁸.

F. de Lamennais fue el principal pregonero de las ideas tradicionalistas, que más tarde, por sorprendente paradoja, debían conducirle al liberalismo. El entendimiento individual, siempre sospechoso de error, no puede ofrecernos la certeza. Esta vendrá de su concordia con la *razón universal del género humano*, que en último término se halla respaldada por la primitiva revelación de Dios al hombre. La misma existencia de Dios, como fuente primera de conocimiento, debe apoyarse en dicho testimonio universal ⁹.

² Puede verse la condenación de estas ideas racionalistas en la proposición 3.^a del *Silabo* de Pío IX (D 1703) y en el canon 3 correspondiente al capítulo 2 de la *Constitución sobre la fe* del Vaticano I (D 1808).

³ Es el principio básico de su *Cours de Philosophie positive* 6 vol. (París 1830-42). Como es de suponer, son todas las concepciones de Comte completamente apriorísticas.

⁴ *The Origin of Civilisation and the primitive condition of man* (Londres 1870).

⁵ Véase la proposición 22 entre las condenadas por San Pío V (D 1022).

⁶ Con frecuencia aparecen estas ideas en sus *Pensées*, v.gr., 82 y 84. Véase M. F. SCIACCA, *Pascal*, trad. esp. (1955); R. E. LACOMBE, *L'Apoloétique de Pascal* (París 1958).

⁷ No puede ser impuesto el significado de las palabras por un solo hombre a quien no tenían por qué obedecer los demás, ni por un grupo de hombres que aún no podían entenderse entre sí. Escribió un gran canto a la Providencia en su obra *Soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement de la Providence* (1821), muy bella a pesar de las tendencias indicadas.

⁸ Ardiente debelador de Condillac, redactó sus ideas en *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818). El hombre piensa su palabra antes de expresar en palabras su pensamiento; por tanto, aquélla es anterior a éste. En ella Dios le transmitió las principales ideas religiosas y morales.

⁹ De la irreligión pasó a un celo cristiano a ultranza y, finalmente, al liberalismo. Sus

211. Semitradicionalismo.—Influjos más o menos perceptibles de estas ideas han persistido en autores beneméritos posteriores algún tanto desilusionados del poder de la razón.

J. S. Drey, gran teólogo positivo alemán, juzgaba necesaria la revelación para el primer hombre del mismo modo que es necesaria la educación para los posteriores en orden al desarrollo del entendimiento. C. Ubaghs y N. J. Laforet, profesores de orientación ontologista en la Universidad de Lovaina, sostenían que ciertas nociones metafísicas permanecen ocultas al entendimiento hasta que se estimula desde el exterior, en cuyo caso puede ya desarrollarlas la razón natural¹⁰.

J. Ventura Raulica, famoso predicador italiano, exigía la ayuda externa de la tradición para la noticia clara y cierta de lo suprasensible.

J. Donoso Cortés, el genial polemista español, convertido a un catolicismo ferviente bajo el influjo de De Maistre y Bonald, se dejó arrastrar a veces por su fuego oratorio hacia expresiones demasiado depresivas para la razón¹¹.

212. Fideísmo.—Su lema es que nuestros conocimientos no pueden adquirir la certeza si no se asientan en la fe engendrada por la palabra de Dios¹².

L. E. Bautain, vicario general de la diócesis de París, defendía que la única fuente de conocimientos ciertos es la revelación propuesta, sobre todo, por la palabra viva de la Iglesia y la inspiración de las Sagradas Escrituras. Fue obligado a firmar seis proposiciones contrarias a tales errores¹³.

A. Bonnety, fundador de la famosa revista *Annales de Philosophie Chrétienne*, expuso con frecuencia en ella ideas heredadas de Lamennais y Bautain, aun cuando mitigadas. El principio de nuestros conocimientos religiosos, v.gr., la existencia de Dios, ha de buscarse en la revelación transmitida hasta nosotros¹⁴.

213. Modernismo.—Fiel a sus principios de inmanencia, pone la revelación sobrenatural como algo no sólo necesario, sino estrictamente exigido por la naturaleza del hombre¹⁵.

ideas fueron condenadas por Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos arbitramur* (D 1613-1616). Más tarde reaccionó Lamennais en un libro infame *Paroles d'un croyant*, que le valió una nueva condenación de Gregorio XVI, *Singulari nos affecerunt gaudio* (D 1617). Cf. A. FONCK, *Lamennais*: DTC 8 (1925) 2473-2526. Tal vez el primero en denunciar el peligro de las ideas tradicionalistas de Lamennais fue el general de los jesuitas P. Fortis, que las prohibió en la Compañía de Jesús; véase P. DUDON, *Lamennais et les jésuites*: Et 115 (1908) 598-627.

¹⁰ Sobre Drey, Ventura Raulica y las corrientes de la Universidad de Lovaina véase E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle* II 83-112. En especial para los profesores belgas cf. A. FRANCO, *La première réaction systématique dans l'Épiscopat belge contre l'enseignement du traditionalisme à l'Université de Louvain*: EphThLov (1958) 452-496.

¹¹ «El raciocinio, a lo menos en cierto grado de perfección, es nulo sin los auxilios de la sociedad» (*Discurso de apertura en Cáceres*; Obras completas I [BAC 12] 29). «... la fe debe servir de base a la razón, si la razón ha de conducirnos al conocimiento de la verdad» (*Exposición al rey don Fernando VII*; Obras completas, II [BAC 13] 61).

¹² E. HOCEDEZ, *Histoire de la théol. au XIX s.* II 69-82.

¹³ Convertido del ateísmo a un catolicismo fervoroso y ordenado sacerdote, se le confió la dirección del gran Seminario de París. En dos ocasiones sucesivas se vio obligado a firmar seis proposiciones condenando el fideísmo por mandato de su obispo (D 1622-1627).

¹⁴ Dedicado por completo a la propaganda católica y defensa de la Iglesia, expuso con frecuencia ideas fideistas en la revista citada y en la revista *Université Catholique*, que dirigió desde 1840. Por decreto de la S. Congregación del Índice debió firmar cuatro proposiciones contra el falso tradicionalismo y fideísmo (D 1649-1652).

¹⁵ Las doctrinas modernistas pueden verse expuestas y condenadas en la encíclica *Pascendi* (D 2074 y 2103).

214. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *En las presentes circunstancias, la revelación es moralmente necesaria al género humano para obtener un conocimiento congruo de la religión natural.*

1.º Procedemos por un cauce medio, concediendo a la razón humana *capacidad suficiente* para llegar al conocimiento de las verdades religiosas naturales, pero afirmando juntamente que, *dadas las circunstancias* del hombre, se ve éste imposibilitado moralmente de llegar a una ciencia congrua en dicha materia.

215. 2.º Ponemos como meta *un conocimiento congruo*, intermedio entre la ciencia *perfectísima* de un teólogo y las verdades *estrictamente necesarias* para salvarse, que se reducen en el orden natural a la existencia de Dios y su carácter remunerador ¹⁶. *Conocimiento congruo* puede decirse aquel que es necesario para que el hombre lleve una vida religiosa y moral digna. Es difícil definir con exactitud sus límites, como es difícil determinar la cantidad de alimento necesario para mantener la vida de un hombre. Podemos, sin embargo, señalar las siguientes características:

a) *En su amplitud* ha de comprender las verdades fundamentales: existencia de un Dios único, providente, remunerador, primer principio y último fin de todo lo creado, al que debe el hombre adorar y obedecer con la voluntad piadosa y sumisa. En el orden moral deberá conocerse la inmortalidad del alma, garantía de la honestidad de costumbres, los preceptos del decálogo y sus principales consecuencias, como la fidelidad en los contratos, etc. Sin esto no habrá vida religiosa ni moral digna.

b) *En su certeza* ha de ser lo suficientemente firme para sostener al hombre en el cumplimiento de sus deberes a pesar de las dificultades graves de la vida.

c) *En su pureza* de doctrina han de verse excluidos no todos los errores precisamente, pero sí aquellos que desdican gravemente de la condición humana, como la práctica de sacrificios inmorales, la opresión de los esclavos, etc.

d) *En su facilidad* es necesario que, aun cuando incluya, como es obvio, algún trabajo, no sea éste, sin embargo, demasiado oneroso. No suelen los hombres esforzarse demasiado en estas materias, y sobre todo cuando todavía no poseen los estímulos de las ideas religiosas y morales.

e) *En su oportunidad* debe obtenerse en edad conveniente, no sólo en la senectud, ya que ha de ordenarse religiosa y moralmente la vida entera. Muchos mueren en la infancia, y precisamente es la juventud la más necesitada de los auxilios religiosos, por ser la más combatida por las pasiones y la que ha de formar los hábitos morales para el resto de los días.

216. 3.º *Para el género humano* quiere decir que la necesidad establecida atañe al conjunto de la humanidad, no a personas particulares o a grupos minúsculos, extraordinarios, que pudieran darse.

217. 4.º *En las circunstancias presentes*, cuales nos rodean hoy y comprobamos haberse dado en la historia conocida. Consideramos, por tanto, a los hombres como existen:

¹⁶ San Pablo habla explícitamente de la necesidad de creer estas dos verdades (Heb 11,6); cf. la condenación del S. Oficio en tiempo de Inocencio XI a este respecto, 4 marzo 1679 (D 1172).

a) *Con sus facultades espirituales y corporales*, limitadas de ordinario por la lentitud de la mente, mutabilidad del juicio, inconstancia de la voluntad, debilidad de las fuerzas corporales y brevedad de la vida.

b) *Con las dificultades* provenientes de la tiranía de las pasiones, que oscurecen la inteligencia y encadenan la voluntad; con las preocupaciones por las necesidades cotidianas de la vida; con los ejemplos, consejos, doctrinas y presión desmoralizadora de la sociedad circundante.

c) *Con la sola providencia ordinaria* de Dios, que experimentamos a través de los auxilios de nuestra naturaleza, las inspiraciones internas y el gobierno paternal divino.

d) *En el estado actual del hombre*, hombre pecador, como le conocemos a través de la historia y la actualidad. Todavía en el presente deben descartarse los influjos benéficos de la revelación, que ha formado la mayor parte de las virtudes cívicas, aun de los ateos actuales ¹⁷.

218. 5.º *Moralmente necesaria.* Necesario es aquello sin lo cual no puede obtenerse el fin. *Será necesidad física* cuando la imposibilidad provenga de que falte la facultad que corresponde a las condiciones exigidas por las leyes físicas; v.gr., ver sin ojos. *Necesidad moral* es la que se origina por la acumulación de dificultades provenientes de hábitos o leyes morales que hacen que nunca se produzca el efecto (*necesidad moral estricta*) o sólo en casos muy excepcionales (*necesidad moral en sentido amplio*). Establecemos imposibilidad moral estricta respecto a la humanidad en total; imposibilidad en sentido amplio, respecto a determinados individuos o pequeños grupos particulares.

219. 6.º *Existe necesidad física de una revelación* en la hipótesis de que el hombre sea elevado a un orden sobrenatural; pero en este momento no tratamos de eso, sino de la revelación de verdades naturales, y la juzgamos moralmente necesaria en sentido *hipotético y condicional*, es decir, si Dios no quiere emplear otro medio meramente natural, aun cuando extraordinario; v.gr., la aparición de maestros numerosísimos y entusiastas para instruir a toda la humanidad en las verdades religiosas.

220. DEMOSTRACIÓN DE NUESTRA PROPOSICIÓN.—En la prueba de nuestra proposición intervienen dos elementos, uno histórico y otro psicológico, que se compenetran y completan mutuamente en orden a una deducción. Podemos exponer así el argumento:

Argumento.—Es clara la existencia de una imposibilidad moral estricta, y la consecuente necesidad de una revelación divina, si el género humano en *ninguna región geográfica ni en ningún momento de la historia*, no obstante el deseo y los esfuerzos de la mayor parte de los hombres, ha logrado un conocimiento *congruo* de la religión y moral naturales, sino más bien ha ido precipitándose en errores cada vez más lastimosos debido a las *condiciones psicológicas y circunstancias sociales* de su vida.

¹⁷ Por eso algunos autores ponen nuestro aserto en tiempo de la venida de Cristo, para evitar el influjo del cristianismo; pero ha de tenerse en cuenta que, fuera de la revelación cristiana, ha existido la mosaica, la patriarcal y aun la primitiva después de la creación.

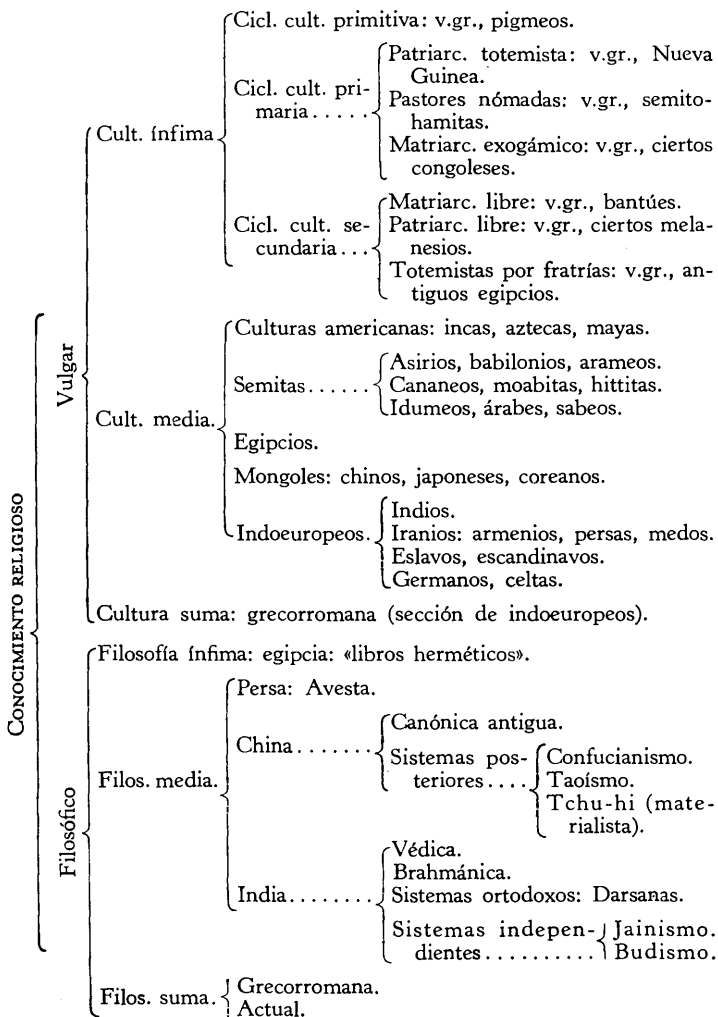
En la hipótesis indicada debemos asignar al hombre una *verdadera imposibilidad*. Tendríamos, en efecto, una causa (la facultad cognoscitiva del hombre) que, *a pesar de un esfuerzo serio y sincero*, como aparece en la búsqueda inquieta de la verdad religiosa, y no obstante encontrarse en *las condiciones más diversas* de lugar, tiempo y civilización, no ha podido nunca producir su efecto. Estas son precisamente las *señales de impotencia* en una causa cualquiera. Debe decirse que se trata de una *imposibilidad moral*, puesto que proviene de las dificultades circunstantes y no de incapacidad física de la razón, que de hecho puede demostrar cada una de esas verdades naturales. Esta imposibilidad moral es *estricta*, ya que el género humano en conjunto jamás alcanzó tal conocimiento en el pasado o en el presente fuera del área de la revelación judío-cristiana, ni lo ha de alcanzar en lo futuro. Esto nos lo prueba la *inducción histórica* pasada, el hecho de la *regresión en los conocimientos religiosos*, como antes comprobamos (c.1 a.4 n.65), y la *raíz psicológico-ambiental*, que no podrá transformarse mientras el hombre sea hombre.

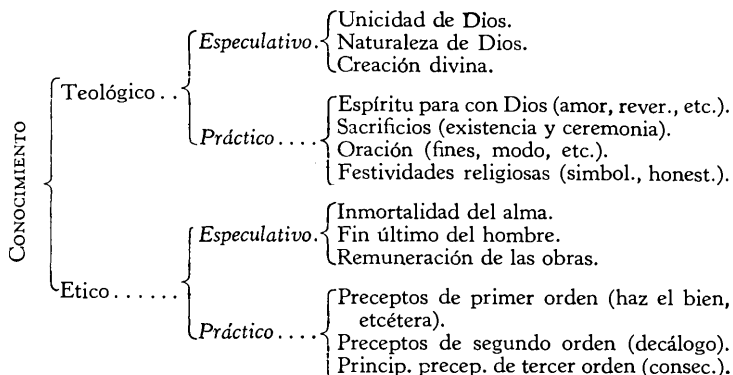
I. ELEMENTO HISTÓRICO DE LA DEMOSTRACIÓN

221. Sería necesario recorrer todos los pueblos. Esto puede hacerse a través de las culturas y ciclos en que vimos podían agruparse científicamente. En cada uno debemos tener en cuenta no sólo los conocimientos filosóficos, sino también los vulgares, que a veces albergan ideas espiritualmente más elevadas.

Para nuestro fin basta que falle tal conocimiento en alguna de sus características: extensión, certeza, pureza, facilidad u oportunidad, según el adjunto esquema. Sólo insinuaremos algún trazo suelto siguiendo la síntesis del c.1 a.4 n.65.

ESQUEMA DE LA CONSIDERACION HISTORICA





222. A) CONOCIMIENTO VULGAR.—Recuérdense a modo de ejemplo los siguientes errores graves ¹⁸.

Culturas primitivas, primarias y secundarias.—Las primitivas son las de conocimientos más puros, según vimos, pero tomadas en su conjunto. En particular, cada una falla en un punto u otro, concibiendo, v.gr., al dios supremo en forma humana, no reconociéndole como creador o desentendiéndose de su culto por suponerle demasiado alejado del hombre. En las primarias y secundarias se le va identificando sucesivamente con el sol, la luna, etc., y nacen el animismo, totemismo, naturalismo, magia, etc., como aparece en el esquema del n.65.

223. *Culturas terciarias*, de las grandes civilizaciones. Se da en ellas un pleno politeísmo antropomórfico.

En los pueblos americanos, a las grandes divinidades solares de los *incas* (Inti), de los *aztecas* (Tezcatlipoca) y de los *mayas* (Kinich Kakmó, adjunto del dios principal Itzamná) se yuxtaponían diosas femeninas o de caracteres naturistas, en cuyo honor se inmolaban doncellas (triste lago de Chichen Itzá) u otras víctimas humanas, cuyas pieles vestían los sacerdotes. Los pueblos *semitas* fueron famosos por sus tréadas divinas de cielo, tierra y mar (Anu, Bel y Ea) o astrales de sol, luna y venus (Shamash, Sin e Istar), o por sus sacrificios de niños al terrible Moloch de los fenicios y cananeos en el valle de la Gehenna (Ben-Hinnim). Los egipcios cayeron en la más abyecta zoolatría, y los mogoles apenas sobrepasaron en la práctica el culto de los antepasados. Finalmente, entre los indoeuropeos, los iraníes cultivaron el dualismo (Ahura-Mazda y Angra-Mainyu), y los arios, un naturalismo casi sin límites.

224. *Cultura greco-romana.*—Aun cuando pertenece a la indoeuropea, podemos citarla como ejemplo más detallado por sernos más conocida.

¹⁸ Como antes indicamos, las principales obras que pueden consultarse para este estudio son: J. HUBY, *Christus, Manual de historia de las religiones*, trad. esp. (Barcelona 1929); P. TACCHI-VENTURI, S. I., *Historia de la religiones* 3 vol. trad. esp. (1947); M. BRILLANT y R. AGRAIN, *Histoire des religions* 5 vol. (Paris 1953-56); F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra* 3 vol. trad. esp. (BAC 200. 203 y 208, Madrid 1960-61).

Unicidad de Dios. El número de sus dioses indígenas (*indigetes*), acrecentado con los del resto de Italia y Grecia (*novensiles*) y los cultos misteriosos extranjeros, fue tan grande que hizo necesaria la composición de grandes listas (*indigitamenta*) con los nombres, misión y naturaleza de cada uno. Para su actual descripción ha sido necesaria una enciclopedia de diez volúmenes, con un promedio de 1.500 columnas en cada tomo ¹⁹.

Naturaleza de los dioses. Eran víctimas de toda clase de concupiscencias. La guerra de Troya, según la leyenda religiosa, fue efecto de la ira de Juno al verse vencida en un certamen de belleza frente a Venus y Minerva. Existía la diosa de los ladrones (Laverna) y de la lujuria (Afrodita). Con sarcasmo realista prohibía Ovidio a las doncellas ir a los templos para que no aprendiesen allí el vicio ²⁰.

Creación. Según Homero, el hombre procede del Océano y de Tetis (elemento húmedo) bajo el influjo fecundante de la noche. Según Ovidio, el mundo es la transformación de una masa primigenia e informe a modo de caos. Los hombres postdiluvianos nacieron de otras tantas piedras lanzadas contra la tierra por Deucalión ²¹.

Animo para con Dios. Era de temor; de ahí el velarse el rostro en los sacrificios. Según Aristóteles, «sería absurdo quien dijera que amaba a Júpiter» ²².

Sacrificios. Su fin era alimentar y halagar a los dioses para recabar su ayuda en las empresas, en las venganzas o en la defensa contra los espíritus maléficos. Entre los romanos llegó a ser un verdadero contrato con los dioses: *do ut des*.

Oración. Se reducía a fórmulas protocolarias externas ²³. La materia de la petición era más de una vez la del mercader que pide ayuda a Mercurio para engañar con eficacia ²⁴ o la del ciudadano que ruega a Jano cubra ante los demás con un velo sus fraudes y pecados nocturnos ²⁵. Se desconocían sentimientos más elevados según la significativa frase de Cicerón: «¿A quién se le ocurrió nunca dar gracias a Dios por ser persona virtuosa?»

Fiestas religiosas. Apenas tenían sentido religioso, y así han pasado a la historia como certámenes literarios (*fiestas ístmicas y delficas*), como competiciones atléticas (juegos olímpicos) o como explosiones de embriaguez y lujuria (*lupercales, saturnales, bacanales o dionisiacas*).

Immortalidad y remuneración de los hombres en la ultratumba. Sólo existían opiniones muy dudosas, como la referente a los *manes* o sombras extraterrenas, sin vigor físico y casi desprovistas de memoria y voluntad. Las leyendas acerca de la muerte, con su laguna Estigia y sus ranas negras, sus barcas y su piloto Caronte, resultaban tan ridículas que, según Juvenal, ni los niños las creían ²⁶. No se atribuía a Dios el juicio moral de las obras ni aparecía clara la remuneración de la virtud en el tenebroso Orco.

¹⁹ W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig). Había un dios para cada acción, vagido infantil (*Vaticano*), primera palabra (*Fabulino*), comida (*Educa*), bebida (*Potina*), sueño (*Cuba*), etc. Cf. BOISSIER, *La religion romaine* t.1 c.1.

²⁰ OVIDIO, *Tristes* l.2 v.278-302. Se queja de que allí aprenderán: *Quum steterit Iovis aede, Iovis succurret in aede—Quam multas matres fecerit ille deus* (ib. v.289s). Puede verse cómo habla Tertuliano, *Apologético* c.15: ML 1,411-419.

²¹ OVIDIO, *Metamorfosis* l.1 348-415.

²² *Magna Moralia* l.2 c.11, ed. Didot, t.2, 175,22.

²³ Tibulo decía a los fieles: «Venid con vestidos puros y purificada vuestras manos en el agua de un manantial» (*Elegías* l.2,1,13s). Véase asimismo SERVIO HONORATO, *Geórgicas* III 456.

²⁴ Según la bella descripción de Ovidio, el mismo Mercurio se sonríe al oír aquella oración recordando sus propios latrocinios (*Fastos* l.4 v.669-686).

²⁵ HORACIO, *Epístolas* l.1,16,57-63.

²⁶ *Sátiras* II 149-152.

Preceptos morales. La inmoralidad no era sólo cuestión de costumbres, era cuestión de criterios. Los siervos no tenían ni siquiera derecho al hogar, a la moralidad o a la vida. En tiempo de Nerón, el senado aprobaba la costumbre de sacrificar con ocasión de la muerte del señor a los esclavos que vivían bajo su techo ²⁷. La legislación de las Diez Tablas aconsejaba: *Padre, mata al niño gravemente deforme*. Aun los bien nacidos eran fácilmente abandonados y recogidos por gente vil para hacer de ellos gladiadores, instrumentos de mendicidad o carne de lenocinio. Los salvajismos del circo, las perversiones sexuales, la crueldad con los enemigos, eran otras tantas muestras de aquella deficiencia moral aprobada por sacerdotes y magistrados ²⁸.

225. B) CONOCIMIENTO FILOSÓFICO.—*Filosofía religiosa egipcia.*—Se reduce (*Libros herméticos, Libro de los muertos*) a enseñanzas mágicas más bien que éticas.

Filosofía religiosa persa.—Conserva en el *Zend-Avesta* el mismo dualismo iranio de dioses y la misma confusión de impureza moral y física que hace imperdonable el contacto con un cadáver y permite el incesto.

Filosofía religiosa china.—A las primeras a) ideas animistas y manistas, reflejadas en los cinco *libros canónicos* (King), sucedieron b) las doctrinas de los cuatro *Libros clásicos* del confucianismo (Kung-tze), fieles a la religión del pueblo y oportunistas en lo moral; c) y la concepción emanatista a base de un principio único o energía natural *Tei* (o *Tae* en el momento de la acción) del taoísmo (Lao-tze), cuya moral es la mera pasividad o repugnancia a los instintos; d) a las que en el siglo XII siguió la doctrina materialista de Tchu-hi.

Filosofía religiosa india.—Se redujo: a) en sus albores, en los *Vedas*, a un exuberante politeísmo naturalista. b) La sucesiva evolución brahmánica de los *Aranyacas* y los *Upanísads* se desvió hacia un panteísmo rígido, en el que el primer principio (Brahman) se identificó con el yo del hombre, que vuelve a ser absorbido por aquél como solución escatológica. c) Los posteriores sistemas o *darśanas* persistieron en parecido panteísmo o declinaron hacia un dualismo materialista sin más fin último que la liberación del dolor. d) Finalmente, las dos sectas independientes del *jainismo* de *Vad-dhamana Havira*, con su mundo eterno e increado producido por emanación de Dios, y el *budismo* de *Gautama Sakyamuni*, prescindiendo por completo de la divinidad para enseñar un camino práctico de huir el dolor mediante la extinción de cualquier deseo, incluso el de la vida, no ofrecieron tampoco conocimientos congruos religiosos.

226. *Filosofía greco-romana.* Señala el culmen del antiguo saber, pero con mezquinos conocimientos religiosos.

²⁷ TÁCITO, *Anales* XIV 42-45.

²⁸ Es increíble el modo de hablar aun de personas serias, como Cicerón, acerca de las perversiones sexuales (*De natura deorum* I.1 c.28). Cf. AULO GELIO, *Noches áticas* XVIII 2 y XIX 2, o EPICTETO, *Enchiridion* c.47. Descripciones duras pueden verse en los primeros apologetas, como TERTULIANO, *Apologético contra los gentiles* c.9s: ML 1,366-385.

a) *Acerca de Dios*. Platón demuestra la existencia de Dios, pero evita hablar de la naturaleza divina por parecerle problema difícil. Siendo la materia eterna y el alma del mundo formada por un demiurgo, el dominio pleno de la providencia se halla restringido. Aristóteles describe a Dios tan absorto en sí mismo, que no llega a poseer la ciencia y gobierno del universo. La *Estoa* no ve en Dios sino el principio de unidad y actividad inherente a la materia, y los académicos declaraban por boca de Cicerón: «Sumamente difícil y obscura es la cuestión de la naturaleza de los dioses..., por lo cual obran prudentemente los académicos suspendiendo todo juicio en materia tan incierta»²⁹.

Inmortalidad del alma. Quedó muy dudosa en la mayor parte de los filósofos, por lo cual no tratan de investigar el problema de la remuneración de nuestras obras, fuera de un Pitágoras, que se inclinó por la metempsicosis.

Sócrates se despedía de la vida dudoso de si la muerte es un sueño eterno o un errar en continua peregrinación³⁰. Platón defendió bellamente la inmortalidad del alma, pero con tan poca eficacia, al terminar la lectura de sus *Diálogos*, que hizo exclamar a Cicerón que dejaba a un lado toda opinión en esta materia³¹. El, por su parte, añadía que, si erraba al suponer las almas inmortales, erraba con gusto en opinión tan halagadora³². Al fin y al cabo, como dice en otra ocasión, si son falsas todas esas fábulas sobre los tormentos de los impíos, la muerte no nos quita sino el poder padecer³³.

Doctrina moral. Para los *epicúreos*, la norma de moralidad consistía en el prudente goce de los deleites. Platón en sus escritos permite la posesión en común de las mujeres, el aborto, los concubinatos, la pederastia, el abandono de los recién nacidos y la embriaguez en las fiestas públicas. El mismo Catón, símbolo de austeridad, como medio para evitar el divorcio, recomienda el libertinaje sexual y el suicidio.

227. *La filosofía moderna*, desviada de la revelación cristiana en el conocimiento de Dios, camina por el agnosticismo o el idealismo y en la conciencia moral sigue las normas del materialismo o el pragmatismo³⁴.

II. ELEMENTO PSICOLÓGICO DE LA DEMOSTRACIÓN

228. El hecho histórico que acabamos de contemplar es el fruto de circunstancias psicológicas y sociales en las que los hombres se encuentran incapaces de llegar al conocimiento congruo: A) *ni por sí mismos*; B) *ni por el magisterio de otros*.

²⁹ De la naturaleza de los dioses l.1 c.1.

³⁰ PLATÓN, *Apología de Sócrates* 32.

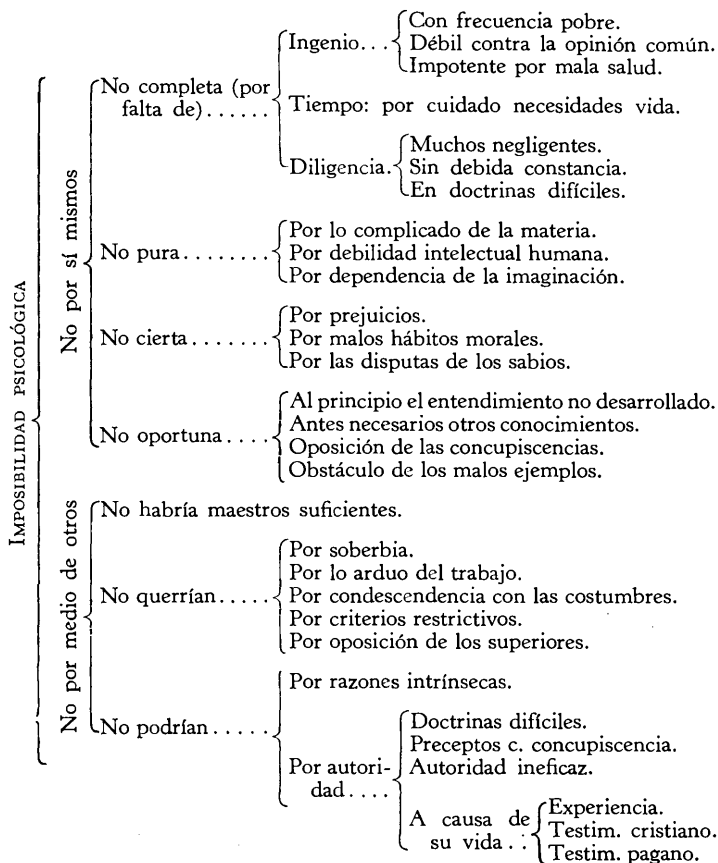
³¹ En los *diálogos de Fedón, de Fedro* y en el *Simposion* es donde se ha elevado más la filosofía pagana hablando del alma. El comentario aludido de Cicerón puede verse en *Cuestiones tuscianas* l.1 c.11.

³² De la ancianidad 85.

³³ *Discurso por Cluencio LXI (171)*. De forma parecida se expresa Séneca, como puede verse en *Consuelo a Marcia* c.19 y sus *Epístolas*: v.gr., la 102, donde dice: «Fácilmente creta las opiniones de los grandes hombres, que prometían más bien que probaban una cosa tan grata».

³⁴ Para probar esta parte histórica de nuestra proposición bastaría leer el fragmento de la *Sabiduría* 13,2-14,27, donde el autor sagrado va describiendo la abyección religiosa de los pueblos: fisiolatría, zoolatría, idolatría en general, culto de los hombres, cultos de misterios y falsa religión. También San Pablo tiene una vigorosa descripción de lo mismo en Rom 1,18-32

ESQUEMA DE LA CONSIDERACION PSICOLOGICA



A) NO PUEDEN POR SÍ MISMOS.—Con sólo el propio esfuerzo intelectual, 1) serían raros los que llegasen al conocimiento congruo, y 2) menos los que lo consiguieran con la suficiente pureza, 3) con la necesaria certidumbre y 4) en el tiempo oportuno.

1) *La mayor parte no pueden obtener por sí mismos tal conocimiento:*

a) *Por falta de ingenio* para discurrir en materias especulativas, como se ve en tantos rudos incapaces de ilaciones filosóficas, por falta de personalidad intelectual para oponerse a la presión de sus compañeros de la sociedad, como ya lo notaba en su tiempo Cicerón³⁵; finalmente, aun por falta de salud, de tranquilidad de espíritu o de paz exterior que permitan tales reflexiones.

³⁵ Cuestiones tusculanas I.3 c.1.

b) *Por falta del tiempo necesario*, que en la vida cotidiana queda absorbido por las preocupaciones económicas, familiares y educacionales de los hijos.

c) *Por falta de la diligencia* que se requeriría, ya que la mayor parte de los hombres, como enseña la experiencia, se muestran remisos y aun adversos hacia tales trabajos de reflexión profunda, arrastrados por otras distracciones más deleitosas de la vida.

229. 2) Más difícil sería la *pureza de la doctrina*. Serían rarísimos los que la obtuvieran libre de graves errores si se atiende a lo complejo del sistema doctrinal religioso y ético, a la debilidad de nuestra mente, acomodada a los objetos sensibles y al influjo de la fantasía.

3) Casi imposible sería obtener la *certeza* necesaria para influir en la vida moral a través de tantas opiniones y vacilaciones circundantes.

Nuestra razón en las actuales circunstancias no logra fácilmente percibir la solidez de un argumento válido distinguiéndolo de sofismas contrarios, basados en prejuicios, falsa educación o ambiente exterior. Los sentimientos pasionales y la concupiscencia nublan espontáneamente la serenidad del juicio, y las disputas de los hombres tenidos por sabios socavan la firmeza.

4) Finalmente, tal conocimiento no llegaría en *tiempo oportuno*, ya que el entendimiento en los primeros años del hombre no posee aún la madurez necesaria para trabajo tan complejo y delicado, pues no ha tenido el tiempo suficiente para adquirir las nociones filosóficas requeridas como fundamento.

El fuego de la concupiscencia, que enturbia la mente, y los ejemplos de los demás, que tanto influyen en la edad juvenil, impedirían una labor serena.

230. B) NO PUEDEN POR MEDIO DE OTROS.—Hay tres circunstancias que impedirían la ayuda externa de un magisterio apropiado en esta materia: 1) *No se darían maestros suficientes*; 2) *éstos no se aprestarían al trabajo*; y 3) *no podrían realizarlo eficazmente*.

1) Por lo dicho anteriormente aparece el *número tan escaso* de filósofos que podrían llegar a un conocimiento congruo religioso. ¿Cómo, pues, hallar los centenares de miles que hacen falta aun para instruir a una sola generación como la actual? Sin una intervención providencial de Dios, tal solución sería absurda.

231. 2) Tales filósofos, si apareciesen suficientes en número, no querrían entregarse a una tal misión.

Influiría en ello: a) la soberbia con que suelen despreciar al vulgo, según la frase de Horacio: «Odio al vulgo profano y lo evito»³⁶; parte por el *trabajo ingrato* que semejante labor encierra, soportada solamente, de ordinario, por codicia económica o ardiente celo religioso; b) parte, sobre todo, por la *postura misma de los filósofos*, que aun convencidos, por ejemplo,

³⁶ *Odas* III 1,1. Plotino llegó a decir: «A los dioses les toca venir a mí, no a mí ir a ellos» (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 10).

de la existencia de un Dios único, querrían, como Sócrates, adaptarse a los usos tradicionales, mandando a la hora de su muerte ofrecer un gallo a Esculapio o aconsejando, como Cicerón, guardar las costumbres de los sacrificios augurales a pesar de reírse paladinamente de ellos ³⁷. c) A esto debe añadirse la opinión de muchos sabios pasados de que tales conocimientos *no debían entregarse al vulgo* ³⁸ y aun d) el *deseo de magistrados y autoridades* de no difundir tales conocimientos más elevados a fin de mantenerse superiores a la masa del pueblo, como aconsejaba Alejandro Magno a Aristóteles ³⁹.

232. 3) Aun dejadas las anteriores consideraciones, *no lograrían eficazmente los filósofos* llevar al pueblo el convencimiento de tales doctrinas.

a) No lo persuadirían por *argumentos intrínsecos* especulativos, imposibles de entender para la mayoría; b) ni mucho menos *por autoridad propia*, ya que, en sistemas doctrinales complicados, los hombres no se dejan arrastrar fácilmente por la sola palabra de otros, como se ve en la multitud de filosofías modernas, c) y sobre todo acerca de *opiniones morales* que deban encadenar la vida frente a las concupiscencias, donde se exige una autoridad sobrenatural, como ya lo notó Lactancio entre los cristianos ⁴⁰ y Jámblico entre los paganos, que declaraba no poderse admitir tales verdades a no ser por «quien haya oído a Dios o a un representante de Dios o se haya provisto de algún artificio divino» ⁴¹. d) La imposibilidad de persuasión resultaría absoluta al ver que *las costumbres* de tales filósofos *no concordaban* con sus enseñanzas. Las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran. Por desgracia, la experiencia nos muestra esto en pueblos donde ha habido un sacerdote indigno. Este obstáculo para enseñar lo comprendieron muy bien los escritores cristianos del imperio romano Lactancio, Eusebio de Cesarea o San Agustín ⁴², y no sólo ellos, sino los mismos paganos, como Cicerón ⁴³ y Juvenal, que en su estilo acerado decía: «Simulan ser Curios y viven en bacanales» ⁴⁴.

233. Valoración teológica.—Nuestra proposición debe decirse que es *doctrina católica*. El concilio Vaticano I la expresa claramente en el c.2 de la *Constitución sobre la fe*, diciendo que, gracias a esta revelación divina, ha sido *posible* al hombre conocer en la presente condición del género humano, con facilidad, certeza y sin error, aquellas verdades que de suyo hubieran estado dentro de los límites de la razón humana (D 1786). Afirma, pues, la necesidad de la revelación en las presentes circunstancias para llegar al cono-

³⁷ Dice Cicerón que se maravilla cómo no se echa a reír un augur cuando ve ejercer el oficio a otro de sus colegas (*De la adivinación* II 24). Sin embargo, en esta misma obra definiendo la función de los augures, que él mismo practicaba a veces (II 33). De modo parecido habla en su tratado *De las Leyes* (II 12). Platón había expuesto las mismas ideas (*De la república* IV). Para Séneca, «... el culto es más una costumbre que una realidad»; véase en SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VI 10,3 (BAC 171-172) 439. Otro tanto podríamos encontrar en EPICETO, *Enchiridion*, c.31.

³⁸ CICERÓN, *Cuestiones tusculanas* I.2 c.4.

³⁹ PLUTARCO, *Vidas paralelas*, *Alejandro* c.7.

⁴⁰ *Epítome de las instituciones divinas* I.3 c.27: ML 6,433s.

⁴¹ *Vida de Pitágoras* 28.

⁴² LACTANCIO, *Epítome de las instituciones divinas* I.3 c.16: ML 6,395; EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica* III 14: MG 21,219-223; SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VI 10,3: (BAC 171-172) 439.

⁴³ *Cuestiones tusculanas* I.2 c.4.

⁴⁴ *Sátiras* II v.3.

cimiento congruo de verdades pertenecientes al orden de la razón natural.

La mente conciliar se aclara en el sentido expuesto con las explicaciones de la *Relación* hecha por el obispo brixinense (CL 7,136) y las anotaciones de los teólogos al *esquema de la Constitución* citada (CL 7,524s). En la encíclica *Humani generis*, Pío XII repite las mismas frases del Vaticano, afirmando que en tales circunstancias «la revelación debe decirse moralmente necesaria» (D 2305).

El fideísmo y el tradicionalismo, condenados ya por Gregorio XVI y Pío IX con ocasión de los errores de Bautain y Bonnetty (D 1622 y 1650), se vuelven a rechazar claramente en el Vaticano I (D 1806), teniendo sobre todo en cuenta las enmiendas del primer esquema y las palabras del *relator* antes citado (CL VII 79.127 y 129).

234. Cuestiones complementarias.—*La Providencia divina y la impotencia cognoscitiva humana.*—Desde luego, la doctrina expuesta no toca para nada la voluntad seria que tiene Dios de que se salven todos los hombres. No hemos hablado de la impotencia del hombre para conocer lo necesario en *orden a su salvación*, sino en *orden a llevar una vida digna* religiosa y moralmente. Para salvarse no se requiere un conocimiento congruo de la religión natural, sino sólo el conocimiento *suficiente*, que consiste en la existencia de Dios y su papel reenumerador. Es más, Dios podría salvar al hombre sin conocimiento alguno, como hace con los niños o idiotas bautizados.

La dificultad contra la Providencia divina podría venir de haber creado a un ser tan *débil intelectualmente* que resulta incapaz de conocer lo necesario para una vida digna. Pero antes de fallar sobre este punto deberíamos saber si tal impotencia le proviene originariamente de su misma naturaleza o es consecuencia de actos suyos imputables. De hecho sabemos por la revelación que el presente estado peyorativo del hombre le viene del pecado original, y sabemos por la experiencia que las dificultades actuales para una tal ciencia moral provienen en gran parte de los pecados personales de la humanidad.

Por lo demás, aun suponiendo que el hombre hubiera salido ya impotente de las manos del Creador, no se ve dificultad en que Dios hubiese planeado su obra contando con dar a la naturaleza así débilmente formada una ayuda extrínseca con la cual se completase. Tal fue, desde luego, el proceder de Dios concediendo a nuestros primeros padres el conocimiento y demás dones preternaturales que nivelan los fallos de la naturaleza. Aquellos auxilios se perdieron por culpa del hombre, pero después ha seguido Dios ayudándole mediante las revelaciones a través de los patriarcas premoisicos, de los profetas y, sobre todo, de su hijo Jesucristo.

235. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—No puede admitirse que nuestra naturaleza haya quedado físicamente incapaz de tales conocimientos como efecto del pecado original, ya que éste no ha herido nuestras facultades en su naturaleza, sino que ha dejado en pie lo que corresponde a la unión de la vida animal y la vida del espíritu, según sus propias características. El desequilibrio proviene de las condiciones extrínsecas de pecado, malas induc-

ciones y ejemplos que se han desarrollado en el mundo, según lo explicado.

Por otra parte, es evidente la potencia física de nuestro entendimiento para alcanzar tales verdades, ya que de hecho se prueba cada una de ellas en las ciencias filosóficas, sin que tales demostraciones se funden en la revelación, aun cuando ésta haya servido de norma negativa y de luz para que la razón por sus propias fuerzas pueda luego caminar por la vía así iluminada. Nótese que la dificultad en este caso, como en el de evitar toda falta, no está en alcanzar cada una de las verdades religiosas dichas, ya que en los diversos pueblos se han profesado por separado, sino en el conjunto de todas ellas que forma el sistema congruo de la religión natural.

La razón aparentemente más fuerte contra nuestra solución sería la de que nada sobrenatural puede ser necesario ni exigido para lograr un objetivo meramente natural, pues en ese caso la excelencia del medio superaría a la del fin. Así es. Pero recordemos que la necesidad establecida por nosotros es hipotética y disyuntiva. Se requiere un auxilio extraordinario que puede hallarse dentro del orden natural; sólo en el supuesto de que Dios rechace libremente ofrecer alguna de las posibles ayudas naturales, se hace necesaria la revelación sobrenatural. Es el mismo Dios quien escoge voluntariamente este medio, y, por lo tanto, lo sobrenatural se convierte en medio para un fin natural por decreto positivo divino, en lo cual no hay dificultad.

CAPITULO II

La revelación: estudio metodológico

236. Conocemos por el capítulo anterior la naturaleza de la revelación en sí misma y en sus relaciones con el hombre; ahora es necesario considerar *la meta* a que tendemos, *los medios* para alcanzarla y *el camino* que hemos de seguir en su busca. Debemos, pues, iniciar el estudio metodológico preciso en toda investigación. De su omisión o desconocimiento provienen la mayor parte de los errores.

La posición desde la que partimos es la del conocimiento y práctica de la religión natural antes explicada. Caso de profesar ya una religión positiva cierta, como es la cristiana, no hace falta, naturalmente, abandonarla, sumiéndonos en una *duda real* acerca de la misma, como exigían G. Hermes y otros semirracionales¹, sino que basta partir de la *duda metódica*, es decir, procediendo exactamente como si uno dudase.

Las ventajas en ambas clases de duda son las mismas, y es lo que se hace en las ciencias físicas al investigar por experiencias de laboratorio lo que ya se conocía con certeza de antemano por deducciones matemáticas².

¹ La necesidad de la duda real, defendida por los hermesianos, fue condenada por el concilio Vaticano I, *Const. acerca de la fe* c.3 can.6 (D 1815). Por parte del fiel que sabe ser cierta la revelación divina, sería una injuria contra Dios el ponerla en duda y una necesidad abandonar la posesión de una cosa propia hasta volver a comprobar científicamente sus derechos. Véase las *Anotaciones al primer esquema* (CL VII 530s). Los documentos acerca de esta materia pueden verse en S. HARENT, *Foi*: DTC VI 279-299.

² Los grandes debeladores de Hermes fueron J. KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique exposé et défendue*, trad. franc. n.223-258, y J. PERRONE, *Reflexions sur la méthode introduite*

La meta a la que tendemos es clara. No se trata de demostrar por argumentos intrínsecos la verdad de una doctrina, sino la existencia de un fenómeno histórico, el hecho de la revelación divina³. Comprobada la realidad de ese hecho en que Dios comunicó determinadas enseñanzas, es evidente que éstas no pueden menos de ser verdaderas.

En cambio, para el fin que perseguimos, no tendría utilidad probar por nuestra razón cada una de las doctrinas contenidas en un sistema religioso-moral cualquiera, puesto que de ahí no se deduciría su origen divino ni, por lo tanto, la obligación de abrazarlas. Aun en caso de adherirnos a ellas, nuestro asentimiento no sería un acto de fe basado en la reverencia a la autoridad de Dios; sería una convicción meramente racional, sin matiz religioso ni mérito sobrenatural⁴. *Objetivo, instrumentos, camino*: he ahí nuestro estudio en este capítulo.

ARTICULO I

Certeza requerida en el hecho de la revelación

237. **Bibliografía:** S. TH., 2.2 q.1 a.4; q.2 a.1; q.171 a.5; CG 3,154; M. NICOLÁU, S. I., SThS I, II 115-128; H. BREMOND, *Psychologie de la foi* (Paris 1905); A. GARDEIL, O. P., *La crédibilité et l'apologétique* (Paris 1908); TH. MAINAGE, O. P., *Introduction à la psychologie des convertis* (1913); IDEM, *La Psychologie de la conversion* (1915); J. HUBY, S. I., *La conversion* (Paris 1919); S. HARENT, *Foi*: DTC t.6 (1920) 55-514 principalmente: *Préparation rationnelle de la foi* 171-237; *Persévérance dans la foi* 279-349; *Controverse théologique sur l'analyse de la foi* 469-514; J. BALMES, *El Criterio*: Obras completas (Barcelona 1925) t.15; L. OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale* (1928); P. BROCH, O. P., *Preparación moral para la fe y preparación intelectual para la fe*: CiencTom 39-52 (1929-1935) 15 artículos; L. DE GRANDMAISON, S. I., *La crise de la foi chez les jeunes* (1932); E. GUERRERO, S. I., *Convicción religiosa y rectitud moral* (Madrid 1940); D. GRASSO, S. I., *Génesis y psicología de la conversión*, trad. esp. (1956); R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Louvain 1958); J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, trad. esp. (Barcelona 1960); M. NICOLÁU, S. I., *Psicología y pedagogía de la fe* (Madrid 1960).

238. **El problema.**—*El objetivo de nuestra investigación se reduce, según lo dicho, a la existencia del hecho de la revelación divina. Pero aquí surge el problema. Acabada nuestra búsqueda, puede aparecer el hecho de la revelación, dudoso, probable o cierto, y aun en este caso su certeza podrá ser moral, física o metafísica. ¿Deberemos recibir la religión revelada aun cuando sólo sea probable? ¿Se requerirá certeza? ¿Qué clase de certeza será necesaria? La respuesta a estas preguntas nos indicará el momento en que un pagano quede obligado a recibir la religión cristiana, en que un alma*

par Hermes dans la théologie catholique: en Demonstration évangéliques; Migne, 14,946-1024. Más ampliamente había tratado esta misma materia en sus Praelectiones theologicae (1842) t.2 p.2.^a 460-494. Véase S. Harent en la nota anterior. La duda metódica había sido ya empleada por San Agustín en el siglo v; v.gr., De libero arbitrio l.2 c.2 n.5; y es el método clásico de Santo Tomás en la Suma Teológica: v.gr.; Si Dios es uno? Parece que Dios no es uno... 1 q.2 a.5; BAC 29,369.

³ Esta meta del proceso apologético está claramente determinada por la más elemental pedagogía y repetidamente expuesta por la Iglesia. Cf. Pío IX, enc. *Qui pluribus* (D 1634-1639, sobre todo 1637). La fe como meta subjetiva fue definida en el concilio Vaticano I c.3 (D 1789-1794).

⁴ Por eso tuvo que recurrir Hermes a la distinción de dos clases de fe: una intelectual, necesaria, pasiva, sin mérito, y otra del corazón, o entrega a Dios en amor. Una explicación de la teoría hermesiana la dio el concilio Vaticano I en las anotaciones al capítulo 7 del primer esquema (CL VII 529-431).

en crisis deba considerarse como convertida o en que un alejado de la Iglesia haya de considerarse como apóstata.

239. Fijemos los términos para mayor precisión.

Duda es el estado de la mente que no se inclina a ninguna de las partes contradictorias. Dudo de si el número de estrellas es par o impar. Puede ser *prudente* o *imprudente*, según se den o no motivos razonables para suspender el juicio. No es lo mismo que dificultad.

Dificultad es una contradicción aparente cuya solución se me escapa en este momento. Puede existir con plena certeza de lo contrario. Un texto con errores atribuido, por ejemplo, a un papa no me hace dudar de la infalibilidad pontificia, aun cuando no sepa por el momento dar una solución al documento, que tal vez más tarde se compruebe ser espurio, interpolado o mal traducido.

Opinión es el acto de la mente que se inclina a una de las partes contradictorias, aun cuando con temor de que pueda ser verdadera la otra. Este temor podrá ser asimismo *prudente* o *imprudente*, según se funde en motivos racionales o en fundamentos sin valor lógico, nacidos más bien de la imaginación, de la repugnancia de los sentidos a dicha verdad, etc.

Certeza objetiva es la misma necesidad del objeto de ser así y que, por lo tanto, puede engendrar conocimientos ciertos en la mente.

Certeza subjetiva es la adhesión firme de nuestra mente a un objeto que se juzga como verdadero. Si la realidad no responde a nuestro conocimiento, se llama certeza *meramente subjetiva*.

Certeza formal es el estado de nuestra mente (en esto difiere de la certeza objetiva) *que se adhiere a una de las partes contradictorias* (en esto difiere de la duda) *con asentimiento firme* (en esto difiere de la opinión) *e infalible* (en esto difiere de la certeza meramente subjetiva). Es la certeza en su sentido pleno.

En la certeza formal se dan dos elementos: a) uno por parte del sujeto; *la indubitabilidad* o plena firmeza del asentimiento, y b) otro por parte del objeto: *la infalibilidad* o imposibilidad de que sea verdad lo contrario, es decir, no mera ausencia de error de hecho, sino de derecho, en cuanto lo opuesto *no puede darse*. En la indubitabilidad se dan dos aspectos: uno positivo, que es la *firmeza en la adhesión* de la mente, que admite un grado mayor o menor según la claridad e influjo de los motivos, y otro negativo: *la exclusión del temor prudente*, en lo cual no se dan grados.

240. Orientación histórica.—Negaron la necesidad de la demostración cierta del hecho de la revelación:

1.º *Los protestantes*, que en el siglo XVI confundieron la fe religiosa con una confianza total en Jesucristo, para la cual basta un movimiento ciego de la voluntad. Los actuales se conforman con ciertas señales de iluminación espiritual o impulso a la virtud y con el carácter externo de una amplia propagación. Tales motivos no sobrepasan el valor de una probabilidad.

2.º *Los modernistas*, representados por Loisy, sostienen que la revelación, en último término, sólo se apoya en un conjunto de probabilidades incapaces de producirnos la certeza 5.

⁵ Expuso principalmente su teoría en *Les preuves de l'économie de la révélation: RevClerFr* 22 (1900) 126-153. Fue condenada por Pío IX en el decreto *Lamentabili* pr.25 (D 2025). No debe confundirse esta opinión con la de H. Newman, quien pone en último

3.^a Algunos católicos, como Gil Estrix, juzgan que una probabilidad sólida es suficiente en orden a un asentimiento firme y la consiguiente profesión religiosa ⁶.

241. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *Para abrazar una religión positiva es necesario tener la certeza del hecho de su revelación; pero basta la certeza moral.*

PRIMERA PARTE: *Necesidad de la certeza.*

1.^o Afirmamos la necesidad de conocer con *certeza* el hecho de la revelación antes de abrazar la religión que en ella se funda. No basta la duda o la probabilidad.

2.^o Es más; sin certeza *no podríamos*, en todo rigor, adherirnos sinceramente a una religión positiva, puesto que el acto religioso de fe en que se funda ha de ser firme, dada la gravedad de sus consecuencias.

3.^o La certeza requerida puede obtenerse, bien sea *directamente*, por argumentos infalibles; bien sea *indirectamente*, por razones consolidadas en virtud de un principio reflejo. Recuérdesse un doble ejemplo de tales raciocinios:

a) *Por la Providencia.*—Ya en el siglo xvii el teólogo alemán E. Amort razonaba así: Aun en el supuesto de que cada una de las pruebas aducidas para demostrar la revelación cristiana no fuesen sino probables, no puede concebirse a la *Providencia* de Dios permitiendo que tantos y tan importantes argumentos como asisten a la revelación cristiana y no se dan en las otras, nos condujesen de modo necesario al error ⁷.

Era una explanación de la famosa frase de Ricardo de San Víctor en el siglo xii: «¿No podríamos decir a Dios con toda confianza: Señor, si es un error [la revelación cristiana], tú nos has engañado; pues ha sido confirmada con señales tan maravillosas y prodigios tan estupendos, que sólo por ti han podido ser realizados?» ⁸

b) *Por el principio de razón suficiente en el argumento de convergencia.*—Es la deducción sin forma lógica tan bellamente explicada por H. Newman ⁹. Son muy frecuentes los casos en nuestra vida cotidiana en que es tanta la *convergencia de argumentos*, o mejor de indicios, independientes entre sí, que confluyen a una misma conclusión, que no se puede señalar otra razón de esa coincidencia sino la realidad del hecho por ellos señalado.

término una verdadera certeza. Una explicación de la posición condenada y sus diferencias con las ideas de Newman y Amort fueron estudiadas por G. Thils, *Le décret «Lamentabili sane exitu» et la convergence des probabilités*: EphThLov 32 (1956) 65-72.

⁶ Su opinión fue condenada por Inocencio XI, n.21 (D 1171). Véase A. SOIER, *La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles Estrix*: Greg 28 (1947) 511-554.

⁷ E. AMORT, *Demonstratio critica religionis catholicae, nova, modesta, facilis* (Venetiis 1744) 261-263. Sobre su método y el de Newman puede verse W. BARTZ, *Die «Demonstratio catholica» des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis John Henry Newman*: Trierer theolog. Zeitschrift, 64 (1955) 81-90.

⁸ *De Trinitate* 1.1 c.2: ML 196,891.

⁹ El asentimiento religioso, trad. esp. (Barcelona 1960). Véase sobre su método A. ALVAREZ DE LINERA, *El problema de la certeza en Newman* (Madrid 1946). Aun cuando más antigua, no ha perdido su valor la obra de H. BREMOND, *La Psychologie de la foi chez Newman* (1905), así como el estudio de E. DIMNET *La valeur apologetique de Newman*: RevApol 1 (1905) 23-33.

Muy gráficamente describe S. Harent la formación de la certeza religiosa en el joven a la que confluyen el testimonio de sus padres y del párroco, el trato de personas ilustres, el conocimiento de una gran sociedad llamada Iglesia, las ideas de un conferenciante, la santidad de un alma escogida, las obras heroicas de caridad vistas por él o las oídas a través de lecturas misionales, la admiración de los martirios, la experiencia de una vivencia religiosa, los milagros descritos en Lourdes, la vida de Jesús, sus máximas sencillas, sus principios de pureza moral, la profundidad de sus sentencias, lo divino y humano de sus milagros, etc. Tantos indicios provenientes de todos lados le ofrecen una certeza incommovible ¹⁰.

242. DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE.—1.º *Por la naturaleza del acto de fe religioso.*—El acto de fe con que abrazamos una religión no podrá ser *firmísimo e infalible* mientras no nos conste con certeza el hecho de la revelación divina en que se funda. No podrá ser *firmísimo*, pues, mientras aparezca sólo como probable la intervención de Dios, nuestro asentimiento abrigará temor prudente de que tal intervención no se haya dado. Ni podrá ser *infalible*, pues cuando las razones son sólo probables, existe la posibilidad de lo contrario.

Que dicho acto de fe deba ser *infalible y firme*, es doctrina clara dentro del dogma católico, según el cual, el asentimiento de la fe no puede ser falso ni admitir dudas en el sujeto, aun cuando éste debiera enfrentarse con la muerte o con el testimonio aparentemente contrario de un ángel, como lo enseñó San Pablo ¹¹, lo declaró el concilio Vaticano I ¹² y es explicado por los teólogos ¹³. Lo mismo demuestra la razón.

a) *Por la prudencia requerida en el acto religioso.*—Los actos ordenados por Dios deben ser prudentes. No sería prudente el acto de fe si no fuese cierto, ya que por él nos entregamos a Dios de tal modo en aquella religión, que hemos de estar dispuestos aun a sacrificar por ella nuestra vida y todo lo nuestro. Esta disposición de espíritu asentada en un hecho dudoso sería absurda.

b) *Por la naturaleza misma de la fe.*—Exige certeza absoluta, ya que ha de ejercer su influjo decisivo en todo el hombre y en todos sus actos. Si la revelación no aparece cierta, estaremos expuestos en cada momento a tener que cambiar todos nuestros conceptos de Dios y su culto y todos nuestros hábitos morales. Tal modo de proceder es inadmisibile en la vida del hombre.

243. 2.º *Por la naturaleza de la ley.*—El contenido de toda revelación divina es en sentido pleno *una ley o conjunto de leyes* que obligan, sea al entendimiento, sea a la voluntad. Pero sabemos que cualquier ley, sólo probablemente promulgada, no obliga a su cumplimiento, sino únicamente a su inquisición ulterior.

SEGUNDA PARTE: *Es suficiente la certeza moral.*

244. 1.º Es necesario precisar bien los términos de nuestro aserto. Excluimos, desde luego, el significado vulgar de certeza moral equivalente a una probabilidad grande. Puede ser moral:

¹⁰ Foi: DTC VI 321.

¹¹ Hebr 11,1; Rom 4,16-22; Gál 1,8.

¹² C.3 y can.6: D 1793s y 1815.

¹³ Véase en esta misma obra t.2 *Tratado de la fe.*

a) *Por razón del motivo*, en cuanto se opone a la física y metafísica, fundadas en las leyes de igual nombre. La certeza moral es la que se apoya en las leyes morales o modo constante de proceder de los hombres, como es el que una madre ame a su hijo o que nadie mienta sin razón para ello. Es el concepto clásico, superado ya en la nomenclatura moderna.

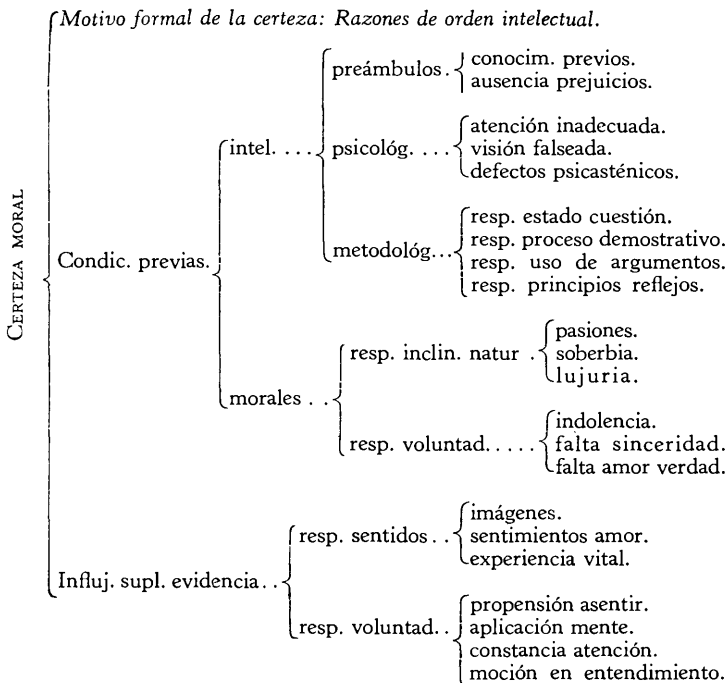
b) *Por razón del influjo moral*, llámase con este nombre a la certeza referente a verdades de orden histórico, físico o metafísico que influyen en la vida moral del hombre y que no se perciben sin ciertas disposiciones morales previas por parte del sujeto. Obvias para una mente pura, resultan inadmisibles para un espíritu corrompido, v.gr., la inmortalidad del alma, la grandeza de la castidad, la existencia de la Providencia, etc.

c) *Por razón de la evidencia*, suele llamarse moral a la certeza inevidente, es decir, aquella que, aun basándose en motivos físicos o metafísicos, no impide todo temor imprudente y permite un cierto influjo de la voluntad en cuanto a la firmeza subjetiva de la adhesión, si bien excluye cualquier temor prudente y todo peligro de error.

Evidencia no es lo mismo que certeza. Evidencia es la claridad y luz con que se ofrece el objeto a nuestra inteligencia. La certeza es firmeza e infalibilidad; la evidencia es claridad de manifestación. Hay evidencia simplemente tal, que se halla en todo acto cierto, y es imprescindible para apreciar los motivos; y evidencia incoercible, que constriñe necesariamente nuestra inteligencia en un sentido determinado, como dos y dos son cuatro. La primera impide todo temor prudente; la segunda excluye aun el imprudente, haciendo imposible cualquier vacilación¹⁴. En la certeza moral basta la primera.

2.º La certeza moral en estos dos últimos sentidos coincide en la vida práctica y encierra tres elementos, según el adjunto cuadro: I) *Motivos intelectuales*; II) *Condiciones previas*, y III) *Influjos suplentes*.

¹⁴ Una de las mejores obras de conjunto para el estudio de la certeza moral, aun cuando con matices antiintelectualistas algo exagerados, es la de L. OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale* (1928). Aunque anterior, merece también citarse A. GARDEIL, *La certitude probable* (1911).



245. I. *Motivo formal del asentimiento.*—Está constituido por las razones de orden intelectual de las que depende la infalibilidad del juicio y la imposibilidad absoluta de lo contrario. Si estos motivos son insuficientes, no podrá darse certeza; ni pueden ser suplidos por ningún otro medio.

246. II. *Condiciones previas requeridas para que sean percibidos los motivos i ntelectuales.* No aumentan la fuerza de los motivos, sino *favorece n el que puedan percibirse.* Las hay: A) *intelectuales,* y B) *morales.*

A) *Intelectuales,* es decir, referentes al entendimiento:

a) *Ciertos preámbulos* sin los que no se podrá proceder en la demostración; por ejemplo: 1) determinados conocimientos previos; v.gr., existencia de Dios y su providencia antes de investigar en una religión positiva; 2) *carencia de prejuicios,* v.gr., agnosticismo, pragmatismo, que impidan una demostración serena.

b) *Determinadas disposiciones psicológicas* que pueden impedir o, al contrario, favorecer la investigación; por ejemplo: 1) *la facultad de observar* el objeto íntegramente bajo todos sus aspectos; 2) *la imparcialidad* en la contemplación, no viciada de antemano con la correspondiente deformación

del objeto; 3) la carencia de defectos psicasténicos, que desvían la mente del común modo de pensar ¹⁵.

c) Errores metodológicos que falseen los raciocinios; por ejemplo: 1) el planteamiento falso del estado de la cuestión por ambigüedades o equivocado punto de origen; 2) un proceso erróneo de demostración, pretendiendo el mismo orden de pruebas en disciplinas dispares, tratando de explicar los textos claros por los oscuros o anteponiendo las dificultades a las pruebas inconclusas; 3) el uso engañoso de argumentos, empleando, v.gr., diversos pesos y medidas para las razones del adversario y las propias, o utilizando términos equívocos; 4) el olvido de ciertos principios elementales y motivos reflejos que iluminan la cuestión, como la presunción de propiedad basada en la posesión actual, la falta de razón suficiente explicativa, etc. ¹⁶

B) Morales, es decir, referentes a la naturaleza misma o a la voluntad. Tales son:

a) Ciertas inclinaciones de la naturaleza corrompida, que oscurecen la intuición de la verdad. La experiencia enseña cómo impiden la contemplación de algunas verdades: los deleites corporales, los estados pasionales del ánimo, la soberbia del espíritu, el ardor de la concupiscencia. La serenidad y pureza del alma facilitan el uso de la razón. Ya dijo San Agustín con frase breve y expresiva: «Al paladar enfermo le causa pena el pan, que es suave para el sano, y a los ojos dolientes es molesta la luz, que a los limpios es agradable» ¹⁷.

b) Peculiares disposiciones de la voluntad favorecen u obstaculizan la adquisición de la verdad: 1) la indolencia en el trabajo respecto a las cuestiones difíciles del espíritu; 2) la sinceridad que aparte todo dolo, aun inconsciente, en la búsqueda de la realidad; 3) el amor vehemente de la verdad, que arrastra hacia su posesión ¹⁸.

247. III. Influjos destinados a suplir la falta de evidencia incoercible y a ayudar la firmeza subjetiva del asentimiento. A esto pueden contribuir tanto a) las facultades sensibles, como b) la voluntad.

a) Facultades sensibles.—Entre otras ayudas para el fin indicado están: 1) Las comparaciones e imágenes que aclaran a veces una verdad; 2) el amor o el odio, que prestan colores de suma viveza; 3) la experiencia vital interna, que vivifica nuestros conocimientos ¹⁹.

¹⁵ Estos defectos intelectuales fueron ingeniosamente expuestos por J. BALMES, *El Criterio*: Obras completas (Barcelona 1925), t.15. Pueden verse en particular los c.1,3; c.5,6; c.13,4 y 5; c.22,10 y 12. Véase asimismo H. MORICE, *Le point de vue du croyant*: *RevApol* 64 (1937) 129-148.

¹⁶ P. BROCH, *La preparación intelectual para la fe*: *CiencTom* 41 (1930) 36-49.166-187. 323-342.

¹⁷ Santo Tomás va tratando con gran acierto estos diversos impedimentos. Sobre el influjo de las pasiones, 1.2 q.33 a.3 (BAC 126,819-821); de la soberbia, 2.2 q.162 a.3 (BAC 134, 350); de la lujuria, 2.2 q.15 a.3 (BAC 180,459-461). Véase P. BROCH, *Preparación moral para la fe*: *CiencTom* 39 (1929) 188-206; 40 (1929) 23-41.145-172.

¹⁸ E. Joly ofrece una perspicaz descripción de los artificios tras los cuales se esconde con frecuencia esa falta de sinceridad y amor a la verdad (*Nuevo curso de filosofía. Lógica* 312s). Sobre esta autosugestión en nuestras ideas ya había dicho Fichte que «nuestro sistema filosófico ordinariamente no es otra cosa que la historia de nuestro corazón», y más recientemente escribió en el mismo sentido M. Unamuno: «La doctrina que forja o abraza un hombre suele ser teoría justificativa de su propia conducta» (*Ensayos* I 83).

¹⁹ Sobre el influjo del corazón escribió páginas muy bellas B. Pascal, hasta el punto de que este elemento pudiera haber influido tal vez en el orden de su apologética. Cf. M. ROGER, *L'Apologétique de Pascal* (1958); véase asimismo A. MALVY, *Pascal et le problème de la croyance* (1923); M. F. SCIACCA, *Pascal*, trad. esp. (1955) 157-254. Son notables asimismo las páginas de J. H. Newman en su obra *El asentimiento religioso*, trad. esp. (Barcelona 1960) 51-104.

b) *La voluntad tiene un influjo benéfico*: 1) fomentando la propensión de la mente para recibir *con humildad* y sin violencia la autoridad extraña cuando esto aparece prudente; 2) obligando a nuestra mente a prestar una *atención diligente* a las verdades percibidas; 3) manteniendo *constante a la razón* en su previa investigación y en su posterior asentimiento a pesar de los temores imprudentes que puedan hostigarla; 4) *inclinando* eficazmente nuestra mente para que abrace con firmeza subjetiva los argumentos que se han demostrado ya verdaderos ²⁰.

Con esto queda clara la naturaleza de esta certeza, fundada, como toda certeza, en argumentos infalibles, pero que se llama moral por presuponer ciertas condiciones morales para que la fuerza de éstos pueda ser reconocida. Es la certeza más propia del conocimiento religioso, ya que, sin restar fuerza a su seguridad, deja un cierto juego al libre albedrío en su adquisición. No ha de creerse por eso que es exclusiva del terreno religioso, pues se da también en las disciplinas históricas, políticas, sociales, etc. ²¹.

3.º No siempre la certeza moral es inferior a la certeza física. Más absurdo resulta el pensar que no existe Moscú aun para los que no la hemos visto (*certeza moral* apoyada en testimonios) que el suponer que un hombre anda sobre las aguas sin hundirse (*certeza física*).

4.º Para abrazar la fe basta la *certeza moral* así expuesta, y dentro de ella la *certeza vulgar*, es decir, espontánea, sin reflexión científica, tal cual suelen tenerla las personas desprovistas de conocimientos filosóficos.

248. DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE.—I.º *Por la naturaleza de la ley.*—La revelación divina es una ley o conjunto de leyes. Para la sumisión a cualquier ley basta la certeza moral de su existencia. No hay por qué exigir certeza superior en este caso, tanto más cuanto que, si en leyes humanas el no someterse a ellas, supuesta tal certeza, supondría una ofensa para el legislador, mucho más la constituiría en la ley divina, donde la majestad del legislador supera a las otras en grado infinito.

249. 2.º *Por la naturaleza de la certeza moral.*—Para admitir una ley basta, sin duda, una certeza tal que se funde en motivos aptos para excluir todo peligro de falsedad o de temor imprudente. En la certeza moral se dan estas características, y es la certeza que puede darnos la historia y el testimonio humano.

250. Valoración teológica.—Nuestro aserto debe calificarse como *doctrina católica*.

a) Inocencio XI, en un decreto del *Santo Oficio* de 1679, condenó la proposición de que la fe sobrenatural podía compaginarse con una noticia sólo probable de la existencia de la revelación (D 1171).

²⁰ La influencia de la voluntad en el entendimiento como efecto de la inmanencia mutua de las facultades véase en F. TAYMANS D'EYPERNON, *Les énigmes de l'acte de foi*: NouvRevTh 76 (1954) 113-134. Las dificultades que tal influjo pudiera suscitar las trató P. BROCH, *Preparación moral para la fe*: CiencTom 40 (1929) 145-172.

²¹ Acerca de las diferencias entre esta certeza y la propia de las ciencias naturales cf. GUY DE BROGLIE, *Certitude de science et certitude de foi*: RechScRel 37 (1950) 22-46. La dualidad de influjos filosóficos y morales está tratada con gran acierto por E. GUERRERO, *Convicción religiosa y rectitud moral* (Madrid 1940).

b) Pío IX, en su encíclica *Qui pluribus*, dice expresamente que es necesario que la razón humana inquiera diligentemente para que le conste con certeza que Dios ha hablado (D 1637).

c) Que baste precisamente la certeza moral, es doctrina común y cierta entre los teólogos. La Iglesia, fuera de un caso en que habla más bien del último juicio práctico para el asentimiento ²², no emplea la palabra *evidentes* al referirse a los motivos de credibilidad, sino más bien los llama *ciertos, admirables, espléndidos* ²³. El concilio provincial Coloniense de 1860 dice de modo expreso que sería pedir demasiado a la razón una certeza en que se excluyese todo temor, aun imprudente ²⁴.

251. Cuestiones complementarias.—I.º SUFICIENCIA DE LA CERTEZA RESPECTIVA.—Al recordar la doctrina católica sobre la necesidad de la fe en los niños o en las personas rudas en materia religiosa (que son una gran mayoría aun de las ilustradas en otras ciencias), hiere en seguida el problema de compaginar estas enseñanzas con la imposibilidad en dichos sujetos de una verdadera certeza sobre la revelación divina. La mayor parte creen por el simple testimonio de sus padres, del párroco o de los catequistas. ¿Cómo afirmar la existencia de una verdadera certeza en tales mentalidades? Para ello es menester advertir que la certeza puede ser:

Certeza absoluta, fundada en motivos capaces de excluir toda duda o temor prudente aun en los entendimientos científicos y sabios.

Certeza respectiva o relativa, fundada en motivos aptos para impedir cualquier duda o temor prudente sólo en las mentes infantiles o adultas poco cultivadas. En ésta se da cierta imperfección, que en seguida analizaremos con más detalle.

No hay duda entre los católicos de que la *certeza respectiva* basta para el acto de fe, puesto que a) la Iglesia *obliga a los niños y a los rudos* a recibir los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, para los cuales es necesaria la fe, y ha recibido en su seno *a pueblos toscos e incultos*, capaces sólo de certeza respectiva. b) Además, el acto de fe es el *fundamento necesario* para la práctica de la religión y el logro de nuestro último fin. No debe, pues, ser algo imposible para la mayoría de los hombres.

Esta doctrina debe considerarse como cierta en teología, conforme a las *anotaciones de los teólogos* en el concilio Vaticano I, donde advertían que la gran mayoría de los hombres, aun los más incultos, pueden conocer los motivos de credibilidad sin dudas o temores prudentes ²⁵.

252. Más delicada es la explicación de la *naturaleza de tal certeza* y de la razón de su suficiencia.

Hubo autores que, concediendo sola probabilidad a los motivos de dichos sujetos, quisieron concederles la certeza mediante suplencias sobrenaturales, sea por una vivencia interna del creyente que experimenta *no poder dudar*,

²² CONCILIO VATICANO I, *Const. sobre la fe* c.3 (D 1794). Véase S. HARENT, *Foi: DTC VI* 217-219. Con frecuencia habla la Iglesia de la evidencia del juicio de credibilidad, que es diverso del de credibilidad, de que tratamos.

²³ Recuérdese, por ejemplo, Pío IX, *Qui pluribus* (D 1638); el concilio Vaticano I los llama *claros, firmísimos, irrefragables* (D 793s).

²⁴ Tit. I c.6: CL V 279.

²⁵ *Anotationes* 19 II: CL VII 532s.

firmeza que sólo puede venir de Dios (ANTONIO PÉREZ); sea por una especie de *voz interna* que le confirma en lo enseñado por el párroco o catequistas (CARD. PALLAVICINI); sea por una *iluminación íntima del Espíritu Santo* (M. ESPARZA)²⁶. Otros, como A. GARDEIL, O. P., suponen que a veces la gracia sobrenatural puede obrar a modo de *sugestión subjetiva* que aparte dificultades y consolide la firmeza, y en casos especiales sea conocido conscientemente tal influjo como un nuevo argumento de credibilidad²⁷. Más recientemente, P. Rousselot, S. I., propuso una cierta *luz de la fe* que muestra al entendimiento la conexión necesaria entre los motivos de credibilidad y la existencia de la revelación²⁸.

Dejadas tales opiniones como faltas de fundamento en la experiencia religiosa, dos son las teorías principales al presente. Para comprenderlas hemos de advertir que la deficiencia propia de la certeza respectiva puede provenir de dos fuentes diversas: a) de la *insuficiencia del motivo* en sí, como es el solo testimonio de los padres o del párroco, con frecuencia falible; b) del *conocimiento insuficiente* del motivo, que, siendo en sí plenamente demostrativo, como, por ejemplo, el milagro, sin embargo, tal como es concebido por el niño (algo imposible aun para los más forzudos y sabios del pueblo), no resulta apto para convencer a un espíritu culto.

Según ciertos autores, la imperfección de la certeza respectiva radica en la debilidad misma del motivo. El niño y el inculto únicamente tienen por argumento el testimonio de sus padres y párroco, de donde, naturalmente, se sigue que la certeza en tales sujetos es solamente subjetiva, no formal, que incluya necesariamente la infalibilidad del acto, y aun cuando en este caso esté de hecho unida a la verdad del objeto, pero esta unión es accidental, no requerida necesariamente por el motivo que es falible. Por otra parte, conceden que el niño, al irse desarrollando, debe ir buscando otros motivos más sólidos para su fe hasta llegar a los argumentos firmes en absoluto²⁹.

Nosotros creemos que la certeza respectiva en el niño y los incultos tiene su insuficiencia en el *conocimiento imperfecto* del motivo³⁰. Es cierto que tales sujetos se fundan, como en *motivo inmediato e inadecuado*, en el testimonio de sus padres; pero, si están bien instruidos, saben que Jesucristo hizo milagros para probar su divinidad y sienten más o menos confusamente que el testimonio de su madre está respaldado por la autoridad de la Iglesia, cuya existencia probaremos ser un milagro moral plenamente demostrativo. El niño ve una diferencia esencial en el testimonio de su madre cuando le afirma que Cristo es Dios y cuando le dice que tiene

²⁶ ANT. PÉREZ, *De virt. theol.* disp. I c.2; CARD. S. PALLAVICINI, *De fide* l.3 c.4; M. ESPARZA, *De virt. theol.* q.22 a.3.

²⁷ *La crédibilité et l'apologétique* ed.2.ª 318-320. Véase R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* 393-450.

²⁸ *Les Yeux de la foi: RechScRel* I (1910) 241-259. Véase R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* 451-511.

²⁹ Así, por ejemplo, el card. J. DE LUGO, *De fide* d.4 s.6 n.84; S. SCHIFFINI, *De virtutibus infusis* n.184; ST. HARENT, *Foi: DTC* VI 219-237, etc.

³⁰ En los tiempos modernos, la mayoría siguen nuestra opinión, como lo confiesa el mismo L. Lercher-F. Schlagenhafen, S. I., a pesar de defender él, por su parte, la contraria. Allí pueden verse los autores a nuestro favor (*Institutiones Theologicae dogmaticae* I n.85). Tal vez quien más claramente la ha expuesto es H. LENNERZ, S. I., *De virtutibus theologicis* n.289-298.

una tía muy rica. La razón, pues, de creer es el testimonio de sus padres *juntamente* con los milagros de Cristo, la autoridad de la Iglesia y otros elementos similares. He aquí el *motivo mediato* y *adecuado* de su fe.

De esta forma podemos asegurar que el niño tiene no solamente certeza subjetiva, sino *formal*, ya que el motivo está necesariamente unido a la verdad del objeto y que, al irse con la edad desarrollando, su entendimiento no precisa ir en busca de otros motivos: le basta *ir conociendo mejor* los que ya tenía, como le sucede con todas las demás ideas verdaderas que poseía en los restantes sectores de la vida. De este modo, admitiendo la imperfección de la certeza respectiva no por la debilidad del motivo, sino por lo rudimentario de su conocimiento, se explica mejor: a) la existencia de *certeza formal* en el niño; b) la *diferencia* de la certeza en el niño *católico* y el *protestante*, que no tiene como fundamento mediato y adecuado la autoridad de una iglesia cuya existencia sea un milagro moral; y c) la *facilidad de perseverar* en la fe, puesto que no llega en la vida un momento de crisis por falta de motivos firmes, ya que paulatinamente van perfeccionándose los que desde el principio se poseían.

A esta opinión parece favorecer el concilio Vaticano I en las anotaciones de sus teólogos ³¹.

253. 2.^o LAS CONVERSIONES A LA VERDADERA FE.—En la actualidad son innumerables los escritos, muchos de ellos autobiográficos, sobre conversiones a la fe católica ³². Pueden iluminar nuestra doctrina y, a su vez, ésta los explicará mejor. Notemos lo siguiente:

1. Hay *conversiones evolutivas*, por un proceso sucesivo del espíritu y un estudio progresivo de los motivos de credibilidad, y hay *conversiones fulminantes*, merced a una conmoción súbita del espíritu con transformación repentina de ideas, sentimientos y voluntad. Entre éstas, unas se señalan como efecto de un fenómeno sobrenatural, v.gr., la de San Pablo—, mientras otras proceden de sucesos naturales siempre, ya se entiende, con la necesaria cooperación de la gracia.

2. En todos estos procesos, la *conversión real* se da cuando el sujeto, convencido por argumentos racionales, se adhiere a la fe mediante un asentimiento intelectual y libre. Todos los demás actos del proceso son *previos* o *consiguientes* a la conversión, aun cuando con frecuencia las conmociones sentimentales, afectivas e imaginativas tengan tanta vida y calor que parezcan ser los elementos

³¹ Aun cuando los fieles más incultos no comprendan con análisis los motivos de credibilidad ni sepan explicarlos, sin embargo, tienen un conocimiento acomodado a ellos de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, y en ella ven un motivo, o mejor dicho, un conjunto de motivos inconvencibles de su fe (Adnotat. in primum Schema de la Const. de la doctrina católica: CL VII 533).

³² La enumeración de autobiografías y compilaciones de escritos sobre personas convertidas formarían un libro extenso. Para el estudio general del problema pueden verse: TH. MAINAGE, O. P., *Introduction à la psychologie des convertis* (Paris 1913); IDEM, *La Psychologie de la conversion* (Paris 1915); J. HUBY, S. I., *La conversion* (Paris 1919); A. O'DONE, S. I., *I fattori della conversione religiosa*; CivCatt 3 (1940) 32-41; M. NICOLÁU, S. I., *Valores teológicos en la psicología de la conversión* (Granada 1943); J. C. MURRAY, S. I., *The Roof of faith*: ThSt 9 (1948) 20-47; A. ALVAREZ DE LINERA, *Psicología de los convertidos y psicología de la conversión*: RevEspir 9 (1950) 135-160; D. GRASSO, S. I., *Genesis y psicología de la conversión* trad. esp. (Barcelona 1956); YVES CONGAR, *The Idea of conversion*: Thgt (1958) 5-20.

principales, dejando en segundo término engañosamente el acto intelectual y volitivo.

3. Generalmente *empieza el proceso* por una consideración más profunda y extremadamente emocional del fin último del hombre y su significado en la vida, de las miserias del espíritu despojado de religión, del deseo de purificación de la propia conciencia. En otras ocasiones, el primer impacto es efecto de un suceso externo, una desgracia, los ejemplos de un buen amigo, una lectura piadosa o cosas semejantes. Estas primeras emociones en realidad no son sino estímulos del proceso.

4. A aquella primera conmoción sigue más o menos rápidamente un *proceso intelectual* en que la mente, con reflexión serena, va descubriendo los argumentos en favor de la fe. Un proceso equivalente se da aun en las conversiones fulminantes, en las cuales el entendimiento realiza de modo repentino una *síntesis de argumentos* e indicios antes sólo obscuramente percibidos o latentes en la subconsciencia. En ambos casos juega un papel importante la convergencia de indicios.

5. Sea inmediatamente después de la intuición de los motivos de credibilidad, sea algún tiempo más tarde, al fin *la voluntad se decide a imperar el acto de fe* y abrazar la religión correspondiente. Es el momento esencial de la conversión.

254. 3.^o LA APOSTASÍA.—No sólo el proceso de conversión, sino también el de apostasía tiene íntima relación con nuestro problema ³³. Es menester notar lo siguiente:

1. Quien no tenga *certeza ni directa ni indirecta* del hecho de la revelación divina, no puede realizar un acto de fe auténtico y, por lo tanto, está fuera de la religión positiva correspondiente.

2. No hay duda de que un creyente católico *puede caer en tal estado intelectual*, puesto que se trata de una certeza moral que por su naturaleza exige ciertas disposiciones morales e influjo de la voluntad. Pensemos en un hombre hundido en la corrupción de costumbres y enredado en prejuicios culpables o en un joven poseedor tan sólo de una certeza respectiva, que ante los ataques circundantes de la impiedad descuida su ulterior instrucción religiosa.

3. Debemos, sin embargo, afirmar que la pérdida de la fe *no tiene lugar sin pecado grave*. Esto aparece claro tanto por la simple consideración de la providencia de Dios, que *no abandona si no es primero abandonada*, como por los documentos teológicos, principalmente del concilio Vaticano I, en uno de cuyos cánones se condena expresamente el «que los católicos puedan tener causa justa de poner en duda, suspendido el asentimiento, la fe que ya han recibido bajo el magisterio de la Iglesia...» (*Const. sobre la fe* c.3 can.6: D 1815) ³⁴.

4. Al imputar pecado grave a quien pierde la fe, tratamos:

a) Del *hombre católico que abandona* su fe, no del hereje que por ignorancia invencible persevera en su error.

³³ He aquí algunas de las obras generales sobre la apostasía de la fe: TH. MAINAGE, O. P., *Le témoignage des apostats* (Paris 1916); V. LENOIR, *La perte de la foi*: RevApol (1927) 180SS; L. DE GRANDMAISON, S. I., *La crise de la foi chez les jeunes* (Paris 1932); G. B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici* (Varese 1940); E. TIerno GALVÁN, RevEstPol 38 (1951) 77-85; J. PINTARD, *La sincérité de l'incroyant*: AmCl (1959) mars 165-168.

³⁴ Acerca de lo que definió propiamente el concilio Vaticano ha habido sus disputas por la doble interpretación de *justa causa* en sentido subjetivo o simplemente objetivo. Una

b) Del católico que *rechaza conscientemente* los dogmas, no del que por ignorancia inculpable niega o duda de alguno de ellos sin conocer su cualidad de verdad revelada.

c) Del creyente *bien instruido en tiempos anteriores*, no de quien ingresó en la Iglesia sin las enseñanzas catequéticas necesarias, del joven que, equipado en su niñez con matices leves y superficiales, se trasladó a una región herética o de otros casos similares en que no llegaron a captar los fundamentos de la fe.

d) Del católico así descrito afirmamos que a) *peca gravemente* al abandonar su fe, b) aun cuando tal vez *no cometa el pecado en el momento mismo* en que rechaza la fe, sino que a veces podrá serle imputado en sus causas, es decir, en actos responsables precedentes de donde se ha seguido el acto actual de su mente y por los que se sustrajo a la amorosa providencia de Dios. c) Es más, no faltan teólogos que opinen que el pecado gravemente responsable en la causa *no debe ser siempre precisamente pecado contra la fe*, sino pudo haberlo sido contra alguna de las otras virtudes obligatorias³⁵.

255. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Es cierto que en *otras obras de virtud* basta la probabilidad para poner el acto correspondiente, como en la limosna, que no dejará de ser tal aun cuando no estemos seguros de que se la hacemos a un pobre verdadero, o en la obediencia, que será obligatoria para el hijo aun con dudas sobre la paternidad real de quienes cuidan de él.

Las virtudes morales quedan especificadas por sus objetos respectivos tales cuales subjetivamente se muestran en la conciencia, y así la limosna tendrá este carácter siempre que yo crea socorrer a un necesitado, aun cuando lo sea sólo fingidamente. Pero las virtudes intelectuales tienen por objeto la realidad tal cual es en sí, pues de lo contrario sería error y no virtud intelectual. Por eso en las virtudes morales estaré yo obligado a obedecer a mis padres a pesar de dudar sobre su verdadera paternidad, pero no estaré obligado a creer firmemente en la misma.

ARTICULO II

Los criterios internos

256. Bibliografía: S. TH., 1-2 q.109 a.6; 2.2 q.2 a.9 ad 3; *Quodl.* 2 a.6; M. NICOLÁU, S. I., SThS I, II 129-159; CARD. V. DECHAMPS, *La question religieuse résolue par les faits ou de la certitude en matière de religion: Oeuvres complètes*, t.3 y 4 (1860); A. M. WEISS, O. P., *Apolo-gia del Cristianismo desde el punto de vista de las costumbres y de la civilización*, trad. esp. (Barcelona 1905); A. DE POULPIQUET, O. P., *L'objet intégral de l'apologétique* (Paris 1912); A. M. WEISS, O. P., *La ciencia práctica de la vida*, trad. esp. (Barcelona 1921); J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea: Obras completas* (Barcelona 1925) t.5-8; L. E. BOUGAUD, *El cristianismo y los tiempos presen-tes*, trad. esp. (1927), principalmente, *Introducción* 17-59; G. BRUNHES, *La foi et sa justification rationnelle* (1928); RUTTEN, O. P., *¿Puede creer un hombre razonable?* trad. esp. (1933); I. CASANOVAS, S. I., *Conferencias apolo-géticas: V. Criterios de revelación subjetivos; VI. Crite-rios de revelación objetivos* t.1 (Barcelona 1950).

257. El problema.—Al empezar nuestra investigación, lo primero que debemos conocer es lo relativo a los instrumentos nece-

bibliografía abundante sobre esta materia puede verse en A. STOLZ, *Was definiert das Va-ticanische Konzil über den Glaubenszweifel?* ThQschr 111 (1930) 519-560.

³⁵ ST. HARENT, *Foi*: DTC VI 293. Uno de los mejores artículos en conjunto es el del P. HÜRTH, *De inculpabili defectione a fide*: Greg 7 (1926) 3-27.203-224; los documentos acerca de esta materia están recogidos por H. LENNERZ, *Textus et Documenta*, sect. theol. n.3 (Roma 1932).

sarios para ella. En nuestro caso, éstos son los criterios cuya naturaleza, valor e importancia es preciso analizar.

CRITERIO, de la raíz griega κρίνω = discernir, es aquello que nos sirve para reconocer algo como verdadero y distinguirlo de lo falso, como es el sonido argentino en una moneda de plata.

CRITERIO DE LA REVELACIÓN será, por tanto, aquel elemento de juicio mediante el cual reconocemos la revelación verdadera y la distinguimos de las ficticias. Se le llama también signo ¹, ya que nos señala la verdadera revelación. Cuando el criterio radica en el mismo objeto que ha de discernir, se llama también *nota* o *propiedad manifestativa*. Notemos, para evitar confusiones, la diferencia entre motivo de credibilidad, de credendidad y de fe.

Motivo de credibilidad es la razón que mueve nuestro entendimiento a recibir como verdadero el hecho de la revelación; v.gr., el milagro. Se identifica con el *criterio*, aun cuando éste se refiere al *fin próximo*: señalar la revelación, y aquél tiende al *fin remoto*: mover el entendimiento a abrazarla. Efecto del motivo de credibilidad es: tal verdad *aparece creíble*.

Motivo de credendidad es la razón por la que veo mi obligación de prestar fe a la revelación divina; por ejemplo, el dominio de Dios sobre mí. Efecto del motivo de credendidad es: *tal verdad debe creerse*.

Motivo del acto de fe es la razón inmediata del acto intelectual mismo por el que nos adherimos a las verdades reveladas. Tal motivo es la autoridad testificante divina, y su efecto es: *creo tal verdad*.

DOTES DE LOS CRITERIOS.—Los criterios, para ser eficaces, deben ser: a) *ciertos*, que impidan, al menos reunidos en conjunto, cualquier temor prudente en una mente sana; b) *objetivos*, que prueben realmente, prescindiendo de los sentimientos del sujeto; c) *claros* de modo que, a base de una diligencia congrua, puedan ser percibidos por cualquier entendimiento, al menos en su conjunto; d) *universales*, es decir, que puedan ser comprendidos y expuestos por todos, ya que la revelación tiene un carácter público y social.

258. DIVISIÓN DE LOS CRITERIOS.—Por su fuerza probativa los hay: a) *Negativos*, de cuya ausencia se deduce ser falsa la revelación correspondiente y de cuya presencia sólo se infiere que tal revelación *pueda ser* divina; v.gr., la moralidad de la doctrina. Son *necesarios*, pero *insuficientes*. b) *Positivos*, aquellos cuya presencia demuestra taxativamente el origen divino de la revelación; v.gr., el milagro o la profecía. Estos son *suficientes*, aunque cada uno en particular *no necesario*.

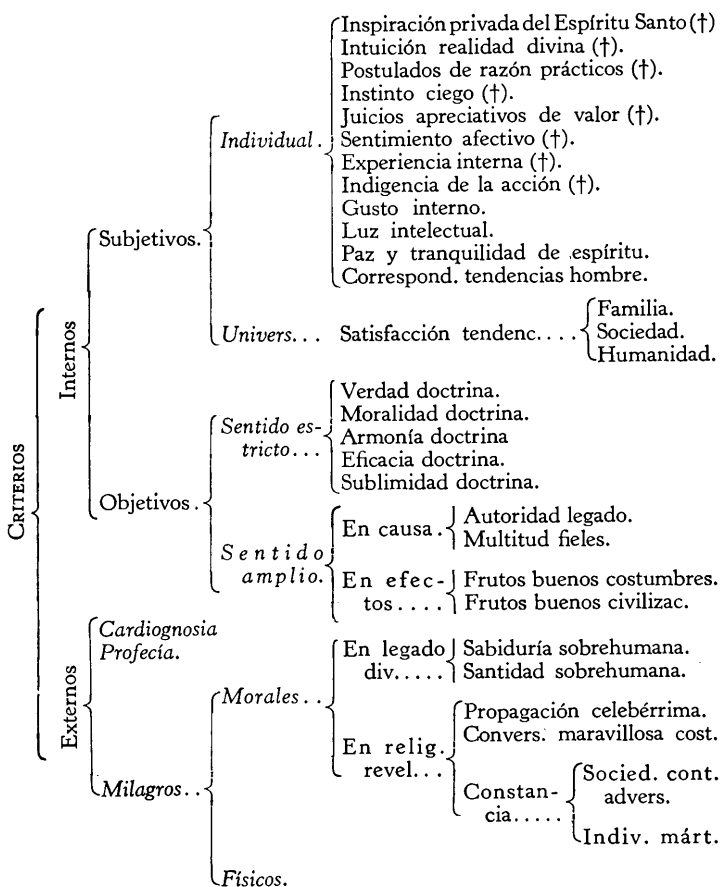
Por su valor jerárquico se clasifican en *primarios* y *secundarios*. a) Llámense *primarios* los que poseen las dotes antes descritas de claridad, objetividad, certeza y universalidad y que, por lo tanto, tienen fuerza probativa fácil, cierta y universal; v.gr., los milagros. No entrañan precisamente prioridad en cuanto al tiempo ni en cuanto a la eficacia práctica en casos determinados. b) *Secundarios* son los criterios a los que faltan algunas de las dotes

¹ Sobre todo en los Evangelios, el vocablo *signo* es el más usado, como veremos al tratar de los milagros de Cristo.

dichas; por ejemplo, la correspondencia con las tendencias humanas, cuestión difícil de examinar.

Por su naturaleza son: a) *externos* o *internos*, según se hallen fuera de la doctrina revelada y del sujeto que la recibe o existan dentro de uno de estos dos elementos. Estos internos podrán ser consecuentemente *objetivos* o *subjetivos*, según sean inherentes al objeto, es decir, a la *doctrina*, o a la *persona* destinataria de la revelación². He aquí en el adjunto esquema los criterios principales, incluyendo aun algunos falsos, que van señalados con una cruz (†).

ESQUEMA DE LOS CRITERIOS



² No todos los autores siguen la misma clasificación. La nuestra es la más común y conforme al concilio Vaticano I. Véase J. M. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican II* 37.

De todos estos criterios, en el presente artículo examinaremos los internos, dejando para artículos sucesivos los externos.

259. Orientación histórica.—Hasta la venida del protestantismo se mantuvo una corriente tradicional en el sentido de valorar principalmente los criterios externos. Desde el siglo XVI empezaron a insinuarse diversas corrientes dirigidas por el protestantismo, idealismo, sentimentalismo y modernismo. He aquí los principales criterios proclamados por ellos.

a) Los protestantes antiguos y los modernos conservadores establecen como criterio primario la inspiración privada del Espíritu Santo, que indica a cada uno con mociones internas cuál es la verdadera revelación. En esto son consecuentes, ya que rechazan la labor de las facultades intelectuales como corrompidas por el pecado original y rehusan cualquier magisterio externo. *Los protestantes modernos racionalistas* sustituyen el testimonio interior del Espíritu Santo por ciertos fenómenos psicológicos internos concebidos en formas muy variadas³.

b) *Los intuicionistas e idealistas* ponen el criterio en una intuición inmediata de Dios y de Cristo, como sostiene I. A. Dorner⁴, o en los postulados de la razón práctica que nos señalan la verdadera revelación divina, según pretende M. Kant⁵.

c) Los escritores de orientación sentimentalista, como F. H. Jacobi, F. Schleiermacher, A. Ritschl, A. Harnack, etc., ponen como criterio, sea un *instinto ciego*, que nos conduce a determinada religión positiva; sea el *juicio apreciativo de valores*, que hace ver a la comunidad algo divino en ciertas personas o fenómenos; sea un *sentimiento puramente afectivo*, como el que supone Schleiermacher en los primeros cristianos que abrazaban la nueva religión por una íntima nostalgia de redención, junto con una persuasión firme de hallarla en Cristo, aunque todo ello sin fundamento racional⁶.

d) *Los modernistas* señalan como criterio la experiencia interna del espíritu, que explican de diversas formas. Es algo que conmueve de un modo vital el centro mismo de la vida del espíritu⁷; que encierra una plena acomodación de Dios y su revelación a las ansias del hombre⁸; que nos descubre nuestras exigencias de lo divino por la presencia de lo incognoscible, aflorando de las profundidades del subconsciente⁹, y que nos hace sentir *aquel mismo germen religioso fecundado por el fundador* de la religión positiva, transmitido a los posteriores y plenamente desarrollado en la actividad vital del actual creyente¹⁰.

³ Su doctrina fue condenada por el concilio Vaticano I (D 1812). Una mayor explicación se halla en las anotaciones al primer esquema sobre la fe (CL VII 616 y 528s).

⁴ *System der christlichen Glaubenslehre* I 417.

⁵ Puede verse con fruto B. JANSEN, *La Philosophie religieuse de Kant* trad. franc. 134.

⁶ Así se expresaba J. Köstlin, teólogo protestante fuertemente confesional, que, sin pertenecer al equipo modernista, se acercó en esto a sus ideas (*Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung* 53).

⁷ *Der christliche Glaube* n. 21.

⁸ Tal es la concepción expuesta por A. Loisy en *Les preuves et l'économie de la révélation: RevClerFr* 12 (1900) 126-131. De modo muy semejante se expresa A. Sabatier en *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* 58.

⁹ Una clara descripción de estas concepciones ofrece Pío X en su encíclica *Pascendi dominici gregis* (D 2074).

¹⁰ Pío X, *Pascendi dominici gregis* (D 2101-2103).

e) *Los inmanentistas*, como M. Blondel y L. Laberthonnière, establecen como criterio la correspondencia de la revelación con las exigencias de nuestra acción vital en el sentido que más tarde expondremos.

260. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *Los criterios internos de la revelación poseen cierta fuerza probativa y gran utilidad, pero cada uno por sí solo no puede de ordinario producir certeza.*

1.º Decimos *cada uno en particular*, pues el conjunto de todos ellos puede engendrar en nuestra mente una verdadera certeza, sea por el argumento de convergencia, sea por el de la Providencia antes expuestos (n.241).

2.º Añadimos *de ordinario*, pues a veces el fenómeno es de tal calidad que necesariamente presupone una intervención divina y es un *verdadero milagro moral* probativo; v.gr., la rápida conversión y enmienda de costumbres en el mundo grecorromano.

3.º Advertimos, sin embargo, que los criterios internos poseen una *cierta probabilidad demostrativa* y una gran utilidad para crear la certeza moral antes descrita. Poseen, en efecto, un gran influjo:

a) *En orden a preparar* las facultades del hombre, despojándole de ciertos prejuicios y proveyéndole de hábitos rectos intelectuales y morales;

b) *en orden a conciliarse* el entendimiento y voluntad, de modo que, halagadas las propias inclinaciones, se busquen los argumentos ciertos;

c) *en orden a suplir la falta de evidencia incoercible* en la certeza moral, disipando los temores imprudentes e inclinando el entendimiento siempre que los motivos racionales lo exijan;

d) *en orden a ilustrar* el entendimiento para resolver las dificultades provenientes de los atributos divinos o de las opiniones de otras ciencias;

e) *en orden a confirmar* la adhesión del entendimiento, aumentando el grado de su firmeza subjetiva, en la que pueden darse grados dentro de la certeza.

4.º En la imposibilidad de examinar cada criterio en particular, los dividiremos en cuatro grandes grupos, de donde se desprenderán cuatro partes:

I. *Criterios subjetivos.*

II. *Criterios objetivos en sentido estricto.*

III. *Criterios objetivos en la causa.*

IV. *Criterios objetivos en los efectos.*

En cada una de estas partes demostraremos: A) la *probabilidad* y utilidades de tales criterios; B) su falta de certeza absoluta.

261. DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE: CRITERIOS INTERNOS SUBJETIVOS.—Tenemos ante los ojos los criterios subjetivos tanto *individuales*—v.gr., *luz intelectual* para resolver los grandes problemas de la vida, *paz y tranquilidad* en la posesión del bien y el ejercicio del amor puro, *gusto y suavidad interna* del espíritu—como

los *universales* de correspondencia con las tendencias sociales de familia, estado y humanidad ¹¹.

A) *Valores*.—Una revelación divina verdadera:

a) Ordena, sin duda, toda la naturaleza, responde a sus exigencias, ilumina sus problemas religiosos y morales y, en consecuencia, produce en el espíritu paz suma y gozo profundo; por donde cabe conjeturar que la religión causante de ello viene de Dios.

b) La paz, la luz, el gusto interior y la satisfacción de las ansias del espíritu sólo pueden darse *estando el hombre ordenado respecto a Dios* por el ejercicio adecuado de la religión natural, lo cual, según antes expusimos, no es posible sin revelación.

c) Por otra parte, nada mejor que estas gracias *para preparar el espíritu*, hacerle perseverar en la investigación religiosa y vencer sus dificultades ¹². De ahí la utilidad de tales criterios, como de hecho lo experimentan y confiesan los neoconvertidos.

B) *Fallos*.—Sin embargo, tales criterios:

a) *No pueden darnos certeza*, por depender en gran parte de las disposiciones psicológicas, educación familiar y estados temperamentales, variables en cualquier momento. Las mismas aspiraciones universales son fruto a veces de las tradiciones patrias, circunstancias geográficas y modas de los tiempos.

b) *No son de fácil estudio*, ya que son difíciles de precisar en su naturaleza, cuánta y calidad para distinguir en ellos una tendencia recta natural de un hábito depravado.

c) Consuelos del espíritu pueden ser producidos por la *religión natural* y, en cambio, hallarse ausentes en la revelación sobrenatural con ciertos dogmas más especulativos, como la Trinidad, la abnegación o efecto de tentaciones diabólicas y otras pruebas interiores.

d) Finalmente, tales criterios suponen ya *abrazada la religión* y, por lo tanto, otros criterios previos para la prueba de su origen divino.

262. DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE: CRITERIOS ESTRICTAMENTE OBJETIVOS.—Pensamos principalmente en la *verdad, moralidad, sublimidad, armonía y eficacia de la doctrina revelada*.

A) *Valores*.—Una revelación divina:

a) *Ha de poseer necesariamente* todas estas dotes, verdaderos criterios negativos, cuya ausencia probaría su falsedad y cuya presencia declara su posible origen divino.

b) Dada la imposibilidad del género humano para obtener sin la ayuda divina un conocimiento congruo de la religión natural, un sistema religioso amplio, cierto, puro, fácil, armónico y sublime está denunciando la presencia de un *influjó extraordinario o de una revelación divina*.

¹¹ Santo Tomás alude con frecuencia al hecho de que la paz y el gozo pleno sólo puede provenir de un recto ordenamiento hacia Dios (v.gr., 2.2 q.28 a.1 y q.29 a.3 ad 1: BAC 180, 911 y 924). De la fuerza que a veces puede tener una luz interior habla en varias ocasiones (v.gr., *Quodl.* 2 a.6).

¹² Ya en los primeros tiempos cristianos se usaron estos argumentos. Véase TERTULIANO, *De spectaculis* c.29: ML 1,734s. Varios de estos criterios pueden verse expuestos en J. LECLERCQ, *Valores cristianos* (San Sebastián 1953). Sobre el uso de tales criterios cf. G. MONTI, *L'Apologetica scientifica* (Torino 1922).

c) Estas propiedades de la doctrina religiosa encierran un peso enorme para inducir a los hombres a abrazarla y para darles una gran firmeza en el asentimiento de su fe ¹³.

B) Fallos.—Tales criterios, sin embargo,

a) No ofrecen (caso de no constituir un milagro moral) sino una probabilidad de revelación, ya que pueden ser fruto de una ayuda divina extraordinaria, pero natural.

b) Son criterios demasiado difíciles para ser universales, por requerir una formación filosófica propia de contadas personas, y resultan imposibles si en la supuesta revelación hay misterios.

c) Finalmente, la armonía, sublimidad, eficacia y aun aspecto moral se prestan a enjuiciamientos muy diversos, ya que para uno resulta frecuentemente ridículo lo que para otro aparece sublime.

263. DEMOSTRACIÓN DE LA TERCERA PARTE: CRITERIOS OBJETIVOS EN SENTIDO AMPLIO.—I. *Objetivos en causa. Fuente de la doctrina.*—Debemos considerar el testimonio del legado fundador o de la multitud que a través de tiempos y lugares ha profesado la supuesta revelación. No hay duda de que la declaración de un solo hombre en determinadas circunstancias puede engendrar certeza y que el testimonio de muchos disminuye el peligro de error o de mentira. La fuerza de una multitud de testimonios se atenúa cuanto más distan de los hechos y cuanto mayor es la dependencia mutua.

A) Valores.—El testimonio humano

a) Puede en ciertas circunstancias producir un asentimiento cierto. No hay por qué excluir de esta ley los hechos religiosos, aunque sí conviene extremar la prudencia.

b) Con frecuencia el legado fundador y los otros testigos son personas insignes por su prudencia y santidad. Estas virtudes impiden el error o la mentira, ya que evitan la confusión en el entendimiento o la ligereza en la voluntad. Así, la palabra de Santa Teresa nos basta para creer en el hecho de algunas revelaciones. Una revelación falsamente atribuida a Dios argüiría en el legado necedad suma, espíritu sacrilego o voluntad diabólica de engañar al género humano.

c) En especial, el testimonio de una gran multitud tiene gran peso cuando se trata de doctrinas sencillas y claras, confirmadas con la propia vida por testigos próximos al hecho de la revelación o entre los que se cuentan muchos, preclaros en ciencia y santidad.

d) Finalmente, es evidente el influjo de este criterio, ya que la mayoría de los hombres se dejan arrastrar por la autoridad de los sabios en materias religiosas o por la opinión de la muchedumbre circundante.

B) Fallos.—Sin embargo,

a) El testimonio humano de un solo hombre en pocos casos puede engendrar certeza absoluta, tratándose de un negocio de tanta importancia como es la formación del género humano en el orden

¹³ La belleza de la revelación dio ocasión a E. Lingens para su obra *Die innere Schönheit des Christentums* (Freiburg 1914). Los criterios referentes a la verdad y moralidad de la doctrina fueron expuestos por los grandes conferencistas de Notre Dame en París, especialmente por Monsabré, Lacordaire y Pinard de la Boullaye.

religioso y moral. Es necesaria suma cautela al tratarse de fenómenos sobrenaturales, donde es tan grande el peligro de alucinaciones.

b) El testimonio de la multitud con frecuencia no ofrece sino *vanas tradiciones ancestrales* o doctrinas vulgares gratas al pueblo. La experiencia muestra la vaciedad de este argumento utilizado sin análisis más profundos por varias religiones.

c) En todo caso, el argumento de la multitud *supone la práctica duradera* de una religión que necesitó otro criterio para ser seguida.

264. DEMOSTRACIÓN DE LA CUARTA PARTE: CRITERIOS OBJETIVOS EN SENTIDO AMPLIO.—II. Objetivos en el efecto. Frutos de la doctrina.—Los frutos de la doctrina son de dos órdenes: 1.º, *frutos de civilización*, y 2.º, *frutos morales* de piedad y santas costumbres.

1.º *Frutos de civilización.*—Son los referentes al progreso, entre los que pueden enumerarse: a) *la prosperidad económica*; b) *el poderío político*; c) *el esplendor de las artes*, y d) *el bienestar social por el perfeccionamiento de los espíritus*. De estos cuatro aspectos, los tres primeros no tienen ningún valor como criterio para la revelación divina.

Tales frutos dependen casi en su totalidad de factores materiales y humanos, como la fertilidad del suelo, la sagacidad de los ciudadanos para la industria y el comercio, el talento de los gobernantes, el temperamento racial, las ayudas estatales, etc., y con frecuencia son favorecidos por claudicaciones en la moral, como injusticias, dolor, opresión de los débiles, astucias engañosas, etc. Por lo cual prescindimos de tales criterios.

Únicamente puede tenerse en cuenta el último de todos en cuanto comprende los *bienes más elevados de la civilización*, emparentados con la *perfección del espíritu*, como la posesión tranquila de los bienes de la vida y fortuna, la justa distribución de las cosas temporales, la paz mutua de ciudadanos y naciones, el desarrollo de ciencias y artes en perfecta dependencia de los ideales superiores, el mayor conocimiento de las disciplinas del espíritu, el honor debido a uno y otro sexo, la educación congrua de los hijos y la aspiración a lo sublime. A este criterio pueden aplicarse algunas de las consideraciones relativas a los frutos morales.

2.º *Frutos morales.*—Son los relativos a la piedad y elevación moral de costumbres. En tales actos consideramos:

a) *Su naturaleza.*—Son los que ordenan las relaciones del hombre con Dios en su entendimiento y voluntad.

b) *Su grado de bondad.*—Pueden ser *vulgares*, es decir, actos buenos que se encuentran en cualquier hombre no corrompido totalmente. Estos nada prueban para nuestro fin. *Heroicos o extraordinarios*, que incluyen una santidad tal, que por superar las fuerzas psíquicas y morales del hombre suponen una ayuda directa de Dios. Como milagro moral son verdaderos criterios. *Insignes*: aquellos que califican a un hombre como verdaderamente piadoso para con Dios y recto para consigo y los demás. De éstos tratamos.

c) *Su origen.*—Los que proceden de suyo y no accidentalmente de las doctrinas profesadas. Pueden darse conductas execrables por inconsecuencia con los principios religiosos abrazados, y hombres de recta conducta moral a pesar de las normas de su religión.

d) *El sujeto de observación.*—Deben considerarse grupos humanos, no individuos particulares, en los que pueden falsear las conclusiones diversos influjos de orden antropológico, histórico, social, económico o político.

265. A) Valores demostrativos del criterio de los frutos morales.—a) Siempre constituye un criterio *válido negativo*, de cuya ausencia se deduce la falsedad de la revelación profesada.

b) *Los frutos buenos denuncian un árbol bueno* y, si los frutos insignes se dan en todo orden, hacen sospechar una revelación divina como origen, dada la imposibilidad del hombre para el conocimiento congruo religioso y moral sin un auxilio extraordinario de Dios. Crece la fuerza de este criterio si en la revelación dicha se contiene como dogma su origen divino. La religión que en proposición tan fundamental mintiese no podría ser verdadera ni moral.

c) La utilidad de este criterio aparece con sólo ver cuánto lo aprecian los hombres. A la Providencia divina toca no engañarles a través de una señal tan obvia.

d) Tampoco puede negarse que el progreso en los bienes espirituales de la civilización antes descrito, si se da a lo largo de grandes multitudes y tiempo duradero, contiene una probabilidad demostrativa, ya que algunos de sus elementos componentes, como la práctica de la justicia, la caridad, el honor matrimonial, etc., no son fáciles de mantener sin ayuda divina ¹⁴.

B) Fallos.—Tales criterios no prueban íntegramente, ya que

a) Han podido penetrar *errores parciales* en el sistema doctrinal (como sucede a los cismáticos griegos), sin que esto impida el que la parte de doctrina revelada siga ejerciendo sus influjos benéficos.

b) Sobre todo es un criterio de *aplicación muy difícil*, ya que la moralidad en su conjunto comprende *sectores muy varios*, en uno de los cuales puede ser eminente y en otros degenerada cada una de las agrupaciones religiosas que se comparan. Crece la dificultad al tener en cuenta que la bondad y malicia moral de las acciones radica sobre todo en su *elemento interno* de conciencia, imposible de ser medido. Las mismas *estadísticas externas* de moralidad nos inducen a error al ocultar ciertos vicios detrás de otros más graves, como sucede cuando disminuye la natalidad ilegítima por aumentar el aborto. Resulta, además, casi imposible calibrar en la mayoría de los individuos cuánto sea *el influjo de los principios religiosos* en la práctica de sus costumbres, dada la presión del ambiente hereditario, social y familiar.

c) Finalmente, tal criterio supone *otros anteriores*, ya que no es aplicable sino después de que la religión examinada ha sido recibida y practicada por una gran multitud durante largo tiempo.

266. Valoración teológica.—Algunos de los criterios internos indicados al principio, en concreto los protestantes y modernistas, han sido condenados por la Iglesia como heréticos en el concilio Vaticano I, en la *Const. sobre la fe*, c.3 can.3 (D 1812, cf. 1790). Una mayor explicación se dio en las *Anotaciones al esquema primero*, como puede verse en el n.18 (CL VII 529). Más tarde volvió a

¹⁴ Es el objeto principal de la obra de J. BALMES *El protestantismo comparado con el catolicismo*, de que hemos hecho mención en la bibliografía de este artículo. A este propósito merecen asimismo citarse las conferencias en Nôtre Dame del P. J. FÉLIX, S. I., *El progreso por la religión y El progreso por la Iglesia*.

insistir en lo mismo Pío X en su encíclica *Pascendi* (D 2103). Fuera de esto, nuestra proposición es más conforme con la doctrina frecuentemente repetida por la Iglesia de la primacía de los criterios externos; v.gr., Pío IX, *Qui pluribus* (D 1638); concilio Vaticano I (D 1790).

267. Cuestiones complementarias.—*El arte apologetico.*—Arte apologetico es el modo práctico de elegir y proponer aquellos argumentos, de entre los presentados por *la ciencia apologetica*, que se prevén como más adaptados y eficaces para los sujetos a quienes se intenta persuadir. Recuérdese que la mente humana está frecuentemente oscurecida por ignorancias y prejuicios y que el acto de fe es libre ¹⁵.

1.º Ante todo es necesario saber *qué es lo que el adversario niega y qué es lo que admite* respecto a los preámbulos de la fe—v.gr., existencia de Dios, etc.—, para saber de dónde ha de partir nuestra argumentación.

2.º Ha de prepararse *la buena voluntad*, necesaria para realizar el acto de fe, purificándola sobre todo del espíritu de soberbia y de los impedimentos morales.

3.º Dada la necesidad de la gracia para la fe, ha de recurrirse a *la oración* insistente y a la propia santificación ¹⁶.

4.º Empiécese la demostración por aquellos argumentos, aun sólo probables, externos o internos, psicológicos o sociales, estéticos o filosóficos, que se prevea hayan de mover más al adversario según su disposición de ánimo y sus tendencias subjetivas, así como ciertas pruebas preparatorias o conciliadoras de la benevolencia. Por ejemplo:

a) Comiéncese exponiendo los *problemas trascendentales* que angustian a la humanidad relativos a la muerte, a los dolores y miserias de esta vida, a la insubordinación de la concupiscencia, a la iniquidad social, a la injusta retribución de los méritos en la tierra, al último fin del hombre, y hágase ver las soluciones egregias que ofrece en tales puntos la revelación.

b) Ponderéense las *ansias y aspiraciones* sublimes con que tiende el hombre a la posesión de la verdad, a la perfección moral, a la purificación de la conciencia, a la obtención de la misericordia divina, a la inmortalidad bienaventurada, a la unión feliz con Dios, a todo lo cual concede satisfacción completa la revelación divina.

c) Muéstrase cómo el género humano tiene *necesidad de una vida familiar casta*, de una maternidad respetada, de una virginidad reverenciada, de un mutuo trato social justo y caritativo, de una concordia pacífica universal, de normas de vida fijas e inmutables, tales cuales las procura la revelación sobrenatural.

d) Expóngase *la verdad inconcusa* de las doctrinas reveladas, su moralidad inmaculada, su elevación sublime, su perfecta armonía, su fecunda eficacia, su espléndida belleza, que subyugan todas las mentes.

¹⁵ Cf. A. TANQUEREY, *De vera religione* n.243. Un conjunto de artículos sumamente interesantes a este propósito ofreció la revista *Le Christ au Monde* (1958) 491-504: J. KILLGALLON, *Comment présenter la doctrine chrétienne aux non catholiques*; Mgr. FULTON SHEEN, *Pour conduire les incroyants au Christ. Une méthode apologetique pour les temps actuels*; Mgr. J. B. MONTINI, *L'Apostolat auprès de ceux qui sont éloignés de l'Eglise*.

¹⁶ Es bella la confesión de Pascal al terminar de exponer su famoso argumento de la *apuesta* a favor de la existencia de Dios: «Si os agrada este raciocinio y os parece de peso, sabed que está hecho por un hombre que se ha puesto de rodillas antes y después para rogar a este Ser infinito e indiviso a quien él somete todo lo suyo, que conceda se sometan también los vuestros; para vuestro propio bien y su gloria» (*Pensamientos* p.2.ª art.3 n.5).

e) Describese la *sociedad sobrenatural* fundada por la revelación, que resplandece ante todas las naciones con la riqueza inexhausta de su vida, con el fulgor de su magisterio, con la integridad de sus virtudes, con la entereza en la persecución, con el progreso constante de su espíritu y el bálsamo de su caridad.

5.º Después de expuestos los argumentos anteriores, con que se anime la voluntad e interese el entendimiento, es necesario proponer *los argumentos firmísimos* y clarísimos entre todos, a saber, las profecías, los milagros morales y los milagros físicos, que ofrecen el fundamento más sólido a la apologética de todos los tiempos, incluso los actuales.

6.º Finalmente, la fuerza mayor de persuasión la encontraremos en la *síntesis convergente de todos estos criterios*, que, unidos entre sí, forman un perfecto conjunto armónico.

7.º Estas normas que acabamos de proponer adquieren nueva luz con el *examen de las conversiones* a la fe tal como las describen sus protagonistas.

268. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—*La inspiración privada* del Espíritu Santo, propuesta por los protestantes como criterio, aparece desde el primer momento sin validez, ya que ni su existencia es atestiguada por nuestra experiencia cotidiana, ni sería fácil distinguirla de las ilusiones creadas por la fantasía, ni puede tener fuerza persuasiva pública ante los demás. La historia nos comprueba su falsedad al mostrar a los mismos protestantes tan divididos en sus doctrinas, aunque dictadas, según ellos, por el Espíritu Santo.

La intuición de la realidad divina, o los imperativos categóricos de la razón práctica, no existen en realidad y, por lo tanto, no pueden iluminarnos en investigación alguna.

El instinto ciego, los juicios apreciativos de valor, el sentimiento afectivo o la experiencia subjetiva modernista no son aptos para servir de guía en ninguna demostración, ya que, por su ausencia de valor lógico, llevarían la mente en direcciones opuestas, según el temperamento y estado psíquico transitorio de quien los siente.

Es cierto que para la prueba de una doctrina intelectual cual es la contenida en la fe podrían parecer más aptos *los criterios internos objetivos*, pero no ha de perderse de vista que no pretendemos demostrar directamente la verdad de las enseñanzas religiosas, sino *la existencia de un hecho histórico*, el de la revelación, gracias al cual podemos luego recibir los dogmas por la fe.

En los evangelios, sobre todo en San Juan, se hallan frecuentes textos en que parece ponerse como fundamento para admitir o rechazar la revelación *la buena o mala voluntad* de los judíos (Jn 7,16s); pero es claro su sentido referente a las disposiciones de la voluntad, no al motivo racional de la fe. En Jn 13,33 habla Jesús del distintivo en que se conocerá quiénes son verdaderos *discípulos suyos*, no de la señal de la revelación divina.

ARTICULO III

Posibilidad del milagro

269. **Bibliografía:** S. TH., I q.105 a.6-8; CG 3,98-105; M. NICOLÁU, S. I., SThS I, II 160-169; J. DE TONQUÉDEC, S. I., *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* (Paris 1923); A. ZACCHI, O. P., *Il Miracolo* (Milano 1923); A. VANHOVE, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* (Paris 1927); Card. A. M. LEPICIER, *Le miracle, sa nature, ses lois* (Paris 1936); R. PUIGREFAGUT, S. I., *A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza. Su existencia, sus caracteres:* RazFe 124 (1941) 297-313; 125 (1942) 25-46; H. BOUILLARD, *Notion chrétienne du miracle:* Cahiers Laënnec (1948); H. BON y F. LEURET, *Las curaciones milagrosas modernas* (Madrid 1953); J. M.^a RIAZA, *Ciencia moderna y filosofía:* BAC 105 (Madrid 1955); *Problemas, interés, matizaciones del milagro en los últimos tiempos:* Bulletin d'Apolog. RechScRel 43 (1955) 619-624; A. M.^a JAVIERRE, *Contraseña de Dios* (Madrid 1957); ZSOLT ARADE, *El libro de los milagros*, trad. esp. (Méjico 1958); E. DHANIS, S. I., *Qu'est-ce qu'un miracle:* Greg 40 (1959) 201-241; L. MONDEN, S. I., *Le miracle, signe de salut* (Bruges 1959).

270. **El problema.**—Hemos podido comprobar que no son los criterios internos, al menos tomados en particular, bases seguras de certeza. Si, por lo tanto, ha de tener Dios a su disposición medios para convencernos de una revelación, será por medio de los criterios externos: el milagro y la profecía. He ahí la importancia que encierra el problema del milagro.

Esta importancia: a) La proclama la *Iglesia católica* tanto en la Constitución sobre la fe del concilio Vaticano I (ses. 3.^a c.3: D 1790) como en el *juramento antimodernista* prescrito por Pío X, donde se le juzga como *señal certísima de la revelación*, se le coloca en *primer término* entre los hechos divinos a este fin y se le declara en *gran modo acomodado a la inteligencia de todas las edades y de los hombres aun de este tiempo* (D 2145). b) La conceden los *racionalistas*, que confiesan más de una vez—v.gr., Spinoza, Renán, etc.—que renunciarían a toda su doctrina en cuanto se persuadiesen de la existencia de los milagros¹; y c) la profesa todo el *género humano*, que instintivamente ha adjudicado milagros ficticios a los fundadores religiosos a pesar de su ateísmo práctico, como en el caso de Sakyamuni, o de sus declaraciones en contra, como en el caso de Mahoma².

271. **Milagro** etimológicamente viene de la raíz latina *mirari* (= admirarse). En griego, principalmente en el Nuevo Testamento, suele designarse con las voces δύναις = poder, σημεῖον = señal y τέρας = prodigio, referentes a su causa extraordinaria, a su finalidad o a su calidad de presagio³.

Milagro, según su naturaleza real, es un *suceso o fenómeno sensible producido por Dios, como signo religioso, con violación del curso ordinario de la naturaleza*⁴. Incluye, por tanto, cuatro elementos que conviene declarar⁵.

¹ Renán confiesa paladinamente que, si el milagro tiene algo de realidad, su obra es un tejido de errores (*Vie de Jésus* ed.13.^a p.5.^a). De modo parecido se expresa Spinoza según testimonio de P. Bayle en su *Dictionnaire historique et critique*.

² Buda, como es sabido, jamás dio lugar en sus enseñanzas a la actuación de los dioses; por eso no podía apelar al milagro, y Mahoma declaró repetidas veces no estar en disposición de hacerlos. A pesar de eso, la leyenda se los adjudicó. Véase bibliografía sobre este punto, así como las correspondientes citas del *Corán* en H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Conferencias de Nuestra Señora de París* t.3 (1931), trad. esp. *Jesús Profeta y Taumaturgo* (Madrid 1941) conf.3.^a, *Los Milagros de Jesús* notas 22 y 23 p.1005.

³ F ZORELL, *Lexicon graecum N. Testamenti*, en las voces citadas en el texto.

⁴ SANTO TOMÁS, CG 3,101S: BAC 102 p.377-381.

⁵ E. DHANIS, artículo citado en la bibliografía.

{	MILAGRO	{	I. Sensible	}	En sí.	}	En sus efectos.											
			II. Fuera de naturaleza		}		Orden universalísimo.	}	Orden universal	}	Leyes cósmicas.	}	Leyes morales.	}	Leyes físicas	}	Dinámicas	}
			III. Por Dios como causa	}			Física (de primer orden).		}		Moral (de segundo orden).		}		Estadísticas.		}	
			IV. Como signo religioso.				}				}			}		}		S. terminat.

272. I. SUCESO O FENÓMENO SENSIBLE.—Esta cualidad viene exigida por la razón psicológica de excitar la atención y por la razón criteriológica de mostrarse como signo de la revelación. Puede ser sensible en sí mismo como es el caso del milagro físico o en sus efectos como sucede en el *milagro intelectual o moral*, que, realizándose en el entendimiento o voluntad, aparece en sus manifestaciones, v.gr., el conocimiento súbito de lenguas, o la propagación rapidísima de una religión con la transformación radical de las costumbres.

273. FUERA DEL CURSO ORDINARIO DE LA NATURALEZA.—La noción del milagro depende, pues, en último término, del concepto de *naturaleza* que por medio de sus *leyes* produce el *orden* de su curso ordinario. Examinemos estos elementos:

Naturaleza es el conjunto de todos los seres creados en cuanto son considerados como causa del mutuo obrar entre sí.

El elemento *fuera de la naturaleza* consiste en que excede las fuerzas y exigencias naturales de la causa particular de la que procede y no puede explicarse de modo completo aun atendiendo al conjunto de todos los seres creados y sus potencias causales. Ha de superar aun las *exigencias de las criaturas*. Por eso, el concurso divino para obrar exigido por cualquier ser creado no es milagro, aun cuando sólo pueda provenir de Dios.

247. *Orden*, según la clásica definición de San Agustín, es la *disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde*⁶. Para el orden es necesario la pluralidad de objetos y la existencia de normas preestablecidas.

Orden universalísimo es el que se da en la naturaleza toda respecto a Dios como consecuencia de su relación trascendental de dependencia para con el Creador.

Orden universal es el que existe entre las diversas naturalezas del mundo sensible en cuanto se relacionan ejerciendo o recibiendo

⁶ La Ciudad de Dios 1.19 c.13 n.1: BAC 171-172,1398.

influjos mutuos; v.gr., en las combinaciones químicas de los elementos. Este orden se produce mediante las leyes físicas 7.

275. *Leyes físicas* son modos o normas constantes de verificarse los fenómenos físicos, como la rotación elíptica de un planeta en torno al sol. Modernamente suelen considerarse dos clases.

A) *Leyes físicas dinámicas*. Se llama así a las normas constantes y universales, fundadas en las esencias físicas, según las cuales obran los seres de la naturaleza sensible y de las que no pueden de suyo apartarse; v.gr., la ley de la gravitación 8.

Pueden considerarse: a) *en sentido causal* o activo, es decir, el decreto divino que estableció una determinada norma a la que han de ajustarse las criaturas del mundo físico; b) *en sentido formal o pasivo (acto primero)* son las inclinaciones o determinaciones de las diversas naturalezas particulares para obrar de un modo fijo. Estas leyes, a veces, están ligadas a la naturaleza misma del ser como *propiedades que fluyen* necesariamente de ella; v.gr., la ley de la extensión en los seres corpóreos; otras veces se unen de modo *contingente*, aunque estable, a alguna de las propiedades de tal ser; por ejemplo, la velocidad de rotación de la tierra que proviene del primer ímpetu recibido, ya inmutable por la inercia propia de la masa. c) *En sentido terminativo (acto segundo)* son el modo mismo constante y uniforme que guarda la naturaleza sensible en sus obras. Es lo que llamamos el *curso ordinario de la naturaleza*, fijo y determinado con necesidad física e hipotética, por ser alterable por el poder divino. Puede suspenderse por Dios sin ser suspendida la ley formal o exigencia de la naturaleza. El fuego que no quemó a los jóvenes arrojados al horno de Babilonia, pudo conservar su exigencia o inclinación a quemar.

Leyes científicas son *proposiciones que enuncian un enlace firme e invariablemente válido entre magnitudes físicas medibles; enlace que permite calcular una de estas magnitudes cuando las demás son conocidas por medición* 9. Suponen el cumplimiento de la ley física en su acto segundo.

276. B) *Leyes estadísticas*. Se da este nombre a ciertas normas variables dentro de determinados límites bien definidos, cuyo término medio se mantiene constante, según puede observarse por la experiencia repetida en infinidad de casos. El resultado se rige por el cálculo matemático de probabilidades ($p = f : t$). Conocidas estas leyes en el *campo social* (v.gr., número de suicidios en una región) y *biológico* (reglas hereditarias de Mendel), se descubrieron también en el *campo físico*, donde rigen la mayoría de los fenómenos del mundo microcósmico: v.gr., el número de impactos moleculares de un gas contra las paredes del recipiente que lo contiene en orden al valor de la presión; el número de átomos que en cierto intervalo de tiempo se desintegra de una sustancia radioactiva; las fórmulas de las radiaciones caloríficas, de la propagación de la luz,

7 Santo Tomás define la ley en sentido estricto, diciendo que es «una prescripción de la razón en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad» (1.2 q.90 a.4: BAC 149,42). El uso hace que esa palabra se aplique a cualquier norma estable, y así hay leyes del arte, etc.

8 Para el concepto de las leyes físicas véase J. M. RIAZA, *Ciencia moderna y filosofía* (1953): BAC 105,709-740. Anteriormente había publicado asimismo una obra sobre estas materias J. PALACIOS, *Esquema físico del mundo* (1947).

9 Definición dada por M. PLANCK, *Wege zur physikalischen Erkenntnis* 148.

de las acciones electrodinámicas, electromagnéticas y, en general, de todas las relacionadas con las teorías electrónica y cuántica, el peso atómico de los elementos químicos tal cual se hallan en la naturaleza, el proceso de entropía o degradación de la energía, etc. Sin embargo, no es una la concepción de estas leyes. Cuatro son las principales para nuestro caso ¹⁰.

277. 1) Según H. A. Lorentz, M. Planck, etc., la indeterminación de las leyes estadísticas proviene de nuestra *actual ignorancia*, que no puede determinar la cantidad enorme de circunstancias que intervienen en el fenómeno objeto de la ley. Así, por ejemplo, la ley estadística del peso atómico depende de la mezcla de isótopos, según normas para nosotros desconocidas, pero no arbitrarias.

2) Para H. Poincaré, la indeterminación no depende del objeto medido, sino de la *imperfección de las mediciones* por deficiencia de nuestros instrumentos y métodos actuales.

3) W. K. Heisenberg juzga que la imposibilidad de fijar valores exactos no es accidental, sino *esencial al acto de las mediciones* en el microcosmos. El estado de un corpúsculo queda definido por ocho magnitudes, cuatro de las cuales son las coordenadas X, Y, Z y T del espacio-tiempo, las otras cuatro Px, Py, Pz (componentes de la cantidad de movimiento) y W (energía) son conjugadas de las primeras. Así, la posición de un electrón puede determinarse por el *efecto Compton*, o diferencia de la longitud de onda enviada contra el corpúsculo y la reflejada por el mismo; pero ocurre, según el *efecto Doppler*, que la velocidad del electrón queda modificada por influjo de la onda recibida en tanto mayor grado cuanto se pretenda hacer una medición más exacta por la disminución del valor.

4) Finalmente, según otros, como N. Bohr, después de la concepción introducida por L. V. de Broglie sobre el doble aspecto de *corpúsculo y onda* del electrón y otras partículas elementales, es necesario admitir una *indeterminación objetiva*, de modo que la partícula en cuestión esté difundida por toda la onda sin que se le pueda señalar una posición determinada en el *espacio-tiempo*, gozando de una especie de «replicación» o «presencia definitiva» en cualquier punto del *paquete de ondas* (Wellenpaket) al modo como el alma está en el cuerpo. Esta teoría, como es claro, está en oposición a la filosofía tradicional.

278. Notemos respecto a las leyes estadísticas en relación con el milagro:

a) Dicha indeterminación, por lo menos en el orden macrocósmico, atañe a los efectos *cuantitativos*, no *cualitativos*. El oxígeno e hidrógeno, en las consabidas condiciones de calor, presión, campo electromagnético, etc., siempre producirán agua y no pan.

¹⁰ Para el estudio de las leyes estadísticas, además de los escritos de R. Puigrefagut y J. M. Riaza, citados en la bibliografía, pueden consultarse: J. A. PÉREZ DEL PULGAR, S. I., *Trascendencia filosófica de las investigaciones de la física matemática sobre la constitución de la materia*: EstEcl 9 (1930) 367-377, y 10 (1931) 35-50; IDEM y J. ORLAND, S. I., *Introducción a la filosofía de las ciencias físico-químicas* (Lieja, Ed. I. C. A. I. 1934); P. MUÑOZ, S. I., *Causalidad filosófica y determinismo científico. Revisión del contenido y de la forma del saber físico-matemático de Galileo Galilei a M. Planck*: Greg 27 (1946) 384-416; F. SELVAGGI, S. I., *Il principio di indeterminazione di Heisenberg*: CivCatt (1947) vol. 4, 109-123; A. DE LA MORA, S. I., *Cuestiones conexas* (Texas 1949); A. STEFANIZZI, S. I., *Causalità e indeterminismo nella fisica moderna*: CivCatt (1953) vol. I, 503-516; F. SELVAGGI, S. I., *Causalità e indeterminismo nella recente letteratura*: Greg 38 (1957) 747-758; FL. VERRAULT, S. I., *Miracle et fluctuations statistiques*: ScEcl 9 (1957) 159-172; M. FALTA, *Finalità e mondo intra-atómico*: DivThom (Pi) (1958) 68-72; y sobre todo no debe olvidarse la bella *Alocución de S. S. Pio XII al IV Congreso tomístico internacional*, 14 sept. 1955: Ecl 16 (1955 II) 5-7, donde trata expresamente estos temas.

b) Las leyes estadísticas se mantendrán constantes en sus valores medios por virtud de la *ley de los grandes números*. Al influir en el resultado diversas condiciones, varias de las cuales son fijas, éstas imponen la constancia de un valor medio a las otras divergentes entre sí. Por eso, una moneda homogénea lanzada al aire tendrá al caer al suelo, como límite de casos, un cincuenta por ciento «cara» y otro tanto «cruz».

c) La probabilidad de excepción de ordinario, según el cálculo de probabilidades, es *prácticamente nula*, y aun esta posibilidad desaparece teniendo en cuenta el cuarto elemento del milagro. La indeterminación del movimiento de tantos millones de partículas en orden a producir un resultado definido de antemano vendría a equipararse a la transcripción de las obras de Platón obtenida mediante la percusión inconsciente de un simio sobre las letras de una linotipia ¹¹.

d) En todo caso se da un intervalo de valores llamado *área de seguridad*, de cuyo terreno está excluida la probabilidad contraria.

e) La constancia de las leyes estadísticas en un valor medio exige un *fundamento*, existente tal vez no en cada elemento particular, sino en el conjunto de todos ellos; por tanto, tampoco las leyes estadísticas excluyen toda *determinación*.

279. Fijemos ya el significado del segundo elemento del milagro: *fuera del curso ordinario o del orden de la naturaleza*.

1) Se trata del *orden universal*, no del universalismo fundado en las esencias metafísicas de Dios y del hombre.

2) No es violación de las *leyes morales*, que obran mediante la razón, ni de las *leyes cósmicas* o de la Providencia, que reducen sabiamente las criaturas de los diversos órdenes a una cierta unidad—v.gr., la *teleológica* o de la finalidad, cuyo quebrantamiento supondría un defecto en el gobierno de la divina Providencia—, sino de las *leyes físicas* por las que se rige la naturaleza sensible.

3) El milagro no está *fuera de las leyes*: a) en su sentido *activo o causal*, ya que el decreto de Dios con las normas y sus excepciones queda inmutable, ni b) necesariamente en el sentido *formal o pasivo*, pues la determinación de la naturaleza puede quedar intacta; c) es violación de la ley en su aspecto *terminativo* en cuanto no tiene lugar el efecto que debía seguirse, y así se suspende el *curso ordinario* de los fenómenos.

4) Aun suponiendo un *curso indeterminado* en los fenómenos microcósmicos, todavía tendría su razón de ser el milagro, y por cierto con carácter más admirable, si las partículas elementales, abandonando su *supuesta anarquía*, se ordenasen todas para obtener un resultado deseado y predicho.

280. III. PRODUCIDO POR DIOS.—Esto significa que el fenómeno milagroso es causado por *especial acción o concurso de Dios*, de

¹¹ E. BOREL, *Le hasard* 164.

modo que física o al menos moralmente deba atribuírsele a él como *signo de carácter religioso* ¹².

a) *Por especial acción o concurso de Dios.*—No basta el concurso ordinario que se da en todos los fenómenos naturales, sino se requiere un influjo extraordinario.

b) *Causado por Dios como causa principal*, sin que se excluya la cooperación de causas instrumentales, sean *instrumentales físicas*, como el uso del lodo aplicado a los ojos del ciego de nacimiento (Jn c.9), sean *instrumentales morales*, como la intervención de un santo que con sus oraciones obtiene el milagro.

c) *Física o moralmente de Dios.*—No es necesario que Dios intervenga siempre como causa principal física (prescindiendo del concurso), sino basta su influjo como *causa moral principal*, de modo que lo realice, por ejemplo, un espíritu angélico con sus propias fuerzas, pero por mandato o aprobación positiva de Dios. Para entender mejor esto nótese que hay dos clases de milagros:

281. I) *Milagros de primer orden*, o estrictamente tales, son los que únicamente pueden realizarse por el poder divino, ya que superan las fuerzas posibles de cualquier criatura; v.gr., los que encierran una acción creativa o de grado infinito ¹³.

282. II) *Milagros de segundo orden*, o en sentido más amplio, son aquellos fenómenos que *tal vez* puedan ser producidos por espíritus extramundanos, v.gr., espíritus angélicos, pero por orden o aprobación positiva de Dios, de modo que la responsabilidad de tales actos deba atribuirse a Dios mismo. La mayor parte de los autores modernos, siguiendo al cardenal Lambertini, después Benedicto XIV¹⁴, consideran estos fenómenos también como verdaderos milagros, puesto que al fin y al cabo son imputables a Dios.

Para el fin apoloético, ambos tienen fuerza probativa semejante, ya que ambos son *señales dadas por Dios*. Son relativamente pocos los milagros que podemos calificar de primer orden, puesto que para clasificar un fenómeno extraordinario como de primer orden debemos estar seguros de que no hay criatura posible que pueda realizarlo. Téngase en cuenta que los espíritus angélicos poseen poderes muy superiores a los nuestros. Conocen y pueden utilizar las leyes naturales mejor que nosotros; pueden trasladarse instantáneamente de un lugar a otro, produciendo por este medio fenómenos maravillosos, etc. Los milagros aun de segundo orden se distinguen claramente de los *portentos diabólicos*. Estos no se realizan por mandato de Dios, sino únicamente con la mera permisión divina, lo mismo que el pecado, del cual Dios no es responsable.

¹² Esta atribución directa del milagro a Dios es lo que en último término le caracteriza, y por lo cual la última decisión sobre su existencia en los casos determinados pertenece a la filosofía. Las ciencias dicen solamente: *Nosotras no podemos explicar esto*. En este sentido habla Santo Tomás (1 q.105 a.7: BAC 177,804-806). Véase J.WERWUIN, *Le hasard et le miracle* (1953); *Le progrès scientifique et le miracle* (Lille 1955).

¹³ Santo TOMÁS, *Suma teológica* 1 q.110 a.4: BAC 177,894-896. La dificultad de esta concepción es el reducir mucho el número de verdaderos milagros sin utilidad apoloética y sin fundamento en el concepto, dada la definición propuesta.

¹⁴ *De servorum Dei beatificatione et canonizatione* l.1 p.1.ª c.1 n.4 et c.6 n.5ss.

283. IV. COMO SIGNO RELIGIOSO.—El milagro tiende a manifestar de uno u otro modo una realidad divina. Por eso debe realizarse en circunstancias religiosas, y, desde luego, no se produce en beneficio de la misma ley física. Distingamos, pues, entre *milagro religioso* y *prodigio o maravilla profana* ¹⁵.

Milagro religioso.—Es el verificado en circunstancias tales que lo presentan como una *señal de lo divino* producida por el *libre dominio de Dios* en el mundo.

Estas dos características se manifiestan, por ejemplo, a) cuando se realiza a modo de *respuesta a una petición* hecha por algún siervo de Dios; b) cuando es tan grande su *conexión con una doctrina religiosa*, que aparece como sello o efecto de su verdad; c) cuando está *unido a manifestaciones místicas* o a la santidad egregia de una persona o cosas suyas, v.gr., reliquias, de modo que el milagro resulta una muestra de benevolencia de Dios para con ella; d) cuando ha sido *anunciado* de antemano en *ambiente religioso* o es acompañado de fenómenos auditivos o visuales que explican su significado; e) cuando tiene lugar en relación con *algún atributo divino*, v.gr., una prueba insigne de la misericordia de Dios para con los hombres ¹⁶.

Prodigio o maravilla profana es un fenómeno cuya causalidad desconozco por el momento, pero que aparece rodeado de circunstancias plenamente profanas, sin ningún significado divino; v.gr., un hecho de levitación en un teatro para solaz del público.

284. *Divisiones del milagro.*—1) La principal es la indicada de milagros de *primer orden* y de *segundo orden*. Fuera de ésta, suelen recordarse las aducidas por Santo Tomás, tal vez coincidentes al menos en parte.

2) Por razón de su *oposición con la naturaleza* se dividen en milagros: a) *sobre la naturaleza*, si ésta no puede de ningún modo producirlo con sus fuerzas; v.gr., la resurrección de un muerto; b) *contra la naturaleza*, si en ésta existía una disposición contraria; v.gr., la ascensión en el espacio por sí mismo de un cuerpo más pesado que el aire; y c) *fuera de la naturaleza*, si la naturaleza podría obtener tal resultado, pero no de ese modo, dada la falta de instrumentos, la magnitud del resultado o la instantaneidad del efecto, como la curación repentina de un hueso roto ¹⁷. Otra división trae el mismo santo, tal vez coincidente con la anterior, al menos en parte ¹⁸, atendiendo al *orden* que se viola: *en cuanto a la substancia*, *en cuanto al sujeto* y *en cuanto al modo* ¹⁹.

285. *Orientación histórica.*—A cerca de la imposibilidad del milagro han convergido las teorías desde los campos más dispares.

¹⁵ Los autores modernos, no sin razón, hacen hincapié en este elemento: H. BULLARD, *Notion chrétienne du miracle*: Cahiers Laënnec (1948); E. DHANIS, S. I., *Un chaînon de la preuve du miracle*: Analecta Gregoriana, 68 (1953) 63-86; F. TAYMANS, S. I., *Le miracle signe de surnaturel*: NouvRevTh 77 (1955) 225-245; J. ECHARRI, S. I., *Milagro sin determinismo*: Pens 5 (1949) 175-186; 11 (1955) 225-245; E. MASURE, *Le miracle comme signe*: RevSc-PhTh 43 (1959) 273-282; L. MONDEN, S. I., *Le miracle signe du salut* (Louvain 1959).

¹⁶ Cf. J. ECHARRI, *Milagro sin determinismo*: Pens 5 (1949) 175-186.

¹⁷ La disputa se ha entablado principalmente entre los autores latinos. Puede verse R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione* t.2 c.19 a.1 § 5 p.43.

¹⁷⁻¹⁸ *De potentia* q.6 ad 3. De modo semejante habla también en *Commentarium in 2 Sent.* disp.18 q.1 a.3.

¹⁹ *Suma teológica* I q.105 a.8: BAC 177, 806-808; CG 3,101: BAC 102,377-378.

Con todo, pueden encauzarse en tres direcciones principales: I. Los *deterministas*. II. Los *contingentistas*. III. Los impugnadores de su *posibilidad moral*.

I. Los *deterministas*.—En general rechazan la posibilidad del milagro, otorgando a las leyes de la naturaleza una necesidad absoluta, sea a) por consideraciones filosóficas; b) sea por *consideraciones físicas*.

a) Entre los *deterministas filósofos* está B. Spinoza, que, en su calidad de panteísta, identifica las leyes de la naturaleza con los decretos divinos y la esencia misma de Dios, donde no hay suspensión de orden; F. Lipsius, que equipara las leyes físicas con las metafísicas; algunos historiadores, como A. Harnack y E. Renán, para quienes todo lo que ocurre en el espacio y en el tiempo obedece a las leyes ciegas del movimiento ²⁰.

b) Entre los *deterministas científicos* pueden recordarse E. A. Haeckel y M. Berthelot, que, en su concepción mecánica del universo, todo lo reducen a interacciones cuantitativas bajo fórmulas matemáticas; J. Yndall, que rechaza el milagro como opuesto a la ley de la conservación de la materia y la energía; Cl. Bernard, que establece como axioma en biología la determinación de cualquier fenómeno vital por las condiciones circundantes ²¹.

286. Los contingentistas.—Niegan la posibilidad del milagro por no admitir leyes físicas, y donde no hay ley no puede haber excepción. Proviene asimismo: a) parte del *campo filosófico*; b) parte del *científico*.

a) Entre los *contingentistas filósofos* merecen citarse E. Boutroux, defensor de la libertad metafísica, según el cual la experiencia no nos muestra sino cierta conexión entre los diversos fenómenos. La uniformidad es efecto de nuestro concepto de ley como símbolo apto para expresarlos ²². H. Bergson y E. Le Roy exponen teorías bastante semejantes en su proceso general.

H. Bergson parte de su fundamento básico, de la existencia de *l'élan vital*, o impulso vital del que proceden todos los seres, así materiales como espirituales, que son diversas fases de la misma evolución. La experiencia no nos muestra objetos ni estados de conciencia distintos y separados, sino una *realidad continua*, que se sucede sin ninguna determinación necesaria. La vida (*l'élan vital*) no se repite nunca ni es fruto de determinaciones fijas. Las leyes físicas son *símbolos prácticos* para servirnos de los fenómenos naturales, que sólo poseen una verdad relativa. Sin embargo, cada acción vital tiende a producir un hábito y, consecuentemente, una inclinación acusada en determinado sentido, que coarta fuertemente la libertad. A veces se intensifica el influjo del *élan vital*; la acción rompe aquellas inclinaciones y aparece lo imprevisto. Este fenómeno sorprendente se llama *creación del genio* en el orden intelectual, *nueva especie morfológica* en el orden fisiológico y *milagro* en el orden físico. No se trata, pues, de excepción en una ley que no existe en la realidad ²³.

²⁰ Así se expresa A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1929) 17.

²¹ CL. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentelle* 87 y 106-109.

²² *De la contingence des lois de la nature* (Paris 1895) 10; *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines* (Paris 1925) 38 y 140s.

²³ *L'Évolution créatrice*, sobre todo c.3 (Paris 1909) 203-294.

E. Le Roy procede por una vía semejante, aunque sustituyendo el influjo de *l'élan vital* por la *fuerza del espíritu*, que, mediante la fe religiosa, rompe las ataduras de los hábitos y, por una especie de *duración condensada* y actuación fulgurante de poderes suyos posibles, produce en un momento lo que exigiría mayor tiempo y potencia. Como efecto que es de la fe religiosa, puede llamarse *fenómeno sobrenatural* ²⁴.

b) Entre los *contingentistas físicos* pueden mencionarse W. K. Heisenberg, M. Born, W. de Haas y otros, que pretenden sustituir el principio de causalidad por el *principio de probabilidad* en la indeterminación física.

Fuera de lo antes indicado sobre las leyes estadísticas, tomaron como base la famosa ecuación fundamental en que, bajo conceptos filosóficos antagónicos, vinieron a coincidir la mecánica relativista y la clásica. En la fórmula de Schrödinger, $\Delta\psi + \frac{8\pi^2m}{h^2}(E-V)\psi = 0$, la variable ψ , que define en

cada punto del espacio el estado de algo preexistente en todo el espacio, no debe interpretarse como *densidad de energía* de dicho *substratum* continuo almacenada en cada punto del espacio, y cuyos máximos o mínimos, llamados *centros energéticos*, constituirían las partículas materiales, sino la probabilidad de que en cada punto del espacio existan n quanta de energía. No se darían ondas de energía, sino *ondas de probabilidad*, y las leyes mecánicas quedarían dentro de ciertos límites indeterminados ²⁵.

287. III. *Impugnadores de la posibilidad moral del milagro.*—

a) Voltaire y los deístas, para quienes repugna a la dignidad de Dios el intervenir en el mundo después de la creación.

b) M. Kant ve en el milagro un acto contra la Providencia, ya que el hombre, ante lo imprevisto, no podría proveer para sí ni tener en adelante conocimientos ciertos.

c) G. Seailles declara al milagro como un fallo en la pedagogía divina, ya que para persuadir de una verdad deben emplearse argumentos racionales y no fenómenos espectaculares externos ²⁶.

288. IV. *Los falsificadores de su noción.*—Sin negar la posibilidad del milagro, adulteran de tal modo su concepto, que éste queda destruido:

a) Los *teósofos*, para quienes son obras que pueden realizarse por hombres especiales mediante fuerzas ocultas de la naturaleza, especialmente con el concurso de los *elementales* o del *cuerpo astral*.

b) Los *protestantes liberales* desvirtúan de diversos modos su concepto. Así, J. A. L. Wegscheider llama milagros a ciertos sucesos sorprendentes dispuestos por Dios para aumentar la fe en su Providencia o en una doctrina religiosa. A. Ritschl, O. Pfeleiderer, A. Harnack y otros suponen que los milagros son fenómenos naturales en cuanto se consideran bajo el influjo del

²⁴ *Essai sur la notion du miracle* III 242.

²⁵ J. A. PÉREZ DEL PULGAR, *Trascendencia filosófica de las investigaciones de la física matemática sobre la constitución de la materia*: EstEcl 9 (1930) 367-377, y 10 (1931) 35-50. Asimismo, para la fórmula de Schrödinger, véase J. PALACIOS, *Esquema físico del mundo* (1947).

²⁶ Para el estudio de estos adversarios del milagro, así como de los filósofos contingentistas, puede verse J. DE TONQUÉDEC, S. I., *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* 86-121 y 128-195.

sentimiento o la experiencia religiosa. A. Sabatier concede el calificativo, de milagro a cualquier gracia obtenida como efecto de una súplica a Dios ²⁷.

289. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El milagro físico, según su concepto genuino, es posible bajo todos sus aspectos, mediante la intervención de Dios.*

1.º Al hablar de posibilidad pensamos en posibilidad *intrínseca* y *extrínseca* por parte de Dios, tanto si se considera su *potencia absoluta* como su *potencia ordenada*, conforme a los diversos atributos divinos.

2.º Suponemos ya probada en las disciplinas cosmológicas la *existencia de las leyes físicas* en el orden macrocósmico necesarias en sí, pero con necesidad hipotética, aun cuando en algunos casos no puedan determinarse con exactitud cuantitativamente, a no ser dentro de ciertos límites o *área de seguridad*.

290. Demostración.—El milagro podría ser imposible: A) en cuanto es un fenómeno sensible; B) en cuanto es excepción de las leyes de la naturaleza, y C) en cuanto es realizado por Dios. Examinemos cada uno de estos elementos.

A) **NO ES IMPOSIBLE EN CUANTO ES FENÓMENO SENSIBLE.**—Bajo este aspecto no difiere de los demás fenómenos que se producen continuamente en la naturaleza.

291. B) EN CUANTO ES EXCEPCIÓN DE LAS LEYES DE LA NATURALEZA.—La posibilidad de este elemento puede probarse bajo tres diversos aspectos:

1) *Por el carácter contingente e hipotético de las leyes de la naturaleza.*—a) Las leyes naturales son *contingentes*, es decir, que la razón de su ser en el primer momento y de su permanencia en los siguientes no está en ellas mismas, sino en Dios, en quien se halla la causa total de su existencia, de sus transformaciones o de su destrucción. No es necesario mayor poder para transformar o destruir una ley que para fundarla. El que puede hacer esto último podrá asimismo hacer lo primero o lo segundo. b) Las leyes naturales son *hipotéticas*, o sea que dependen de numerosas hipótesis o condiciones para lograr su resultado; v.gr., disponer de materia apta de modo determinado, sin obstáculos insuperables, libres de otra fuerza mayor en sentido contrario y, sobre todo, del concurso divino. Todas estas hipótesis, y en concreto la última, dependen de la libérrima voluntad de Dios.

292. 2) Por la naturaleza del principio que las dirige.—Nos enseña la ciencia que una fuerza cualquiera de la naturaleza produce resultados de orden específicamente diverso según el principio que las maneja. La luz, recibida por elementos inorgánicos, produce efectos de orden químico; absorbida por las plantas, provoca fenómenos vegetativos de crecimiento;

²⁷ A. Sabatier hace una larga descripción, como de un hecho milagroso, de la curación de una niña por cuya salud ha rogado a Dios su madre, observando que de suyo el efecto es consecuencia de la venida del médico, aplicación de las medicinas, etc. Así es. El error está en suponer que tal hecho puede llamarse justamente milagro.

actuada por los animales, dibuja las imágenes en la retina, cooperando a la sensación visual; finalmente, utilizada por el hombre, concurre extrínsecamente a la misma acción intelectual. Estas mismas energías naturales, manejadas por un principio específico e infinitamente superior a todos los otros principios creados, producirán efectos específica e infinitamente superiores a los ordinarios de la naturaleza. A esto llamamos milagro.

293. 3) *Por el examen de los diversos géneros de milagros.*—Atengámonos a la anterior división, tomada de Santo Tomás (n.284). Pueden verificarse milagros:

a) *Fuera del curso de la naturaleza*, sea por carencia de los instrumentos necesarios para obrar, v.gr., del fluido eléctrico en la lámpara para producir la luz, lo cual no ofrece dificultad para Dios, que contiene de modo eminente el poder de todas las causas instrumentales y puede suplir su influjo; sea por la *intensidad* desproporcionada del efecto, fenómeno fácilmente explicable, ya que el mismo Dios, que concedió a la naturaleza sus fuerzas en determinada medida, puede aumentarlas según su beneplácito; sea por la rapidez de la acción, como en la curación instantánea de un hueso roto, que necesita un tiempo, del que Dios puede prescindir mediante la sabia coordinación de circunstancias y el influjo de un concurso divino extraordinario.

b) *Contra la naturaleza*, es decir, contra la determinación que existe en la naturaleza. Fácil es para Dios imprimir un impulso en sentido opuesto que anule la fuerza natural, como lo realizan con frecuencia los mismos hombres, haciendo, v.gr., subir el agua hacia lo alto. En todo caso, le bastaría a Dios suspender su concurso, y con eso las energías naturales se verían imposibilitadas para obrar, como sucedió con el fuego a los jóvenes en el horno de Babilonia.

c) *Sobre la naturaleza*, es decir, un fenómeno tal que, por superar las fuerzas todas de la naturaleza creada, no puede ser producido por ellas. Dado que el poder divino supera todas las potencias físicas de la naturaleza, no hay dificultad alguna en que produzca efectos que estén sobre toda energía creada.

294. C) EN CUANTO REALIZADO POR DIOS.—I) Atendiendo a la potencia absoluta de Dios, es decir, al atributo de su *omnipotencia*, aparece clara la posibilidad del milagro, ya que aquella se extiende a todo lo que intrínsecamente es posible por parte del objeto. Conocidos su pleno dominio sobre la naturaleza por él creada y su libérrima voluntad, la conclusión es evidente.

295. 2) Atendiendo a la *potencia ordenada* de Dios, es decir, a la concordia con los restantes atributos divinos, no puede señalarse repugnancia alguna en el milagro.

a) No es contra la *sabiduría divina*, ni en cuanto presuponga defectos en una ley física que se intentase corregir, ya que el milagro no se verifica en beneficio de la ley física, sino de un orden moral superior, al que la naturaleza debe subordinarse; ni en cuanto sea una excepción irracional, pues Dios puede tener fines dignos para realizarlo, como mostrar su omnipotencia, su providencia o su bondad²⁸.

b) No es contra la *santidad divina*, ya que el milagro no infringe el orden universalísimo ni las leyes morales. Su finalidad es precisamente promover el orden moral.

²⁸ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, palabra *Miracle*.

c) No es contra la *providencia divina*, pues las rarísimas excepciones que introduce el milagro en la ley no entorpecen los estudios científicos ni defraudan la previsión humana en orden a la vida. Porque Dios haya convertido una vez las piedras en pan, nadie habrá que prepare su comida a base de guijarros ²⁹.

d) No es contra la *inmutabilidad divina*, puesto que Dios, en el mismo decreto eterno de su voluntad, estableció la ley y sus excepciones.

Nótese que la última razón de la posibilidad del milagro se reduce a estos dos principios: 1) Dios puede intervenir en el gobierno del mundo después de la creación. 2) No hace falta mayor poder para mudar o abrogar una ley que para fundarla.

296. Valoración teológica.—La posibilidad del milagro es sostenida por la iglesia como *verdad de fe divina y católica definida* en el concilio Vaticano I, *Const. sobre la fe*, c.3 (D 1813), y en el can.4 correspondiente (D 1790 y 1813), donde se afirma explícitamente. Puede verse asimismo el *Juramento contra los errores modernistas* (D 2145).

297. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—1.º Naturalmente que existen hechos, como pretenden los adversarios, que son meras gracias obtenidas como fruto de la oración *dentro del orden natural*, y que hay sucesos que, considerados a la luz de la fe, sirven para *aumentar nuestra religiosidad*; pero tales fenómenos ni son milagros ni nos interesan en este problema de que ahora tratamos.

Tampoco consideramos como milagros las supuestas acciones del cuerpo astral, cuya existencia absurda e infundada refuta la filosofía, ni las intervenciones espiritistas, de cuya inexistencia trataremos más tarde, pero que, en todo caso, si no se realizasen por mandato real de Dios, estarían asimismo fuera de nuestro tema.

298. 2.º Las razones alegadas por los *deterministas* no tienen ningún valor, no sólo las que provienen de la identificación del mundo con Dios en teorías panteístas refutadas en otras ciencias, sino las que equiparan las leyes físicas con las metafísicas, absolutamente inquebrantables, ya que, fundándose en las mismas nociones, supondrían una contradicción de conceptos.

Tampoco pueden compararse con las *leyes morales*, que regulan las relaciones del hombre con Dios, es decir, el orden universalísimo, que no puede ser violado. Aun cuando a veces ciertas leyes morales ordenen relaciones entre hombres, como el no matar, siempre su raíz está en Dios, dueño de la vida, cuyos derechos se hieren.

Desde luego, las *leyes físicas no son matemáticas*. Las fórmulas son meras expresiones de la conexión entre diversas magnitudes que se da en el supuesto de cumplirse la ley ³⁰. La que se refiere a

²⁹ Son los dos argumentos de Kant para impugnar el milagro (*La Religion dans les limites de la raison* p.2.ª nota general).

³⁰ Los científicos modernos han reaccionado contra las exigencias deterministas del siglo pasado. Pueden verse testimonios interesantes en este sentido, recogidos por *Le Figaro*

la conservación de la materia y la energía no ofrece obstáculo alguno, ya que no es necesario alterarla en el milagro. Este puede ser producido por mera transformación de unas energías en otras, según una dirección que por sí mismas no hubieran tomado y que ahora toman por intervención divina, del mismo modo que cuando por un acto de nuestra libertad levantamos un brazo que naturalmente estaría caído, sin que esto requiera la creación de nueva energía. Por lo demás, ésta es una de tantas leyes físicas, alterables por Dios.

299. 3.^a Las razones aducidas por los *contingentistas* filósofos descansan todas ellas en un supuesto gratuito de la existencia de un *substratum vital* o de la *libertad de la materia* inanimada, hipótesis contrarias a los datos de la filosofía y de las ciencias físicas.

La existencia de leyes meramente *estadísticas en el microcosmos* no obsta para nada a la realización del milagro, que tiene lugar siempre en el orden macrocósmico, donde, en virtud de la *ley de los grandes números*, desaparece aquella indeterminación, por lo menos en su sentido cualitativo³¹. Ya indicamos que existe, aun en las leyes estadísticas, el *área de seguridad*, y que en todo caso sería mayor prodigio obtener un fenómeno determinado y predicho con anterioridad, obligando a obrar en un sentido fijo a todas las partículas elementales en estado anárquico³².

4.^a La intervención de Dios, necesaria en todo milagro, *no rebaja su dignidad*. No se trata de que obre como una de tantas causas segundas del universo. Únicamente dirige sus actividades conforme a las normas de una providencia amorosa y vigilante. El calificar al milagro de *método anti-pedagógico* sólo puede ser fruto de la ignorancia sobre el fin de la revelación, que no es convencer por razones intrínsecas. Es obtener un acto de fe en la palabra divina, para lo cual es menester demostrar que Dios ha hablado con señales exclusivamente divinas.

en una encuesta realizada del 2 al 22 de mayo de 1926 sobre *La science et le sentiment religieux* y publicada posteriormente por la editorial Spes (Paris 1928).

³¹ La elevación de un ladrillo por sí mismo a cien metros de altura en virtud de los impactos de las moléculas del aire, ejerciendo la presión vertical durante unos segundos, es uno de los casos posibles en el movimiento de las partículas gaseosas; pero con razón dice E. Borel que, si varios testimoniasen haber visto tal fenómeno, antes creeríamos en alucinaciones o cualquier otro fallo que en la realización de ese caso teóricamente posible en las concepciones indeterministas (*Traité de calcul des probabilités et de ses applications* [Paris 1925] t.2 p.146). Véase asimismo A. DUE, *La acción de Dios y la ciencia* p.85s.

³² La misma constancia puede apreciarse en el terreno fisiológico. Véase Dr. P. BEHAGUE, *Miracles et constants médico-physiologiques*: LumVie (julio de 1957) 25-33. Todo el número está destinado a estudiar diversos aspectos del milagro.

ARTICULO IV

Discernimiento del milagro como criterio

300. Bibliografía: S. TH., I q.44 a.2; q.45 a.5; q.67 a.2; q.105 a.3.4 y 8; 3 q.44 a.4; Suppl. q.75 a.3; *De potentia* q.6 a.7; M. NICOLAUS, S. I., SThS I, II 170-174; Dr. E. LE BEC, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles* (Paris 1920); ID., *Les preuves médicales du miracle* (Paris 1921); ID., *Les forces naturelles inconnues et les guérisons miraculeuses: Et 179 (1922) 423-433; A. ZACCHI, O. P., Il miracolo* (Milano 1923); R. VAN DER ELST, *Guérisons miraculeuses: DAFC II (1924) 411-438; ID., Vraies et fausses guérisons miraculeuses* (Paris 1924); ID., *L'objection des forces inconnues: RevApol 38 (1924) 344-357; J. DE TONQUÉDEC, S. I., Miracle: DAFC III (1926) 517-578; C. S. LEWIS, Miracles* (New York 1947); F. IRIGARAY, *Guía médica del intérprete de milagros y favores* (Madrid 1949); H. BON y F. LEURET, *Las curaciones milagrosas modernas* (Madrid 1953); J. DE TONQUÉDEC, S. I., *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien* (Paris 1955); U. MARALDI, *La scienza moderna di miracoli* (Torino 1955); L. MONDEN, S. I., *Le miracle, signe de salut* (Bruges 1959); C. LINDNER, O. E. S. A., *Ha ancora il miracolo un valore apologetico?*: Aug 2 (1962) 303-322.

301. El problema.—No basta que el milagro sea posible; es menester poder reconocerlo y discernirlo de ilusiones o vanas supercherías para que pueda servirnos como criterio. A la luz del análisis del milagro, hecho en el artículo anterior, vemos que son cuatro los elementos integrantes del milagro en cuanto criterio y de cuya realidad nos deberá constar con certeza en cada caso particular: 1.º, que es un *hecho histórico sensible*; 2.º, que está *fuera del curso de las leyes naturales*; 3.º, que ha sido *realizado por Dios*, y 4.º, que está *orientado a probar la verdad de una revelación*. Esto da lugar a lo que se suele denominar las cuatro verdades del milagro:

1.º *Verdad histórica.*—Consiste en la existencia histórica de un suceso o fenómeno acaecido en determinadas circunstancias de lugar, espacio y condiciones circundantes.

2.º *Verdad filosófica.*—Consiste en que un hecho o fenómeno, reconocido ya como histórico, supere las fuerzas de la naturaleza sensible aun aplicadas artificiosamente por los hombres.

3.º *Verdad teológica.*—Consiste en que el hecho o fenómeno, reconocido ya como superior a las leyes de la naturaleza sensible, haya sido realizado por Dios como causa física o moral y no por algún espíritu extramundano independientemente del mandato divino.

4.º *Verdad relativa.*—Consiste en que el hecho o fenómeno, comprobado ya como verdadero milagro, se haya verificado por Dios precisamente en orden a demostrar la genuinidad de una revelación o doctrina divina.

302. Orientación histórica.—1.º Algunos *historiadores deterministas*, como A. Harnack, suponen ya de antemano que nunca podrá constarnos de un hecho en la historia que no esté ligado necesariamente a sus causas naturales; otros *empiristas* y *materialistas*, como D. Hume y F. Strauss, juzgan que siempre tendremos razones más fuertes en contra que en favor de la existencia histórica del hecho milagroso; otros *hipercríticos*, como Voltaire y E. Renán, exigen tales condiciones para la comprobación histórica cuales no pueden darse nunca en la práctica de la vida ¹.

¹ Voltaire exigía para creer en un milagro que se realizase ante la Academia de Ciencias de París y la Real Sociedad de Londres, asistidas por un destacamento de la policía (*Diction. philos.*, voz *Miracle*), y Renán, para admitir el hecho de una resurrección, que resucitase el taumaturgo a todos los cadáveres que se le presentasen en cualquier parte (*Vie de Jésus*, introd. p.XCVIs).

2.º Varios autores, como B. Spinoza, J. J. Rousseau, E. Renán, Anatole France, y muchos *protestantes liberales*, declaran que nunca podremos comprobar la verdad filosófica, porque para ello sería necesario conocer todas las leyes de la naturaleza, o, al menos, que dicha verdad será sólo un efecto de nuestra experiencia interna o del simbolismo sobrenatural ².

3.º Los *racionalistas* y varios *protestantes liberales* niegan pueda darse la verdad relativa, sea por suponer círculo vicioso en que demostraríamos recíprocamente la verdad del milagro por la verdad de la doctrina y a la inversa (F. Strauss), sea porque un hecho contingente, como el milagro, no puede estar en conexión con verdades de orden necesario (G. E. Lessing), sea porque sería demostrar un milagro (la revelación) por otro milagro. Algunos *protestantes conservadores*, al considerar que no cuentan con milagros confirmativos de sus sectas, no quieren ver en el milagro sino un subsidio para excitar la atención de los fieles.

303. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *En ciertas circunstancias podemos conocer los milagros en cuanto tales y como criterios de la revelación.*

1.º Nuestra afirmación se extiende sólo a ciertos casos, en que es dado conocer tanto las circunstancias históricas del hecho como las fuerzas y leyes que pudieron intervenir. Habrá muchas ocasiones, tal vez las más, en que no podremos decidir nada acerca de su aspecto sobrenatural.

2.º Tratamos de conseguir una certeza moral, puesto que en la mayoría de los casos nos servimos del testimonio humano; pero en ocasiones podrá reducirse a metafísica, por el principio de razón suficiente.

3.º Fácilmente aparece que nuestra proposición encierra cuatro partes, conforme a las cuatro verdades o elementos antes explicados.

PRIMERA PARTE: *Puede conocerse la verdad histórica.*

304. Suponemos, naturalmente, que se realiza la investigación científica oportuna.

A) *En la comprobación de los hechos presentes* se incluye: a) La exclusión de prejuicios acerca de la imposibilidad, improbabilidad o probabilidad del milagro. Se trata de solas circunstancias históricas, sin intentar aún su explicación; v.gr., diagnóstico y radiografías *antes de la curación*, descripción del *momento de la crisis, estado posterior* a la crisis. b) Las cautelas oportunas para evitar una *visión deformada* del fenómeno, una *alucinación* o una *falsa interpretación sensorial*. c) La *observación atenta, exacta y crítica* de las circunstancias.

B) *En el estudio de los hechos pasados o ausentes* debe darse en los documentos: a) la *crítica textual* para poseer las palabras genuinas del autor; b) la *crítica de origen* respecto a su autor, tiempo, lugar, fuentes orales o escritas; c) la *crítica literaria*, o de interpretación acerca del género literario

² Según Anatole France, ante un milagro, la única conclusión que hemos de sacar es: *Nuestros repertorios de física y química son muy incompletos* (*La vie littéraire, quatrième série*, 107).

al que pertenece el documento (didáctico, parenético, poético, alegórico, legendario, histórico), acerca del contexto donde está enclavado el fragmento (fábula, parábola, hecho histórico) y acerca del sentido mismo del fragmento estudiado; d) la crítica histórica referente a la ciencia, veracidad, tendencias y exactitud de estilo en el autor³.

305. DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE.—La verdad del suceso que se sospecha milagroso, en cuanto hecho histórico con circunstancias determinadas, no difiere para su comprobación de cualquier otro fenómeno experimental o acacimiento de la historia. Desde este punto de vista no presenta dificultades especiales. Antes bien ofrece más facilidades.

Al tratarse de un hecho insólito e importante: a) se le presta más atención; b) estimula al espíritu para evitar errores, y c) precave la ligereza de juicio; d) son, de ordinario, los testigos presenciales *hombres de autoridad* y rectitud de vida, y e) casi siempre es consignado en seguida por escrito.

SEGUNDA PARTE: *Puede conocerse la verdad filosófica.*

306. 1.º La ciencia experimental, en cuanto tal, no puede declarar otra cosa sino que el hecho en cuestión *no tiene explicación* en las leyes físicas de la naturaleza visible. A la filosofía le tocará luego juzgar de la causa real⁴.

2.º La conclusión de esta parte es que el hecho inexplicable por las leyes físicas ha sido realizado por intervención de *algún espíritu extramundano*, ya sea el mismo Dios, ya sea un espíritu sometido a su voluntad (ángel), ya rebelde (demonio).

3.º No se olvide que, dadas las circunstancias religiosas en que se verifica el presunto milagro, puede resultar ya *probable desde el principio* la intervención de un ser extramundano. Es más: si siempre que se dan aquellos antecedentes religiosos se siguiese el hecho maravilloso, debería tenerse en cuenta también aquí la ley de inducción como en otros casos.

4.º En la investigación de la verdad filosófica deben evitarse los dos extremos: la *ligereza* en formular en seguida una excepción de las leyes naturales y la *obstinación* en negar leyes físicas evidentes antes que admitir la realidad de una excepción.

307. DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE: I. POR LA NATURALEZA DEL FENÓMENO.—Hay hechos o fenómenos que superan ciertamente todas las fuerzas naturales físicas aun aplicadas artificialmente por el hombre. En tales casos queda descartada la naturaleza sensible como causa. Sirvan de ejemplo:

1.º Fenómenos que superan toda fuerza creada material o espiritual, como son:

a) *Las acciones creativas* o equivalentes, que requieren poder infinito propio de solo Dios⁵.

³ Una síntesis de estos procesos puede verse en la obra citada de J. DE TONQUÉDEC, S. I., *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* c.3 y 4 p.293-420; y en A. ZACCHI, O. P., *Il miracolo* 307-417.

⁴ Por eso, en los milagros de Lourdes, el Bureau Médical de Lourdes (BML) y su anejo el Bureau d'Études Scientifiques (BEL) se limitan a declarar que la curación estudiada no puede explicarse por las leyes de la naturaleza. A la Comisión Canónica Episcopal le toca dictaminar definitivamente si se trata de un verdadero milagro.

⁵ SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* I q.45 a.5: BAC 41,755-761.

b) *Las resurrecciones* de muertos, que equivalen también a una acción creativa, ya que no puede reducirse a educación de la potencia de la materia.

Sólo Dios tiene dominio pleno sobre las almas para obligarlas a informar un cuerpo ya abandonado, y a El sólo pertenece asimismo transferirlas del estado de vía al estado de término o viceversa. De lo contrario, el demonio podría burlar el dominio de Dios trayendo a la tierra de nuevo las almas salvadas para hacerlas pecar⁶.

c) *Las acciones vitales en seres inorgánicos*, como efectos de reproducción o sensación en minerales, y en general actos de vida superior en seres de orden específico inferior.

2.º Fenómenos en *contradicción*, no tanto con las leyes, sino con la *esencia* misma de la naturaleza física, como la compenetración de los cuerpos, la suspensión del efecto formal de la cantidad o la existencia de los accidentes sin sujeto de inhesión⁷.

308. 3.º Ciertos fenómenos de *curaciones*, que, aun cuando de aspecto sencillo a primera vista, pero por suponer producción o destrucción de materia, súbita generación de células vivas, etc., son inasequibles para la naturaleza física⁸. Analicemos por ejemplo:

a) *La repentina curación de una fractura ósea* con supuración y pérdida de fragmentos intermedios (v.gr., P. Rudder) supone la formación de un callo cartilaginoso en los extremos de ambas partes separadas, que ha de aumentarse y consolidarse principalmente por la asimilación de fosfato de cal para sostener, si se trata, v.gr., del fémur, todo el peso del cuerpo⁹. Esta sustancia y otras similares han de afluir a las células periféricas a través de los vasos capilares, que llegan a reducir su diámetro hasta 0,007 mm., con una velocidad de 0,57 mm. por segundo. En fracturas con larga supuración de un hueso grande como el fémur, fácilmente se requieren unos cinco gramos de fosfato de cal, con la circunstancia de que en la sangre no existen más de 1,60 gr. de dicha sustancia, ni puede ser arrebatada de los huesos, por hallarse aquí en estado insoluble y ser causa de grave enfermedad su pérdida. En este y semejantes casos, como en el mal de Pott, en que son necesarios hasta 10 gr. de sales calcáreas para su curación, es necesaria la producción instantánea de tales materias en el cuerpo humano y su transporte súbito al centro enfermo, prescindiendo de los vasos arteriales. Por eso, clínicamente son necesarios de cuarenta a cincuenta días.

b) *La curación repentina de una llaga* se realiza mediante la formación de una película tenue en la parte exterior, bajo la cual van creciendo los restantes tejidos, a base de la producción de muchos millones de nuevas células. Será, pues, necesario que las células que permanecieron vivas en los labios de la herida absorban nuevos alimentos de la sangre por endósmosis, la asimilen en sustancia propia, crezcan con su absorción y, por los procesos a veces complejos y delicados de reproducción, formen una nueva célula.

⁶ SANTO TOMÁS, *De potentia* q.6 a.7 ad 4; *Suma Teol.* Suppl. q.75 a.3: BAC 197,193-197.

⁷ SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* Suppl. q.83 a.3: BAC 197,316-322.

⁸ Pueden leerse algunos detalles concretos respecto a instantaneidad, aparición de sustancias, desaparición de elementos, etc., en la obra citada de A. ZACCHI, *Il miracolo* 418-483; cf. asimismo E. UGARTE DE ERCILLA, S. I., *La epopeya de Lourdes* (Madrid 1919) 421-512.

⁹ Sobre el caso de P. Rudder puede verse la obra últimamente citada de E. UGARTE DE ERCILLA, *La epopeya de Lourdes* 438-450.

Esta, a su vez, dará lugar a otra a través de las mismas fases vitales, hasta que por repetición de las mismas operaciones se obtengan los millones o aun miles de millones de células necesarias. Cada uno de estos procesos vitales, que a veces, v.gr., en la reproducción amitótica o por carioquinesis de una célula, puede durar hasta tres horas, requieren largo tiempo. La concentración de tantas operaciones en un instante supondría, naturalmente, la destrucción de las células madres.

c) *La repentina curación del cáncer* requiere una triple operación. *Primero: la desaparición de las toxinas* vertidas por las células enfermas en la sangre. Esta purificación se hace a través de los riñones, que no pueden contener más de unos 200 gr. de sangre, siendo ésta en total veinticuatro veces mayor que dicha cantidad. La afluencia repentina en los riñones de toda la sangre los destruiría, al mismo tiempo que produciría una muerte fulminante por anemia cerebral y colapso cardíaco. *Segundo: es necesario que desaparezca súbitamente toda la masa del tumor canceroso*, lo cual no puede realizarse ni por evaporación, al ser sólidas muchas de las sustancias celulares, ni por sudor u otras expulsiones de líquido, que frecuentemente no se dan, ni por la irrupción de la materia sólida en el torrente sanguíneo, que lo viciaría. Téngase en cuenta que en ciertos edemas la cantidad del líquido acuoso llega a varios litros. Los pulmones no logran exhalar a lo largo de un día más de trescientos o cuatrocientos centímetros cúbicos de vapor de agua. Por otra parte, la evaporación instantánea de varios litros de agua, actuando como una verdadera máquina de Carré, produciría una congelación del sujeto. *Tercero: se requiere, finalmente, la generación instantánea de las nuevas células para la formación de los tejidos correspondientes*, que en algunos casos—v.gr., en el cáncer del pecho—fácilmente superan los cien gramos ¹⁰.

309. II. POR LA CONSIDERACIÓN DE LAS LEYES FÍSICAS POSIBLES.—En determinados casos podemos conocer con certeza que el fenómeno extraordinario examinado no se debe: 1) ni a fuerzas naturales obrando por sí mismas; 2) ni a fuerzas naturales empleadas artificiosamente por el taumaturgo según leyes conocidas por él y por otros; 3) ni según leyes conocidas únicamente por él. Veamos las tres hipótesis.

1) *No se debe a fuerzas naturales obrando por sí solas.*—Las fuerzas naturales, obrando por sí solas, siempre e invariablemente producen los mismos efectos en las mismas condiciones. Esto está comprobado por una larga inducción experimental, por la falta de libertad en la naturaleza inanimada y por la providencia de Dios para que los hombres provean por sí y puedan adquirir conocimientos seguros. Por tanto, si en las condiciones ya conocidas no producen ningún efecto, lo producen de carácter contrario o en un orden de magnitud o dignidad ingentemente mayor, habrá que admitir la intervención de un ser extramundano.

310. 2) No se debe a fuerzas aplicadas según leyes conocidas por el taumaturgo y otros.—Puede constar esto: a) Por el examen de

¹⁰ Algunos de estos casos concretos pueden hallarse en la interesante obra de los doctores H. BON y F. LEURET, *Las curaciones milagrosas modernas*, trad. esp. (1953), donde se detallan científicamente algunas de estas curaciones. También pueden encontrarse descripciones detalladas en las obras del Dr. LE BEC, *Critique et contrôle médical des guérissons surnaturelles* (París 1920) y Dr. A. VALLET, *Mes conférences. Sur les guérisons miraculeuses de Lourdes* (París 1939).

dichas fuerzas y leyes a cargo de científicos y peritos en las ciencias naturales.

b) Por la observación diligente de los mismos *testigos presenciales* cuando son cultos y prudentes, si ven, por ejemplo, que el efecto y la causa pertenecen a órdenes específicamente diversos (fenómenos de reproducción en materia inanimada), si es sabido que el empleo de tales causas (v.gr., imposición de las manos o pronunciación de la palabra «quiero») *no producen nunca tales efectos* (curación de la lepra), si los resultados obtenidos superan los límites, al menos negativos, de las fuerzas en juego.

No es necesario en cada caso poder determinar positivamente hasta dónde se extiende el poder de tal energía; basta saber de modo negativo los límites más allá de los cuales no tiene eficacia. Para saber que un proyectil no puede llegar a la luna en un segundo, no necesito saber el impulso que los modernos aparatos de lanzamiento pueden imprimirle; me basta saber, como límite negativo, que ningún cuerpo, al menos en el orden macrocósmico, puede alcanzar la velocidad de la luz. c) Por las consideraciones que exponemos en la hipótesis siguiente.

3II. 3) *No se debe a fuerzas aplicadas según leyes conocidas únicamente por el taumaturgo.*—a) Si aparece evidente que *no se dan leyes*, aún desconocidas, capaces de producir tales efectos. Para lo cual no es necesario conocer todas las leyes posibles como no es preciso conocer todos los teoremas de la geometría y trigonometría para afirmar que los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos.

Muchas leyes no tendrán relación ninguna con el caso propuesto, como serían las que rigen el nacimiento de las galaxias en orden a la curación de un hueso fracturado. Nótese que los hechos mismos señalan a veces el camino de la investigación; v.gr., la electrólisis orienta hacia la corriente eléctrica como causa. Además, en ciertos casos las condiciones antecedentes y concomitantes repetidas de igual forma (v.gr., en Lourdes) forman una ley de inducción señalando una causa extramundana ¹¹.

b) Si las fuerzas necesarias para obtener el resultado milagroso deberían superar toda la naturaleza sensible por presuponer *potencia infinita*.

c) Si consta *no haber aplicado* el taumaturgo fuerzas algunas naturales por tratarse, v.gr., de una curación llevada a cabo en un enfermo desconocido y distante, sin acción alguna física o psíquica.

d) Si se trata de un taumaturgo cuya *veracidad, rectitud y santidad* de vida nos son conocidas con certeza y que asegura haber realizado la curación por virtud divina. Tal mentira supondría en su autor una maldad sacrilega de las más abominables.

e) Finalmente, podemos asegurar, en ciertos casos, que el taumaturgo no conocía las leyes físicas ocultas necesarias. Poseería tal ciencia *por vía natural o sobrenatural*. En el primer caso significaría a veces algo *más inexplicable que el mismo milagro*: pensemos, por ejemplo, en un hombre rudo e inculto que en tiempo del emperador Augusto produjese un efecto para el que fuese necesario cono-

¹¹ Expone muy acertadamente estas ideas A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* (1927) 376s.

cer la cantidad de energía electrónica encerrada en un átomo de helio. Si el conocimiento era de origen sobrenatural, ya tenemos el milagro, que tratábamos de evitar, aunque en otra forma.

TERCERA PARTE: *Puede conocerse la verdad teológica.*

312. 1.º Por la verdad filosófica concluimos que el hecho extraordinario no se debe a fuerzas o leyes naturales y que, por tanto, debe ser atribuido a un espíritu extramundano. Queda investigar en la *verdad teológica* que ese espíritu no es otro sino el mismo Dios, causa física o, al menos, moral del milagro realizado bajo su responsabilidad.

2.º El autor del fenómeno realizado fuera de las leyes naturales podrá ser un espíritu rebelde a Dios (demonio) que obra con mera *permisión divina*, o un espíritu bueno (ángel) que obra por *orden o aprobación positiva* de Dios, en cuyo caso es *verdadero milagro*, ya que el mandante es la causa principal y responsable del acto. Queda, pues, sólo la disyuntiva de ser el autor Dios o el demonio.

DEMOSTRACIÓN DE LA TERCERA PARTE: 1.º *Por la naturaleza misma del fenómeno.*

Hay muchos hechos, los milagros de primer orden, que suponen un poder infinito para su realización y que, por lo tanto, una vez comprobada su verdad histórica, aparecen como de origen divino.

Tales son, por ejemplo: a) La resurrección de los muertos, según lo dicho anteriormente. b) Las acciones que incluyen creación de materia; v.gr., la multiplicación de una sustancia inanimada, la formación repentina de un órgano, por ejemplo un ojo, en quien carece de él. c) Los hechos que requieren una potencia infinita o un influjo exclusivo de Dios; v.gr., la glorificación de un cuerpo. d) Los fenómenos que presuponen acción a distancia sin materia o energía intermedia. e) Los procesos complicados en que se dé la instantaneidad, la falta de aplicación de una fuerza a materia apta o, en general, la ausencia de ciertas condiciones esenciales en la actividad de cualquier naturaleza creada.

313. 2.º *Por las circunstancias de la acción.*—Suponemos como base de este argumento: a) *un mínimo de providencia* en Dios, que no permitirá al demonio engañar al hombre de modo invencible e inculpable en negocio tan grave como el de su salvación; b) que todo ser racional *obra por algún fin* de modo conforme a su naturaleza; y c) que la bondad de una acción supone la de *todos sus aspectos*, mientras que una acción resulta mala en cuanto falla *uno solo de ellos*, v.gr., intención, finalidad, medios, etc. Según esto:

A) *La acción deberá ser atribuida al demonio* si a) *la persona del taururgo* se muestra vanidosa, soberbia, superficial, impía; b) *si el modo de obrar* rezuma ligereza, superstición, irreverencia hacia Dios, desvergüenza, inmoralidad, formas indignas, convulsiones del cuerpo, pérdida del sentido, etc.; c) *si en el fin perseguido* se esconde avaricia, ambición, captación del aura popular, excitación de la curiosidad, etc.; d) *si los efectos* que se siguen de suyo y naturalmente tienden a fomentar odios, provocar

disensiones, incitar rebeldías contra la autoridad, aumentar la inmoralidad, etc.; e) si la doctrina contiene algo contra la recta razón o la ley natural. Bastará una de estas circunstancias para juzgar que no es de origen divino.

B) *La acción deberá ser atribuida a Dios:* a) si la persona del taumaturgo es modesta, humilde, celosa de la gloria de Dios, deseosa del bien de las almas, etc.; b) si el modo de obrar es digno, grave, honesto, piadoso, etc.; c) si el fin perseguido tiende al fomento de la virtud, al aumento de la piedad al consuelo de los necesitados, a la misericordia con los prójimos, etc.; d) si los efectos que naturalmente se siguen son la unión de los ánimos, el aumento de la santidad, la obediencia a las autoridades, la paz de la sociedad, etc.; e) si, finalmente, no se halla nada que se oponga a la recta razón o la ley natural. El conjunto de todas estas circunstancias indica que el prodigio viene de Dios, pues el diablo no puede tender a la destrucción de su propio reino.

CUARTA PARTE: Puede conocerse la verdad relativa.

314. 1.^o En esta parte tratamos de la *finalidad del milagro*, no de la finalidad objetiva de la acción, que podrá ser dar la vista a un ciego o saciar a un hambriento, sino de la finalidad que se propone el taumaturgo al obrar.

2.^o El milagro *no exige como finalidad exclusiva el demostrar el origen divino de una doctrina*. Puede Dios realizarlo para consuelo de un afligido, para castigo de un pecador (el fuego de Sodoma), para glorificación de un varón santo (en los procesos de canonización), para fomento de fervor en la práctica de la religión natural, etcétera. De ahí la posibilidad de un milagro en el ambiente de una religión falsa, siempre que no sirva para confirmar la verdad de aquella religión. Es necesario, por tanto, probar en cada caso que el milagro se endereza a confirmar una revelación ¹².

3.^o Para que el milagro tenga fuerza probativa deben ser *conocidas sus circunstancias* y no aparecer ninguna de ellas de carácter sospechoso. En este caso, el error se debería imputar a nuestra imprudencia.

315. 4.^o En el proceso de esta acción probativa hay que distinguir *dos fases consecutivas*:

Primera fase: que el legado declare su intención de realizar el milagro como prueba del origen divino de su doctrina. Esta primera fase no ofrece especial dificultad, pues es uno de tantos testimonios fácilmente verificables.

Esta declaración puede ser *formal y explícita*, como la hizo Jesús en la resurrección de Lázaro (Jn 11,42): *para que crean que tú me has enviado*, o como las relativas a Moisés en Egipto (Ex 3,12; 4,30); puede ser *virtual explícita*, si se hace con palabras expresas una vez para siempre, como la hizo asimismo Jesús al decir: ... *Las obras que realizo yo en nombre de mi Padre, dan testimonio de mí* (Jn 10,24; cf. también 14,11; 15,22); puede ser, finalmente, *implícita*, si las circunstancias proclaman esta conexión de finalidad, sea antes de nacer el legado, como son los milagros hechos para rodearle de autoridad en su testimonio; sea durante la vida del mismo si

¹² Santo Tomás, a propósito de la vestal que en prueba de su castidad llevó, según se contaba, agua del Tiber en una vasija perforada sin que se le derramase, concede que Dios puede hacer tales milagros aun en una religión falsa para recomendación de una virtud (*De potentia* q.6 a.5 ad 5).

se verifican en cuanto cumple con su misión o como premio de la misma; sea después de su muerte, si aparece aquél como causa eficiente de los mismos; v.gr., en el parálítico sanado por Pedro: *En nombre de Jesucristo Nazareno, ponte a andar* (Act 3,6), o tiene el carácter de premio por la aceptación de la doctrina del legado.

Segunda fase: que Dios, por su parte, apruebe esta declaración del legado y la haga suya intentando dar con el milagro una señal de su omnipotencia en favor de la doctrina. La verdad relativa nos garantiza esta conexión entre la declaración del legado y la intención de Dios.

Bajo otro aspecto, este problema se identifica con el siguiente: si un legado espurio o un seudoprofeta al enseñar una doctrina falsa apelase a un milagro, Dios no podría cooperar a la realización del milagro implorado. Vamos, pues, a demostrar este punto, que debe aparecer considerando los atributos divinos.

316. DEMOSTRACIÓN DE LA CUARTA PARTE.—Dios no puede ser testigo de la falsedad, como lo sería en el caso dicho, y ni siquiera podría alegar que había realizado el milagro intentando otros fines diversos. Así aparece:

a) *Por la naturaleza misma de la acción.*—Hecha la apelación del legado, Dios realizaría un milagro que podía y aun debía omitir según las leyes físicas prefijadas por El, y lo haría precisamente en el momento y en la forma que se le pide. Esto, por la misma naturaleza de la acción, *equivale a una declaración positiva*, de igual modo que cuando inclinamos verticalmente la cabeza en señal afirmativa al oír la pregunta de nuestro interlocutor. No podríamos alegar la intención interna de hacer un ejercicio de gimnasia.

b) *Por comparación con el sello real.* Los documentos sellados por cualquier ministro con el *sello exclusivo del rey*, mientras no haya sospecha de fraude, deben ser considerados como rubricados por el mismo rey en persona. Es nuestro caso, ya que el milagro es una señal propia y *exclusiva de Dios*, conforme a la noción expuesta, y que ha sido concedida por El directamente al legado.

Todavía en el problema del milagro tiene más fuerza esta consideración, puesto que los sellos reales pueden emplearse en determinados casos sin que el rey se entere y *sin que coopere físicamente*, lo cual no tiene lugar nunca en el milagro ¹³.

c) *Por la responsabilidad de la causa principal.*—Si el rey humano tuviera conocimiento de que su ministro iba en cierta ocasión a sellar un documento falso, *no podría lícitamente* entregarle su sello. Tal es el caso de Dios, que prevé cualquier abuso de su sello milagroso.

No podría Dios defenderse ni aun suponiendo que obrase con cierta restricción mental, teniendo una intención distinta de la que al exterior aparece. Aunque en tal caso Dios no mintiese, ciertamente perdería toda

¹³ Este argumento lo explanó de modo magnífico el card. Lugo en su tratado *De virt. fidei divinae* disp.2 sect.1 n.24.

su autoridad, de modo que en adelante ya no podríamos fiarnos de sus manifestaciones, como sucede con las personas de las que sabemos usan restricciones mentales. Esto sería indigno de Dios ¹⁴.

317. Valoración teológica.—La Iglesia sostiene esta nuestra proposición de la discernibilidad y fuerza probativa del milagro como *doctrina de fe divina y católica definida* en el concilio Vaticano I, *Const. sobre la fe*, c.3 y can.3 correspondientes a dicho capítulo (D 1790 y 1813). Lo mismo vuelve a exponer en el *juramento antimodernista*, añadiendo que son señales divinas sumamente acomodadas a todas las inteligencias (D 2145).

318. Cuestiones complementarias.—*Innecesidad de luz sobrenatural iluminativa.*—Recientemente surgió en el campo católico cierta tendencia a exigir como necesaria una gracia ilustrativa sobrenatural para poder apreciar el valor apologetico del milagro. Los protestantes, desde luego, la exigen, ya que, según ellos, el entendimiento, por el pecado original, quedó tan herido en sí mismo, que necesita tales ayudas ¹⁵.

Entre los católicos tuvo especial éxito la doctrina del P. P. Roussetot ¹⁶, que sostenía que en los motivos de credibilidad, aun cuando objetivamente tengan valor probativo, no puede, sin embargo, captarse fuerza de demostración si el entendimiento no recibe previamente un auxilio sobrenatural, la luz de la fe («les yeux de la foi»), que le capacite para percibir su síntesis lógica ¹⁷.

Así se explica que en un auditorio al que se expongan los motivos de credibilidad haya unos que crean y otros que no, según hayan recibido o no tal luz sobrenatural. Con ésta, aun los motivos imperfectos de la certeza respectiva adquieren verdadero peso demostrativo. Actúa a manera de microscopio que hace ver de gran tamaño aun lo insignificante. Es una especie de ayuda subjetiva que completa el vigor de la facultad intelectual, y, gracias a ella, el hombre percibe la fuerza del motivo de credibilidad y realiza el acto de fe por el mismo y único acto. En este acto se da una mutua causalidad: el hombre quiere creer porque ve que hay razones para creer, y ve que hay razones para creer porque quiere creer ¹⁸.

¹⁴ Expone esta idea muy acertadamente el P. F. SUÁREZ, *Misterios de la Vida de Cristo* disp.31 s.2 n.7: BAC 35,865-867.

¹⁵ Recientemente, el profesor protestante J. Gresham Machem requiere la gracia para reconocer en Cristo al redentor de mi pecado y para el deseo de mi purificación, sin lo cual no se puede admitir, por ejemplo, el milagro de la resurrección (*The Christian Faith in The modern World*, 1936).

¹⁶ En sus breves, aunque brillantes años de docencia dejó numerosos escritos relacionados con este punto. Pueden verse como principales: *Les yeux de la foi*: RechScRel 1 (1910) 241-259.444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de la foi naturelle*: ib., t.4 (1913) 1-36; *Réponse à deux attaques*: ib., 5 (1914) 57-69; *La vraie pensée de Bautain*: ib., 5 (1914) 453-458; *Amour spirituel et synthèse aperceptive*: Revue de Philosophie, 16 (1910) 225-240. En Alemania sintieron su influjo K. Eschweiler, Engert y en algún momento el gran apologeta K. Adam.

¹⁷ Ya antes se habían preocupado con puntos de vista en algún modo semejantes varios autores, especialmente dominicos, como el P. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologetique* (1912); E. A. DE POULPIQUET, *Le miracle et ses suppléances* (1914). Puede verse a este propósito R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La grace de foi et le miracle. Trois théories à propos de travaux récents*: RevThom 23 (1918) 280-320.

¹⁸ Para el estudio sintético de las ideas del P. Roussetot y sus fallos pueden verse: J. DE WOLF, S. I., *La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Roussetot* (Bruxelles 1946); R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (1958) 452-512.

Hay que conceder al P. Rousselot que para practicar el acto de fe de modo sobrenatural y útil para la vida eterna es *necesaria la gracia* divina, que lo eleve entitativamente a este orden; que la posesión de la fe y del hábito sobrenatural correspondiente ponen a la inteligencia en un estado *más connatural* para entender lo divino y, por lo tanto, los criterios de la revelación; que con frecuencia es *necesaria moralmente* una ilustración especial para que un entendimiento deformado por teorías agnósticistas, idealistas, etc., o envidiado por hábitos inmorales degradantes, pueda ver con claridad; pero en ningún caso se requiere como complemento físico la luz de la fe para el juicio de credibilidad.

Sin embargo, la doctrina, tal como la propone Rousselot, aparece falsa con sólo reflexionar, como acabamos de ver, que por sola la razón en ciertos casos *se prueban las cuatro verdades* integrantes del valor apoloético del milagro. Es un absurdo, por otra parte, admitir la *mutua causalidad*, cuando al menos una de las causas obra como causa eficiente, pues tendríamos un acto causado por otro que todavía no existe, ya que debe ser causado por el primero. Finalmente, la teoría de Rousselot suprime el *pecado de infidelidad*, puesto que no puedo creer si no tengo una gracia exterior que no depende de mi voluntad, y desde el momento que la tenga creo ya necesariamente.

La doctrina de la Iglesia es clara si se leen sus palabras sobre la *necesidad de los motivos* previos de credibilidad propuestos por el raciocinio (proposiciones suscritas por L. Bautain: D 1624s)¹⁹, sobre la función de la razón, de los criterios y de la *clara distinción entre los límites de la razón y de la fe* (enc. *Qui pluribus*: D 1637-1639), sobre la labor del entendimiento y sus caminos para hallar los motivos de credibilidad (conc. Vaticano I: D 1790.1793s.1799) y sobre la fuerza apoloética de los milagros para cualquier entendimiento aun de los tiempos actuales (*Juramento contra el modernismo*: D 2145)²⁰.

319. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Es cierto, como dice Hume, que entre dos hipótesis debe escogerse la más sencilla, y que es más verosímil que algunos hombres mientan o se engañen que la violación de una ley física; pero el principio alegado debe aplicarse *no en abstracto*, sino en las circunstancias *concretas* del hecho. Ante un hombre asesinado es más verosímil en abstracto el homicidio producido por un enemigo que un parricidio; pero puede haber circunstancias en que esto último sea lo más probable. Ante un milagro de curación repentina como respuesta a las súplicas de una madre, la intercesión de un santo y la presencia de un santuario ilustre, resulta *más probable la excepción* de la ley natural que el engaño de testigos fidedignos. Además de que estos testigos afirman la excepción de la ley *en este caso*, mientras que los restan-

¹⁹ En las tesis que tuvo que firmar L. E. Bautain se decía expresamente que *aunque la razón quedó oscurecida y debilitada por el pecado original, quedó, sin embargo, en ella bastante claridad y fuerza para conducirnos con certeza al conocimiento de la existencia... de la revelación...* (D 1627). Pueden verse las Anotaciones al esquema *«de fide»* del conc. Vat. I: CL VII 528.

²⁰ Anotaciones al esquema de la constitución de fide: CL VII 174.520s528 y 1623.

tes dan testimonio del cumplimiento de la ley en otros casos distintos del presente.

Las exigencias de Voltaire y E. Renán sobre la selección previa de la materia del milagro, la presencia de científicos de todo género, la repetición indefinida del mismo, etc., son circunstancias que reforzarían la existencia real del hecho histórico, pero que *no son necesarias* para conocer con certeza un suceso, so pena de vernos condenados a no admitir nada de la historia.

Sobre la necesidad de conocer todas las leyes de la naturaleza y los límites fijos de cada una, ya hemos hablado en el argumento de nuestra prueba. Basta conocer aquellas que pueden tener *relación con el fenómeno* examinado y poder determinar sus límites negativos.

Es un juego de fantasía el afirmar que nosotros, ante un hecho portentoso sobrenatural, nos encontramos en las mismas circunstancias en que se hallaría un romano al oír la radio o ver la televisión, suponiendo en seguida que se trata de un milagro. Una persona medianamente cauta que conociese, como exigimos en el milagro, todas las circunstancias de los fenómenos citados, con sus instrumentos tan complejos, fácilmente juzgaría que se deben a fuerzas naturales desconocidas para él. Dadas tales sospechas, no podemos pronunciarnos por el milagro. De la verdad filosófica juzgan los científicos, no el testigo inducto.

En más de un caso podremos quedarnos dudosos por desconocer los poderes de los demonios; pero existen otros muchos en que por las razones dichas de su *infinitud, carácter creativo, instantaneidad, etc.*, podemos excluir su intervención. Presuponemos siempre suma prudencia.

320. La imposibilidad de que un hecho contingente, como es el milagro, nos pruebe una verdad necesaria, como la existencia de la Trinidad, se disipa con sólo considerar que los criterios o motivos de credibilidad no se dirigen a probar directamente la verdad de los dogmas, sino a demostrar la existencia de otro hecho asimismo contingente, como es el hecho de la revelación. Mediante éste, en virtud de la *verdad necesaria de la autoridad divina*, quedan probados los dogmas comunicados por Dios.

Por esta misma razón no puede calificarse de círculo vicioso el que probemos la verdad de la doctrina revelada por el milagro, y el carácter genuino de milagro atendiendo a la verdad de la doctrina enseñada por el taumaturgo, puesto que el milagro se dirige a la prueba, no de una doctrina, sino de un *hecho histórico*, el de la revelación, y, por otra parte, la doctrina que hemos de recibir es una doctrina de *carácter sobrenatural*, al menos en su objeto formal, mientras que la doctrina que examinamos para juzgar del carácter del taumaturgo es la de la *recta razón y la ley natural*. Pretender que sea círculo vicioso el probar un milagro (el hecho de la revelación) por otro milagro (multiplicación de panes), es lo mismo que llamar círculo vicioso a la demostración de la genuinidad del *testimonio de un autor* por el testimonio de *otro escritor* distinto en espacio y tiempo.

El milagro es una acción sobrenatural, pero sólo *en cuanto al modo*, no en cuanto a la entidad, y, por lo tanto, puede ser conocido sin ayuda sobre-

natural, del mismo modo que la pierna milagrosa del cojo sanado por intervención divina. Rousselot aduce como argumento para su tesis que quien ve un signo (el milagro) en cuanto tal, ve juntamente lo significado por él (la doctrina revelada), y como la doctrina es entitativamente sobrenatural—v.gr., la Trinidad—, se precisa la ayuda por él expuesta. La confusión de este argumento está en que el milagro es señal no de la doctrina, sino del *hecho histórico* de la revelación, que es asimismo sobrenatural en cuanto al modo de producirse.

La experiencia de que, ante los motivos de credibilidad, unos se conviertan y otros no, depende, por una parte, de *las disposiciones* de que hablamos como necesarias para conseguir la certeza moral, y por otra, de *la decisión de la voluntad*, que es la causa inmediata de cualquier conversión. Naturalmente que para todos estos actos es necesaria la gracia divina, pero no como complemento físico de la potencia cognoscitiva.

ARTICULO V

Posibilidad y discernimiento de la profecía

321. Bibliografía: S. TH., 2.2 q.171-174; M. NICOLAU, SThS I, II 175-182; J. MIR y NOGUERA, S. I., *La profecía* 3 vol. (Madrid 1903); T. ORTOLAN, *Divination*: DTC 4 (1811) 1441-1455; A. CASTELETIN, S. I., *Les phénomènes de l'hypnotisme et le surnaturel* (Bruxelles 1911); J. TOURZARD, *Comment utiliser l'argument prophétique?* (Paris 1911); A. MICHEL, *Prophétie*: DTC 13 (1936); I. CASANOVAS, S. I., *Conferencias apologeticas* (1950) t.1 conf.8 *La profecía*; J. ENCISO, *El modo de la inspiración profética según el testimonio de los profetas*: EstBibl 9 (1950) 5-38; H. BACHT, S. I., *Wahres und falsches Prophetentum*: Bibl 32 (1951) 237-262; W. BUECHEL, S. I., *Natürliches Vorauswissen zukünftiger Ereignisse*: Schol 30 (1955) 233-240; K. RAHNER, S. I., *Visiones y profecías*, trad. esp. (San Sebastián) 156.

322. El problema.—*Los criterios primarios* de la revelación son los externos, es decir, los milagros. Pueden realizarse en la naturaleza física, de los que acabamos de tratar; en la naturaleza intelectual, de los que trataremos ahora, o en la naturaleza moral de la voluntad, que hemos de examinar al considerar el milagro de la Iglesia en sí misma.

Profeta, según la etimología πρόφημι en su sentido más amplio, es el que habla en nombre de otro. Es la significación más ordinaria en el Antiguo y en el Nuevo Testamento ¹. En la literatura profana griega tiene frecuentemente el sentido de *inspirado* o de *intérprete* ². Con tal significación aparece también varias veces en el Nuevo Testamento ³.

En sentido estricto es el que anuncia cosas ocultas. Los objetos pueden estar ocultos, sea tras *velos psicológicos*, como los pensamientos íntimos de otra persona: *cardognosia*; sea tras velos topológicos, como los sucesos ocurridos actualmente en lugares distantes: *criptognosia* o *telepatía*; sea tras *velos cronológicos*, como son los acontecimientos futuros. Todavía éstos pueden ser de tres clases: a) su-

¹ Santo Tomás, siguiendo a San Isidoro, propone la etimología de $\pi\rho\rho =$ lejos, y $\varphi\alpha\nu\acute{o}s =$ aparición (2.2 q.171 a.1: BAC 134,454). Al hablar de la legación de Jesucristo, precisaremos el significado escriturístico de la palabra.

² Platón, en el *Diálogo de Fedro*, llama a los poetas *profetas de las musas*; y en la literatura clásica—v.gr., Esquilo, Herodoto, etc.—es frecuente aplicar este nombre a los intérpretes de los oráculos, como el sacerdote délfico de Apolo y otros semejantes.

³ En San Pablo es frecuente este calificativo al que *exhorta, consuela, etc., inspirado por Dios* (1 Cor 14,29-31; Act 15,32); y en la primitiva Iglesia se decía de los que interpretaban la Sagrada Escritura en las reuniones litúrgicas.

cesos futuros cuyas causas están *determinadas* en la naturaleza y obran en *circunstancias fijas*; v.gr., un eclipse; b) sucesos cuyas causas están también *determinadas* en la naturaleza, pero sujetas a un complejo de *circunstancias variables*, como el tiempo meteorológico que habrá en hora y día señalados después de varios años; c) sucesos cuyas causas son *contingentes*, como el acto libre de un hombre no nacido todavía. Los primeros pueden ser conocidos por los sabios; los segundos tal vez puedan ser determinados por los espíritus extramundanos; los terceros únicamente pueden ser conocidos con certeza por Dios. De éstos trata la profecía en sentido estricto. Por tanto,

323. *Profecía es la predicción consciente de un acto futuro libre.*— Deben considerarse en ella tres elementos: A) el objeto propio; B) el conocimiento; C) la predicción.

A) *Objeto.*—Está formado por los actos libres de seres racionales, Dios o los hombres, especialmente de aquellos no nacidos todavía y cuya existencia depende de muchas condiciones.

Tal es la profecía de *primer orden*. En apologética puede tenerse asimismo en cuenta la profecía de *segundo orden*, relativa a sucesos completamente desconocidos para el hombre, pero que tal vez puedan ser conocidos por los espíritus extramundanos, ángeles o demonios⁴. Respecto a ésta puede repetirse todo lo dicho anteriormente a propósito de los milagros de segundo orden.

B) *Conocimiento.*—El conocimiento en el profeta, cuando tiene toda su perfección, incluye un triple acto:

a) *Representación de las especies* cognoscitivas enviadas por Dios, y en las que se contiene el objeto del vaticinio. Esta representación tiene lugar: 1) por medio de *signos sensibles*, como las palabras escritas durante la cena de Baltasar (Dan 5,5); 2) por medio de la *imaginación*, como sucedió a San Pedro en la visión de Jope sobre la admisión de los gentiles al cristianismo (Act 10,10-15), o 3) directamente al *entendimiento*. b) A esto debe seguirse el *juicio del profeta* sobre lo que Dios quiere significar; v.gr., la muerte del rey Baltasar. c) Finalmente, el conocimiento reflejo sobre el origen divino de tal comunicación. Faltando estos últimos elementos, sólo puede hablarse de un *instinto profético*, como cuando Caifás, sin saber el alcance de su frase, exclamó: *Es necesario que muera un hombre por el pueblo y no que perezca todo el pueblo* (Jn 11,50)⁵.

C) *La predicción.*—Es la enunciación del conocimiento recibido de Dios. Debe ser: 1) *cierta*, de modo que no proceda de mera sospecha o conjetura; 2) *determinada*, no enigmática o equívoca, que pueda tener varios sentidos, como los oráculos de Apolo o de las sibilas, de los que decía Cicerón que, fuese cualquiera el suceso,

⁴ Con su ciencia, más extensa que la humana, es fácil que los espíritus extramundanos puedan conocer futuros terremotos, cataclismos cósmicos, etc., imprevisibles para los hombres. En este caso, como en los milagros, aparecerá a veces por las circunstancias si se trata de un espíritu angélico o diabólico.

⁵ No es que este triple elemento se requiera para la esencia de la profecía, pero sí para su desarrollo integralmente humano. Acerca de estos elementos cf. J. ENCISO, *El modo de inspiración profética según el testimonio de los profetas*: EstBibl 9 (1950 5-38).

podía parecer predicho ⁶; 3) *clara*, al menos en grado tal que aparezcan evidentes algunas circunstancias del hecho anunciado, aun cuando no es necesario que se manifiesten todos sus detalles.

No es raro que perdure alguna oscuridad por silenciarse circunstancias de tiempo y lugar, por el frecuente empleo de alegorías o metáforas y aun por el fin mismo intentado por la Providencia. En todo caso, debe manifestarse algo claro, por lo menos en la *síntesis* de las diversas profecías y una vez *ocurrido el fenómeno* prenunciado, como, por ejemplo, en la insigne profecía del sacrificio eucarístico, para los judíos oscura, en la actualidad evidente (Mal 1, 10-11) ⁷.

324. Divisiones de la profecía:

a) *Por razón de su objeto*, en profecía de *primero y segundo orden*, según lo dicho.

b) *Por razón del modo*, según se verifique en estado de *vigilia*, con todas las facultades cognoscitivas expeditas; de *rapto*, con repentina privación de los sentidos exteriores; de *éxtasis*, con privación paulatina de los mismos; de *sueño*, si se realiza mientras duerme el profeta.

c) *Por razón de su naturaleza*, en *absoluta* o de *presciencia y condicionada* o de *conminación*, según se anuncie la simple realización del suceso o más bien su previsión en determinadas circunstancias, como la destrucción de Babilonia si no hace penitencia (Jon 3).

325. Orientación histórica.—1.º En la antigüedad negó la posibilidad de la profecía Cicerón, por juzgar que con ella perecía la libertad humana, condenada a obrar según lo predicho ⁸. Más tarde hablaron en el mismo sentido algunos filósofos, como M. Kant, o ciertos protestantes liberales, como J. A. L. Wegscheider. Algunos günterianos, para obviar esta dificultad, sólo concedían a Dios una ciencia conjetural acerca de estos actos futuros libres ⁹.

2.º Los racionalistas modernos se deciden por adular el concepto de profecía, entendiéndolo bajo este nombre: a) ciertas *ideas poéticas* que, elevándose del fondo incógnito del alma, en una suprema excitación, se presentan como una fuerza o una persona extraña que sale al encuentro del yo (Pfleiderer), principalmente en materia patriótica o religiosa (W. Wundt); b) una visión optimista de la vida, que, después de experimentarla el profeta en sí, la proyecta al futuro como promesa divina (P. Votz); c) la *obsesión íntima* de un pensamiento o deber irresistible que llena el alma del profeta sin mostrar su origen (Sabatier); d) o, en general, ciertos *sentimientos religiosos* relativos a la *Providencia* divina, que premia o castiga, con los que el profeta intenta conmover los espíritus de sus conciudadanos.

⁶ De *divinatione* 1.2 c.56. En el c.54 dice de los oráculos sibilinos: «El que los escribió los compuso con astucia, de modo que, fuese cual fuese el suceso, pareciera estar predicho».

⁷ Sobre la oscuridad de algunas profecías antes de ver su cumplimiento véase San JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo* 1.2 c.19.

⁸ San Agustín dedica un precioso capítulo a refutar la teoría de Cicerón, de quien dice «que queriendo hacer a los hombres libres, los hizo sacrilegos» (*La ciudad de Dios* 1.5 c.9: BAC 171,348-354).

⁹ Cf. J. M. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* t.1 p.276.

326. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La profecía es posible y discernible en cuanto criterio de revelación.*

1.º Siendo la profecía un verdadero milagro intelectual, podemos aplicar a su estudio todo lo indicado en los artículos anteriores.

2.º Tratamos, por su especial claridad, de los vaticinios de primer orden; pero nada se opone a que admitamos también como verdaderos criterios los de segundo orden, aplicando a ellos lo que acerca de los milagros de segundo orden expusimos.

3.º Nuestra proposición contiene dos partes. Primera parte: *Es posible la profecía.* Segunda parte: *La profecía puede conocerse como criterio apoloético.* En esta segunda parte deberemos recorrer las cuatro verdades descritas en el milagro; pero, dado que consideramos los vaticinios de primer orden, cuyo objeto, el acto libre de Dios o de los hombres, sólo puede ser conocido por Dios, según diremos, y no por espíritu alguno creado, la demostración quedará reducida a tres partes: 1.ª Puede conocerse *la verdad histórica.* 2.ª Puede conocerse *la verdad filosófico-teológica.* 3.ª Puede conocerse *la verdad relativa.*

327. DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE: LA PROFECÍA ESTRICCIÓN ES POSIBLE.—Será posible la profecía si Dios *conoce los actos futuros libres* suyos y de los hombres y puede *comunicar algunos de estos conocimientos* a un profeta. Ambas cosas son perfectamente posibles, pues Dios, por su ciencia de visión, conoce todos los actos futuros de cualquier creatura y, por lo demostrado al tratar de la revelación, puede comunicar a los hombres cualesquiera verdades, sobre todo de orden natural, como son los hechos a que nos referimos.

328. DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE: PUEDE CONOCERSE LA PROFECÍA EN CUANTO CRITERIO DE LA REVELACIÓN.—A) *Es cognoscible la verdad histórica.*—La verdad histórica de la profecía comprende el conocer con certeza *la predicción* hecha por el profeta y su *cumplimiento.* Esto segundo es un suceso natural de la vida sensible; por ejemplo, la muerte en cruz de un hombre determinado. La predicción es una de tantas frases que en algunos casos podemos conocer con certeza por nuestros propios sentidos, por su consignación escrita o por el testimonio verídico de testigos presenciales.

329. B) Es cognoscible la verdad filosófico-teológica.—Podremos conocer la verdad filosófico-teológica de la profecía si, por razón de su objeto, no puede deberse su conocimiento ni a 1) *ciencia alguna creada,* ni 2) *a una conjetura casual.* Ambas cosas pueden ser evidentes en determinadas circunstancias.

1) Dado que tratamos de actos futuros libres, podemos asegurar que tales actos no pueden ser conocidos de antemano por *ningún entendimiento creado.*

La razón es sencilla, ya que el entendimiento de cualquier criatura, para obrar, debe *ser completado y determinado* por un influjo exterior proveniente del objeto; de lo contrario, si tuviera en sí mismo todo lo nece-

sario para conocer cualquier objeto, conocería un número infinito de objetos, es decir, que su ciencia sería infinita y, por lo tanto, su naturaleza tendría también que serlo. Una facultad infinita es propiedad exclusiva del ser infinito, es decir, de Dios. Esto supuesto, el entendimiento no tiene en este caso ninguno de los medios que podrían determinarlo y completarlo. Estos en teoría serían tres:

a) Ver los objetos en la *esencia divina* como los ven los bienaventurados, cosa imposible para cualquier entendimiento creado antes de su glorificación. Las criaturas no pueden ver *intuitivamente* la esencia divina, limitándose a conocerla únicamente por conceptos análogos.

Es más: aun contemplando directamente la esencia y los decretos divinos en ella contenidos, el entendimiento creado no podría conocer los actos libres de los seres racionales futuros sino en *el grado en que Dios se lo concediese*, puesto que tales decretos en su término son de efecto contingente según la voluntad de Dios.

b) Ver los objetos *en sus causas*, como los ven los sabios en las fuerzas físicas que los producen. En nuestro caso, esto es imposible. En su causa, que es la voluntad libre, no se da ninguna determinación para obrar en un sentido o en otro, mucho más si todavía no existe. Tal falta de determinación intrínseca es precisamente la característica de la causa libre.

c) *En los objetos mismos*, como sucede en la ciencia divina. Esto no es posible al entendimiento creado, que, como hemos dicho, debe en algún modo *completarse y determinarse* por el influjo proveniente de los objetos. En nuestro caso, el objeto no existe todavía y, por lo tanto, no puede influir. Sólo el Ser eterno puede conocer cualquier objeto sin necesidad de su influjo externo. La eternidad es *la posesión interminable, perfecta y simultánea de toda vida*, y por eso el Ser eterno es contemporáneo de todo lo pasado, presente y futuro.

2) No puede deberse a *conjetura casual*, sobre todo cuando se trata de los actos de un hombre que no ha de existir sino *después de muchos siglos*. El cálculo de probabilidades de acierto da un valor matemático prácticamente cero.

Supóngase la descripción de la vida de un hombre en la que se den doce circunstancias (lugar de nacimiento, época de su existencia, carácter de su misión, detalles de sus sufrimientos, clase de muerte, etc.) y que en cada uno de estos datos sólo fuesen posibles 10 soluciones diversas (diez pueblos, diez clases de muerte, etc.); la probabilidad, según el cálculo

matemático, sería $p = \frac{f}{t} \times \frac{f'}{t'} \times \frac{f''}{t''} \dots (n)$, es decir, en el caso su-

puesto, $p = \frac{1}{10} \times \frac{1}{10} \times \frac{1}{10}$ (doce veces), o lo que es lo mis-

mo, $\frac{1}{10^{12}}$. La probabilidad, pues, de acierto es la de un caso entre un

millón de millones de posibilidades. Todavía esa probabilidad desaparece cuando se trata de un *profeta veraz, piadoso y prudente*, que asegura haber recibido de Dios ese conocimiento profético. En caso de mentira sería un sacrilegio incompatible con su espíritu. Aún es más inadmisibles la suposición de una conjetura cuando el objeto pertenece al *orden sobrenatural*, cuya posibilidad no alcanza por sí sola la razón humana y cuya existencia es un don inesperado de la voluntad divina.

Tiene, además, un juego decisivo el ambiente religioso, que coloca a la profecía en ciertos casos dentro de un *marco de signo divino* y no de predicción meramente profana, conforme a lo que hicimos notar al tratar del milagro. Las circunstancias morales que enumeramos al tratar de la verdad teológica del milagro (n.313) tienen aquí un peso con frecuencia decisivo.

330. C) *Es cognoscible la verdad relativa.*—De modo semejante a como dijimos respecto del milagro, será cognoscible la verdad relativa si conocemos la afirmación explícita, implícita o virtual del profeta que declara enderezar su vaticinio a la confirmación de una revelación divina y nos consta que Dios, por su parte, hace suya esta declaración.

Conviene notar que el valor del vaticinio aparece más espléndidamente cuando una serie de profecías vienen a describir la vida y virtudes del futuro representante de Dios con tal brillantez que aparezca éste, aun antes de nacer, revestido de eminente autoridad sobrenatural.

331. Valoración teológica.—Nuestra proposición es *doctrina de fe divina y católica definida* en las mismas fórmulas que el milagro, tanto en el concilio Vaticano I (D 1790) como en el *juramento antimodernista* (D 2145), y afirmada en la mayor parte de los textos citados en la cuestión complementaria del artículo anterior (n.318), donde explícita o implícitamente se extiende a la profecía la doctrina sobre el milagro.

332. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Las descripciones racionalistas de la profecía, como una exhortación, una amenaza o el anuncio de una esperanza, han existido de hecho en la historia, pero no presentan especial interés para nuestro asunto, puesto que no tratamos de semejantes actos. Pueden en algunos casos ofrecer cierta semejanza con los anuncios proféticos, y en casos semejantes deberemos suspender nuestro juicio.

La razón alegada por Cicerón, Kant y otros sobre la pérdida de libertad del hombre cuyos actos hubieran sido profetizados, no tiene fuerza alguna. No obra la voluntad en un sentido determinado porque Dios la haya visto obrar así, sino que Dios la ve obrar así porque ella ha escogido tal determinada actuación. Cuando yo veo a una persona pasear, no puede menos de estar paseando, sin que por eso haya que negar su libertad. Yo la veo así porque ella libremente pasea, no pasea porque yo la veo así. La previsión de Dios es anterior al ejercicio actual de la voluntad libre, pero no es ante-

rrior a la verdad objetiva de tal actuación libre y futura de la voluntad.

Con frecuencia se habla de fenómenos sorprendentes en estados hipnóticos, sesiones espiritistas y otros tópicos similares. No habría dificultad en que se ofreciesen en tales circunstancias actos metapsíquicos de cardiognosia, telepatía, doble visión, etc.; pero nunca se han consignado verdaderas profecías de hechos libres futuros no conjeturables¹⁰. Es natural que, conociendo el carácter de una persona, se puedan predecir con probabilidad sus decisiones a corto plazo; pero no las determinaciones libres lejanas de seres todavía no existentes. Las estadísticas de actos morales, v.gr., crímenes en una región, son siempre indeterminadas en cuanto a sujetos y detalles concretos.

333. A primera vista podría parecer difícil la prueba de la verdad relativa en la profecía ante la hipótesis siguiente. Si Dios revelase a un profeta una realidad futura y éste después se pervirtiese y empezase a predicar una falsa doctrina, se podría temer que para comprobar sus errores quisiera alegar la realización del suceso futuro por él conocido de antemano. Sin embargo, esta posibilidad queda suprimida por las razones mismas que alegamos al tratar de la verdad relativa del milagro. Dios en tal caso no podría permitir que el profeta hiciese tal anuncio en conexión con la falsa doctrina. Para ello dispone Dios de numerosos medios. El más sencillo de todos es el que, viendo con su ciencia divina el mal uso de la profecía intentada por el falso profeta, dejase de comunicar a tal persona aquel conocimiento.

Son conocidos los pretendidos vaticinios paganos. No hay duda que, en ciertas ocasiones, Dios puede utilizar a un impío o a un idólatra para una profecía, como lo hizo con Balaam (Núm 22,8); pero en circunstancias en que aparezca el origen del Dios verdadero. Los vaticinios grecorromanos no tienen importancia religiosa alguna. Fueron famosos los del templo de Apolo y otros parecidos, de los cuales ya se refa en su tiempo Cicerón por la ambigüedad de su sentido, entre los que cita algunos memorables¹¹. Los libros sibilinos, cuyas páginas muestran algunas profecías acerca de Cristo, son un conglomerado de textos y fragmentos interpolados, algunos por pluma cristiana¹². La máxima fama en este sentido fue otorgada a la égloga IV de Virgilio, en que el poeta canta la nueva edad de oro próxima a llegar después de los pasados años de infortunio. El poeta, siguiendo doctrinas neopitagóricas, anuncia el nuevo curso de las edades que retornan periódicamente y entona las alabanzas de un niño, sea hijo de Polión, sea hijo del emperador, que ha de contemplar, más bien que crear, aquella nueva época de felicidad¹³.

¹⁰ Por el momento pueden consultarse las obras de C. M. DE HEREDIA, S. I., *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Barcelona 1949), y F. PALMÉS, *Metapsíquica y espiritismo* (Barcelona 1950).

¹¹ *De divinatione* l.2 c.56.

¹² Algunos Santos Padres miraron tales oráculos sibilinos con cierto respeto por lo que contienen referente a Cristo (cf. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* l.18 c.23; BAC 171-172, 1281-1284).

¹³ Acerca de esta égloga se ha escrito ya mucho, y son pocos los autores que defiendan su alusión a Cristo. Las relaciones de la égloga y el mesianismo hebreo fueron estudiadas por A. VACCARI, *Il messianismo ebraico e la IV égloga di Virgilio*: CivCatt 2 (1951) 3-20.97-106. Puede verse asimismo K. PRUEMM, S. I., *Die Heilserwartung der vierten Eklogen Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten*: Schol 6 (1931) 539-569; 7 (1932) 239-257. Más tarde resumió el tema en su obra *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig 1935) I 201-208. Datos y bibliografía se encontrarán en A. PRATESI, *Virgilio*: Enciclopedia Cattolica, t.12 (1954) 1456-1458.

ARTICULO VI

El método apolagético

334. **Bibliografía:** M. NICOLAU, S. I., SThS I, II 78-86.138-141; K. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie* 5 vol. (1889); OT. ZOECKLER (protestante), *Geschichte der Apologie des Christentums* (1907); G. MONTI, *L'apologetica scientifica della religione cattolica* (1922); AUG. VALENSIN, *Immanence (Doctrine de l')*: DAFC I (1924) 580-593; X. M. LE BACHELET, S. I., *Apologetique*: DAFC I (1911) 189-205; J. TONQUÉDEC, S. I., *Immanence* (Paris 1933); F. TAYMANS d'EYPERNON, S. I., *Le blondélisme* (Louvain 1933); AUG. VALENSIN, S. I.-YVES DE MONTCHEUIL, S. I., *Maurice Blondel* (Paris 1934); M. FLORI, S. I., *Intorno al blondelismo*: CivCatt (1935) IV 177-188.299-307; ID., *La metafisica blondeliana dell'azione*: CivCatt (1939) I 524-537; II 45-54; J. ROIG GIRONELLA, S. I., *La filosofía de la acción* (Barcelona 1943); ID., *Filosofía blondeliana* (Barcelona 1944); P. VALORI, *Il soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel*: CivCatt (1949) I 392-400; J. TONQUÉDEC, S. I. H. BOUILLARD, S. I., *Maurice Blondel et la théologie*: RechScRel 37 (1950) 98-112; M. P. DE LOCHT, *Maurice Blondel et sa controverse au sujet du miracle*: EphThLov 30 (1954) 344-390; H. BROUILLARD, *Blondel et le christianisme* (Paris 1961).

335. Conocemos ya los principales criterios. El último problema que resta examinar es el de su empleo en cuanto al orden, orientación, preponderancia, etc.; en otras palabras, el método que conviene seguir para llegar a la meta.

Los caminos trazados para este fin son múltiples, seguros los unos, de estructura más débil los otros, francamente deleznable los últimos. Vamos a recorrerlos esquemáticamente, deteniéndonos un poco más en los postreros de tendencias vitales, muy en boga en la primera mitad de este siglo, pero faltos de valor lógico y eficazmente apolagético.

MÉTODOS ...	Clásicos	}	Vía histórica: doble etapa (milagros físicos): MAYORÍA.
			Vía empírica: única etapa (milagros morales): DECHAMPS, LACORDAIRE.
	Filos.-Doctrinales	}	Filos. - polémica: FRAYSSINOUS, CONF. NOTRE DAME.
			Filos.-sistemática: A. NICOLAS.
			Etico-social: A. WEISS.
	Hist.-Comparativos	}	Progreso cultural: C. J. FÉLIX.
			Vía Providencia: BOSSUET, DE MAISTRE.
	Científicos: Armonía con las ciencias: DUILHÉ S. PROJET, GUIBERT, GEMELLI.	}	Vía exclusión: F. OZANAM.
			Vía trascendencia: A. DE BROGLIE.
	Afectivos	}	Vía trascendencia: A. DE BROGLIE.
Afectivo-estético: F. R. CHATEAUBRIAND.			
Lógico-Psicológicos	}	Afectivo-íntimo: L. E. BOUGAUD.	
		Ayuda a la naturaleza contradictoria: B. PASCAL.	
		Conciencia religiosa y convergencia: J. H. NEWMAN.	
Antiintelectualistas	}	Persuasión integral: L. OLLÉ-LAPRUNE.	
		Necesidad de autoridad: A. J. BALFOUR, F. BRUNETIÈRE.	
		Tendencia vital (psicol.-biol.): G. FONSEGRIVE.	
			Inmanencia: M. BLONDEL, L. LABERTHONNIÈRE.

336. I. MÉTODOS CLÁSICOS.—Damos este nombre a los empleados ya desde los primeros siglos cristianos, tenidos siempre en gran consideración por la Iglesia, expuestos en los manuales apolo-géticos y aprobados solemnemente por el concilio Vaticano I (*Const. de la fe* c.3: D 1789-1794). Proceden por una doble vía.

1.º *Vía histórica*.—Siguiendo el orden cronológico de los acontecimientos, comprende *dos etapas*. En la *primera* se demuestra la *existencia de una persona física* en tiempos pasados la cual se presentó como legado de Dios para promulgar una revelación sobrenatural, garantizando su misión divina mediante criterios válidos, especialmente los *milagros físicos*. Con esto queda probada la fundación de una religión nueva positiva establecida por el mismo Dios. En la *segunda etapa* se examinan los derechos sobre todo docentes y las características peculiares con que dotó el legado divino a la *sociedad religiosa por él fundada*, para concluir que la actual Iglesia católica es la religión establecida entonces por Dios, que ha perseverado sustancialmente idéntica en cuanto a su naturaleza y doctrina. Esta vía histórica es la más científica, aun cuando de demostración más complicada.

337. 2.º *Vía empírica*.—Contemplando simplemente *el hecho de la Iglesia católica actual*, su naturaleza y propiedades, el apologeta hace ver en ella un *fenómeno sobrenatural* o una entidad moral revestida de autoridad divina. Con lo cual es obligatorio oír su voz cuando declara ser divina su doctrina y ser ella la única religión verdadera. Esta vía empírica se fija preferentemente en los *milagros morales*; es más fácil y breve de andar, aun cuando está más expuesta a la superficialidad. Fue defendida, sobre todo, por el cardenal V. A. Dechamps, arzobispo de Malinas¹, aceptada por el concilio Vaticano I (D 1794) y expuesta oratoriamente por H. Larcordaire, O. P., en sus conferencias de Notre Dame de París². Dechamps inculcaba de antemano la necesidad moral de la revelación para el conocimiento congruo religioso del hombre.

En las páginas siguientes emplearemos sucesivamente ambos métodos.

338. II. MÉTODOS FILOSÓFICO-DOCTRINALES.—Conceden el papel principal a la exposición de la doctrina, comprobada por argumentos filosóficos. Pueden recordarse:

Vía filosófico-polémica.—Procura demostrar la doctrina revelada probando cada una de las verdades particulares, especialmente las impugnadas por los enciclopedistas volterianos. Sin seguir un sistema ordenado ni adherirse a una escuela determinada, expone los fundamentos de la verdad religiosa utilizando argumentos de razón y testimonios de hombres ilus-

¹ Sus principales obras para este fin son: *De la démonstration de la foi; De la certitude en matière de religion ou la question religieuse résolue par les faits; Lettres théologiques sur la démonstration de la foi; Oeuvres complètes* (Malines 1874) t. 1. 3. 4. 16. Véase R. KREMER, C. SS. R., *L'apologétique du Card. Dechamps; ses sources et son influence au concile Vatican: RevScThPh* 19 (1930) 679-702.

² Expone este método sobre todo en su última conferencia de Notre Dame de París, conf. 73, *Incorporación del Hijo de Dios a la humanidad* (Madrid, vers. esp., 1926) t. 7, principalmente p. 164-167.

tres. Su principal iniciador fue el gran maestre de la Universidad de París, ministro de culto e instrucción con Luis XVIII, miembro de la Congregación de San Sulpicio, D. L. Freyssinous³. Fueron sus continuadores varios de los oradores de Notre Dame, en especial el P. Monsabre, O. P.⁴

Via filosófico-sistemática.—Prescindiendo de las impugnaciones de los adversarios, volubles según los tiempos, A. Nicolas, ilustre abogado de Burdeos y luego consejero de la corte imperial de París, siguiendo una síntesis sistemática, expone en tres partes: los principios de la religión natural, los fundamentos internos de la doctrina revelada y, finalmente, los motivos externos comprobatorios del hecho histórico de la revelación⁵.

Via ético-social.—A. Weiss, O. P., graduado en filosofía y literatura por la Universidad de Munich, miembro de la Orden de Predicadores, escritor y conferencista eximio, muestra la excelencia de la revelación cristiana y atrae los espíritus hacia ella mediante la consideración de su grandeza ética, cultural y social⁶.

Via del progreso de la civilización.—El P. C. J. Félix, S. I., gran orador de Notre Dame, en París, realza con fuerza lógica, brillantez de dicción y doctrina sólida el progreso del hombre en sus actividades individuales, familiares, artísticas, morales y sociales gracias al influjo enaltecedor del cristianismo⁷.

339. III. MÉTODOS HISTÓRICO-COMPARATIVOS.—Huyen las argumentaciones especulativas y se refugian en la historia como en ciencia positiva que todos deben admitir. Citamos

Via de la Providencia divina.—Trata de manifestar la divinidad de la religión cristiana por el desarrollo de la Providencia en su favor. A través de la exaltación y aniquilamiento de naciones e imperios llega aquélla a su culmen con el castigo de los judíos, condenados a una vida de destierro a través del mundo entero. Su portavoz más insigne fue el obispo de Meaux y preceptor del Delfín, J. B. Bossuet⁸, a quien siguió con no menos brillantez el ferviente apologista cristiano J. de Maistre, embajador en San Petersburgo y luego regente del reino en Turín⁹.

Via de exclusión.—Fue propugnada como el método más fácil y breve por el profesor de la Sorbona en París y eximio escritor apologista A. F. Ozanam¹⁰. La práctica de la religión es un hecho universal del que nadie puede

³ Su obra *Défense du christianisme ou conférences sur la religion* (1824) es la compilación de sus conferencias de Saint Sulpice (cf. J. DUTILLEUL, *Freyssinous*: DTC VI 794-797).

⁴ *Exposición del dogma católico* (14 vol.) y sus cuarenta conferencias de *Introducción al dogma católico*.

⁵ Su obra *Études philologiques sur le christianisme* llegó a alcanzar 26 ediciones antes de su muerte. Cf. J. CARREYRE, *Nicolas A.*: DTC XI 548-555.

⁶ *Apología del cristianismo desde el punto de vista de las costumbres y la civilización* (1905) 10 vol. Se distribuye en cinco partes, estudiando al hombre: I) en su naturaleza íntima y su destino; II) en su desenvolvimiento fuera del cristianismo; III) bajo la influencia del cristianismo; IV) como parte del todo social; V) aspirando a la perfección. Cf. E. HOCEDEZ, *Histoire de la théol. au XIX siècle* (Bruxelles 1947) t.3 p.185.213s.343.359.

⁷ *Conferencias de Notre Dame de París: El progreso por medio del cristianismo*, trad. esp. en 16 tomos (1906-1911). Cf. C. TESTORE, *Félix*: EncCatt V 1141; P. FERNESOLE, *Les conférences de Notre Dame* (Paris 1936) t.2, 59-138.

⁸ Principalmente en sus dos obras *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* y en *Discours sur l'histoire universelle*. Cf. A. LARGENT, *Bossuet*: DTC II (1905) 1049-1089; C. BOYER, *Bossuet*: EncCatt II (1949) 1948-1951.

⁹ *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, obra póstuma que le mereció el título de teólogo laico de la Providencia.

¹⁰ Expuso sus ideas en diversos escritos recogidos en 11 volúmenes, pero especialmente en *Démonstration de la religion catholique par l'antiquité des croyances historiques, religieuses et morales*. Sobre su apologética véase Mgr. BAUDRILLART, *Ozanam, Livre du Centenaire* (Paris 1913); A. COJAZZI, *F. Ozanam: L'uomo e l'apologeta* (Vicenza 1914); G. GOYAU, *F. Ozanam* (Paris 1925).

prescindir. La investigación religiosa debe ser problema fácil, y de hecho lo es, puesto que a primera vista se pueden excluir como falsas todas las religiones idólatras. No ofrece gran trabajo el desechar los cultos mahometano y judío. Queda, pues, sola la religión cristiana, en la cual tampoco es difícil dejar de lado la multitud de sectas protestantes y cismáticas. Abrazada, finalmente, la religión católica, se aclara más y más a la luz de los argumentos intrínsecos y experiencia íntima.

Vía de trascendencia.—El profesor de historia de las religiones en el Instituto Católico de París, primero marino y después sacerdote y mártir de su apostolado, A. Th. P. de Broglie ¹¹, propone y lleva a cabo con severidad de método y probidad de argumentación el examen de todas las religiones y sus elementos integrantes, para concluir en una franca trascendencia del cristianismo sin explicación en el orden natural. Otros varios autores posteriores siguieron su camino, entre los que se puede citar el erudito escritor C. C. Martindale, S. I. ¹².

340. IV. MÉTODOS CIENTÍFICOS.—Como consecuencia del progreso de las ciencias y de las impugnaciones surgidas desde este campo, varios apologetas se dedicaron a mostrar la armonía entre las nuevas disciplinas positivas y la religión revelada. Se abrió con esto otra vía apologetica, aunque de ordinario más bien polémica y defensiva.

Vía de la armonía científica.—M. A. M. F. Duilhé de Saint-Projet, rector del Instituto Católico de Toulouse y promotor de los congresos científicos internacionales, tomando sus armas de la antropología, biología y demás ciencias naturales, trató de exponer la doctrina religiosa combinando la ortodoxia y la erudición en orden no sólo a refutar las pretendidas contradicciones entre el dogma y la ciencia, sino a mostrar la maravillosa armonía científica que resplandecía en la revelación divina ¹³. Camino parecido siguieron el escritor francés J. Guibert ¹⁴ y el eminente converso y luego sabio franciscano, rector de la Universidad Católica de Milán, A. Gemelli ¹⁵.

341. V. MÉTODOS AFECTIVOS.—Prefieren penetrar en la inteligencia por las emociones afectivas del espíritu o, al menos, por aquellas ideas que están más sujetas al influjo de los sentidos. Tales son:

1.º *Vía afectivo-estética.*—El vizconde F. R. Chateaubriand, príncipe del romanticismo francés, trata de excitar la emoción religiosa y arrastrar a los hombres hacia la Iglesia con la sublime belleza de sus dogmas, culto

¹¹ Todavía es de sumo interés, a pesar de los progresos de la historia de las religiones, su obra *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*.

¹² Entre sus numerosos escritos merece destacarse para estos efectos su publicación *The Cults and Christianity*.

¹³ *Apologie scientifique de la foi chrétienne* (1885). En España hubo una corriente en este sentido a propósito de la traducción del sectario librejo de W. DRAPER *Conflictos entre la ciencia y la religión*, en que se lanzaron a la palestra el P. Cornoldi, T. Cámara, O. S. A.; J. Rubió y Ors, A. Comellas, I. Mendive, M. Mir, M. Ortí y Lara, etc. Véase M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* 1.8 c.5: BAC 151 (Madrid 1956) 1181-1191.

¹⁴ De su obra *Los orígenes*, trad. esp. (Barcelona 1925), se vendieron rápidamente más de 20.000 ejemplares. Las últimas ediciones han sido preparadas por L. Chinchole.

¹⁵ Las obras del P. A. Gemelli forman una copiosa biblioteca. Puede verse por lo que a nosotros interesa: *Religione e scienza* (Milano 1922). Cf. *Fede e Scienza nella vita e nell'opera de A. Gemelli: Vita e Pensiero* (1960), donde pueden verse otras colecciones de homenajes dedicados a su memoria.

y arte. De sí mismo confesaba: «Mi convicción salió de mi corazón. Lloré y creí»¹⁶.

2.º *Via íntima afectiva*. — Expuso luminosamente su proceso Mgr. L. E. Bougaud, obispo de Laval, orador y escritor brillante. Al describir la necesidad de la religión, la persona de Cristo y la naturaleza de la Iglesia, trata de apartarse de los métodos extrínsecos, tal vez más lógicos, pero menos aptos para los contemporáneos, intentando romper la corteza exterior del cristianismo para penetrar hasta su medula más íntima y gustar su sabor deleitoso, de modo que, al aparecer su plena conveniencia con la naturaleza y aspiraciones del hombre, no vuelva éste ya a olvidarla jamás¹⁷.

342. VI. MÉTODOS LÓGICO-PSICOLÓGICOS.

1.º *Via del auxilio a la naturaleza rebelde*. — El genio inquieto y religioso de B. Pascal, imbuido de gran fervor cristiano, aunque luego inficionado de jansenismo, planeó una gran obra apologética, que, por desgracia, no pudo ultimar¹⁸. Apela gustoso a un proceso cognoscitivo más sutil, de carácter sintético e implícito (*sprit de finesse*) o a una vaga intuición afectiva (*raisons du cœur*). Ante un escepticismo inminente, propone el dogmatismo como única tabla de salvación. La naturaleza humana en sí misma es una fuente continua de contradicciones internas que delatan la existencia del pecado original. Así se presenta la revelación cristiana razonable al resolver los grandes problemas del hombre, amable por su acomodación al corazón humano y apetecible por los bienes que ofrece. Sobre este fundamento tendrán su plena eficacia los milagros y profecías.

2.º *Via de la conciencia religiosa y convergencia de indicios*. — El cardenal J. H. Newman, converso del anglicanismo al catolicismo y apologista infatigable, parte de la importancia del *illative sense*, operación cognoscitiva subconsciente con la que se obtiene fácilmente en materia religiosa una verdadera certeza mediante la convergencia de argumentos aun sólo probables, pero independientes entre sí y fecundados por el principio de razón suficiente. Para ello son más útiles los motivos históricos y psicológicos que los especulativos. El fundamento más profundo para la construcción apologética debe buscarse en la conciencia moral, que no sólo nos manifiesta la existencia de Dios, sino que llega a presentir, en cierto modo, los dogmas, de modo que, mediante una fácil demostración del *illative sense*, se mueva a recibirlos¹⁹.

3.º *Via de la persuasión integral*. — Bajo el influjo de la filosofía de Gratry, el profesor de la Escuela Normal de París L. Ollé-Laprune desentrañó la noción de certeza religiosa, que debe ser juntamente racional y moral, mostrar la verdad y mover la voluntad a desealarla, ya que el amor de

¹⁶ *El genio del cristianismo*, repetidamente editado y traducido, tiene cuatro partes, en que trata de la belleza de sus misterios, sacramentos y doctrina, del espíritu poético de la revelación, del arte y literatura de ella procedentes y del esplendor y ornato de su culto. Cf. F. CASNATI, *Chateaubriand*: EncCatt III (1949) 1397-1401; P. MOREAU, *Ch. l'homme et le vie, le génie et les livres* (Paris 1927).

¹⁷ *El cristianismo y los tiempos presentes*, trad. esp. (1917). En el tomo primero explica él mismo el carácter de este su método íntimo (36-39 y 49s). Cf. X. M. LE BACHELET, *Apologétique*: DAFC I 220-224.

¹⁸ *Los pensamientos*, de los que existen traducciones numerosas a todas las lenguas. Puede verse M. F. SCIACCA, *Pascal*, trad. esp. (Barcelona 1955); ID., *Pascal*: EncCatt IX (1952) 884-888; J. STEINMANN, *Pascal* (Paris 1954).

¹⁹ *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, trad. esp. *El asentimiento religioso* (Barcelona 1960). Entre las obras más interesantes a este propósito están las de H. BRÉMOND, *Newman, Essai de biographie psychologique* (Paris 1906); ID., *La psychologie de la foi* (Paris 1906). Véase A. ALVAREZ DE LINERA, *El problema de la certeza en Newman* (Madrid 1946); G. THILS, *Autour de Neuman*: EphThLov (1957) 348-355. Una buena síntesis y abundante bibliografía se halla en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (1958) 343-356.

la verdad ayuda a obtenerla. Por eso, en la apologética debe tenderse mediante consideraciones, sobre todo psicológicas y morales, a demostrar la armonía existente entre la doctrina católica y las exigencias de la vida toda, moral, intelectual y afectiva. La revelación cristiana satisface las aspiraciones más elevadas y sublimes del espíritu humano y une por el amor al hombre con Dios, al espíritu con la materia, al individuo con la sociedad ²⁰.

343. VII. MÉTODOS ANTIINTELECTUALISTAS.—En general desestiman, más o menos, los argumentos filosóficos especulativos, acudiendo a otras fuentes al margen de la razón para consolidar la verdadera certeza. Son tendencias influidas por escuelas agnósticas, vitalistas o idealistas que han dado a luz sistemas apologéticos claudicantes, aun cuando de orientaciones fecundas.

Via de la necesidad de la autoridad.—El presidente del gobierno inglés A. J. Balfour, no ajeno a ciertos resabios de fideísmo kantiano, propone como principio fundamental la impotencia de todos los sistemas filosóficos para estructurar una vida recta moral y social ²¹. Ni el positivismo, carente de sentimientos morales y conceptos racionales; ni el idealismo, incapaz de comentar la objetividad de nuestras ideas; ni el racionalismo, estéril en la práctica, nos pueden dar la solución, que únicamente vendrá con certeza, en última instancia, de la fe. Solamente «la fuerza serena, continua y casi imperceptible de la autoridad formará nuestros sentimientos morales, aspiraciones y doctrinas religiosas»... «Esta autoridad siempre en lucha con la razón encierra un conjunto de causas no racionales, sino morales, sociales y educacionales, que logra su fin mediante operaciones psíquicas diversas del raciocinio».

A un fin semejante llegó F. Brunetière, profesor de la Normal Superior de París y uno de los conferenciantes más conocidos de su época. Convertido del positivismo, utiliza sus armas, partiendo de hechos positivos, entre los cuales está el de la existencia de la religión como fenómeno universal que presupone una *necesidad de fe* como algo esencial al género humano. A esta necesidad no pueden satisfacer los sistemas filosóficos contradictorios entre sí. Sólo la llenará una *autoridad* de gran peso, que por su correspondencia a las exigencias, a las aspiraciones sociales y su base sobrenatural se muestre como un fundamento definitivo. Según su mente, la doctrina social, factor el más importante, debe reducirse a la doctrina moral, y ésta a la religiosa ²².

Via de la tendencia vital.—G. P. Fonsegrive-Lespinasse, profesor del liceo Buffon y director de la *Quinzaine*, propugnó un método impregnado en tendencias psicológicas y aun biológicas. Nadie puede desarrollar plenamente su vida sin una doctrina sobre la vida. Estúdiense las condiciones necesarias de la vida sensitiva, intelectual, moral y social, y se comprobará que las leyes del cristianismo corresponden plenamente a las leyes de la vida. Por otra parte, la firmeza de la fe sólo puede provenir de un magisterio auténticamente divino. De ahí la elevación de la religión católica sobre las

²⁰ De la certitude morale, véase M. BLONDEL, *L. Ollé-Laprune* (París 1925); R. CRIPPA, *Ollé-Laprune: EncCatt IX (1952) 107s.*

²¹ *The Foundations of Belief*. Cf. L. MAISONNEUVE: DTC I 1573s.

²² Sus dos principales obras para nuestro fin son: *Sur les chemins de la croyance* y *Discours de combat*, 3 tomos: *Besoin de croire; Raisons actuelles de croire; Motifs d'esperer*. Cf. H. GUYOT, *L'apologétique de Brunetière* (París 1909); H. BRÉMOND, *L'inquiétude religieuse*, première série, *La logique du coeur et l'irrationalité de la foi* (París 1930) 91-130; J. VAN DER LUGT, *L'action religieuse de Ferdinand Brunetière* (París 1936) c.4 y 7.

restantes. Tanto más cuanto que la realidad impulsa al hombre al fin perseguido por la cultura moderna, la elevación del hombre al orden divino²³.

Via inmanentista de la acción.—Sin duda es el método apologetico que más renombre ha alcanzado entre los modernos por su acercamiento a las escuelas idealistas, su irenismo filosófico, sus tendencias antiintelectualistas, salpicadas de un cierto voluntarismo, y su estima de valores psicológicos, morales y sociales sobre una base conscientemente metafísica. Veámoslo más en particular.

344. Método de inmanencia.—Su fundador, M. Blondel († 1949), profesor de filosofía en la Universidad de Aix-en-Provence, discípulo de Ollé-Laprune y Boutroux, ferviente católico, inició su método apologetico con su tesis doctoral en 1893, *L'Action*; la culminó en 1934-1937 con su gran trilogía: *La Pensée, L'Etre et les êtres* y *L'Action*, y siguió perfilándola hasta su muerte²⁴.

Gran seguidor del sistema y más de una vez inspirador de perfeccionamientos acertados fue L. Laberthonnière († 1932), miembro del Oratorio y director de *Annales de Philosophie Chrétienne* en años azarosos²⁵. Varios escritores católicos mostraron simpatía por el sistema, como J. Wehrle, P. Archambault, Alb. y Aug. Valensin, P. Rousselot, J. Maréchal, Taymans d'Eyepnon, etc., mientras otros, en mayoría numérica, lo atacaron fuertemente, como J. Fontaine, H. Petitot, J. Maritain y, sobre todo, J. de Tonquédec²⁶. Cierto que muchos de sus defensores y el mismo Blondel fueron mitigando algunas de las primitivas proposiciones de la apologetica de la inmanencia, hasta quedar ésta casi reducida a una simple inclinación por los motivos internos de credibilidad. Por eso, para evitar disputas, vamos a dar una breve idea del sistema en su pureza primitiva.

345. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS.—Partiendo de una supuesta ineficacia de los métodos apologeticos clásicos, por su *extrinsecismo* absurdo, que no cuida de la inserción del orden sobrenatural en la naturaleza humana; por su *intelectualismo exagerado* a base de conceptos abstractos y por su *historicismo insano* en un problema íntimo y actual del espíritu, tiende su mirada a las teorías del *idealismo*, sobre la deficiente objetivación de los principios puramente especulativos, y a las teorías *inmanentistas*, sobre la imposibilidad del espíritu para recibir nada que no proceda del mismo hombre o, al menos, que no responda a sus más íntimas aspiraciones o venga a llenar una necesidad suya.

²³ *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*. Cf. P. ARCHAMBAULT, G. FONSEGRIVE (Paris 1928); L. MAISONNEUVE, *Apologetique*: DTC I 1576s.

²⁴ Para el estudio de su sistema primitivo, junto con *L'action*, hay que tener ante la vista su *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique*: *Annales de Philosophie Chrétienne*, t.131 y 132 (1896). Nótese que esos años de dicha revista están en el *Indice* de libros prohibidos, aun cuando no sea precisamente por la firma blondeliana.

²⁵ Principalmente en *Essai de philosophie chrétienne*; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* y *Sur le chemin du catholicisme*. Los tres libros fueron inscritos en el *Indice* de libros prohibidos.

²⁶ Sobre Blondel han corrido ríos de tinta. Pueden verse a su favor P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne* (Paris 1941); F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le Blondélisme*, con un vocabulario de la filosofía blondeliana (Louvain 1933). Entre sus principales adversarios hay que señalar al P. J. de TONQUÉDEC, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Blondel* (Paris 1933); Id., *Maurice Blondel et la théologie*: *RechScRel* 37 (1950) 98-112. Exposiciones más serenas pueden verse en J. ROIG GIRONELLA, S. I., *La filosofía de la acción* (Madrid 1943); Id., *Filosofía blondeliana* (Barcelona 1944); H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme* (Paris 1961). Una sinopsis y bibliografía sobre la materia se encontrará en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* 277-337.

346. El fundamento del sistema es el concepto de acción, un poco distinto de lo que la palabra suena en su sentido vulgar. La acción es la actividad integral del hombre, pero en su forma concreta, no abstracta, en la cual se manifiesta la naturaleza humana no precisamente como en la representación objetiva de un concepto intelectual, sino más bien al modo de una síntesis interna del sujeto, incluyendo, como es natural, también la inteligencia, a la que precede, prepara, acompaña y sigue. Esta actividad tiende a mayor y mayor perfección y a una evolución cada vez mayor de sí misma, sin que llegue nunca a contentarse con ningún término finito. Entran, pues, en ella toda clase de facultades, tendencias e intuiciones vitales, y su última finalidad es el sumo ideal y la plenitud de la vida.

Esta acción es la que da a nuestros conocimientos su plena objetividad. Siguiendo al cardenal Newman, distingue los conocimientos *nocionales* o *puramente abstractivos*, que nos dan la realidad muerta como una fotografía, y los *conocimientos reales*, adquiridos por la contemplación directa y cierta simpatía vital que nos hace penetrar en lo interior de la realidad como el conocimiento de una persona por el trato íntimo con ella. Este conocimiento nos lo da el entendimiento vivificado por la acción y objetivado por la opción. La opción es un acto voluntario por el cual el hombre recibe o rechaza a Dios, que se le presenta para entrar en su vida como complemento infinito de su acción. Gracias a la opción, nuestros conocimientos religiosos alcanzan su plena objetividad²⁷.

347. EXPOSICIÓN DEL MÉTODO.—Supuesto el proceso intelectual precedente, el método se desarrolla por los siguientes pasos. El hombre es un *ser activo* y no puede menos de obrar. Su problema es estrictamente finalístico, determinar *qué es lo que debe querer*. Esto aparecerá por el *examen psicológico de la acción*, después del cual no tendrá sino acomodar a ella su voluntad libre. Comprobaremos cómo el hombre, mediante el dinamismo de su acción integral, a modo de una especie de voluntad natural (*volonté voulante*), tiende, a través de sus pensamientos, deseos, aspiraciones, gozos y repugnancias, a la consecución de un ideal al que, por otra parte, no puede llegar nunca en la práctica por la humana deficiencia. Sin embargo, la finalidad de nuestro obrar debe consistir en que nuestro libre arbitrio (*volonté voulue*) se identifique con la acción (*volonté voulante*).

Esta tendencia de la acción se va desarrollando en ondas sucesivas cada vez más amplias, como las producidas en el agua de un estanque por la caída de una piedra, extendiendo su influjo de lo corporal a lo personal, familiar, social, nacional, genérico-humano, ético-moral, realidad trascendente infinita, espíritu religioso y, finalmente, a la posible hipótesis de un *don extraordinario y gratuito*. De ahí que el dinamismo de la acción sólo puede ser saciado con la posesión del *ser trascendente infinito*.

El hombre experimenta la *necesidad de poseer a Dios*. Dada esta improporción entre el dinamismo de la acción y la voluntad libre,

²⁷ Una síntesis clara del concepto de opción puede verse en F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le Blondélisme* 72-76.

aparece claro que el hombre necesita un auxilio extraordinario añadido a la naturaleza. Si, por tanto, se le ofrece ahora un don sobrenatural extrínseco (como es la revelación), el hombre *puede aceptarlo* libremente y aun *debe aceptarlo*, según los principios de la inmanencia, ya que responde a exigencias de su naturaleza.

A la vista de tal auxilio, mediante el cual puede el hombre identificar su libre arbitrio (*volonté voulue*) y la acción (*volonté voulante*), pasa a examinar los títulos o motivos tradicionales que semejante revelación presenta, y ve su fuerza, no a la luz de un argumento abstracto insuficiente, sino bajo los esplendores de toda la acción. Así se sentirá el hombre unido a la Iglesia no mediante un argumento extrínsecamente frío, sino mediante el dinamismo íntegro de toda su vida²⁸.

El mismo milagro, de poco valor considerado como excepción de unas leyes naturales, construcciones arbitrarias de la mente, ofrecerá una fuerza innegable considerado como símbolo de lo divino, como símbolo del orden de la gracia y representación de una realidad sobrenatural, que podrá ser fácilmente apreciada por aquellos que, gracias a la *opción*, están dispuestos a reconocer la intervención divina en la naturaleza sensible²⁹.

348. ENJUICIAMIENTO DEL MÉTODO.—Deben reconocerse los méritos de este método apologético, apto, sin duda, *para preparar los ánimos* de los profesionales del idealismo, bello en su empeño de mostrar *la trascendencia sublime de la revelación*, así como su correspondencia con las tendencias más íntimas del hombre, y atento a señalar *la necesidad moral e hipotética de la revelación* tal cual antes la expusimos. Sin embargo, en cuanto sistema, es inexacto y frágil.

349. *Filosóficamente* se apoya en dos principios falsos, como son los de la *objetivación del conocimiento por la acción* y el de *inmanencia*. El primero, al debilitar la objetividad de nuestros conocimientos en su fase meramente especulativa, abre la puerta al agnosticismo, ya que, si la razón, facultad expresamente creada para percibir la realidad, no nos la garantiza, mucho menos podrá hacerlo la acción y la opción con sus elementos subjetivos, afectivos y volitivos.

350. *Apologéticamente* se reduce al empleo de *criterios internos*, que, según antes expusimos, no ofrecen sino probabilidades. Nuestra necesidad de Dios queda naturalmente satisfecha con los auxilios, el conocimiento y el amor de Dios en el orden meramente natural, y la experiencia religiosa de los paganos no manifiesta exigencias sensibles de complementos sobrenaturales, ya que su elevación de hecho al orden sobrenatural no pone nada intrínseco en la naturaleza.

El mismo concepto de milagro queda adulterado, ya que su simbolismo religioso, según antes describimos, no es precisamente el que deba ser signo de entidades sobrenaturales, sino de la intervención divina sobrenatural en cuanto al modo de producirse un hecho.

²⁸ Cf. J. ROIG GIRONELLA, S. I., *La filosofía de la acción* n.340-375.

²⁹ El concepto blondeliano del milagro está bien expuesto por M. P. DE LOCHT, *Maurice Blondel et sa controverse au sujet du miracle*: EphThLov 30 (1954) 344-390.

351. Teológicamente, el principio de la *deficiencia de la especulación* por sí sola, sin la ayuda de la acción, para probar la existencia de Dios y el *valor apologético del milagro*, no parece estar en consonancia con las frases taxativas de los documentos eclesiásticos de que la sola razón natural puede ofrecernos una verdadera demostración de la existencia de Dios y de que el milagro tiene en sí mismo plena validez probativa de la revelación. Baste recordar las proposiciones propuestas a la firma de L. E. Bautain (D 1622-1627), las afirmaciones del concilio Vaticano I (D 1785) y las explicaciones dadas por los Padres conciliares, según aparecen en las actas (CL VII 79c. y 132c.) y las fórmulas del *Juramento antimodernista* (D 2145).

Ni se ve cómo puede mantenerse puro el concepto de lo sobrenatural, una vez que es algo más o menos exigido por el dinamismo de la acción, de modo que en la realidad concreta responda a sus tendencias de desenvolvimiento (*besoin d'expansion*). Aun cuando en el momento presente se quisiera suponer que esos dones sobrenaturales responden al hombre ya de hecho elevado a ese orden, no se ve en ningún caso cómo pudo el hombre natural aceptar en sí la elevación sobrenatural cuando su naturaleza no podía aún sentir la necesidad o exigencia de esos dones.

Ciertamente, el antiintelectualismo de este sistema, la fuerza apologética de su acción inmanente, las exigencias de la acción, el papel dado a la experiencia religiosa y el método en sí mismo no se armonizan fácilmente con las frases de Pío X en su encíclica *Pascendi*, contra el modernismo (cf. D 2072.2074.2081.2103.2106). Finalmente, el año 1925, la Congregación del Santo Oficio envió una respuesta privada al obispo de Quimper en que, sin nombrar a ningún autor, recoge una serie de proposiciones tomadas, al parecer, de las primitivas explicaciones blondelianas sobre el valor de los conceptos abstractos, los raciocinios especulativos, el influjo de la acción, la inmanencia y los milagros, que se califican, en general, como «proscritas y condenadas por el concilio Vaticano y la Santa Sede o como camino conducente a las mismas».

En todo caso, ya hemos hecho notar que M. Blondel, en sus escritos posteriores, movido de su deseo de ortodoxia y su reflexión más madura, interpretó, mitigó y modificó muchas de sus primitivas proposiciones en direcciones más aceptables. Hoy en día algunas de sus observaciones son ya patrimonio general de la apologética.

PARTE III

EL HECHO HISTÓRICO DE LA REVELACIÓN. ESTUDIO CRÍTICO DE LAS FUENTES

352. Al terminar el libro anterior nos encontramos ya en posesión de todos los elementos de juicio necesarios para abordar la posible existencia histórica de una revelación. Ahora nos toca investigar el hecho de la palabra divina en el mundo. Siguiendo el primer método expuesto en el tratado I (n.78), vamos a detectar la voz de Dios hecha carne en la historia y proyectada a lo largo del tiempo hasta nuestros días. Para ello nos es necesario conocer qué *fuentes históricas de garantía* nos ofrecen las eras pasadas en orden a nuestro fin. Una rápida vista panorámica nos pone ante los ojos una serie de escritos incubados en el seno del pueblo judío y otros también numerosos nacidos en el ambiente grecorromano, de manos palestinenses en su mayoría, que descubren la meta de nuestra búsqueda: *son los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.*

Antes de utilizar tales escritos debemos examinar a la luz de la crítica su autoridad histórica. En total suman 73 obras, 46 de las cuales forman el A. T. y 27 el N. T. El estudio detallado de cada una de ellas rebasaría los límites de nuestro libro y constituye una ciencia especial denominada *Introducción general a la Sagrada Escritura*. A ella remitimos a nuestros lectores. Hay, sin embargo, cuatro de estos escritos que por su importancia crucial para nuestro tratado, que ha de cimentarse principalmente sobre ellos, reclaman de modo especial nuestra atención. Su estudio nos podrá ofrecer un reflejo ejemplar del valor crítico de los restantes.

Tres son los problemas que su análisis nos plantea, y que examinaremos en otros tantos capítulos: I) *su autenticidad*; II) *su transmisión substancialmente incorrupta hasta nuestros tiempos*, y III) *su valor histórico.*

CAPITULO I

Autenticidad de los evangelios

353. **Bibliografía:** M. NICOLAU, S. I., SThS I, II 247-321; E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.* 4 vol. (París 1928-1935); H. LUSSEAU-M. COLLOMB, *Manuel d'études bibliques*: t.4 *Les Evangiles* (París 1938); T. AYUSO, *Los grandes problemas de la Biblia* (Zaragoza 1940); J. MICHL, *El valor histórico de los evangelios* (trad. esp. Valencia 1944); M. R. MIRANDA, *La epopeya bíblica* (Madrid 1946); R. LECONTE, *Perspectives bibliques* (París 1946); A. GIL ULECIA, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid 1950); J. HUBYS, I.-X. LEON-DUFOUR, S. I., *L'Evangile et les évangiles* (París 1954; trad. esp. de edic. anter. San Sebastián 1944); C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible* (Maredsous 1954); G. M. PERELLA, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (trad. esp. Madrid 1954); J. LEAL, S. I., *El valor histórico de los evangelios* (Granada 1956); B. ORCHARD-E. F. SUT-

CLIFFE-R. FULLER- R. RUSSELL, «*Verbum Dei*». Comentario a la S. Escritura t.3 (trad. esp. Barcelona 1957); J. STEINMUELLER, *Introducción general al N. T.* (Bilbao 1957); Id., *Introducción especial al N. T.* (Bilbao 1957); J. RENJÉ, S. M., *Manuel d'Ecriture Sainte* t.4 (París 1957); L. CERFAUX, *La voz viviente del Evangelio al comienzo de la Iglesia* (trad. esp. San Sebastián 1958); A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* t.2: *Nouveau Testament* (París 1959); A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (trad. esp. Barcelona 1960).

354. La palabra «evangelio», versión literal del griego εὐαγγέλιον = buena nueva, era voz corriente en los helenistas del Imperio y en el dialecto koiné para designar no precisamente un libro, sino el anuncio de una noticia feliz en general. Este contenido de la palabra griega «evangelio» vino a coincidir con el concepto de la voz hebrea *besorah*, cuyo sentido desde los tiempos más antiguos era el de mensaje de alegría. En el A. T. fue poco a poco concretándose este significado dentro de una orientación religiosa, hasta que en los tiempos de la segunda parte de Isaías se adoptó ya de modo determinado para referirse al anuncio divino de la salud venidera, el mensaje de la salvación por el que se crearía la nueva época de la redención. En los escritos neotestamentarios y hasta mediados del siglo II la palabra «evangelio» sigue empleándose exclusivamente para significar el mensaje oral de la buena nueva de salvación.

En el griego clásico de la antigüedad, ya en tiempo de Homero, la voz «evangelio», además de la buena noticia en sí misma, podía significar las albricias entregadas por ella o los sacrificios ofrecidos en acción de gracias ¹. Los tiempos helénicos posteriores nos han transmitido una inscripción del año 9 a.C. con el sentido empleado por la primitiva cristiandad: «El día natal del dios (se refiere al emperador Augusto) fue el comienzo de los alegres anuncios (τῶν εὐαγγελίων = de los evangelios) que habían de realizarse por su medio» ². En boca de Jesús y en la pluma de los escritores del Nuevo Testamento tiene siempre el sentido de la buena nueva o mensaje oral de la salvación. Hasta doce veces sale dicha palabra en los cuatro evangelios escritos, sesenta veces en San Pablo y setenta y seis en el conjunto del Nuevo Testamento, sea en forma aislada: «creed el evangelio» (Jesús en Mc 1,15), sea con diversos calificativos, como «el evangelio del reino» (Mt 4,23), «el evangelio de Jesús Mesías» (Mc 1,1), «el evangelio de nuestro Señor Jesús» (2 Tes 1,8), «el evangelio de la paz» (Ef 6,15), «el evangelio de la salvación» (Ef 1,13), «el evangelio de Dios» (Act 20,24), «el evangelio de su Hijo» (Rom 1,9), etc. En todos estos casos significa el anuncio de salvación hecho por Jesús y predicado por los apóstoles.

La buena nueva de salud se presentó desde el primer momento como un mensaje divino de forma oral, pues Jesús: a) no quiso fundar una escuela filosófica de letrados que comentaran un texto compuesto por El y que a su muerte cada uno interpretara como le pareciese, a la manera de lo sucedido con otras teorías especulativas o morales; b) ni era su intento presentarse como un doctor científico que ofrece una teoría fruto de largas meditaciones. Se manifestó al mundo como el Verbo, verdad viviente, *profeta poderoso en palabras y en obras*, en quien las acciones, conducta y santidad tenían tanta importancia como su doctrina, de la cual no podían dissociarse. No apareció en el mundo como un autor, sino como una autoridad.

¹ Cf. WIKENHAUSER, A., *Introducción...* § 22 p.130.

² L.c.

c) Su fin era fundar una sociedad viva, borboteante de espíritu, prolongación suya en la tierra como cuerpo místico, que debía ser jerarquizada por los apóstoles, testigos únicos y transmisores exclusivos de su autoridad, a la que necesariamente debía acudirse.

d) Los fieles incorporados a su Iglesia se caracterizarían por su adhesión a Cristo, serían los cristianos, los seguidores de su persona más bien que los partidarios de una doctrina. Para esto hubiera sido un obstáculo la obra escrita, que habría eclipsado la doctrina. La persona de Aristóteles ha quedado en segundo lugar tras sus libros; en Sócrates han seguido siendo de interés a través de los siglos sus acciones y sus gestos³.

Ya en el siglo II se empieza a calificar como evangelio el escrito en que se consigna la buena nueva de salvación. Tal vez la *Didajé*⁴, pero sin duda San Ignacio de Antioquía († 107) habla en este sentido al consignar que algunos le objetan: «Si no lo encuentro en los archivos, esto es, en el *evangelio*, no lo creo. Y al responderles yo que estaba escrito, me respondieron...»⁵. San Justino, en su I *Apología* (ca. año 150), cita expresamente «los comentarios de los apóstoles, que se llaman evangelios»⁶. Sin embargo, el evangelio o mensaje divino siguió siendo uno, transcrito en cuatro obras diversas.

El fragmento Muratoriano, refiriéndose a San Lucas, habla del «tercer libro del evangelio»⁷; San Ireneo (ca. 140-202) nombra «el evangelio tetramorfo» o de cuádruple forma⁸, y al fin cristalizó el uso de citar a los evangelios y sus autores mediante la preposición *κατά*, es decir, «el evangelio según la exposición de Mateo», etc.⁹

355. Orden de los evangelios.—Si se exceptúan algunos casos especiales en que el autor, v.g., Clemente Alejandrino¹⁰, empieza la enumeración por los evangelios que contienen la genealogía de Jesús: Mt, Lc, Mc, Jn, o en aquellos otros algo más frecuentes en que por reverencia a los evangelistas apóstoles se les consigna en primer lugar: Mt, Jn, Mc, Lc, como hace el código D (Beza), la versión gótica y algunos códices latinos, el uso casi unánime desde los primeros tiempos de la antigüedad sigue el orden Mt, Mc, Lc, Jn. Así aparece hacia el año 200 en el fragmento Muratoriano, en Ireneo, Orígenes, etc., en los códices griegos más antiguos, como el B (Vaticano), \aleph (Sinaítico), A (Alejandrino), etc., y ha ido persistiendo en los siglos sucesivos hasta que el concilio Tridentino lo consagró definitivamente¹¹. La tradición y las consideraciones cronológicas lo apoyan resueltamente.

356. Lengua de los evangelios.—Jesús habló sin duda el arameo occidental, lengua corriente entre los judíos de su época. El hebreo, idioma

³ Cf. HUBY, J., *L'Évangile...* 1-10.

⁴ Cf. 8,2; 11,3; 15,3-4.

⁵ *Carta a los Filadelfios* 8,2: BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 486; R 60.

⁶ N.66: BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 257; R 128.

⁷ R 268.

⁸ *Adv. haer.* 3,11,8: R 215.

⁹ Cf. WIKENHAUSER, A., *Introducción...* 131-132.

¹⁰ Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiástica* 6,14: R 439.

¹¹ Cf. S. ROSADINI, S. I., *Institutiones introductoriae in libros Novi Testamenti* t.I (Roma 1938) n.106 p.122-123.

propio de los libros del A. T., había caído en desuso desde cinco siglos antes, quedando reducido su empleo como lengua sagrada para la lectura de la Sagrada Escritura y actos litúrgicos de la sinagoga, de modo similar al latín dentro del catolicismo. En los evangelios se citan varias expresiones originales de Jesús y en estos casos aparece su redacción en arameo, como en la curación del sordomudo, al que dice el Señor: «Ephphata», es decir, ábrete (Mc 7,34), o en la resurrección de la hija de Jairo: «Talithá kumi»: niña, levántate (Mc 5,41).

Es probable que alguno de los apóstoles conociese más o menos la lengua griega dado su origen del norte de Galilea, donde este idioma estaba muy extendido por el intenso comercio de aquellas regiones con el mundo helénico. En todo caso no se puede dudar que entre los primeros convertidos al cristianismo hubo no pocos judíos de la diáspora, los cuales con frecuencia desconocían el hebreo y el arameo y únicamente dominaban el griego. Los primeros discursos de San Pedro después de Pentecostés fueron ciertamente en su propia lengua aramea, pero ya en aquellos días entraron en la Iglesia numerosos judíos helenistas (cf. Act 6,1) venidos accidentalmente a Jerusalén, que necesariamente debieron ser instruídos en la única lengua que entendían.

Desde los primeros momentos tuvieron los apóstoles que organizar una doble catequesis en arameo y en griego. Esto desembocó en una doble redacción de los evangelios, el primero de los cuales, el de San Mateo, fue escrito en arameo, para los judíos palestinos antes de la dispersión de los apóstoles, al paso que los otros tres, los de Mc, Lc y Jn, redactados en griego, conservaron las instrucciones dadas al mundo helénico. Muy pronto se tradujo, asimismo, a la lengua griega el evangelio de Mt, cuyo original arameo se perdió más tarde, quedando así de hecho para los cuatro evangelios y para todo el N. T. como original la lengua griega.

357. No es el idioma de los evangelios el griego literario de los tiempos clásicos. A partir de Alejandro Magno, en el siglo III a.C., la lengua helénica se había extendido a través de casi todas las regiones civilizadas, fundando emporios tan florecientes como Alejandría en Egipto, Seleucia y Antioquía en Siria, etc., de corte genuinamente griega, y dominando en la misma Roma y no pocas partes de su imperio, como la Italia meridional y las costas mediterráneas de las Galias y España. Como es obvio, esta difusión produjo numerosas transformaciones en su estructura, surgiendo la lengua κοινή o común, más simplificada en su gramática y mixtificada con palabras asimiladas de otras culturas. La mayor sencillez de sus períodos, la ausencia del número dual en los verbos, la parquedad del tiempo optativo y la desinencia *mi* (μι) en los verbos, así como la introducción de frecuentes palabras extranjeras, v.gr., latinas, en lo concerniente a tributos, milicia, etc., son características notorias de esta lengua, que era la usual en cartas, contratos y conversación ordinaria en tiempo de Jesucristo. Esta lengua es la de los evangelios.

Además, presenta la cualidad fácilmente previsible de su tinte aramaizante en la concepción de sus pensamientos y en la forma gramatical de ideas y giros. Era inevitable, dado el origen judío de sus autores, excepción de San Lucas, y teniendo en cuenta que los

discursos consignados y las fuentes históricas empleadas eran más bien aramaicas.

Al examinar, pues, en este capítulo la autenticidad de estos escritos es necesario recordar:

1. Auténtico (del griego *αὐθεντέω* = tener autoridad) llámase el escrito que pertenece realmente al autor o a la época a que se atribuye, según se asigne a una persona o a un tiempo determinado. Apócrifo, por el contrario, es el que carece de tal condición.

2. Tratándose de un hecho histórico como es la determinación del autor o el tiempo de una obra, es claro metodológicamente que el argumento de más fuerza es el externo, basado en los testimonios fidedignos de aquellos que tuvieron noticia cierta de su origen. El estudio interno del libro puede sin duda ayudar y dar mucha luz sobre el problema, pero no ofrece una conclusión tan segura por prestarse a interpretaciones subjetivas de los elementos analizados.

ARTÍCULO I

Autenticidad del evangelio de San Mateo

358. Orientación histórica.—Hasta el siglo XIX nadie puso en duda la paternidad de San Mateo con respecto al primer evangelio. Schleiermacher fue el primero que en 1832, basándose en un texto de Papías que luego examinaremos, quiso presentar al apóstol Mateo no como autor del evangelio que poseemos, sino como compilador de una serie de *λόγια* o dichos de Jesús, que más tarde dio lugar de modo anónimo al evangelio actual que indebidamente lleva su nombre. Posteriormente han querido rechazar su autenticidad otros racionalistas, sin fundamento crítico, movidos por prejuicios doctrinales, negando que haya podido ser compuesto por un apóstol en el siglo I, dadas las ideas universalistas que contiene (D 2151) y las profecías que encierra respecto a la destrucción de Jerusalén (D 2150), las cuales, una vez negada la posibilidad de lo sobrenatural, obligan a fechar su composición en el siglo II.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El autor del primer evangelio fue Mateo, apóstol de Cristo.*

359. El autor.—Mateo, nombre semítico, abreviación de Matanías, significa «don de Dios». Aparece cinco veces en el N. T., cuatro formando parte de la lista de apóstoles elegidos por Jesús, ocupando el séptimo o el octavo lugar (Lc 6,15; Mc 3,18; Mt 10,3; Act 1,13). La otra ocasión nos la ofrece él mismo al narrar su conversión, cuando fue llamado por el Señor para seguirle. Establecido en Cafarnaúm como recaudador de contribuciones, oficio odiado por los judíos, había sin duda oído hablar de Jesús y tal vez presenciado alguno de sus milagros, cuando escuchó la voz del Maestro, al que inmediatamente se asoció en su apostolado (Mt 10,9). Mc y Lc describen la misma escena, pero sin duda para no recordar a los primitivos cristianos el origen algún tanto afrentoso de un apóstol

tan venerado emplean el nombre de Leví (Mc 2,14; Lc 5,27). Tal vez era éste el nombre propio, cambiado después por Jesús en el de Mateo, lo mismo que hizo con Simón, a quien llamó Pedro, o pudo ser muy bien que tuviese ya originariamente un doble nombre, como aparece en el tercer evangelista, que llevó ya en su hogar el de Juan y Marcos. Después de la ascensión del Señor permaneció varios años evangelizando a los judíos de Palestina. Respecto al lugar de su apostolado posterior, las tradiciones son inciertas, dudándose entre Etiopía, Persia y Macedonia ¹².

Demostración de nuestro aserto

ARGUMENTO EXTRÍNSECO

360. Los testimonios conservados de los primeros siglos son numerosos, concordantes y taxativos en este sentido, y sus voces se elevan de todas las regiones del mundo civilizado. Sería enojoso e inútil acumular citas posteriores al siglo IV, dada su cantidad y su formulación, idéntica a la del día de hoy. Avancemos, pues, hacia atrás a partir de este siglo, recordando algunos de los testimonios más significativos.

Siglo IV

361. SAN JERÓNIMO (ca.347-419), natural de Estridón, en Dalmacia, cursó sus estudios en Roma bajo la dirección del famoso gramático Elio Donato, visitó las Galias, respiró las auras monacales de Tréveris, formó parte del círculo ascético-cultural de Aquileya, vivió cerca de tres años en Antioquía, donde oyó las conferencias exegéticas del obispo Apolinar de Laodicea y se imbuyó de la cultura helénica. Desde este momento, alrededor del año 375, puede decirse que los largos años siguientes hasta su muerte estuvieron consagrados al estudio de la Sagrada Escritura, de sus lenguas, sus problemas, su exégesis y su origen. En el desierto de Calcis estudió el hebreo, en Constantinopla escuchó las lecciones de Gregorio Nacianceno y se empapó en los métodos exegéticos de Orígenes; durante su estancia en Roma como secretario del papa español Dámaso hizo nuevas traducciones de los libros bíblicos, y, finalmente, después de recorrer Palestina, fijó su morada en Belén. Concentrada su atención durante muchos años en los estudios bíblicos, es proclamado por todos como el escritor más erudito de la Iglesia latina. Representante de las tradiciones de casi todas las regiones del Imperio, que había investigado con diligencia, nos resume así sus conclusiones en la obra *De los varones ilustres*, compuesta entre los años 360-400.

«Mateo, llamado también Leví, convertido de recaudador de contribuciones en apóstol, fue el primero que escribió en Judea, para utilidad de los fieles provenientes de la circuncisión, un evangelio de Cristo en lengua y escritura hebrea» ¹³.

¹² Cf. ROSADINI, *Institutiones*... I 126.

¹³ *De viris illustribus* 3: ML 23,643.

362. SAN AGUSTÍN (354-430), nacido en Tagaste de Numidia, cursó sus estudios superiores en Cartago, donde fijó su residencia como profesor de artes liberales después de un breve ejercicio de docencia en su pueblo natal. A los veintinueve años se trasladó a Roma, donde al año siguiente recibió por intermedio del prefecto Símmaco un nombramiento de profesor en la ciudad de Milán. Convertido del maniqueísmo al cristianismo por influjo del obispo San Ambrosio, volvió al Africa con intención de entregarse definitivamente a la vida monástica, pero la fama de su erudición y piedad movió al obispo Valerio de Hipona a llamarle a esta ciudad, donde fue un poderoso foco de ciencia, primero como sacerdote, después como obispo y en todo tiempo, durante los treinta y nueve años de su actividad literaria, como la inteligencia más poderosa y el escritor más fecundo de su época. En su obra *Contra Fausto Maniqueo* (397) presenta las tradiciones romanas y africanas con estas palabras:

«Así como yo creo que ese vuestro libro es de Maniqueo, puesto que desde el tiempo en que vivía en carne mortal ha llegado hasta vosotros conservado por sus discípulos y por la sucesión cierta de vuestros prepositos, así también vosotros debéis creer que este libro es de Mateo y que desde los años en que él vivió en carne mortal ha llegado hasta nuestros tiempos a través de una serie de generaciones no interrumpida y de una sucesión de conexiones garantizadas por la Iglesia» 14.

363. SAN JUAN CRISÓSTOMO (344-407), nacido en Antioquía de ilustre familia, tuvo por maestro al célebre retórico pagano Libanio y más tarde a Diodoro de Tarso en la escuela teológica de aquella ciudad. Muerto en 397 Nectario, patriarca de Constantinopla, fue elevado a esta dignidad, contra todos sus deseos, por orden del emperador Arcadio, condecorador de sus méritos. Su producción literaria, superior a la de cualquiera de los escritores orientales, sólo puede compararse en Occidente con la de San Agustín. Representa la ciencia escriturística de las regiones constantinopolitanas y antioquenas. En su primera homilía *sobre San Mateo* dice:

«Finalmente, Mateo, según se nos narra, visitado por los judíos convertidos a la fe, y a ruegos suyos, compuso un evangelio en hebreo y les dejó por escrito lo que antes les había enseñado de palabra» 15.

364. SAN CIRILO, OBISPO DE JERUSALÉN (ca.313-386), depuesto dos veces por sínodos arrianos y desterrado por el emperador Valente, obtuvo un gran renombre como espíritu intransigente contra las desviaciones heréticas y como expositor de la doctrina verdadera en sus veinticuatro catequesis o discursos pronunciados entre el 348-350 y publicados según las copias taquigráficas de un oyente. En la catorce expresa así la convicción de la Iglesia palestinense:

14 *Contra Faustum manichaeum* 28,2: R 1606.

15 N.1: MG 57,17.

«Mateo, que escribió un evangelio, lo compuso en lengua hebrea»¹⁶.

SAN EFRÉN DE SIRIA (306-373), llamado *Arpa del Espíritu Santo*, nació en Nísibe, donde gozó de gran estima por parte de su obispo, quien le llevó consigo al concilio ecuménico de Nicea y le encargó la dirección de un gran centro teológico en su ciudad natal. Ordenado de diácono, aunque no de sacerdote, dio gran renombre a su escuela, la cual posteriormente hubo de trasladarse a Edesa huyendo de la dominación persa. Entre su exuberante producción literaria sobresalieron sus numerosos *Comentarios bíblicos*, en gran parte perdidos. Su personalidad ha pasado a la historia como la del principal representante de los escritores sirios. En su *Exposición del Evangelio concordado* dice expresamente: «Mateo escribió su evangelio en hebreo, que más tarde fue traducido a la lengua griega»¹⁷.

365. EUSEBIO DE CESAREA (263-340) cierra la era pagana del Imperio romano para abrir la época cristiana de Constantino, cuyo historiador fue y en cuyos centros áulicos tuvo gran influjo. Nacido en Palestina, tuvo como director de su formación literaria en el centro teológico de Cesarea y junto a su famosa biblioteca al famoso presbítero fenicio Pánfilo, biógrafo de Orígenes y mártir de Cristo en la persecución del año 309. A la muerte de su maestro se refugió en Tiro, donde fue testigo de gloriosos martirios, y luego marchó a Egipto, donde fue encarcelado por la fe. Conseguida la paz para la Iglesia, fue creado obispo de Cesarea, cuya sede regentó hasta su muerte. Allí se manifestó como hombre de grandes prendas, poco sólido, es verdad, en teología y demasiado político para con el emperador Constantino; pero eximio historiador, cuyos escritos, plétóricos de erudición y trabajos de archivo, le valieron justamente el título de *padre de la historia eclesiástica*. Eusebio recogió todos los elementos conservados en las tradiciones cristianas y en las fuentes escritas gracias a la monumental biblioteca de aquella ciudad, que encerraba treinta mil códices. Entre otros testimonios podemos recordar el de su *Historia eclesiástica* (303-324) donde dice:

«Mateo, después de haber predicado la fe a los judíos, estando para dirigirse a otras regiones, escribió su evangelio en la lengua patria a fin de suplir con sus escritos lo que hubiera podido ofrecer todavía con su presencia a sus conciudadanos»¹⁸.

Siglo III

366. Q. S. FLORENTE TERTULIANO (160-220), hijo de un centurión romano residente en Cartago, recibió una excelente formación retórica y jurídica que le habilitó para ejercer en Roma la abogacía y llegar a ser citado en las *Pandectas*. Dotado de gran espíritu polémico, de dialéctica acerada y de rigor jurídico, en las cuestiones eclesiásticas su principio fundamental es mantener lo que se conserva

¹⁶ *Catecheses* 14,15: MG 33,844C.

¹⁷ *Evangelii concordantis expositio* (edit. Aucher) 286.

¹⁸ *Hist. eccles.* 3,24: MG 20,265A.

como tradición inmutable de los primeros cristianos y, por lo tanto, de los apóstoles, pues la prescripción ha de aplicarse también a la posesión de la verdad. Conforme a estos principios, aborda varias veces el origen de los evangelios, especialmente contra los herejes seguidores de Marción, legándonos la representación de las regiones romanas y del Africa proconsular.

«Declaramos ante todo—dice contra Marción—que nuestra documentación evangélica tiene por autores a los apóstoles, a quienes impuso el Señor mismo este cargo de promulgar su evangelio... Así, pues, de entre los apóstoles Juan y Mateo nos introducen en la fe; de los varones apostólicos Lucas y Marcos nos la renuevan... La misma autoridad de las Iglesias apostólicas patrocinará los demás evangelios, que tenemos por ellas y según ellas; me refiero a los de Juan y de Mateo...¹⁹ Y en su obra *Sobre la carne de Cristo*, determina más el evangelio atribuido a Mateo al decir: *Ante todo el mismo Mateo, comentador del evangelio (oral) como compañero que fue del Señor... empezó así su obra: Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán, etc.*²⁰». Como se ve, es el comienzo de nuestro primer evangelio.

367. ORÍGENES (185-254), alejandrino, ferviente cristiano, educado cuidadosamente por su padre Leónidas y más tarde por Panteno y Clemente de Alejandría, los dos grandes maestros de la escuela catequética de esta ciudad, sucedió a este último en su cátedra, hacia el año 203, superando su fama y llenando el Oriente con el renombre de sus numerosos escritos. Visitó Roma el año 212 para conocer asimismo las tradiciones y las enseñanzas de aquella Iglesia, fundada por Pedro y Pablo, y después de veintisiete años de docencia en su ciudad natal, años que marcan el apogeo de aquella escuela, hubo de abandonar Alejandría por dificultades con su obispo, fijando su residencia en Cesarea de Palestina, donde fundó otro centro teológico, émulo del de Alejandría. Durante la persecución de Decio sufrió grandes torturas por la fe, que sin duda aceleraron su muerte. El catálogo de sus obras conocido por San Jerónimo enumeraba dos mil tratados, pero San Epifanio calculaba en seis mil sus escritos. Gran parte de ellos son escolios, homilias y comentarios sobre la Sagrada Escritura, que hicieron de él en cierto modo el fundador de la ciencia escriturística. Sobre San Mateo compuso veinticinco homilias y otros veinticinco libros de comentarios. Sus declaraciones sobre los autores de los cuatro evangelios son taxativas y representan la voz de todo el Oriente. Recordemos algunas de sus palabras:

«Conforme al testimonio de la tradición, mantengo acerca de los cuatro evangelios, únicos incontrastables en toda la Iglesia de Dios que se extiende bajo el firmamento, que el primero es el de Mateo, publicano en un principio y después apóstol de Jesucristo, que lo compuso en lengua hebrea para los conversos a la fe provenientes del judaísmo. El segundo es el de Marcos, que escribió según la predicación de Pedro... El tercero el de Lucas, recomendado por Pablo y compuesto para los gentiles; el último el de Juan»²¹. Algunos años más tarde, comparando a los evangelistas con las

¹⁹ *Adv. Marcionem* 4,2: R 339.

²⁰ C.22: ML 2,834B.

trompetas a cuyo sonido cayeron los muros de Jericó, dice: «... El primero que hace oír su trompeta sacerdotal es Mateo en su evangelio; Marcos también, Lucas y Juan tocaron cada uno su trompeta sacerdotal»²².

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (140-214), oriundo de Atenas, de padres gentiles, fue uno de los hombres más eruditos de su tiempo. Convertido al cristianismo, visitó el sur de Italia, Siria y Palestina para recoger las enseñanzas de los maestros cristianos más renombrados. Vino finalmente a parar a Alejandría, donde conoció a Panteno, maestro y director de la escuela catequética alejandrina, con cuya ciencia se entusiasmó, fijando allí su residencia y heredando sus cargos hacia el año 200. Más tarde, la persecución de Septimio Severo le obligó a refugiarse en Capadocia, sin poder volver a Egipto. De sus portentosos conocimientos y su ciencia bíblica son buenos testigos las mil quinientas citas del A. T. y las dos mil del N. T., además de trescientas sesenta tomadas de los autores clásicos del mundo pagano.

Dice: «En el evangelio según San Mateo, que desarrolla la genealogía desde Abrahán hasta María, Madre del Señor»²³, como lo hace exactamente la obra que poseemos con el nombre de evangelio de San Mateo.

Siglo II

368. PANTENO († antes del 200), siciliano de nacimiento, estoico por su filosofía, convertido al cristianismo, llegó a Alejandría hacia el año 180, donde actuó como profesor de fama universal y como primer director conocido de la escuela teológica de Alejandría. De él nos refiere el historiador Eusebio:

«Se dice que llegó hasta los países de la India y allí encontró algunos fieles imbuidos en la doctrina de Cristo y halló el evangelio de Mateo, que se había adelantado a su llegada. Ya Bartolomé, uno de los doce apóstoles, había predicado, según es fama, a aquellos habitantes y les había dejado el evangelio de Mateo, escrito en caracteres hebreos, que se había conservado hasta los tiempos dichos»²⁴.

FRAGMENTO MURATORIANO. En el artículo III hablaremos de este importante fragmento. Las líneas conservadas no hablan de San Mateo, pero se presupone su mención en el párrafo anterior, perdido. Estamos en tiempos del papa Pío I (141-155), según luego veremos.

369. SAN IRENEO, OBISPO DE LYÓN, nacido probablemente en Esmirna hacia el año 140, trató frecuente e íntimamente al obispo de aquella ciudad, San Policarpo (años 70-156), de quien recibió su formación y a través del cual estuvo en contacto con la época de los apóstoles²⁵. San Policarpo había sido discípulo de San Juan Evan-

²¹ *Comment. in Matthaeum*, según EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,25: R 503.

²² *In Iesu Nave homil.* 7,1: R 538.

²³ *Stromat.* 1,21: MG 8,890B.

²⁴ *Hist. eccl.* 5,10,3: R 660.

²⁵ *Adv. haer.* 3,3,4: R 212.

gelista. Ireneo se trasladó a Lyon, donde aparece como presbítero durante la persecución de Marco Aurelio (161-178). El año 177 fue enviado por los mártires de Lyon a Roma como mediador en una controversia contra los montanistas, y al volver a su ciudad se encontró con que su obispo, Fotino, había muerto mártir de Cristo y quedaba él elegido en su lugar para gobernar aquella diócesis. Su obra principal fue la escrita contra los gnósticos bajo el título de *Manifestación y refutación de la falsa gnosis*, comúnmente llamada *Adversus haereses*, dividida en cinco libros, de los cuales los tres últimos están compuestos a base de la doctrina expuesta por la Iglesia y las palabras de Jesús. Ireneo fue un ferviente adorador de las tradiciones eclesiásticas, que conocía muy bien por su anterior vida en Asia Menor, su viaje a Roma y su estancia en las Galias en Occidente. En todos estos viajes se había mostrado, como dice Tertuliano, «un investigador muy diligente de todas las doctrinas»²⁶ de la Iglesia, por él bien conocidas. Para su espíritu crítico y severo, cualquier afirmación que no venga de los apóstoles y sus discípulos, con quienes había tratado, era rechazada como herejía. Es un testigo fiel de la antigüedad. Para él no existe duda sobre la autenticidad de los evangelios, que cita continuamente. Apenas hay capítulo de ellos a que no haga referencia. De San Mateo dice expresamente:

«Mateo escribió su evangelio en hebreo, la lengua propia de los judíos, mientras Pedro y Pablo fundaron la Iglesia de Roma»²⁷.

Título de los evangelios.—No ha de suponerse que fueran los evangelistas quienes pusieran su nombre en sus respectivas obras, pues no entraba esto en las costumbres de los escritores orientales, y en su tiempo la palabra «evangelio» se empleaba, según vimos, para designar la «buena nueva» traída al mundo por Jesús. Por lo demás, en los primeros momentos lo que interesaba eran las enseñanzas del Señor, no tanto quiénes fueran sus transmisores. Sin embargo, aun los críticos racionalistas más extremos conceden que tales títulos: «Evangelio κατά (según) Mateo», etc., eran ya de uso común antes del 150, como declara el mismo Harnack²⁸. Fueron puestos sin duda por los obispos de principios del siglo II para que constase su origen apostólico y se leyesen con tal carácter en las Iglesias, diferenciándolos de otros escritos apócrifos.

370. PAPIÁS, OBISPO DE HIERÁPOLIS. Fue discípulo del apóstol San Juan e incansable investigador de los dichos y hechos de los demás discípulos de Jesús. Amigo asimismo de San Policarpo y de los demás varones antiguos que trataron con los doce, manifestó sumo empeño en consignar todas las tradiciones recibidas de ellos. Su mejor retrato bajo este aspecto nos lo ofrece él mismo con las siguientes palabras:

²⁶ *Adv. Valentinum* 5: ML 2,548.

²⁷ *Adv. haer.* 3,1,1: R 208.

²⁸ Cf. *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (Leipzig 1897) t.I p.682.

«No dudaré en ofrecerte, ordenadas juntamente con mis interpretaciones, cuantas noticias un día aprendí y grabé bien en mi memoria, seguro como estoy de su verdad. Porque no me complacía yo, como hacen la mayor parte, en los que mucho hablan, sino en los que dicen la verdad; ni en los que recuerdan mandamientos ajenos, sino en los que recuerdan los que fueron dados por el Señor a nuestra fe y proceden de la verdad misma. Y si se daba el caso de venir alguno de los que habían seguido a los apóstoles (en la nomenclatura de Papías), yo trataba de discernir los discursos de los ancianos: qué había dicho Andrés, qué Pedro, qué Felipe, qué Tomás o Santiago, o qué Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; igualmente lo que dice Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor. Porque no pensaba yo que los libros pudieran serme de tanto provecho como lo que viene de la palabra viva y permanente»²⁹.

Con este espíritu escribió hacia el año 130 una obra en cinco libros con el título *Explanación de los oráculos del Señor*, conservados fragmentariamente por Eusebio de Cesarea. En esta obra dice expresamente:

«Mateo escribió en lengua hebrea los oráculos (τὰ λόγια) del Señor y cada uno los tradujo (al griego) como pudo»³⁰.

No puede haber duda que se refiere a Mateo, el apóstol de Jesús, pues en toda la antigüedad no se conoció ningún otro escritor del mismo nombre, y San Ireneo, que leyó toda la obra íntegra de Papías, ve claramente la referencia al discípulo del Señor.

Un cierto número de críticos racionalistas han pretendido entender el título de «oráculos del Señor» como alusivo a otra obra anterior a nuestro primer evangelio, en la que Papías hubiera consignado únicamente «dichos de Jesús»³¹. Críticamente, sin embargo, no puede sostenerse esta interpretación, y así lo declaran hoy en día muchos de los mismos acatólicos (A. Resch, B. Weiss, F. Barth, A. Jülicher, M. Müller, etc.).

1. Ante todo es de notar que Ireneo, conocedor de la obra íntegra de Papías, entiende aquella frase, τὰ λόγια συνετάξατο, referente a nuestro evangelio.

2. La palabra *logia* se empleaba en aquel tiempo para significar no sólo colecciones de dichos, sino narraciones de episodios. En este sentido aparece frecuentemente en la traducción alejandrina de la Biblia, en Flavio Josefo, en Filón, en San Lucas (Act 7,38) y en San Pablo (Rom 3,2).

3. El mismo Papías puso a su obra el título de *Explanación de los oráculos del Señor* (τὰ λόγια κυριακά), y, sin embargo, entre los fragmentos conservados de ella existen narraciones de hechos, como por ejemplo el de la mujer adúltera.

4. El mismo Papías, hablando del evangelio de San Marcos, lo llama historia de los *logia* del Señor, siendo así que expresamente declara contenerse en él los dichos y hechos de Jesús (τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα)³².

5. Por otra parte, resultaría difícil de concebir un conjunto de dichos del Señor separados de los hechos a los cuales sirven ordinariamente de

²⁹ EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,39,3-4: BAC, *Padres apostólicos...* 873s.

³⁰ Cf. *Hist. eccles.*, l.c.: *Padres apostólicos...* 877.

³¹ El primero fue Schleiermacher en 1832. Cf. *Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien* (Leipzig 1832) 735-768.

³² Cf. *Hist. eccles.*, l.c.: *Padres apostólicos...* l.c.

colofón, y todavía históricamente resultaría más imposible el que no hubiera quedado rastro de obra tan importante de Mateo como cosa diversa de su evangelio.

Nos hallamos, pues, ante el testimonio de un discípulo del evangelista San Juan, que estuvo en contacto muy íntimo con los que trataron a los demás apóstoles, y que, por lo tanto, nos sitúa en la era de composición de los evangelios.

Siglo I

371. Dentro del siglo I, aun cuando por lo dicho anteriormente no aparezca de modo expreso el nombre de Mateo al frente de su evangelio o de las citas de él tomadas, pero es clara su existencia y muy conocida a juzgar por los numerosos pasajes que se copian de su obra en los escritos de otros autores y que son específicos y exclusivos del primer evangelista. Ya muchos escritores del siglo II habían adoptado este método de citar. Podríamos recordar a San Justino el Filósofo, que, después de profesar las doctrinas estoicas, peripatéticas, pitagóricas y platónicas, se convirtió al cristianismo y entre los años 150-155 escribió dos *Apologías* en favor del cristianismo y los *Diálogos* con el judío Trifón. San Justino, nacido, por tanto, poco después del año 100, conoce los cuatro evangelios, a los cuales, siguiendo la nomenclatura de Jenofonte respecto a Sócrates, llama *Memorias* o *Recuerdos*³³. Existían, por tanto, éstos en el siglo I. Sus alusiones a citas del evangelio de Mt ascienden a ciento setenta y cinco.

SAN POLICARPO DE ESMIRNA (años 70-156), que había tratado con el apóstol San Juan, a pesar de no habernos dejado sino una carta a los filipenses, escrita hacia el año 107, cita el final de la oración dominical según la redacción transmitida por Mateo (7,1) y aduce varios de los textos del sermón de la montaña, conservados únicamente por el primer evangelista. San Ignacio, obispo de Antioquía, segundo sucesor de San Pedro en aquella cátedra y mártir de Cristo hacia el año 107, nos dejó siete cartas, escritas camino de Roma, a donde le llevaban para martirizarlo, en las cuales se contienen por lo menos diez frases tomadas de San Mateo. SAN CLEMENTE ROMANO, tercer sucesor de San Pedro en el pontificado, escribió entre el 92 y el 101 una maravillosa carta a los corintios, donde se contienen tres citas y unas ocho alusiones referentes al primer evangelio. La carta llamada de San Bernabé, aunque no deba su origen al santo apóstol, fue escrita entre el 96 y 98 y aduce ciertamente dos citas de Mateo y otras cinco tomadas también probablemente del mismo evangelista. *La doctrina de los doce apóstoles* (διδασχί), escrita probablemente en Siria entre el 80 y el 100 de nuestra era, constituye la obra catequética más antigua llegada hasta nosotros. Copia la exhortación de orar y el texto del padrenuestro del primer evangelio, del cual aduce otras cinco citas claras. El gran patrólogo F. X. FUNK

³³ Cf. *Apología I* 66.67; *Diálogo* 100.102.103 (dos veces).104.105 (tres veces).107: *Padres apologistas...* 257.258.478.482.484-485.486-487.489.

descubrió en dicha obra hasta sesenta y seis citas o alusiones a nuestro evangelio.

Todo lo dicho prueba que ya en el siglo I el evangelio de San Mateo era conocido y muy usado por los escritores cristianos.

ARGUMENTO INTERNO SACADO DE LA OBRA

372. El examen intrínseco del contenido y estilo propios del primer evangelio nos ofrece los siguientes datos:

1. El autor es un judío de Palestina que conoce muy bien su geografía y las autoridades que la gobiernan:

a) Conoce muy bien, y apenas explica, dándolos por sabidos, los datos geográficos de regiones (Decápolis, el desierto de Judá, la tierra de Zabulón y Neftalí, etc.), de ciudades (Cesarea de Filipos, Betsaida, Corozain, Nazaret, etc.) o de localizaciones toponímicas (Getsemaní, Calvario, etc.).

b) Cita con naturalidad los nombres de las diversas autoridades contemporáneas: Herodes Magno, Arquelao, Herodes Antipas, Caifás, Pilato, etcétera, a pesar de que para el año 70 se había trastocado todo aquel panorama político.

2. Emplea alusiones espontáneas a los usos de los judíos, que supone familiares a sus oyentes.

a) Le es muy familiar la religión judía con sus tradiciones acerca de la observancia minuciosa del sábado (12,1-13), de las prescripciones acerca del ayuno (9,14-17), de la obligación de evitar el trato con los publicanos (9,10-13), de las lociones necesarias para no caer en impureza legal y de las formas de oblaciones al templo (15,1-20), del origen del dinero que debía meterse en las cajas del templo (27,6), de las clases de juramento (23,16-22), etc.

c) Está muy al tanto del ambiente en que se desenvuelven los representantes de la ley y del sacerdocio, distinguiendo diligentemente a los fariseos y herodianos (22,15s), a los saduceos (22,23s) y hace notar los principales defectos de cada uno, v.gr., la ostentación vanidosa de las filacterias (23,5) o la hipocresía de los fariseos (23,13-33), etc.

d) Asimismo da por supuestas las costumbres referentes a las bodas (25,1-13), las leyes judiciales y diversas clases de juicios: *tribunal*, *sanedrín*, *gehenna* (5,21), etc.

3. Su estilo abunda en locuciones netamente hebreas, como el uso de «Reino de los cielos» en vez de *Reino de Dios*, nombre evitado escrupulosamente por los judíos. En Mt aparece 32 veces la primera frase, frente a sólo cuatro veces en que emplea la segunda, siendo así que en Mc y Lc no se halla nunca aquel modismo, contándose 15 y 32 veces la locución de «Reino de Dios». Asimismo son frecuentes ciertos giros específicamente hebreos, como la «consumación del siglo», las puertas del Hades o el Scheol para indicar el poder del infierno, o expresiones puramente nacionales como *generación adúltera* (12,39; 16,4), «prosélito» (23,15), «hijo de la gehenna», «ciudad santa» por Jerusalén (4,5; 27,53), etc.

373. II. El autor es un judío de las primeras generaciones.

1. Desde luego, es anterior al año 70, en que acaeció la destrucción de Jerusalén, ya que al narrar las predicciones del Señor sobre la ruina de la ciudad santa y el fin del mundo los datos apa-

recen confusamente mezclados, defecto inconcebible en quien hubiera conocido la destrucción realizada por Tito (c.24).

2. Recuerda varias frases de Jesús que no hubieran tenido sentido ni oportunidad una vez dispersos los apóstoles y llevada a cabo la gran evangelización de los gentiles, v.gr., «No he venido a abrogar la ley (judía) o los profetas, sino a consumarla. En verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que deje de cumplirse una jota o una tilde de la ley» (5,17s). Aun cuando declara sin ambages que todos los gentiles están llamados al cristianismo y deben ser bautizados (28,18), no deja de consignar la preferencia de los judíos a través de aquellas palabras de Jesús a la cananea referentes a la misión personal del Señor: «No he venido sino para las ovejas extraviadas del pueblo de Israel» (15,24), o las dirigidas a los discípulos en su primera misión por Galilea: «No toméis el camino de los gentiles ni entréis en las ciudades de los samaritanos» (10,5). En su nomenclatura todavía aparecen los gentiles como *pecadores* (5,47; 6,7; 10,5,18,17, etc.), al paso que los judíos son los «hijos del Reino» (8,12), y Jesús es el que «ha de salvar a su pueblo» (1,21).

374. III. Su autor parece ser un publicano.

a) Es significativa la propiedad de palabra cuando habla de los tributos, censos o monedas en comparación de los otros evangelistas, que usan voces más generales. En el pago del tributo es el único que emplea la voz didracma (17,24) y el nombre propio de estatera (17,27). Así como tiene especial cuidado en consignar la palabra técnica de «moneda del censo» (20,19).

b) No debe pasarse por alto que en la vocación del publicano para el apostolado es el único evangelista que se atreve a poner el nombre de Mateo, en vez de Leví, usado por los demás, deseosos de evitarle la infamia inherente a tal cargo en Palestina (9,9), y dentro de la segunda cuaterna de los apóstoles en el primer evangelio, el último lugar es ocupado por Mateo, a diferencia del orden establecido por los otros evangelistas.

En conclusión, el análisis intrínseco del primer evangelio está indicando un autor plenamente judío, perteneciente a la primera generación de discípulos del Señor, familiar a los oficios tributarios. Sólo San Mateo responde a estas características.

375. Lengua, destinatarios y fecha del primer evangelio.—

1. La lengua empleada por el primer evangelista en su escrito está claramente atestiguada por Eusebio, Orígenes, Panteno, Ireneo y Papiás en los testimonios antes citados (n.365.367-370), todos los cuales afirman unánimes que fue la hebrea. Sin duda el sentido de esta palabra se refiere al dialecto arameo hablado en Palestina en los tiempos apostólicos. El hebreo, en su significación estricta, era lengua muerta desde hacía varios siglos y su empleo hubiera hechos inútiles para el pueblo los escritos evangélicos. La misma expresión de «lengua hebrea» emplean los Hechos al narrar el idioma usado por San Pablo para hablar a la plebe en Jerusalén

(Act 21,40). Más tarde fue traducido al griego, según indicaremos al tratar de la cuestión sinóptica.

2. Tampoco puede suscitarse duda razonable sobre los destinatarios inmediatos del primer evangelio, que fueron los judíos convertidos al cristianismo. Esto lo pregonan claramente las voces de la tradición anteriormente escuchadas en los testimonios sobre su autenticidad, lo comprueba la lengua aramea en que fue escrito y lo refrendan varias de las características ya indicadas, como el uso de locuciones específicamente nacionales, v.gr., «el lugar santo» = templo (24,15), «pecadores» = paganos, etc., así como la falta de traducción en las palabras aramaicas empleadas: *ra-ká* (5,22), *beelzeboul* (10,25), *korbanás* (27,6), etc.³⁴, y la omisión de explicaciones oportunas y aun necesarias al hacer referencias a usos o doctrinas judíos (cf. 9,20; 14,1; 15,2; 23,5-24,27; 27,62, etc.). Más difícil es precisar las diversas traducciones griegas, que, según Papías, se intentaron (n.370), y en qué circunstancias se hizo la que al fin fue aceptada por la comunidad como norma canónica.

3. Respecto a la fecha, tenemos algunos jalones que nos la precisan dentro de ciertos límites. Las citas que de este evangelio encontramos en el siglo I nos obligan a poner su composición antes del año 95. El sermón escatológico del c.24, con sus datos confusamente entremezclados, señalan una fecha en que aún no había tenido lugar la destrucción de Jerusalén, es decir, en un tiempo anterior al año 70. A esto debemos añadir el dato precioso de que nuestro primer evangelio fue compuesto para instrucción de los judíos convertidos y como continuación de las catequesis de San Mateo cuando éste se hallaba a punto de abandonar Jerusalén, como dice Eusebio (n.365).

¿Qué fecha podemos señalar para la partida de Mateo en busca de nuevos campos paganos que evangelizar? No tenemos datos fijos, aun cuando en los primeros siglos se dio una tradición bastante persistente sobre un mandato de Jesús a los apóstoles de que permaneciesen en Jerusalén doce años. En el *Kerigma de Pedro* se lee: «Después de doce años (habla Jesús a los apóstoles), dispersaos por el mundo para que nadie pueda decir «no hemos oído (el evangelio)»³⁵. No debe tomarse, sin duda, muy a la letra el número de doce, que nos conduciría al año 42, pero sí es un indicio que viene a coincidir con otros datos ciertos, cuales son la ausencia de Mateo el año 49, fecha del concilio de Jerusalén. Nos consta por el doble testimonio de San Pablo en su carta a los Gálatas (2,9), que declara no haber encontrado en Jerusalén sino a Santiago, Pedro y Juan, y por la narración del concilio hecha por San Lucas, en que tampoco se advierte su asistencia. Podemos, pues, colocar la fecha de composición del primer evangelio entre los años 42 y 49 de nuestra era.

³⁴ Hay tres excepciones, debidas, sin duda, al traductor, a saber, Emmanuel, Gólgota y «Eli Eli lema sabactani».

³⁵ Cf. CLEM. ALEX., *Stromat.* 6,5: MG 9,263. Parecidas frases se encuentran, p.ej., en Apolonio: cf. EUSEBIO, *Hist. eccles.* 5,18,14: MG 20,479.

376. Características del primer evangelio.—El evangelio de San Mateo fue el más leído en la primitiva comunidad y el más comentado por los primeros escritores cristianos. Sus propiedades fluyen en gran parte de lo ya antes dicho sobre su concepción y ambiente ideológico profundamente judío. Ha merecido el nombre de «rabino cristiano».

1. La nueva ley de Jesús se recalca especialmente en el evangelio de San Mateo como continuación prevista por los profetas y perfeccionamiento completo de la Antigua Alianza. Jesús no ha venido a abolir la ley, sino a coronarla (5,17). Por eso se consigna casi al principio del evangelio el sermón del monte, donde el precepto de no matar debe extenderse a no airarse contra el prójimo, el mandamiento de no adulterar ha de incluir el no mirar deshonestamente a la mujer ajena, el de no vengarse se perfeccionará hasta amar a los enemigos (5,17-48). Las prácticas de la oración, el ayuno y la limosna de la ley judía han de quedar vivificadas por un nuevo espíritu de intención pura (6,1.16-18), el pago escrupuloso de los diezmos quedará encuadrado dentro de un amplio horizonte de «justicia, misericordia y fidelidad» (23,23s), y de una manera general todas las particularidades de la ley mosaica no han de ser sino expresión de un mandamiento central: «amarás a tu Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo» (22,40). La ley cristiana es la ley mosaica sublimada hasta el «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (5,48).

377. 2. En conformidad con esta concepción, Jesús es presentado ante todo como el Mesías anunciado en el A. T. para instaurar el nuevo reino de Dios. Es significativo a este respecto el título del evangelio: «Libro de la genealogía de Jesús, Mesías, hijo de David» (1,1), y sigue la prueba de su descendencia davídica, según las predicciones proféticas. Hasta 70 citas del A. T. se han contado en Mt, frente a las 18 de Mc, las 19 de Lc y las 12 de Jn. Ciñéndonos a los textos estrictamente proféticos, de los doce aducidos por Mt sólo uno es común a los otros evangelistas. El primer evangelio se complace en exponer con gran relieve las prerrogativas mesiánicas de Jesús desde su descendencia davídica, su persecución a muerte por parte de Herodes como presunto rey de los judíos (2,2) y su proclamación de liberador del pecado (1,21), continuadas a lo largo de su vida (12,23; 20,30s; 21,5.9), y confirmadas definitivamente en su condenación a la cruz, como consecuencia de la reprobación de su persona por parte de los judíos (27,24-26). Pero en ningún caso es Jesús para San Mateo el Mesías bélico y nacionalista esperado por ciertas escuelas farisaicas, sino el Rey universal, Hijo de Dios vivo (16,16), único conocedor del Padre (11,27), a cuya diestra se sienta en pleno poder (26,63s), y cuyo reino se extiende tanto como el mundo universo (Mt 28,19s).

378. 3. Sobre todo, el reinado mesiánico de Jesús se ha de realizar por medio de su doctrina. De ahí por qué en Mt lo principal sean las enseñanzas de Jesús. En ellas se extiende principalmente,

las agrupa según un orden didáctico más bien que cronológico y ocupan una parte considerable de su evangelio. Los milagros sirven para confirmar su origen divino, pero las narraciones de éstos tienen menos importancia, se narran más escuetamente, omitiendo trazos a veces pintorescos anotados por los otros evangelistas, y vienen a formar secciones compactas, prescindiendo del tiempo de su realización y unidos mediante la conjunción τότε, entonces empleada hasta 70 veces y que en su forma estilística no tiene otro sentido sino el de mera unión copulativa. Las principales enseñanzas de Jesús han quedado agrupadas en cinco grandes secciones: 1) el sermón de la montaña que, sin duda, no se pronunció de una sola vez (5,1-7,28); 2) la instrucción a los discípulos antes de su primera misión por Galilea (10,5-11,1); 3) el discurso de las parábolas referentes al reino de Dios (13,1-53); 4) la segunda instrucción a los apóstoles sobre las virtudes cristianas (18,1-52); 5) el discurso escatológico (23,1-26,1). Todas ellas terminan con la misma conclusión: «Y sucedió al terminar Jesús de pronunciar estas palabras...» Forma parecida sigue en la narración de los milagros, que agrupa en diversos bloques prescindiendo de su lugar cronológico. Los capítulos 8 y 9 contienen tres fascículos de narraciones milagrosas. San Mateo pretende ante todo enseñar, y para ello no desdeña métodos didácticos.

379. 4. El trazo literario más característico de Mt es su estructura de estilo rabínico. Las ideas están de ordinario desarrolladas por *paralelismos* y *oposiciones*. Baste recordar el sermón de la montaña con sus giros: «Se os ha dicho... Yo os digo...» El ritmo de sus frases es muy marcado y podrían transcribirse capítulos casi íntegros como ejemplo. Sus divisiones se acomodan generalmente a los dos números especialmente simbólicos entre los judíos: el siete y el tres. Siete son las bienaventuranzas, siete las peticiones del Padrenuestro, siete las parábolas descriptivas de la Iglesia (c.13), siete las imprecaciones contra los fariseos. La narración de los Magos (c.2) se divide en tres secciones, que comienzan de igual modo con un genitivo absoluto (vv.1.13.19); en la enemistad se dan tres grados: encolerizarse, proferir palabras encolerizadas e injuriar con el epíteto de loco (5,21s), y a ello corresponden tres penas: juicio, concilio y fuego; hay tres grados de caridad: amar a los enemigos, hacerles bien y orar por ellos (5,44); la justicia de sus discípulos debe sobrepasar a la de los fariseos en tres virtudes: limosna, oración y ayuno (6,1-18); recuerda tres modos de insistir en la oración: pedir, buscar, llamar (7,7), etc. Del mismo modo en la narración de milagros propone tres secciones separadas por otros incidentes, y en cada una de ellas se contiene el relato de tres milagros (c.8 y 9), aun cuando uno de ellos contenga un doble hecho. Todo esto intensifica el color hebreo ya antes indicado.

380. Valoración teológica.—No hay definiciones acerca de los puntos aquí tratados, ni encíclicas pontificias en que se exponga este punto como doctrina católica. El concilio Tridentino habla del

evangelio de San Mateo citándolo bajo su nombre corriente sin pretender definir su autenticidad (ses.4: D 784). En cambio, existen siete decisiones de la Comisión bíblica respecto a nuestro evangelio, cinco de las cuales nos interesan por el momento. En ellas se establece: 1) la autenticidad del evangelio escrito realmente por San Mateo, indicando las razones en que se funda tal afirmación; 2) su prioridad cronológica sobre los restantes evangelios, su lengua primitiva aramea y la calidad judía de sus destinatarios; 3) la materia consignada por San Mateo, que no debe reducirse a meras sentencias o *logia*; 5) la identidad sustancial de la versión griega y el original aramaico (D 2148-2152). Las decisiones de la Comisión bíblica obligan no sólo a una aceptación meramente externa, sino, asimismo, al asentimiento interno, aun cuando no con carácter irrevocable, puesto que no son definiciones. Modernamente suelen conceder no pocos autores que cuando tales decisiones versan sobre un punto puramente histórico, que no influya en materia dogmática o no se halle en la Escritura, etc., no impide, según la mente de la Comisión, una justa libertad de opinión, sobre todo en orden a la investigación científica. Este es el caso relativo a la paternidad de una obra. Teóricamente pertenece al orden histórico, pero en la práctica se encierran con frecuencia consecuencias trascendentales respecto al valor de lo que en ella se dice, según la calidad de testigos oculares que ostenten sus autores, y en todo caso debe tenerse en cuenta lo que la misma Sagrada Escritura declare acerca de su origen personal.

381. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—San Ireneo afirma, en el testimonio que hemos transcrito (n.369), que San Mateo escribió su evangelio *mientras Pedro y Pablo fundaban la Iglesia de Roma*. Esto nos obligaría a colocar la composición del evangelio después del año 60. Es cierto que el texto de San Ireneo ha dado origen a múltiples interpretaciones. Razonable es, entre otras, la de que San Pedro fue a Roma por primera vez hacia el año 44. Si bien San Pablo no estaba en esa fecha allí, pudo San Ireneo juntar en su testimonio a los dos apóstoles sin precisar más, como hace en otros textos ³⁶.

El lenguaje del evangelio de San Mateo no da la impresión de ser una traducción, como se manifiesta en múltiples detalles estilísticos y lingüísticos. Creemos que la respuesta más adecuada a este serio reparo es la de que cuando hablamos de un original arameo y de una traducción griega, contamos con la posibilidad de una «adaptación», no de una mera traducción, con tal que se mantenga el principio de que esta reelaboración, en lo esencial, es conforme al original (cf. DB 405).

Si Papías fuese la fuente única de las noticias referentes al original arameo de San Mateo, resultaría este dato menos seguro. Con todo, no dejaría de tener su valor, pero puede añadirse que tampoco es cierto que todos los otros testimonios se reduzcan al de Papías; el de Panteno, por lo menos, ofrece notas propias.

³⁶ Cf. NICOLAU, SThS I, II 265.

ARTICULO II

Autenticidad del evangelio de San Marcos

382. Orientación histórica.—Tanto la antigüedad como la crítica reciente hasta nuestros días están concordes en atribuir el segundo evangelio a San Marcos. Este es un personaje del N. T. que nos es bastante conocido. En su primera carta le designa San Pedro como «hijo mío» (1 Pe 5,13), en cuanto convertido por él. No cabe duda de que es el mismo Juan Marcos, que, según Col 4,10, era sobrino de Bernabé. Su madre María tenía en Jerusalén una casa que servía de lugar de reunión a los cristianos, y a la que acudió San Pedro al ser milagrosamente liberado de la prisión (Act 12,12). Marcos acompañó a San Pablo y a San Bernabé en el primer viaje misionero de éstos (Act 13,5), pero luego se separó de ellos y regresó a Jerusalén (13,13). En vista de esta conducta, San Pablo se negó a llevarlo consigo en el segundo viaje; Bernabé marchó entonces con su sobrino hacia Chipre (15,36ss). Junto a Pablo, prisionero en Roma, encontramos a Marcos, y le vemos enviado por el Apóstol a Asia Menor en una importante misión (Col 4,10; Flm 24). Durante su segunda cautividad romana, San Pablo pedía a Timoteo que trajera consigo a Marcos, como hombre de gran utilidad para el ministerio (2 Tim 4,11).

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El autor del segundo evangelio es San Marcos, discípulo de San Pedro.*

ARGUMENTO EXTRÍNSECO

Siglo IV

383. SAN JERÓNIMO dedicó a San Marcos el capítulo 8 de su obra *De los varones ilustres*, ya citada antes (n.361).

«Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, a ruegos de los hermanos en Roma, escribió un evangelio breve, conforme a lo que había oído referir a Pedro. Y habiéndolo oído Pedro, lo aprobó y lo entregó a las iglesias para que fuera leído, como escriben Clemente... y Papias, obispo de Hierápolis»¹.

EUSEBIO DE CESAREA, quien nos ha conservado los fragmentos de Clemente de Alejandría y de Papias, da por su parte testimonio de la misma creencia. Sirva de ejemplo lo que dice en su obra *Demonstración evangélica*, como señal de la humildad de San Pedro:

«Pedro, por exceso de reverencia, ni llegó a escribir el evangelio. Marcos, que le era conocido y discípulo, se dice que conservó las narraciones de Pedro acerca de los hechos de Jesús»².

384. *Los prólogos monarquianos* son introducciones anónimas a los evangelios. A algunas de estas introducciones se las denomina

¹ ML 23,621B.

² L.3 c.5: MG 22,216B-C.

prólogos monarquianos, porque dan la impresión de depender de la doctrina errónea que exagera la unidad del Padre y del Hijo con detrimento de su distinción real. Probablemente son del siglo IV muy adelantado, si bien reflejan noticias de época anterior.

«Marcos, evangelista de Dios, hijo de Pedro en el bautismo y discípulo en la palabra divina, ejercitando en Israel el sacerdocio según la carne, levita convertido a la fe de Cristo, escribió el evangelio en Italia, mostrando en él lo que debía a su propio linaje y a Cristo»³.

Siglo III

385. TERTULIANO. Además del testimonio que acabamos de citar para el primer evangelio, en el que habla también de San Marcos, en la misma obra *Contra Marción* afirma que el evangelio que publicó Marcos se atribuye a Pedro, del cual es intérprete Marcos⁴.

ORÍGENES ha englobado en un solo testimonio los cuatro evangelios, señalando el segundo como de Marcos (véase n.367).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA se detiene a referir la ocasión por la que fue compuesto el evangelio de San Marcos:

«Habiendo predicado públicamente Pedro la palabra de Dios en la ciudad de Roma y habiendo promulgado el evangelio bajo la inspiración del Espíritu Santo, muchos de los que allí estaban rogaron a Marcos que escribiera lo que había predicado el apóstol, pues Marcos había acompañado hacía tiempo a Pedro y conservaba en la memoria sus dichos. Y así compuso Marcos el evangelio y lo entregó a los que se lo pedían. Cuando Pedro se enteró, ni prohibió que esto se hiciera ni tampoco animó a ello»⁵.

Los prólogos antimarcionitas pertenecen a las introducciones anónimas a los evangelios, de las que hemos hablado a propósito de los prólogos monarquianos (n.384), pero son de fecha anterior a éstos, a saber, del siglo III, y son traducciones de prólogos griegos de finales del siglo II.)

«Marcos... fue intérprete de Pedro. Después de la muerte del mismo Pedro escribió él en la región de Italia el evangelio»⁶.

Siglo II

386. SAN IRENEO manejó y citó el evangelio de San Marcos, atribuyéndolo expresamente a éste⁷; pero, además, nos ha dejado un testimonio directo de su autenticidad, a continuación del referido en el n.369 acerca de San Mateo.

«Después de la muerte [o marcha, ἔξοδος] de éstos [Pedro y

³ Cf. P. CORSSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien: Texte und Untersuchungen...* 15,1,9.

⁴ L.4 n.5: R 341.

⁵ *Hypotyposes*, *Fragm.* en EUSEBIO, *Hist. eccles.* 6,14: R 439. Otro texto puede verse en MG 9,746.

⁶ Cf. D. DE BRUYNE, *Les plus anciens prologues latins des Evangiles: Revue Bénédictine* 40 (1928) 196.

⁷ Cf. *Adv. haer.* 3,10,6: MG 7,878-879.

Pablo], Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, también él nos legó por escrito lo que Pedro había predicado» 8.

PAPIAS nos ofrece el dato más antiguo e interesante en un fragmento conservado por Eusebio:

«Y decía esto el presbítero: Marcos, intérprete de Pedro, escribió con diligencia cuantas cosas recordaba, pero no con el orden con que fueron dichas o hechas por el Señor. Porque él no había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, había seguido a Pedro, y éste daba sus enseñanzas según las exigencias [de los oyentes], pero sin tratar de referir por orden los dichos y hechos (λόγια) del Señor. De este modo, no erró Marcos en escribir algunas cosas como las recordaba; su intento era no omitir nada de lo que había oído ni falsearlo» 9.

ARGUMENTO INTERNO

387. 1. El autor es muy cercano en el tiempo a los acontecimientos que narra. Cuando exponamos los rasgos propios de este evangelio, hablaremos de la impresión tan neta que deja San Marcos de referir como quien ha visto. De ahí deducimos o que el autor es testigo inmediato o, al menos, que ha sabido de testigos inmediatos lo que cuenta.

2. El autor es un buen conocedor de las regiones de Palestina, como puede verse por su precisión hasta en señalar los caminos (véase, p.ej., 1,5,9; 7,31; 10,1; 11,4). En particular nos da detalles de Jerusalén: la sala en la que Jesús es juzgado está arriba, pues Pedro, en cambio, se encuentra abajo en el atrio (14,66); la muchedumbre debe subir a donde está Pilato (15,8); hay un atrio dentro del pretorio (15,16), etc.

3. Su lengua materna es semítica, como se desprende de la lengua y estilo sumamente sencillos, con predominio absoluto de la coordinación o parataxis. Más típico es aún el fenómeno de los semitismos propiamente tales, aunque no sea fácil señalar la línea divisoria entre modos de hablar populares y modos de hablar semíticos 10.

Concretamente, los aramaismos esparcidos al azar son más frecuentes que en Mt y Lc. Sólo en San Marcos encontramos: *Boanergés* (3,17); *Talita koum* (5,41), *Korban* (7,11).

388. 4. El segundo evangelio dice relación especial a San Pedro. En él se han omitido datos muy honoríficos para Pedro, que conocemos por los otros evangelios, como el hecho de haber andado el apóstol sobre las aguas (cf. Mt 14,28-29), el milagroso pago del tributo para Jesús y Pedro juntos (cf. Mt 17,24-27). En

⁸ *Adv. haer.* 3,1,1: R 208.

⁹ Cf. *Hist. eccles.* 3,39: R 95. De este texto y del referente a San Mateo, que está en el mismo pasaje (R 95), ha presentado otra interpretación extremadamente sugerente J. KURZINGER, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums*: *Biblische Zeitschrift* 4 (1960) 19-38. Véase también la recensión de J. Bauer en *Novum Testamentum* 4 (1961) 265-266.

¹⁰ Cf. ROBERT-FEUILLET, *Introduction...* 199-200.

cambio, se refieren con más prolijidad datos humillantes para San Pedro: cf. 8,33; 14,29-31.37. En la predicción y relación de la triple negación es San Marcos el que más precisa: cf. Mt 26,31-35.69-75; Mc 14,27-31.66-72; Lc 22,31-34.54-60; Jn 13,36-38; 18,15-18.25-27.

Sucede no pocas veces que Mc nombra a Pedro en ocasiones en que los otros evangelistas se refieren indiferentemente a los apóstoles o discípulos, y esto aun en detalles de poca importancia. Véanse, p.ej., 1,36; 11,21; 13,3; 16,7.

5. El autor cuenta con lectores no palestineses, porque explica costumbres judías (7,2-4) y sobre todo palabras arameas: 3,17; 5,41; 7,11.34; 14,36; 15,22.34; y equivalentemente explica también otros términos arameos en 3,22; 9,43; 10,46.

Existen además latinismos, es decir, San Marcos explica términos griegos por palabras latinas transcritas en griego, p.ej., λεπτό δύο, ὃ ἔστιν κοδράντης (12,42). Además de términos latinos que se encuentran en Mt y aun en Lc, leemos en Mc: κεντυρίων, ξέστης, σπεκουλάτωρ. Al mismo tiempo aparecen en Mc giros propiamente latinos: véase, p.ej., 2,23; 3,6; 5,23.43; 10,33; 11,32; 14,64-65; 15,15.19.

389. Fecha de composición.—No hay diferencia demasiado importante entre las varias fechas que suelen señalarse. Los datos de la crítica externa e interna nos conducen a una composición de Mc anterior al año 70, cuando Jerusalén quedó destruida.

La relación de anterioridad que existe entre el segundo y el tercer evangelio nos induce a colocar a Mc antes del año 63, pues esa parece ser la fecha límite de la composición del evangelio de Lc, como luego expondremos.

390. Características del segundo evangelio.—Hasta el siglo XIX fue poco comentado el evangelio de San Marcos. Los cristianos encontraban en los otros dos sinópticos casi todo lo que contiene Mc, y la misma brevedad de éste le restaba interés ante quienes se preocupaban principalmente del contenido de las tradiciones evangélicas.

A partir del siglo XIX ha cambiado la situación. La crítica independiente creía encontrar en Mc la fuente principal de Mt y Lc, y por eso la importancia de Mc era superior a la de los otros sinópticos. Además, nuestra época, de marcada simpatía por los aspectos psicológicos, ha descubierto una vena inagotable en la vivacidad y espontaneidad de la redacción de San Marcos.

Se ha podido escribir que «pasar del primer evangelio al segundo es dejar una iglesia para contemplar la naturaleza»¹¹. Junto a una manifiesta pobreza de vocabulario, existe una admirable variedad de términos para describir las realidades concretas, hasta el punto de que nos encontramos con once palabras diferentes para designar la casa y sus partes, con diez para los vestidos y con nueve para los

¹¹ O.c., 197.

alimentos¹². Este realismo y sentido de lo concreto va unido al rasgo más típico del estilo de Mc, que es la vivacidad, garantía de una visión inmediata. San Marcos apenas utiliza el aoristo, sino que conserva el presente histórico en 151 casos, 72 de los cuales se refieren al verbo «decir»¹³.

Otros muchos detalles de este género ha analizado el eminente P. Lagrange, quien resume así su estudio: «Cuando Marcos narra..., se entra en contacto con las personas; hasta ese punto sabe él darles vida. La manera como se presentan, un gesto, una palabra, nos hacen asistir a la acción. Se ve cómo han pasado las cosas, se penetra en los sentimientos de los personajes. Por supuesto, las escenas son muy sencillas y los sentimientos son muy poco variados... Los rasgos que él ha trazado se encuentran aquí y allí no como toques destinados a un efecto de conjunto, sino como recuerdos reales que se han quedado clavados en la memoria. Son hechos que no ayudan nada a la lección moral o apologética; no hacen el milagro más asombroso, no realzan la personalidad de Jesús; están en la narración porque han estado en la realidad»¹⁴.

391. Si del estilo pasamos a la teología de San Marcos, diríamos que ésta es la teología del secreto mesiánico. Mc hace resaltar más que ningún otro evangelista el carácter misterioso de la revelación hecha por Jesús. El objeto de tal revelación es misterioso, pero hasta el ambiente en que ella tiene lugar está impregnado de misterio.

Jesús es ciertamente «Hijo de Dios» (1,1), pero el título que más usa Jesús es el de «Hijo del hombre». San Mateo nos ha presentado el evangelio bajo el aspecto del reino de los cielos; San Marcos lo centra en la persona de Jesús, el cual es el Reino; todo converge en Mc hacia el misterio del Hijo del hombre.

La voluntad de Jesús de que el secreto de su verdadera identidad no sea divulgado, obedece, sí, a razones tácticas; pero hemos de añadir que, además, es una verdadera condición de la revelación: el hombre no puede comprender a Dios, y es normal que el hombre no acabe de entender la manifestación del Dios que se le da.

Una expresión gráfica de la teología de Mc sería la de que éste es «el evangelio de antes del domingo de Pascua,» lo cual no significa en modo alguno que no esté en él atestiguada la resurrección, sino que el ambiente en que se mueve el evangelio refleja aquella primera impresión de misterio, que hubo de dominar a los apóstoles en el trato diario con «el Hijo del hombre»¹⁵.

292. Valoración teológica.—Bastará que nos remitamos a lo dicho respecto al evangelio de San Mateo (n.380). Los documentos de la Comisión Bíblica pueden verse en EB 408-409.412-413. 415-416.

¹² O. c., 202.

¹³ O. c., 202.

¹⁴ M. J. LAGRANGE, O. P., *Evangelie selon saint Marc*⁴ [Etudes bibliques] (Paris 1929), LXXV.

¹⁵ Cf. ROBERT-FEUILLET, *Introduction*. . . 213-218.

393. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Indicábamos al principio (n.382) la notable uniformidad en el señalar a San Marcos como autor del evangelio que lleva su nombre. De ahí que las divergencias que pudiéramos notar no afecten más que a puntos accidentales, y son de menor interés en esta introducción general.

ARTICULO III

Autenticidad del evangelio de San Lucas

394. Orientación histórica.—Apenas se encuentran autores que hayan negado la autenticidad del evangelio de San Lucas, a no ser Loisy y Hühn. El filólogo inglés A. Clark hizo una larga contratesis en que quería demostrar, contra la tesis exhaustiva que había hecho Harnack, que por solos argumentos internos no era posible concluir que es uno mismo el autor del tercer evangelio y el de los Hechos de los Apóstoles. Estas actitudes negativas no han encontrado prácticamente eco ninguno, por lo que puede decirse que todos están hoy de acuerdo en admitir, con la tradición, que San Lucas es realmente el autor del evangelio que lleva su nombre.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El autor del tercer evangelio fue San Lucas, compañero y discípulo de San Pablo.*

395. El autor.—El tercer evangelio no revela directamente el nombre de su autor, pero la tradición es muy firme en atribuir este libro a San Lucas, médico y discípulo de San Pablo. Los testimonios explícitos arrancan, como veremos, del siglo II.

La afirmación de la tradición de que Lucas es compañero de San Pablo la confirman los Hechos de los Apóstoles. Este libro, que, como lo advierte su prólogo, es del mismo autor que el tercer evangelio, emplea frecuentemente, a partir del verso 10 del capítulo 16, la primera persona del plural, designándose a sí mismo como seguidor de San Pablo en sus viajes, desde que se une a él a su paso por Tróade en el segundo viaje de misión. Probablemente Lucas se había hecho cristiano bastante pronto, ya que San Pablo no le da en sus cartas el nombre de «hijo», como suele hacerlo con los cristianos por él convertidos. Algunos, como San Jerónimo mismo, creen que San Pablo se refiere a él al hablar del «hermano cuya alabanza está en todas las iglesias a causa del Evangelio» (2 Cor 8,18). Lo que es evidente es que San Pablo le coloca entre sus «colaboradores» (Flm 24).

Lucas no era judío, sino muy probablemente un pagano convertido (Col 4,10-11). Su nombre parece ser el nombre griego Λουκανός (Lucanus), abreviado. De hecho, varios manuscritos de la antigua versión latina titulan su evangelio «secundum Lucanum». Conforme a los testimonios antiquísimos que veremos, nació en Antioquía de Siria. De su vida y apostolado no sabemos con certeza sino lo que él mismo nos cuenta en los Hechos de los Apóstoles

de sus viajes con San Pablo. En las cartas de éste, Lucas es designado como «el médico querido» (Col 4,14), y en su evangelio quedan algunas frases que hacen recordar esta profesión del autor. San Epifanio nos dice que evangelizó la Galia, Italia, Dalmacia y Macedonia¹, mientras otros autores colocan su actividad apostólica en Egipto, una vez muerto San Pablo. El prólogo monarquiano a su evangelio nos añade que murió en Bitinia.

Demostración de nuestro aserto

ARGUMENTO EXTRÍNSECO

396. Los testimonios acerca de la autenticidad del tercer evangelio son muy explícitos, antiguos y abundantes. Citaremos los más representativos.

Siglo IV

SAN JERÓNIMO recoge en estas palabras la tradición anterior:

«Lucas, médico antioqueno, como lo indican sus escritos, no fue desconocedor de la lengua griega; seguidor del apóstol Pablo y compañero de toda su peregrinación, escribió el evangelio, del cual el mismo Pablo dice: «Os enviamos con él al hermano del que hay alabanza en el evangelio en todas las iglesias» (2 Cor 8,18), y a los colosenses: «Os saluda el queridísimo médico Lucas» (Col 4, 14), y a Timoteo: «Lucas está conmigo solo»².

SAN EPIFANIO, en el estilo enérgico en que responde a los herejes, insiste en la inspiración divina con la que Lucas pudo escribir su evangelio:

«El Espíritu Santo impulsa y excita al bienaventurado Lucas con ciertos estímulos ocultos, para que sacara las mentes de los hombres de aquella profundísima vorágine y para que nos confiara lo que había sido omitido por los otros escritos, para que nadie, alejándose más de la verdad, pudiera creer que la generación de Cristo había sido propuesta por él como una parábola»³.

EUSEBIO DE CESAREA, recogiendo toda la antigua tradición, insiste en los diversos puntos ya indicados al presentar a San Lucas: la convivencia con San Pablo, el trato con los otros apóstoles, el hecho de componer su obra reuniendo los materiales que los otros le ofrecen y, en fin, la afirmación de que él es el autor del evangelio y de los Hechos de los Apóstoles:

«Nos dejó dos libros divinamente inspirados. Uno de ellos es el evangelio... El otro se titula *Hechos de los Apóstoles*»⁴.

¹ *Adv. haer.* 51,11: MG 41,907.

² *De viris illustribus* 7: ML 23,649B.

³ *Adv. haer.* 51,7: MG 41,899s.

⁴ *Hist. eccles.* 3,4: MG 20,219s.

Siglo III

397. En el siglo III tenemos el testimonio de Orígenes, que hacia el año 250 recuerda esta autenticidad del tercer evangelio, así como Tertuliano, de quien es, entre otras, la siguiente frase:

«Digo que entre aquellas iglesias, y no sólo ya las apostólicas, sino todas las que están confederadas con ellas en sociedad de sacramento, aquel evangelio de Lucas está en pie desde el comienzo de su publicación, lo cual defendemos al máximo...»⁵

El prólogo monarquiano a este evangelio se hace claramente solidario de esta misma tradición cuando escribe sobre San Lucas:

«Lucas, sirio de nación, antioqueno, médico de profesión, discípulo de los apóstoles, que siguió después a Pablo hasta su confesión, sirviendo a Dios sin crimen. Sin tener mujer ni hijos, murió a los setenta y ocho años en Bitinia, lleno del Espíritu Santo. El cual, habiendo sido escritos ya los evangelios, en Judea por Mateo y en Italia por Marcos, instigándole el Santo Espíritu escribió este evangelio en la región de Acaya, significando también él mismo, al comienzo, que antes habían sido escritos otros»⁶.

Siglo II

398. Un testimonio interesante para la autenticidad del evangelio de Lucas—y el de San Juan—es el famoso CANON DE MURATORI. Se trata de una especie de lista de los libros inspirados que eran aceptados como tales por la Iglesia de Roma hacia los años 180-200. Se le llama de Muratori por ser éste el nombre del erudito italiano que lo publicó por primera vez, en 1740, según un manuscrito de fines del siglo VII o comienzos del VIII. Este manuscrito se encontró en la abadía de Bobbio y se conserva en la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

El fragmento pertenece al siglo II, porque en los versos 73-78 se habla del Pastor de Hermas: «Hermas lo escribió hace muy poco tiempo en nuestros días en la ciudad de Roma, ocupando Pío la cátedra de la ciudad de Roma»; Pío I fue papa los años 140-155. Es preciso, por tanto, que el fragmento de Muratori sea del siglo II. El párrafo referente al evangelio de San Lucas está mal conservado y algunas palabras son de dudosa interpretación:

«El tercer libro del evangelio según Lucas. Este Lucas, médico, escribió en nombre propio según la opinión (corriente) después de la Ascensión de Cristo, habiéndole tomado consigo Pablo como perito del derecho (perito en letras, Rouët de J.), él, sin embargo, no le vio al Señor en carne, y por eso comienza a hablar desde la natividad de Juan según él alcanzarlo»⁷.

Llegamos, finalmente, al primer documento explícito sobre San Lucas como autor del tercer evangelio, el de SAN IRENEO, que hubo de escribirlo entre los años 140-202 (es posible, por tanto, que le

⁵ *Adv. Marcionem* 4,5: R 341.

⁶ CORSSSEN, P., *Monarchianische Prologe*: Texte und Untersuchungen 15 p.7s.

⁷ Véase el fragmento entero en R 268.

sea anterior el fragmento de Muratori). Después de hacer mención de Mateo y Marcos, añade: «Y Lucas, por su parte, seguidor de Pablo, escribió en libro el evangelio que era predicado por aquél»⁸.

ARGUMENTO INTRÍNSECO

399. 1. El autor del tercer evangelio es el mismo que el de los Hechos de los Apóstoles, y éste es San Lucas.

Los dos libros presentan, efectivamente, gran parecido en la lengua y estilo, y les son comunes, como desarrolló el mismo Harnack, las ideas centrales y la forma de expresión.

Los Hechos están escritos por el mismo autor que el evangelio, según se dice en su prólogo. Este autor, que habla en primera persona de plural en los Hechos, tiene que ser San Lucas. Si excluimos, en efecto, a los compañeros de Pablo que son mencionados en otros lugares como en tercera persona, nos quedamos con un corto número de nombres de compañeros de San Pablo que puedan decir en la narración «marchamos entonces», etc. Tito no puede ser tampoco, ya que está en el concilio de Jerusalén y esa narración no está en primera persona. Nombres posibles serían: Demas, Crescente, Artemas, Zenas y Apolo. Ahora bien, ¿con qué garantía podría tomarse cualquiera de esos nombres como el de autor de los Hechos y, por tanto, del tercer evangelio? Con ninguna. Es preciso, por tanto, atenerse a la firme aseveración de los testimonios tradicionales, que se remontan al siglo II, y según los cuales el autor es Lucas y no otro alguno.

2. El autor del tercer evangelio no es un judío, sino un pagano convertido. En primer lugar se ve que es un griego por lo bien que conoce la lengua, tanto en las palabras como en los giros y estilo interno. Conoce, además, muy bien las costumbres judías, pero le interesan muy poco; todo el libro está orientado hacia la gentilidad y omite algunos textos que en San Mateo parecen limitados al pueblo de Israel (Mt 10,6).

400. 3. Hay expresiones que cuadran bien en un autor que conozca la medicina como es San Lucas, según el testimonio de San Pablo. Dt. Hobart afirmaba que se podían leer médicamente unas cuatrocientas palabras en el evangelio de San Lucas⁹, cosa evidentemente excesiva. Es verdad que Lucas puntualiza más que los otros evangelistas en algunas ocasiones. La suegra de Simón estaba «con gran fiebre» (8,43); la mujer que había gastado toda su hacienda en médicos y ninguno había podido curarla (14,2); la narración del hidrópico (21,34); la expresión misma irónica «médico, cúrate a ti mismo» (4,23), etc.

4. Tanto en la doctrina como en bastantes expresiones se muestra afin a San Pablo.

Hay en él bastantes palabras de primera importancia que

⁸ *Adv. haer.* 3,1,2: R 208.

⁹ *The medical language of Luke* (Dublín 1882). También A. VON HARNACK, *Lukas der Artz...* (1906) p.122-137.

aparecen también en San Pablo, como fe, gracia, conversión, misericordia, Espíritu, etc. Son similares temas y textos tan importantes como la narración de la institución de la eucaristía—que se da de otro modo en Mateo y Marcos—(Lc 22,19ss; 1 Cor 11,24ss), la concepción acerca de la caducidad de la ley mosaica (Lc 16,16; Rom 1,16, etc.), la profesión del universalismo del reino mesiánico, como lo confirman algunos de los ejemplos más patéticos, conservados solamente por Lucas, como son: la pecadora en casa de Simón (7,36-50), el buen samaritano (10,25-37), la dracma perdida y el hijo pródigo (15,8-32), el publicano y el fariseo (18,9-14), Zaqueo (19,1-10) y el buen ladrón (23,40-43).

401. Lengua, destinatario y fecha de composición. —

1. San Lucas conoce muy bien la lengua que usa, el griego de la κοινή. Hay en su evangelio 370 palabras griegas no usadas por Mateo y Marcos; sobre todo tiene las maneras de unir las frases propias de los griegos, con las partículas no meramente ilativas, como en Marcos, sobre todo, y también Mateo y San Juan, sino con ciertas oposiciones entre las frases por las partículas μέν... δέ, etc. Usa también mucho la construcción optativa, que hace acompañar la partícula ἄν al verbo. No es, sin embargo, un escritor clásico elegante.

2. Lucas dedica su evangelio a un tal Teófilo, nombre que no ha de tomarse en sentido simbólico, sino que se trata de un nombre propio muy usado entonces entre judíos y gentiles, y que pertenece aquí a una persona histórica que desconocemos. San Lucas le da el título de muy noble (κράτιστε) por tener cierta posición, aunque no fuera precisamente de la nobleza. Según el proemio del libro, éste es para la instrucción del destinatario, al cual la dedicatoria le confiere, con la propiedad del escrito, la obligación de cuidar de su divulgación.

No cabe duda de que San Lucas escribió su libro para utilidad de los cristianos provenientes de la gentilidad, aunque no podamos saber para qué iglesias en concreto.

3. Según San Ireneo, Lucas escribió su evangelio después de la muerte de San Pablo. No nos dice, en cambio, dónde lo escribió, como lo hace con Mateo «entre los hebreos» (en Palestina) y con Juan (en Efeso). San Jerónimo, tomándolo quizá de un antiguo prólogo, nos dice que lo escribió «en la región de Acaya y Beocia». Los otros testimonios antiguos no nos dicen nada sobre la fecha en concreto. Ahora bien, como Lucas escribió después de Marcos, pues utiliza su evangelio y nos consta, además, por la tradición, y, por otra parte, sabemos por él mismo también que escribió el evangelio antes del libro de los Hechos, hay que situar entre las dos fechas indicadas la de la composición del evangelio.

Los exegetas católicos sitúan, por tanto, la composición del evangelio de Lucas entre los años 60-62, más o menos, aunque muchos no católicos la han retrasado con frecuencia hasta el 70, e incluso hasta el 80. Sus argumentos son aquí más bien de orden filosófico,

especialmente que las profecías que hay en Lucas no se pudieron escribir sino después de ocurridos los sucesos (ruina de Jerusalén). La fecha de composición del evangelio de Marcos, para unos, debe situarse del 53 al 58; por otro lado, la fecha de composición de los Hechos de los Apóstoles parece que no debe ser posterior a la del año 63; en ese caso sería sólidamente probable que la fecha de composición del tercer evangelio esté entre los años 58-62. Otros autores, aun católicos, como Wikenhauser, retrasan la composición de Lucas varios años más.

402. Características del tercer evangelio.—1. Una notable diferencia se advierte entre este evangelio y los de Mateo y Marcos. Estos dos se presentan como libros de la comunidad, destinados, sin duda, al culto y uso litúrgico muy pronto; el de Lucas, en cambio, conserva el texto de presentación y dedicatoria a una persona concreta, como era la costumbre en obras literarias. No está destinado a la conversión, sino a la formación de los ya cristianos, para darles una información ordenada de todas las cosas en que, como el destinatario, han sido ya instruidos, para que vean bien su solidez.

2. Declara que su obra se basa en las otras que le han precedido, y añade que él, por su cuenta, ha realizado una minuciosa investigación de todas las cosas que narra, y que ha hecho algunos trabajos preparatorios, y que dispone ahora la materia con el debido orden que cree más apto para que el lector se haga cargo de la predicación cristiana.

3. Tiene cuidado de enmarcar la historia de la vida de Cristo en el cuadro general de la historia dando algunas fechas claves, como la de la salida a la vida pública en el año 15 del imperio de Tiberio (3,18), el censo del emperador Augusto bajo el gobierno de Quirino a la hora del nacimiento del Señor, etc. Su carácter de verdadero historiador es confirmado especialmente por el hecho de que tomara también sobre sí la tarea de realizar una historia tan concreta y realista de la primitiva Iglesia como lo son los Hechos de los Apóstoles.

4. Ya San Jerónimo reconoció que Lucas era un escritor de mayor cultura literaria que Mateo y Marcos. «Lucas, pues, que fue el más erudito en estilo griego de todos los evangelistas, como médico que era, y escribió su evangelio en griego»¹⁰. Evita constantemente las palabras hebreas y arameas que le ofrecen Mateo y Marcos y las sustituye por palabras griegas, que son las que conocen sus inmediatos lectores.

5. De los 1.149 versículos que contiene, 612 son exclusivos suyos, siendo los demás paralelos a los de Mateo y Marcos. Sólo San Lucas nos habla con detalle de la infancia del Señor. Seis milagros los conocemos sólo por él, y, sobre todo, de las 24 parábolas que transcribe, 18 se hallan sólo en su texto.

403. En cuanto al fondo, el evangelio de San Lucas ha sido calificado como el evangelio social, aunque más exactamente debe-

¹⁰ Epist. 20,4.

ría decirse el evangelio de la salvación universal. No es, en efecto, un libro de economía ni de política, ni tiene tendencias comunistas, como escribió alegremente Renán ¹¹. Si condena el ídolo de la riqueza, Jesús bendice, sin embargo, a Zaqueo, que es un hombre rico. Al invitar a dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, devuelve al espíritu humano su libertad frente al poder del Estado, sea éste cual sea. Sitúa a la mujer en el puesto de dignidad que ocupa según el plan de Dios, y que desconocía en la antigüedad. Las mujeres tienen en este evangelio gran importancia: Isabel, Ana, la viuda de Naím y la del óbolo del templo, las pecadoras convertidas, Marta y María y, sobre todo, María la Madre de Jesús, a quien el evangelista presenta recibiendo del ángel el saludo celestial: «Dios te salve, María, llena de gracia, el Señor es contigo...» (1,28). Son mujeres las que lloran junto a la cruz y en el sepulcro, y ellas reciben de Jesús resucitado la misión de llevar a los apóstoles el primer mensaje de su resurrección. Recogiendo todos estos detalles, Lucas está de acuerdo con San Pablo, para quien «ya no hay judío, ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer», «porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Es, en efecto, el aspecto universal de la salvación que Dios trae al mundo por Jesucristo, y que alcanza a los samaritanos, a los pecadores, a los gentiles, a todos los hombres.

7. Es, finalmente, un evangelio que insiste en el fondo espiritual y que muestra toda la actividad de Jesús como promovida por el Espíritu Santo, como lo hará en los Hechos respecto a la vida misma de la Iglesia naciente. Las prácticas de la vida cristiana, leyes de desasimiento, pobreza y penitencia, aparecen como dentro de las exigencias del amor divino y unidas al gozo de la unión con Dios. La presentación misma de la persona de Cristo adquiere un tinte determinado en el evangelio de San Lucas; es, ante todo, el Salvador, el Deseado de las naciones, que trae la paz, la misericordia, la consolación, la redención universal. Como escribió afortunadamente Dante, Lucas es «el escriba de la mansedumbre de Cristo» ¹².

404. Valoración teológica.—La doctrina de la Iglesia acerca de la autenticidad del tercer evangelio se halla en las respuestas de la Comisión Bíblica del día 26 de junio de 1912 (D 2155.2157-2163). Según la primera de ellas, nuestra proposición debe tomarse como cierta. En la segunda respuesta se añade que su composición no debe retrasarse hasta la destrucción de Jerusalén, y que San Lucas escribió este evangelio según la predicación de San Pablo ¹³.

Como hemos indicado (n.380), tales respuestas no obligan como cosa de fe, pero sí deben ser recibidas con asentimiento religioso interno, reformable.

405. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—La primera dificultad que suele proponerse es que Papías, que habla de Mateo

¹¹ *Vie de Jésus* p.182 nota 2, 13.ª ed.

¹² *De Monarchia* 1,16.

¹³ EB 403.

y de Marcos como autores de sus respectivos evangelios, no dice nada de Lucas. Parece, pues, que este evangelio no había sido escrito entonces, hacia los años 90-100. Pero, además de que cabe la posibilidad de que Papías no conociera este evangelio, aunque hubiera sido escrito treinta años antes, dado que estaba dedicado originariamente a un particular, debe decirse, sin embargo, que el que no hable de él en el texto fragmentario que conocemos de Papías no es prueba decisiva de que Papías no lo conociera, e incluso hablara de él en otros escritos que desconocemos.

Otra dificultad de menos valor consiste en decir que San Lucas tiene contacto con los grupos ebionitas que condenaban y excluían a los ricos a fines del siglo I. Pero debe responderse que su doctrina está sustancialmente en los otros evangelistas también, y que, como hemos indicado, el Señor aparece también en compañía y amistad de personas ricas, como Zaqueo.

Loisy y Hühn insisten en que en Lucas faltan determinaciones de lugares y personas y a veces el orden cronológico. A lo que respondemos que Lucas no tuvo, en efecto, un trato continuo con los apóstoles, como Marcos, sino con San Pablo, que no fue tampoco testigo presencial de la vida del Señor. Además, el fin de este evangelio no es meramente histórico, sino a la vez teológico; Lucas elige las cosas y ordena los temas en orden a una exposición didáctica determinada. No le interesan, en efecto, mucho las pequeñas circunstancias y los nombres propios, preocupado como está por poner en completo primer plano la persona misma del Señor. Su orden no es de tiempo ni de lugar, sino de intención; sigue el orden que le parece más apto para transmitir el mensaje de la salvación a los cristianos, a quienes quiere formar. (Sobre los c.1-2, véase lo dicho más arriba, c.3 a.2 al fin.)

ARTICULO IV

Autenticidad del evangelio de San Juan

406. Orientación histórica.—Hacia mediados del siglo II, unos herejes llamados los *ἀλογοί* (= sin Logos), que negaban el Verbo, con el fin de desentenderse de la doctrina del evangelio de San Juan, negaban que éste hubiera sido el autor del cuarto evangelio, y se lo atribuían a Cerinto ¹.

Hasta fines del siglo XVIII, desde entonces, no hubo autor ninguno, católico o no, que se levantara contra la tradición unánime acerca de la autenticidad de este evangelio. Desde entonces han sido muchos los autores acatólicos que, por un motivo o por otro, han negado esta autenticidad.

Evanson fue el primero en 1792; juzgaba que el autor del cuarto evangelio debió ser algún filósofo neoplatónico del siglo II.

Poco después, en 1796, Eckermann afirmaba que sólo lo sustancial del cuarto evangelio podía ser atribuido a San Juan ². Desde

¹ S. EPIPHANIUS, *Adv. haer.* 2,51,3: MG 41,892.

² *The dissonance of four geneally received evangelist* (Londres 1792).

principios del siglo XIX la cuestión ha sido muy debatida; últimamente hay que decir que entre los acatólicos se advierte una clara vuelta a la afirmación central de la tradición, por obra especialmente de los descubrimientos arqueológicos a que haremos alusión.

S. Bretschneider, en 1820³, apoyaba su tesis en contra de la autenticidad en la insuficiencia de testimonios expresos a su favor, exagerando también las diferencias con los tres evangelios anteriores y afirmando que era incompatible con éstos. El carácter del apóstol San Juan, como aparece en los sinópticos, le parecía también muy diferente del carácter que él reconocía en el autor del cuarto evangelio. Pero Stein, Olschhausen, Crome y otros muchos le refutaron, y él mismo se retractó.

F. Strauss (1835) y B. Bauer (1840)⁴, sobre todo el segundo, de la extrema crítica negativa, afirmó que el cuarto evangelio debía su origen a un hombre eminente y gran poeta, y que por eso era imposible que fuera el apóstol San Juan.

F. C. Baur (1844)⁵ parte de su presupuesto general de que los evangelios se escribieron para conciliar las fracciones de la Iglesia, en el caso del de San Juan, para conciliar el gnosticismo y el montanismo; por lo cual retrasaba la fecha de composición de este evangelio a los años 160-170. Publicaba sus trabajos en una revista de Tubinga, en torno a la cual se fue desarrollando toda una gran escuela que, cambiando de argumentos, insistía, sin embargo, en negar la autenticidad y retrasar la fecha de composición.

I. H. Holtzmann (1892), Jülicher⁶ y Reville⁷ niegan también la autenticidad, y creen que el autor no ha hecho sino usar libremente los materiales de los tres evangelios anteriores (los sinópticos), así como de San Pablo y de la filosofía alejandrina, de manera que la sustancia misma de lo que le es peculiar la consideran como pura creación literaria del autor, un contemplativo de los primeros decenios del siglo II.

Keim⁸ y más tarde A. von Harnack (1897)⁹ defendieron que el cuarto evangelio es de un Juan distinto del apóstol, el llamado «Juan el presbítero» por Papias. Harnack cree que este Juan escribió el cuarto evangelio por los años 96-110, y que lo más que puede concederse es que en las raíces de esta obra esté la predicación del apóstol San Juan.

407. A. Loisy (1905)¹⁰ dice que el autor del cuarto evangelio no hizo sino vestir de alegorías su fe en Cristo y los datos de los sinópticos y que era un helenista alejandrino posterior. En su libro de 1927 se limita casi a situar el cuarto evangelio entre los libros fantásticos de los gnósticos. De modo similar H. von Soden¹¹.

³ *Probabilia de Evangelii et epist. Ioannis Apostoli indole et origine* (Leipzig 1820).

⁴ *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Berlín 1840).

⁵ *Theolog. Jahrbücher* (Tubinga 1844) [Revista de la escuela de Tubinga].

⁶ *Jésus de Nazareth* (París 1897).

⁷ *Einleit. in das N. T.* (Tubinga 1905).

⁸ *Geschichte Jesu von Nazara* (Zürich 1867).

⁹ *Die Chronologie...* 1,656ss.

¹⁰ *Le quatrième Evangile* (París 1904). *Les livres du N. T.* (1927).

¹¹ *Urchristliche Litteratur-Geschichte* (Berlín 1905).

Un grupo de autores ha defendido una parcial autenticidad, reconociendo a San Juan algunos textos más sustanciales de su evangelio. Así H. Weisse, K. Weizsäcker, A. Sabatier, H. Wendt, Soltau, Briggs, etc., muchos de los cuales sitúan también la redacción del cuarto evangelio a mediados del siglo II. T. Zahn niega a San Juan solamente el último capítulo.

También entre los críticos no católicos hay un buen grupo que defiende por la misma época la autenticidad del cuarto evangelio, algunos de ellos de gran fama en el mundo de la crítica textual. Fr. Schleiermacher (1845)¹² cree que sin este evangelio es ininteligible el cristianismo; Bleck (1861)¹³ refutó brillantemente a Baur; Tischendorf (1866)¹⁴, uno de los críticos más destacados, defiende también la autenticidad; con ellos otros muchos como Godet, Wescott, Resch, Drummond, Stanton, Sandday, etc.

Entre los autores de última hora, no católicos, se ha operado, como indicábamos, un acercamiento a la tradición de la autenticidad, como, por ejemplo, en F. Büchsel, W. Oehler, W. Michaelis, etc. Ph. Menoud concluye su encuesta actual diciendo que nada de decisivo se ha producido en contra de la tesis tradicional¹⁵.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El autor del cuarto evangelio es el apóstol San Juan.*

408. El autor.—El apóstol San Juan fue discípulo de San Juan Bautista, y junto con San Andrés fueron los dos primeros discípulos que siguieron al Señor. Como algo excepcional en su vida recuerda él en su evangelio este primer encuentro y la hora exacta en que tuvo lugar («eran como las cuatro de la tarde» [1,39]).

Era galileo, probablemente de Betsaida; su padre, llamado el Zebedeo, aunque era pescador, no era de baja condición, ya que tenía varias naves y mercenarios (Mc 1,20), y su familia era conocida del sumo sacerdote (Jn 18,16). Comparando los textos de Mt 27,56 y Mc 15,40 parece cierto que la madre de Juan fue Salomé, una de las mujeres que seguían al Señor a Jerusalén, sirviéndole con su hacienda (Mc 15,40).

Marchó con Jesús a Caná, luego a Cafarnaúm y después a Jerusalén, a la primera Pascua de la vida pública del Señor. Allí conversa Jesús con Nicodemo (c.3) y a la vuelta tiene lugar la primera evangelización de los samaritano (c.4). Se explica, por tanto, el que pueda él, y no los otros evangelistas, contar con detalle los comienzos de la vida pública, así como la actividad posterior en Jerusalén con los jefes del pueblo y los doctores de la ley.

409. Juan es ciertamente uno de los tres predilectos del Señor. Sólo él, con Pedro y con su propio hermano Santiago, es admitido a la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37), a la transfigura-

¹² *Reden über die Religion* (Berlín 1831); *Einleit. in das N. T.* (1845).

¹³ *Beiträge zur Evangelienkritik* (Berlín 1816); *Einleit. in das N. T.* (1862).

¹⁴ *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* (Leipzig 1866).

¹⁵ *L'Évangile de Jésus d'après les recherches récentes* p.75-77, citado por A. ROBERT y A. FEUILLET, o.c., p.644.

ción (Mc 9,2), a la intimidad de Getsemaní (Mt 24,37). Pidió con su hermano fuego del cielo sobre los samaritanos (Lc 9,54), y por medio de su madre pidieron al Señor los dos primeros puestos en su reino (Mc 10,37). El Señor los llamó «hijos del trueno», como portadores de la gloria de Dios que habían de ser. Con Pedro recibió el encargo de preparar la cena pascual, y durante ella fue admitido a reposar en el pecho mismo de Cristo, recibiendo también de él la confianza del nombre del traidor. Siguió al Señor después de la prisión e introdujo a Pedro en casa del sumo sacerdote; asistió firme hasta el final, junto a la cruz, recibiendo como madre a la Madre de Jesús moribundo (Jn 18,15-17). Junto al Tiberiades, después de la pesca milagrosa, Cristo resucitado tiene una escena con el grupo de discípulos entre los que está Juan, y éste aparece, de nuevo, especialmente unido a Pedro (c.21).

En los Hechos de los Apóstoles esta relación con Pedro aparece aún más clara: juntos suben al templo cuando Pedro cura al ciego (Act 3,1-9), juntos son llevados también al sanedrín (4,1-9). Cuando San Pablo sube a Jerusalén a consultar a «las columnas» de la Iglesia (Gál 2,1-9), estas columnas son Pedro, Santiago el Menor y Juan. En el Apocalipsis, finalmente, se nos dice que Juan, estando en Patmos exilado «por la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo» (1,9s), escribió la divina revelación del Apocalipsis, que dedica a las siete iglesias de Asia, de las que era, sin duda, pastor responsable.

Por muchos testimonios de la antigüedad sabemos también que San Juan permaneció largos años en Efeso, que de allí fue exilado a Patmos en tiempo de Domiciano (años 81-96) y que a la muerte de éste, en tiempo de Nerva, volvió a Efeso, donde vivió hasta el tiempo de Trajano (98-117), acabando su vida también en Efeso. No es posible probar hoy rigurosamente todas estas afirmaciones de la antigua tradición; lo que no puede hacerse, sin embargo, es dejarlas a un lado simplemente, porque para determinada tesis conviene que no existan esos textos que vamos a ver de Ireneo, Polícrates, Clemente de Alejandría, Eusebio, etc.

Demostración de nuestro aserto

ARGUMENTO EXTRÍNSECO

410. Si son muchos los adversarios acatólicos de la autenticidad del evangelio de San Juan, especialmente entre los críticos de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, son también muy numerosos e importantes los testimonios en su favor de los siglos IV, III y del mismo siglo II. Estos testimonios no están escritos para defender tesis ninguna, sino que consignan simplemente lo que la Iglesia misma tiene recibido como dato incontrovertible.

Siglo IV

SAN JERÓNIMO, recogiendo quizá un antiguo prólogo al cuarto evangelio, nos dice claramente quién lo escribió y con qué ocasión concreta:

«El apóstol Juan, al que Jesús amó más, hijo del Zebedeo, hermano del apóstol Santiago a quien degolló Herodes después de la pasión del Señor, escribió el último de todos el evangelio, rogándolo a los obispos de Asia, contra Cerinto y otros herejes, y levantándose sobre todo contra la doctrina de los ebionitas, que afirman que Cristo antes de María no existió. Por lo cual se vio obligado a explicar su origen divino...»¹⁶

SAN AGUSTÍN recoge también y hace suya esta afirmación tradicional de la autenticidad del cuarto evangelio, en un párrafo del comentario espléndido que hizo de este mismo evangelio, comentario que es considerado justamente como una de las mejores joyas de la teología cristiana:

«En los cuatro evangelios, o mejor, en los cuatro libros del único evangelio, el apóstol Juan, comparado no sin razón al águila por la inteligencia espiritual, levantó su predicación más profunda y mucho más sublimemente que los otros tres; y en ese levantamiento quiso también que nuestros corazones fueran levantados. Porque los otros tres evangelistas, como que andan con el Señor hombre en la tierra; a éste, en cambio, como si le disgustara andar por la tierra, según tronó al comienzo mismo de su escrito, se levantó... y llegó a Aquel por quien fueron hechas todas las cosas, diciendo: *En el principio existía el Verbo*»¹⁷.

SAN EPIFANIO compara por su parte el cuarto evangelio, que atribuye también a San Juan, al remate de una corona: «El cuarto, finalmente, Juan, como colocando encima el remate de una corona, fue el intérprete de la condición y naturaleza más sublime en Cristo y de la sempiterna divinidad»¹⁸.

EUSEBIO DE CESAREA, en su famosa *Historia eclesiástica*, recoge también esta tradición sin la menor sombra de duda:

«... hagamos recensión de los escritos del mismo apóstol [Juan], que le son atribuidos con el consentimiento de todos. Y en primer lugar su evangelio, conocidísimo en todas las Iglesias por el orbe de la tierra, debe ser recibido sin la menor duda... De todos los discípulos (apóstoles) del Señor, sólo Mateo y Juan nos dejaron escritos comentarios de las cosas...»¹⁹

Siglo III

411. TERTULIANO en el siglo anterior recoge en diversos lugares la misma declaración, insistiendo en que «entre los apóstoles Juan y Mateo nos insinúan la fe (en sus evangelios)»²⁰. Y Orígenes, en un bello y profundo texto, de cuyo final se hará eco San Agustín en su tratado sobre el evangelio de San Juan, coloca al evangelio de

¹⁶ *De viris illustribus* 9: ML 23,653s.

¹⁷ *In Ioannis Evangelium* tr.36,1: R 1825.

¹⁸ *Adv. haer.* 2,69,23: MG 42,239s.

¹⁹ *Hist. eccl.* 3,24: MG 20,263-266.

²⁰ *Adv. Marcionem* 4,2: R 339; 4,5: R 341.

San Juan en el primer puesto de toda la Sagrada Escritura, y a la vez insinúa el verdadero hogar donde tuvo nacimiento: en el pecho del Señor, donde Juan estuvo reclinado:

«Aunque los cuatro evangelios sean como los elementos de la fe de la Iglesia, de los cuales consta todo este mundo reconciliado con Dios por Cristo..., yo creo que el evangelio de Juan nos es propuesto como primicias de los evangelios... [Lucas] reserva las palabras mayores y más perfectas de Jesús a aquel que descansó sobre el pecho de Jesús. Ninguno de ellos, en efecto, manifestó tan puramente su divinidad como Juan... Atrevámonos, pues, a decir que el evangelio es las primicias de todas las Escrituras; y que el evangelio entregado por Juan es las primicias de los evangelios; el sentido del cual nadie puede percibirlo, sino el que haya descansado sobre el pecho de Jesús o haya recibido de Jesús a María de modo que ella venga a ser su madre...»²¹

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA insiste en el aspecto espiritual de este evangelio de San Juan. «Juan, el último de todos, viendo en los evangelios de los otros consignado lo que pertenece al cuerpo de Cristo, inspirado él por el Espíritu divino, dejó por escrito a ruegos de los suyos un evangelio espiritual»²².

Siglo II

412. Llegamos a los testigos más inmediatos, a los que casi son contemporáneos del apóstol San Juan y de la composición del cuarto evangelio. Entre ellos ocupa un puesto importante San Ireneo, que, según propio testimonio, había oído en su juventud al obispo de Esmirna, San Policarpo, discípulo inmediato y directo del apóstol San Juan, y que murió el año 155²³. Pues bien, en su famosa obra *Adversus haereses*, compuesta hacia el año 180, San Ireneo escribe sin ninguna vacilación:

«Después (de los sinópticos) Juan, discípulo del Señor, que había descansado sobre su pecho, publicó también su evangelio, mientras vivía en Efeso, de Asia»²⁴.

La estancia y muerte de San Juan en Efeso está también atestiguada por el obispo Polícrates de Efeso, quien, escribiendo al papa Víctor hacia el año 190, coloca a San Juan «entre los astros que durmieron en Asia, el cual había descansado sobre el pecho del Señor», y del que dice que «fue sacerdote, llevando la lámina en la frente, y maestro. Este mismo descansa en Efeso»²⁵.

El *Canon de Muratori*²⁶, junto con los prólogos antimarcionitas a los evangelios, son quizá los escritos eclesiásticos más antiguos acerca de la lista de los libros inspirados reconocidos como tales por la Iglesia. Como ya dijimos hablando del evangelio de San Lucas, que viene citado también en él, el Canon o lista de Muratori cita al *Pastor de Hermas*, obra que fue escrita a mediados del siglo II,

²¹ *Praefatio comm. in Evangelium Ioannis* 6: MG 14,29-32.

²² *Hypotyposes*, en EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,14: R 439.

²³ *Adv. haer.* 3,3,4: R 214.

²⁴ *Adv. haer.* 3,1,1: R 208.

²⁵ *Hist. eccl.* 5,24,3: Kch 92.

²⁶ R 268.

y lo cita como escrito inmediatamente antes («nuperrime»). El Canon de Muratori (sólo se conserva un fragmento) está escrito en un latín bárbaro y algunos opinan que es tal vez una traducción de un original griego anterior. No contiene sólo la lista de libros inspirados, sino que es como una introducción elemental al Nuevo Testamento, con explicaciones sobre el autor, destinatarios, ocasión y finalidad del escrito citado, a la vez que rechaza otros como no canónicos o heréticos. No es obra científica al modo moderno; pero habla con la autoridad de la Iglesia, en cuyo nombre escribe. Lo fundamental del trozo dedicado al evangelio de San Juan es que éste fue el autor del cuarto evangelio. Toma tal vez de los apócrifos ²⁷ la escenificación del comienzo. Dice así:

«El cuarto de los evangelios, Juan, uno de los discípulos. Como le exhortaran sus condiscípulos y obispos, dijo: «Ayunad conmigo hoy por tres días y contémonos lo que a cada uno le fuere revelado». Esa misma noche le fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan, reconociéndolo todos, escribiera todas las cosas en su nombre; y así, aunque en cada uno de los evangelios se enseñen diversos principios, en nada, sin embargo, difiere la fe de los creyentes, ya que fueron declarados con un único y principal espíritu en todos ellos: todas las cosas sobre la natividad, pasión, resurrección, trato con los discípulos, su doble venida, la primera despreciada en humildad, que ya fue; la segunda ilustre en potestad, que será. ¿Qué tiene de admirable que Juan, constantemente, hasta en sus epístolas, cuente también cada cosa refiriéndose a sí mismo?: «Lo que hemos visto con nuestros ojos y oído con nuestros oídos y lo que palparon nuestras manos, eso os escribimos». Confiesa así, por tanto, que es no sólo vidente y oyente, sino también escritor de todas las maravillas del Señor por su orden...» ²⁸

413. El *Prólogo monarquiano* al cuarto evangelio dice, hablando de su autor, lo siguiente:

«Este es Juan evangelista, uno de los discípulos de Dios que fue elegido virgen por Dios, al cual queriendo casarse le llamó del matrimonio Dios. Sobre el cual en el evangelio se nos da doble testimonio de su virginidad en que se dice que fue más amado por Dios que los otros, y en que Dios yendo a la cruz le encomendó a su madre para que el virgen custodiara a la Virgen. Finalmente, manifestando en el evangelio que él era incorruptible, comenzando la obra del Verbo él solo atestigua que el Verbo se hizo carne y que la luz no fue comprendida por las tinieblas» ²⁹.

Existe, finalmente, el testimonio de Papias, obispo de Hierápolis en Frigia desde antes del año 130, «compañero de Policarpo y oyente de Juan», según Ireneo. No conservamos sus palabras textuales, pero varios testimonios las han hecho llegar hasta nosotros.

En primer lugar el prólogo antimarcionita al cuarto evangelio nos informa que, «según Papias, discípulo caro a Juan, en sus cinco libros exegeticos, este evangelio fue manifestado y entregado por Juan mismo, estando aún en cuerpo mortal, a las Iglesias de Asia» ³⁰.

²⁷ De las *Acta Ioannis*, según ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanon* (Erlangen 1880-90) I, 784.

²⁸ Vers. 9-34: R 268.

²⁹ CORSSSEN, P., *Monarch. Prologe zu den vier Ev.*: Texte und Untersuchungen 15 p.6.

³⁰ Citado por A. WIKENHAUSER, o.c., p. 216.

Eusebio, en su obra citada más arriba (n.410), buscando testimonios a favor de los libros del Nuevo Testamento que podrían ofrecer alguna dificultad, insiste en que Papias «usó de citas de la primera carta de Juan y de la primera de Pedro»³¹; evidentemente que, si no habla del evangelio, es porque no ofrecía ya duda ninguna su autenticidad.

Finalmente, un códice latino del siglo X que se conserva en Madrid contiene otro testimonio indirecto en el mismo sentido de afirmar la autenticidad del cuarto evangelio y apoyando la afirmación en el testimonio de Papias:

«El apóstol Juan, al que más amó el Señor Jesús, escribió el último de todos este evangelio... Este evangelio, por tanto, después de escrito el Apocalipsis, Juan lo manifestó y dio a las Iglesias en Asia, estando aún en cuerpo, como el llamado Papias, obispo de Hierápolis, discípulo y querido de Juan, lo refirió en sus exegéticos, es decir, en sus últimos cinco libros, el cual nos dejó por escrito este evangelio dictándosele Juan...»³²

ARGUMENTO INTRÍNSECO

414. 1. Antes de entrar en el examen directo del evangelio mismo conviene poner de relieve un argumento de gran importancia en favor de su autenticidad, y es la antigüedad del mismo. Muchas de las dificultades descansaban en efecto en la necesidad de asignar al cuarto evangelio una fecha hacia mediados del siglo II; así, por ejemplo, toda la famosa escuela de Tubinga.

El descubrimiento en Egipto del papiro Egerton 2 y el estudio que se ha hecho sobre el papiro Rylands 457³³ han llevado a la conclusión apodíctica de que el cuarto evangelio era conocido en el alto Egipto en los comienzos mismos del siglo II, y, por tanto, es completamente cierto que tuvo que ser escrito antes de fines del siglo I. Queda consignado más extensamente al hablar de la historicidad del cuarto evangelio; pero esta antigüedad garantiza del mismo modo, al menos eliminando objeciones «críticas», la autenticidad del mismo.

415. 2. El examen interno del cuarto evangelio confirma la afirmación constante de la tradición. Por el texto mismo vemos, en efecto, que el autor es «el discípulo que amaba Jesús», y éste es el apóstol San Juan.

Por el evangelio sabemos que «el discípulo que amaba Jesús» estaba junto a la cruz con la Madre de Jesús, María (19,26) y que «el que lo vio da testimonio de ello» (19,35), y finalmente el evangelio se cierra con estas palabras: «Este es el discípulo que da testimonio de esto, que lo escribió, y sabemos que su testimonio es verdadero» (21-24), y el discípulo de quien inmediatamente antes está hablando

³¹ *Hist. eccl.* 3,39: PG 20,300.

³² Citado por M. NICOLAU, o.c., p.245.

³³ H. I. BELL y T. C. SKEAT, *The New Gospel Fragments* (Manchester 1935); M. J. LANGRANGE, *Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile*: Revue Biblique (1935) p.327-343.

es el apóstol San Juan: «Si yo quisiera que éste permaneciera hasta que yo venga, ¿a ti qué?» (21,23).

Sabemos por los otros evangelios que Juan es uno de los tres predilectos del Señor, con Pedro y con su propio hermano Santiago. Uno de los tres debe ser, sin duda, «el discípulo que amaba Jesús». Pedro no puede serlo, porque se le distingue expresamente de él en varios lugares (Jn 13,23-25, etc.). Tampoco Santiago, pues murió el año 43 bajo Herodes Agripa (Act 12,2) y el cuarto evangelio se escribió mucho más tarde. Luego «el discípulo amado» «que escribió estas cosas» no puede ser sino el apóstol San Juan.

416. 3. Por el examen mismo del evangelio, su autor tiene que ser un testigo ocular y muy en intimidad con el Señor.

Muchas cosas las narra minuciosamente, especialmente cuando cita al discípulo que amaba Jesús: su primer encuentro con el Señor (1,35-40) a las cuatro de la tarde; las bodas de Caná al día tercero (2,1); el encuentro con la samaritana al mediodía (4,6.27); los detalles de la curación del ciego (9,1-41), de la resurrección de Lázaro (el llanto de Jesús) (11,4-45), el lavatorio de los pies (13, 1-30), la escena del Calvario en que es traspasado el cuerpo muerto de Cristo (19,26-34), la pesca milagrosa del Tiberiades después de la resurrección (21,2-11), el diálogo de Tiberiades (21,15-23), etc.

Todo el evangelio da la impresión de asentarse sólidamente sobre la realidad histórica, aunque es a la vez una profunda contemplación o revelación de «la vida que se ha manifestado», «del Verbo» que «hemos visto, oído y palpado» (1 Jn 1,1-2).

4. El autor del cuarto evangelio es un judío, no un griego ni un helenista.

En primer lugar, cita el Antiguo Testamento no de la versión griega de los Setenta, en uso en Alejandría, sino del texto hebreo directamente (1,23; 6,45, etc.). Hace referencia constante al Antiguo Testamento como hombre que ha vivido educado en él desde su infancia.

Conoce muy exactamente las fiestas judías, según las cuales va estableciendo la cronología de las cosas que narra; conoce muy bien también las costumbres judías, especialmente las rituales: qué cosas impiden comer la Pascua, cómo debe prepararse ésta, qué cosas llevan impureza legal consigo, el uso de abluciones purificadoras, las normas en el trato «segregacionista» con los samaritanos, etc. Y, sobre todo, el ambiente mismo religioso de Israel, cuál era su esperanza mesiánica y por qué y cómo Israel se obstinó en no aceptar la salvación que le era ofrecida en Cristo.

Tuvo que ser un judío de Palestina y no un helenista de la diáspora, porque conoce a palmo la geografía, los nombres de las ciudades y la distancia misma que las separa. El estilo mismo tiene menos variedad de palabras griegas que incluso el evangelio de Marcos; construye las frases al modo semita, más sencillo, por simple yuxtaposición de la partícula *καί*, la *vav* tan frecuente en la lengua hebrea. Conoce, finalmente, las palabras arameas que usa y las interpreta para sus lectores griegos.

417. Lengua, destinatarios y fecha de composición.—1. Es verdad que el ritmo hebreo es más sensible en el evangelio de San Juan que en los otros libros del Nuevo Testamento, siendo muy característicos, sobre todo, el prólogo y el discurso de la cena (c.14-18). Juan escribe, sin embargo, en griego, en el griego común que servía entonces de lazo de unión entre tantos pueblos y tantas culturas. Su griego es, en consecuencia, más bien mediocre, incluso menos rico que el de Marcos. Lo cual no hace sino resaltar más el inimitable estilo interior con que Juan logra expresar las cosas divinas, que trata de la manera más acomodada a ellas.

2. Juan no escribe para gentiles o judíos a fin de ganarlos para Cristo, sino directamente para cristianos. A la vez su libro está todo él escrito como un libro de lucha abierta contra el judaísmo, de modo que las disputas de Cristo con los judíos, sus adversarios, ocupan gran parte del cuarto evangelio, siendo bajo este aspecto una especie de tesis de su obra esta frase que coloca al fin del prólogo: «La ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vino por Jesucristo» (1,17).

Según los testimonios que hemos transcrito más arriba, la tradición añade que Juan escribió su evangelio contra algunos herejes concretos, el gnóstico Cerinto y Ebión, a ruego de los obispos de Asia³⁴. No hace polémica directa con ellos; pero el evangelio está muy unido a la primera carta de San Juan, y ésta sí que es un escrito directamente antigóstico. Según ella, tales herejes niegan que Jesús es el Cristo, y, por tanto, el Hijo de Dios; lo que equivale para San Juan a negar la encarnación del Hijo eterno de Dios (el Logos). Contra ellos recalca la carta que Cristo «vino en carne» (2,22s) en sentido fuerte, es decir, que el Hijo se hizo carne (hombre) realmente, y que no basta decir que habitó en la carne, como querían los gnósticos. Sobre el trasfondo de esa concepción gnóstica se comprende mejor la energía con que Juan proclama desde el comienzo la verdad central de todo su testimonio, que «el Verbo se hizo carne» (1,14), el mismo Verbo «por el cual fueron hechas todas las cosas» (1,3).

418. 3. Sobre la fecha de composición del cuarto evangelio, parece que puede darse como moralmente cierto el año 90, poco más o menos. Es indudable que fue escrito hacia fines del siglo I.

Es citado, en efecto, desde comienzos del siglo II. Por ejemplo, Teófilo Antioqueno, en el año 180, cita palabras del prólogo³⁵; San Justino, en 140-155, hablando del bautismo, dice: «Si no naciereis de nuevo, no entraréis en el reino de los cielos», tomándolo, sin duda, de Jn 3,3³⁶; San Ignacio, mártir, de Antioquía, hacia el año 107, habla de que «el Espíritu sabe de dónde viene y adónde va», aludiendo, sin duda, al texto de Juan (3,8)³⁷. También hay palabras alusivas o transcritas en la *Epistola Barnabae*, que suele

³⁴ Cf. H. CLADER, *Cerinth und unsere Evv.*: *Bibl.Zeitschr* 14 (1917) 317-332.

³⁵ *Ad Autolyicum* 2,22: BAC, *Padres apologistas* 813.

³⁶ *Apologia* 1,61,4: *Padres apologistas* 250.

³⁷ *A los Filadalf.* 7,1: BAC, *Padres apostólicos* 485.

situarse entre los años 90-100, como «venir en carne», «convenía que El se manifestara en carne», etc. ³⁸. De modo similar, algunos herejes de la primera mitad del siglo II citan también el evangelio de San Juan, como Heráclito, Teodoto, Celso, Basírides, Valentín, etc. ³⁹.

La tradición nos asegura también que este evangelio fue escrito después de los otros tres, y que fue hecho público viviendo Juan en Efeso. Ahora bien, parece que Juan no iría a Efeso sino después de la muerte de San Pablo, en el año 67, ya que Pablo dirigía la Iglesia de Efeso por medio de Timoteo (1 Tim 1,3). Cerinto, contra el cual se nos informa también que fue escrito este evangelio, no llegó a Efeso sino por ese mismo tiempo; y necesitaría cierto tiempo para esparcir sus doctrinas. Papiás, finalmente, no cita al cuarto evangelio en los fragmentos que tenemos de él; quizá es que no había tenido tiempo de conocerlo, ya que escribe hacia el año 90. El ritmo contemplativo del cuarto evangelio cuadraría bien también con un autor de edad ya avanzada que ha pensado mucho e intensamente las cosas ⁴⁰.

419. Características del cuarto evangelio.—El cuarto evangelio, comparado con los sinópticos que le preceden, presenta una vigorosa originalidad, que le diferencia de ellos fuertemente, no sólo en la materia que trata, sino también en el estilo y hasta en el fondo teológico que pone en primer plano ⁴¹.

1. No tiene en realidad apenas temas concretos que le sean comunes con los tres evangelios anteriores—evangelios que él supone, sin duda, muy conocidos—. Hasta en el relato de la pasión y resurrección las divergencias son grandes en las cosas mismas que él cuenta y que no habían sido contadas por los otros tres. Aun en los casos en que narra cosas ya contadas por ellos, apenas hay párrafos que sean comunes con los del cuarto evangelio.

De los veintinueve milagros contados por ellos, Juan sólo refiere dos: la multiplicación de los panes y Jesús andando sobre las aguas. Juan cuenta, en cambio, otros cinco milagros: el de Caná, el del hijo del régulo, el del tullido, el del ciego de nacimiento y el de la resurrección de Lázaro.

Las discusiones de Jesús con los judíos en los primeros días de la semana de pasión Juan las omite también, a pesar de ser un tema favorito en él. Desde el capítulo 3 al 17, casi todo el texto lo forman discursos o diálogos; pero ni un solo discurso conservado por los sinópticos vuelve a aparecer aquí. Ciertamente, Juan no escribe para repetir lo que ellos dijeron.

El contacto mismo de fondo es también escaso. Pocas palabras de Jesús conservadas por los sinópticos vuelven a aparecer en Juan. Juan traza todo un esquema distinto, de tiempo y de lugar, para la actividad de Jesús que él va a presentar. Menciona por lo menos

³⁸ Epist. 12,5-7: BAC, *Padres apostólicos* 796-797.

³⁹ Citados por M. J. LAGRANGE, *Introd. XLVIs*, y S. ROSADINI, o.c., 207.

⁴⁰ Véase sobre todo P. GAECHTER, o.c., p.200-203.

⁴¹ Véase A. WIKENHAUSER, o.c., p.221-226.

tres fiestas de la Pascua, lo que introduce como *mínimum* dos años de vida pública, y quizá tres; los otros hablan solamente de una de ellas. Habla de cuatro viajes a Jerusalén, y en esta ciudad—no en Cafarnaúm y Galilea—es donde él coloca la mayor parte de la actividad de Cristo que va a contar.

Nota.—En realidad, el esquema, que da la impresión de ser un resultado artificial, no es el de Juan, sino el de los sinópticos: la catástrofe que tan repentinamente cae sobre Jesús sería incomprendible si Cristo no hubiera actuado más y por más largo tiempo en Jerusalén, chocando y luchando con sus adversarios «los judíos» (Juan). Las preocupaciones catequéticas de los sinópticos les hacen agrupar los relatos y discursos según determinados temas, y así se hace imposible tras esa ordenación descubrir el orden exacto en que las cosas sucedieron.

420. 2. El estilo de San Juan es completamente único. En vez de relatos breves yuxtapuestos o de discursos hechos con párrafos o frases reunidas por temas más o menos unificados, como suelen hacer los otros tres evangelistas, el cuarto evangelio se distingue por una estructura cerrada y sólida, hecha por un corto número de relatos, ricos en escenas y dramáticamente contruidos, que se enlazan fuertemente para formar un todo compacto. Generalmente están unidos con indicaciones precisas de lugar y tiempo, por las que el lector puede saber siempre en qué momento de la actividad pública de Jesús se encuentra. Además, con alusiones oportunas a lo ya narrado, va estableciendo enlace interno entre las partes del libro. Los discursos, por su parte, giran siempre en torno de una idea central que reflejan en todos sus lados. El orador es interrumpido con preguntas y objeciones, cosa que no ocurre nunca en los sinópticos; ellas invitan a Jesús a aclarar más el sentido de sus palabras y hacen posible el progreso del pensamiento sobre un mismo tema. Varias veces los discursos se enlazan con el relato de un milagro que viene a aclarar hondamente el sentido mismo espiritual de las palabras (por eso San Juan los llama «signos» a los milagros): el pan de vida multiplicado, el ciego que recobra la vista y reconoce a Jesús, Lázaro resucitado por el que promete la vida eterna.

Los otros tres evangelistas dan las palabras del Señor de una manera más viva, popular y plástica; Juan, de una manera simbólica, doctrinal y uniforme. Rara vez hay en Juan comparaciones o parábolas. Es cierto que los sinópticos relatan la actividad de Jesús entre las gentes sencillas de Galilea sobre todo, y Juan, al situar la acción en Jerusalén y en abierta contraposición con los doctores de la ley, debe tomar un cierto estilo más elevado. Esto no explica todo, sin embargo, ya que tenemos la misma diferencia cuando Juan describe un diálogo de Jesús con gentes sencillas, como con la samaritana (4,7-26), o un discurso, como el de la sinagoga de Cafarnaúm, (6,26s). Se añade a esto que también a San Juan Bautista le hace hablar el evangelista de un modo similar. Más aún, el prólogo tiene

el mismo estilo, y, lo que llama más la atención, toda la primera carta, escrita, como es obvio, en nombre propio, tiene el mismo estilo literario y teológico que muestran los discursos de Jesús a lo largo de todo el cuarto evangelio.

Nota.—De los hechos expuestos hay que sacar la conclusión de que la obra de Juan al escribir su evangelio no se ha limitado a una mera transcripción verbal y con un orden exterior y más artificial, sino que ha consistido en una relación de la vida y doctrina, y sobre, todo, del misterio mismo de la persona de Jesús y su obra, todo ello en un estilo fuertemente personal, que presta incluso la manera de hablar a Jesús. El cuarto evangelio es, en efecto, antes que nada, una teología, como lo son los escritos de San Pablo; sucede aquí, sin embargo, que la doctrina teológica de San Juan está fuertemente trabada con los recuerdos concretos del apóstol, con las escenas y con las palabras reales de Jesús que él mismo ha tenido la incomparable suerte de ver, oír y palpar. Como San Pablo sin la aparición de Damasco, así también el cuarto evangelio se desvirtuaría del todo y sería incomprensible sin esa experiencia central del contacto detenido con Cristo mismo.

421. 3. La teología del cuarto evangelio es también notablemente diferente de la de los otros evangelistas. Conceptos que en ellos ocupan primer puesto, en Juan pasan a segundo plano, y al revés. La idea del reino de los cielos, clave del evangelio de San Mateo y en gran parte de los de Lucas y Marcos, no tiene aquí casi ningún lugar: se cita en el pasaje de Nicodemo y no vuelve a salir sino en el diálogo con Pilato, en que Jesús habla de su realeza, pero para dar a entender que su reino no es de este mundo (18,36). En cambio, es central en San Juan la idea de la vida eterna, idea que coincide con la del reino, que expresa lo mismo, pero bajo otro aspecto central. Lo mismo sucede con la idea de Hijo del hombre —grandeza y humildad de Jesús—; en Juan deja su lugar a la del enviado que viene a la tierra, pasa por ella y retorna de nuevo al Padre. La afirmación de San Juan de que todo el juicio ha sido dado al Hijo «porque es el Hijo del hombre» (5,27), es como un eslabón que une sus perspectivas a la manera de expresarse los otros tres evangelios. En él tienen, en cambio, una importancia capital conceptos más abstractos, como vida, luz, mundo, fe, verdad, gloria, etc.

Juan expresa con más resolución que los sinópticos la universalidad del mensaje de la salvación; ésta se dirige simplemente a todos los que creen (1,7,9; 3,16), y Jesús es el Salvador del mundo (4,42), que borra el pecado del mundo (1,29); a su rebaño pertenecen también los gentiles que vienen a la fe (10,16; 11,51).

No se preocupa para nada de las polémicas de Jesús con los rabinos sobre la interpretación rabínica de la ley judía. Las discusiones que él consigna con tanto vigor tratan directamente de la fe o incredulidad, de aceptar o rechazar a Aquel que el Padre ha

enviado y en favor del cual está todo el Antiguo Testamento, como Juan tiene buen cuidado de consignar con frecuencia.

Del mismo modo, las cuestiones de moral, que ocupan mucho espacio en los otros, en Juan apenas tienen lugar. Toda la moral se resume para él en el precepto del amor fraterno, como recordará admirablemente en su primera carta. Es cierto que Jesús habla diversas veces en el evangelio de San Juan de la guarda de los mandamientos (14,15.21; 15,10.14), pero sin entrar nunca en detalles concretos.

422. El centro de la exposición de San Juan lo ocupa el misterio de la persona misma de Jesús, la revelación que el Hijo eterno de Dios hace de sí mismo al mundo, su naturaleza anterior al mundo, su relación con el Padre que le ha enviado para salvar al mundo. La persona de Jesús en los discursos de los otros evangelistas ocupa siempre un como segundo lugar, aunque haya también afirmaciones capitales, como ésta recogida por San Mateo: «Aquí hay más que el templo...; es mayor que Salomón» (Mt 12,6.42). En el evangelio de San Juan, en cambio, Jesús habla casi constantemente en primera persona: «Yo soy la luz del mundo» (8,12), «el pan de la vida» (6,35); «Yo y el Padre somos una sola cosa» (10,30); «Antes que Abrahán fuese, existo Yo» (8,58).

La exigencia que se plantea a los oyentes de Jesús y a los lectores del evangelio es siempre una sola: la fe en Jesús como verdadero Hijo de Dios. El que cree, recibe ya desde ahora la vida eterna; el que rechaza a Jesús recibe también desde ahora su propia condenación. Los milagros proclaman quién es Jesús y cómo no se le puede rechazar sin hacerse uno culpable. Jesús no es aquí presentado tanto como misericordioso, sino como el que dirige el rebaño de sus ovejas, a las que El conoce y que le conocen a El; como el buen pastor que da la vida por los suyos. No divide el mundo entre buenos y malos, sino, ante todo, de modo radical, entre creyentes e incrédulos, es decir, entre los que aceptan a Jesús y son hechos así hijos de Dios y aquellos otros que en sus tinieblas, las de sus malas obras, excluyen la luz y quedan dentro del mundo destinado a la perdición.

423. Valoración teológica.—La doctrina de la Iglesia respecto a la autenticidad del cuarto evangelio es la que indican las respuestas de la Comisión Bíblica dadas el 29 de mayo de 1909 (D 2110-2112), según las cuales la genuinidad del autor, «prescindiendo del argumento teológico, se demuestra con sólido argumento histórico, por la tradición constante, universal y solemne de la Iglesia, a partir de los comienzos del siglo II». Añádese que lo confirman las razones internas por el texto mismo, por el testimonio del autor, por el parentesco con la primera carta, y que las dificultades al compararle con los otros evangelios se solucionan bien (D 2111).

La proposición, por tanto, que hemos expuesto y afirmado debe ser mantenida con asentimiento religioso interno, al menos. Decimos al menos, porque si las razones internas indicadas sacan

de toda duda posible la proposición, deberíamos decir que ésta se halla en la Escritura, o que se deduce de ella, y que, en consecuencia, es, por lo menos, teológicamente cierta.

424. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—1. Es evidente que la razón básica de la escuela de Tubinga, de que el cuarto evangelio es de mediados del siglo II y que, por lo tanto, no puede ser de San Juan, falla por su base, una vez que los papiros han demostrado que debe de estar escrito antes de fines del siglo I.

2. Otro grupo de razones en contra de la autenticidad del evangelio de San Juan se centra en torno a la relación posible de este evangelio con la filosofía helenística, que hablaba del Logos, de luz, de verdad, etc. Hay que considerar, sin embargo, dos cosas: la primera, que esos conceptos están cargados en San Juan de un contenido completamente nuevo y que no sirven sino de formas de expresión del hecho cristiano; la segunda es que la gnosis, con su dualismo intemporal, no puede ser ni la base, ni siquiera el clima en que pudiera surgir el cuarto evangelio. Sus raíces culturales deben buscarse en el mundo de las ideas semíticas y judaicas, dentro de las cuales tuvo lugar la vida y predicación del Señor, que San Juan transmite. El medio religioso de entonces era mucho más complicado de lo que solemos pensar, como lo han demostrado palmariamente los descubrimientos del mar Muerto (1947), que proyectan una nueva luz sobre el clima teológico de San Juan, con cuyas ideas y terminología muestran cierto parentesco evidente; las diferencias son también grandes: la secta de Qumrân, por ejemplo, es ante todo una secta, un grupo humano de segregados que consideran a todos los demás como unidos a Belial, perspectiva que repugnaría en extremo al evangelista San Juan. Naturalmente, lo específico de San Juan respecto a Qumrân es su contenido cristiano, que resume enteramente el mensaje del evangelista y que Qumrân desconoce.

425. 3. Otro grupo de objeciones se centra en que el apóstol San Juan, que conocemos por los sinópticos, es incompatible con el carácter contemplativo y elevado del autor del cuarto evangelio.

A lo cual hay que responder que no hay que exagerar demasiado las diferencias; como ya hemos indicado, Juan es hijo de una casa de pescadores rica, con varias naves y mercenarios; por otra parte, su carácter fogoso como aparece en los sinópticos se advierte también en el cuarto evangelio y en las cartas, aunque, es verdad, transfigurado por la edad y, sobre todo, por el Espíritu Santo. Recuérdesse el gran cambio operado en San Pedro el día de Pentecostés. Por lo demás, lo grande del evangelio de San Juan no está tanto en una extensa cultura, pues son pocos los conceptos claves que utiliza, como en la luz sencilla, pero transparente y profunda, con que contempla el hecho cristiano, la persona de Cristo y su obra de salvación. Y esto le corresponde mucho mejor a un discípulo predilecto de Jesús, que no a un filósofo helenista.

4. Contra los testimonios aducidos de la tradición en favor de la autenticidad se insistió mucho en que Ireneo, al atribuir a Juan el cuarto evangelio, lo hizo confundiéndose, no advirtiendo que Papias habla de dos Juanes y atribuyendo al apóstol lo que en Papias se referiría a Juan el presbítero—el hecho de ser autor del cuarto evangelio—. Pero esta última proposición, que es la que necesitaba ser probada, no lo ha sido nunca. Parece claro, en efecto, que Papias habla de dos Juanes—aunque hay bastantes autores que se niegan a admitir esta duplicidad—; pero al hacer esa distinción, Papias no habla para nada del evangelio. Muy al contrario, Eusebio, que conoció tanto y usó las obras de Papias, no duda en absoluto en transcribir que, según Papias, el evangelista es Juan el apóstol⁴². Decir que Ireneo confundió a los dos Juanes, de que parece hablar Papias, es, pues, un presupuesto gratuito e indemostrable.

426. 5. Una última objeción, en la misma línea que la anterior, afirma que Juan sufrió el martirio en Palestina el año 60 o, como quiere Harnack, el 43. Interpretan la respuesta de Cristo a los dos hijos del Zebedeo como una profecía del martirio material de ambos (Mc 10,38). Hay también algunos testimonios antiguos que parecen ir en la misma dirección: Felipe de Side, en Panfilia, escribe hacia el año 430: «Papias, en su segundo libro, afirma que Juan el teólogo y su hermano Santiago fueron muertos por los judíos»⁴³; el martirologio sirio del año 411 dice el día 27 de diciembre: «Juan y Santiago, los apóstoles, en Jerusalén»; finalmente, Afraates, escritor sirio, en su homilía 21 del año 344, dice que fuera de Esteban, Pedro y Pablo, sólo ha habido dos apóstoles mártires, que son Santiago y Juan, martirizados en Jerusalén.

En primer lugar, estos tres testimonios no tendrían fuerza alguna contra todos los que hemos aducido, que son muchos más y, sobre todo, mucho más antiguos. Además, el texto de Afraates, si se examina al pie de la letra, no dice que Juan y Santiago fueran mártires. El martirologio importa menos, ya que no hace sino consignar el uso litúrgico que pone la fiesta de los dos hermanos juntamente en un mismo día. Finalmente, el texto de Papias, tal como lo cita Felipe de Side, no debe tomarse muy en consideración, ya que de ser auténtico debían conocerlo Ireneo y Eusebio, y, bien al contrario, hablan de Efeso, y no de Jerusalén, como sede de San Juan evangelista.

⁴² *Hist. eccl.* 3,39: MG 20,297B.

⁴³ Citado por A. WIKENHAUSER, o.c., p.219.

CAPITULO II

Conservación incorrupta de los evangelios

427. Una vez asentada la autenticidad de los evangelios, hemos de procurar tender un puente entre ellos tal y como salieron de las manos de sus autores y su estado actual tal como nosotros los conocemos. Es necesario un estudio de la tradición manuscrita. Cuando, a base de ella, hayamos logrado captar las peripecias del texto primitivo a través de la historia y de la geografía, podremos emitir un juicio garantizado acerca de la integridad de los evangelios tal y como actualmente los poseemos. Esta será nuestra tarea en el presente capítulo. Dividiremos el estudio en dos artículos: en el primero recorreremos la historia del texto evangélico en sus manuscritos; en el segundo deduciremos la incorrupción sustancial.

ARTICULO I

Historia del texto de los evangelios

128. Bibliografía: M. NICOLAU, S. I., *SThS I*, II 197-208.250-255; M. J. LAGRANGE, O. P., *Introduction a l'étude du N. T. Critique textuelle. II. La critique rationnelle* (Paris 1935); O. PARET, *Die Bibel. Ihre Überlieferung in Druck und Schrift* (Stuttgart 1949); R. DEVREESE, *Introduction a l'étude des manuscrits grecs* (Paris 1954); H. J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des N. T.* 2.^a ed. (Bonn 1955); P. SACCHI, *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo* (Firenze 1956); J. STEINMÜLLER, *Introducción general al Nuevo Testamento* (Bilbao 1957); *Introducción especial al Nuevo Testamento* (Bilbao 1957); J. M. BOVER, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid 1959) Prolegomena; A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960).

429. Conservamos de la antigüedad diversos materiales que sirvieron para recibir la escritura: piedra, diversos metales, tabletas de barro cocido, papiros y pergaminos. Estos dos últimos materiales son los que más nos interesan, hablando de los evangelios. El defecto principal consiste en que son deleznable y, en consecuencia, no resisten condiciones demasiado adversas para su conservación. Ninguna obra literaria de la antigüedad se nos conserva en sus originales autógrafos, sino en copias muy posteriores. Tendremos ocasión de comparar en este aspecto a los libros sagrados con otros de la literatura grecorromana.

El *papiro* era un arbusto que crecía abundantemente a orillas del Nilo. Su médula, blanda y porosa, se cortaba en tiras a modo de hojas; superponiendo estas hojas en dos capas cruzadas, se las preparaba mediante una técnica sencilla para recibir la escritura. Cuando el escrito era largo, las hojas se unían en sus extremos, formando una larga tira que podía recogerse en forma de rollo o volumen. Este material es antiquísimo en Egipto, y allí obtiene la máxima garantía de conservación gracias a la sequedad del clima.

El *pergamino* debe su nombre a la ciudad de Pérgamo, que generalizó el uso de la piel de diversos animales con una nueva técnica de preparación para recibir la escritura. Es material mucho más

durable que el papiro, pero mucho más caro, de forma que no pudo suplirle sino muy lentamente. De hecho, sólo a partir del siglo iv llegan hasta nosotros manuscritos del N. T. en pergamino. Aunque al principio los pergaminos se unieron en forma de rollo, pronto resultó más cómodo doblar la hoja de pergamino y construir con varias de ellas una especie de cuaderno. Los códices están formados de varios cuadernos unidos. Es la prehistoria del libro moderno.

Dada la carestía de pergaminos, es corriente el aprovechar la misma piel ya escrita para una nueva escritura. Se rae la escritura antigua, y el pergamino queda apto para un nuevo uso. Es lo que se llama «palimpsesto».

Hay dos formas principales de escritura en griego: la *uncial* y la *minúscula*.

Uncial se denomina a la letra mayúscula. En este tipo de escritura las letras no se enlazan entre sí, aunque sólo a partir del siglo ix se separan las palabras. El escrito resulta de una gran uniformidad, claridad y belleza. La escritura minúscula es una evolución de la uncial mezclada con la cursiva en busca de una mayor simplificación del trazo. Se pierde claridad, se introducen las abreviaturas, que muchas veces son peculiares de un manuscrito determinado, lo cual explica el mayor número de errores que entran en las copias. Por otra parte se generaliza en este manuscrito el uso de la separación de palabras y de los signos de puntuación.

Para la reconstrucción de los textos íntegros de los que sólo se conservan fragmentos conviene tener en cuenta el doble criterio que se seguía en la disposición de los escritos:

a) Por líneas o esticos (del griego *στíχος*, línea, fila). En cada línea de la escritura entraba normalmente la longitud de un hexámetro de 16 sílabas, más o menos unas 36 letras. Es la escritura que se denomina *esticométrica*.

b) Poco a poco, cuando en la lectura se tiende a facilitar el sentido, se prefiere disponer el escrito, no teniendo como canon el estico, sino la frase con un sentido completo. San Jerónimo usó esta forma de escribir en muchos de sus escritos. Es la escritura llamada *colométrica*, del griego *κῶλον*, miembro. Es modo de escribir más moderno que el anterior.

Una breve noticia que nos introduzca en el mundo de los códices, de los papiros, de las versiones y de las traducciones, nos ayudará a formarnos una idea de la transmisión del texto sagrado a través de los siglos.

430. I. Códices.—Nos consta ya la división en códices *unciales* y *minúsculos*, según el tipo de letra en que están escritos. Es importante fijar la atención en el número de manuscritos que recogen la revelación para transmitirla a nosotros. Es casi imposible no ver una providencia muy especial de Dios que quiere garantizarnos, incluso desde un punto de vista científico, la pureza de su mensaje al hombre:

En el año 1960 se contaban ya los siguientes para el N. T. en griego:

	<u>Códices</u>
Manuscritos unciales	241
Manuscritos minúsculos	2533
Papiros	76
Leccionarios	1838
<hr/>	
Total	4688

No hay obra alguna de la antigüedad que pueda compararse ni de lejos con tal mole de documentos. Y tenemos que decir lo mismo de su antigüedad. Fuera de algunos fragmentos, no existe manuscrito de clásico griego anterior al siglo IX, y son raros los anteriores al siglo XII. Entre los manuscritos del N. T. hay varios pergaminos que se remontan al siglo IV, y papiros que llegan al siglo III e incluso al siglo II. Lo cual quiere decir que mientras entre Sófocles y el manuscrito más antiguo que conservamos de sus obras (el Laurentianus xxxii-9, L de Florencia) hay más de mil cuatrocientos años, corren solamente unos trescientos años entre la redacción de los evangelios y su texto completo conservado; abundantes fragmentos son aún más cercanos al original. Terencio y Virgilio son autores excepcionalmente favorecidos en la transmisión de sus obras. Pues bien, el manuscrito virgiliano más antiguo (el Augusteus) no es ciertamente anterior al siglo IV, y de la misma época es el código A (Bembinus, Vatic. 3226) de Terencio. Ninguno de los dos llega a la proximidad que tienen los manuscritos de los evangelios con las obras autógrafas.

DESIGNACIÓN DE LOS CÓDICES.—Cuando los manuscritos eran poco numerosos, bastaba para designarlos aplicarles el nombre de su poseedor o del lugar de su hallazgo. Así se hablaba del Codex Vaticanus, Sinaiticus, Parisiensis o del Código de Beza, de Barberini, etc. Pero cuando los códigos fueron saliendo a la luz pública en número más y más creciente, se vio la necesidad de catalogarlos de alguna manera que facilitase su denominación. Los principales intentos en orden a esta designación han sido los siguientes:

a) *Designación de Tischendorf*.—Los códigos unciales se designan por las letras mayúsculas de los alfabetos latino, griego y hebreo. Como tales letras no son suficientes para todos los manuscritos, se añade un índice para designar el contenido de ese manuscrito: D^{ev} es el código de Beza que tiene los evangelios.

Los códigos minúsculos se designan por la sucesión de números arábigos: 1, 2, 3...

b) *Designación de Gregory*.—Para los códigos unciales se emplean los números arábigos anteponiéndoles el 0: 01, 02, 03... Admite, no obstante, la designación a base de los alfabetos según Tischendorf para los 45 primeros.

Códigos minúsculos: llevan sólo números arábigos: 1, 2, 3...
Leccionarios: se antepone a esos números la letra l.

c) *Designación de Von Soden.*—Para indicar en la misma sigla el contenido y la fecha de composición de los manuscritos propuso Herman von Soden otro modo de anotación. No distingue entre códices, papiros o leccionarios, sino que divide todo bloque de documentos en tres clases:

(διαθήκη): contienen todo el N. T. con o sin el Apocalipsis.

(εὐαγγέλια): contienen sólo los evangelios.

(ἀπόστολος): contienen otros libros del N. T.

Dentro de estos tres apartados designa a los códices según la época a que pertenecen a base de números arábigos, distinguiendo tres períodos: del siglo IV al IX, el siglo X, del siglo XI al XVII.

La complicación de este sistema ha hecho que prevalezcan las anotaciones de Gregory y Tischendorf.

Para designar a los papiros se usa siempre la letra P (en escritura gótica) seguida del número del papiro como índice: P¹, P², P³...

CODICES UNCIALES MAS IMPORTANTES CON LOS EVANGELIOS ¹

NOMBRE	SIGLAS			Siglo	LUGAR DONDE SE CONSERVA	CONTIENE
	Tisch.	Greg.	Von Soden			
- Vaticanus	B	03	δ 1	IV	Bibl. Vaticana.	Toda la Biblia menos Apoc, Epist.Past.
- Sinaiticus	Σ (S)	01	δ 2	IV-V	Museo Británico de Londres desde 1934; antes, en Petrogrado.	Toda la Biblia.
Alexandrinus	A	02	δ 4	V	Museo Británico de Londres.	Toda la Biblia.
Ephraem Rescriptus	C	04	δ 3	V	Bibl. Nac. de París.	Fragmentos A.T. Casi todo el N.T.
- Codex Bezae	D	05	δ 5	VI	Bibl. Univ. Cambridge.	Evangelios y Hechos (greco-latino).
Dublinensis	Z	035	ε 26	VI	Dublin, Trin. Coll.	Evangelios.
Basileensis	E	07	ε 55	VIII	Bibl. Univ. Basilea.	Evangelios.
Boreelianus	F	09	ε 86	IX	Bibl. Univ. Utrech.	Evangelios.
Freerianus	W	032	ε 14	V	Detroit (Michigan, U.S.A.).	Evangelios y Hechos.
Rossanensis	Σ	042	ε 18	VI	Rossano (Calabria).	Evangelios.
Beratinus	Φ	043	ε 17	VI	Berat (Albania)	Evangelios.
Regius	L	019	ε 56	VIII	Bibl. Nac. París.	Evangelios.
Petropolitanus II	Π	041	ε 73	IX	Bibl. Imp. Petrogrado.	Evangelios.
Cyprius	K	017	ε 71	IX	Bibl. Nac. París.	Evangelios.

¹ Una lista más completa puede verse en la edición crítica menor de J. M. BOVER, S. I. *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*⁴ (Madrid 1959) Prolegomena.

431. DESCRIPCIÓN DE LOS PRINCIPALES CÓDICES.—*Códice Vaticano*.—Uncial, letras pequeñas y claras. Contenía el A. y el N. Testamento, excepto los libros de los Macabeos. Ahora faltan en él algunos capítulos del Génesis, un trozo del Salterio y algunas epístolas pastorales, a Filemón y el Apocalipsis. Es el más antiguo de todos (s.IV), con el mejor texto griego.

Códice Sináitico.—Tischendorf lo encontró el año 1844 en el monasterio de Santa Catalina del monte Sinaí. Se conservó en Petrogrado hasta hace unos años, en que pasó a Londres. Es también del siglo IV. El texto no es tan puro como el del Vaticano.

Códice Alejandrino.—Por la forma copta de algunas letras se prueba su origen egipcio. Contiene toda la Biblia, pero falta una buena parte del evangelio de San Mateo y algo del de San Juan.

Códice rescripto de San Efrén.—Es palimpsesto. En el siglo XIII sirvió para que se escribiesen en él 23 homilias de San Efrén. Pero la lectura del texto bíblico es suficientemente fácil. Actualmente presenta lagunas, v.gr., faltan 37 capítulos de los evangelios.

Códice de Beza o Cantabrigense.—Pasó de Lyon a Cambridge en el siglo XVI. Es de especial importancia para los evangelios, pues aparte de que éstos se hallan en él íntegros, su texto presenta bastantes variantes respecto del Vaticano y Sináitico, y admite adiciones y lecciones concordantes.

Códice de Basilea.—Contiene los evangelios moralmente íntegros. En parte es palimpsesto. Literaria y gramaticalmente es muy cuidado.

432. Papiros.—Son importantes por su mayor antigüedad. Así como en los códices de pergamino no llegamos más allá del siglo IV, con los modernos descubrimientos de papiros podemos avanzar en la historia del texto sagrado hasta el siglo II. Diríamos que casi está conseguida la conexión con los textos originales ².

Los más interesantes para nosotros son:

- P¹: contiene fragmentos del ev. de San Mateo. Años atrás pasaba por el papiro más antiguo. Es del siglo III.
- P⁴: con fragmentos de San Lucas. Siglo III.
- P⁵: con fragmentos de San Juan. Siglo III.
- P³⁷: con fragmentos de San Mateo. Siglo III.
- P⁴⁵: son 30 hojas restos de un códice del siglo III, que contenía los cuatro evangelios y los Hechos (orden: Mt, Jn, Lc, Mc, Act).
- P⁵²: (Papyrus Rylands). Es quizás hoy el más importante. Contiene algunas palabras de Juan 18.31.33 (anverso) 37.38 (reverso), que pertenecen al coloquio de Pilato con Jesús y los judíos. Es parte de un códice de papiro escrito hacia el año 130. Fue publicado en 1935 ³. Proviene del Egipto medio. Partiendo de la esticometría y de que los dos frag-

² Cf. K. ALAND, *Zur Liste der Neutestamentlichen Handschriften VI: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft...* 48 (1957) 141-158; *Neue Testamentliche Papyri II: New Testament Studies* 9 (1963) 303-313.

³ Cf. C. H. ROBERTS, *An unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library* (Manchester 1935); A. MERK, *De fragmento quarti evangelii vetustissimo: Biblica* 17 (1936) 99-101.

mentos conservados son el anverso y el reverso de la misma hoja, se han podido reconstruir las dos páginas del papiro con su tamaño, número de líneas y de palabras: 18 líneas cada una con 29-35 letras. El texto coincide con el que nos ofrecen manuscritos posteriores. Este hecho prueba que ya en los principios del siglo II el evangelio de San Juan era conocido en el medio Egipto. ¿No entroncamos así con la fecha de composición del cuarto evangelio hacia el año 90?

P⁵³: fragmentos de Mt y Hechos. Siglo III.

P⁶⁶: Papyrus Bodmer II, con fragmentos de San Juan. Escrito hacia el año 200.

P⁶⁷: Papiro Barcinonense I, con fragmentos de Mt. Fue publicado por primera vez por Roca-Puig el año 1956⁴. De hecho pertenece al mismo papiro P⁶⁴, como ha probado ciertamente C. H. Roberts y ha confirmado Roca-Puig⁵. Es de finales del siglo II o comienzos del siglo III.

433. Familias de manuscritos.—Una labor de todo punto necesaria para la crítica textual es llegar a establecer una especie de genealogía de los códices, mediante la cual podamos descubrir cómo dependen unos de otros, para dar con las fuentes mismas de las divergencias.

Por este camino llegamos a cuatro grandes «textos», hoy generalmente admitidos; se los suele denominar también «recensiones», pero este término se presta a alguna confusión y preferimos evitarlo.

1. *Texto alejandrino.*—Su principal representante es el códice B (Vaticano). Parece que este texto es una elaboración muy cuidadosa para establecer el texto original a base de manuscritos excelentes que corrían en Egipto. Tal vez el arquetipo común haya de situarse en el siglo II. Al sabio alejandrino Hesiquio suele atribuirse lo principal de la elaboración indicada. A este texto se le llama también «neutral», es más corto que el de las otras formas de texto, menos pulido gramatical y estilísticamente. Es considerado en conjunto como el mejor de los que poseemos.

2. *Texto occidental.*—Debe su nombre a que es el texto que encontramos en los escritores eclesiásticos latinos antes del año 400, en la antigua versión latina y en importantes manuscritos greco-latinos. Tiene sorprendentes adiciones y omisiones junto a curiosas variaciones en la narración frente al texto alejandrino. Su valor es muy discutido, pero parece que, sin ser en su conjunto el texto mejor, ha conservado no pocas buenas lecciones que el texto «neutral» no recoge.

3. *Texto cesariense.*—Es denominado así porque fue empleado por Orígenes en Cesarea. Probablemente este texto fue compuesto en Egipto, y de allí fue llevado por Orígenes a Cesarea, donde hasta entonces los mejores manuscritos eran del tipo alejandrino. Representa una mezcla de las formas «neutral» y «occidental».

4. *Texto Koiné.*—Después del siglo IV llegó a conseguir pre-

⁴ R. ROCA-PUIG, *Un papiro griego del Evangelio de S. Mateo* (Barcelona 1956).

⁵ R. ROCA-PUIG, *Nueva publicación del papiro número uno de Barcelona*: *Helmantica* 12 (1961) 103-122; C. H. ROBERTS, *Complementary note to the article of Prof. Roca-Puig*: *l.c.*, 123-124; R. ROCA-PUIG, *Un papiro griego del evangelio de San Mateo*² (Barcelona 1962).

dominio en la Iglesia griega un texto, que es recogido por los manuscritos más recientes en mayúscula y por la gran masa de los manuscritos en minúscula. De aquí el nombre de Koiné o común. Es designado también por texto antioqueno, como usado en Antioquía por San Juan Crisóstomo y que tal vez fue establecido por Luciano de Antioquía († 312). Se caracteriza por la corrección en las durezas de lenguaje, por lo pulido del estilo, por breves interpretaciones para facilitar la comprensión y por una moderna armonización de lugares paralelos en los evangelios.

434. Traducciones.—Otra fuente de conocimiento del texto bíblico lo constituyen las traducciones del original griego, que muy pronto se hicieron. Omitiendo las más recientes, que no pueden decir nada nuevo sobre el texto, vale la pena conocer algo de las más antiguas. Estudiamos las antiguas latinas, las coptas o egipcias y las siríacas.

a) *Antiguas traducciones latinas.*—Son anteriores a la Vulgata de San Jerónimo, hechas todas ellas en los siglos II y III. Su carácter común es el de la fidelidad al texto griego, del que conservan a veces las mismas palabras. Filológicamente son un arsenal magnífico para el estudio de la evolución de la lengua en esa época postclásica. Según San Agustín, no tenían número las versiones latinas de los libros sagrados⁶.

Se distinguen dos familias de manuscritos, la africana y la itálica (*versio afra* y *versio itala*); la primera, probablemente anterior al 200, sirvió a Tertuliano y a San Cipriano. La segunda tuvo su origen en Italia hacia el 250.

San Jerónimo ha unido su nombre para siempre a los estudios bíblicos con la publicación de su *Vulgata* latina, texto aceptado como oficial por la Iglesia. Jerónimo, quien, como dijimos, recibió una formación excelente en gramática y retórica y a quien, por su erudición en griego y hebreo, el papa San Dámaso le encomendó el trabajo de una revisión que remediara la confusión reinante entre las traducciones anteriores, que cada vez iban resultando más impuras, emprendió esta tarea el año 383. De ella quedan unos 8.000 códices.

b) *Traducciones coptas.*—Las principales son la saídica, realizada hacia el año 200, y la bohairica, bastante más reciente.

c) *Traducciones siríacas.*—El más antiguo testigo de estas traducciones es el célebre *Diatessaron* de Taciano; éste fue discípulo de San Justino, y más tarde se hizo hereje encratita. El *Diatessaron* pertenece a la segunda mitad del siglo II, pero no se nos ha conservado el original, y ha debido ser reconstruido a base de las versiones, reelaboraciones posteriores, citas y comentarios. Era una armonía de los cuatro evangelios (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον). No está claro aún si la primera redacción fue hecha en griego o en siríaco.

⁶Sobre la doctrina cristiana 2,11,16: BAC, Obras de San Agustín t.15 (Madrid 1957) 131.

Traducción *syriaca vetus* de los cuatro evangelios. La conocemos por dos códices: un manuscrito en pergamino llamado *curetoniano* por D. Cureton, que lo encontró el año 1854 en un códice siríaco del museo Británico, procedente del monasterio copto de Santa María en el desierto de Nitria; y otro, sinaítico, palimpsesto, procedente del monasterio de Santa Catalina, del monte Sinaí. Aunque representan una misma traducción siríaca, ambos manuscritos difieren no poco entre sí. Quizá pueda fecharse esta versión en la segunda mitad del siglo II, aunque la mayoría de los críticos la colocan sólo a comienzos del siglo IV.

La *Peshitta* o «Vulgata» siria. Es la traducción oficial para todos los sirios cristianos, ya sean maronitas, nestorianos, etc. Quedan, hoy día, de ella unos 240 manuscritos, algunos de ellos del siglo V; el origen de la versión misma ha de colocarse en los últimos decenios del siglo IV.

435. Citas de los escritores eclesiásticos.—Son de extraordinaria importancia, pues nos permiten conocer el texto bíblico de un tiempo y lugar determinados, cosa que no es fácil en los manuscritos del N. T., y además el texto de la Sagrada Escritura que aparece en estos escritores es más antiguo que el de la mayoría de nuestros manuscritos griegos. Se había creído, con frecuencia, que los Santos Padres citaban de memoria algo libremente; hoy, sin embargo, se admite que solían citar con verdadero rigor, y si su texto se diferencia del de nuestros manuscritos es porque ellos siguen un texto más cercano al original⁷.

436. Ediciones principales del N. T. griego.—La primera edición impresa es gloria del cardenal Cisneros, quien la publicó en el tomo V de la *Poliglota Complutense*, la cual consta de seis tomos, en formato de gran folio. El texto griego, terminado de imprimir en enero de 1514, se apoya en manuscritos cuidadosamente escogidos, aunque recientes, y es bastante bueno.

Erasmus de Rotterdam comenzó en 1515 la edición del N. T. griego, pero su obra adoleció de precipitación y fue realizada a base de tres manuscritos recientes: uno para los evangelios, otro para los Hechos y otro para las Cartas; únicamente en algunos pasajes corrigió el texto con ayuda de otros manuscritos. Lutero tradujo el N. T. según la segunda edición de esta obra de Erasmo.

R. Stephanus (Estienne) publicó a partir de 1540 cuatro ediciones de su texto, que se funda esencialmente en la quinta edición de Erasmo y en la *Poliglota Complutense*. La «editio regia» de 1550 es la más famosa, y hasta 1880 fue el texto corriente en Inglaterra.

Teodoro de Beza, sucesor de Calvino en Ginebra, con sus nueve ediciones (1565-1604), y los hermanos Elzevier, de Lieja, con sus siete ediciones, a partir de 1624, no supusieron progreso alguno en el establecimiento del texto. El texto de los hermanos Elzevier se convirtió muy pronto en el «textus receptus». Por su parte ya en

⁷ Sobre los trabajos ya realizados para reconstruir el texto bíblico usado por los Santos Padres véase A. WIKENHAUSER, *Introducción...* 87-88.

1569-1572 había aparecido la *Poliglota de Amberes*, bajo la dirección de B. Arias Montano, en la imprenta de C. Plantin; abarca el A. T. y el N. T., y un volumen entero está dedicado al aparato crítico.

C. Lachmann (1793-1851), conocido filólogo, rompió con el «textus receptus», y a base de los más antiguos manuscritos griegos unciales y los de la Vulgata, se propuso reconstruir el texto usado a fines del siglo iv en la Iglesia de Oriente y Occidente. Desgraciadamente empleó un número escaso de testigos del texto.

C. von Tischendorf (1815-1877), en cambio, amplió inmensamente la base del aparato crítico textual: él fue quien descubrió el códice Sinaitico y encontró también, o dio a conocer por vez primera o editó, numerosos otros códices de gran valor.

B. F. Westcott y F. J. A. Hort, profesores de Cambridge, con un trabajo en común de casi treinta años, publicaron en 1881 una edición del N. T. griego que es de la mayor importancia para fijar el texto crítico, aunque fue un error el rechazar en ella de plano el texto occidental.

H. von Soden publicó a principios del siglo xx una nueva gran edición con extensa investigación de códices y penetrante estudio de la historia del texto.

Actualmente se prepara la publicación de todo el material manuscrito hoy conocido para el texto del N. T. (manuscritos griegos, citas de autores eclesiásticos y antiguas versiones). Se prevé que la obra esté acabada en quince años, y será la base para una edición más definitiva del texto crítico. Las ediciones críticas menores del N. T. son bastantes. Las católicas más empleadas hoy son la de J. Vogels (Friburgo), A. Merk (Roma) y J. M. Bover (Madrid). Entre las protestantes, la más difundida es la de E. Nestle.

437. Normas para la crítica textual.—La experiencia en el uso de los manuscritos ha permitido formular una serie de normas que se han de tener en cuenta al intentar escoger una determinada lectura entre variantes. Estas normas pueden concretarse así:

1. Norma de la *lectio difficilior*. Se debe preferir la lectura más difícil, con tal de que no se oponga al contexto. El copista tenderá a facilitar la lectura.

2. Norma de la *lectio brevior*. Se debe preferir la lectura más corta. El copista tenderá a glosarla alargándola. Pero puede evidentemente suceder que el que habla lo haga de modo prolijo, y, en tal caso, el principio no tiene aplicación; es, pues, muy relativo su valor.

3. Entre varias lecciones se ha de preferir la que parece haber dado origen a las otras.

4. En pasajes paralelos es más seguro seguir la lección divergente, dada la tendencia a asemejar esos pasajes.

5. Es necesario tener en cuenta el carácter y la manera de pensar del autor, y el medio geográfico y cultural en que escribe, y, según él, elegir una determinada lección.

6. Lo mismo debe decirse del manuscrito que presenta una

variante. Es necesario tener en cuenta su carácter peculiar, su construcción, sus glosas y, en su caso, la esticometría.

7. Finalmente, en pasajes que permanecen dudosos después de un serio análisis de argumentos, internos y externos, será necesario, con la debida reserva, aventurar alguna conjetura que quizás en el futuro ayude a encontrar la verdadera solución.

Aparte de estas normas generales de crítica textual, nunca podremos olvidar que manejamos un texto revelado, cuyo autor es Dios, en el que no puede haber error ni contradicción, según se demuestra al hablar de la inspiración de la Sagrada Escritura, y que existe un magisterio eclesiástico que deberá tenerse en cuenta como norma suprema.

ARTICULO II

El hecho de la incorrupción sustancial del texto del N. T.

438. Orientación histórica.—Notábamos en el artículo anterior (n.437) que ningún otro libro de la antigüedad ofrece tanta garantía de haber llegado hasta nosotros tal y como fue escrito por su autor. El problema, pues, se plantea únicamente respecto a ciertos pasajes o perícopas en los que no están del todo de acuerdo los mejores testigos de la transmisión literaria de los evangelios.

Los principales, de los que críticamente hay razones serias para dudar, son el episodio de la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11), que falta, por ejemplo, en los mejores códices unciales y en los dos papiros P⁶⁶ y P⁷⁵ de comienzos del siglo III; el sudor de sangre del Señor en el huerto (Lc 22,43-44), que falta también en bastantes manuscritos importantes y en P⁷⁵, aunque parece explicarse la omisión por razones de tipo polémico con los arrianos; el final de Mc (16, 9-20), que no aparece en los códices Vaticano y Sinaítico, ni en muchos otros manuscritos importantes.

Nosotros ahora, en el plano sistemático, no tenemos necesidad de discutir estas breves perícopas.

Nuestra solución.—Los evangelios han llegado hasta nosotros enteros y sin corrupción, al menos en cuanto a la sustancia de los mismos.

439. Demostración documental.—Hasta el siglo IV llegamos sin más con los códices Vaticano y Sinaítico, que ya contienen los cuatro evangelios. Los fragmentos de papiros, las citas de los escritores eclesiásticos y las versiones nos muestran con evidencia que el mismo texto existía ya en el siglo III. Nos adentramos en los comienzos del siglo II con el papiro P⁵² (Rylands 457), en su mitad con el papiro Egerton 2, curiosa mezcla de textos¹, y quizás en su final con el P⁶⁶ (Bodmer II), principalmente para el evangelio de San Juan. Los fragmentos más antiguos son muy reducidos,

¹ Cf. M. J. LAGRANGE, O. P., *Deux nouveaux textes relatifs a l'Évangile. II. Un nouveau papyrus évangélique*: Revue Biblique 44 (1935) 327-343.

pero sirven de precioso indicador no sólo de la existencia del evangelio, sino de la identidad en la forma con la que conocemos por los códices posteriores. Las versiones africana (latina) y quizás entre las siríacas, por lo menos el *Diatessaron* de Taciano, nos colocan también en el siglo II, como igualmente las citas, sobre todo de San Justino, de San Ireneo y de Clemente Alejandrino.

La uniformidad de este texto es absoluta en lo sustancial. Entre tantísimos testimonios no es extraño que existan variantes; éstas podemos decir que, sumadas todas, son, numéricamente al menos, tantas como palabras contiene el N. T., es decir, unas 150.000. Y, sin embargo, variantes que afecten al sentido de las frases son unas 200 solamente, y de verdadera importancia son unas 15, y con ninguna de esas lecciones variantes se niega ni se añade una sola verdad fundamental en la doctrina cristiana. Las variantes están formadas en su casi totalidad por obvios errores de los copistas, diferencias gramaticales, términos sinónimos y diverso orden en la colocación de las palabras ².

Es garantía de incorruptibilidad el empeño que aparece en los primeros escritores eclesiásticos por que no se mutilen ni se alteren los evangelios ya admitidos en la Iglesia ³. Estos, por lo demás, habían de ser perfectamente conocidos por todos los cristianos, pues eran leídos públicamente en las reuniones eucarísticas de los domingos; tal práctica estaba en uso en la primera mitad del siglo II, ya que San Justino la recoge hacia el año 150, sin dar señal alguna de que sea una innovación ⁴.

Tenemos, por tanto, verdadera certeza moral de que poseemos aquellos mismos textos de los evangelios, a los que se refieren aun los testimonios más antiguos y que hemos aducido en el capítulo I de esta parte para demostrar la genuinidad de los evangelios.

440. Valoración teológica.—Nuestro tema en su precisión crítico-literaria no ha sido objeto directo de la enseñanza del magisterio de la Iglesia, pero guarda relación con un punto fundamental de la fe, a saber, el que está suponiendo el magisterio cuando se apoya en los textos evangélicos como inspirados por Dios; si los evangelios que hoy lee la Iglesia no fueran sustancialmente los mismos que Dios inspiró a los autores sagrados, no tendría sentido el utilizarlos como expresión de la revelación.

Esta creencia de la Iglesia universal se refleja en los documentos más solemnes de su magisterio, como el concilio de Trento (D 784) y el Vaticano I (D 1787) ⁵.

441. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—La única dificultad de peso contra lo que hemos expuesto en este artículo sería el fenómeno, atestiguado de sobra en la Iglesia primitiva, de

² Cf. A. VACCARI, S. I., *Institutiones biblicae* v.1⁶ l.3 c.2 n.54.

³ Véase, p.ej., SAN IRENEO, *Adv. haer.* 1,27,2: R 195; TERTULIANO, *Adv. Marcionem* 4.2.4.5: R 339-341.

⁴ Cf. *Apologia I* n.67: BAC, *Padres apologistas...* 258: R 129.

⁵ La «autenticidad» de la Vulgata latina será ampliamente expuesta en el tratado dogmático «De la Sagrada Escritura».

que muy pronto comenzaron las corrupciones del texto de los evangelios en puntos importantes. En este sentido escribían San Ireneo y Tertuliano, a los que hemos recordado en la demostración (n.446 nota 3), y podía añadirse el reproche que también dirigía Celso a los cristianos conforme al testimonio de Orígenes⁶.

La reacción de la «gran Iglesia» contra estas adulteraciones de las sectas he.éticas prueba abundantemente el respeto con que era mirado el texto sagrado. Precisamente contra las corrupciones literarias del texto, hechas por los herejes, los mencionados escritores eclesiásticos aducían la antigüedad mayor del texto que admitía la Iglesia. Si bien se examina este hecho, se tendrá una confirmación de lo expuesto por nosotros al ver que la Iglesia trataba de salvaguardar absolutamente el texto escrito por los autores sagrados.

C A P I T U L O I I I

Valor histórico de los evangelios

442. Bibliografía: M. NICOLAU, *SThS* I, II 332-361; E. MANGENOT, *Evangelios*: DB 2, 2058-99; L. PIROT, *Evangelios et Comisión Bíblica*: SDB 2, 1218-97; J. MICHEL, *El valor histórico de los Evangelios*² (Valencia 1944); J. HUBY, *El Evangelio y los Evangelios* (San Sebastián 1944) [trad. esp. de *L'Évangile et les Évangiles*, París 1929]. Nueva ed. franc. por X. LÉON-DUFOUR (París 1954); J. LEAL, *El valor histórico de los Evangelios* (Granada 1956); J. CAMBIER, L. CERFAUX, etc., *La formation des Évangiles, problème synoptique et Formgeschichte* (Bruges 1957) [Col. *Recherches Bibliques* n.2]; L. CERFAUX, *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia* (San Sebastián 1958) [Col. *Prisma* n.43]; X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles synoptiques*: en A. ROBERT (†)-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* II, I^o partie (Tournai 1959).

443. El problema.—En los dos capítulos precedentes hemos expuesto quiénes fueron los autores de los evangelios y qué garantías tenemos de poseer nosotros hoy los escritos mismos que ellos compusieron. Pero aún nos falta conocer qué fin pretendían los evangelistas, es decir, si querían dejarnos una historia o algunas narraciones edificantes desprovistas de verdad histórica; y hemos de dilucidar, finalmente, si estaban ellos en situación de darnos un relato objetivo y si lo lograron de hecho.

A R T I C U L O I

Formación de los evangelios

444. Bibliografía: J. HUBY, o.c., c.1; J. HEUSCHEN, *La formation des évangiles*; L. CERFAUX, *En marge de la question synoptique. Les Unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles*; J. W. DOEVE, *Le rôle de la tradition orale dans la composition des Évangiles synoptiques*: en la obra citada dirigida por J. CAMBIER, L. CERFAUX, etc.; L. CERFAUX, o.c., c.1; X. LÉON-DUFOUR, o.c., c.6; J. A. UBIETA, *El Kerygma apostólico y los Evangelios*: *EstBibl* 18 (1959) 21-61; A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) § 27; J. DELORME, *Note complémentaire sur les évangiles synoptiques*: DTC, Tables générales, 1434-50.

445. Historia de la formación de los evangelios.—Los documentos escritos, que han llegado hasta nosotros con el nombre de *evangelios*, no fueron creados de la nada. Como todo lo humano,

⁶ *Contra Celsum* 2,27: MG II,848A-B.

tuvieron su génesis, más bien lenta, durante una treintena de años. Y hasta su prehistoria.

«En el año 15 del imperio del César Tiberio» (Lc 3,1) ¹, apareció en las riberas del Jordán Juan Bautista «predicando un bautismo de penitencia». Mateo resume así su pregón: «Convertíos. El reino de los cielos está para llegar» (Mt 3,2). Conforme a la profecía de Isaías, Juan Bautista se presenta como el heraldo del *evangelio*, buena nueva o noticia venturosa anunciadora de los inminentes tiempos mesiánicos, en que Dios va a intervenir directamente en favor de su pueblo. Su mensaje puede ser considerado como el primer núcleo del *evangelio* o, si se quiere, como un *pre-evangelio*.

446. Poco después Jesús de Nazaret, señalado por Juan como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), reasume su mensaje: «El reino de Dios está para llegar. Convertíos y creed en el *evangelio*» (Mc 1,15). A partir de este momento la vida de Jesús se consagra a implantar el reino de Dios por medio de la siembra del *evangelio*. Sus enseñanzas amplifican el mensaje primero, sus parábolas lo ilustran, sus milagros lo confirman. En realidad, toda su vida es mensaje evangélico, puesto que El es la Palabra del Dios salvador (cf. Jn 1,14). Palabra oral, ya que Jesús no dejó nada escrito. Jesús se asoció pronto un buen número de discípulos, a los que envió por las aldeas de Galilea para que fueran eco de su *evangelio* (Mt 10,7).

El contenido de ese mensaje no es—como quiso la escuela escatologista—el anuncio del fin del mundo con la implantación de un reino mesiánico celestial, sino—según se desprende de las páginas de los evangelios escritos y de los testimonios históricos de la primitiva comunidad cristiana—la intervención salvífica de Dios en la humanidad y la institución y realización de un reino espiritual a partir ya de su fase terrestre ², que había de llevar consigo una mutación profunda en las costumbres y una elevación del nivel humano y espiritual de individuos y pueblos. Y todo ello basado en una Piedra angular: Jesús, el Cristo (Act 4,11).

447. Tras la muerte, resurrección y ascensión de Jesús, los apóstoles recogen su mensaje y continúan predicando su *evangelio*. Ante todo le predicán a El, su persona, su nombre, su actividad, sus enseñanzas, su vida. «Tal es el sentido primero del término *evangelio*: la buena nueva de salvación traída por Jesús, encarnada en El y predicada por los apóstoles» ³. Es cierto que motivos pedagógicos habían de aconsejarles resumir las primeras presentaciones del *kerygma* cristiano en los rasgos más esenciales. Es lo que aparece ya en los discursos iniciales de Pedro en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles. Contarlo todo era imposible (cf. Jn 21, 25). Además, no convenía recargar excesivamente la memoria y la

¹ Probablemente el 28 de nuestra era. Cf. B. ORCHARD-E. F. SUTCLIFFE-R. FULLER-R. RUSSELL, *Verbum Dei* (Barcelona 1956-59) § 750d.

² Cf. Tratado de la Iglesia en este mismo volumen.

³ J. HUBY-X. LÉON-DUFOUR, o.c., p.10 nota 1.

atención de los convertidos con peligro de confusión. Jesús había sembrado profusa y repetidamente, como el Padre multiplica las semillas de la naturaleza en abundancia, para formar mejor y más matizadamente a los apóstoles. No hay duda que sus contemporáneos estuvieron en este sentido más favorecidos (cf. Lc 10,23s). Y que su mayor capacitación por esa abundancia nos ha resultado útil también a nosotros, aun cuando haya sido humanamente necesario que se hayan perdido u olvidado algunos o muchos datos secundarios.

De todas maneras es claro que el contenido del primitivo *evangelio* oral no puede reducirse, como han querido algunos, a sólo el anuncio de la muerte y resurrección de Cristo, facetas especialmente recalçadas en las cartas de San Pablo, quien *supone* todo lo demás. Los guiones esenciales debieron de ser: la procedencia davidica de Jesús, su concepción y nacimiento virginal, su bautismo en el Jordán con la predicación de Juan Bautista, su vida de obediencia, renuncia y poder taumatúrgico, y los hechos de la institución eucarística, pasión, resurrección y ascensión. Todo ello distribuido tal vez pronto en cuatro etapas: preparación, predicación en Galilea, paso a Judea y última semana en Jerusalén. Tal selección se insinúa ya en la instrucción de San Pedro al centurión Cornelio (Act 10,37-41) y formará el esquema de los tres evangelios sinópticos.

448. Sin embargo, el Cristo entero y toda su vida tenderán a ser objeto integral del *evangelio*. Marcos lo entiende así (cf. Mc 1,1). Mateo lo supone al indicar, citando palabras de Jesús mismo, que la unción de María de Betania quedará incluida entre los hechos predicados en el *evangelio* (Mt 26,13). Y los doce, testigos y heraldos del *evangelio*, exigirán, para que el sucesor de Judas pueda ser incorporado al grupo apostólico, la pertenencia a la comitiva de Jesús «desde el bautismo de Juan hasta su ascensión a los cielos» (Act 1,21s). Más tarde también la *Doctrina de los Apóstoles* concebirá el término *evangelio* en este sentido amplio, comprensivo de enseñanzas y vida entera del Cristo. Y es natural. Lo primero que había de proclamarse era el *kerygma* esencial, el anuncio oficial de la salvación por Cristo. Pero, a continuación, ese mismo *kerygma* tenía que ser desarrollado y completado con la *catequesis* a instancias de la curiosidad de los neoconvertos respecto de la figura del Salvador.

449. Porque al entusiasmo de la predicación apostólica del *evangelio* se adecuaba el interés de los primeros cristianos. Los primeros convertidos y bautizados «perseveraban en la enseñanza de los apóstoles» (Act 2,42). Dessain anota muy acertadamente: «Existe ya desde el principio una enseñanza revestida de autoridad y, evidentemente, una doctrina más completa que la que se encuentra en los discursos apologeticos de los apóstoles»⁴. Los dos

⁴ B. ORCHARD, etc., o.c., § 825a.

elementos aquí subrayados, enseñanza autoritativa y doctrina completa, son recalcados también por los autores antiguos. Papias⁵ e Ireneo⁶ atestiguan el afán de los cristianos por enterarse «con cuidado» de los datos transmitidos por «los discípulos del Señor» a través de aquella «palabra viva y permanente» que es la tradición catequética.

450. Estos testimonios contrarían totalmente las teorías de Dibelius, Bultmann y demás componentes de la «Escuela de la *Formgeschichte* o historia de la formación del evangelio», relativos al valor histórico de los evangelios, que consideraremos en seguida. Según los partidarios de esta escuela, hay que atribuir a la primitiva comunidad cristiana la «creación» del conjunto de narraciones relativas a la vida y enseñanzas de Jesús, considerándola como un *medio popular* germinador de leyendas. Una consideración atenta de la realidad primitiva cristiana atestigua todo lo contrario. Los primeros cristianos no «crearon» la figura de Jesús. Recogieron «con cuidado» las enseñanzas transmitidas por quienes le conocieron de cerca. Y, a su vez, las transmitieron «con cuidado» a sus sucesores. Y siempre por la vía *autorizada*. El *medio popular* cristiano no era una turba indiferenciada. Formaba un grupo estructurado, bajo unos pastores o jefes—los doce—, que se preocupaban de la propagación exacta de la doctrina, se reconocían testigos y responsables de la *tradición* y recorrían e inspeccionaban las iglesias particulares. Con un superior único, revestido de un prestigio excepcional: Pedro. Baste recordar el I Concilio de Jerusalén, celebrado hacia el año 49 (cf. Act 15,6-33).

451. Eso sí, aquella primitiva catequesis oral debió de polarizar la atención especialmente en ciertos hechos y ciertas frases del *evangelio* integral. Lo exigía la necesidad de concisión para una mayor facilidad de transmisión del *evangelio*. Además, ya desde el principio, algunos milagros, sobre todo los primeros, habían causado una impresión profunda e indeleble en el recuerdo de los testigos. Por ejemplo, en San Juan, el de las bodas de Caná (Jn 2, 1-11), y en Pedro, las primeras curaciones en Cafarnaúm, recogidas por su «intérprete» Marcos (Mc 1,21-34). Otro factor de selección espontánea era la acomodación a las necesidades ambientales más o menos acuciantes. Por citar sólo preocupaciones más generales,

⁵ «Y si se daba el caso de venir alguno de los que habían seguido a los ancianos, yo trataba de discernir los discursos de los mismos ancianos: qué habían dicho Andrés, qué Pedro, qué Tomás o Santiago, o Juan, o Mateo, o cualquier otro de los discípulos del Señor, y lo que dicen Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor. Porque no pensaba yo que los libros pudieran serme de tanto provecho como lo que viene de la palabra viva y permanente» (Fragm. II 4 en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, Madrid 1950, BAC 65). Véase n.370.

⁶ «Las enseñanzas que se acumulan en el alma de pequeño se unen a ella de tal manera que yo puedo decir hasta el sitio donde se sentaba el bienaventurado Policarpo para contarlos..., y lo que contaba al pueblo cuando describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cuando recordaba sus palabras y las cosas que les había oído relativas al Señor, a sus milagros, a su doctrina, y cuando Policarpo mismo señalaba la conformidad entre la Escritura y lo recibido de los testigos de la vida del Verbo. Todo esto lo escuché con cuidado por entonces también yo por la misericordia de Dios para conmigo, memorizándolo no en papel, sino en mi corazón. Y siempre, por la gracia de Dios, las he rumiando con fidelidad» (Carta a Florino, citada por EUSEBIO, *Historia eclesiástica* V 20,6s).

baste recordar los enfoques diversos con que se proponía la figura de Jesús a los diversos grupos: a los judíos, como Mesías; a los paganos, sobre todo en Roma, como Hijo de Dios y Señor de la naturaleza; a los conglomerados heleno-judíos, como «luz para iluminación de las gentes y gloria de Israel» (Lc 2,32).

452. Por otra parte, la fidelidad al núcleo fundamental de lo narrado y la pedagogía de la época impulsó a los catequistas cristianos a fijar las narraciones escogidas en fórmulas y agrupaciones estereotipadas, conforme a las reglas de lo que se ha llamado «estilo oral», método completamente judío y rabínico. «Estilo oral» que contribuye a una mejor retención a base de ciertos ritmos, mnemotecnias, repeticiones, aliteraciones, juegos de palabras, fórmulas concisas, imágenes, metáforas, etc. A tales «enfoques» y «presentación» si se les puede considerar como «producto» de la comunidad primitiva. Pero, en todo caso, no pasan de ser sino eso, *selección y forma de presentación* de hechos y palabras de un contenido humanamente exacto.

Esas narraciones fijas tomaron el núcleo de la catequesis oral. Es muy posible que algunas de ellas, así como también otros recuerdos quizá menos esenciales, fueran recopilados por escrito y dieran origen a pequeños *evangelios*, escritos más o menos fragmentarios. Así debió de ocurrir, cuando la extensión del cristianismo hizo que los testigos oculares no pudieran enseñar oralmente en todas partes y cuando cristianos privados o nuevos catequistas pretendían retener con más fidelidad algunas de las enseñanzas de sus antecesores.

453. Todo ello—fórmulas orales, recuerdos, pequeños escritos—constituía la primitiva *tradición*. Y constituyó, además, la fuente de esas composiciones más largas y completas que son los *evangelios* escritos, como se desprende del prólogo del evangelio de San Lucas (I, I-4):

«Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo sucedido entre nosotros, según que nos ha sido transmitida por los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente, óptimo Teófilo, para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido».

Hoy día los críticos reconocen unánimemente ese influjo parcial de la tradición oral en la composición de nuestros *evangelios*, aunque discuten sobre la extensión y duración de tal factor. Pero creen inexplicable la semejanza de ciertos pasajes más largos repetidos en los tres sinópticos, si no se admite además la existencia de otras fuentes ya escritas para el tiempo de su redacción⁷.

454. *Conclusión*.—En resumen podemos, pues, decir que los *evangelios* se fueron formando poco a poco, durante un período de treinta años, a través de las siguientes etapas:

⁷ Cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., p.274.

1. Preevanglio o primer anuncio de Juan Bautista.
2. Explanación y mensaje integral, evangelio de Jesús, palabra de Dios.
3. Tradición o transmisión del evangelio—persona, actividad, enseñanza de Cristo—por los apóstoles y discípulos. Primero resumida en sus rasgos más esenciales—kerygma primero—, luego más amplificada.
4. Catequesis oral con concreción parcial de la tradición según las necesidades ambientales de la comunidad, en fórmulas fijadas conforme al «estilo oral» y en escritos más o menos fragmentarios.
5. Compilación de varios de esos elementos y composición de los evangelios escritos, especialmente de los tres sinópticos.

455. Cuestión complementaria: Evangelios apócrifos.—Desde fines del siglo I o principios del II comienza a pulular una serie de obras relativas a los hechos neotestamentarios, con pretensiones de equipararse o aun reemplazar a los escritos canónicos. Los más datan del siglo IV. Son los llamados *apócrifos*. Pretenden ofrecernos doctrinas o hechos de la vida de Jesús y sus allegados. Abundan en ellos los datos legendarios, pero no tendría razón de ser su elevado número (alrededor de cincuenta) si no hubiera existido la persona central que pretenden esclarecer.

a) *Evangelios imitadores de los sinópticos*, que procuran seguir el estilo literario de éstos, como el *Evangelio según los hebreos*, el *Evangelio de los ebionitas* o de los doce apóstoles, el *Evangelio de los egipcios*, el *Evangelio de Pedro*, en los que a veces se recogen algunas tradiciones fidedignas y que en todo caso tratan de un personaje reconocido como histórico.

b) *Evangelios heterodoxos*, en los que se finge recoger enseñanzas secretas dadas por Jesús o por su Madre en favor de alguna herejía, como los *evangelios de Tomás, de Matías, de Felipe, de Judas, de Bartolomé*, etc., o de algún corifeo gnóstico, como *Basilides, Marción*, etc. Supuesta como básica la existencia de Jesús, pretenden aducir su autoridad en favor de la secta.

c) *Evangelios legendarios*, en que se recogen descripciones fabulosas con que suplir el silencio de los evangelios canónicos acerca de la infancia de Jesús, de su vida oculta o de la de sus allegados. Nacieron del deseo de conocer mejor la vida de un Jesús histórico admitido por todos. Tales fueron, por ejemplo, el *Protoevangelio de Santiago*, *El tránsito de María*, *Historia de José el carpintero*, *Evangelio árabe de la infancia de Jesús*, *Evangelio de Nicodemo* o *Hechos de Pilato*, etc.⁸

456. Todavía en 1945 fueron descubiertos en Nag-Hammadi (Egipto) unos papiros que contienen en versión copta los hasta ahora desconocidos, al menos tan extensamente, *Evangelios de la Verdad, de Tomás, de Felipe*, de sabor gnóstico y grafía del siglo IV.⁹

⁸ Sobre los Evangelios apócrifos cf. E. AMANN, *Evangelios apócrifos*: DTC 5,1624-40; Id., *Apocryphes du Nouveau Testament*: SDB 1,460-488; A. DE SANTOS, *Los Evangelios apócrifos* (Madrid 1956, BAC 148); L. CERFAUX, o.c., c.7 I; J. BONSIRVEN (†) et C. BIGARÉ, *Apocryphes du Nouveau Testament*: en A. ROBERT (†)-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible II*, Appendice (Tournai 1959).

⁹ Han sido publicados, con reimpresión del códice, por P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* vol.1 (El Cairo 1956).

457. Ante toda esta literatura apócrifa la Iglesia adoptó siempre una prudente actitud de reserva. Es muy posible, ciertamente, que los apócrifos hayan incorporado tradiciones orales históricamente válidas no conservadas por otras fuentes. Algunos Santos Padres los acogieron con cierta tolerancia y benignidad. Siempre, naturalmente, sin pretender buscar en ellos nuevos datos revelados. Y es cierto también que toda esta floración apócrifa ha influido notablemente, sobre todo desde la Edad Media, en la liturgia, en la piedad popular y en el arte religioso. Por todo ello es merecedora de respeto. De todas maneras, no es menos cierto que la autoridad eclesiástica tuvo siempre sumo cuidado de deslindar los campos canónico y apócrifo. El *Fragmento Muratoriano* del siglo II, después de enumerar la serie de obras neotestamentarias admitidas, añade:

«También se aducen una [carta] a los Laodicenses y otra a los Alejandrinos, inventadas con el nombre de Pablo para la herejía de Marción, y otros muchos escritos que no pueden ser recibidos en la Iglesia católica, pues no conocían mezclar la miel con hiel» (EB 5).

Y en carta de 12 de febrero de 405 el papa San Inocencio I envía a Exuperio, obispo de Tolosa, la lista pedida del canon, terminando así:

«Mas los demás que están escritos o con el nombre de Matias o de Santiago el Menor y también con el de Pedro y con el de Juan, los cuales han sido escritos por cierto Leucio, o con el nombre de Andrés, que tiene su origen en Nexocáridas y Leónidas, filósofos, o con el nombre de Tomás o cualesquiera otros, has de saber que no sólo hay que rechazarlos, sino también condenarlos» (EB 17).

ARTICULO II

Valor histórico de los evangelios sinópticos

458. **Bibliografía:** M. NICOLAU, SThS I, II 332-352; J. CAMBIER, *Historicité des évangiles synoptiques et Formgeschichte*: en la obra citada dirigida por J. CAMBIER, L. CERFAUX, etc.; X. LÉON-DUFOUR, o.c., c.7; B. RIGAU, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*: RevBibl 65 (1958) 481-522.

459. **El problema.**—Una vez considerada en general la génesis de formación de los evangelios escritos, tratamos ahora de determinar su valor como fuente histórica. En este artículo agrupamos los tres sinópticos por su semejanza, aun reconociendo que pueda existir alguna diferenciación de matices en sus diversos enfoques. «Se ha llamado a Lucas *el historiador entre los evangelistas*, y merece sin duda este calificativo»¹. Pero esto no quiere decir, como veremos, que las obras de Mateo y Marcos carezcan de *valor histórico*.

460. I.º Cuando un autor compone una obra literaria, pretende transmitir su experiencia personal a los futuros lectores.

¹ A. WIKENHAUSER, *Introducción...* (Barcelona 1960) 171.

Esa transmisión de experiencias puede ser efectuada en diferentes moldes o modos de expresión literaria: los que se han denominado *géneros literarios*. F. D. Sainz de Robles, en su *Ensayo de un diccionario de literatura*, define: «Se llama género literario a cada una de las manifestaciones en que se ha producido el arte de la literatura»². Y recuerda que «los géneros literarios fueron múltiples en cada época y en cada país; y aun siempre han existido los géneros literarios *propios* de una época y un país». No es fácil quizá catalogar y sistematizar esa múltiple floración humana de géneros literarios. De ahí la diversidad de clasificaciones. Aquí nos bastará distribuirlos en tres categorías, conforme al fin perseguido por el autor: poético, didáctico, histórico. El género *poético* busca deleitar con la exposición de la belleza artística real o fingida. El *didáctico* procura la enseñanza de alguna doctrina. El *histórico* pretende narrar hechos o dichos reales, sucedidos en un espacio y tiempo experimentables. Conviene advertir que los tres géneros no se excluyen propiamente. Pueden encontrarse mezclados en una misma obra. Del principio metafísico de la reciprocidad de las propiedades del ser—verdad, bondad y belleza—Muñoz Iglesias deduce: «Es natural, por tanto, que muchos autores hayan intentado enseñar deleitando y narrar historias con propósitos de edificar»³. Observación que comprueba el hecho de que «en la literatura universal abundan géneros mixtos».

461. 2.º Dentro ya del *género histórico*, no toda narración expresada en forma aparentemente «histórica» resulta siempre verdadera historia. Así, por ejemplo, el *mito* es una narración fabulosa nacida en un medio popular, con la que se intenta explicar un acontecimiento extraño o desconocido, atribuyéndolo a la acción de causas superiores. La *alegoría* es una extensa narración metafórica o metáfora continuada. La *leyenda*, una «relación de sucesos en los que lo maravilloso e imaginario superan a lo histórico y verdadero»⁴. «La *historia*, por el contrario, escrita con hechos, debe, y es su ley principal, encuadrarse con estos hechos tales como realmente sucedieron»⁵.

462. 3.º No quiere esto último decir que sólo se dé una única categoría dentro del *género histórico*. Pueden existir, y de hecho han existido, diversas clases de historias auténticas: desde la *historia popular religiosa antigua*, que «se represa en anécdotas personales y en trazos pintorescos, en explicaciones etimológicas de nombres de personas y lugares, y desatiende, en cambio, lo que parecería esencial a un historiador moderno», contemplando «en los acontecimientos la acción directa de Dios»⁶, hasta la *historia científica moderna*, que investiga cuidadosamente y comprueba los detalles cronológicos y topográficos con la mayor exactitud científica.

² T. I, *Géneros literarios* (Madrid 1954).

³ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios en los evangelios*: EstBibl 13 (1954) 291s.

⁴ F. D. SAINZ DE ROBLES, o.c., *Leyenda*.

⁵ BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*: EB 470.

⁶ R. DE VAUX, *Introduction à la Genèse: en La Sainte Bible... de Jérusalem* p.33.

Tanto la una como la otra, si son verdadera historia, gozan de *historicidad*, es decir, adecuan sus afirmaciones a los hechos reales. Y poseen *valor histórico*, si esa adecuación o conformidad de afirmaciones y hechos se manifiesta o puede ser demostrada. Del valor histórico de un documento depende su credibilidad o fidedignidad.

463. 4.º Supuesta esta catalogación de géneros literarios, podemos ya preguntarnos: ¿A qué género literario pertenecen los evangelios sinópticos? ¿Pertenecen al género didáctico? Los autores reconocen que sí, especialmente en los casos de Mateo y Marcos 7. Pero ¿son obras mera y exclusivamente didácticas? ¿O pueden catalogarse también dentro del género histórico? ¿Son auténtica historia? ¿En qué sentido? ¿Gozan de valor histórico y objetivo? ¿Merecen crédito? Y detrás de todas estas interrogantes: ¿Es auténtica e histórica la imagen de Jesús de Nazaret registrada en los evangelios? ¿No está deformada por una idealización hiperbólica? ¿Podemos llegar en realidad hasta el Jesús existencial a través de los evangelios?

464. Orientación histórica.—El valor histórico de los evangelios viene siendo atacado desde antiguo por el racionalismo en una u otra forma.

1.º Ya en el siglo XVII, B. Spinoza explicaba los milagros evangélicos como meras *hipérbolas* de narraciones orientales.

2.º En el XVIII, Voltaire, Diderot y, sobre todo, el profesor de Hamburgo Reimarus propugnan la *teoría del fraude*: los apóstoles, partidarios de un Jesús de Nazaret rebelde y ajusticiado, inventan su resurrección y fraguan una vida maravillosa «para vivir acomodadamente a costa de sus secuaces». Todos ellos parten del prejuicio de la imposibilidad del milagro.

465. 3.º Gottlob Paulus y Renán admitirán más tarde un fundamento histórico muy en el transfondo de los evangelios, pero intentando explicar los *hechos* milagrosos como *meramente naturales*. Hoy día tales interpretaciones resultan a veces estridentes.

4.º A mediados del siglo XIX aparecen nuevas teorías más emparentadas con las heterodoxas hoy vigentes. F. Strauss, con su *teoría mítica*, y la escuela de Tubinga juzgan que los datos contenidos en los evangelios están muy deformados por una *tradición maravillosista* de muchos años, ya que estiman que los evangelios fueron escritos en época tardía y por autores que no fueron testigos oculares de los hechos narrados.

466. 5.º En 1919, M. Dibelius publicaba en Tubinga su obra *Die Formgeschichte des Evangeliums*, o historia de la formación del evangelio. Un grupo de investigadores protestantes han continuado por este nuevo camino, formando como una nueva *escuela*, denominada *de la Formgeschichte* por el título de la obra de Dibelius ⁸.

⁷ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, a.c., p.291, y WIKENHAUSER, o.c., 150.170.

⁸ Sobre los representantes de esta escuela, especialmente Bultmann, y la bibliografía relativa a su postura, cf. M. NICOLAU, SThS I, II 258 notas 29-32; J. HUBY-X. LÉON-DUFOUR, o.c., *Note brève sur l'Ecole de la «Formgeschichte»* (p.89-93); E. GUTWENGER, *Los Evan-*

Su principal representante es actualmente el famoso profesor R. Bultmann. Los autores de la nueva escuela aprovechan los magníficos instrumentos de trabajo que les brindan los avances modernos en crítica literaria, sociología, historia de las religiones, etc., e investigan la historia o evolución que ha sufrido la materia del evangelio desde el comienzo de la tradición hasta su fijación por escrito durante un período de treinta años. La inquisición se basa en *dos postulados*:

a) La estructura o marco de los evangelios es artificial. Los evangelios son obras de colección que constan de pequeñas unidades o fragmentos sueltos—escenas, sentencias, etc.—, compilados y enlazados por los evangelistas.

b) Estos microelementos evangélicos han sido elaborados, «formados», en y por la comunidad, una comunidad análoga a los *medios populares* forjadores de leyendas o historias mixtas, en que lo real se mezcla y funde con lo maravilloso. Ejemplo: la *Leyenda áurea*. Porque la comunidad no se interesa propiamente por el dato biográfico. Y sí, en cambio, anhela descollar con su héroe sobre otras comunidades vecinas.

De ahí que haya que descubrir a través de los actuales evangelios esos microelementos anteriores. Bultmann clasifica las palabras de Jesús en palabras de sabiduría o proverbios, palabras proféticas y apocalípticas, palabras legales o reglas para la comunidad. Entre los hechos pueden distinguirse los paradigmas, las narraciones breves, las leyendas, los mitos, la historia de la pasión, etc. Una vez disociados y catalogados los diversos elementos, hay que retrazar su historia o evolución individual hasta el momento de su compilación en el evangelio escrito. En todo caso, supuesto el postulado de la transformación comunitaria, se intenta la depuración o «desmitologización» de los datos evangélicos. Porque los evangelios pertenecen al género histórico, pero no al estricto género histórico, sino al popular, mixto o legendario. Por tanto, revelan no al Jesús histórico, sino al Cristo de la fe; compilan y transmiten no una biografía de Jesús de Nazaret, sino un testimonio de la fe comunitaria en el «Señor Jesús» glorificado.

467. Nuestra solución.—La tradición católica mantiene sin duda alguna que los evangelios pertenecen al género histórico en un sentido estricto. No son leyendas, meras alegorías ni siquiera novelas históricas. Son verdadera historia. No, cierto, al modo de la historia científica moderna, preocupada de detallar la topografía y cronología y encadenación de los hechos, sino al modo de la historia antigua semítica o grecolatina, verdadera historia también por conformarse con los hechos realmente sucedidos. Por tanto, merecen crédito y nos conducen objetivamente al conocimiento del Jesús existencial, histórico.

PROPOSICIÓN: *Los evangelios sinópticos poseen valor histórico.*

468. Demostración.—I. Un primer argumento, tradicional, parte de la autenticidad o genuinidad de los evangelios, probada ya en el artículo 1 de este mismo capítulo (n.353-426). La consideración de las cualidades de los autores Mateo, Marcos y Lucas lleva a la conclusión de que sus obras son estrictamente históricas. La prueba puede condensarse así:

Los evangelios sinópticos poseen valor histórico porque

- 1) pertenecen al género histórico y
- 2) nos consta de la ciencia
- 3) y de la veracidad de sus autores.

469. 1. *Los evangelios sinópticos pertenecen al género histórico.*—a) Entre los elementos diversos que forman los evangelios, son fácilmente diferenciables algunos no históricos en sí mismos, como las parábolas de estilo alegórico, los himnos de género poético, los sermones de tipo parenético, etc. Algunos de ellos se distinguen evidentemente por el contexto; otros, por ejemplo, las parábolas, por indicación del texto mismo (cf. Mt 13,3.34s...). Otros elementos, en cambio, y el conjunto ⁹, la *narración de los hechos y palabras* de Jesús están escritos en el estilo histórico ordinario a esta clase de obras; «Jesús fue..., hizo..., dijo...», con algunas determinaciones topográficas y cronológicas ¹⁰, que concuerdan con datos históricos y arqueológicos obtenidos de otras fuentes. A primera vista, pues, los evangelios se presentan como obras históricas.

470. b) Quien no tiene prejuicios contra la posibilidad del milagro, no encuentra en los evangelios exageraciones ridículas y fantásticas, indicio claro de «historia» fingida o legendaria. Por el contrario, la *sobriedad, sencillez, objetividad, franqueza y espontaneidad* que resaltan en ellos tanto al describir hechos sublimes como flaquezas humanas, refuerzan la propensión a admitirlos como verdadera historia. En este sentido es muy significativo el cotejo de los evangelios canónicos con los apócrifos, tejidos con frecuencia por relatos fantásticos y narraciones maravillosistas, ante los que la Iglesia adoptó desde antiguo una prudente actitud de reserva, cuando no de franca condena, como antes señalamos.

471. 2. *Nos consta de la ciencia de los evangelistas.*—a) De los autores de los tres evangelios sinópticos, uno, *Mateo*, era testigo ocular inmediato de los hechos y convivió sin duda con muchos otros testigos de toda excepción; *Marcos* trasladó a su evangelio «con diligencia» las experiencias y recuerdos de *Pedro* ¹¹ y trató

⁹ Una parábola no es histórica en sí misma, en cuanto lo narrado no corresponde a ningún hecho realmente sucedido. Pero es histórica en el conjunto, si en realidad fue dicha en las circunstancias presentadas por el historiador.

¹⁰ No tantas como desearía hoy nuestro gusto histórico-científico detallista, pero más que suficientes para una obra verdaderamente histórica.

¹¹ «Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso puntualmente por escrito, aunque no con orden, cuantas cosas recordó referentes a los dichos y a los hechos del Señor. Porque ni había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, siguió a Pedro, quien daba sus instrucciones según las necesidades, pero no como quien compone una ordenación de las sentencias del Señor. De suerte que en nada faltó Marcos poniendo por escrito algunas de aquellas cosas tal como las recordaba. Porque en una sola cosa puso su cuidado: en no omitir nada de lo que había oído o mentir absolutamente en ellas». Eusebio de Cesarea trans-

probablemente con otros muchos discípulos de primera hora (cf. Act 12,12); ni Lucas ni su inmediata fuente principal, Pablo, conocieron directamente a Jesús, pero el autor del tercer evangelio, con *temperamento de historiador*, procuró «informarse exactamente de todo desde los orígenes» de «los que fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1,28), posiblemente hasta de la misma Santísima Virgen María, Madre de Jesús.

472. b) Han quedado señalados anteriormente los años 45 y 70 (n.375.389.401) como fechas extremas entre las que hay que situar la redacción de los evangelios sinópticos. Por tanto, los evangelios fueron escritos de quince a cuarenta años después de ocurridos los sucesos, tiempo no suficiente para una transfiguración deformadora de tipo legendario o mítico, sobre todo en la mente de los autores mismos y entre tantos testigos oculares.

473. c) Los hechos narrados son *hechos fáciles* de captar por su sencillez humana, o por su fascinación extraordinaria, o por su encanto especial. También los dichos evangélicos aparecen fáciles de retener: unas veces por su forma concisa, rítmica, hiriente o antinómica; otras por la brillantez de las metáforas o el colorido de las parábolas. Con frecuencia la repetición de las ideas, parábolas, consejos, facilitaría la retención al menos de una síntesis. Y siempre hay que contar con el desarrollo excepcional de la memoria y el apego a la conservación de la tradición oral propia de los antiguos semitas¹².

474. 3. Nos consta de la veracidad de los evangelistas.—

a) Aunque el *testimonio propio* no siempre sea válido, no por eso conviene pasarlo por alto. Lucas afirma su propia veracidad en el prólogo de su evangelio.

b) El examen crítico interno expuesto en la primera parte de este argumento (n.469-470) predispone ya en favor de la veracidad de los autores. Sobre todo, si se tiene en cuenta la *franqueza* con que hablan de sus propios defectos y humillaciones y aun de los fracasos humanos de Cristo. Un ejemplo convincente es la figura de Pedro patentizada en el evangelio de San Marcos. Tanto la tradición eclesiástica como la observación interna nos llevan a reconocer tras el evangelista los recuerdos y palabras del mismo Pedro. Y, sin embargo, es aquí donde Pedro sale peor parado; sus fallos son narrados ruda y abiertamente (cf. Mc 8,33; 9,58; 14,30s y 66-72).

475. c) Por otra parte, el mismo programa evangélico, con sus pretensiones, exigencias y secuelas morales, *no era materia agradable* de proponer sino en alas de una gran sinceridad y amor a la verdad. Pablo mismo reconoce «la *locura* de la predicación... Porque... nosotros predicamos a Cristo crucificado, *escándalo* para los judíos, *locura* para los gentiles» (1 Cor 1,21-23).

cribe este fragmento de la *Explicación de sentencias del Señor*, escrita hacia 130 por Papias, quien a su vez pone estas palabras en boca de Juan el Anciano, discípulo del Señor. Cf. *Fragmentos de Papias* II 15, en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos* (Madrid 1950, BAC 65).

¹² Cf. L. CERFAUX, *La probité des souvenirs évangéliques*: EphThLov 4 (1927) 13-28, y Recueil Lucien Cerfaux I 369-387 (Gembloux 1954); J. LEAL, *Forma, historicidad y exégesis de las sentencias evangélicas*: EstEcl 31 (1957) 267-325.

476. d) Más aún: del mantenimiento de esa predicación oral y escrita los apóstoles ni lograron ni pudieron tener esperanza de lograr honores, fama, comodidades. Al contrario, desde el principio sufrieron *persecuciones*, cárceles, azotes, trabajos, miserias y, al fin, una *muerte afrentosa* (cf. Act 4,1-31; 1 Cor 4,9-13; 2 Cor 11, 23-28). La vida y la acción de esos hombres se hace incomprensible sin un amor loco por la verdad.

477. e) Lo que sabemos de las *cualidades humanas, morales y religiosas* de los apóstoles y evangelistas a través de su doctrina, vida y muerte, confirma la convicción de su veracidad. Un fraude en asunto religioso tan trascendental sería de una malicia de lo más refinada: inconcebible en tales hombres.

f) En fin, no resulta posible una narración fraudulenta o simplemente falsa de unos hechos recientes publicada entre testigos contemporáneos amigos y perseguidores del biografiado. Y es cierto que entre amigos y enemigos *no se levantó protesta alguna contra* la historicidad de lo narrado, puesto que esas voces hipotéticas hubieran llegado hasta nosotros lo mismo que los escritos hipotéticamente impugnados.

478. II. Este *nuevo argumento* prescinde de la genuinidad de los evangelios. Estos poseen valor histórico, gozan de historicidad comprobable, aun cuando no hubieran sido redactados por Mateo, Marcos y Lucas. La misma comunidad primitiva autentiza su historicidad. Precisamente lo contrario del segundo postulado de la escuela de la *Formgeschichte*. La prueba se basa en el modo evolutivo de formación de los evangelios escritos, considerada en el artículo I de este mismo capítulo (n.449-453). Y puede ser resumida así:

Los evangelios sinópticos poseen valor histórico: lo prueba la garantía de historicidad con que los avala la comunidad primitiva.

479. a) El examen crítico de los evangelios, tanto externo como interno, garantiza su *procedencia*, al menos mediata, de un medio palestinese anterior al año 70. Y una formación a base de pequeños *elementos presinópticos*, que comparados, por ejemplo, con los elementos paulinos, anteriores, se revelan como *precedentes al año 50*.

480. b) Aun en el supuesto de que los evangelistas hubieran sido meros compiladores, no responsables de la historicidad de esos microelementos, la comunidad contemporánea sale garante de ella. En efecto, hemos visto que la *comunidad primitiva* no es turba indiferenciada, sino un *grupo estructurado*, en la que la enseñanza desciende por vía autorizada a través de testigos encargados de transmitir celosamente sus recuerdos. Por otra parte, la Iglesia estaba entonces dividida en *pequeñas comunidades locales*, que se controlaban mutuamente y entre las que existían relaciones a veces discordantes (cf. 1 Cor 1,10-13). La aceptación unánime de los materiales tradicionales atestigua y avala la persuasión de historicidad en aque-

lla Iglesia primitiva múltiple y jerárquica a un tiempo, verdaderamente orgánica.

481. c) Es también interesante advertir que esa aceptación comunitaria recae a la vez sobre tradiciones y escritos algo divergentes en detalles menudos. Ello demuestra que la comunidad no se intimida ante esas pequeñas diferencias¹³ y mantiene su *voto de confianza histórica* en el hecho narrado. Porque entiende, además, el evangelio y los evangelios no como un *relato biográfico*, sino como el *testimonio de un hecho*.

482. III. Esta última consideración, más que argumento, es confirmación de cualquiera de los dos argumentos anteriores. Es un hecho la aceptación unánime e indiscutida de la historicidad evangélica en los primeros siglos: por la Iglesia y los Santos Padres (cf. San Clemente de Roma, San Ignacio de Antioquía, San Policarpo de Esmirna, San Justino, filósofo y mártir, etc.); por los mismos judíos (cf. comentarios al Talmud); por los paganos Celso, Juliano, etc., que intentan «interpretar» a su modo ciertos pasajes; por los herejes Cerinto, Valentín, Marción, etc., quienes mutilaban algunas perícopas evangélicas precisamente para no tener que admitir ciertos elementos como históricos.

483. **Valoración teológica.**—El valor histórico de los evangelios sinópticos, además de ser claramente cierto para el crítico, es para el católico una verdad *de fe divina y católica* recalcada por la tradición, el *magisterio ordinario* y el comportamiento cotidiano de la Iglesia, que ha utilizado siempre los evangelios presuponiéndolos históricos.

Más en concreto, el 3 de julio de 1907, el Santo Oficio publicó contra los modernistas el decreto *Lamentabili*—confirmado en forma ordinaria por San Pío X¹⁴—, en el que se hallan condenadas: as tres proposiciones siguientes contra la historicidad de los evangelios:

13. Las parábolas evangélicas las compusieron artificiosamente los mismos evangelistas y los cristianos de la segunda y tercera generación, y de este modo dieron razón del escaso fruto de la predicación de Cristo entre los judíos.

14. En muchas narraciones los evangelistas no tanto refirieron lo que es verdad cuanto lo que creyeron más provechoso para los lectores, aunque fuera falso.

¹³ En el estadio de *teología fundamental* en que ahora nos hallamos, podríamos prescindir del carisma de la inspiración y de la consecuente inerrancia de los libros sagrados y preterir la posibilidad de pequeños errores—por ejemplo, si tal milagro ocurrió en esta o aquella ciudad—, que no afectarían a la historicidad sustancial. Aparte de que puede concebirse perfectamente la existencia de ciertas divergencias sin error ninguno. Dos fotografías de un mismo objeto tridimensional captan y exhiben facetas distintas, a veces aparentemente no conciliables. Mucho más si, en vez de ser fotografías, son pinturas, aunque sean copias del natural.

¹⁴ Por lo tanto, se trataba de una «doctrina que ha de recibirse, de modo que la opuesta es temeraria», según las *Calificaciones teológicas* propuestas al principio de este volumen.

15. Los evangelios fueron aumentados con adiciones y correcciones continuas hasta llegar a un canon definitivo y constituido; en ellos, por ende, no quedó sino un tenue e incierto vestigio de la doctrina de Cristo (D 2013-15).

484. Y pocos años más tarde la Comisión Bíblica respondía a algunas consultas formuladas sobre los evangelios sinópticos:

Si por el hecho de que el autor del primer evangelio persigue principalmente un fin apologético y dogmático, es decir, demostrar a los judíos que Jesús es el Mesías anunciado de antemano por los profetas y nacido de la estirpe de David, y que además no siempre guarda el orden cronológico en la disposición de los hechos y dichos que narra y refiere, puede de ahí deducirse que no han de tomarse como verdaderos tales dichos y hechos; o si puede también afirmarse que los relatos de los hechos y discursos de Cristo que se leen en el mismo evangelio han sufrido alguna alteración y adaptación bajo el influjo de las profecías del A. T. y del más adelantado estado de la Iglesia, y que, por ende, no están conformes con la verdad histórica.

Resp.: Negativamente a las dos partes (D 2153) 15.

Si los dichos y hechos que Marcos narra diligentemente y como gráficamente conforme a la predicación de Pedro, y Lucas expone sincerísimamente, *después de seguirlo todo diligentemente, desde el principio*, por medio de testigos totalmente fidedignos como que *desde el principio lo vieron por sí mismos y fueron ministros de la palabra* [Lc 1,2s], reclaman con razón, para sí, aquella plena fe histórica que siempre les prestó la Iglesia, o, por el contrario, hay que considerar tales dichos y hechos como desprovistos, al menos en parte, de verdad histórica, ora porque los escritores no fueron testigos oculares, ora porque en uno y otro evangelista se sorprende no raras veces defecto de orden y discrepancia en la sucesión de los hechos, ora porque, habiendo venido y escrito más tarde, hubieron forzosamente de referir concepciones extrañas a la mente de Cristo y los apóstoles o hechos ya más o menos contaminados por la imaginación popular, ora, finalmente, porque cada uno según su fin condescendió con ideas dogmáticamente preconcebidas.

Resp.: Afirmativamente a la primera parte; negativamente a la segunda (D 2163) 16.

485. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—1. La *postura racionalista ante el milagro* es inconciliable con una sana y objetiva investigación crítica, por apriorística. Quien no admite la posibilidad del milagro, se plantea en vano el problema del valor histórico de los evangelios: comienza su indagación con un desvío fundamental.

2. En cambio, no puede negarse que el *segundo postulado* de la escuela de la *Formgeschichte* contiene algunos trazos de verdad. La experiencia cotidiana demuestra la facilidad con que evoluciona y se deforma una noticia que corre de boca en boca. Mucho más, cuando cae bajo el influjo de fobias o filias. Tal vez todavía más entre los pueblos antiguos, más «infantiles» en algún sentido: Los apócrifos son una prueba de todo ello. Pero también es cierto que,

¹⁵ Cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., c.I II 2 (p.153-155), y L. PIROT, *Evangelies et Comission biblique*: SDB 2,1245-47.

¹⁶ Cf. PIROT, l.c., 1257-61.

cuando se trata de algo vital de cierta importancia y gravedad, el choque de las diversas versiones y la constatación buscada en fuentes más autorizadas acaban por poner las cosas en su punto. En nuestro caso no hay duda que la figura de Cristo suscitó en todo el mundo mediterráneo una gran conmoción y que los nuevos cristianos se sintieron arrastrados por una gran simpatía hacia El. Pero la gravedad del cambio de vida exigido a los neoconvertos y la vigilancia de los jerarcas, testigos autorizados y hombres de conciencia, tuvieron que resultar forzosamente dos poderosos elementos de depuración de todo exceso exorbitante. La postura contraria de la Iglesia primitiva ante fuentes canónicas y apócrifas lo confirma.

486. 3. Otro de los equívocos de la misma escuela brota de su *concepción demasiado unívoca de la historia* al solo estilo de historia científica moderna, críticamente detallista. Si únicamente la historia actual fuera verdadera historia, habría que reconocer que los evangelios no son históricos. Pero si existen otras formas de verdadera historia, narraciones adecuadas a la realidad de lo sucedido, está claro que los evangelios poseen un valor auténticamente histórico.

Tampoco hay que entender esta adecuación de un modo «fotográfico» o «magnetofónico». No hay por qué exigir a un autor antiguo, aunque se trate de un testigo ocular como Mateo, una pormenorización detallada de las circunstancias ni un orden estricto en lo narrado. Además de que no se debe olvidar que, en concreto, el evangelio de Mateo «no quiere ser tanto una exposición histórica cuanto un escrito didáctico»¹⁷, no destituido por eso, sin embargo, de valor histórico. Lo mismo que el evangelio de Marcos. Y recuérdese que Papiás admite en él la falta de orden al mismo tiempo que defiende su historicidad¹⁸. Cuanto a las palabras atribuidas a Jesús en los evangelios, tampoco tienen por qué ser siempre *exactamente las mismas* que Jesús en realidad pronunció. Respecto del idioma, desde luego, nunca. Porque Jesús las pronunció, al menos ordinariamente, en arameo. «Las sentencias evangélicas nos dan la doctrina de Jesús, la forma general de su pensamiento y también, en determinados casos, la particular, que se conservó oralmente gracias a los recursos mnemotécnicos, al interés y especiales condiciones de los oyentes, tan distintas de las modernas nuestras»¹⁹.

487. 4. La crítica independiente ha impugnado singularmente la *historicidad de los evangelios de la infancia*—comienzos de Mateo y Lucas, capítulos 1.^o y 2.^o—, creyendo descubrir en ellos «parentescos y dependencias evidentes (!) de fondo y forma respecto a las leyendas que en todo tiempo y lugar se suelen formar en torno a la niñez, históricamente oscura, de grandes personajes históricos o mitológicos»²⁰. La simple semejanza de los relatos no haría tam-

¹⁷ A. WIKENHAUSER, o.c., 150.

¹⁸ *Fragm.* II 15; cf. nota II.

¹⁹ LEAL, a.c., 321.

²⁰ MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*: EstBibl 16 (1957) 6. En todo este apartado seguimos a este autor. Cf. el artículo citado (p.5-36) y los

balear una demostración bien afianzada, que comprueba el valor histórico del conjunto fundamentalmente íntegro de los tres evangelios sinópticos. Pudiera muy bien no tratarse de otra cosa que del empleo de ciertos «procedimientos literarios subordinados a una intención didáctica»²¹, que no empañaran el valor histórico del relato. Sin embargo, una comparación atenta de los evangelios de la infancia con las leyendas de las infancias de los héroes parece llevar a la conclusión de la ausencia de influjos aun puramente externos y literarios. En cambio, parece clara en el comienzo del evangelio de Lucas la existencia de un procedimiento literario imitativo del Antiguo Testamento²². El arquetipo principal del relato lucano sería la perícopa de la infancia de Samuel (1 Sam 15). Lucas selecciona, agrupa y teje los hechos de la infancia de Jesús «sobre el cañamazo» de los primeros capítulos del libro 1 de Samuel. Este «cliché redaccional» «de suyo no prejuzga en contra de la historicidad estricta de los distintos elementos». De todas maneras, la perfecta comprensión de los matices de esta historicidad concreta exige aún más estudio y más luz. «Hasta dónde el artificio compromete la historicidad estricta del relato *tal como suena*, es algo muy difícil de precisar»²³. ¿Compromete o corrobora? Porque la hipótesis que adivina tras el texto de Lucas la mentalidad y el estilo y aun tal vez una fuente escrita por San Juan, tiene sus visos de verosimilitud. Así se explicarían «el carácter levítico y mariano del evangelio de la infancia», su semitismo, aun esa «forma imitativa y esquematizada» que puede advertirse también en el cuarto evangelio. Sin dejar de reconocer en la redacción final la mano de Lucas, por ejemplo, «en las dos introducciones cronológico-históricas a las escenas de Zacarías y del nacimiento de Cristo»²⁴. Si así fuera en realidad, una intervención tan directa de Juan, el «discípulo amado», que se hizo cargo de María a la muerte de Jesús (Jn 19,26s), corroboraría evidentemente el valor histórico del evangelio de la infancia.

488. Cuestión complementaria: Problema sinóptico. — Los evangelios sinópticos reciben este nombre, porque presentan entre sí tales semejanzas que pueden muchas veces ser puestos en columnas paralelas y abarcados «de un solo golpe de vista» (σύν-οπισ, mirada de conjunto). Este hecho merece ser analizado antes de que intentemos buscarle una explicación.

El contenido de los tres primeros evangelios es, a grandes rasgos, el mismo. Hallamos los mismos milagros, las mismas parábolas, los mismos sucesos principales de la vida de Jesús. Para mayor evidencia basta comparar los sinópticos entre sí y con San Juan.

dos siguientes: *Géneros literarios en los evangelios*: EstBibl 13 (1954) 289-318; *El evangelio de la infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*: EstBibl 16 (1957) 329-382. Cf. también R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957); J. COPPENS, *L'Évangile lucanien de l'enfance*: EphThLov 33 (1957) 729-735.

²¹ S. MUÑOZ IGLESIAS, a.c., 16 p.36.

²² Se le ha denominado «procedimiento antológico». Cf. A. ROBERT, *Littéraires (Genres)*: SDB 5,411.

²³ S. MUÑOZ IGLESIAS, a.c., 16 p.355.

²⁴ S. MUÑOZ IGLESIAS, a.c., 13 p.315-318.

Suele hablarse de una tradición triple (recogida por los tres evangelios), doble (recogida por dos), sencilla (de uno solo). La tradición triple se extiende a más de la mitad de Mc, a un tercio de Mt, a menos de un tercio de Lc. Por otra parte, Mc tiene propios sólo unos 50 versículos. La doble tradición se extiende a una quinta parte de Mt-Lc. Mt tiene propios más de 300 versículos, y Lc de 500 a 600.

En detalle, las diferencias entre los tres evangelios son innumerables. Un ejemplo significativo es la oración dominical, que en Mt tiene siete peticiones y en Lc cinco (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4).

El orden de los materiales evangélicos es idéntico en los sinópticos: la preparación del ministerio, el ministerio en Galilea, una subida a Jerusalén, la pasión y la resurrección. Queda la impresión de que una catequesis primitiva ha estampado una marca definitiva sobre los sucesos de la vida de Jesús.

Las concordancias de expresión son muy chocantes. Encontramos ciertas notas o paréntesis exactamente en el mismo punto de la narración, sin que se vea que están pedidas por el movimiento narrativo: compárense Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24 («dice al paralítico»). La misma glosa en Mt 24,15 y Mc 13,14 («el que lee, entienda»).

El número de versículos absolutamente idénticos es poco elevado, pero hay parecidos sorprendentes: así, la predicación de Juan Bautista está referida en 63 palabras por Mt-Lc, y sólo difieren en uno o dos casos. La identidad verbal se nota mucho más en los dichos del Señor que en la parte narrativa.

Hay alguna palabra que no se encuentra en ninguna otra parte del N. T., y, en cambio, se halla en el mismo pasaje sinóptico: así Mt 9,15; Mc 2,20; Lc 5,35 (ἀπαρθη); otro ejemplo curioso es el ἐπιούσιον de Mt 6,11 y Lc 11,4; existe además la particularidad de que sólo se conoce un caso cierto del empleo de esta palabra antes de los evangelios, y ninguna en toda la literatura primitiva cristiana, a excepción, naturalmente, de los comentarios a este pasaje de los sinópticos.

Hay citas explícitas del A. T. que a veces son idénticas en los tres evangelios, y, sin embargo, no se encuentran en esa forma ni en el texto hebreo ni en el griego de los Setenta; p.ej., Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4 (la misma modificación para aplicar al Mesías lo que en el original está dicho de Yahvé).

489. Las diferencias son también muy significativas, de modo que en una misma estructura las palabras están cambiadas: así Mt 23,13 y Lc 11,52. Otras veces las palabras permanecen fijas y la estructura queda variada, y esto conservando las palabras el mismo sentido (Mc 1,26 y Lc 4,33; Mc 1,27 y Lc 4,36), o adquiriendo la misma palabra otra significación (Mc 1,45 logos = milagro; Lc 5,15 logos = renombre). Compárense una misma escena en Mt 15, 27 (caen las migas de la mesa) y en Mc 7,28 (los cachorrillos están comiendo debajo de la mesa).

490. Las explicaciones de este hecho, tan extraordinario en la literatura universal, quedan determinadas en función de tres elementos principalmente. Presentados por su orden de aparición son: Los sinópticos son traducciones, parecidas y a la vez diferentes, de una misma fuente aramea (G. E. Lessing en 1784); hay dependencia de un evangelio con respecto a otro: Mc es el más antiguo, del cual dependen parcialmente los otros dos (G. C. Storr en 1786), o Mt es el primero y Mc lo ha resumido (J. J. Griesbach en 1789); lo que existió fue un evangelio oral, y, partiendo de él, fueron escritos los tres (G. Herder en 1796).

491. El elemento de la tradición oral supone que la catequesis primitiva fue rápidamente estereotipada, en razón de la pobreza de vocablos del arameo y según las leyes de la continua repetición; se diferenció según las exigencias de los medios en que se daba la catequesis. Este elemento es muy admisible, pero no como exclusivo, pues largas secuencias con 15 perícopas distribuidas en un mismo orden no parecen justificables en este sistema. Además quedan muchos detalles de concordancias y diferencias sin explicar.

El elemento de la interdependencia es generalmente retenido. Hay quienes piensan que la genealogía de los sinópticos arranca de Mt, pasa por Mc a Lc; así Dom Chapman en 1937 y Dom Butler en 1951. No obstante, la prioridad literaria de Mc tiene casi valor de dogma crítico, aunque prueba perentoria no parece existir.

Las fuentes documentarias, como elemento de explicación, han de tenerse muy en cuenta (cf. Lc I, I), pero ha de reconocerse que aún estamos muy lejos de la suficiente concordia entre los autores respecto a la señalación concreta de estas fuentes.

En conclusión, parece que hemos de admitir todos estos elementos sin exclusivismos. La tradición oral trabaja continuamente al principio y en el decurso de la tradición evangélica. Deben existir contactos literarios, pero quizás únicamente en la documentación presinóptica más o menos sistematizada ²⁵.

ARTICULO III

Valor histórico del evangelio de San Juan

492. Bibliografía: M. NICOLAU, S. I., SThS I, II 357-361; TH. CALMES, *L'Évangile selon Saint Jean: Etudes Bibliques* (Paris 1904); M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième évangile* 2 t. (Paris 1910); H. DURAND, *Évangile selon Saint Jean: Verbum Salutis* 4 (Paris 1927); M.-J. LAGRANGE, *Le réalisme historique de l'Évangile selon Saint Jean: Revue Biblique* 46 (1937) 321-341; F.-M. BRAUN, *Évangile selon Saint Jean: La Sainte Bible PIROT-CLAMER X* (Paris 1950); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos* (BAC 136, Madrid 1955); F.-M. BRAUN, *Jean le théologien: Etudes Bibliques* (Paris 1959); A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible II* (Tournai 1959); *L'Évangile et les Épîtres de Saint Jean: La Sainte Bible de Jérusalem* (Paris 1960); A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (trad. Barcelona 1960); J. LEAL, *Evangelio de San Juan: La Sagrada Escritura, NT I* (BAC 207, Madrid 1961).

493. El problema.—La historicidad del evangelio de San Juan parece comprometida por su diferencia radical con los evangelios sinópticos. Desde la más remota antigüedad se planteó el pro-

²⁵ Cf. ROBERT-FEUILLET, *Introduction...* 259-295. Posteriormente, BR. DE SOLAGES, *Synopse grecque des évangiles. Méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique* (Toulouse 1958).

blema. Dio lugar a discusiones apasionadas sobre la cronología de la pasión y la celebración de la Pascua ¹. ¿Cómo los sinópticos han descuidado los hechos, doctrina y rasgos que definen tan profundamente al Cristo del cuarto evangelio? ¿O es que éste ha brotado de la lenta meditación de Juan en medio de la primera comunidad cristiana?

El Cristo de los tres *sinópticos* a) habla de modo concreto y popular; b) centra su predicación en el mensaje del reino; c) sus milagros son actos de misericordia que presuponen la fe de los hombres; d) sus disputas con los fariseos giran en torno a la casuística legal; e) su moral predica la pobreza, el desprendimiento, la vigilancia, el abandono en la providencia del Padre...

Sin embargo, el Cristo de *Juan* a) predica de modo abstracto y doctrinal sobre la vida, la luz, la verdad... Sus palabras son del mismo cuño que el prólogo del evangelio y la 1 Jn; b) sólo una vez pronuncia las palabras «Reino de Dios» (= cielos) (3,3-5); c) sus milagros son «signos» que manifiestan su gloria y deben decidir la fe de los hombres (2,11; 9,35; 11,4.40). Por esto narra los más impresionantes: la curación de un ciego de nacimiento, de un tullido de treinta y ocho años, la resurrección de un muerto enterrado hace cuatro días; d) sus disputas con los fariseos se centran en el problema de la fe en El, el Enviado del Padre; e) su moral, en el precepto que encierra en sí todos los mandamientos: el amor fraterno (13, 14ss; 15,12s.17). Compárese con la 1 Jn 2,7-10; 3,11-23; 4,19-21.

La figura de Jesús está dibujada de un trazo recto y simple: el Hijo enviado para revelar al Padre y comunicar su vida. Por eso es la vida, la luz, la verdad, el camino. De la contraposición con los sinópticos surge, pues, la duda: ¿no nos habrá dado Juan una meditación personal de la vida de Jesús, rica en teología y simbolismo subjetivo, pero carente de realismo histórico? ¿Su evangelio no es más bien una especulación teológica que una historia?

494. Orientación histórica.—Juan no ha escrito una historia, según Baur (1867), Straus (1874), Réville (1890), Jülicher (1906), Holtzman (1908), Harnack (1902), Loisy...

Otros autores conceden historicidad a un núcleo que ha servido de base a las especulaciones de Juan. Para Bultmann, véase lo dicho al tratar de la historicidad de los sinópticos.

Para Calmes, Battifol..., entre los católicos, los discursos que el cuarto evangelio pone en boca de Jesús son interpretaciones de su autor ².

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El cuarto evangelio es un documento histórico.*

495. Demostración.—No pretendemos probar aquí que todo el cuarto evangelio cae dentro de las categorías históricas. Ni que

¹ Cf. TH. CALMES, *L'Évangile selon Saint Jean* 66; H. DURAND, *Évangile selon Saint Jean* XIII. En contra, M. NICOLAU, *SThS* I, II 359d.

² Cf. M. NICOLAU, o.c., 357,3.

su historicidad es igual a la de aquellos libros que hoy hacen historia. Solamente que su narración está tejida con los datos de la realidad y que éstos forman la trama básica del libro.

Una especulación teológica iría directamente contra el objetivo intrínseco del cuarto evangelio: atestiguar con señales irrefutables la encarnación del Verbo que revela y ofrece a los hombres la vida divina³. Iría también contra su objetivo extrínseco al pretender refutar a los enemigos de la encarnación con un mito vaporoso o con un núcleo de historia perdido en el follaje de una continua alegoría. Sería contradecirse a sí mismo⁴.

Por eso el evangelio de San Juan ofrece datos decisivos que muestran su carácter histórico: a) el sentido de inmediatez a los sucesos; b) las precisiones cronológicas, y topográficas más exactas que las de los sinópticos; c) la descripción del medio ambiente histórico; d) los rasgos vivos de Jesús⁵.

496. a) Quien escribe insiste en que es un testigo personal (19-35), que, además, presenta el testimonio del Bautista (1,19; 3,26ss; 5,33; 10,41). Juan no presentará la infancia de Cristo, de la que no fue testigo⁶.

b) Solamente por el cuarto evangelio sabemos que Jesús comienza su ministerio en Judea y coincide con el Bautista (3,22-24). Por los sinópticos creeríamos que Jesús inaugura su predicación en Galilea y sucede a Juan. La afluencia de neófitos al bautismo de Jesús intranquiliza a los jefes, y el Maestro decide abandonar la Judea. Entonces se pone en marcha, a través de Samaria, hacia la Galilea (4,1-4) para comenzar el ministerio narrado por los sinópticos. Dato de cronología relativa descuidado por éstos y señalado por Juan.

Si no fuera por el cuarto evangelio pensaríamos que todo el ministerio de Jesús se desarrolló en Galilea y podría encerrarse en el espacio de un año. Para los sinópticos, la actividad de Jesús en Jerusalén dura sólo dos o tres días inmediatamente antes de la pasión. Resulta inexplicable que la catástrofe se fragüe en tan poco tiempo. Sin embargo, por Juan sabemos que, al menos, durante tres fiestas de la Pascua se extiende el ministerio de Jesús (2,13-23; 6,4; 12,1) y que en este tiempo hizo cuatro viajes a Jerusalén (2,13; 5,1; 7,10; 12,12). Dada la importancia y la extensión que tiene el ministerio jerosolimitano, se explica el choque de Jesús con los dirigentes y la represalia del aprisionamiento y la muerte. Y, supuestas las tres Pascuas narradas por Juan, la actividad pública de Cristo hubo de ocupar, al menos, dos años completos. Por tener Juan un cuadro cronológico más amplio que los sinópticos podrá colocar cada suceso en su lugar⁷.

³ Cf. F. M. BRAUN, *Evangile selon Saint Jean* 307.

⁴ Para el sentido antignóstico del cuarto evangelio puede verse A. WIKENHAUSER, *Introducción...* 232.

⁵ Cf. F. M. BRAUN, o.c. 308.

⁶ En el cuarto evangelio, resuelta la autenticidad, no hay problemas serios para la historicidad. Cf. F. M. BRAUN, l.c.; H. DURAND, *Evangile selon Saint Jean XIII*s.

⁷ Cf. TH. CALMES, *L'Evangile selon Saint Jean* 67.

Por último, la fecha que Juan señala a la pasión, la víspera de la Pascua, es mucho más verosímil que el dato sinóptico, el día mismo de la Pascua.

497. b) Las precisiones topográficas son claras. El cuarto evangelio habla de una Betania (1,28) a la orilla izquierda del Jordán, distinta de otra Betania próxima a Jerusalén (11,18). Especifica a Caná de Galilea, distinta de la otra Caná (19,28). Describe la piscina de Betsaida con cinco pórticos (5,1). Dato que se ha prestado a considerarlo como una interpretación meramente simbólica. Pero los restos descubiertos de la piscina han confirmado la realidad histórica del dato⁸.

Juan asienta sus relatos en tierra firme y los enmarca en el tiempo. Si de la cronología y la geografía se ha dicho que son los dos ojos de la historia, del cuarto evangelio se debe decir que mira a través de ella.

498. c) El medio ambiente del cuarto evangelio aparece confirmado por la historia. Jerusalén, con sus muchedumbres de peregrinos y prosélitos (12,20), su templo casi reconstruido (2,20) y en sus atrios la turba de cambistas y mercaderes (2,13). La hostilidad entre judíos y samaritanos (4,9; 8,48) y la Galilea tenida en menos (7,25). Las purificaciones de los judíos (2,6; 3,25; 11,55), sus costumbres funerarias (11,38.44; 12,7; 19,31.40) y sus prohibiciones (18,28; 19,31). El modo de hablar y discutir de Jesús y sus adversarios es también el del medio ambiente: el juridicismo judío manifiesto en la discusión sobre el valor del testimonio (5,31s; 8,13-18) y el largo debate sobre los hijos de Abrahán (8,31-59).

d) El Cristo de San Juan delata a un personaje que se mueve en la vida de cada día. Además de los datos que aparecerán en el apartado «Enjuiciamiento de las razones opuestas», hay que destacar un Jesús hecho siervo de los suyos (13,1-5), dispuesto a las preguntas casi pueriles de éstos en medio de sus sublimes revelaciones (13,36s; 14,5-10.22; 16,16-33), familiar aun en el triunfo deslumbrante de la resurrección. En una obra destinada a manifestar la «gloria» del enviado (2,11) y que destaca su majestad⁹, la sencillez de Jesús es una garantía de realismo histórico. Por último, los rasgos tan naturales y tan diferentes de las controversias con los judíos —pasión, rapidez en el diálogo— y de la despedida de los discípulos —calor y reposo afectivos— parecen ser un eco de la realidad. Re-léanse las páginas dedicadas por Juan a la vocación de los primeros discípulos o a la curación del ciego de nacimiento para convencerse de su realismo.

Si Juan ha inventado los datos de su evangelio, ¿por qué no goza de la libertad de los apócrifos? El carácter de testimonio del cuarto evangelio, sus datos cronológicos, topográficos y ambientales, el realismo cercano de la figura de Jesús, someten al evangelista a

⁸ Cf. J. M. LAGRANGE, *Le réalisme historique de l'évangile selon Saint Jean*: Revue Biblique t. 46 (1937) 329; *L'Évangile et les épîtres de Saint Jean* (Bible de Jérusalem) 43.90.

⁹ Cf. o.c., 44.

los cánones de la verdad comprobada, que al extenderse por el relato—véanse las referencias—forman su trama básica. La especulación simbólica no se apoya en la realidad. Reducir una obra, cuyo estilo y cuyos datos han sido aquí esbozados, a una meditación puramente subjetiva, o en su mayor parte vacía de contenido objetivo, sería ir contra el valor intrínseco patente del cuarto evangelio, encontrar una contradicción flagrante entre el intento y el camino elegido por su autor y quizá también atribuirle el engaño pretendido de sus lectores contra el que expresamente protesta (19,35; 21,24). Ninguna razón tenemos para admitir estas contradicciones y sí, por el contrario, para creer que «su testimonio es verdadero y que dice a conciencia la verdad para que nosotros creamos».

499. Valoración teológica.—Encontramos los siguientes documentos eclesiásticos sobre la historicidad del evangelio de San Juan.

En el pontificado de Pío X

Respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el autor y la verdad histórica del cuarto evangelio. 20 de mayo de 1907: «Si, a pesar de la práctica, constantísimamente vigente desde el principio en toda la Iglesia, de argüir con el cuarto evangelio como documento propiamente histórico, considerada, no obstante, la índole peculiar del mismo evangelio y la manifiesta intención de su autor de ilustrar y de probar la divinidad de Cristo por los mismos hechos y sermones del Señor, se puede decir que los hechos narrados en el cuarto evangelio fueron inventados en todo o en parte para que fuesen alegorías o símbolos doctrinales, y que los sermones del Señor no son verdadera y propiamente sermones del mismo Señor, sino composiciones teológicas del escritor, aunque puestas en boca del Señor (D 2112).

Resp.: Negativamente».

El decreto *Lamentabili*, de 3 de junio de 1907 (D 2016-8).

La encíclica *Pascendi*, de 8 de septiembre de 1907, condena: «Disciernen con esmero estas dos historias; a la historia de la fe, adviértase bien, oponen la historia real en cuanto real. De aquí sale, como ya dijimos, un doble Cristo: el uno, real, y el otro, que nunca existió de verdad, sino que pertenece a la fe; el uno, que vivió en determinado lugar y época, y el otro, que sólo se encuentra en las piadosas especulaciones de la fe; tal, por ejemplo, es el que presenta el evangelio de Juan, libro que no es todo él más que especulación» (D 2097).

En el pontificado de Benedicto XV

La encíclica *Spiritus Paraclitus*, de 15 de septiembre de 1915, condena a los que dicen que los evangelistas (y se refiere principalmente al cuarto evangelio) y la primera generación cristiana transformaron el mensaje de Jesús, inventando y añadiendo por su cuenta (D 2188).

Estos documentos no poseen valor por sí mismos para proponer su contenido como verdad de fe; sin embargo, en nuestro caso, son el exponente, por una parte, de una verdad atestiguada en el mismo evangelio, y por otra, de la fe de la Iglesia, que siempre ha profesado la historicidad del cuarto evangelio. Por lo tanto, nuestra proposición es de fe divina y católica.

500. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Debe sostenerse que San Juan nos ofrece en su evangelio una narración histórica «dirigida». No pretende ser exhaustivo en datos cronológicos, geográficos o en sus noticias sobre las instituciones judaicas. Ni le preocupan la génesis, el encadenamiento de los hechos ni la psicología de sus personajes. El quiere, sobre todo, descubrir el sentido teológico de la historia de Jesús. Para esto elige los episodios más significativos. Su relato es histórico y teológico ¹⁰.

De la multitud de milagros operados por Jesús y narrados en los sinópticos elige aquellos que transparentan el misterio de Cristo: la curación del enfermo de la piscina descubre el misterio de las aguas mesiánicas, vivificantes, de Jesús; la multiplicación de los panes, el don del pan vivo; la curación del ciego de nacimiento, la luz del mundo; la resurrección de Lázaro, la vida de los hombres ¹¹. Porque Juan interpreta los hechos, ¿serán éstos falsos? ¹². Buen cuidado muestra, por ejemplo, en la resurrección de Lázaro en identificar los personajes y los datos topográficos que localizan la acción. En definitiva, los hechos y su interpretación se complementan. Las palabras—«Yo soy la luz, la vida»—no podrían vencer sin el soporte de los hechos, de los milagros; ni éstos, sin aquéllas, nos elevarían a los cielos nuevos y la nueva tierra de los tiempos mesiánicos. Y Juan pretende las dos cosas: revelarnos la vida nueva atestiguada con «señales» irrefutables. Los milagros en Juan, sin dejar de serlo, se trascienden a sí mismos; son «signos» de realidades superiores.

También en los sucesos de cada día y de cada momento Juan descubre el misterio de Cristo. La multiplicación de los panes con el discurso sobre el pan de vida están enmarcados en la Pascua (6,4). Las palabras de Caifás «Conviene que un hombre muera por todo el pueblo» son una profecía inconsciente de la redención; la noche que recibe a Judas al salir del cenáculo evoca las tinieblas de su alma; el día y la hora de la muerte de Jesús anuncian la muerte del verdadero cordero pascual. ¿Qué consistencia tendría este sentido espiritual descubierto en los sucesos si éstos no existieran?

La vida de Jesús se condensa en el símbolo de la luz que ha venido a este mundo, y su lucha con los fariseos es el conflicto entre la luz y las tinieblas. El mismo Jesús es, por una parte, el hombre que se cansa del camino (4,6s), que se esconde de sus enemigos (8,59; 12,36), que se conmueve y llora por la muerte del

¹⁰ Cf. TH. CALMES, *Evangile selon Saint Jean* 68; M. NICOLAU, *SThS I, II* 361.

¹¹ Cf. J. LEAL, *Evangelio de San Juan* 792.

¹² Cf. TH. CALMES, o.c., 68.71.

amigo (11,35-38), que se siente turbado y angustiado al acercársele la «hora» (12,27), que grita sediento en el suplicio (19,28); y, por otra parte, propuesto en toda la dimensión de su misión salvadora, es el cordero de Dios (1,29.36), el pan de vida (6,35), la fuente de agua viva (7,37), la luz del mundo (8,12), la resurrección (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6). ¿Por qué la visión teológica ha de negar la histórica? Ni debe negarse el simbolismo por defender la historia, ni ésta por mantener aquél. En la primera hipótesis se iría contra el contenido teológico que resalta en primer plano como objetivo del autor. En la segunda se arranca la tierra en la que germina la teología joannea. Juan sería un visionario. El estudio de su escrito y la tradición más próxima a él, juntamente con la tradición constante de la Iglesia, están en contra de este aserto ¹³.

Respecto a la dificultad en distinguir las palabras de Jesús de las llamadas meditaciones joanneas, diremos que, fuera de algunos pasajes en los que no es fácil señalar los límites *precisos*, el mismo sentido de la lectura indica el cambio de protagonista. Jesús, por ejemplo, no dirá de sí que es el Logos o el Unigénito ¹⁴.

Por último, las diferencias con los sinópticos se explican porque la vida de Jesús ofrece un amplio campo de sucesos (¿no habría libros en el mundo si quisiera narrarse todo lo realizado por el Señor!, así termina el cuarto evangelio), porque el escenario es distinto (Galilea y Jerusalén), y también el estilo de los narradores (los sinópticos, en general, son demasiado concisos; Juan, en cambio, fotografía los detalles de los sucesos, de los milagros). El cuarto evangelista, según la tradición, rogado por los hermanos, nos ha escrito sus memorias de la vida del Señor. Lo cual no quiere decir que sólo exista un núcleo histórico en sus narraciones y discursos; pero sí que las palabras de Jesús (éstas deseaba la Iglesia primitiva como la de todos los tiempos) se nos den envueltas en las vivencias lentas y personales del «discípulo a quien amaba Jesús» ¹⁵.

¹³ Cf. o.c., 66.

¹⁴ Cf. M. NICOLAU, SThS I, II 361, 12 ad c).

¹⁵ Cf. l.c.

P A R T E I V

EL HECHO HISTÓRICO DE LA REVELACIÓN. LEGACIÓN DIVINA DE JESÚS NAZARENO

I N T R O D U C C I O N

. El hecho de la revelación cristiana

501. Después de haber puesto en la *parte filosófica* el fundamento especulativo necesario acerca de la naturaleza de la revelación, teniendo en cuenta lo dicho en la *parte criteriológica* sobre los instrumentos de trabajo y métodos de investigación, comprobado en la *parte crítica* el valor fehaciente de varios documentos llamados Evangelios y Hechos de los Apóstoles, sólo nos queda en la *parte histórica* establecer con plena autoridad, a base de estos elementos, la existencia de una revelación divina.

502. Al hablar de los métodos apologeticos describimos las dos vías del método clásico: *la vía histórica* y *la vía empírica* (n.78ss), a cada una de las cuales dedicaremos sendos libros de esta obra. En este libro caminaremos por la primera, mostrando a la luz de la historia la *existencia real* de una persona física denominada Jesús de Nazaret, que se proclamó *legado de Dios*, demostró su declaración con *pruebas válidas* y fundó un nuevo *reino religioso*, la sociedad cristiana. Todavía dentro de la vía histórica podríamos llegar a esta última conclusión desde un *doble punto de partida*.

A) Podríamos adherirnos a un orden estrictamente cronológico y empezar demostrando la existencia histórica de *Moisés y su legación divina* en orden a fundar la religión judía, de carácter auténticamente sobrenatural, para ver luego en el cristianismo la *continuación legítima* de aquella sociedad religiosa, en la que se hallaba éste profetizado como su culminación y desarrollo definitivo. Así proceden no pocos autores, como G. Wilmers, Ign. Ottiger, G. Lahousse, V. Zubizarreta, etc.

B) Sin embargo, la mayor parte de los modernos, como J. Muncunill, A. Tanquerey, A. van Laak, Ch. Pesch, L. Lercher, F. Schlagenhafen, S. Tromp, etc., prefieren estudiar como punto de arranque histórico *la persona de Jesús*, demostrando su legación divina en la fundación de la religión cristiana, para *ascender después al judaísmo* como a su predecesor auténtico y sobrenatural, según aparece por los testimonios de la Iglesia católica y del mismo Jesús. Seguiremos *este segundo proceso histórico* por ser más breve y más fácil en su demostración. Para ello deberemos recorrer tres estadios en otros tantos capítulos.

I. *Demostraremos la existencia real* de una persona física llamada Jesús de Nazaret.

II. Investigaremos la presentación que *Jesús hizo de sí mismo*

y de su misión tal como El la juzgaba en el interior de su conciencia psicológica: a) *Legado divino doctrinal*; b) *Mesías esperado por los judíos*; c) *Hijo natural de Dios*.

III. Finalmente, *comprobaremos* que el testimonio de Jesús sobre su persona era verdaderamente objetivo por las *intervenciones de Dios* para garantizarlo. Estas fueron en concreto: a) *el carácter divinamente extraordinario de su persona*; b) *sus milagros físicos*; c) *sus profecías*; d) *los vaticinios del A. T. cumplidos en El* y c) *su resurrección*.

C A P I T U L O I

Existencia histórica de Jesús

503. **Bibliografía:** M. NICOLAU, S. I., *SThS I, II 364-382*; P. BATIFFOL, *Orpheus et l'évangile* (1951) p.1-52; L. Cl. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Jésus-Christ* (París 1911); A. VALENSIN, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions* (París 1912); M. J. LAGRANGE, O. P., *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* (París 1918); G. BALLERINI, *Gesù Cristo e i suoi moderni critici* (Pavía 1922); A. MICHEL, *Jésus-Christ et la critique: DTC VIII* (1924) 1362-1408; L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus dans l'histoire et dans le mystère* (París 1925); M. LEPIN, *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité* (París 1929); P. BUYSE, *Jésus ante la crítica. Su existencia, su misión, su personalidad*, trad. esp. (Barcelona 1930) 6-204; F. M. BRAUN, O. P., *Où en est le problème de Jésus?* (París 1932); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Jésus y la historia*, trad. esp. (Madrid 1942); L. KOESTERS, S. I., *Nuestra fe en Cristo* (Barcelona 1945); S. DEL PÁRAMO, S. I., *La persona de Jesús ante la crítica liberal, protestante y racionalista* (Santander 1956); J. GUITTON, *Jesús* (Madrid 1958).

504. **El problema.**—Puede decirse que apenas existe. Entre las personas cultas, y mucho más en los centros de estudios históricos, la duda acerca de la existencia real de Jesús es imposible. La evidencia que nos ofrece la historia en este punto es análoga a la que nos proporciona acerca del filósofo Séneca o del emperador Vespasiano, contemporáneo de Jesús. Sólo las deformaciones de criterios producidas por una especialización absurdamente unilateral como la del *panbabilonismo* ya pasado de moda, los *esquemas apriorísticos* de filosofías carentes de sentido real o la polémica de *sectarismos a ultranza* han podido suscitar el problema de la existencia histórica de Jesús. Baste recordar cómo reaccionaron los protestantes y racionalistas alemanes ante la aparición de una de estas obras compuesta por un filósofo de su nación:

«Si cualquiera hubiera escrito un libro semejante en el terreno de las ciencias naturales o de la historia literaria hubiera sido aniquilado para siempre por la crítica. Como obra científica, el libro de Drews carece por completo de todo valor... En ese terreno Drews se halla desprovisto de la más mínima formación y de la ciencia necesaria... Sustituye esas ignorancias no por la modestia, sino por la audacia»¹.

Sin embargo, el proceso lógico de nuestro sistema parece pedir la consideración histórica de la existencia de Jesús como punto de

¹ J. WEISS, *Die Geschichtlichkeit Jesu* 4s. Muy bien ha expuesto J. GUITTON este dilema torturante para los racionalistas que se debatan entre los dos extremos de hacer de Jesús un ser celeste sin cuerpo, en contra de la historia, o hacer de él un hombre ordinario, en contra asimismo de los datos aportados por la misma historia (*Jesús*, trad. esp. [1958] 53-120).

partida y las polémicas aludidas recomiendan hacer algunas alusiones a sus autores aun cuando no sea sino como referencia cultural.

505. Orientación histórica.—Hasta tiempos modernos, nadie había puesto en duda la existencia histórica de Jesús. Más que un problema fue una solución que se le ofreció al racionalismo del siglo XIX para el conflicto en que se encontraba al negar sistemáticamente todo elemento sobrenatural en el mundo y hallarse, por otra parte, con la persona de Jesús, cuyas características no podían explicarse de un modo meramente natural. No quedaba otra salida sino cortar el nudo gordiano negando la existencia histórica de un personaje tan embarazoso. Recordemos cuatro escuelas.

506. I. ESCUELA DEÍSTA.—Fue consecuente con su teoría de la imposibilidad de toda revelación sobrenatural y con la herencia de Voltaire (1664-1778), para quien Jesús fue un cierto judío desconocido que murió en la cruz.

1. C. F. Volney (1757-1820), sectario de la ilustración francesa, finge una visión entre las ruinas de Palmira, donde se describe a Jesús como un símbolo del sol recorriendo los diversos signos del zodiaco. Por eso nace de una virgen (*constelación Virgo*), se muestra como cordero (*constelación Aries = carnero*), muere en invierno para resucitar con nueva vida en primavera y destruir a la serpiente infernal (*constelación Escorpión*)².

2. C. F. Dupuis (1724-1809), fiel a las mismas ideas deístas de la Enciclopedia, habla de Jesús como de un símbolo solar semejante al dios Horus de Egipto. Junto a él aparecen los doce apóstoles, representantes de las doce constelaciones zodiacales, y Pedro con su nave y sus lictores, imitación del dios Jano³. Siguiendo estos métodos, algunos apologetas humoristas declararon mitos de creación popular nacional a Lutero y Napoleón⁴.

507. II. ESCUELA SIMBÓLICA DE TUBINGA.—Según el método característico de esta escuela, Jesús es fruto de las tendencias existentes en la primitiva comunidad cristiana para expresar de modo simbólico sus doctrinas y reducirlas a unidad. Así:

1. Br. Bauer (1809-1882), profesor de teología destituido de su cátedra en Bonn, ve en la persona de Jesús la personificación de las ideas de la comunidad cristiana del siglo II. Por una parte, el intento de una reforma moral mediante el estoicismo de Séneca y el neoplatonismo, y por otra, cierta corriente cultural de los judíos afectos al mundo greco-romano, cuyos principales cauces fueron Flavio Josefo y Filón de Alejandría⁵.

² El nombre de *Yesus* lo deriva de *Yes* = 608, período característico solar (*Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires*, París 1791).

³ *Origine de tous les cultes ou religion universelle par DUPUIS, citoyen français. Paris l'an III de la république une et indivisible. Liberté. Egalité. Fraternité.* Ya en 1828 escribió una refutación de la obra en Madrid Fr. José de Jesús Muñoz, *Tratado del verdadero origen de la religión y sus principales épocas* 2 vols.

⁴ A. Boeckh, en la *Encyklopädie der philologischen Wissenschaften* (1886) 581, confiesa que no hay personaje de la antigüedad cuya historicidad resistiese a este método, empezando por el mismo Sócrates y su familia. J. L. Pérès, en su obra *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé* (Agen 1835), demuestra por este mismo camino que Napoleón es un mito. P. Nilkes, en *Schutz- und Trutzwaffen*, imitando el estilo de Dupuis, reduce la persona del emperador francés a la leyenda de Apolo, dios solar cuyos esplendores en el este y sur (Italia y Egipto), y cuyo ocaso en el oeste (Santa Elena) aparecen reproducidos en Napoleón, así como los nombres de sus familiares Leticia (Latona) y Luciano (el que arroja luz).

⁵ *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechenland* (Berlín 1877).

2. A. Kalthoff (1850-1906), pastor protestante en Bremen, siguió un camino parecido, haciendo de Jesús la personificación de ciertas ideas de la primitiva comunidad. En tiempo de Trajano, según él, se inició un movimiento social de tendencias comunistas, que, unido a la esperanza judía de un mesianismo apocalíptico, encontró fácil cauce en las instituciones cristianas primitivas ⁶.

508. III. ESCUELA COMPARATIVA DE LAS RELIGIONES ORIENTALES.—Los éxitos alcanzados por las excavaciones arqueológicas del Oriente y los consiguientes progresos en el conocimiento de aquellas religiones fascinó de tal modo a algunos escritores, que quisieron reducir todas las doctrinas religiosas existentes a mitos provenientes de aquellas regiones.

J. M. Robertson, ensayista literario, económico, político e historiador, ve en el culto de Jesús un antiguo culto al caudillo de Israel, Josué, resto, a su vez, de una primitiva divinidad solar, junto con la adoración de los dioses agrarios, el Tammuz de los babilonios, el Attis de los frigios, el Adonis de los fenicios o el Osiris de los egipcios, versiones de un mismo mito de la vegetación, muerta en invierno y resucitada en primavera ⁷.

W. B. Smith, profesor de matemáticas en Nueva York, parte de un himno atribuido a la secta de los naasenos (*ofitas gnósticos*), identificada por él con los nazarenos existentes un siglo antes de Cristo, en la que se veneraba, dice él, un ser puramente celeste, que se ofreció a Dios para salvar a los hombres. Se llamaba, añade, Jesús Ha'nozri (de *nazar* = guardián), nombre que después se relacionó con la ciudad de Galilea ⁸.

P. Jensen, profesor en Marburgo, negó no sólo la existencia de Jesús, sino además la de San Pablo. Alucinado por el descubrimiento del poema de *Gilgamés* en la biblioteca de Asurbanipal, juzgó que todos los varones del Antiguo Testamento, y aun de todo el mundo, no eran sino imitaciones imaginarias de aquel héroe mítico. Ante el asombro de los historiadores técnicos fue hallando en los episodios de *Gilgamés* el original de los principales hechos evangélicos ⁹.

509. IV. ESCUELA MODERNA SINCRETISTA.—Con elementos tomados de acá y allá en las diversas tendencias expuestas, algunos autores quisieron formar un nuevo esquema de carácter sincretista.

1. A. Drews, filósofo monista de no muchos vuelos y de erudición superficial, recorrió Alemania coreado por las huestes ateas para instaurar sus ideas sobre la no existencia de Jesús. Todo ello culminó en un gran congreso celebrado en 1910 sobre este punto ¹⁰. La obra de Drews concitó contra sí los reproches más duros de los científicos alemanes, aun de los racionalistas ¹¹.

⁶ *Das Christusproblem* (Leipzig 1902); *Die Entstehung des Christentums* (Leipzig 1904).

⁷ *Christianity and Mythology* (Londres 1910).

⁸ *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entwicklungsgeschichte des Urchristentums* (Jena 1906); *Ecce Deus* (Jena 1910).

⁹ *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* (Strassburg 1906); *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?* (Frankfurt a. M. 1910).

¹⁰ Las conferencias en pro y en contra fueron luego publicadas en un tomo: *Hat Jesus gelebt?* (Berlín 1910).

¹¹ *Christusmythe* (Jena 1909). De esta obra escribía el protestante racionalista J. Weiss: «Siento vergüenza por nuestra ciencia alemana, que necesitará largo tiempo para lavarse de esta mancha; vergüenza por mí mismo, que debo ocuparme de esta mercancía vulgar» (*Jesus von Nazareth* 4). Más tarde escribió DREWS, *Hat Jesus gelebt?* (Mainz 1928).

Pretende demostrar la existencia de un Jesús precristiano mezcla de los cultos a Josué, conquistador de Judea, y a una divinidad venerada por los esenios en Palestina y los terapeutas en Egipto, todo ello fecundado por la esperanza mesiánica de Israel, el influjo de los dioses salvadores orientales, principalmente Adonis; la histórica del avatar visnuita Mitra y la misión de la divinidad védica Agni. San Pablo no habla sino de un Jesús celeste, no histórico, y los evangelios se limitan a plagiar hechos de dioses paganos. Tal fue su método realmente expeditivo, pero sin valor ante la crítica histórica.

2. P. L. Couchoud (1879-1959), médico francés, que desde el año 1934 se dio a recorrer el campo de la historia de las religiones, concibió la persona de Jesús de modo simbólico, como creación continua de los fieles mediante conceptos meramente ideales:

Los testimonios paganos y judíos no tienen valor. Las primeras afirmaciones hay que buscarlas en San Pablo; pero este apóstol sólo reconoce en Jesús un ser celeste ajeno a todo tiempo y espacio, semejante en su señorío a Yahvé. Más tarde los evangelistas le dieron cuerpo humano, formado por el espíritu de la primitiva comunidad a base de experiencias místicas, preceptos morales, metáforas doctrinales y el recuerdo fervoroso de las profecías mesiánicas ¹².

P. Alfarcic († 1955), colaborador de Couchoud, siguió parecido camino explicando las narraciones evangélicas como textos tomados de San Pablo y de las profecías mesiánicas del A. T. Más tarde cayó también en el hechizo de apelar a los dioses paganos Attis, Osiris y Mitra para completar ciertos rasgos ¹³.

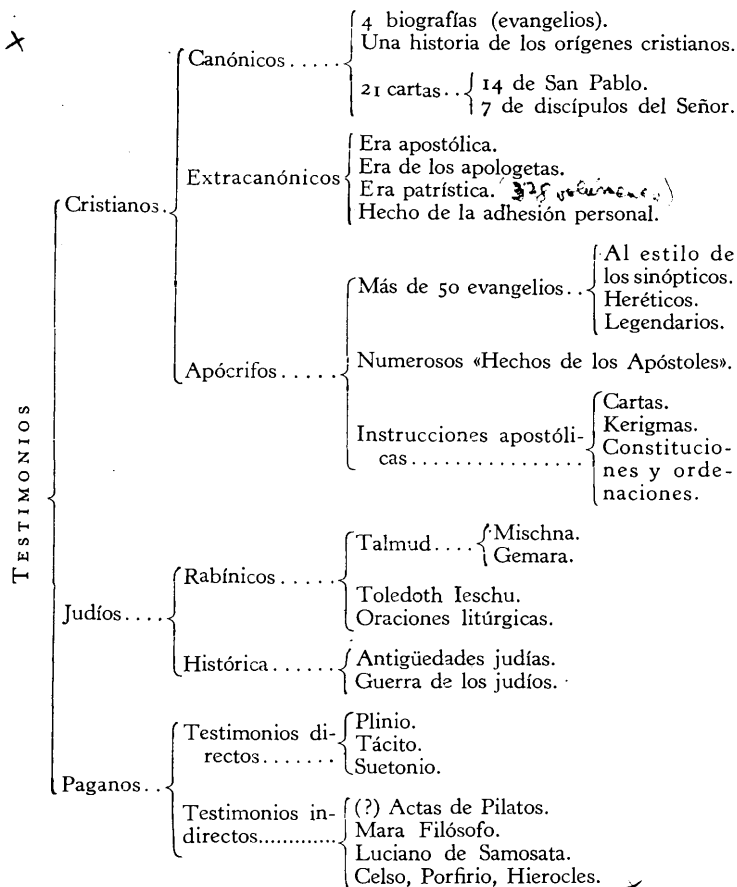
510. Nuestra solución.—Dejadas a un lado divagaciones imaginarias y fieles a las normas positivas de la ciencia histórica, afirmamos:

PROPOSICIÓN: *La existencia de Jesús Nazareno consta con certeza por argumentos históricos.*

DEMOSTRACIÓN: Los documentos innumerables y dignos de plena fe referentes a la existencia de Jesús son de triple origen: I) cristiano; II) judío; III) pagano.

¹² *Le Mystère de Jésus* (París 1924) es su obra más conocida, a la que había precedido el año anterior *L'énigme de Jésus* y a la que después de otras varias siguió, como último escrito suyo en estas materias, *Le Dieu Jésus* (París 1951). Acerca de él puede verse F. M. BRAUN, O. P., *Où en est le problème de Jésus?* (1932) 166-211, y sobre todo L. de Grandmaison, S. I., que expuso y refutó sus ideas en *Jésus dans l'histoire et dans le mystère* (París 1925).

¹³ *La première vie de Jésus* (1929); *Pour comprendre la vie de Jésus* (1929). Su desviación hacia las divinidades paganas apareció en su obra *Le problème de Jésus et les origines chrétiennes* (1932).



511. I. **Testimonios cristianos.**—Son, sin duda, los que tienen más valor, no sólo por su número, sino por la autoridad histórica de sus autores y las circunstancias en que fueron escritos. Podemos reducirlos a tres clases: A) escritos *canónicos*; B) libros genuinos *extracanáonicos*, y C) obras *apócrifas*.

A) **ESCRITOS CANÓNICOS.**—Prescindiendo de su aprobación por la Iglesia y considerados como obras de carácter meramente humano, nos proporcionan un testimonio de certeza invencible. Tales son:

1. *Los evangelios.*—Son cuatro obras escritas por cuatro autores diversos, cuyo valor histórico y fechas de composición, próximas a los sucesos, según vimos, les revisten de una autoridad absoluta. Todos ellos se ocupan de la existencia real y vida humana

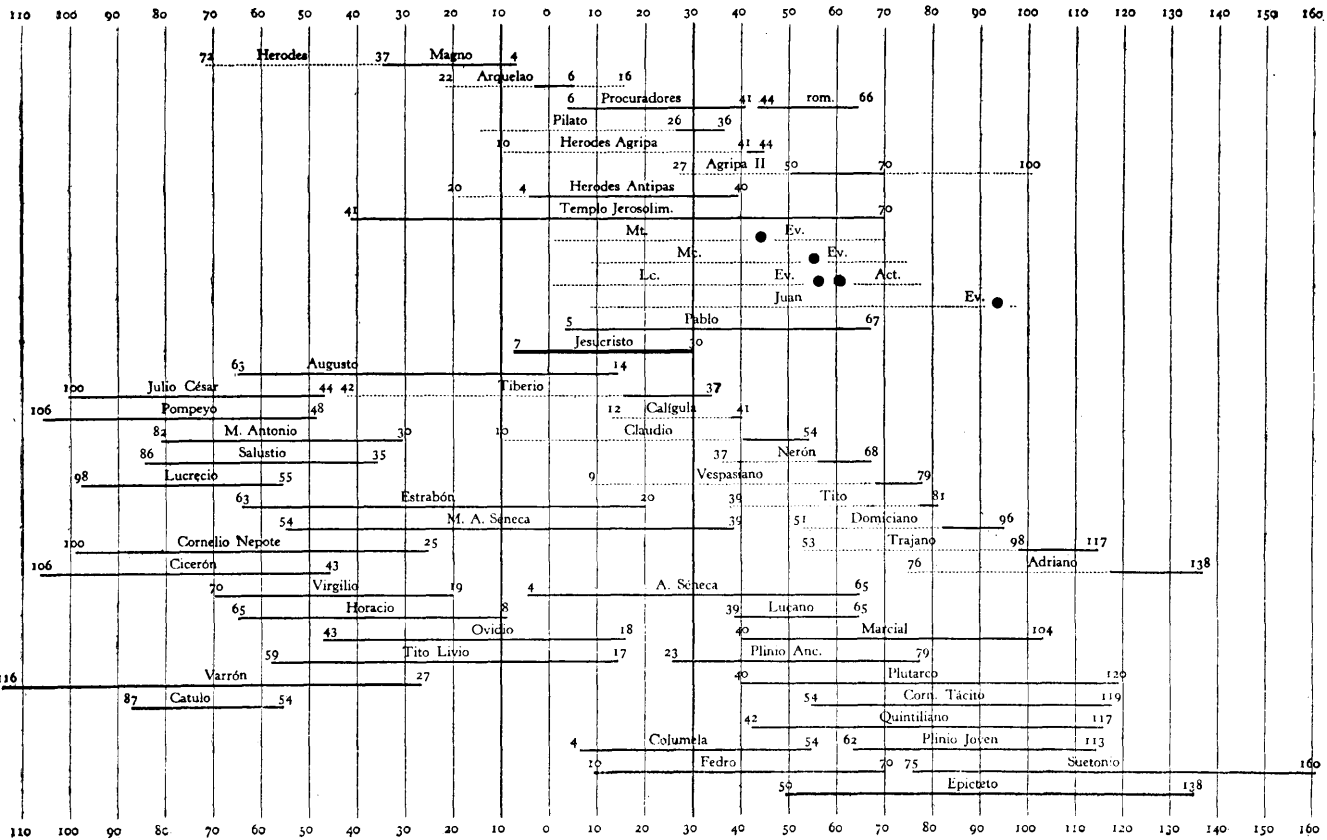
de Jesús. Consignan los detalles con verdadera preocupación histórica: *su nacimiento* imperando en Roma Augusto, gobernador en Judea Pilato, reinando en Galilea Herodes; *su pueblo natal*, las ciudades que recorrió, *sus obras* bien concretas, *los compañeros* que le rodearon, todo queda minuciosamente descrito. Su imagen no admite comparación con las figuras fabulosas de un Mitra, un Gilgamés o un Adonis. Téngase presente que Jesús vive y se desenvuelve en una época muy conocida para la historia, como aparece con sólo una mirada al cuadro de la página 316.

2. *Los Hechos de los Apóstoles*.—Esta obra, cuya exactitud histórica se demuestra con evidencia, está consagrada a consignar *hechos concretos de Jesús*, como su ascensión a los cielos, o *las actitudes y sentimientos de sus discípulos*, en todos los cuales suena la existencia histórica de Jesús como persuasión fundamental de la doctrina. La esencia del cristianismo, tal como allí se demuestra, más que doctrina moral, es *adhesión a la persona física de Jesús*, y la persuasión de su existencia aparece tan básica, que los fieles reciben ya desde el principio el nombre de *cristianos* (Act 11,26) o *nazarenos* (Act 24,5).

512. 3. *Epístolas*.—Veintiuna cartas escritas en el siglo I, en ocasiones y con fines muy diversos entre sí, por autores contemporáneos de Jesús, atestiguan o dan como cosa de todos conocida su existencia histórica. Podemos distinguir: a) *las epístolas paulinas*, de máxima importancia por su antigüedad y por el uso que de ellas hacen los adversarios, según lo arriba indicado, y b) *las epístolas católicas*, compuestas por otros discípulos de Jesús.

a) *Epístolas paulinas*.—Pablo de Tarso, judío fariseo, unos quince años más joven que Jesús, nos ha dejado catorce cartas, dirigidas a diversos destinatarios y escritas entre los años 50 y 63 de nuestra era. No pueden suscitarse dudas respecto a la ciencia y veracidad de su autor, que vivió entre los familiares y compañeros de Jesús, quienes hubiesen denunciado fácilmente sus falsedades. Pues bien: Pablo en sus cartas hace numerosas alusiones a hechos históricos de la vida de Jesús y continuamente los supone. Aun ateniéndonos únicamente a las epístolas admitidas como auténticas por los racionalistas más audaces, y en concreto por Couchoud (1 Tes, 1 y 2 Cor, Gál, Rom, Flp y Col), aparece en ellas la vida de Jesús como algo completamente real:

Jesús procede, por *descendencia* humana, de Abraham (Gál 3,16), *nació de la estirpe de David según la carne* (Rom 1,3; 9,5), *fue concebido por una mujer y sometido a la ley* (Gál 4,4), y se citan como conocidos por los lectores sus hermanos (=parientes próximos) (1 Cor 9,5). Pablo conoce con detalle la institución de la *eucaristía cuando el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó el pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo*, etc. (1 Cor 11,23). *Los padecimientos y muerte de Jesús* para librar a los hombres del pecado es el núcleo esencial de la doctrina de San Pablo. En solas las siete epístolas citadas se conmemora esta muerte real de Jesús hasta 40 veces (v.gr., 1 Tes 2,15; 4,14; 1 Cor 1,17.20; 2,2.8; 5,7;



15,3; 2 Cor 13,4; Gál 3,13; Rom 5,6s; 6,3-10; 8,34; 14,9, etc.) con circunstancias como la de haber dado Jesús testimonio de la verdad ante Poncio Pilato (1 Tim 6,13) y la de que fue sepultado (1 Cor 15,4). Lo mismo se diga de la resurrección de Jesús y las apariciones a sus discípulos. Hasta quince veces hace constar este suceso en solas las siete cartas antes indicadas.

b) *Epístolas católicas*.—Siete se conservan escritas por discípulos inmediatos de Jesús—por tanto, contemporáneos suyos—, entre las cuales sobre todo las dos de San Pedro y las dos primeras de San Juan están rezumando la realidad de una vida histórica.

San Pedro describe el hecho de la *transfiguración* declarando expresamente que no se trata de *fábulas artificiosas, sino de testimonio de quienes han sido testigos oculares de la majestad de Jesús* (2 Pe 1,16-18); atestigua con frecuencia el hecho histórico de la *muerte y resurrección de Jesús* (1 Pe 1,3.21; 3,18-21), y propone la vida del Señor como ejemplo para que los cristianos sigan sus huellas (1 Pe 2,21s; 4,1).

San Juan insiste tenazmente en anunciar, según dice, *lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplaron y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida* (Jn 1,1-3). Esto es tan fundamental que quienes no confiesen a Jesús como Mesías venido en carne deben tenerse por pseudoprofetías, seductores y anticristianos (1 Jn 4,2; 2 Jn 7).

513. B) LIBROS CRISTIANOS EXTRACANÓNICOS.—Estas obras, ingentes en número, veneradas por su antigüedad y valiosísimas por la autoridad de sus autores, forman un testimonio irrefutable de la existencia histórica de Jesús.

1. *Los escritos de los Padres apostólicos*, que convivieron con los apóstoles y fueron instruidos directamente por ellos, nos ofrecen un testimonio independiente de los libros canónicos.

Baste recordar a Papías (ca.130), que se gloria de haber recibido su doctrina de los apóstoles mismos (R 94); a Clemente Romano (ca.96-98), que habitó con San Pedro y San Pablo en Roma; a Ignacio Antioqueno († 107) y Policarpo de Esmirna, su coetáneo en el episcopado, ambos discípulos de San Juan, con quien convivieron en el Asia Menor, etc. En todos ellos vive fresco el recuerdo de la existencia de un Jesús plenamente histórico.

2. *Los escritos de los apologetas*, que salieron a la defensa del cristianismo en el siglo II frente al pueblo y los emperadores, hablan de la vida de Jesús como de historia evidente, confirmando los milagros físicos realizados por El.

Así Cuadrato (ca.124) atestigua que algunos de los sanados o resucitados por Cristo vivieron hasta su tiempo (R 109)¹⁴. Tales apologetas, florecientes en todas las regiones cultas de aquella época, o convivieron con los Padres apostólicos o recibieron de ellos una tradición segura. Podían, pues, fácilmente hacer una crítica justa de la existencia histórica de Jesús.

3. *Los escritos de los Santos Padres y autores eclesiásticos* a partir del siglo II forman un verdadero torrente confirmativo de la existencia de Jesús, que continuamente recuerdan. Una simple ojeada

¹⁴ El fragmento aducido nos ha sido conservado por EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* 1.4 c.3: MG 20,308.

a los 378 voluminosos tomos editados por J. P. MIGNE, con los varios miles de obras patrísticas allí contenidas, nos da una idea del peso abrumador de testimonios sobre este punto de la historia.

Algunos de esos autores, como Hegeipo, nos transmiten tradiciones próximas a los sucesos; v.gr., acerca de ciertos parientes de Jesús, nietos de San Judas, agricultores de oficio, que fueron denunciados como cristianos a Domiciano y ejecutados bajo el imperio de Trajano¹⁵. Excluida la existencia histórica de Jesús, sería imposible encontrar una razón suficiente de semejante inmensa mole de escritos basada sobre aquel hecho, y cuyos autores se distinguieron por su seriedad responsable de escritores, erudición crítica y tenacidad en adherirse a las tradiciones históricas comprobadas.

4. *La adhesión a la persona de Jesús.*—Todos los testimonios más antiguos referentes al origen del cristianismo manifiestan con evidencia que la profesión cristiana primitiva, más que tono dogmático o moral, presentaba el carácter de adhesión a la persona histórica de Jesús. Era, pues, un movimiento basado en la existencia real de Cristo.

514. C) LIBROS APÓCRIFOS.—Los primeros siglos cristianos nos legaron una serie de obras apócrifas, es decir, escritas bajo nombres fingidos, que de modo indirecto son una confirmación de la existencia de Jesús. Se pueden reducir a *evangelios, hechos e instrucciones apostólicas*¹⁶.

1. *Evangelios apócrifos.*—Pretenden ofrecernos doctrinas o hechos de la vida de Jesús y sus allegados. Pululan en ellos los datos legendarios, pero no tendría razón de ser su elevado número (alrededor de cincuenta) si no hubiera existido la persona central que pretenden esclarecer. Ya antes hablamos de ellos (n.455-457).

2. *Hechos apócrifos de los apóstoles.*—Muchas comunidades cristianas no se resignaban a ignorar la vida, hechos y muerte de los apóstoles del Señor. Para llenar esta laguna nacieron los *Hechos de Juan, de Pedro, de Tomás, de Andrés, de Pablo y Tecla, de Andrés y Matías en la ciudad de los antropófagos, de Felipe*, etc. Varios llevan la impronta gnosticista o encratita, pero todos suponen como fundamento de la predicación apostólica la existencia histórica de Jesús.

3. *Instrucciones de los apóstoles.*—Son de notar en primer lugar las que nacieron con ocasión de alguna frase paulina, como la *Epístola III a los Corintios, la Epístola a los Laodicenses, la Epístola a los Alejandrinos, la Correspondencia entre Pablo y Séneca*, etc. Algunas fueron tan estimadas que aparecen en manuscritos de la Biblia.

¹⁵ Fragmento conservado asimismo por EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. ecles.* 1.3 c.20: Kch 67-69.

¹⁶ Véase E. AMANN, *Les Apocryphes du Nouveau Testament*: DBS I 460-533. Sintéticamente estudia este punto B. ALTANER, *Patrologia* (Madrid 1962) c.I,7-13; J. QUASTEN, *Patrologia*: BAC 206 (Madrid 1961) 110-154.

No carecen tampoco de importancia el *Kerigma* (o predicación) de Pedro y el *Kerigma de Pablo*, el primero de los cuales, escrito hacia el año 125, parece contener frases auténticas de Jesús. En todo caso apelan a una persona admitida por todos como histórica. Recuérdense asimismo las *Constituciones apostólicas* y *Didascalia o doctrina de los doce Apóstoles*, que recogen con frecuencia antiguas tradiciones.

515. II. Testimonios judíos.—Podemos atender a dos géneros de testimonios, pertenecientes los unos a la literatura rabínica y los otros a obras históricas.

A) LITERATURA RABÍNICA.—I. El *Talmud* comprende propiamente dos obras: la *Mischna*, o colección de los comentarios orales hechos a la ley por los grandes rabinos de los siglos I-III, principalmente Hillel, Sammai y R. Aquiba, cuya primera compilación ha de ponerse en el siglo II, y la *Gemara*, comentario del anterior¹⁸. El *Talmud* nos ha llegado en una doble redacción, *palestinense* y *babilónica*, ambas fijadas hacia el siglo V. Con sus referencias se compuso más tarde un escrito ferozmente injurioso contra Jesús, el *Toledoth Ieschua*. En todas estas obras son continuos los ultrajes contra Jesús, pero no hay duda alguna sobre su existencia histórica.

2. *Las oraciones litúrgicas del Schemone Esre*, que deben recitar todos los judíos por la mañana, a mediodía y por la tarde, y los sábados en la sinagoga, contiene dieciocho peticiones. La duodécima, según la recensión de El Cairo, redactada entre los años 40-70 p. C., dice así: «No haya esperanza para los apóstatas; destruye velozmente en nuestros días el reino de los malvados. Desaparezcan cuanto antes los nazarenos y los herejes. Sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos con los justos»¹⁹. El nombre de nazarenos dado a los cristianos en aquellos primeros tiempos indica claramente su origen de una persona de Nazaret.

516. B) Obras históricas.—El gran historiador del pueblo judío Flavio Josefo (37-102), general de las huestes galileas en la guerra del 67 contra los romanos, prisionero y libertado por el emperador Vespasiano, amigo de éste, cuyo nombre Flavio tomó, acompañante de Tito en la destrucción de Jerusalén y ciudadano, por fin, de Roma hasta su muerte, escribió hacia el año 75-79 la obra *De la guerra judía*, llena de patetismo e interés. En el 93 la completó con otro volumen intitulado *Antigüedades judías*, donde ofrecía a los romanos la historia de Israel hasta su desaparición bajo el Imperio.

1. *Antigüedades judías.*—Tres textos se contienen en esta obra relacionados con el evangelio:

¹⁷ La traducción castellana de *Los evangelios apócrifos* fue publicada por A. SANTOS OTERO (BAC 148, Madrid 1956).

¹⁸ En contraposición a los fragmentos de los *Amaraim*, que conocieron los evangelios y procuraron desprestigiarlos, pueden señalarse las tradiciones de los *Tannaim*, que se juntaron en Yamnia después de la destrucción del templo, y cuyos relatos son independientes de los evangelios. Once fragmentos hablan de Jesús. Algunos de ellos debieron de ser ya coleccionados entre el año 100 y 130. Véase H. LESÈTRE, *Mishna*: DB IV 1127-1130, y *Talmud*: DB V 1977s.

¹⁹ La oración completa, tal como aparece en la recensión cairota, puede verse en E. SCHUE-
RER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1907) t.2,538-544.

a) El primero se refiere a *San Juan Bautista*, cuya muerte relata, aun cuando ocultando su verdadera causa, pero del que traza una descripción en plena conformidad con la imagen transmitida por los evangelistas (Kch 8)²⁰.

b) El segundo, relativo al apóstol Santiago, hace una alusión expresa a la existencia real de Cristo (Kch 9).

«Entretanto subió al pontificado, según dijimos, Anás el más joven, de índole feroz y extremadamente audaz... Dado este su carácter, pensando que había llegado el momento oportuno..., convocó el consejo de jueces y, haciendo presentar a juicio a un pariente del que llamaban Cristo (por nombre Santiago) y algunos otros con él, habiéndolos acusado de reos violadores de la ley, los condenó a ser apedreados»²¹.

c) El más importante es el tercero de los fragmentos, que dice así (Kch 7):

«Por aquella época apareció Jesús, hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Fue autor de obras maravillosas, maestro para quienes reciben con gusto la verdad. Atrajo a sí muchos judíos y también muchos gentiles. Este era el Cristo (el Mesías). Habiendo sido denunciado por los primates del pueblo, Pilato lo condenó al suplicio de la cruz; pero los que antes le habían amado le permanecieron fieles en el amor. Se les apareció resucitado el tercer día, como lo habían anunciado los divinos profetas que habían predicho de El esta y otras mil cosas maravillosas. De El tomaron su nombre los cristianos, cuya sociedad perdura hasta el día de hoy»²².

En la actualidad hay tres opiniones sobre este texto:

Según unos, como los protestantes E. Norden y K. Link y los católicos M. J. Lagrange, O. P., y P. Batiffol, es una interpolación hecha posteriormente en la obra por mano cristiana. No pueden concebir que Josefo, judío, presentase a Jesús como el Mesías, y se les hace extraño el silencio que se guardó sobre este texto hasta el año 311, en que lo recuerda Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*.

Otros autores, como A. Seitz, E. Dorsch, J. Brunsmann y, sobre todo, ciertos protestantes, como el príncipe del racionalismo alemán, A. Harnack, y el inglés F. C. Burkitt, lo consideran completamente genuino, ya que se encuentra en todos los códices, aun los más antiguos; lo cita y aprueba el padre de la *Historia eclesiástica*, Eusebio de Cesarea, en el 311, y no es extraño el silencio anterior, ya que las obras de Josefo eran muy poco conocidas de los cristianos. Por otra parte, el estilo de la descripción concuerda plenamente con las características literarias de Josefo, con su diligencia en hablar de todos los varones eximios y pretendidos mesías de su tiempo y con su libertad de espíritu para aplicar los vaticinios mesiánicos a Vespasiano y aun a sí mismo en orden a conseguir benevolencia imperial y lectores. Nótese que Josefo no afirma que Jesús sea el Mesías, sino que se le llama con dicho nombre.

Ciertos autores más recientes, como H. Felder, J. B. Aufhauser, L. Woll, L. Lercher, F. Tillman, etc., y, sobre todo, Ch. Martin, juzgan que todo puede explicarse admitiendo que determinadas notas marginales, escritas por algún lector cristiano, se incorpora-

²⁰ *Antiquitates iudaeorum* 18,5,2.

²¹ *Antiquitates iudaeorum* 20,9,1 v.4-6.

²² *Antiquitates iudaeorum* 18,3,3.

sen al texto por incuria de los amanuenses ²³. Serían las palabras que hemos puesto en letra ordinaria. Aun en este caso, las frases restantes, admitidas como genuinas, darían testimonio fehaciente de la existencia de Jesús.

517. 2. *De la guerra judía.*—En el texto griego de esta obra no hay nada sobre Jesús. En 1906, el protestante A. Berendts, profesor de la Universidad de Dorpat, encontró una versión eslava del original aramaico escrito primariamente por Josefo, en la cual se leían ocho fragmentos ausentes en la traducción griega. Según éste y otros muchos críticos, la versión eslava, más antigua que la griega, debe considerarse como traducción del primer original aramaico escrito por Josefo, quien, al ofrecerlo luego en griego quiso acomodarse a las nuevas circunstancias externas, en honor a sus coreligionarios, y determinó suprimirlos.

Los tres primeros fragmentos describen la vida, predicación y muerte del Bautista; el quinto, las de los apóstoles; el sexto habla de ciertas tablillas del templo en que se declaraba a *Jesús rey que no reinó y fue crucificado por los judíos por haber anunciado la destrucción de la ciudad y la ruina del templo*; el séptimo refiere la ruptura del velo del santuario y la desaparición del cadáver de Jesús, sea por robo, sea por resurrección, según las distintas versiones, y, finalmente, el octavo recuerda los vaticinios sobre el templo, y en especial uno que decía que *en aquellos tiempos un varón de raza judía dominaría sobre todo el orbe*.

El más importante, desde luego, es el octavo, similar en su conjunto al de las *Antigüedades judías*, pero más detallado y extenso ²⁴. El principal obstáculo a su admisión como genuino son las afirmaciones que contiene acerca de la grandeza de Jesús, poco conformes con la mentalidad de un judío. Aun cuando, si se admite el fragmento tercero de la otra obra de Josefo, esta dificultad pierde su valor.

Algunos autores modernos piensan zanjar la objeción calificando estos fragmentos como interpolaciones de una mano, parte judía, parte cristiana, pero en todo caso contemporánea de Josefo. Para nuestro fin sería idéntico su valor de testimonio histórico.

518. III. **Testimonios paganos.**—Los testimonios paganos tienen que ser escasos por necesidad. A los romanos no les interesaban las disputas doctrinales de los judíos. Una de éstas era, a su juicio, el cristianismo. Jesús no era sino uno de tantos reos condenados continuamente por los procuradores romanos de provincias. Es de notar, además, que en tiempo de Augusto no existían todavía ni los biógrafos de los Césares, ni los historiadores del Imperio, ni

²³ CH. MARTIN, *Le «Testimonium Flavianum» vers une solution définitive?*: Rev. belge de Philologie et d'Histoire, 20 (1941) 409-465.

²⁴ La traducción latina de los ocho fragmentos puede verse en S. DEL PÁRAMO, *La persona de Jesús ante la crítica liberal, protestante y racionalista* (1956) 189-195. Una traducción francesa ofreció el P. M. J. LAGRANGE, O. P., *Jean-Baptiste et Jésus d'après le textes lave du livre de la Guerre des juifs de Josèphe*: RevBibl 39 (1930) 29-46.

los cronistas de Siria y Palestina. Con todo, poseemos varios testimonios directos e indirectos de la existencia histórica de Jesús ²⁵.

519. A) *Testimonios paganos directos.*—1. Plinio el Joven (62-113), procónsul de Bitinia, impresionado por el número tan elevado de cristianos que debía condenar, consultó el año 111 sobre el caso a Trajano en una preciosa carta en que describe la vida de los fieles. Dice así (Kch 28-30):

«Afirmaban [los renegados] que la suma de su error o culpa consistía en reunirse un día señalado antes de salir el sol y entonar un cántico a Cristo como a Dios, en obligarse mutuamente y con juramento, no a maldad alguna, sino a no cometer hurtos, latrocinios ni adulterios; a no faltar a la palabra dada ni negar el depósito recibido. Hecho esto, se retiraban, volviendo después a tomar juntos una comida inocente... No he hallado en ellos otra cosa sino una superstición condenable e inmoderada» ²⁶.

2. Cornelio Tácito (54-119), que probablemente utilizó las actas del Imperio y otros libros históricos en tiempo de Trajano (98-117), describe en sus *Anales* el incendio de Roma y añade el rumor del pueblo acusando a Nerón como culpable. Con esta ocasión habla de los cristianos y su fundador con la exactitud que le caracteriza (Kch 34):

«Así, pues, para acallar este rumor, Nerón acusó como reos y torturó con penas refinadas a los que el pueblo denominaba cristianos, odiados por sus crímenes. Su fundador, llamado Cristo, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato, imperando Tiberio. Esta superstición destructora, apenas reprimida, brotaba de nuevo no sólo por Judea, donde nació dicho mal, sino en la misma ciudad de Roma, adonde confluye de todas partes, y se exalta cuanto hay de atroz y vergonzoso» ²⁷.

C. Suetonio Tranquilo (75-160), en su *Vida de los doce emperadores*, escrita hacia el año 120, menciona dos veces a los cristianos, aun cuando no con la exactitud de Tácito.

En la *Vida de Claudio*, al recordar el destierro decretado por este emperador contra los judíos de Roma, señala como motivo los disturbios internos de esa raza, cuya causa la pone en Cristo, como persona histórica de origen judío: «Expulsó de Roma a los judíos, autores de continuas revueltas bajo la instigación de Cristo (Cresto) (Kch 39) ²⁸. En la *Vida de Nerón* recuerda de nuevo a «los cristianos sometidos a tormentos, género de hombres pertenecientes a una superstición nueva y maléfica» (Kch 40) ²⁹.

520. B) *Testimonios paganos indirectos.*—Hay testimonios de menor importancia, que nos han llegado solamente por vía indirecta o que encierran sólo alusiones implícitas. Así:

²⁵ Pueden verse los principales testimonios paganos recogidos en I. B. AUFHAUSER, *Antike-Jesus-Zeugnisse* (Bonn 1925); D. G. BARDY-D. A. TRICOT, *Christus, Enciclopedia popular de la doctrina cristológica* 82-84.

²⁶ *Epistularum liber* 10,96. Cf. D. M. STANLEY, *Carmen Christo quasi Deo dicere*: *Cath BiblQuart* 20 (1958) 188.

²⁷ *Annales* 15,44.

²⁸ *Vita Claudii* 25,4. Los romanos pronunciaban indistintamente *Christus* o *Chrestus*, según hace notar TERTULIANO, *Apologeticum* 3: *ML* 1,331.

²⁹ *Vita Neronis* 16,2.

1. *Las Actas de Pilato*, o relación de los hechos llevados a cabo por aquel procurador y conservados probablemente en los archivos del Imperio. No deben confundirse con los *Hechos* (apócrifos) *de Pilato*, compuestos en el siglo IV, a los que tal vez dieron lugar.

Estas *Actas* aparecen mencionadas dos veces por San Justino en su primera *Apología a Antonino Pío* (138-161), con estas palabras: «De la verdad de estas cosas podéis informaros por las *Actas* compuestas bajo Poncio Pilato»³⁰. Parecidas son las frases de Tertuliano en su *Apología* (año 197): «Todas estas cosas acerca de Cristo se las comunicó Pilato, cristiano ya en su conciencia, al César Tiberio»³¹. La única impugnación de estos testimonios puede hacerse suponiendo que Tertuliano se apoyase en San Justino y éste sólo expresase una sospecha propia sobre la existencia de tales documentos. Sin embargo, las palabras no suenan en tal sentido. En cambio, la disputa de Tiberio y el Senado acerca del culto de Cristo ofrece poca autoridad histórica³², aunque defendida de nuevo por algún autor reciente³³.

2. *La epístola de Mara*, filósofo sirio, a su hijo Serapión, escrita entre los años 73 a 160, contiene un párrafo sumamente interesante en que habla de tres personas para él igualmente históricas: Sócrates, Pitágoras y el Rey Sabio, que por los datos no puede ser otro que Jesús:

«¿Qué provecho sacaron los atenienses de haber dado muerte a Sócrates..., los ciudadanos de Samos de haber quemado a Pitágoras..., los judíos de haber ajusticiado a su Rey Sabio...? Justamente vengó Dios a aquellos tres varones sabios...; los judíos fueron asesinados y expulsados de su reino y ahora habitan dispersos por las cuatro partes del mundo. Sócrates no ha muerto (sino que vive) gracias a Platón, Pitágoras gracias a la estatua de Hera y el Rey Sabio gracias a las nuevas leyes que promulgó»³⁴.

3. *Luciano de Samosata* (120-180), en su *Muerte de Peregrino*, compuesta hacia el año 170, llama frecuentemente la atención de sus lectores sobre los cristianos y su fundador, no sin cierto dejo de desprecio, como por ejemplo: «Todavía veneraban a aquel gran hombre, clavado en una cruz en Palestina por haber introducido en la vida estos misterios»³⁵.

4. Celso, filósofo neoplatónico, uno de los mayores adversarios del cristianismo, en su obra *Doctrina verdadera*, compuesta hacia el año 178, describe a Jesús como embaucador, mago, de ingenio mediocre, sin que ponga nunca en duda su existencia. Conocemos su libro a través de las citas que de él hace Orígenes, que son largas y copiosas. Como es natural, para nuestro fin tienen menos importancia otros impugnadores del cristianismo de los siglos III y IV, como Porfirio, Hierocles, etc.

521. Valoración teológica.—Nuestra proposición es *doctrina de fe divina y católica definida* en varios símbolos y declaraciones

³⁰ *Apologeticum* I c.35 y 48: MG 6,384 y 400.

³¹ *Apologeticum* c.21: ML 1,402s.

³² TERTULIANO, *Apologeticum* c.5,2s: ML 1,289-292.

³³ I. MARTÍN, *El impacto de la Iglesia naciente en la política romana*: Arbor 37 (1957) 13-28.

³⁴ W. CURETON, *Spicilegium syriacum* (Londres 1855) 43.

³⁵ *De morte Peregrini* c.11 y 13.

de concilios; v.gr., en el *símbolo niceno-constantinopolitano*, en el que se definen con palabras expresas la concepción, nacimiento, crucifixión y resurrección realmente históricas de Cristo (D 86). Recuérdese asimismo la proposición séptima del *Syllabus* de Pío IX (D 1707), en que se condena la explicación mítica de la persona de Jesús.

522. Cuestiones complementarias: Biografías de Jesús.—Los primeros anhelos de poseer una vida ordenada de Jesús cristalizaron en las llamadas armonías de los evangelios, en que se procuraron poner los datos suministrados por éstos en forma sincronizada y cuyo primer intento se debió al sirio Taciano (c.170) en su *Diatessaron* o concordia de los cuatro evangelios. En los siglos posteriores, los Santos Padres expusieron la vida de Jesús con gran unción y preciosos comentarios en sus homilias y explicaciones de los evangelios.

Hubo que esperar a la Edad Media para que floreciesen ya en moldes biográficos las vidas de Jesús escritas al servicio de la piedad y devoción. El prototipo de ellas, y sin duda el ejemplar más vulgarizado durante varios siglos, fue la *Vita Iesu Christi*, compuesta por Ludolfo de Sajonia († 1377) cuya primera edición incunable fue impresa en 1474 y traducida inmediatamente a varias lenguas. Con mayor perfección de análisis en sus fundamentos exegéticos, pero siguiendo la misma dirección ascética, empezaron a multiplicarse estas vidas a partir del siglo XVI, en que intervinieron las mejores plumas literarias del tiempo, como P. Ribadeneira, S. I. 36

Con todo, ha sido a fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX cuando se han multiplicado las vidas de Jesús utilizando los datos suministrados por la arqueología, la filología comparada, la historia del Próximo Oriente y Egipto, etc. Racionalistas, protestantes liberales y aun judíos dedicaron a este cometido buenos esfuerzos, a veces con erudición, otras veces con virulencia partidista o aun pasión sectaria 37. Como es natural, la mayor fecundidad se ha debido a los escritores católicos 38, de los que vamos a recordar algunas de las obras más conocidas 39.

a) Biografías científicas

523. E. P. LE CAMUS, *La Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, trad. esp. (1909). Objeto de numerosas ediciones francesas. Con suma erudición va determinando circunstancias y detalles minuciosos.

36 *Vida y misterios de Cristo Nuestro Señor*, reproducción por separado de lo que escribió en su obra *Flos Sanctorum*.

37 Hemos de citar con frecuencia las que obtuvieron más renombre, como las de Gottlob Paulus, Strauss, Renán, Goguel, etc. Una historia de dichas vidas, aun cuando con enfoque protestante, liberal y escatologista, ofreció A. Schweitzer en su obra *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen 1926).

38 Catálogos de vidas de Jesús pueden verse en L. KOESTERS, S. I., *Unser Christusglaube* (Freiburg i. B. 1933) 232-234; F. M. BRAUN, O. P., *El Evangelio y los tiempos actuales*, trad. esp. (Barcelona 1943) 153.

39 Prescindimos en esta nota de las obras de carácter apologético más bien que biográfico, como las de Grandmaison, Felder, Leal, Guitton, etc., que hemos de citar con frecuencia en los capítulos siguientes.

- C. FOUARD, *La Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* ed.25 2 t. (París 1919). Con atención cuidadosa para colocar los hechos en su lugar cronológico y geográfico, va desarrollando los acontecimientos sin recargos de erudición.
- J. M. LAGRANGE, O. P., *El Evangelio de N. S. Jesucristo*, trad. esp. (Barcelona 1933). Obra eminente por los conocimientos críticos y exegéticos de su autor.
- D. M. ALMAZÁN, *Jesús de Nazaret* (Barcelona 1946). Buen conocedor de los problemas evangélicos, procura trazar la figura de Jesús para las personas cultas con densidad de materia y sencillez de estilo.
- F. M. WILLAM, *Vida de Jesús en el país y pueblo de Israel*, trad. esp. por J. SOLA, S. I. (Madrid 1954). Interesante por los numerosos datos sobre usos israelitas y egipcios antiguos y modernos con que ilustra los textos evangélicos.
- A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, S. I., *Vida de N. S. Jesucristo* (Madrid 1954). Reconocido especialista palestinese, contiene interesantes descripciones críticas y topográficas.
- F. PRAT, S. I., *Jesucristo. Su vida, su doctrina, su obra*, trad. esp. 2 t. (Méjico 1956). Ofrece en su obra abundantes datos de erudición histórica sin recargar la narración.
- J. M. BOVER, S. I., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona 1956). Escriturista de fama, da comentarios de cuidadoso análisis sobre el sentido genuino de los textos evangélicos.
- J. LEBRETON, S. I., *La vida y doctrina de Jesucristo N. Señor*, trad. esp. de F. CERECEDA (Madrid 1959). Obra eminente, sobre todo por la luz teológica en que se desenvuelve y la penetración de los sentimientos del Señor.
- L. CL. FILLION, *Vida de N. S. Jesucristo. Exposición histórica, crítica y apologética*, trad. esp. presentada por J. LEAL (Madrid 1960). A pesar de haber aparecido su primera edición en 1922, es una de las vidas de Jesús más alabadas por su claridad, abundancia de erudición y comentarios, así como por su acomodación a la época moderna.
- G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo con introducción crítica e ilustraciones*, trad. esp. por J. G. DE SUANCES (Barcelona 1960). Muy apreciada por su estilo nítido, su análisis filológico y sus interesantes introducciones sobre las fuentes históricas

b) Biografías literarias

524. H. DIDON, S. I., *Jésus-Christ* (París 1913). Sin ser especialista en Sagrada Escritura, pero con sólidos conocimientos en la materia, expone la vida de Jesús en estilo literario y ameno.
- A. D. SERTILLANGES, O. P., *Jésus* (París 1932). Con su habilidad peculiar, traza una vida de Jesús llena de interés y viveza.
- FR. MAURIAC, *Vida de Jesús*, trad. esp. (Barcelona 1937). En estilo conciso y denso ofrece, a través de su visión de Jesús, un testimonio sincero de su propia fe, aun cuando interprete a veces ciertos sentimientos del Señor en forma demasiado dura y violenta.
- PL. SALGADO, *Vida de Jesús*, trad. esp. por J. L. VÁZQUEZ DODERO (Madrid 1946). De bella estructura literaria, con descripciones acomodadas a la mente del hombre culto moderno y llenas de colorido.
- A. BESSIÈRES, S. I., *Vie de Jésus. Son pays, son combat* (París 1950). Su autor, doctor en ciencias sociales y políticas, coronado varias veces por la Academia francesa, ha escrito una obra literaria y agradable, salpicada de detalles amenos y enfoque mitigadamente apologético.

- A. RIEDMANN, *Wie Jesus lebte, litt und starb* (Freiburg 1953). Exposición concisas y transparentes acompañadas de numerosas y selectas reproducciones de los pintores más afamados.
- DANIEL-ROPS, *Jesús y su tiempo*, trad. esp. (Madrid 1956). Brilla sobre todo por su tonalidad psicológica y sistematización histórica.
- E. RADIUS, *Vita di Cristo per gli uomini d'oggi* (Milano 1957). Concepción de la vida de Jesús adaptada en especial para los hombres de hoy, alejados de un auténtico ambiente religioso.
- FULTON J. SHEEN, *Vida de Jesús*, trad. esp. (Barcelona 1959). Desarrollo literario de la vida de Cristo a modo de conferencias con ilustraciones morales, ascéticas o culturales.
- R. GUARDINI, *Jesucristo*, trad. esp. (Madrid 1960). De pensamiento profundo, original y adaptado a las inquietudes del hombre moderno.
- G. PAPINI, *Historia de Cristo*, trad. esp. (Madrid 1961). Obra de gran vigor y personalidad, con atención preferente a los problemas sociales.

c) **Biografías vulgarizadoras**

525. M. MESCHLER, S. I., *Der göttliche Heiland. Ein Lebensbild der studierenden Jugend gewidmet*, trad. esp. por V. GÓMEZ-BRAVO (Friburgo 1928). Obra sólida y de jugosa espiritualidad, sobre todo para la juventud.
- L. E. BOUGAUD, *El Cristianismo y los tiempos presentes t.2 Jesucristo*, trad. esp. (Barcelona 1927), y bajo el título *Jesucristo ante la ciencia* (Barcelona 1933). Brillante por su fuego oratorio y su orientación apologetica.
- R. HOUSSE, C. SS. R., *Cristo Jesús. Su vida según los documentos más modernos* (Santiago de Chile 1943). Vida extensa y de interés por el empleo ilustrativo de costumbres de la época y breves comentarios, sencillos y espontáneos.
- L. CRISTIANI, *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador*, trad. esp. por J. GONZÁLEZ NAGA, S. I. (Bilbao 1944). De suma claridad y sencillez de exposición presentándose como obra muy apta para la formación cristiana de las familias.
- A. GOODIER, S. I., *Vida pública de N. Señor Jesucristo*, trad. esp. 2 t. (Buenos Aires 1947). Trata de dibujar la efigie y vida de Jesús (excluida la pasión) en su ministerio apostólico tal cual aparecía a los ojos de sus contemporáneos galileos y como se muestra ante los espíritus modernos que buscan la verdad religiosa.
- E. TINTORI, *Vida de Jesús* (Zalla 1956). Va siguiendo los evangelios, describiendo los sentimientos y reacciones de los contemporáneos ante Jesús con dicción sencilla, aunque culta.
- R. VILARIÑO, S. I., *Vida de N. Señor Jesucristo* (Bilbao 1958). Recorre la vida de Jesús con prudente erudición, ofreciendo una lectura fácil, grave y devota para personas de cultura media.
- J. PÉREZ DE URBEL, O. S. B., *Vida de Cristo* (Madrid 1958). Narración breve y nítida en que procura descubrir los sentimientos más íntimos de Jesús y de sus discípulos juntamente con la exposición de su doctrina.
- L. M. AMBRUZZI, S. I., *Jesús ayer, hoy y para siempre* (Santander 1960). Narración sencilla de la vida de Jesús a base de los párrafos evangélicos, que copia y comenta con piadosa devoción.
- J. J. MARTÍNEZ, S. I., *El drama de Jesús* (Bilbao 1963). Ofrece una narración sencilla, viva y llena de piedad, especialmente acomodada para el pueblo.

526. **Enjuiciamiento de las razones opuestas.**—Las ficciones mitológicas de otras religiones aducidas para reducir a

leyenda la persona de Jesús no tienen valor alguno, puesto que en la mente de los fieles que las admitían no pasaban de ser narraciones fabulosas. En ninguna de ellas se intentaba aducir pruebas y ninguna tendía a la entrega absoluta del creyente por amor a la *persona histórica* de la respectiva divinidad. Las semejanzas puramente exteriores y casuales son intrascendentes; el espíritu interior y significación religiosa, diversas en su totalidad, cuando no opuestas, y los contactos históricos por donde hubiera podido originarse una mutua influencia, completamente nulos. Fue un método de moda a principios del siglo XIX, hoy desprestigiado a los ojos de la ciencia.

Podría llamar la atención el silencio del judío Filón de Alejandría acerca de Jesús. Es, sin embargo, muy explicable. Filón escribió sus obras entre el año 30 y 50, cuando el cristianismo apenas era todavía conocido en Egipto, y, aun caso de llegar algún rumor a sus oídos sobre la historia de Jesús, no tenía interés para su espíritu, atento más bien a los problemas filosóficos, y que concebía el mesianismo como el dominio de un conjunto de hombres santos y sabios más bien que el de un hombre en particular ⁴⁰.

CAPITULO II

Testimonio de Jesús acerca de sí mismo

527. Nos consta ya con certeza la existencia histórica de Jesús. Ahora es necesario examinar cómo se presentó ante el mundo, qué misión declaró tener como propia y, por tanto, cuál fue la idea que tuvo de sí mismo. Presentó su misión bajo tres aspectos coincidentes respecto al objeto.

1. *Bajo el aspecto formal de legación divina sobrenatural*, afirmando con palabras explícitas la misión recibida de Dios para promulgar en su nombre y con su autoridad una nueva doctrina religiosa.

2. *Bajo el aspecto concreto histórico del Mesías* esperado por los judíos y profetizado en el A. T., en cuyo concepto se incluía asimismo una legación divina religiosa.

3. *Bajo el aspecto real objetivo de su divinidad*, atestiguando su naturaleza de *Hijo de Dios* igual al Padre y, por lo tanto, teniendo todas sus palabras humanas el valor de mensaje divino.

Desarrollaremos esta triple afirmación en tres artículos sucesivos, procediendo desde el más extrínseco de su legación hasta el más profundo de su divinidad.

⁴⁰ Cf. M. J. LAGRANGE, O. P., *Le Messianisme chez les juifs* (1909) 28-36.

ARTICULO I

Jesús se proclamó legado divino sobrenatural

528. Bibliografía: M. NICOLAU, S. I., *SThS I, II 415-427*; L. CL. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contra les Évangiles et la vie de Jésus-Christ* (Paris 1911); H. FELLNER, *Jesús Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung* 2 vol. (Paderborn 1923); L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jesucristo. Su persona, su mensaje, sus pruebas*, trad. esp. (Barcelona 1932); J. LEAL, S. I., *Jesucristo Dios-hombre* (Granada 1942); L. KOESTERS, S. I., *Nuestra fe en Cristo*, trad. esp. (Barcelona 1954); L. MALEVEZ, S. I., *Le Message chrétien et le mythe* (1954); S. DEL PÁRAMO, S. I., *La persona de Jesús ante la crítica liberal, protestante y racionalista* (Santander 1956); L. DE GRANDMAISON, S. I., *La persona de Jesús et ses témoins* (Paris 1957); T. CASTRILLO, *Jesucristo Salvador. La persona, la doctrina y la obra del Salvador* (BAC 162, Madrid 1957); F. GILS, C. S. P., *Jésus le prophète* (Louvain 1957); K. ADAM, *Jesucristo* (Barcelona 1957); ID., *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona 1958); R. GUARDINI, *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, trad. esp. (Madrid 1960); J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, trad. esp. (Barcelona 1961); E. NEIRA, S. I., *Una lógica del problema de Jesús* (Madrid 1963); K. SCHUBERT, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Freiburg 1962).

529. El problema.—Los historiadores de todas las ideologías, aun los racionalistas más representativos, como A. Harnack ¹, o los escritores de tendencias más extremas, como E. Renán ² en Francia o F. Strauss ³ en Alemania, admiten como verdad inconcusa que Jesús manifestó ser un gran genio religioso y exaltan su elevación espiritual. Pero el problema está en ver si se presentó como maestro meramente humano o como legado de la divinidad.

Legado es aquel que actúa en nombre y con autoridad de otro.

Legado divino sobrenatural es aquel que propone una doctrina religiosa en nombre y con autoridad de Dios, de modo que sus palabras deban recibirse como palabras divinas. A un tal legado en el Antiguo Testamento se le daba el nombre de *profeta*. Puede ser *legado universal*, si toda su doctrina se halla investida de autoridad divina, o *particular*, si sólo la posee en orden a un determinado mensaje, como Jonás para anunciar a los ninivitas su castigo (Jon 1,2) o Natán para recriminar a David su pecado y comunicarle su sanción (1 Par 17,1ss).

Maestro religioso auténtico equivale en su significación a legado divino sobrenatural, es decir, el que comunica una doctrina religiosa no apoyado en demostraciones intrínsecas, sino en la autoridad divina de que está legítimamente investido, de modo que enseñe en nombre de Dios y los oyentes deban someterse a su palabra.

¹ «La grandeza—dice—y la fuerza de la predicación de Jesús consistía en su sencillez y riqueza; tan sencilla, que se agotaba a sí misma en cualquiera de los pensamientos fundamentales que proponía; tan rica, que cada uno de ellos resulta inagotable y jamás penetraremos por completo hasta el fondo de sus sentencias y parábolas... A través de los siglos nos hablan con la viveza del presente» (*Das Wesen des Christentums* [Leipzig 1901] p.33).

² Sobre todo en los c.25 y 28 de su *Vie de Jésus*, las alabanzas son continuas y entusiastas; v.gr.: «La religión de Jesús es bajo ciertos aspectos la religión definitiva... Para renovarse no es menester sino volver al Evangelio... El ha creado el cielo de las almas puras, donde se encuentra aquello que en vano se pedirá a la tierra... La fundación de la verdadera religión es obra suya. Después de El ya no queda sino desarrollar y fecundar... Cualesquiera que puedan ser los acontecimientos insospechados del porvenir, Jesús no será sobrepujado. Su culto se rejuvenecerá sin cesar... Todos los siglos proclamarán que entre los hijos de los hombres no ha nacido ninguno más grande que Jesús» (c.28).

³ «El Cristo no podría tener sucesor que le aventajase... Jamás en tiempo alguno será posible subir más alto que El, ni imaginarse a nadie que le sea siquiera igual» (*Du passager et du permanent dans le christianisme*, trad. franc., p.137).

Legado religioso natural (en sentido impropio usado generalmente por los racionalistas) suele llamarse a una persona dotada de facultades eximias que, bajo la dirección de la divina Providencia, de un modo natural, aunque en grado extraordinario, descubre en lo interior de su espíritu ciertas verdades y sentimientos religiosos, los fomenta con diligencia y procura con celo excitarlos en el corazón de los demás. Tal sería un Tomás de Kempis al concebir y escribir su *Imitación de Cristo*.

530. Orientación histórica.—A partir del siglo XVIII quisieron explicar la personalidad religiosa de Jesús en un sentido meramente natural, los *protestantes liberales*, los *racionalistas* y más tarde los *modernistas*, aun cuando sin dejar de enaltecer su grandeza, parte obligados por la *evidencia* de los testimonios evangélicos, parte por adoptar un *gesto de imparcialidad* al quitarle luego todo elemento divino, parte, en fin, para *poder explicar* de algún modo el maravilloso origen del cristianismo. Las principales escuelas naturalistas son:

1.º *Explicación política*, iniciada por S. Reimarus (1768), profesor de lenguas orientales en Hamburgo, cuya obra⁴ fue publicada por Lessing simulando ser un manuscrito del archivo Wolfenbüttel, cuyo custodio era. Jesús, según dicha obra, quiso instaurar un reino terreno independiente de los romanos. En combinación con Juan Bautista preparó una rebelión para el día de Pascua, que la autoridad judía hizo abortar crucificando a su instigador. La predicación del *reino de Dios* y las exhortaciones espirituales eran artificios solapados para su fin.

De modo parecido hablan otros, v.gr., F. Bahr⁵, aun cuando descargando la responsabilidad de la conjura en los esenios, que forman ya de niño a Jesús en la aversión contra Roma y contra las tradiciones sacerdotales. Más recientemente R. Eisler⁶, utilizando pasajes mutilados de la versión eslava del *De bello iudaico*, de Josefo, supone a Juan Bautista inspirador de una rebelión contra el yugo romano y la autoridad de los idumeos. Para ello se vale de Jesús, descendiente de David, seguidor de la secta de los recabitas y obrero trashumante, quien por medio de sus discípulos prepara en toda Palestina una rebelión con asalto al templo y torre de Siloé. Pilato la desbarata y condena a su jefe a la cruz.

531. 2.º Explicación racionalista.—Los más antiguos, a partir de W. Wrede (1906)⁷, seguido por J. Wellhausen y A. Merx, declaran que todo se reduce a una retroproyección de las ideas de la primitiva comunidad cristiana fomentadas por la resurrección y glorificación de Jesús, a las que dio cuerpo Marcos en su evangelio.

Afin a esta explicación es la propuesta por la *escuela de las formas históricas* de M. Dibelius, K. L. Schmidt, R. Bultmann y, en forma más mitigada, por M. Goguel († 1955), según la cual es imposible juzgar de las declaraciones de Jesús, ya que los evangelios sólo nos ofrecen un conglome-

⁴ *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* 1774-1778. Son siete fragmentos que tratan de la tolerancia con los deístas, de la imposibilidad de una revelación única y de diversos temas del A. y del N. T.

⁵ *Ausführung des Plans und Zweckes Jesu* (Halle 1784-1792).

⁶ El título de la obra está en griego: *Jesús, Rey que no reinó*.

⁷ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

merado de narraciones independientes formadas según orientaciones muy diversas—v.gr., históricas, didácticas, litúrgicas, proféticas, etc.—, que nos impiden llegar al núcleo histórico real⁸.

La explicación racionalista más moderna, seguida por O. Holtzmann, B. Weiss, O. Pfeleiderer, A. Harnack, A. Loisy, etc., juzgan absurdas las anteriores explicaciones y conceden que, al fin de la vida, Jesús poseyó cierta idea de su legación divina, aunque de carácter meramente a) *natural*; b) *evolutiva*, y c) *adogmática*.

a) *Excluida toda misión sobrenatural*, Jesús, con su ingenio, educación e inspiraciones naturales, concibió y fomentó en sí la idea de Dios, Padre de los hombres, que luego procuró inculcar a los demás. b) Los frutos espirituales recogidos y la presión del pueblo hizo que por *evolución progresiva* fuese persuadiéndose de ser el Mesías anunciado y, en todo caso, juzgase útil el mostrarse como tal. c) En virtud de ello se consagró a predicar el reino de Dios, sin pretender fundarlo sobre nuevas doctrinas o preceptos, sino solamente sobre el *sentimiento de la filiación divina* del hombre.

532. 3.º *Explicación mítica*, o teoría de la *desmitologización*, propugnada recientemente por R. Bultmann, quien parte del supuesto de que el *kerigma* o mensaje cristiano fue comunicado a los hombres bajo el hábito mitológico de las concepciones falsas reinantes en aquella época, cuales juzga ser las relativas al triple reino celeste, terreno e infernal, al fin del mundo apocalíptico y sus sanciones, a la encarnación de la divinidad, la muerte expiatoria, la resurrección, etc.

Es menester desnudar el mensaje de su revestimiento antes de fijar su núcleo histórico real⁹.

4.º *Explicación modernista* de A. Loisy, etc., que, al distinguir entre el Cristo de la fe y el Cristo histórico, reduce la legación sobrenatural de Jesús a un impulso religioso impreso en la humanidad que ha de adaptarse a los diversos tiempos¹⁰.

533. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *Jesús desde el principio de su vida pública se declaró como legado divino sobrenatural respecto a toda su doctrina.*

1.º No intentamos todavía demostrar que Jesús fue verdadero legado divino doctrinal, sino únicamente que *El se consideró como tal.*

2.º Utilizaremos los *Evangelios*, *Hechos de los Apóstoles* y *Cartas Paulinas*, cuya autenticidad y valor histórico nos consta por otros tratados, considerándolos como *obras meramente humanas*

⁸ Una breve exposición de esta corriente y las anteriores puede verse en la obra del P. S. DEL PÁRAMO *La persona de Jesús*, citada en la bibliografía de este artículo. Más recientemente y con síntesis muy completa ofrece una visión de conjunto W. SEIBEL, S. I., *Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung*: StZt 163 (1959) 266-278.

⁹ *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung des neutestamentlichen Verkündigung* (1941). Para el estudio de sus ideas véase L. MALEVEZ, S. I., *Le Message chrétien et le mythe* (1954). Asimismo puede verse R. TUCCI, S. I., *Un nuovo allarme tra i teologi protestanti*: CivCat (1957) I 580-593, y *La Fede della comunità primitiva e il Cristo della storia*: CivCat (1957) IV 122-136. Más recientemente ha escrito sobre el mismo tema W. BEILNER, *Mythos und Offenbarung unter besonderer Berücksichtigung der neutest. Gegebenheiten*, en la obra de K. SCHUBERT citada en la bibliografía, p.231-255.

¹⁰ Las ideas de los modernistas quedan recogidas en el decreto del Santo Oficio *Lamentabili* n.28.35.50: D 2028.2035.2050.

y de autoridad semejante a las de otros autores profanos. Emplearemos un método estrictamente histórico, reforzando nuestras conclusiones con la multiplicidad de los testimonios mediante el argumento de convergencia en el que, según lo antes dicho, la confluencia de diversos datos independientes entre sí y coincidentes en la misma conclusión ofrecen una prueba certísima en virtud del principio de razón suficiente.

3.º En nuestra proposición se encierran tres partes, que probaremos por separado: I) *Jesús se declaró legado divino sobrenatural*. II) Tal legación la *extendió a toda su doctrina*. III) Esta conciencia de su misión divina la poseyó *desde el principio de su vida pública* con toda claridad, aun cuando en su exposición siguiera a veces cierto orden progresivo pedagógico, según lugares y ambiente circundante.

534. Demostración de la primera parte: Jesús se declaró legado divino.—Esta declaración la realizó Jesús bajo cuatro formas diversas, que vamos a considerar brevemente, a saber: A) bajo la forma de *enviado de Dios* para comunicar una doctrina religiosa sobrenatural; B) bajo la forma de *testigo sobrenatural* de una verdad divina destinada a iluminar a los hombres; C) bajo la forma de *profeta*; D) bajo la forma de *maestro auténtico sobrenatural*. Estas cuatro fórmulas se esclarecen mutuamente. Es necesario tener en ellas presentes los elementos esquematizados en el cuadro adjunto:

L E G A D O	{	<i>enviado</i>	{	naturaleza de la misión. origen divino de la misión. finalidad doctrinal de la misión.
		<i>testimonio de la verdad</i>	{	conocimiento sobrenatural. objeto religioso. el hecho del testimonio mismo.
		<i>profeta</i>	{	concepto de prof. en el Ant. Testamento. aplicación de este título a Jesús. sentido concreto de la aplicación.
	<i>maestro</i>	{	con palabras. { se aplica este nombre a Jesús. sentido del título. magisterio auténtico sobrenatural. con hechos que incluyen magisterio.	

535. A. ENVIADO SOBRENATURAL DE DIOS PARA PREDICAR UNA DOCTRINA RELIGIOSA.—No hay duda de que Jesús se declaró verdadero legado divino sobrenatural, afirmando ser: a) un *enviado*; b) de su *Padre Dios*; c) para transmitir una *doctrina religiosa*. Todo esto aparece claramente en los testimonios conservados por los evangelios. Con el verbo ἀποστέλλω o alguna vez con el verbo πέμπω (que significan igualmente enviar¹¹), Jesús se proclama enviado por su Padre Dios para enseñar, en 60 pasajes del N. T., de

¹¹ Cf. F. ZORELL, S. I., *Novi Testamenti Lexicon graecum* en las palabras correspondientes.

los cuales 10 están en los evangelios sinópticos, 43 en el de San Juan y siete en los otros escritos.

El mayor número de textos en el cuarto evangelio se explica fácilmente por describirse en él más expresamente la *personalidad* de Jesús, por recoger sus discursos de Jerusalén, dirigidos a los *escribas y judíos*, más doctos que los sencillos galileos, y porque los otros evangelistas prefieren consignar esta misma legación bajo la modalidad del *Mesías esperado*.

Son numerosas las expresiones en que Jesús afirma ser enviado de Dios para transmitir una doctrina que los hombres han de recibir porque El habla lo que ha oído a su Padre, de quien procede. Recordemos alguna.

En San Juan:

536. a) *En la fiesta de los Tabernáculos*, Jesús sube al templo, y ante la admiración de los judíos, que comentan entre sí: *¿Cómo es que éste sabe de letras no habiéndolas estudiado?*, les responde diciendo: *Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. Quien quisiere cumplir su voluntad, conocerá si mi doctrina es de Dios o si hablo por mi cuenta...* Renovadas las murmuraciones de los judíos, que alegaban saber su origen nazaretano, añade Jesús: *¡Conque me conocéis a mí y sabéis de dónde soy! Pues no he venido de mí mismo, sino que otro es real y verdaderamente quien me envió, a quien vosotros no conocéis. Yo le conozco porque procedo de El y El me ha enviado.* Poco después vuelve a repetir esta misión ante los alguaciles de los príncipes de los sacerdotes y los fariseos encargados de prenderle (7,16-18.28-29.33).

b) *Al día siguiente de la fiesta de los Tabernáculos* va de nuevo al templo muy de mañana y, tras el episodio de la mujer adúltera, explica a los fariseos cómo El es la luz del mundo, y responde a los ataques de éstos afirmando que su testimonio es verdadero porque coincide con el de su Eterno Padre, *que le ha enviado* (8,16-18). Entonces los judíos le proponen abiertamente nuestra cuestión: *¿Tú quién eres?* Díjoles Jesús: *Es precisamente lo que os estoy diciendo. Mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros, pues el que me ha enviado es veraz, y yo hablo al mundo lo que le oigo a El... Yo hablo lo que he visto en mi Padre... Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios, pues no he venido de mí mismo, sino que es El quien me ha enviado. ¿Por qué no reconocéis mi lenguaje? Porque no estáis en disposición de oír mi palabra* (8,25-29.38.42-43).

c) Testimonios similares pueden verse después de la multiplicación de los panes (Jn 6,28-30.38-40.44s.57) y en las expresiones de Jesús reunidas por San Juan en el c.12,44-50.

En los sinópticos:

Aparecen las mismas ideas, encuadradas generalmente en un contexto más activo y operante, como el de la predicación del reino de Dios. Así

a) En la *primera instrucción* dirigida a los apóstoles antes de que realizasen su misión evangelizadora por Palestina, les dice: *A todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos... El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió. El que recibe al profeta como profeta tendrá recompensa de profeta* (Mt 10,32.40-41). Claramente expresa Jesús que le ha enviado su Padre, Dios, en calidad de profeta o anunciador de su palabra.

b) En otra forma declara esto mismo al hablar sobre el escándalo en Cafarnaúm (Mt 9,36, relacionado con 9,42) y al abandonar esta ciudad para misionar Galilea (Lc 4,43).

537. B. TESTIGO DE UNA VERDAD DIVINA QUE TRANSMITE.—Asimismo se declaró legado divino sobrenatural al manifestarse: 1) como *poseedor de una verdad religiosa*, 2) *recibida de modo sobrenatural*, 3) *que viene a comunicar a los hombres* para que éstos la crean y obtengan la vida eterna. Tales expresiones son frecuentes en labios de Jesús, por ejemplo ¹²,

En San Juan:

a) En el coloquio con Nicodemo afirma expresamente que *ha descendido del cielo* para dar testimonio de las verdades religiosas (v.gr., la *regeneración* y vida sobrenatural del espíritu) que *él mismo contempla en el cielo*, y que anuncia en la tierra, de modo que *quien no las reciba sucumbirá bajo la cólera de Dios* (3,11-15,31-36). Lo mismo declara al fin de su vida ante Pilato (19,37).

b) Durante su predicación expone esta idea *repetidas veces* al explicar su misión, ya sea *ante los judíos y fariseos*, proclamándose *luz del mundo* y vida sobrenatural para que los hombres no anden en tinieblas (8,12,26-27), sino que reciban su doctrina como de quien *ha venido en nombre del Padre* (5,43-44); ya sea *ante sus discípulos*, comunicándoles que es *el camino, la verdad y la vida*, y que *nadie puede llegar al Padre sino por medio de El*, recibiendo su palabra, que no es palabra suya, sino del Padre, en quien *El está* (14,6-10, 20-21). Estas son las ideas que recoge San Juan en la síntesis de frases y predicación de Jesús (12,46-48).

En los sinópticos:

Durante la *primera misión* por Galilea, Jesús proclama que es necesario recorrer otros lugares y ciudades para difundir su predicación, pues *para esto ha venido* (Mc 1,38). Ha salido de Dios precisamente para anunciar la *instauración de su reino*, es decir, la Iglesia (Lc 4,43). En ella ocupa el primer plano el conocimiento de Dios, que posee El por su comunicación con el Padre y que transmite a sus elegidos: *Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre, y ninguno conoce cabalmente al Hijo sino el Padre, ni al Padre conoce alguno cabalmente sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo* (Mt 11,27).

538. C. PROFETA.—Para ver la fuerza de este argumento es necesario 1) conocer lo que la palabra «profeta» significaba en el A. T.; 2) la *aplicación* que de ella hizo Jesús a su persona, y 3) el *sentido determinado* de tal apropiación ¹³.

1.º El *concepto de profeta* (nabí) en el A. T. nos consta por dos caminos: a) la *interpretación auténtica* de Yahvé, y b) el *análisis de los pasajes bíblicos* en que tal palabra se emplea ¹⁴.

¹² Son innumerables y sumamente variados los textos en que Jesús afirma que *ha descendido del cielo*, que *ha venido*, que *ha procedido de Dios*, que *ha salido de su Padre*, etc., para ser *luz del mundo*, para *dar vida a las almas*, para *salvar a los hombres*, para *dar testimonio de la verdad*, etc. Sólo los textos en que emplea la palabra *venir* para indicar alguna de estas cosas pasan de veinte.

¹³ Cf. M. HAGEN, S. I., *Propheta: Lexicon Biblicum*, III 687-693.

¹⁴ Una obra muy completa para el estudio de los elementos que encierra la palabra *profeta* en el Antiguo Testamento es la de E. FASCHER, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, *Eine Sprach- und reli-*

a) Moisés debe exigir al Faraón la libertad del pueblo judío. Torpe de palabra, le habla por medio de su hermano Aarón, indicándole lo que ha de decir en su nombre y con su autoridad al rey egipcio. Yahvé califica a Aarón de *profeta* de Moisés (Ex 7,1). En una descripción semejante llama también Yahvé a Jeremías su profeta (Jer 1,4-10).

b) Una encuesta minuciosa de los pasajes bíblicos en que se usa la palabra *profeta*, da como significado: 1) un varón que en nombre de Yahvé 2) transmite verdades conocidas *sobrenaturalmente* 3) con *autoridad y delegación oficial*, aun cuando no se trate de vaticinios futuros.

539. 2.º *Aplicación de la palabra «profeta» a Jesús.*—Hasta dieciocho veces en los evangelios y tres en los Hechos se aplica a Jesús el nombre de profeta, sea por El mismo, sea por sus discípulos u otras personas que le rodearon, sea por la turba en general. En estos dos últimos casos aparece con frecuencia clara la aprobación de Jesús obrando el milagro pedido.

a) *Jesús se atribuye a sí mismo* esta dignidad, y sobre ella, como sobre un hecho inconcuso, argumenta en dos ocasiones para explicar por qué le rechazan los nazaretanos: *En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria* (Lc 4,24; Mt 13,57; Mc 6,4); y por qué ha de morir precisamente en la Ciudad Santa: *No cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén. Jerusalén, Jerusalén, la que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados* (Lc 13,33). Es más: Jesús se arroga la potestad de *enviar profetas* en su nombre, como de hecho lo hace (Mt 23,34), de modo que quien los reciba es como si le recibiese a sí mismo y, en consecuencia, a su Eterno Padre (Mt 10,40-41).

b) *Las personas que se ponen en contacto con El* no dudan en aplicarle este título, como la *samaritana* junto al pozo de Jacob (Jn 4,19) o el *ciego de nacimiento* curado en Jerusalén (Jn 9,17), siendo en todos los casos aprobadas por Jesús sus confesiones. Cuando, ya muerto Jesús, quieran sus discípulos condensar su obra en una palabra, emplearán frecuentemente ésta, como aparece en los *discípulos que marchan a Emaús* el día de la resurrección: *hablábamos de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante el pueblo* (Lc 24,19); y en *San Pedro*, quien no encuentra modo mejor de presentar la figura de Jesús ante los judíos que recordándoles el vaticinio de Moisés: *Un profeta hará surgir el Señor Dios de entre vuestros hermanos, tal como yo; vosotros le escucharéis en todo lo que os hablare; toda persona que no escuchare a este profeta será exterminada de su pueblo* (Act 3, 22-23).

c) *Las exclamaciones de la turba*, que proclaman a Jesús como profeta en vista de sus palabras y actuaciones, son muy frecuentes en los evangelios; v.gr., al terminar la *primera misión* de los apóstoles en Galilea (Mc 6,15), después de la *primera multiplicación de los panes* (Jn 6,14), en la *fiesta de los Tabernáculos* en Jerusalén (Jn 7,40). De ahí que tanto los apóstoles en Cesarea (Mt 16,14) como los mismos fariseos, cuando quieren sintetizar el carácter de Jesús, empleen este título: *queriendo* (los fariseos) *apoderarse de El, temieron a la muchedumbre, que le tenía por profeta* (Mt 21,46).

540. 3.º *Sentido de la aplicación de este título a Jesús.*—El sentido de la palabra *profeta* en labios de Jesús y de sus contemporáneos no podía ser otro sino el que ya tenía en el A. T., cuyos libros se leían y explicaban semanalmente en la sinagoga.

Esto mismo aparece analizando los textos del N. T., donde se atribuye dicho título a los que en nombre de Dios y por su mandato enseñan, exhortan o consuelan a otros (cf. I Cor 14,29-32; Act 15,32, etc.), aun cuando no hayan escrito nada ni profetizado sobre el futuro (cf. Lc 14,27; Mt 12,39; 14,5). Además, en el caso de Jesús, el contexto denota su significado de legado divino doctrinal, ya que se le aplica tal nombre con ocasión de sus enseñanzas religiosas.

541. D. MAESTRO.—También mostró Jesús su carácter de legado divino doctrinal al proponerse 1) como maestro auténtico, 2) de verdades religiosas, 3) que deben recibirse por autoridad divina.

1) *Jesús se proclama Maestro.*—Cinco vocablos de idéntica significación en lo sustancial aparecen en los evangelios para calificar a Jesús como Maestro: 43 veces se le llama διδάσκαλος; 2 en Mt καθηγητής; 6 en Lc ἐπιστάτης; 15 se conserva la voz hebrea ῥαββί y 2 el vocativo ῥαββουνί¹⁵. Unas veces es El mismo quien así se proclama, otras los discípulos, la turba o los escribas y fariseos con su aprobación, al menos tácita¹⁶.

a) *En su discurso condenatorio de los fariseos dice Jesús: No os hagáis llamar rabí (maestro), porque uno solo es vuestro Maestro y todos vosotros sois hermanos... Ni os hagáis llamar doctores, porque uno solo es vuestro doctor, Cristo (Mt 23,8-10).* En el lavatorio de pies de los apóstoles les dice terminantemente: *Vosotros me llamáis Maestro y Señor y decís bien, porque en verdad lo soy. Si, pues, yo os he lavado los pies siendo vuestro Señor y Maestro, también debéis lavaros vosotros los pies unos a otros (Jn 13,13-14; cf. Mt 26,18).*

Este título lo confirma Jesús con su modo continuo de proceder, empleando el tiempo en largos discursos doctrinales; v.gr., el sermón de la montaña (Mt 5,7-27), la instrucción de las parábolas (Mt 13,1-52), etc.; contraponiendo sus palabras a las de Moisés, legado de Yahvé: *Se os dijo antes... Yo por mi parte os digo (Mt 5,22ss)*; haciendo que sus seguidores sean llamados discípulos, como aparece hasta 170 veces en los evangelios, y confiando a los apóstoles la misión de convertir a todos los hombres en discípulos suyos (= μαθητεύσατε, Mt 28,19).

b) Este título de Maestro es el más ordinario en labios de los apóstoles, desde la primera vocación de Juan y Andrés (Jn 1,39), a lo largo de toda la vida pública, sea en sus peticiones—v.gr., al sentirse naufragar—, sea en sus preguntas doctrinales (Lc 8,24; Jn 9,2; Lc 21,7). Es el apelativo espontáneo de sus amigos, como Nicodemo (Jn 3,2), Marta (Jn 11,28), Magdalena (Jn 20,16); de cuantos se acercan a El en busca de favores (v.gr., Lc 8,49 en el texto griego; 9,38, etc.) y de la turba judía en general, que, al verle al otro lado del mar de Tiberíades después de la multiplicación de los panes, le pregunta: *Rabí, ¿cuándo viniste acá?* (Jn 6,25). Los mismos escribas y fariseos emplean esta voz para dirigirse a Jesús (cf. Lc 10,25; 20,28; Jn 8,4, etc.).

542. 2) Jesús se declara Maestro precisamente en doctrina religiosa. Todas sus enseñanzas y preceptos van enderezados a

¹⁵ Para el sentido preciso de estos diversos vocablos puede verse F. ZORELL, S. I., *Novi testamenti lexicon graecum*, en las respectivas palabras. Es de notar que la palabra καθηγητής contiene un sentido de fundador, director de escuela doctrinal, jefe moral de grupo. Véase L. SAGGIN, *Magister vester unus est Christus: VerbDom 30 (1952) 205-213.*

¹⁶ Véase J. SALAVERRI, S. I., *Cristo, Maestro: EstEcl 32 (1958) 5-19.*

fundar el reino de Dios para la salvación de los hombres, como dijo El mismo: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero, y a quien enviaste, Jesucristo* (Jn 17,3) ¹⁷.

a) Conforme a esto, revela a sus discípulos *nuevas verdades sobrenaturales*, como el misterio de la Trinidad (Mt 28,19), la generación del Verbo por el Padre y la procesión del Espíritu Santo por acción del Padre y del Hijo (Jn 8,42; 15,26), el misterio de la redención (Mt 20,28), el juicio escatológico universal (Mt 25,31-46), la existencia de las penas eternas (Mc 9, 43-50), la eficacia de los ritos sacramentales (Jn 3,3-11; Mt 28,19), etc.

b) Desarrolla *nuevos preceptos religiosos y morales*, como el de la caridad (Mt 5,22-25.43-48; 25,34-41), el de la castidad y firmeza del matrimonio (Mt 5,27-32); propone nuevas metas de perfección (Mt 5,48) y nuevos instrumentos de santidad, como la virginidad y la pobreza (Mt 19, 12.21).

543. 3) Finalmente, Jesús se muestra como *maestro oficial* del cielo, cuyas palabras han de ser recibidas por autoridad divina. Lo afirma claramente y lo hace notar en sus consecuencias ¹⁸.

a) Su magisterio sobrenatural es un *mandato recibido* de su Padre: *El Padre mismo, que me ha enviado, es quien me mandó lo que he de decir y hablar* (Jn 12,49); y la autoridad de enseñar recibida de su Padre es tan plena, que la transmite a sus apóstoles con la misma plenitud (Mt 11,27; 28,18-20). Por eso Nicodemo, después de oírle, resume así su juicio sobre Jesús: *Nos consta que has venido de Dios* (como) *Maestro* (la palabra *maestro* en griego está no en vocativo, sino en nominativo, Jn 3,2).

b) La *autoridad divina* con que están oficialmente revestidas sus palabras se evidencia por la salvación o condenación de los hombres que las recibieren o las rechazaren: *El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehusa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios* (Jn 3,36). Lo cual habría de repetir con frecuencia en su predicación: *En verdad os digo: el que cree tiene la vida eterna* (Jn 6,47); y con lo cual cerraría su vida sobre la tierra: *Predicad el evangelio a toda criatura... El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará* (Mc 16,15-16).

544. Conclusión.—Es evidente que el concepto cabal de Jesús no se ha de buscar en el *desmenuzamiento* de sus palabras. Su idea completa es fruto de la *unión de esta cuádruple manifestación*, es decir, Jesús es un *enviado* de su Padre para predicar lo que El mismo *como testigo ha visto* u oído en el cielo y anunciar las verdades religiosas *como profeta* en nombre y con autoridad de Dios y explicarlas *como Maestro* sobrenatural.

545. Demostración de la segunda parte: Legación universal para toda su doctrina.—Esta universalidad de su legación es afirmada por Jesús continuamente, unas veces por medio de fórmulas positivas universales, otras mediante fórmulas negativas que excluyen toda intervención propia.

¹⁷ El mensaje doctrinal de Jesús, tal como lo recibieron sus apóstoles, puede verse en J. LEVIE, S. I., *Le message de Jésus dans la pensée des apôtres*: NouvRevTh 83 (1961) 25-49.

¹⁸ De la autoridad legislativa de Jesús habla G. D'ERCOLE, *Gesù legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli* (Roma 1957).

a) Después de la curación del paralítico junto a la piscina de Betsaida, en Jerusalén, dijo a su auditorio judío: *El que no honra al Hijo, no honra al Padre, que le envió. En verdad en verdad os digo: el que escucha mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no incurre en sentencia de condenación (Jn 5,23-24)*. Palabras completamente generales, que todavía había de aclarar más al día siguiente a la fiesta de los Tabernáculos: *El que me envió es veraz, y yo lo que oí de El, esto hablo al mundo* (donde no se refiere a un discurso ni a un auditorio determinado, sino al mundo (Jn 8,26; cf. v.38-40).

b) Varias son las ocasiones en que Jesús adopta una expresión en forma negativa que excluye toda enseñanza personal, como, por ejemplo, en los discursos de Jerusalén durante las fiestas de los Tabernáculos: *Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado... Yo no puedo hacer nada por mí mismo, sino que según me enseñó el Padre así hablo* (Jn 7,16; 8,30). Por lo cual, en la síntesis de frases de Jesús que hace San Juan en su evangelio recoge ésta entre otras: *El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien le juzgue..., porque yo no he hablado de mí mismo, sino que el Padre, que me ha enviado, es quien me ha mandado lo que he de decir y hablar... Así, pues, las cosas que yo hablo, las hablo según el Padre me ha dicho* (Jn 12,48-50).

546. Demostración de la tercera parte: Se proclamó legado sobrenatural desde el principio de su vida pública.— Desde el primer momento aparece clara en Jesús la idea de su propia misión sobrenatural y son terminantes los testimonios acerca de la misma. Esto no impide que en su divulgación siguiese a veces un cierto método pedagógico acomodado a los diversos auditorios y lugares, según veremos al tratar de la mesianidad. Por el momento emplearemos indistintamente testimonios de Jesús referentes a la legación divina o a la mesianidad, ya que este título encierra en sí aquel concepto.

1.º Examinando el comienzo de los cuatro evangelios en particular, las primeras frases pronunciadas por Jesús muestran la conciencia de su legación divina. En Mt 4,17 y Mc 1,15 contienen el anuncio del reino de Dios que viene a fundar en nombre de Yahvé, y en Lc 4,21, así como en Jn 1,42-51, son la proclamación de su dignidad de Mesías y legado divino sobrenatural.

547. 2.º Si, prescindiendo de cada evangelio en particular, trazamos el esquema cronológico de la vida de Jesús, comprobaremos que todas sus primeras palabras son otras tantas afirmaciones apodícticas de su legación divina y mesianidad:

a) Jesús abrió su vida pública con el bautismo recibido de manos de Juan, hijo de Zacarías, e inmediatamente vienen sus primeras conversaciones con Andrés y Juan, quienes las sintetizan en la frase *Hemos hallado al Mesías* (Jn 1,41); en su vaticinio a Simón: *Tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro* (piedra) (v.42) aludiendo a la fundación de su Iglesia; en las exclamaciones de Felipe: *Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la ley y los profetas; y de Natanael: Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel*, confirmadas por el mismo Jesús con su apropiación de la profecía de Daniel sobre el Mesías: *En verdad en verdad os digo que veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre* (v.45-51).

b) Después de estas escenas, sube Jesús por breves días a Cafarnaúm y desciende de nuevo a Jerusalén para la celebración de la Pascua. En estas fiestas tiene lugar la entrevista con Nicodemo, donde es reconocido como

maestro que ha venido en nombre de Dios y El atestigua que transmite a los hombres lo que ha contemplado por sí mismo en los cielos, *para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna* (Jn 3,2-16).

c) Terminadas las solemnidades pascuales, va de nuevo a Galilea a través de Samaria, donde tiene la conversación con la *mujer samaritana* junto al pozo de Jacob, instruyéndola acerca de la gracia sobrenatural y del culto religioso. Ante ella se proclama Mesías claramente: *Yo soy el Mesías, el que habla contigo*; y durante los dos días de su estancia en la ciudad habló tan claramente de su misión, que exclamaban aquellos ciudadanos: *Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo* (Jn 4,10-42).

d) Al llegar a Galilea pasa por Nazaret, en cuya *sinagoga* tiene lugar la escena de leer uno de los vaticinios mesiánicos de Isaías y comentarlo diciendo: *Hoy se cumple esta profecía que acabáis de oír* (Lc 4,17-21). No le recibieron bien muchos de sus compatriotas. Jesús da la razón de ello: su calidad de *profeta*, que le impide ser aceptado por sus paisanos, como sucede en tales casos (v.25).

e) Pocos días después empieza su *primera misión popular* por Galilea, cuya predicación gira en torno al reino de Dios que va a instaurar, según la expectación mesiánica de los judíos: *Se ha cumplido el tiempo y está ya presente el reino de Dios; arrepentíos y creed en el evangelio* (Mc 1,15; Mt 4,17).

f) Terminada esta gira apostólica, se retira a Cafarnaúm, donde *sana al paralítico* que le presentan bajándolo a través del techo, declarando ante los escribas presentes que poseía *potestad divina para perdonar los pecados* (Mc 2,2-12).

En el tiempo posterior, los testimonios de su legación divina siguen acumulándose de forma que sería inútil y enojoso recordarlos.

548. Valoración teológica.—Nuestra proposición debe decirse de *fe divina y católica*, ya que se contiene claramente en la Escritura y se enseña por el magisterio ordinario de la Iglesia como perteneciente al depósito de la revelación. Podría decirse *implícitamente definida*, ya que la autoridad divina sobrenatural de las enseñanzas de Jesús se encierra necesariamente en las definiciones de los Concilios sobre su divinidad.

549. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Las soluciones dadas por los que están en oposición con nuestra proposición fallan por carecer de fundamentos positivos y ser fruto solamente de teorías en las que como base indiscutible se quiere prescindir de la existencia de lo sobrenatural. Ni aparece en los evangelios la evolución psicológica de la conciencia de Jesús, ni se da una enseñanza meramente sentimental adogmática, ni sus declaraciones admiten una interpretación natural. Las palabras *legado, profeta, maestro*, tomadas solas en sí mismas, obligarían a admitir un origen sobrenatural de la doctrina de Jesús; pero, examinadas en su contexto y con las explicaciones que las acompañan, no pueden eludir el sentido de una autoridad auténticamente divina.

ARTICULO II

Jesús se presentó como el Mesías esperado en el A. Testamento

550. Bibliografía: M. NICOLÁU, S. I., SThS I, II 384-414; M.-J. LAGRANGE, O. P., *Le Messianisme chez les juifs* (Paris 1909); M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques* (Paris 1910); H. LESÈTRE, *Messie*: DB t.4 (1912) 1032-1040; M.-J. LAGRANGE, O. P., *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (Paris 1931); J. BRIERRE-NARBONNE, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive* (Paris 1933); J. B. FREY, *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le messianisme de son temps*: Bibl 14 (1933) 133-149.269-293; P. F. CEUPPENS, O. P., *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* (Roma 1935); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Jesús Mesías* trad. esp. (Madrid 1941); R. CRIADO, S. I., *La Sagrada Pasión en los profetas* (Granada 1944); H. FELDER, *Jesús de Nazaret* (Buenos Aires 1949); L. CERFAUX, J. COPPENS, etc., *L'Attente du Messie* (Louvain 1949); J. BONSRIVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Paris 1950); P. HEINISCH, *Christus, der Erlöser im Alten Testament* (Köln 1955); R. E. MURPHY, *Notes on Old Testament Messianism and Apologetics*: CathBiblQuart (1957) 5-15; E. O'DOHERTY, *The organic development of messianic revelation*: CathBiblQuart (1957) 16-24; A. GELIN, *Messianisme*: DBS t.5 (1957) 1165-1212; J. BONSRIVEN, *Le Règne de Dieu* (Paris 1957); K. SCHUBERT, *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumrán*: BiblZeitschr 1 (1957) 177-197; K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, trad. esp. (Barcelona 1958); J. DANÍELOU, *En torno al misterio de Cristo*, trad. esp. (Barcelona 1961).

551. El problema.—Jesús se presentó como legado de Dios sobrenatural para transmitir al mundo una doctrina religiosa. Pero por entonces se esperaba en Palestina, bajo el nombre de Mesías, un representante divino de prerrogativas todavía más amplias que, junto a su magisterio doctrinal, fuese el fundador de un nuevo reino de Dios, de una religión renovada, de una sociedad definitivamente perfecta de la que se constituyera en cabeza y rey. ¿Asumió también Jesús para sí esta nueva misión? Estudiemos las fuentes.

Mesianismo en sentido profano se aplica hoy en día a cualquier impulso esperanzador hacia una meta social, nacional, política o económica, alimentado por una amplia conciencia colectiva que bulle con anhelos fervientes y se desborda en manifestaciones e imágenes exaltadas ¹.

Mesianismo judaico en sentido amplio es la predicción y esperanza de un reino de Dios dotado de nuevas perfecciones y gran esplendor y llamado a dominar sobre todos los pueblos paganos bajo la dirección del pueblo de Israel.

Mesianismo judaico en sentido estricto es la predicción y esperanza de un príncipe extraordinario que, en calidad de legado de Dios y revestido de un gran poder y santidad, extenderá por el mundo un nuevo reino para procurar a los hombres la salvación y felicidad vaticinada por los profetas ².

552. Orientación histórica.—Todos admiten la existencia de una esperanza mesiánica arraigada en Israel, pero ciertas escuelas racionalistas procuran desvirtuar los testimonios de Jesús acerca de su mesianismo adulterando su concepto; v.gr.:

1.º *Mesianismo sin Mesías.*—Algunos libros apócrifos del tiempo de los Macabeos o principios del cristianismo ³ suponen que las grandes esperanzas de Israel se obtendrán gracias a un nuevo y brillante triunfo del mismo Yahvé, que a través de manifestaciones

¹ De este confusiónismo originado por el empleo de términos religiosos para conceptos profanos se lamentaba Pío XI en su encíclica *Mit brennender Sorge* (1937): ColEnc (M) 147-149.

² Véase A. GELIN, *Messianisme*: DBS V 1165-1212.

³ Así, por ejemplo, *Los libros de Henoc, El libro de las exhortaciones y maldiciones de Henoc, la parte judía de los libros de las Sibilas, etc.*

semejantes a las del Sinaí restaurará el orden religioso-moral quebrantado por el pecado⁴.

2.º *Escuela crítica*, sea en su forma más antigua, *literario-crítica*, dirigida por J. Wellhausen († 1918); sea en su forma más reciente, *histórico-crítica*, fomentada por H. Gunkel († 1932). Según ella, los pasajes mesiánicos del A. T., o no son genuinos, o son posteriores a la cautividad de Babilonia, o se reducen a expresar los sentimientos piadosos de ciertos varones insignes. No pueden silenciarse las recientes teorías de la desmitologización de R. Bultmann. Por lo que respecta a las profecías del A. T., hace su estudio mediante el método alegórico helenístico⁵.

553. 3.º *Escuela de las religiones comparadas*.—Según las tendencias de sus autores, pretende derivar la concepción mesiánica de los mitos de una u otra religión, con orientaciones exorbitadas, sin sentido histórico.

a) *Las teomaquias caldeas*—v.gr., lucha de Marduk contra Thiamat—dieron fundamento para concebir un dios salvador (H. Gunkel, A. Jeremias, H. Gressmann). b) *La literatura mántica egipcia* inventó un rey instaurador de un nuevo orden político feliz (E. Nordèn). c) *El mazdeísmo* de los sasánidas sugirió un salvador, artífice de una nueva edad trascendente y feliz (probablemente por influjo judío, ya que es posterior a los vaticinios bíblicos)⁶. d) *Los ritos de coronación del rey* y de año nuevo en ciertas regiones orientales, como fuente mágica de una nueva era de felicidad, influyeron para despertar en los judíos la esperanza del gran día de Yahvé, transformando la experiencia de las pasadas intervenciones divinas en una futura intervención de sentido triunfal escatológico (S. Mowinckel)⁷.

4.º *Otras escuelas racionalistas* se fijan más bien en la apropiación del título mesiánico por Jesús. Los más radicales, como W. Wrede y J. Wellhausen, niegan que Jesús se proclamase nunca Mesías. Fueron sus discípulos quienes, al persuadirse de la resurrección de su Maestro, le revistieron de aquella dignidad. Algunos, más eclécticos, conceden que Jesús al fin de su vida se manifestó como el Mesías esperado, sea presionado por las circunstancias externas (E. Renán), sea por un proceso evolutivo de su concepción religiosa, que pasó del primitivo sentimiento de afecto filial para con Dios Padre al convencimiento de una vocación mesiánica de horizontes universales (E. Stapfer, B. Weiss, O. Holtzman, A. Harnack, etc.).

554. 5.º Finalmente, las escuelas del *fraude* (H. S. Reimarus, F. Bahrdt, H. Venturino, R. Eisler, etc.)⁸ y las de la *pura escatología* (W. Baldensperger,

⁴ Puede consultarse M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs* 60-65.

⁵ Véase R. MARLÉ, *Bultmann et l'Ancien Testament: NouvRevTh* (1956) 473-486. Asimismo, W. BEILNER en *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, de K. SCHUBERT (Freiburg i. Br. 1962) 231-255.

⁶ Estas mismas ideas de un racionalismo destructivo en extremo expuso CH. GUIGNEBERT, *Dés prophètes a Jésus. Le monde juif vers le temps de Jésus* (1935), traducido al castellano en la colección «La Evolución de la Humanidad».

⁷ Explanó esta idea en su obra *He that cometh* (1956). A este propósito, son interesantes las observaciones sobre una continua renovación de MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour* (1948).

⁸ S. DEL PÁRAMO, *La persona de Jesús ante la crítica liberal, protestante y racionalista* (Santander 1956).

J. Weiss, A. Schweitzer, A. Loisy, M. Dibelius, etc.) suponen, respectivamente, que Jesús, al apropiarse el título de Mesías, pensó en un sentido meramente político o en un reino puramente ultraterreno, que habría de inaugurarse mediante el juicio final, al que se dirigidan exclusivamente las miras de su predicación. Los *modernistas* se asocian en gran parte a esta idea (D 2051).

555. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *Jesús se proclamó como el Mesías vaticinado en el A. T., en cuyo concepto se incluía la dignidad de Rey, Sacerdote y Maestro sobrenatural religioso.*

La demostración comprende tres etapas sucesivas:

- I. Determinar el concepto de Mesías en el A. T.
- II. Demostrar que Jesús se aplicó a sí este título.
- III. Concretar el sentido de esta aplicación de Jesús a sí mismo.

I. Concepto de Mesías en el A. Testamento

556. 1.º El concepto de Mesías *en el pueblo judío precristiano* hemos de sacarlo de los libros del A. T., cuya autenticidad se prueba en otras disciplinas. No nos interesan las fechas exactas de su composición, pues, en cualquier hipótesis, deben fijarse varios siglos antes de Cristo. Por la ciencia hermenéutica suponemos probada la genuinidad y sentido de los textos utilizados, que, desde luego, empleamos como meramente humanos, haciendo abstracción de su inspiración divina ⁹.

2.º Consideramos en los textos únicamente su *sentido literal*, prescindiendo del inspirado (típico o místico), del acomodaticio y aun del pleno o *plenior* ¹⁰. Para determinarlo ayudarán su estudio filológico, literario, histórico, y los datos de las tradiciones anteriores y contemporáneas de Jesús o de las posteriores no cristianas, v.gr., las contenidas en el Mischna, Gemara, etc., y a veces las concepciones de Qumrán ¹¹.

3.º Por el momento *no atenderemos a los detalles* contenidos en los textos, sino a los trazos generales descriptivos del Mesías, ni queremos considerarlos como vaticinios milagrosos, sino sólo como manifestativos de las esperanzas mesiánicas.

4.º No es posible comprender el concepto del Mesías sin tener en cuenta *la idea mesiánica en su totalidad*, con la historia religiosa

⁹ Para un concepto general de la esperanza mesiánica en tiempo de Cristo, J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel* 2 t. (Regensburg 1910) II 133-189; J. COPPENS, *Les origines du Messianisme. Le dernier essai de synthèse historique, en L'Attente du Messie* (Louvain 1954) 31-38; ROLAND E. MURPHY, *Notes on Old Testament Messianism and Apologetics: CathBiblQuart* (1957) 5-15.

¹⁰ Para el estudio de los diversos sentidos escriturísticos puede verse, por ejemplo, R. RÁBANOS, C. M., *Propedéutica bíblica* (Madrid 1960) 247-277. Respecto al sentido pleno, cf. S. DEL PÁRAMO, S. I., *El problema del sentido pleno en la Sagrada Escritura* (Comillas 1954); asimismo, J. COPPENS, *Le problème du sens plenior: EphThLouv* 34 (1958) 5-20.

¹¹ Desde este punto de vista es interesante el artículo de A. CHOURAQUI, *Le Messie d'Israel: LumVie* 5 (1956) n.27 p.49-71. Acerca de Qumrán y el mesianismo véase K. SCHUBERT, *Die Messiaslehre in den Texten von Qairbet-Qumrán: BiblZeitschr* I (1957) 177-196; asimismo, R. E. BROWN, *The Messianism of Qumrán: CathBiblQuart* 19 (1957) 53-82.

y el carácter del pueblo de Israel, a cuya evolución, cambios y estilo literario se acomoda en el fluir del tiempo, de modo que no es un concepto fijo e inanimado, sino vivo y progresivo ¹².

557. 5.^o Es de notar que cada profeta con frecuencia no veía sino *un aspecto parcial* del complejo mesiánico, v.gr., su realeza o sus sufrimientos expiatorios, ni discernía perspectivas de tiempo, con lo cual no le era posible darnos la síntesis total de la figura mesiánica. De ordinario no conocía el modo concreto de las realizaciones profetizadas, y por ello debía valerse en sus descripciones de los colores propios de su tiempo. De ahí que la pintura del Mesías adopte, al correr de los años, varias formas externas características de cada época (*enveloppe historique*) ¹³, sugeridas por las instituciones, temores o deseos de los contemporáneos. En cada caso debe descubrirse el sentido real recubierto con tal indumentaria. Asimismo, las ideas generales y abstractas vienen descritas con imágenes particulares y concretas, v.gr., la paz mesiánica bajo la confraternización de lobos y ovejas, etc. ¹⁴

558. 6.^o Para una comprensión más real y objetiva de lo relativo al Mesías, tal cual aparece en el A. T., será menester analizar en primer lugar A) *el concepto general* de mesianismo en el A. T., y luego B) *precisar las características personales* de la persona del Mesías.

¹² E. O'DOHERTY, *The organic development of messianic revelation*: CathBiblQuart 19 (1957) 16-24.

¹³ J. COPPENS en *L'Attente du Messie* (Louvain 1954).

¹⁴ Véase, por ejemplo, la preciosa descripción de la paz mesiánica bajo imágenes bucólicas en Isaías (2,4; 11,6-9) o en Miqueas (4,3), etc. Cf. A. DE GUGLIELMO, *The fertility of the Land in the Messianic Prophecies*: CathBiblQuart 19 (1957) 306-311.

MESÍAS

Concepto .	Obra . . .	Esperanza de restauración: Protoevangelio (Génesis 3,14-15).
		Unión especial con un pueblo. { Vatic. Noé-Abraham. Vatic. Isaac-Jacob.
		Reino futuro . . . { Vatic. Balaam (Núm 23-24), Natán (2 Sam 7). Vatic. antes cautiv. Ezequiel (17,21.34-37).
		Nueva Alianza. { Jeremías (31,31-40). Oseas, Isaías, Ezequiel.
	Nueva religión. { Doctrina: Isaías (2,1-5). Sacerdocio: Isaías (66,19-23). Culto: Jeremías (3,14-17). Sacrificio: Malaquías (1).	
	Persona .	Rey { Salmos 2; 44; 71. Jeremías, Ezequiel, Zacarías.
		Sacerdote: Salmo 109; Zacarías 6,12-15.
		Profeta { Vatic. Moisés (Deut 18,15-19). Siervo de Yahvé (Is 42,1-7).
		Siervo paciente redentor: Ps 21; Is 53,1-3. Hijo del hombre escatológico: Dan 7,13-27.
	Aplicación.	Voz: Mesías { Por sí: afirm.-aprobando. Por otros: repitiendo por discíp.
Voz: Rey de Israel { Por sí: afirm.-aprobando. Por otros repitiendo.		
Voz: Hijo de David { Por sí: aprob.-curando. Por discípulos así instruidos.		
Voz: Hijo del Hombre: Por sí continuamente.		
Sentido . . .	Según el uso oficial { En sinagoga. En pueblo.	
	Según los vatic. del A. T.	
	Excluidos { Sentido rabínico. Sentido político. Sentido meramente escatológico.	
Sentido de legado divino . . .	{ Acerca de la doct. religiosa. Acerca de los precep. moral. Acerca del culto religioso.	

559. A) Concepto general del mesianismo en el A. T.—El concepto mesiánico en el A. T. va desarrollándose, aunque no con sucesión cronológica matemática, a través de los siguientes pasos: 1) *Esperanza de una restauración futura*, 2) *mediante la unión especial de Yahvé con un pueblo escogido*, 3) *que se constituirá en un nuevo reino de gran esplendor*, 4) *y celebrará una nueva alianza con Dios*, 5) *en orden a una verdadera creación religiosa*¹⁵. Veamos por partes este aserto.

560. 1) ESPERANZA DE UNA RESTAURACIÓN FUTURA.—En el momento mismo de la caída del género humano reanima Dios el espíritu del hombre con la visión de una victoria futura trascendente sobre las potestades del mal y la infelicidad. La evolución histórica subsiguiente queda sellada con la esperanza de una liberación moral y una era bienaventurada: es el llamado *Protoevangelio*.

Gén 3,14-15: *Dijo Yahvé Dios a la serpiente:... Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu prole y su prole; ésta te aplastará tu cabeza mientras tú acecharás su calcañar*¹⁶. Prescindiendo de la naturaleza simbólica de la serpiente y del sentido singular o colectivo de la prole, aparece clara la victoria futura de la mujer y su descendencia, aun cuando a costa de lucha y dolor. Desde ese momento el sentimiento religioso de la humanidad quedó orientado hacia una liberación.

561. 2) UNIÓN ESPECIAL DE YAHVÉ CON UN PUEBLO ESCOGIDO.—La victoria anunciada se obtendrá mediante la unión especial de Yahvé con un pueblo elegido. Esta unión se va concretando en sucesivas etapas:

a) *Vaticinio de Noé* (Gén 9,25-27).—Con ocasión del pecado de Cam, que se burla de su padre Noé, al despertar éste, movido por espíritu profético, anuncia: 1) que Yahvé será en adelante *el Dios de Sem*, es decir, de los semitas, con quienes tendrá especial unión; 2) que Cam y su descendencia *los cananeos serán malditos*, según apareció después en su torpe idolatría; 3) que los demás pueblos descendientes de Jafet obtendrán también el favor divino (la salvación), pero en cuanto *se junten a los semitas* (en sus tiendas).

b) *Vaticinio de Yahvé a Abraham* (Gén 12,2-3).—Hacia el año 1800 a. C., Yahvé hace salir a Abraham de Harán, en Mesopotamia, para que se establezca en la tierra cananea. Con esta ocasión le promete: 1) *convertiré a tu descendencia en una gran nación*; 2) *te llenaré de bendiciones*; 3) *haré glorioso tu nombre*; 4) *tú mismo serás bendición*; 5) *bendeciré a los que te bendigan*; 6) *maldeciré a los que te maldigan*, y en ti (es decir, en tu descendencia) *alcanzarán la bendición todos los pueblos de la tierra*. Otras cuatro veces reitera Yahvé este vaticinio: al separarse Abraham de Lot (13,14-17), al cambiar el nombre de Abram por el de Abraham (padre de muchos pueblos)

¹⁵ Una bella síntesis de las diversas revelaciones a Moisés, profetas y salmos puede verse en CH. LARCHER, O. P., *La Révélation de Dieu*: Vielnt (1950, nov.) 363-384.

¹⁶ Literalmente, tanto respecto a la mujer como respecto a la serpiente, se emplea la misma palabra hebrea *acechar*; pero el contexto define más concretamente el sentido en ambos casos. El sujeto del verbo *aplastar*, que en la Vulgata aparece *ella* (la mujer), en el original es *la descendencia de la mujer*, lo cual, consecuentemente, se debe a ésta. Para estos oráculos del Pentateuco puede verse A. COLUNGA, O. P., y M. GARCÍA CORDERO, O. P., *Biblia comentada* (BAC, 1960). Asimismo, la obra de P. F. CEUPPENS, O. P., citada en la bibliografía. Aun cuando más antigua, conserva indudable valor la obra del P. L. MURILLO, S. I., *Jesucristo y la Iglesia Romana* p.1.* t.2 (Madrid 1898), donde examina despacio varias de estas profecías.

(17,1-9), al prometerle un hijo de Sara (18,18s) y en la pretendida inmolación de Isaac (22,16-18).

c) *Vaticinio de Isaac* (Gén 27,28-29).—Al bendecir Isaac a su hijo Jacob, circunscribe las promesas anteriores a la descendencia de éste, ante cuya posteridad se inclinarán los demás pueblos y por su medio recibirán las bendiciones de lo alto. Con anterioridad le había Yahvé confirmado las promesas hechas a Abraham en su doble viaje a Gerar (26,3-5) y a Bersabee (26,24).

d) *Vaticinio de Jacob* (Gén 49,8-12).—Es el último y más brillante oráculo patriarcal. Jacob moribundo, después de rechazar a sus tres primeros hijos, se fija en el cuarto, Judá, a quien transmite su principal bendición, 1) profetizándole su preeminencia sobre las demás tribus y la fortaleza de su dominio (v.8s), 2) fijando la duración de su principado, que no desaparecerá hasta que venga *Aquel cuyo es el mando y a quien deben obediencia los pueblos*, y 3) describiendo con imágenes agrícolas la fecundidad del reino futuro y la belleza de su rey. De hecho la tribu de Judá conservó su preeminencia sobre las demás por su valor, su dignidad y su potestad judicial hasta el advenimiento del Mesías¹⁷. La elección salvífica había quedado ya concretada en la tribu de Judá, de la que nacería el triunfador esperado.

562. 3) FORMACIÓN DE UN NUEVO REINO GLORIOSO.—La unión especial de Yahvé con el pueblo elegido de Abraham se determina más concretamente en los subsiguientes vaticinios, en que se predice la formación de un gran reino, fecundo en bendiciones, universal, eterno y procedente de la descendencia de Judá. El conjunto de todos los oráculos constituye una pintura brillante¹⁸. Recordemos algunos:

a) *Vaticinio de Balaam* (Núm 23,7-24,19).—El adivino pagano de Mesopotamia, Balaam, es llamado por el rey moabita Balaac para que maldiga con sus fórmulas mágicas a los israelitas, que avanzan ya sobre el Jordán. Sin embargo, al contemplar el adivino los ejércitos israelitas acampados ante él, se siente movido por la inspiración de Yahvé, y en cuatro cantos majestuosos, en que 1) pinta al pueblo de Israel segregado de los demás y consagrado a Dios mediante una alianza especial (23,7.11); 2) lo bendice por haber sido la única nación fiel a Dios sin adorar ídolos, siendo Yahvé su verdadero caudillo, que le ha de dar la victoria (23,18-24); 3) describe la prosperidad y vida feliz de dicho pueblo (24,3-9); y 4) finalmente, añade: *Lo veo, aunque no ahora* (es decir, en lo futuro); *lo contemplo, pero no de cerca* (se trata de algo lejano); *se alza una estrella de Jacob y surge un cetro de Israel, que aplasta las sienas de Moab y los cráneos de los hijos de Set... De Jacob sale el dominador que aniquila los residuos de las ciudades* (24,15-19). Todo esto sucederá *al fin de los tiempos* (v.14), que es la expresión bíblica para designar la época mesiánica. En la última insurrección judía contra los romanos, el año 132, su jefe, Simón, al querer asumir el título

¹⁷ *No desaparecerá el cetro de entre sus pies*, dice el original, aludiendo a la costumbre oriental de tener así la vara de mando durante los consejos. *Aquel cuyo es el mando* lo traduce la Vulgata por «el que ha de ser enviado», sin fundamento en las interpretaciones antiguas. Completamente absurda es la traducción de ciertos racionalistas, que quieren leer «en Silo», sin base literaria, geográfica ni hermenéutica. Pueden verse estas interpretaciones y una nueva propuesta por el escritor W. L. MORAN, *Gen. 49,10 and its use in Ex. 21,32: Bibl 39 (1958) 495-425*. Nuestra interpretación es la de los comentaristas judíos; v.g., en *Onkelos, Targum jerosolimitano, Talmud*, etc.

¹⁸ Puede verse J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu suivant l'Ancien Testament, Mélanges bibliques A. Robert 295-314*. Una síntesis breve del futuro reino mesiánico ofreció A. COLUNGA, O. P., *El reino de Israel en los planes divinos: CiencTom 76 (1949) 353-366*; véase asimismo J. MCKENZIE, *Royal Messianism: CathBiblQuart 19 (1957) 25-52*.

de Mesías, se llamó *Bar Kobeka* (hijo de la estrella), refiriéndose a este oráculo¹⁹. Es un testimonio judío de la interpretación auténtica del texto.

b) *Vaticinio del profeta Natán* (2 Sam 7,11-17).—Natán recuerda a David los beneficios que le ha hecho el Señor y (v.8-11), sobre todo, el gran beneficio que le anuncia para lo futuro, la estabilidad de un reino sempiterno sin fin (cf. Lc 1,3,25) que ha de perpetuarse por un descendiente suyo. El profeta, en una doble visión unificada, ve a Salomón que *edificará el templo* y será tipo de otro descendiente *para quien Yahvé será Padre* y cuyo trono *será consolidado para siempre*. No obstante la prevaricación de los judíos, el futuro reino permanecerá para siempre en cierto aspecto (espiritual), aun cuando sea deshecho desde otros puntos de vista (el poder terrenal), como se explica en otros vaticinios. Una explicación más completa puede verse en el salmo 88(89),20-38.

c) *Vaticinios descriptivos anteriores a la cautividad*.—Pueden encontrarse preciosas descripciones del reino futuro de Yahvé en la mayor parte de los profetas, como Amós (9,11-15)²⁰, que describe la actual prevaricación, el castigo y la restauración de un reino eterno por un descendiente de David; Oseas²¹, que pinta la renovación del reino bajo la imagen de místicas nupcias con Yahvé (2,15-24; 3,4s), y sobre todo en Isafas, que se complace en pintar los principales rasgos del reino mesiánico, v.gr., su justicia y excelsa doctrina para todos los pueblos (2,1-4), su santidad y seguridad (4,2-6), su poder, felicidad y firmeza eterna mediante el nacimiento de un Niño Rey, que ha de ser el *Consejero maravilloso, Dios fuerte, Padre del siglo futuro y Príncipe de la paz* (9,2-7), que nacerá por parto virginal (7,14-16), será llamado Manuel (Dios con nosotros, 8,8-10)²², estará dotado de ciencia sobrenatural (11,1-10), constituirá la piedra angular del nuevo reino (28,16), en el que se hallará la prosperidad y la paz (32,1-17), el gozo y los milagros (35,1-10; 40,1-5) y la luz refulgente para iluminar a todos los pueblos (60,1-22). De modo parecido se expresa Jeremías (23,3-6; 30,9s; 33,14-16)²³.

d) *Vaticinios de Ezequiel*.—En cuatro profecías ofrece cuatro cuadros del futuro reino: 1) Tras los grandes castigos merecidos por la conducta de Sedecías surgirá un nuevo brote de la *medula del cedro sublime* (es decir, de la estirpe de David), que se transformará en un *gran cedro* (un gran reino), en cuyas ramas *vendrán a hacer su nido todos los pájaros y aves de la tierra*, o sea, los pueblos todos del universo (17,22-24). 2) Por los pecados del rey y su pueblo, todo el reino quedará arruinado *hasta que venga Aquel a quien corresponde de derecho* (el juicio y la justicia) y *a El se lo entregará* (21,24-32; cf. Gén 49,10; Sal 71,1-5; Is 11,1-10). Ambos vaticinios son anteriores a la cautividad de Babilonia. Durante el cautiverio profirió otros dos: 3) Consuela a los cautivos recordándoles la providencia de Dios, que restaurará por medio del Mesías un nuevo reino en el que dice Yahvé: *Yo seré su pastor; yo, el Señor, seré su Dios, y como príncipe en medio de ellos estará mi siervo David*, es decir, el descendiente de David, ya que éste había muerto siglos antes. La prosperidad y bendiciones descritas sólo pueden ser aplicadas al reino mesiánico (34,23-31). Finalmente, bajo el símbolo de dos maderos que se juntan en uno, declara cómo se ha de formar a) un reino

¹⁹ El sentido mesiánico de esta profecía está confirmado por las fuentes judías, como los *targumim de Onkelos y Jonathan*, las fuentes de *Qumrán-Damasco*, etc. Cf. J. DANIELOU, S. I., *L'étoile de Jacob et la mission chrétienne a Damas: Vigiliae christianae* 11 (1957) 121-138.

²⁰ Cf. A. BENSON, «... From the mouth of lions». *The Messianism of Amos: CathBiblQuart* 19 (1957) 199-212.

²¹ Cf. E. H. MALY, *Messianism in Osee: CathBiblQuart* 10 (1957) 213-225.

²² Cf. F. L. MORIARTY, *The Emmanuel Prophecies: CathBiblQuart* 19 (1957) 226-233.

²³ Véase, a propósito de Miqueas, A. GIL ULECIA, *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas* (Zaragoza 1941): *Collectanea Biblica* 1.

o nación única, b) bajo un solo Dios, Yahvé; c) con un único Rey y Pastor de la familia de David, d) que permanecerá para siempre, y e) encerrará una nueva alianza de santificación (37,22-25)²⁴.

563. 4) CONSTITUCIÓN DE UNA NUEVA ALIANZA.—En este reino se entablará una nueva alianza con Yahvé, que suplantará la alianza del Antiguo Testamento, eje central de las relaciones entre Dios y el pueblo judío, y que la superará brillantemente por su fecundidad, conocimiento de Dios y santidad. Así, por ejemplo:

a) *Vaticinio de Jeremías* (31,31-40).—En tres partes sucesivas describe esta nueva alianza que ha de esculpirse en el corazón mismo de los hombres: 1) la compara con la antigua, exaltando su ciencia perfectísima de Dios, y la purificación de los pecados que traerá consigo (v.31-34); 2) recalca su eternidad con una triple comparación: la perpetuidad de la luna, la constancia de las olas del mar y la imposibilidad de los hombres para sondear los espacios infinitos (v.35-37), y, finalmente, 3) describe cómo gracias a ella aun los lugares más inmundos—v.gr., Gareb (lugar de los leprosos) e Himnón (valle de los cadáveres)—serán iluminados y santificados por el nuevo pacto de alianza.

b) *Vaticinios de Oseas, Isaias y Ezequiel*.—Todos estos profetas anuncian la nueva alianza, que será de paz y felicidad, pacto fiel y de amor, como el del matrimonio (Os 2,15-24), pacto eterno y de misericordia en que actuará como testigo fundador el Mesías (Is 55,3-5; cf. 49,8), pacto de alianza nueva y santificadora (Ez 34,24-30; 37,23-27).

564. 5) NUEVA INSTITUCIÓN RELIGIOSA.—La anunciada alianza había de constituir una nueva institución religiosa, dados los trazos proféticos que la acompañan, puesto que por ella se renovarían: a) la doctrina; b) el orden sacerdotal; c) el culto, y d) los sacrificios.

a) *Nueva doctrina religiosa*.—Según Isaias, en los últimos tiempos (= época mesiánica), todos los gentiles y muchedumbre de naciones se dirigirán al monte de la casa del Señor, colocado en el culmen de los montes, para conocer los caminos del Señor, es decir, su ciencia y sus consejos, y para caminar por sus sendas, o sea para seguir sus preceptos. De aquel monte elevado saldrá la palabra de Dios, la ley, el juicio y la luz que ilumine la nueva vida religiosa (Is 2,1-5). Lo mismo repite el profeta Miq 4,1-5.

b) *Nuevo orden sacerdotal*.—Una nueva jerarquía sacerdotal, medula del nuevo culto, se elegirá de entre los gentiles de toda raza. De modo que, dejado el sacerdocio de Aarón, los sacerdotes y ministros del culto vendrán de entre los paganos formando una institución nueva como nuevos cielos y nueva tierra (Is 66,19-23).

c) *Nuevo culto*.—Según Jeremías, en aquel tiempo, el nuevo pueblo, con sus nuevos pastores, se congregará en torno a la nueva Jerusalén, pero ya nadie hablará del arca del Señor, ni volverá a ella sus corazones, ni la recordará, ni irá a visitarla (3,14-17). Este abandono del arca de la ley, centro de todo el culto judío, encierra un cambio esencial en el ejercicio del culto.

d) *Nuevo sacrificio*.—El profeta Malaquías increpa duramente a los sacerdotes judíos por ofrecer al Señor las víctimas inmundas y lisiadas, contraponiéndoles la era futura, en que se ofrecerá al Señor, no en el templo

²⁴ Para una comprensión de los diversos profetas puede consultarse la obra de M. GARCÍA CORDERO, O. P., *Biblia comentada: Libros proféticos* (BAC 209, Madrid 1961).

jerusalimitano, sino en todos los lugares de la tierra, una víctima completamente pura, inmolada en verdadero sacrificio incruento para gran gloria de Dios y extensión de su nombre entre los paganos (c.1).

565. B) Propiedades personales del Mesías.—El nuevo reino religioso asentado sobre una nueva alianza con Yahvé ha de ser fundado por una persona física, que en hebreo recibió el nombre de *Mesías* (participio pasivo del verbo *masah* = ungir) y en griego el de *χριστός* (del vocablo similar *χρίω* = ungir), de donde vino la palabra Cristo.

La palabra *mesías* = ungido se aplicó en los orígenes bíblicos a los *reyes* (cf. 1 Sam 2,10,35; 12,3; 16,6), a los *sacerdotes* (cf. Lev 4,3. 16) y a los *profetas* (cf. 1 Re 19,16); pero ya desde el tiempo de los libros proféticos se reservó para el gran enviado de Yahvé, fundador del nuevo reino de Dios (Sal 2,2; Dan 9,25). No sólo en los evangelios, sino en la literatura contemporánea de Jesús conserva este sentido específico, v.gr., en los *Salmos de Salomón*, 17,36; 18,6.8 25.

Cinco diversos aspectos del Mesías nos describe el A. T.: será 1) *rey*; 2) *sacerdote*; 3) *profeta*; 4) *el siervo paciente de Yahvé*, y 5) *el hijo del hombre* de trazos escatológicos.

566. 1) EL MESÍAS REY.—Es una pintura frecuentísima del Mesías en el A. T. Recordemos, v.gr.:

a) *Salmo 2.*—Todo este salmo davidico se refiere al Mesías, como se prueba por su carácter universalista y por los testimonios rabínicos y cristianos 26. En una triple escena describe el autor: a) la rebeldía de los pueblos contra Yahvé y su enviado, el Mesías, y la consecuente cólera divina (v.1-5); b) la presentación propia del Mesías, que proclama: *He sido constituido Rey por Yahvé sobre su monte santo... El Señor me ha dicho: Tú eres mi Hijo. Pídemelo y te daré los pueblos por herencia y te daré en posesión los confines de la tierra. Los regirás con cetro de hierro* (v.6-9); c) finalmente, exhorta el salmista a los pueblos a someterse a Yahvé y su Mesías con plena voluntad. De modo semejante suena el salmo 109 (110).

b) *Salmo 44* (45).—Salmo compuesto por los hijos de Coré antes de la cautividad judía, en el cual a través del canto epitalámico de un rey de Israel se pinta la figura del Mesías, como lo prueban: el calificativo de *Dios a quien Dios ha ungido*, las circunstancias estrictamente mesiánicas y la interpretación rabínica y cristiana 27. En la primera de sus tres partes: a) exalta el salmista la figura del Mesías por sus cualidades, en especial su belleza, valentía, verdad y justicia, anunciando su dominio sobre todos los pueblos (v.2-10); b) alaba luego a la reina su esposa (la Iglesia, unida a Cristo), exhortándola a que se entregue al Mesías en toda su hermosura (v.11-16), y termina c) proclamando que su descendencia será el conjunto de todos los pueblos, que le alabarán a través de los siglos por toda la eternidad (v.17-18).

²⁵ La significación de *Ungido* puede verse expuesta en el *Vocabulaire de Théologie biblique* sous la direction de X. LEON-DUFOUR, *Messie*.

²⁶ V.gr., el *Midrash Tehillim*, el *Talmud babilónico: Sukkadh*, etc. San Pablo lo considera como mesiánico en Heb 1,5 y Act 13,33. Una rápida interpretación de los Salmos puede verse en M. GARCÍA CORDERO, O. P., y G. PÉREZ RODRÍGUEZ, en *Biblia comentada: Libros sapienciales* (BAC 218, Madrid 1962).

²⁷ El sentido mesiánico de este salmo aparece por su crítica interna, ya que en los v.7s se dirige a su héroe con el calificativo de *Dios*; por las circunstancias del reino descrito (v.7.17), sólo aplicables al reino mesiánico, y por la tradición externa de los *targumim* judíos

c) *Salmo 71 (72)*.—Compuesto en tiempo de los profetas, da una brillante descripción del Rey Mesías²⁸ en cuatro partes sucesivas: a) anuncia la justicia y paz perfecta de su reino (v.1-4); b) su perpetuidad y universalidad, que *permanecerá mientras luzcan en el cielo el sol y la luna de generación en generación... Se postrarán ante El todos los reyes y le servirán todos los pueblos* (v.5-11); c) sobre todo será eminente por su misericordia para con los pobres y desgraciados (v.12-15), y, finalmente, d) *mientras dure el sol..., todas las naciones le aclamarán dichoso* por el florecimiento de sus tiempos y la felicidad de sus pueblos (v.16-17).

d) *Vaticinios de Jeremías, Ezequiel y Daniel*.—Entre otras muchas profecías pueden recordarse: a) las de Jeremías (23,3-8; 33,14-16) en que, después de predecir la ruina de Jerusalén, anuncia que *vendrán días, dice el Señor, en que suscitaré a David un vástago justo y reinará como Rey prudente y ejercitará el derecho de justicia en la tierra. En sus días será salvado Judá..., y éste será el nombre con que le llamarán: «Yahvé nuestra justicia»* (23,3-8); b) Ezequiel, como antes dijimos, anuncia un nuevo ramo de cedro sublime bajo el cual se reunirán todos los pueblos de la tierra (17,22-24); y c) Zacarías²⁹ profetiza un reino próspero y dichoso regido por el Mesías, que entrará en Jerusalén en forma pacífica, sentado sobre un asnillo, para anunciar la paz a todos los pueblos hasta los últimos confines de la tierra (9,8-10).

567. 2) EL MESÍAS SACERDOTE.—Basta recordar dos textos claros del A. T.

a) *Salmo 109 (110)*.—Este salmo, ciertamente de David, como se prueba desde el punto de vista dogmático por el testimonio de Jesús (Mt 22,43-45), de San Pedro (Act 2,34) y de la Iglesia (D 2133), y desde el punto de vista crítico por la constancia de su título, la interpretación de los antiguos rabinos y las citas de los apócrifos, proclama la dignidad del Mesías superior a la de David, que exclama: *Dijo el Señor (Yahvé) a mi Señor (el Mesías) y anuncia su potestad real sobre todos los enemigos de Dios, para promulgar después solemnemente un decreto divino: Lo juró Yahvé y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, que juntó en sí la dignidad regia y sacerdotal y bendijo a Abraham postrado humildemente ante sí*³⁰.

b) *Zacarías (6,12-15)*.—Cierra Zacarías sus ocho visiones proféticas con un acto simbólico en que Zorobabel se sienta sobre el trono regio, y Josué sobre el solio sacerdotal, anunciándose el consejo de paz que habrá entre ambos poderes unificados en un varón que surgirá de la descendencia de Zorobabel, y cuyo nombre será *Germen*, título mesiánico del que ha hablado ya antes (3,8) y que emplea asimismo Jeremías (2,5s).

568. 3) EL MESÍAS PROFETA.—Al aplicar esta palabra al Mesías la entendemos en el sentido explicado en que la emplea el A. T., de un *legado divino doctrinal*. Ya estaba anunciado como profeta por el hecho de ser el fundador de la nueva alianza en la que Yahvé proponía sus nuevas doctrinas religiosas. Examinemos, sin embargo, algún testimonio explícito acerca de este oficio mesiánico.

²⁸ Los mismos judíos interpretan este salmo como mesiánico, según aparece en el *Targum parafrástico caldeo*, en *Midrash Tehillim*, en el *Bamidbar Rabbah*, en el *Zohar*, etc.

²⁹ La mesianidad del texto aparece no sólo por la interpretación cristiana (Mt 21,45; Jn 12,145), sino también por las tradiciones rabínicas, que se reflejan en el *Talmud babilónico*, *Zohar*, *Midrash Tehillim*, etc., y por los testimonios de los apócrifos, v.gr., *Salmos de Salomón*, *Henoc* etíopico, etc.

³⁰ J. COPPENS, *La Portée messianique du psaume CX: EphThLov 32* (1956) 5-23.

a) *Vaticinio del Deuteronomio* (18,15-19).—Al terminar Moisés su obra legislativa y la fundación de la nueva religión judía, Yahvé avizora el porvenir del pueblo judío y le anuncia por medio de su caudillo: *Les suscitaré un profeta de en medio de sus hermanos, como tú, y pondré mis palabras en su boca, quien les hablará todo lo que yo le ordenaré. Y a quien no escuche mis palabras que él pronuncie en mi nombre, le pediré cuenta de ello* (v.18s). Aun cuando Yahvé tuviera en su mente la serie entera de los profetas, no hay duda que designaba al Mesías como el miembro principal de aquella escuela divina. Dogmáticamente es clara la alusión al Mesías, dados los testimonios de Jesús (Jn 5,46), de San Pedro (Act 3,22s) y de San Esteban (Act 7,37); históricamente es cierta por la interpretación de los antiguos rabinos y la persuasión de los contemporáneos de Jesús, aun samaritanos (Jn 4,25), que al hablar del Mesías como profeta sólo podían referirse a los pasajes del Pentateuco, únicos libros por ellos admitidos ³¹.

b) *Vaticinios de Isaías*.—En los cuatro cánticos del *siervo de Yahvé*, que luego examinaremos, se describen entre las cualidades de este personaje, que no es otro sino el Mesías, su carácter de legado divino o profeta. Ya en el primer cántico se le describe recibiendo el espíritu del Señor para manifestar a las naciones e islas paganas *el juicio*, es decir, la ley, investido de una vocación especial divina para implantar la justicia, *establecer la nueva alianza y ser luz para los gentiles* (42,1-7). Esta vocación de legado la confirma en el segundo cántico, anunciando cómo Dios *ha puesto en sus labios una espada... para ser luz de los gentiles y salvación de todos hasta los confines de la tierra* (49,1-7), contraponiendo esta arma de la palabra a la espada de acero blandida por Ciro. Todavía en el tercer cántico vuelve a insistir en este cometido del Mesías, que será instruido por Yahvé para ayudar a los demás (50,4-9).

Entre los restantes vaticinios de Isaías acerca de este punto sobresalen dos principalmente. En el primero, después de anunciar la destrucción del imperio de Asur, describe la felicidad del reino mesiánico, redundante en justicia y paz, y cuyo príncipe, repleto del *espíritu de sabiduría, consejo y ciencia...*, *destruirá al impío con el don de su palabra* e inundará la tierra *con la ciencia de Dios a la manera de las ondas del mar* (11,1-10). El segundo es el utilizado por el mismo Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm (Lc 4,17-21), donde se describe al Mesías ungido por el espíritu de Yahvé para anunciar la doctrina de la redención y de la indulgencia divina a los contritos y desgraciados (61,1-4).

569. 4) EL MESÍAS, SIERVO DE YAHVÉ DOLOROSO.—Este aspecto fue uno de los más difíciles de entender para los judíos, que no acertaban a conciliar los trazos del siervo de Dios (Ebed Yahvé) doloroso con las pinceladas coloristas del rey triunfador. Tenemos una doble descripción profética ofrecida por el *salmo 21* (22) y varios capítulos de *Isaías*.

a) *Salmo 21* (22).—Este salmo, mesiánico, sin duda alguna, en uno u otro sentido, donde se encuentran las predicciones más concretas de la pasión de Jesús (la sed, las burlas de los judíos, la transfixión de pies y manos, la división de las vestiduras y sorteo de la túnica), contiene *dos partes*. En la primera se describen en *primera* persona las crueles aficciones del siervo de Yahvé ocasionadas tanto por las injurias y atroces tormentos de sus adversarios como por las angustias interiores que le llevan a los um-

³¹ Cf. A. F. MACKENZIE, *The Messianism of Deuteronomy*: CathBiblQuart 19 (1957) 299-305.

brales de la muerte, no obstante sus súplicas a Dios, olvidado, al parecer, de su inocencia (v.2-22). En la *segunda* se anuncian los frutos de aquellos padecimientos en orden al culto de Dios, a la salvación de los judíos y a la conversión de los gentiles: *se postrarán ante Yahvé todos los grandes de la tierra... y predicarán su justicia al pueblo que ha de nacer* (23-32).

b) *Vaticinio de Isaías sobre el siervo de Yahvé*.—Está formado por cuatro cánticos, ahora separados entre sí, pero que sin duda formaron un himno único al tiempo de su composición y cuyo tema es la misión de un misterioso *siervo de Yahvé*³² destinado a renovar la alianza entre Dios y el pueblo elegido. Después de trazar en el *primer cántico* (42,1-7) sus cualidades, su misión de ser vínculo de la nueva alianza y *luz de los gentiles*, explica más en el *segundo* (49,1-7) esta gran empresa de *llevar la salvación hasta los confines de la tierra*, pero realizada por la humillación y desprecio de pueblos y magnates. Atestigua el siervo en el *tercer cántico* su obediencia hacia Yahvé, en virtud de la cual dice: *he dado mis espaldas a los que me herían y mis mejillas a los que me arrancaban la barba; no escondí mi rostro ante las injurias y esputos* (50,1-11). Finalmente, en el *cuarto cántico*, el más importante, a lo largo de cinco secciones, a) expone Dios a modo de sinopsis el horror y luego la admiración que causará en los pueblos rescatados la contemplación del siervo del Señor (52,13-15); b) se oyen las voces de los pueblos que se lamentan ante él, ya que *no presenta hermosura ni apariencia para que nos complazcamos. Despreciado y abandonado de los hombres, varón de dolores* (53,1-3); c) se explican las razones y finalidad de todo ello: *fue él ciertamente quien soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores... Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados... Con sus llagas hemos sido curados... Y Yahvé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros*. Es una descripción viva y plástica de la satisfacción vicaria del Mesías (53,4-6); 4) narra el profeta algunas circunstancias más concretas de la pasión del siervo, haciendo resaltar su sumisión, la injusticia de los verdugos y la ignominia de su muerte entre malhechores (53,7-9); 5) finalmente, se predicen los frutos ubérrimos de tales dolores, la muchedumbre ingente salvada con aquella sangre y la grandeza de la voluntad redentora de Yahvé (53,10-12).

570. 5) EL MESÍAS, HIJO DEL HOMBRE EN SENTIDO ESCATOLÓGICO.—Es un último aspecto del futuro Mesías que, bajo la forma de Hijo del hombre, se mostrará como el representante de Yahvé que cerrará el fin de los tiempos.

El profeta Daniel (7,13-27), en una visión apocalíptica, contempla la aparición sucesiva de cuatro grandes bestias en forma de león con alas de águila, de oso, de leopardo y de monstruo con dientes de hierro y diez cuernos, símbolos de los cuatro grandes imperios, babilónico, medo-persa, macedónico y seléucida, que se opondrían al reino de los santos. Al fin se presenta una figura a la manera de un *hijo del hombre*, que, según la explicación dada por el mismo profeta, representa al futuro Mesías y a su reino, quien, acercándose al trono de Yahvé, recibe de manos de éste todo poder, honor y el reino universal de todos los santificados, que permanecerá para siempre después de haber destruido los anteriores. Será el reino escatológico,

³² No se refiere, por tanto, este cántico al pueblo de Israel, como pretendieron algunos comentadores, ya que éste es uno de los términos de la alianza que ha de unir el siervo de Yahvé. Una explicación clara y sintética de este himno se halla en R. CRIADO, S. I., *La Sagrada Pasión en los profetas* (Granada 1944). De modo más popular da una buena exposición sistemática de estos pasajes G. E. CLOSEN, *Wege im die H. Schrift* 119-136; cf. H. HAAG, *Ebed-Jahue-Forschung* (1948-1958): *BiblZeitschr* 3 (1959) 174-204. Véase asimismo J. GIBLET, *Jésus serviteur de Dieu: LumVie* 7 (1958) n.36, 5-15.

el último en la sucesión de los tiempos, donde florecerá la justicia y se ungirá al santo de los santos (cf. 9,24)³³.

II. Jesús se aplicó a sí mismo la dignidad de Mesías

571. Una vez que conocemos el contenido de la palabra *Mesías* según el concepto del A. T., pasemos a demostrar que Jesús asumió para sí tal cargo. Más tarde veremos si realmente lo fue, pero no hay duda de que El se mostró ante el mundo como tal bajo los principales títulos en uso. Podemos considerar los títulos de 1) *Mesías*; 2) *Rey de Israel*; 3) *Hijo de David*; 4) e *Hijo del hombre*.

572. 1) TÍTULO DE MESÍAS.—El uso de la palabra *Mesías* para designar en concreto al varón elegido por Yahvé para restaurar el reino de Dios según las esperanzas de Israel, aparece claramente en los libros apócrifos contemporáneos de Jesús y en el empleo que de dicha voz hacen las gentes sencillas, como la samaritana (Jn 4,29), las turbas de Jerusalén (Jn 7,31; 10,24), el rey Herodes al preguntar por el lugar donde había de nacer el Cristo esperado de los judíos (Mt 2,4) y los mismos sacerdotes cuando acusan a Jesús en su juicio condenatorio (Lc 23,2).

En dos ocasiones conserva el evangelio la palabra hebrea *Mesías*, a saber, en boca de Andrés después de hablar con Jesús (Jn 1,41) y en boca de la samaritana en su conversación junto al pozo de Jacob (Jn 4,25). En los demás pasajes se emplea, como es obvio, la palabra griega de la lengua evangélica *χριστός* (Cristo), de cuya exacta correspondencia con la hebrea no hay duda, no sólo por la significación idéntica del vocablo, sino por el uso que de ella hace la versión alejandrina del A. T. al traducir la voz hebrea y por la explicación que da el mismo San Juan siempre que pone la palabra original (1,41; 4,25).

573. Hasta 44 veces se aplica a Jesús el título de Mesías en los evangelios. Con frecuencia es El mismo quien se lo apropia; en otras ocasiones son sus interlocutores quienes lo hacen con su aprobación. Veamos algunos casos:

a) Al decir la mujer samaritana junto al pozo de Jacob: *Sé que viene el Mesías llamado Cristo. Cuando El venga, nos dirá todas las cosas. Jesús le dice: Yo soy, el que hablo contigo* (Jn 4,25s). Esto sucedió al principio de su vida pública. Al cerrarla, durante la última cena, en la oración sacerdotal que dirige a su Eterno Padre, declara: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesús, el Mesías* (Jn 17,3; cf. Mt 23,10). Finalmente, en su declaración oficial ante el tribunal judío que le condena a muerte, preguntado por el pontífice: *Te conjuro por Dios vivo, di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. Dijo Jesús: Tú lo has dicho, según el modismo que empleaban para afirmar* (Mt 26,63 y par.).

b) Al ser llamado Mesías por los demás, lo confirma con su aprobación. Baste recordar la confesión de Pedro, que dice a Jesús: *Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simon Bar*

³³ F. TILLMANN, *Der Menschensohn. Jesuselbstzeugnis für seine messianische Würde* (Freiburg 1907); J. R. SCHEIFLER, S. I., *El Hijo del hombre en Daniel*: EstEcl 34 (1960) 789-804.

Iona, porque no es la carne ni la sangre quien te ha revelado eso, sino mi Padre, que está en los cielos (Mt 16-16s). Véase asimismo Jn 6,68, etc.

c) Es llamado Mesías por otros, aludiendo a que *El así se ha declarado*; v.gr., el apóstol *San Andrés*, después de su primera entrevista con Jesús en unión de San Juan, dice a su hermano Pedro como fruto de aquella conversación: *Hemos hallado al Mesías* (Jn 1,41). Los sacerdotes le acusan de proclamarse Mesías (Lc 23,2); los soldados se burlan de él por eso mismo (Mt 26,68; cf. asimismo Lc 23,35), y Pilato así lo declara en su juicio (Mt 27, 17.22), etc.

d) Finalmente, los apóstoles, siguiendo las enseñanzas de Jesús, le dan continuamente este apelativo, hasta el punto de ponerlo como comienzo de su evangelio: *Genealogía de Jesús el Mesías, hijo de David, hijo de Abraham*, etcétera (Mt 1,1), o como colofón del mismo: *Estas cosas, dice San Juan, han sido escritas para que credis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios* (20,31). En los *Hechos de los Apóstoles* (31 veces) y en los otros escritos neotestamentarios no paulinos (64 veces) es continuo el apelativo de Mesías aplicado a Jesús por sus discípulos. *San Pablo* lo emplea sin cesar en sus cartas, donde aparece hasta 429 veces. El resultado fue que a partir de los tiempos apostólicos vino a emplearse la denominación de *Jesu-Cristo* (= *Jesús-Mesías*) como si fuese el nombre propio del Señor.

574. 2) TÍTULO DE REY DE ISRAEL.—Era un título equivalente al de Mesías tanto en el A. T., según vimos, como entre los contemporáneos de Jesús. Por eso, preguntando los Magos por el *Rey de los judíos*, transmite Herodes a los sacerdotes el mensaje, sustituyéndolo por la palabra *Mesías* (Mc 2,2.4). Ahora bien, este título se lo apropia Jesús y lo aprueba en los demás:

a) En el momento más crucial de su vida, *ante Pilato*, a la pregunta del procurador: *¿Eres tú el Rey de los judíos?*, contestó Jesús: *Tú lo dices* (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3; Jn 18,33-37).

b) Aprueba esta aplicación del título que le hacen otros, como en la confesión espontánea de *Natanael*: *Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel* (Jn 1,49), que confirma anunciando futuros milagros; o en las aclamaciones de la turba *el día de Ramos* (Lc 19,38), que El corrobora ante las protestas de los sacerdotes, diciendo: *Yo os digo que, si éstos callan, gritarán las piedras* (v.40).

c) *Dan por supuesto* que Jesús usó este título para sí durante su vida *los judíos*, que le acusan de ello ante Pilato (Lc 23,2; Jn 19,12); los soldados, que por ello le ridiculizan (Mt 27,26ss y par.), y el título de la cruz, redactado por el *procurador romano* (Mt 27,42 y par.).

575. 3) TÍTULO DE HIJO DE DAVID.—Este título mesiánico, común en los escritos del A. T., estaba en uso entre el pueblo judío, como aparece por la pregunta que se hace la muchedumbre ante la curación de un mudo: *¿No será éste el Hijo de David?* (Mt 22,42; Mc 12,35). Recordemos algunos casos de su aplicación:

a) No nos han conservado los evangelios ninguna frase de Jesús en que él mismo se nombrase a sí *Hijo de David*, pero *aprueba explícitamente* las aclamaciones de la turba que como tal le proclaman en Jerusalén (Mt 21,9), y que El corrobora ante los príncipes de los sacerdotes (ib.v.15).

b) Es manifiesto, como lo hace notar el mismo Renán, que Jesús realizaba inmediatamente, *como premio*, las curaciones milagrosas que se le pedían, invocándole como *Hijo de David*; v.gr., en el caso de *Bartimeo*, ciego de Jericó (Mt 10,47 y par.; cf. asimismo Mt 9,27).

c) Vino a ser tan ordinaria la aplicación de este título a Jesús, que San Mateo lo pone como *encabezamiento de su evangelio*: *Generación de Jesucristo, Hijo de David* (1,1).

576. 4) TÍTULO DE HIJO DEL HOMBRE.—Aun cuando menos usado entre los judíos, no habían perdido éstos el recuerdo de su sentido mesiánico, como aparece en la identificación que hacen de él, al hablarles Jesús de la muerte del *Hijo del hombre* y oponer ellos que el *Mesías* no puede morir (Jn 12,32-34). Esto supuesto, podría decirse que el apelativo adoptado por Jesús como nombre propio para designarse a sí mismo fue el de *Hijo del hombre*.

En el evangelio se aplica Jesús este título a sí mismo 82 veces. Es de notar que nadie, fuera de El, lo empleó para designar a Jesús, y muy pronto se olvidó en la primitiva Iglesia, sin duda por ser ininteligible para los paganos y prestarse a malas interpretaciones. Pueden recordarse a modo de ejemplo las escenas en que pregunta a sus discípulos: *¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?* (Mt 16,13 y par.); cuando predice su pasión y resurrección (Mt 17,22 y par.), cuando anuncia su futura parusía (Mt 16, 27-28) o cuando describe su presencia en el juicio final (Mt 24 varias veces y par.)³⁴.

III. Jesús se declaró Mesías en el sentido del A. T.

577. A fin de precisar con mayor certeza la significación de la palabra Mesías en labios de Jesús, examinemos el sentido de sus afirmaciones. Fuera del contenido obvio propio del A. T., que era el corriente en tiempos de Jesús, tres interpretaciones afloraban entre sus contemporáneos: la interpretación *rabínica*, la *política vulgar* y la *escatológica*³⁴.

a) *Interpretación rabínica*.—Algunos rabinos, juzgando que la antigua alianza y la ley mosaica no podían superarse, reducían el mesianismo a un cumplimiento más exacto de las prescripciones judías. Había dicho rabí Jeremías: *Se nos dio una vez para siempre la Thora (ley) en el monte Sinat; no hay por qué esperar una nueva revelación*³⁵.

b) *Interpretación política vulgar*.—Adhiriéndose al revestimiento metafórico de las descripciones mesiánicas bajo la forma de un Rey triunfador, gran parte del pueblo, sin perder la idea fundamental del poder espiritual del Mesías, la completaba gustosamente con el dominio político creador de una gran prosperidad terrena. A esta idea respondían los conatos de la turba de proclamar a Jesús rey después de la multiplicación de los panes (Jn 6,15) o la ambición de los apóstoles por los primeros puestos (Mt 20,20-28). Algo de esto rezumaba también la concepción de los esenios de *Qumrán* con su desdoblamiento del Mesías político de Judá y el Mesías sacerdotal de Aarón³⁶.

c) *Interpretación apocalíptica* o meramente escatológica. En ella el Mesías instauraría un reino de carácter trascendente inaugurado mediante

³⁴ Cf. H. DIECKMANN, S. I., «Der Sohn des Menschen» im Johannesevangelium: Schol 2 (1927) 229-247.

³⁵ Véase J. B. FREY, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps*: Bibl 14 (1933) 133-149.269-293.

³⁶ J. GIBLET, *Le Messianisme prophétique. L'Attente de Messie* 85-103.

el juicio final de la humanidad. Es la idea sobre todo de ciertos libros apócrifos; v.gr., *Las parábolas de Henoc*.

El sentido de la palabra Mesías en boca de Jesús aparece muy claro tanto si se examina la significación contemporánea del vocablo como si se atiende a la aplicación de los vaticinios proféticos o a la manera de obrar de Jesús.

578. 1.º *Significación contemporánea del vocablo.*—Ha de admitirse que Jesús usó la palabra Mesías en el significado ordinario que tenía ésta entre sus contemporáneos, el cual no podía ser otro sino el que de continuo oían los judíos en la lectura del A.T. los sábados y en las explicaciones oficiales de la Biblia en las sinagogas. Tal concepción religiosa de un nuevo reino espiritual aparece, como era obvio esperar, no sólo en las personas piadosas, como Zacarías al entonar su *Benedictus* (Lc 1,75.77.79), Simeón al cantar su *Nunc dimittis* (Lc 2,31s) o Juan Bautista al presentar al Mesías como el *Cordero de Dios, que borra el pecado del mundo*, sino en los letrados, como Nicodemo durante su coloquio con Jesús (Jn 3,2ss), o en el simple vulgo, como la mujer samaritana (Jn 4,25), que esperan al Mesías como Maestro religioso sobrenatural. Las turbas esperaban con avidez al profeta vaticinado por Moisés (Deut 18,15.19), que había de venir a este mundo para transformar a Israel (Jn 6,14; Mt 21,11). Mientras no se pruebe lo contrario, tal debía ser el significado de la palabra Mesías en labios de Jesús.

579. 2.º *Aplicación de los vaticinios proféticos.*—La aplicación concreta de los vaticinios del A. T. hecha a la persona de Jesús, tanto por El como por sus discípulos, indica claramente cuál es el sentido que tiene la palabra Mesías en dichos casos, que no puede ser otro sino el contenido en los oráculos así aducidos.

a) Jesús afirma taxativamente que las profecías mesiánicas contenidas en Moisés, los Salmos y los Profetas (según la clásica división judía del A. T.) se refieren a su persona (Lc 24,44; cf. Jn 5,46), y muchas de ellas se las aplica a sí en concreto, como la de Isaías leída en la *sinagoga de Nazaret* referente a su oficio de evangelizar y predicar la redención del pecado (Lc 4,18), las concernientes al *siervo doloroso de Yahvé*, cuya realización se apropia (Sal 21; Is 52s; en Mt 26,54; Lc 18,31; 22,37; 24,46; Jn 13,18; 15, 25, etc.), o la recordada por El en varias ocasiones respecto al *Hijo del hombre*, expuesta por Daniel (Mt 16,27s; 24,30s; 26,64 y par.), etc.

b) Esta misma vía siguieron sus discípulos, que hacen semejantes aplicaciones de los oráculos proféticos a Jesús respecto, v.gr., a la *concepción virginal* (Mt 1,23), al *lugar del nacimiento* (Mt 2,6), a la *estancia en Egipto* (Mt 2,15), a la predicación de su precursor el *Bautista* (Mc 1,3 y par.), a la *mansedumbre* de su predicación (Mt 12,18), a su *entrada en Jerusalén* (Jn 12,15), a la *división de sus vestiduras* en el Calvario (Mt 27,35), a su muerte *entre malhechores* (Mc 15,28), a su *transfixión sin rotura de huesos* (Jn 19,36s), a su *resurrección* y exaltación a la diestra del Padre (Pedro en Act 2,31-33), etc. Se han contado hasta 175 citas del Antiguo en el Nuevo Testamento aplicadas a Jesús y su obra.

580. 3.º *Modo de obrar de Jesús.*—A poco que examinemos las enseñanzas de Jesús y su modo de obrar, fácilmente comprobaremos que no podía encerrarse en sus manifestaciones mesiánicas una

interpretación rabínica, política o meramente escatológica, sino la de una fundación del verdadero reino religioso de Yahvé, con nuevas enseñanzas y nuevo culto, tantas veces profetizado en el A. T.

a) Sería absurda una *interpretación rabínica* del mesianismo en la mente de Jesús, que abrogaba el culto de Dios en el templo de Jerusalén (Jn 4,21), anunciaba la destrucción de la Ciudad Santa y su culto bajo el poder de los gentiles (Lc 21,24; Mt 23,38), condenaba las tradiciones farisaicas sobre la pureza legal, cambiaba ciertas leyes morales (Mt 15,3; 5,38,44) y proclamaba el repudio de Israel por parte de Dios con la instauración de una nueva alianza (Mt 8,11; Lc 13,28-31; 16,16.22-31).

b) Más inverosímil sería la *interpretación política* vulgar en quien condenó los deseos de dominio terrenal en sus apóstoles (Lc 22,25), huyó de las turbas cuando quisieron proclamarle rey (Jn 6,15) y quiso establecer su reino no por la espada, sino por la muerte en cruz (Mt 26,53; Lc 24,26). Ante Pilato declara abiertamente que su reino no es de este mundo (Jn 18,33), y el procurador romano confiesa que las acusaciones judías en este punto nacen de envidia (Mt 27,18, cotejado con Lc 23,2).

c) Una *interpretación meramente escatológica* está en plena contradicción con las descripciones del reino mesiánico que hace Jesús en sus parábolas (Mt 13,53), con sus afirmaciones de que se trata de un reino presente ya en la tierra (Mt 11,12; 12,28; 21,43; Lc 17,20s) y con los preceptos, normas y consejos, únicamente aplicables en esta vida.

d) *La interpretación espiritual profética* se impone necesariamente al ver el proceder de Jesús en la fundación de su reino, que establece a base de *enseñanzas religiosas*, v.gr., las bienaventuranzas (Mt c.5), la penitencia (Mt 4,17) y la tolerancia de la cruz (Mt 10,38; 16,24s); que regula con *nuevos preceptos morales*, v.gr., acerca del matrimonio (Mt 5,31s; Mc 10,4-12), del amor a los enemigos (Mt 5,39-49), de la culpabilidad de los deseos deshonestos (Mt 5,28-30), del ayuno (Mt 6,16-18; Mc 2,18-20), etc., y en el que desarrolla un *culto particular* sobre el espíritu de adoración al Padre (Jn 4,23), el modo de orar (Mt 6,5-13.58), los sacramentos (Mt 28,19), del perdón de los pecados (Jn 20,21-23), etc.³⁷

581. La interpretación real de la voz *Mesías* aplicada por Jesús a sí mismo aparece sobre todo con plena diafanidad, si, ateniéndonos a un método en verdad histórico, no la separamos del contexto en que se halla de ordinario, íntimamente emparentada a su legación divina sobrenatural, v.gr., en su oración sacerdotal (Jn 17,3). Así lo entendía el pueblo, como puede verse en las exclamaciones al entrar Jesús en Jerusalén, donde se une la idea de Hijo de David (*Mesías*) y profeta (*legado divino*).

582. Valoración teológica.—Nuestra proposición en su aspecto histórico es completamente cierta; en su aspecto teológico debe decirse de *fe divina y católica*, ya que se halla claramente en la Sagrada Escritura y se propone por la Iglesia católica en su magisterio ordinario.

583. Cuestiones complementarias.—*El método pedagógico de Jesús.*—No hubo evolución en la conciencia clara que Jesús tuvo

³⁷ K. SCHUBERT, *Die Messias lehre in den Texten von Jirbet Qumrán*: *BiblZeitschr* 1 (1957) 177-197; S. CROATTO, *De Messianismo Qumranico*: *VerbDom* 35 (1957) 279-286.344-360.

desde el primer momento respecto a su mesianidad, pero esto no impide el que hubiera cierto progreso pedagógico en sus manifestaciones, que, sin seguir una línea puramente matemática, marcó un proceso acomodado a las circunstancias del ambiente, que será necesario recordar.

584. A) *Circunstancias históricas de Jesús.*—a) Dada la inclinación del pueblo a una concepción política del Mesías, era menester formar la mentalidad circundante antes de lanzar declaraciones taxativas que pudieran interpretarse en falsos sentidos. No era imaginario el peligro de que las turbas quisieran proclamar al Mesías como un rey liberador del dominio romano. De hecho esto se intentó con Jesús (v.gr., Jn 6,15; Mc 1,33-35).

b) Fijado ya por el Padre un lapso de tiempo determinado para la predicación de Jesús—v.gr., tres años—, debía procederse con la necesaria prudencia para evitar el odio extremo de los sacerdotes, que le condujeran a la muerte antes de la etapa fijada (cf. Mc 1,43; Mt 12,14s; 16,20s).

c) Por otra parte, tampoco quería Jesús impedir la pasión redentora que le había sido impuesta por el Padre (cf. Lc 9,21s). De ahí que, como en otras ocasiones de la economía de la salvación, se ofrecía a los judíos claridad suficiente, pero no luz cegadora, para que su acto de fe pudiera ser juntamente razonable y libre.

B) *Atendidas estas circunstancias, se dio cierto proceso en las declaraciones mesiánicas.*

585. a) Al principio, de ordinario, declara su mesianidad sólo delante de personas o grupos pequeños y bien dispuestos.

b) Entre tanto, procura Jesús de modo indirecto, por las ideas que expone, los milagros que realiza, su modo de enseñar y obrar que vaya desenvolviéndose en el pueblo el concepto exacto del Mesías y vaya creciendo la sospecha de que El lo sea.

c) Más tarde empieza a manifestarse ante las turbas galileas, gerasenas y samaritanas, donde era menor el peligro.

d) Termina mostrándose como Mesías en la misma Jerusalén, donde había de fraguarse el edicto de su muerte.

e) Al fin de su vida, ante las autoridades competentes, confiesa de modo oficial y jurídico su mesianidad.

f) Desde luego que, en este punto como en los restantes de su doctrina, quiso que las explicaciones más detalladas fueran dadas a través de su Iglesia y la jerarquía docente, que para esto fundaba (cf. Mt 13,10; 16,21; 17,9, etc.).

586. **Enjuiciamiento de las razones opuestas.**—Las oscuridades, falsas interpretaciones materiales o puramente escatológicas del concepto de Mesías provienen, como ya hemos indicado, de exégesis demasiado infantiles o vulgares de los textos del A. T. Es menester descubrir el verdadero sentido espiritual revestido con el caparazón colorista propio de su tiempo, la mutua luz con que unos textos iluminan a otros en su síntesis, y el sentido real de las fórmulas escatológicas en los últimos tiempos, alusivas al comienzo de la nueva era mesiánica ya definitiva³⁸.

³⁸ Este carácter espiritual aparece asimismo en el aspecto sacerdotal y redentor de Cristo. Cf. F. GERHARD, *Beobachtungen zur messianischen Hohe priestererwartung in den Synoptikern*: ZkathTh 75 (1953) 265-312; *Le Rédempteur*: LumVie 7 (1958) n.36; C. BOURGIN, *Le Christ-Prêtre selon l'épître aux hebreux* 67-91; M. E. BOISMARD, *Le Christ-Agneau, rédempteur des hommes* 91-105.

Las explicaciones de los vaticinios mesiánicos a base de elementos extraños, según el método comparativo de la historia de las religiones, no pasan de ser fantasías arbitrarias en su núcleo esencial, aun cuando es obvio que existiesen modismos literarios, ritos culturales y solemnidades públicas heredadas en su atuendo exterior de sus antepasados semitas o de sus vecinos persas, cananeos o egipcios.

Es verdad que Jesús prohibió a los demonios proclamar su mesianidad (cf. Mc 1,25; 1,34; 3,11s; Lc 4,41), lo cual se explica fácilmente no sólo por ser menos decoroso el uso de semejantes heraldos, sino sobre todo para no fomentar la acusación de los fariseos, que le denunciaban como si estuviese en connivencia con ellos para hacer milagros. Hubo cierta ocasión en que eventualmente prohibió esto a sus mismos discípulos (Mt 16,20). Se trata de un caso muy particular en contra de sus propias y continuas manifestaciones mesiánicas. Esto era aconsejable en determinadas circunstancias en que el pueblo quería proclamarle rey político contra los romanos o en que la odiosidad de los fariseos pudiera conducirle a la muerte antes del tiempo prefijado.

ARTICULO III

Jesús se declaró Hijo natural de Dios

587. Bibliografía: M. NICOLAU, S. I., SThS I, II 428-446; M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques* (Paris 1910); P. RICHARD, *Fils de Dieu: DTC V* (1913) 2353-2476; M. LEPIN, *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité* (Paris 1929); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Jesús Hijo de Dios*, vers. esp. (Madrid 1941); J. M. BOVER, S. I., *La Teología de San Pablo* (Madrid 1946); H. FELDER, O. M. C., *Jesús de Nazaret* (Buenos Aires 1949); P. BENOIT, O. P., *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques: LumVie n.9* (1953) 43-74; L. KOESTERS, S. I., *Nuestra fe en Cristo*, vers. esp. (Barcelona 1954); K. ADAM, *Jesucristo*, vers. esp. (Barcelona 1957); K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, vers. esp. (Barcelona 1958); J. GUITTON, *Jesús*, vers. esp. (Madrid 1958); J. DANÍELOU, S. I., *En torno al misterio de Cristo*, vers. esp. (Barcelona 1961); K. SCHUBERT, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Freiburg i.Br. 1962); E. NEIRA, S. I., *Una lógica del problema de Jesús* (Madrid 1963).

588. El problema.—Jesús se manifestó como legado divino sobrenatural para enseñar una doctrina religiosa, y a esto añadió el carácter de Mesías tal como se venía anunciando en el A. T., de modo que con él empezaba una nueva etapa religiosa en la humanidad. Pero a estos dos aspectos añadió un tercero de gran trascendencia al declararse Hijo de Dios en sentido propio y natural, igual, por lo tanto, al Padre. Para aceptar su doctrina bastaban, desde luego, los dos caracteres anteriores; pero es necesario también considerar éste para conocer plenamente su persona ¹.

Hijo en sentido propio y natural es el que posee su naturaleza de hijo por verdadera generación. Generación es el origen de un ser vivo que procede de otro ser vivo de la misma naturaleza por comunicación de la propia sustancia de éste. Al tratarse de filiación divina, como la naturaleza de Dios es única, y no puede dividirse,se

¹ Por eso, aunque prescindiendo de detalles dogmáticos, casi todos los autores de teología fundamental suelen tratar esta cuestión. Fuera de los citados en la bibliografía, pueden verse a modo de ejemplo: J. BRUNSMANN, *Lehrbuch der Apologetik* t.1 (St-Gabriel-Wien 1930); J. M. PONCE DE LEÓN, *Jesús, legado divino* (Buenos Aires 1935); A. BOULANGER, *Manual de apologetica* (Barcelona 1936); P. A. HILLAIRE, *La religión demostrada* (Barcelona 1944); A. RIEDMANN, *Die Wahrheit des Christentums*, t.1: *Die Wahrheit über Christus* (Freiburg 1952); N. MARÍN NEGUERUELA, *Lecciones de apologetica* t.2 (Madrid 1960).

da comunicación de la misma naturaleza numéricamente considerada.

Hijo en sentido moral o impropio es aquel en quien se da alguna relación especial respecto a otro, de semejanza, de dependencia social o de adopción. La adopción o filiación jurídica es la admisión legal de una persona extraña en calidad de hijo con derecho a la herencia, como lo fue el pueblo de Israel (*hijo de Dios*, Ex 4,22) o los cristianos, *que somos y nos llamamos hijos de Dios* (1 Jn 3,1).

589. Orientación histórica.—Ya los *arrianos* de los primeros siglos y los *socinianos* en los comienzos de la reforma negaron la divinidad de Jesús. Más modernamente podemos recordar los siguientes:

1.º *Algunos protestantes conservadores*, como D. A. Froeving², ven en las afirmaciones de Jesús según los sinópticos una mera filiación adoptiva, o las reducen, como A. Schlatter³, a la unión de voluntades y al reconocimiento por parte de Jesús de ser algo perteneciente por completo a su Padre.

590. 2.º *Los racionalistas*, como W. Bousset⁴, pretenden ver en tales afirmaciones el fruto evolutivo de la primera comunidad a base de las narraciones de la resurrección, del título de *Señor* aplicado a Jesús (que era exclusivo de los emperadores entre los griegos y propio de Yahvé en la Biblia alejandrina) y de las doctrinas místicas de San Pablo sobre Jesús considerado como *espritu*. Para otros, como E. Renan, A. Harnack, E. Stapfer, B. Weiss, etc., las declaraciones de Jesús no suponen sino que se consideraba como un *ser sobrehumano unido especialmente con Dios* en una especie de *idealismo trascendental* (Renán) o por una *interdependencia de naturaleza* en virtud del amor (Weiss).

3.º *La escuela de las formas literarias de la tradición histórica* juzga las declaraciones de Jesús sobre su divinidad como frases compuestas para usos litúrgicos o símbolos explicativos de alguna enseñanza doctrinal⁵.

591. Nuestra solución.—Tomando como fuente principal los escritos del N. T., cuyo valor histórico conocemos, aun prescindiendo de la inspiración divina que los valora, y teniendo en cuenta la interpretación que a las manifestaciones allí consignadas dieron los apóstoles y primeros discípulos, debemos asentar la siguiente:

592. PROPOSICIÓN: *Jesús se manifestó como Hijo de Dios en sentido propio y natural.*

1.º No intentamos probar en este artículo que Jesús fuera Hijo de Dios, sino solamente que él así lo creía y así se declaró ante los hombres.

² *Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist* (Gütersloh 1924).

³ *Die Geschichte des Christus* (Stuttgart 1920).

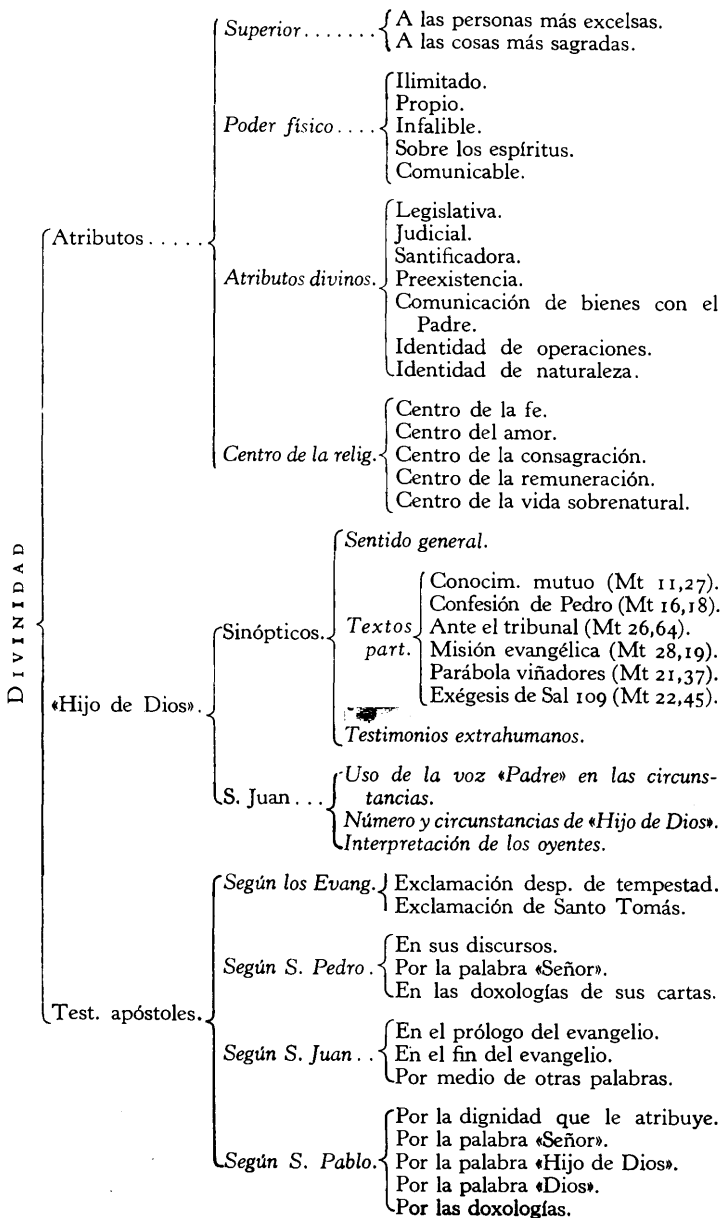
⁴ *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Iraenaues* (Göttingen 1921).

⁵ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1919); *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion in Christentum* (Göttingen 1925); R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Berlin 1921).

2.º *Prescindimos ahora del modo como la divinidad estaba unida a su naturaleza humana. Ambas existían en El, y por eso a veces le veremos hablar de sus facultades, sus actos o sus sentimientos humanos, mientras que en otras ocasiones tratará de su naturaleza y sus atributos divinos como de algo propio o también como de algo recibido del Padre, de quien todo lo recibió por generación natural.*

3.º *Un testimonio terminante y claro nos bastaría para conocer la mente de Jesús acerca de sí mismo en este punto; pero, dada la trascendencia del asunto, sus consecuencias religiosas y las impugnaciones de los adversarios racionalistas, preferimos sacar un argumento complejo del conjunto de sus declaraciones y de todo su modo de obrar y hablar.*

593. **Demostración.**—Dado nuestro intento de argumentar a base de una convergencia de pruebas, procederemos por pasos: I) *Jesús se apropió atributos divinos*; II) *Jesús declaró con palabras explícitas ser Hijo de Dios en sentido natural*; III) *Estas manifestaciones de Jesús fueron entendidas por los apóstoles como claro testimonio de su divinidad*. Por razones metodológicas, dadas las objeciones de los adversarios, separamos los textos A) de los sinópticos B) de los ofrecidos por San Juan.



I. Jesús se apropió atributos divinos

594. En su manera ordinaria de hablar se colocaba siempre en una esfera superior a cualquier ser, dignidad o exigencia humana. Así:

1.º Se consideraba superior a las personas y objetos más venerados.

A) EN LOS SINÓPTICOS.—a) Se declara superior a las personas más dignas y veneradas: a los reyes, en especial a los más eminentes, como David (Mt 22,43-45), o los más sabios, como Salomón (Mt 12,42); a los profetas más eficaces, como Jonás (ib. 41; cf. Lc 10,24); a los ascetas más santos, como Juan Bautista, a quien supera cualquier discípulo de Jesús y, por tanto, El mismo (Mt 11,11); a los ángeles, a los que llama sus ángeles (Mt 13, 41; 16,27), los emplea como sirvientes (Mt 4,11; Mc 1,13) o como legados y ministros (Mt 24,31; Mc 13,27), y a quienes considera como en un lugar intermedio entre sí mismo y los hombres (Mt 24,36; Mc 13,32).

b) Atestigua ser superior al objeto físico más sagrado para Dios y para los hombres, el templo de Jerusalén, centro del culto a Yahvé (Mt 12,6) y de cuyo impuesto está exento, como hijo del Señor del templo (Mt 17,24-27); y superior a la institución moral más sagrada, la ley del descanso sabático, que, según los rabinos, merecía un respeto igual al del mismo Yahvé (Mt 12,8).

B) EN SAN JUAN.—a) Se muestra asimismo superior a los patriarcas más excelsos, como Abraham, que suspiró por contemplarle (8,56), y a los ángeles, instrumentos de su glorificación (1,51).

b) También aparece superior al templo, en el que manda (2,18), y a la ley del sábado, que interpreta y quebranta como Señor (5,17; 7,22).

2.º Se atribuye poderes físicos propios de Dios.

A) EN LOS SINÓPTICOS.—No es solamente que se arrogue la potestad de hacer milagros, que podría tenerla cualquier profeta, sino los caracteres de ese poder:

a) Poder ilimitado, cual sólo puede tenerlo Dios para realizar cualquier milagro cósmico, fisiológico o psicológico de cualquier género: *Todo el pueblo le buscaba...*, y sanaba a todos (Lc 6,19), de modo que cualquiera que le tocaba quedaba sano (Mc 6,56; Mt 14,35).

b) Poder propio, que ejerce por sí mismo con fórmulas imperativas de su exclusiva voluntad: *Quiero*; *queda limpio* (al leproso, Mt 8,3); *Calla*; *enmudece* (a la tempestad, Mc 4,39); *Niña, levántate* (a la hija de Jairo, Mc 5,41), etc. Los apóstoles interpretan este poder de Jesús como algo propio, y por eso se preguntan: *¿Quién puede ser éste a quien obedecen el mar y los vientos?* (Mc 4,41), y sus contemporáneos, como el centurión de Cafarnaúm, juzgan que todos los elementos le obedecen como a su Señor (Mt 8,5-13).

c) Poder infalible, ejercido con plena seguridad y sin vacilaciones; al centurión le dice: *Iré y le curaré* (Mt 8,7); al hijo de la viuda de Naím: *A ti te digo, levántate* (Mc 5,41); al paralítico: *Extiende tu mano* (Mt 12,13), etc.

d) Poder dominador sobre los demonios, a quienes impera con palabras absolutas: *Enmudece y sal de este hombre* (Mc 1,24; cf. Mc 1,34; Lc 4,41).

Ellos reconocen su poder y le piden permiso para posesionarse de los puercos (Mt 8,32).

e) *Poder comunicable*, como de hecho se lo transmite a sus discípulos, tanto en la misión por Galilea durante su vida (Mt 10,8) como en la misión universal después de su muerte (Mc 16,17).

595. B) EN SAN JUAN.—Sin que en alguna ocasión, por efectos pedagógicos, deje de dar gracias a su Eterno Padre, de quien ha recibido, junto con la divinidad, tales poderes, ordinariamente habla de su poder taumatúrgico aun en el día de sábado, de modo igual a su Padre (5,17), y de sus facultades para resucitar a cualquier muerto, lo mismo que su Padre (5,21). Sobre todo aparece en San Juan la posibilidad ilimitada de Jesús para conocer *lo que hay dentro del hombre* (2,25), de modo que vemos—dicen los apóstoles—*que conoces todo y no es menester que expongamos nuestras preguntas* (16,30). Tal conocimiento, en la ideología de los judíos, era exclusivo de Dios.

3.º Jesús se arroga atributos exclusivos de Dios.

596. Con frecuencia Jesús se atribuye poderes exclusivos de Dios y que como tales eran tenidos por los judíos. En concreto:

A) EN LOS SINÓPTICOS.—a) *Poder legislativo*.—La ley judía provenía del mismo Yahvé a través de Moisés y los profetas mediante esta fórmula: *Esto dice el Señor...*, a la cual Jesús opone esta otra: *Habéis oído que se dijo a los antiguos (por Dios)... Pero yo os digo* (Mt 5,21.27.31.33, etc.); y a continuación establece nuevas leyes, acerca del juramento, de la caridad, etc. (Mt 5,21-36,43-48); cambia otras, v.gr., la del libelo de repudio, la del talión, etc. (Deut 24,1 y Mt 5,31s; Lev 24,19 y Mt 5,38), y perfecciona muchas de ellas, como las del homicidio o la lujuria. El pueblo cayó en la cuenta de que *hablaba como quien tiene autoridad y no como sus doctores* (Mt 7,28; Mc 1,22; Lc 4,32).

b) *Poder judicial*.—Jesús se arroga la facultad de juzgar definitivamente a los hombres al fin de su vida, misión reservada a sólo Dios tanto en el A. T. como en los apócrifos contemporáneos. En este sentido habla con frecuencia al inculcar diversas enseñanzas morales (Mt 7,22s; Lc 13,26s; Mt 16,27, etc.), como en el desenlace de sus parábolas (Lc 12,35-40; Mt 13,37-42) y, sobre todo, en la descripción del juicio final, donde se presenta a sí mismo rodeado de gloria como juez universal de las almas (Mt 25,41-46).

c) *Poder santificador*.—Se atribuye la facultad de perdonar los pecados cometidos contra Dios en varias ocasiones, v.gr., del paralítico en Cafarnaúm (Mt 9,6) o de la mujer pecadora en el banquete (Lc 7,48), con gran escándalo de los judíos, que juzgan tales actos exclusivos de Dios (Mt 9,3; Mc 2,7; Lc 7,49).

B) EN SAN JUAN.—a) De igual modo se encuentra en San Juan este triple poder. *La potestad legislativa* aparece clara al hablar de su mandamiento nuevo (13,34; 15,12,17) y de sus preceptos propios, como contradistintos a los de su Padre, que deben observar si le aman (14,15,21) del mismo modo que han de observar los del Padre (15,10), como medio para la salvación (8,51; 14,23, etc.). Su *potestad judicial* la inculca, de manera que llega a decir que *el Padre no juzga a nadie, sino que ha dado al Hijo todo el poder de juzgar*, por tener ambos el mismo dominio sobre la vida y el mismo derecho a la glorificación (5,21-23). *La potestad santificadora* brilla en él desde el primer momento en que es mostrado por el Bautista como *el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo* (1,29-36), y explica cómo ha venido para

librar a los hombres de la servidumbre del pecado (8,34-36) y para que aumenten en sí mismos la vida sobrenatural.

b) Atestigua Jesús su *preexistencia en el cielo*, de donde ha descendido (3,13; 6,38.42.51.58; 8,23), donde habitaba (6,42) y contemplaba a su Padre (6,46), no sólo antes que existiese Abraham (8,58), sino antes de la constitución del mundo (17,5.24).

c) Declara taxativamente la *comunidad de bienes con su Padre Eterno*: *Todo lo que tiene mi Padre es mío* (16,15); y en su oración sacerdotal dice: *Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío* (17,10).

d) Esta comunidad de bienes es consecuencia de la *identidad de operaciones*, pues *no puede el Hijo hacer nada sino lo que ve hacer al Padre, porque lo que éste hace lo hace igualmente el Hijo* (5,19). Tienen ambos la misma ciencia (10,15), el mismo poder de resucitar a los muertos (5,21), el mismo influjo en la existencia del Espíritu Santo (14,16.26 y 15,26; 16,7).

e) La raíz última de todo es la *comunicación e identidad de naturaleza divina*, que existe por sí misma: *Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así comunicó también al Hijo* (al engendrarle en la Trinidad) *tener la vida en sí mismo* (14,10). *Jesús está en el Padre y el Padre está en El* (10,38; 14,10.20; 17,21s) y *quien le ve a El ve a su Padre* (8,19; 12,46; 14,7.9). De modo taxativo afirma que *El y el Padre son una misma cosa* (10,30; 17,11.22), y de ahí que sean acreedores a la misma honra (5,23). Los judíos entendieron claramente estas afirmaciones de su identidad con Dios Padre, y por eso le acusaban de blasfemia e instaban para darle muerte (5,18; 10,33.36.39).

4.º Jesús se constituye en centro de la religión.

597. A) EN LOS SINÓPTICOS. — Se proclama continuamente como *centro de la fe sobrenatural, del amor supremo, de la consagración total* de las personas de los fieles y como *el último fin* que constituirá su bienaventuranza. En el centro de la religión sólo puede hallarse Dios.

a) Se declara *centro de la fe*, no sólo cuando hay que creer sus palabras, sino creer en su persona, y los que de esta forma puedan llamarse suyos se salvarán, en tanto que a los que El no reconozca como suyos serán condenados (Mt 7,23; 10,32s). Lo mismo respecto a las virtudes, v.gr., a la caridad, que tienen su mérito en cuanto se ejercitan por El (Mt 25,34.46).

b) Debe ser amado con *un amor sumo*, lo mismo que Yahvé, de modo que supere al de los padres, esposa, hijos y todas las cosas (Mt 10,37; Lc 14,26).

c) *La consagración de los hombres* a su persona ha de ser tal que estén dispuestos a sufrir toda clase de maldiciones (Mt 5,11) y acusaciones ante las autoridades (Mt 10,18), a perder la vida (Mt 10,39; 16,25-27) y a sopor-tar por su amor cualquier cruz (Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27).

d) Finalmente, el *mayor premio* para los hombres es ser dignos de El (Mt 8,37s); a todos los confortará en sus trabajos (Mt 11,28), y en el juicio último la condenación de los réprobos consistirá en estar separados de El (Mt 11,28).

B) EN SAN JUAN.—Se encuentran las mismas ideas, aun cuando a veces se expresen bajo aspectos algún tanto diversos.

a) *Es centro de la fe*, hasta el punto de que la base de la vida religiosa sea creer en El (3,16.18.36; 6,29.35.40.47; 7,38; 9,36; 11,25s, etc.), del mismo

modo que en su Padre Dios (14,1). Es centro de la vida moral, ya que la observancia de los mandamientos se identifica con su amor (14,21.23; 15,9s, etc.) y el hecho de permanecer en El sea lo mismo que conseguir la vida eterna (15,6).

b) Sobre todo, Jesús se declara como fuente de toda vida espiritual; mejor dicho, El es la vida sobrenatural (11,25s; 14,6) y, en consecuencia, por El, lo mismo que por su Eterno Padre, tienen su vida los fieles (6,57). De El, como de fuente de agua viva, la reciben; con El, como alimento, la aumentan (4,13s; 6,35.48-53; 7,37), y sin su savia no pueden hacer nada en el orden sobrenatural (15,1-6).

II. Jesús se proclamó Hijo de Dios en sentido natural

598. A) EN LOS SINÓPTICOS.—Aparece esta filiación natural en todo el conjunto de los evangelios de modo terminante y en determinados textos, que es menester considerar por separado.

1.º *Conspecto general.*—Aun cuando Jesús llama y considera a los hombres como hijos adoptivos de Dios repetidas veces, sin embargo, con mayor frecuencia se llama a sí Hijo de Dios y a Dios su Padre en un sentido especial. Este sentido no puede ser otro que el de la filiación natural. En los sinópticos invoca Jesús a Dios como Padre propio treinta y cinco veces. La significación peculiar de esta palabra cuando trata de sí mismo se patentiza: a) por el hecho de no emplear Jesús jamás la fórmula *Padre nuestro* refiriéndose a El y a los demás hombres, sino *mi Padre* y *vuestro Padre*; b) y por los mismos contextos, de los cuales se deduce que la paternidad de Dios para con los hombres es meramente moral o adoptiva. Al contraponer a ésta la suya, no puede imaginarse otra sino la física y natural, que fluye asimismo de los contextos y de todo lo expuesto anteriormente.

599. 2.º Existen asimismo textos explícitos en los que no cabe otra significación sino la de *Hijo natural* según la naturaleza. De entre todos ellos vamos a recordar los cuatro siguientes:

a) *Conocimiento mutuo del Padre y el Hijo* (Mt 11,25-30; Lc 10, 21s)⁶.

Jesús da gracias a su Padre por haber revelado el mundo sobrenatural a los pobres y humildes, y añade: *Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre conoce nadie sino el Hijo y aquel a quien quisiera el Hijo revelárselo*. Obsérvese en el texto: 1) El Hijo o la filiación de Jesús respecto a su Padre es tal, que *nadie la puede conocer* sino el Padre. Se trata, pues, de filiación física, ya que la moral o adoptiva *no presenta ninguna dificultad* para ser conocida. 2) El conocimiento que tiene el Hijo acerca del Padre no es meramente abstractivo, sino intuitivo y, por lo tanto, infinito y divino, ya que, fuera de él, *nadie lo puede tener*.

⁶ Como no es del caso hacer exégesis detalladas de cada texto, para un estudio más exacto de los mismos, así como de los anteriores citados, pueden consultarse las siguientes colecciones: *Cursus S. Scripturae: Commentarius in quatuor Evangelia*, auctore I. KNABENBAUER, S. I., 5 vol. (1892-1898); *Études Bibliques: L'Évangile selon S. Matthieu, selon S. Marc, selon S. Luc, selon S. Jean*, par M.-J. LAGRANGE, O. P., 4 vol. (1927, 1947, 1921, 1936); *Verbum Salutis, Évangile selon S. Matthieu* (A. DURAND, S. I.), *selon S. Marc* (J. HUBY, S. I.), *selon S. Luc* (A. VALENSIN, S. I.-J. HUBY, S. I.), *selon S. Jean* (A. DURAND, S. I.); *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura* t.3 (B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. FULLER, R. RUSSELL), trad. esp. (Barcelona 1957); *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento* t.1, *Evangelios* (J. LEAL, S. DEL PÁRAMO, J. ALONSO) (Madrid 1961, BAC 207).

3) El paralelismo de ambos miembros indica una perfecta igualdad en la naturaleza de ambos conocimientos y absoluta paridad entre los objetos materiales contenidos en los mismos, inasequibles para el hombre. 4) Del mismo modo que el Padre *escoge* a los que quiere (a los pobres y humildes) para concederles el conocimiento del Hijo, así también el Hijo *escoge* a los que quiere para darles el conocimiento del Padre. 5) En este ambiente se entienden muy bien las palabras siguientes en que Jesús invita a los hombres hacia sí, como a *Maestro (aprended de mí)*, como a legislador divino (*llevad mi yugo*) y como a fuente de la bienaventuranza (*encontraréis el descanso para vuestras almas*)⁷.

600. b) Confesión cristológica de San Pedro (Mt 16,13-19).

Este texto, cuya autenticidad es clara por hallarse en todos los códices y versiones antiguas y que se analizará más despacio en el tratado del Sumo Pontífice, encierra la confesión de San Pedro en respuesta a la pregunta de Jesús: *¿Y vosotros quién decís que soy yo? Tomando la palabra Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Respondióle Jesús diciendo: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, pues no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre celestial, que está en los cielos. Y yo, a mi vez, te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia. Es indudable que esta confesión de Pedro y la consiguiente aprobación de Jesús tienen ya a primera vista el significado de filiación física natural, dada la solemnidad de las palabras y el paralelismo con hijo de Jonás que le sigue. El contexto impone este sentido, pues 1) el mérito de tal confesión tan solemne y encomiada no podía reducirse al reconocimiento de Jesús como Mesías, ya antes aceptado por los apóstoles, ni al de hijo adoptivo de Dios, concepto vulgar y común aplicable a todos los judíos. Encerraba otra filiación más elevada. 2) La necesidad de una revelación del Padre para esta confesión no tendría razón de ser si se tratase de una mera filiación moral o adoptiva. En esto se da un marcado paralelismo con el texto anteriormente examinado. 3) Queda confirmada esta idea por las palabras que siguen, con las cuales Jesús, en virtud de esta filiación divina, anuncia la institución que va a hacer de una nueva sociedad religiosa, del mismo modo que Yahvé había fundado la del A. T.*⁸

Una confesión semejante, aunque menos solemne, hicieron los apóstoles al calmar Jesús la tempestad, exclamando: *Verdaderamente tú eres el Hijo de Dios* (Mt 14,33).

601. c) Respuesta de Jesús ante el tribunal judío (Mt 26,62-66; Mc 14,60-64; Lc 22,66-71).

Jesús fue interrogado por el pontífice: *Si tú eres el Mesías, dínoslo. El les respondió: Si os lo dijere, no me creeréis, y si os interrogare, no me responderéis. No obstante, a partir de ahora estará el Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios. Repusieron todos: ¿Entonces eres tú el Hijo de Dios? El les dijo: Vosotros decís que yo lo soy. (Conocida forma hebrea de afirmar. Según San Marcos, dice simplemente: Yo soy, 14,62). Ellos respondieron: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Pues nosotros mismos lo hemos oído de su boca. (Según San Marcos, añadió el pontífice: Habéis oído la blasfemia, 14,64). Esta filiación debe entenderse en sentido natural, pues 1) ha de añadirse algo a la afirmación anterior de que es el Mesías, en cuyo concepto*

⁷ Para la genuinidad del texto cf. L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30: EphThLov 30 (1954) 740-776; 31 (1955) 331-342.*

⁸ Véase D. M. STANLEY, S. I., *Etudes Mathéennes. La confession de Pierre a Césarée: ScEcll 6 (1954) 51-61.*

se incluía ya el de hijo adoptivo de Dios. 2) Si se exceptúan los vaticinios mesiánicos, en el A. T. no se aplica la expresión Hijo de Dios a ninguna persona en particular, sino únicamente en plural, v.gr., a los ángeles, o en sentido colectivo al pueblo de Israel. 3) *La mente de Jesús* es clara por la explicación que da acerca de su gloria a la diestra del Padre, que significa *la participación en el poder divino*. 4) El pontífice y los sacerdotes entienden muy bien el sentido de filiación natural de Dios, por lo cual le condenan como blasfemo. El ser hijo adoptivo de Dios era frase aplicable a cualquier judío ⁹.

602. d) Misión de evangelizar encomendada a los apóstoles (Mt 28,18-20).

En la última aparición antes de subir a los cielos, realizada en un monte de Galilea, Jesús dice a los apóstoles: *Id, haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*. En estas palabras declara su naturaleza, igual a la del Padre. 1) El referir gramaticalmente las personas a una misma palabra *nombre*, confiere al Padre y al Hijo la misma dignidad sin distinción alguna. 2) El ingreso en la nueva religión debe hacerse en *el nombre*, es decir, por *la autoridad* del Hijo como supremo soberano igual que el Padre. Es más, la interpretación más probable del texto es que el bautismo encierra una *consagración* religiosa y santificadora sólo atribuible a Dios. 4) Finalmente, el sentido de filiación natural está confirmado por las palabras anteriores del contexto: *Me ha sido comunicado todo poder en el cielo y en la tierra* (v.18), eco de las del c.11 v.27, antes expuestas, y que, al incluir la plena potestad en los cielos, incluyen un atributo divino. En la misma dirección nos orientan las palabras que siguen en boca de Jesús prometiendo a sus discípulos ayuda futura hasta el fin de los tiempos (v.20).

603. B) EN SAN JUAN.—Continuamente aparece Jesús llamando a Dios su Padre o declarándose a sí mismo Hijo de Dios en contextos en que no cabe duda sobre su sentido de generación física natural, de modo que sus mismos enemigos entienden plenamente este significado.

a) Sería enojoso recorrer todos los lugares en que Jesús llama a Dios su Padre, sea en sus exhortaciones públicas, sea en las instrucciones privadas a sus apóstoles. Baste consignar que Jesús habla de Dios como de su Padre ciento una veces, muchas de ellas en contextos que, por los atributos que se adjudica, no permiten otro sentido que el de la paternidad física natural.

b) Jesús en el evangelio de San Juan se proclama a sí mismo Hijo de Dios quince veces, sin contar otras en que el Bautista, Natanael, Marta, los apóstoles, etc., le aplican el mismo título. En la mayoría de los textos no cabe duda sobre el sentido de la filiación física natural dadas las frases que los acompañan, referentes, v.gr., a la *igualdad de obras con su Padre* (5,19), a su poder de resucitar los muertos del mismo modo que su Padre (5,21), a la igualdad de honor que debe tributarse a El y a su Padre (5,25), al privilegio de tener la vida en sí mismo como la tiene su Padre (5,26), a su poder para librar de la servidumbre del pecado (8,36) o a las obras del Hijo,

⁹ Sobre la significación de algo divino que encierra la frase *venir en las nubes de los cielos y sentarse a la diestra de Yahvé* puede verse L. DENNEFELD, *Daniel*: DBS VII (1946); J. R. SCHEIFLER, *El Hijo del hombre en Daniel*: EstEcl 34 (1960) 789-804.

que son las mismas del Padre, que mora en El y en quien El a su vez mora (10,36).

c) El sentido de estas manifestaciones era claro para los oyentes de Jesús, aun sus adversarios los judíos y los fariseos. Por ello pretendían... los judíos darle muerte, pues... proclamaba a Dios como a Padre suyo, haciéndose igual a Dios (5,18). Hubo ocasiones en que cogieron ya en sus manos las piedras para lapidarlo como a sacrílego, diciendo: *No te apedreamos por ninguna obra buena, sino por tu blasfemia, pues siendo como eres hombre, te haces a ti mismo Dios* (10,33). Al fin, ésta fue la causa del drama del Calvario: *Tenemos nuestra ley—le dijeron a Pilato—, y según nuestra ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios* (19,7).

III. Testimonios de los apóstoles

604. El modo de hablar de los apóstoles, según aparece en los primeros escritos de la comunidad cristiana, revela que eran claras las manifestaciones de Jesús acerca de su propia divinidad. Sólo citaremos algunas palabras de los apóstoles, principalmente de Pedro, Juan y Pablo.

605. 1) *Testimonios en los evangelios.*—Baste recordar dos de forma explícita: a) La exclamación de los apóstoles después de calmada la tempestad: *Verdaderamente eres Hijo de Dios* (Mt 14,33), donde no tiene cabida el sentido de hijo adoptivo; y b) la expresión de Santo Tomás ante la aparición de Jesús resucitado: *Señor mío y Dios mío* (Jn 20,28), imposible de tergiversar.

606. 2) *Testimonios de San Pedro.*—a) San Pedro adjudica a Jesús *los privilegios de la divinidad*, no sólo aplicándole el salmo 109 (Act 2,34s), con que éste había probado ante los judíos su naturaleza sobrenatural (Mt 22,43-46), sino calificándolo abiertamente de *autor de la vida* (Act 3,12. 15) y declarando que el perdón de los pecados y la salvación eterna sólo por su nombre pueden obtenerse (Act 10,43). b) Le da continuamente el título de *Señor* o *Señor de todas las cosas* (Act 9,34; 10,36; 1 Pe 1,3; 2,3; 3,15), nombre reservado entre los judíos a sólo Yahvé, sobre todo a partir de la versión alejandrina de la Biblia. c) De ahí que desea a sus fieles la gracia y la paz de Dios en una *fórmula trinitaria* mediante la presciencia del Padre, la santificación del Espíritu Santo y la redención de Jesús, Mesías (1 Pe 1,2), y no rehúsa terminar sus cartas con la doxología que él mismo (1 Pe 4,11) y los otros apóstoles, en particular San Pablo, reservan para Dios: *A El sea dada la gloria ahora y por toda la eternidad* (2 Pe 3,18).

607. 3) *Testimonios de San Juan.*—Por lo que hace a San Juan, sus principales testimonios quedaron estampados en el comienzo y final de su evangelio, aun cuando a lo largo del mismo los multiplica insistentemente. a) Sus palabras iniciales suenan así: ... *Y el Verbo estaba cabe Dios* (en griego con artículo, que es empleado por San Juan cuando quiere indicar la persona del Padre) y *el Verbo era Dios* (sin artículo, como hace San Juan cuando se refiere a la naturaleza divina, no a la persona)... *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros..., y vimos su gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad..., y de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia... A Dios (Padre) nadie le ha visto jamás. El Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, es quien nos lo dio a conocer* (Jn 1,1-18). b) La primera conclusión de su evangelio la cierra con estas palabras: *Todas estas cosas han sido escritas*

para que creáis que Jesús es el Hijo de Dios (20,31). c) Los atributos con que le describe son los propios de la divinidad; v.gr., *Todo ha sido creado por El* (1,3). Las doxologías que le aplica son clarísimas bajo este aspecto: *Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al verdadero (Dios), y nosotros estamos en el Verdadero (Dios), en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la Vida eterna* (1 Jn 3,20s).

608. 4) *Testimonios de San Pablo.*—Los testimonios de San Pablo sobre la divinidad de Jesús son innumerables en cualquiera de sus cartas, sea atribuyéndole *atributos propios de Dios*, sea empleando títulos como el de *Señor*, reservado entre los judíos a Yahvé; sea proclamando su *filiación natural del Padre*; sea, finalmente, *afirmando taxativamente* su divinidad.

a) San Pablo enaltece la dignidad de Jesús sobre *las más elevadas* como la de Melquisedec, la de Aarón y todo el sacerdocio levítico (Heb 7, 11-28), la de Moisés (Heb 3,1-6), la de los ángeles (Heb 1,4-14) y, en fin, la de todas las criaturas existentes o futuras (Ef 1,20-22). Es el único inmutable, mientras todo cambia (Col 1,15-17; Heb 1,8-12); es la fuente de toda justificación (Gál 2,16; 3,22), o más bien El es la salvación y la vida eterna (2 Tim 2,10; Rom 6,22s; 2 Tim 1,1, etc.)¹⁰. Es el objeto de nuestra fe (Rom 10,14; Gál 2,16; Fil 1,29, etc.), de nuestra esperanza (1 Cor 15,19; Ef 1,12; 6,8s; Col 1,27, etc.), de nuestra caridad (1 Cor 16,22) y de todo el culto, de igual modo que Yahvé a través de himnos, de oraciones, etc. (Ef 5,14,19; 1 Tim 3,16; 2 Cor 12,8, etc.), de modo que se le debe una plena consagración religiosa (2 Cor 4,10; Fil 1,29; 3,8; 12,20s; 4,13, etc.).

b) *El uso de la palabra κύριος = Señor*, reservado, según dijimos, a Yahvé entre los judíos y en la versión alejandrina de la Sagrada Escritura¹¹, es constante en San Pablo, sobre todo bajo la forma *Nuestro Señor Jesucristo*. Este título aparece en las epístolas paulinas aplicado a Jesús 200 veces. Con frecuencia va acompañado de frases, atributos o dones que en el A. T. se refieren a Yahvé. Al Señor Jesús hay que *invocar* (Rom 10,12-14; 1 Cor 1,2, etc.), a El hay que *convertirse* (2 Cor 5,16s, etc.), de El *proviene la gracia, la paz, la salvación, la santificación*, etc. (2 Cor 8,9; 2 Tes 1,12; 1 Tes 5,9; Fil 3,20; 1 Cor 6,11, etc., y el comienzo y fin de casi todas sus cartas).

c) En las epístolas paulinas se califica a Jesús como *Hijo de Dios* 20 veces, y a Dios como Padre de Jesús otras nueve, aclarando su propiedad de filiación natural por ciertos adjetivos: *Hijo suyo, Hijo propio, Hijo de su amor*, etc. (Gál 1,16; Rom 8,32; Col 1,13, etc.), o por la contraposición con los demás hombres, hijos adoptivos: *El Padre envió a su Hijo en carne semejante a la del pecado* (Rom 8,3) *para redimir a los demás hombres y concederles la filiación adoptiva* (Gál 4,4). Por eso *entregó a su propio Hijo por todos nosotros los hijos adoptivos* (Rom 8,32). *Este Hijo natural de Dios habita en el cielo como imagen de Dios invisible..., esplendor de la gloria y figura de la sustancia de Dios (Padre)...*, por el cual fueron creadas todas las cosas y en el que todas se sustentan... (Rom 8,3; Gál 4,4; Col 1,13-17; Heb 1,1-3, etcétera). Por eso *Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por todos los siglos* (Heb 13,8).

d) Podríamos citar numerosos textos explícitos en que San Pablo llama a Jesús Dios o alude a su naturaleza divina. Entre estos últimos, el

¹⁰ En la epístola a los Hebreos se le llama *el que santifica* (2,11). Véase J.-C. DHOTEL, *La «santification» du Christ d'après Hebreux 2,11. Interpretation des Pères: RechScRel 47 (1959) 515-544.*

¹¹ Para el estudio de este título léase L. CERFAUX, *Le titre Kyrios: «Recueil L. Cerfaux» (Gembloux 1954) 1-188.*

más conocido es el de Fil 2,5-11, en que habla de Jesús, *que, existiendo en la forma (naturaleza) de Dios..., se anonadó tomando la forma (naturaleza) de siervo, hecho semejante a los hombres, y presentándose en su condición exterior como hombre, se humilló a sí mismo... hasta la muerte.* No es, pues, extraño que aplique a Jesús las *doxologías* empleadas exclusivamente para Yahvé: *Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios (θεός sin artículo) bendito por los siglos. Amén* (Rom 9,5), o que añada simplemente la voz Dios como calificativo que acompaña al nombre de Jesús: *Vivamos... con la mirada puesta en la bienaventuranza y en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús* (Tit 2,13). Así se explica que empiece de ordinario sus cartas invocando la gracia y la paz de Dios Padre y Cristo Jesús y las termine con alguna fórmula trinitaria en que aparezcan los nombres de las tres personas asociados en la misma dignidad: *La gracia de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios (θεός con artículo = persona del Padre) y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros* (2 Cor 13,13; cf. 1 Cor 12,4-6).

609. Valoración teológica.—La divinidad de Jesús ha sido definida con frecuencia, sobre todo en los cuatro primeros concilios ecuménicos. Sin embargo, en nuestra proposición no hemos afirmado que Jesús fuese Hijo de Dios y participante de la naturaleza divina, sino que El se proclamó como tal. Esto aparece claramente, según hemos visto, en la Sagrada Escritura, y es enseñado por la Iglesia a través de su magisterio ordinario, lo que obliga a considerar nuestra proposición como *doctrina de fe divina y católica*. Recuérdese asimismo el decreto del S. Oficio *Lamentabili* (D 2027-2032).

610. Cuestiones complementarias.—*Fundadores de religiones.*—El caso de Jesús se presenta como único en la historia de la humanidad. El cotejo con otras figuras religiosas, a quienes a veces de un modo un poco artificioso se les presta el título de fundadores, sólo puede ser fruto de mentalidades superficiales. Dejando a un lado a los modernos iniciadores de cultos, especialmente protestantes, que han pululado con exuberancia tropical y cuyas vidas no siempre se dibujan con trazos íntegramente luminosos, recordemos los nombres de quienes figuran al frente de las grandes religiones universales¹².

611. I. Característica única en la personalidad de Jesús: ninguno de los supuestos fundadores de otras religiones se ha presentado ante la humanidad con frases auténticamente históricas como *Hijo de Dios*, poseedor de una *naturaleza divina* y *centro de la adoración* y culto religioso, concentrado en su persona. Otra cosa es que las generaciones siguientes, en un proceso natural de mitologización, les hayan conferido tales títulos. Exclusivo asimismo de Jesús es el aparecer como *término de un proceso religioso* llevado por Dios en su alianza con un pueblo, el de Israel, y *vaticinado* por una larga serie de profetas a través de muchos siglos. Jesús se declaró el Mesías esperado. Recordemos en concreto:

¹² Para los datos biográficos de los fundadores religiosos véase cualquiera de las obras citadas en la bibliografía de la parte II art.4 n.207).

612. 2. SIDDHARTA GAUTAMA, llamado asimismo Sakyamuni (eremita de los Sakyas) y más conocido con el nombre de Buddha (el iluminado), nacido alrededor del 560 a. C., no poseyó escrito alguno biográfico hasta varios siglos después de su muerte. Las tradiciones más antiguas le presentan como príncipe de Kapilavastu, casado y con un hijo, pero decepcionado de la vida. La vista de un anciano, un enfermo, un cadáver y un asceta acaban de quebrantar su psicología. Abandonando a su familia, se entrega durante siete años a la penitencia, hasta que una noche, sentado bajo una higuera, adquiere la iluminación. La transmite a sus primeros discípulos en su famoso sermón de Benarés, tal vez lo más auténtico de su historia. Su enseñanza queda concretada en las cuatro conocidas proposiciones, primera síntesis del budismo: *existencia del dolor, origen del dolor, curación del dolor por la supresión de los deseos y obtención de esto último por la noble senda de las ocho divisiones*. Después de predicar esta doctrina durante cuarenta años en el nordeste indio, murió hacia el 480 como consecuencia de un plato de cerdo que le hizo daño. Ni en el momento de su iluminación intelectual aparece nada que contenga una inspiración o mensaje divino, ni su doctrina encierra un enfoque específicamente religioso, ni en las tradiciones antiguas acerca de sus enseñanzas hay alusiones a una divinidad cualquiera que ella sea. No pensó, por tanto, jamás en declararse legado divino. Con razón dice H. Oldenberg, especialista del budismo: «Podría eliminarse la persona de Buda sin alterar su doctrina». Las generaciones posteriores le glorificaron elevándole a la categoría de un dios y encuadrándole en el marco de las nociones religiosas del brahmanismo.

613. 3. K'UNG FU-TSE (= Maestro K'ung), latinizado en el nombre de Confucio, fue un funcionario público de diversos estados chinos preocupado por la decadencia del imperio, cuyo derrumbamiento trataba de evitar. Todos sus intentos se dirigieron a revivificar la ciencia y la tradición de los antepasados nacionales, para lo cual publicó los seis *clásicos*, compilación y resumen de documentos conservados en los archivos oficiales. *Ni pretendió crear una nueva religión ni siquiera instaurar una nueva filosofía*. El mismo se declaró mero transmisor de la antigüedad, centrando sus actividades de orientación conservadora en la ética y la política. Jamás pensó ser fundador divino de un nuevo culto.

614. 4. LAO-TSE (604?-517?), probablemente archivero del gobierno central, de vida retirada y alejado de las realidades del mundo, fundó *una nueva metafísica*, la filosofía taoísta, a base de la noción algo confusa del Tao, ser espiritual del que procede el mundo y que es norma de la conducta humana. Tal vez él mismo, tal vez sus discípulos, consignaron su doctrina en un libro de 5.000 caracteres gráficos, a la que dieron cuerpo más tarde sus seguidores Lie-Tse y Choang-Tse en los siglos v al iv. La aplicación moral de algunos de sus principios éticos dieron más tarde lugar a una creación religiosa. Su aversión a la cultura, la ciencia y el progreso y sus propensiones de retorno a la naturaleza pura no le hacían apto para el papel de legado divino, *en que nunca pensó*.

615. 5. ZARATHUSTRA, más conocido por el nombre griego de Zoroastro, no ha salido todavía de las tinieblas de la leyenda a las luces de la historia. La fecha misma de su existencia fluctúa, según diversas sentencias, desde el siglo xi a. C. (Lehmann, Bartholomae, Clemen) hasta los tiempos de la dominación helénica en el siglo iv (Darmesteter, Lagrange), pasando por la más probable del siglo vi a. C., durante la dinastía de los aqueménidas. Originario, según ciertas tradiciones, de linaje aristocrático y emparentando por afinidad con el rey Vistaspa, con cuya protección logró triunfar, Zara-

thustra se entregó a su magna empresa, no de fundar una nueva religión, sino de reformar y purificar las creencias populares iránias, sepultadas bajo grandes cascotes de idolatría védica. Por desgracia, no logró alcanzar la pureza del monoteísmo hebraico, quedándose en un discreto dualismo. Nada se puede establecer con certeza sobre la idea que tuvo acerca de su propia persona. Se consideró, sin duda, anunciador de la verdadera doctrina de Ahura Mazda, pero sin pretensiones taumatúrgicas ni aureolas de divinidad, ya que ni siquiera las generaciones posteriores se las concedieron.

616. 6. MUHAMMAD IBN ABDALLAH O MAHOMA (ca. 570-632) se nos presenta con rasgos claramente históricos. Natural de la Meca, huérfano pobre, mercader acomodado por su matrimonio, visionario, estadista y conquistador militar, Mahoma estuvo plenamente convencido, sobre todo a los comienzos, de su misión providencial como mensajero de Allah. Esta persuasión fue consecuencia de dos visiones o vivencias muy profundas en que creyó contemplar el libro de las revelaciones conservado en el cielo y al arcángel San Gabriel, que se lo traduciría en manifestaciones sucesivas para su consignación en el Corán. Hasta su huida a Medina el año 622 (hégira musulmana) daba por inconcuso que sus enseñanzas religiosas coincidían en todo con las del judaísmo y las del cristianismo, de los que tenía ideas poco exactas. Al perfeccionar sus conocimientos en Medina y chocar con la oposición de los judíos para secundar su movimiento religioso, declaró que él, y no los judíos o los cristianos, era el verdadero seguidor de Abraham. En estos años empezó ya su lucha a mano armada para sofocar oposiciones y extender sus dominios, empezando así la expansión bélica del Islam. Desde entonces Mahoma quedó convertido en un caudillo político-religioso de poderosa personalidad y notable fuerza sugestiva. No fue un gran pensador religioso, y en su doctrina no hay apenas nada nuevo que no venga de fuentes judías o cristianas. Sin embargo, su obra fue benéfica para los árabes, a quienes convirtió de la idolatría al monoteísmo. Respecto a sus pretendidas revelaciones, parece cierto que al principio, por lo menos, procedió de buena fe, siendo víctima de alucinaciones y crisis afectivas, acordes con su impresionabilidad. Más tarde se hace difícil salvar su sinceridad, cuando, por ejemplo, aduce revelaciones para autorizar ciertos desbordamientos de su sensualidad. La pasión política y el ansia de éxito deslumbraron su conciencia. Desde luego que en ningún momento se creyó depositario de privilegios o caracteres divinos y que siempre confesó, en contraposición con Jesús, y a veces no sin fundamento, ser un hombre defectuoso y pecador 13.

617. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Jesús declara más de una vez su potestad de juzgar, de hacer milagros, etc., como recibida de su Eterno Padre, lo cual es exacto no sólo porque, en cuanto hombre, todo lo ha recibido de Dios, sino porque, en cuanto Verbo divino, segunda persona de la Trinidad, posee su naturaleza divina, comunicada por el Eterno Padre, mediante la infante generación a través del acto intelectual de la primera persona.

Ha de tenerse también siempre ante la vista su doble naturaleza divina y humana sustentadas por la segunda persona de la Trinidad, para comprender cómo puede decir en diversas ocasiones, según los

¹³ Cf. H. LAMMENS, *Mohamet fut-il sincère?*: *RechScRel* 2 (1911) 31-53. Asimismo considera este aspecto psicológico E. POWER en *Christus. Manual de historia de las religiones*, por J. HUBY, trad. esp. (1929), carácter de Mahoma, 693-699.

aspectos de que se trate, que es igual al Padre o que es menor que el Padre; que tiene pleno poder en el cielo y en la tierra o que ha venido exclusivamente a hacer la voluntad de su Padre; que utilice su omnipotencia para hacer milagros o que se emocione hasta derramar lágrimas ante el sepulcro de Lázaro. Por eso mismo pudo afirmar en cierta ocasión que ignoraba el día del juicio final, ya que, aun cuando lo conociese como Dios y como hombre por su ciencia infusa y de visión, sin embargo, no se hallaba este conocimiento en la ciencia que como Mesías debía comunicar a sus discípulos; es más: quería expresamente ocultárselo para dar eficacia a sus exhortaciones sobre estar vigilantes y preparados para la venida del Señor en la muerte.

618. Pueden extrañar a primera vista las palabras con que responde Jesús al joven que le llama *Maestro bueno*, diciéndole: *¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios* (Mc 10,17s). Desde luego que en tal frase no se encierra ninguna negación de su divinidad tan reiteradamente afirmada en otras ocasiones. Ni en el objeto de la pregunta ni en la mente del joven se suscita tal problema. Jesús prescinde de él y trata únicamente de ilustrar la cuestión propuesta por el novel candidato en orden a la ascética de la perfección. No faltan autores que ven en la respuesta de Jesús una sugerencia sobre su naturaleza divina, oculta en este raciocinio: sólo Dios es bueno; tú me consideras a mí como bueno; luego debo ser Dios.

619. Es frecuente en San Pablo comenzar sus cartas con la fórmula: *Gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y nuestro Señor Jesucristo*. En tales expresiones se distinguen claramente las dos primeras personas de la Santísima Trinidad. De la primera se afirma la naturaleza divina; de la segunda, ni se afirma ni se niega con la palabra explícita «Dios», aun cuando se supone por el calificativo de *κύριος* = «Señor», según antes indicamos. Más de una vez aparece asimismo el calificativo de *único Dios verdadero* al Padre Eterno, sin que tenga otro alcance que la contraposición a la multiplicidad de dioses falsos del paganismo.

Hay un par de textos en que se dice *haber sido hecho* Jesucristo como *primogénito* de toda criatura o *superior a los ángeles* (Heb 14; Col 1,15). Evidentemente se refieren a la humanidad de Jesús. El texto similar de San Juan en que a veces se emplea esta misma palabra *hecho* (Jn 1,15), se reduce a una defectuosa traducción del original griego, en que se dice: *El que viene detrás de mí* (habla el Bautista) *es superior a mí, porque era* (o *existía*) *antes que yo*.

620. El sentido de filiación natural en la fórmula *Hijo de Dios*, aplicada a Jesús, lo hemos deducido de las circunstancias y contexto de su uso. No puede, por tanto, obscurarse su sentido por el hecho de que aparezca esa fórmula alguna vez en el A. T. con características claras de adopción y únicamente en forma plural o colectiva, según indicamos, ni por la cita que aduce Jesús del salmo 81(82), v.6, de carácter metodológico polémico, que le sirve de peldaño para su argumentación: *¿No está escrito en vuestra Ley: Dioses sois? Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios..., de aquel a quien el Padre santificó* (con la comunicación de la naturaleza divina) *y envió al mundo, decís vosotros: Blasfemas, porque dije: Soy Hijo*

de Dios... Creed a mis obras para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre. (Jn 10,34-38). Como se ve, a base del sentido metafórico del salmo hace una nueva argumentación para terminar de nuevo en su identificación con el Padre.

CAPITULO III

Pruebas de la veracidad del testimonio de Jesús

621. Conocido el carácter sobrenatural que Jesús se atribuyó a sí mismo, queda ahora por comprobar si su testimonio correspondía a la realidad. Para ello aplicaremos los criterios apologeticos de cuya validez nos consta, milagros físicos, intelectuales o profecías y morales que exijan una verdadera intervención de Dios como sello religioso de la verdad de las afirmaciones hechas por Jesús. Aun cuando pertenezcan a los milagros morales, el primero que debe considerarse por su inmediatez es su propia persona.

ARTICULO I

Personalidad psicológica de Jesús

622. Bibliografía: P. BATIFFOL, *L'Enseignement de Jésus* (Paris 1095); A. OLDRA, S. I., *Gesú Cristo. Studio apologetico-religioso* 2 vol. (1921); H. FELDER, O. M. Cap., *Jesus Christus Apologie seiner Messianität und Gottheit* 2 vol. (Paderborn 1924); H. MORICE, *L'Ame de Jésus* (Avignon 1926); L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jesucristo. Su persona, su mensaje, sus pruebas*, trad. esp. (1932) t.2 l.4 c.2 *La persona de Jesús*; MONS. BOUGAUD, *Jesucristo ante la ciencia*, trad. esp. (Barcelona 1933; cf. *El cristianismo y los tiempos presentes* t. 2); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Conferencias de Nuestra Señora de París*, t.5 *La persona de Jesús*, trad. esp. (Madrid 1941); L. KOESTERS, S. I., *Nuestra fe en Cristo*, trad. esp. (Barcelona 1946); J. LEAL, S. I., *Jesucristo y nuestra fe en El* (Madrid 1949); H. FELDER, O. M. Cap., *Jesús de Nazaret*, trad. esp. (Buenos Aires 1949); A. VONIER, *La personalidad de Cristo*, trad. esp. (San Sebastián 1954); R. DUPUIS-P. CELIER, *La cortesía de Cristo*, trad. esp. (Madrid s. f.; original francés, 1955); M. MARCHESAN, *Mentalità e carattere di Gesù* (Milano 1956); J. LEAL, S. I., *Forma, historicidad y exégesis de las sentencias evangélicas: EstEccl 31* (1957) 267-326; K. ADAM, *Jesucristo*, trad. esp. (Barcelona 1957); Id., *El Cristo de nuestra fe*, trad. esp. (Barcelona 1958); R. GUARDINI, *Realidad humana del Señor*, trad. esp. (Madrid 1960); *La imagen de Jesús el Cristo en el Nuevo Testamento*, trad. esp. (Madrid 1960).

623. El problema.—Se trata de examinar ya en sí misma la persona de Jesús. Ante el estudio de su personalidad tal como nos la muestra un atento análisis psicológico, ¿debemos desechar sus afirmaciones como ilusorias y ficticias o, por el contrario, su autoridad aparece tan grandiosa, tal vez tan sobrehumana e inexplicable, que ella sola nos fuerza a aceptar como válidas las declaraciones que hizo sobre sí mismo? ¹

624. Orientación histórica.—Ya hicimos notar la unanimidad con que los racionalistas de todas las escuelas exaltan la persona de Jesús. Por eso las voces que se han dejado oír a veces en sentido contrario han tenido poco eco en el mundo de la historia. Recordemos, con todo, alguna que otra:

¹ Este argumento fue empleado ya por el mismo Jesús en varios pasajes en que apela a sus propias obras o su propia autoridad, v.gr., Jn 5,36; 8,13s.

1.º TEORÍA DEL FRAUDE.—Que Jesucristo fuese un impostor, lo defendieron algunos de los *judíos* contemporáneos de Jesús, suponiéndole en tratos con el demonio; lo consignaron el *Talmud* y el libelo *Toledoth Jeshua*, donde se le atribuyen prácticas de magia; y quiso propalarlo la escuela del fraude de Reimarus, atribuyéndole propósitos políticos que fracasaron². Tales asertos han caído ya en el olvido.

625. 2.º TEORÍA PSICOPÁTICA.—Algunos pocos escritores de autoridad muy reducida, no viendo solución ante los testimonios de Jesús y la propia decisión irreductible de no admitir lo sobrenatural, abandonaron el coro general de alabanzas de los racionalistas para apelar a una anormalidad psíquica. Hubo dos direcciones, una más extremista, otra más mitigada.

a) *Opinión extremista*.—G. Lomer (seudónimo = *De Looste*), director de un manicomio en Holstein, juzga que Jesús, por influjos hereditarios, bajo la presión moral de sus contemporáneos y cegado por una gran soberbia, que le fomentó Juan Bautista, vino a caer al fin de su vida en plena amencia³. Para Binet-Sangle, médico y profesor en París, Jesús fue un tipo claramente paranoico con situaciones extáticas, crisis congojosas, sopores paraxísticos, delirios psicopáticos, etc., según cree deducir de los evangelios⁴. En estas mismas fuentes encuentra el poeta danés E. Rasmussen los síntomas decisivos de un epiléptico⁵.

b) *Opinión mitigada*.—El teólogo protestante O. Holtzmann juzga que en Jesús se daban intervalos de estado neurótico, especialmente extático, según su nomenclatura, en que la persona se muestra poseída por un espíritu ajeno, bajo cuyo influjo prorrumpe en actos súbitos de violencia⁶. A su vez, J. Baumann supone que alucinaciones de carácter religioso, junto con una gran excitabilidad nerviosa, fueron la causa de las ideas mesiánicas de Jesús⁷.

626. 3.º TEORÍA MODERNA RACIONALISTA.—Algunos racionalistas, como W. Bousset, R. Otto, R. Bultmann, etc., intentan explicar los testimonios de Jesús acerca de sí mismo como fruto de un fanatismo religioso exorbitado, en que se mezclaban concepciones exaltadas de su misión divina con íntimas experiencias de fe⁸.

627. **Nuestra solución**.—PROPOSICIÓN: *La personalidad intelectual y moral de Jesús es por sí misma un argumento probativo de la realidad de sus testimonios acerca de su misión divina.*

1. La fuerza de este argumento puede proponerse bajo tres formas distintas:

a) Las dotes intelectuales y morales de su persona le revisten

² *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1778).

³ *Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters* (Bamberg 1905).

⁴ *La folie de Jésus* (1910-1912).

⁵ *Jesus. Eine vergleichende psychologische Studie* (Leipzig 1905).

⁶ *War Jesus Ekstatiker?* (Tübingen 1903).

⁷ *Die Gemütsart Jesu nach jetziger wissenschaftlicher insbesondere jetziger psychologischer Methode erkennbar gemacht* (Leipzig 1908).

⁸ Para las opiniones adversarias sobre Jesús puede verse H. FELDER, O. M. Cap., *Jesus Christus* (Paderborn 1923) t.2 p.19-90. De manera más vulgarizadora escribió A. ARRIGHINI, *Che dicono de me gli uomini?*

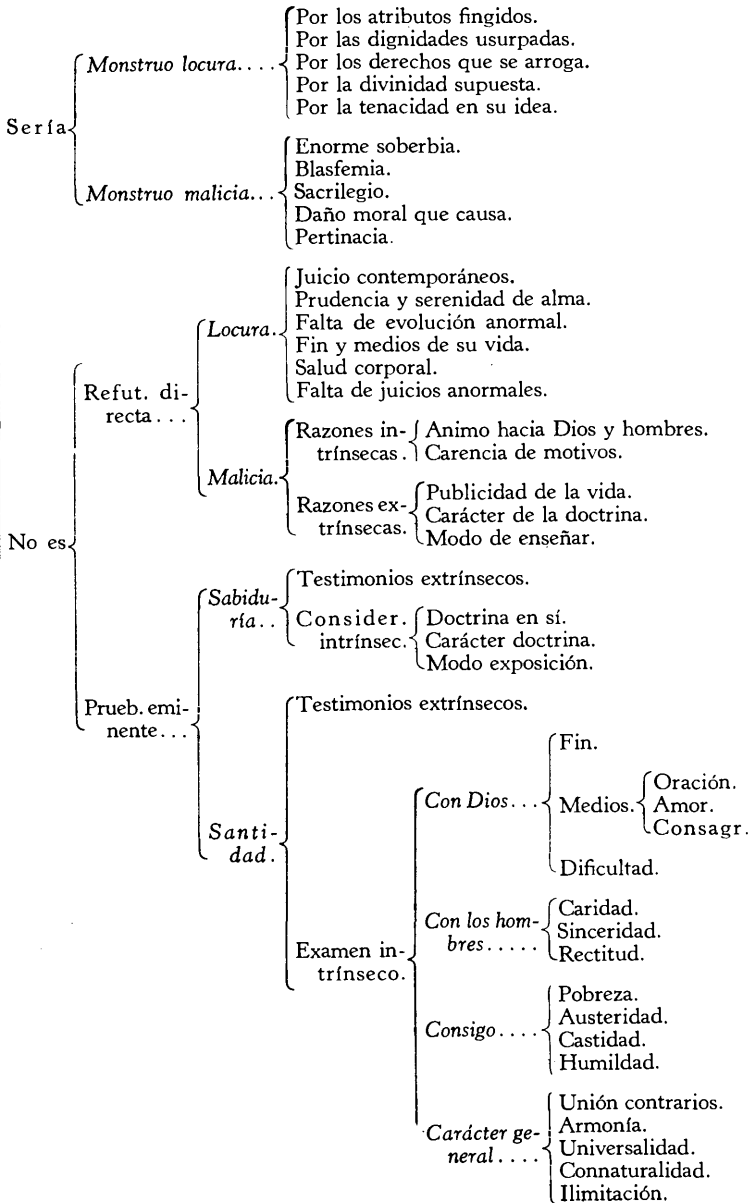
de una autoridad humana tal, que hacen creíbles sus afirmaciones, del mismo modo que aceptamos como verdaderos los testimonios de Santa Teresa o San Ignacio cuando nos hablan de sus revelaciones.

b) Analizando detenidamente la índole intelectual y moral de Jesús, aparece su persona como un *verdadero milagro de sabiduría y santidad*, que sobrepasa las leyes psicológicas de la naturaleza humana. Se trata de una verdadera intervención sobrenatural de Dios en el mundo como signo religioso probativo.

c) Puede formarse el argumento mediante *el famoso trilema* ya empleado por los escritores de los primeros siglos: o *Jesús se engañó respecto a sí mismo*, o *quiso engañar a los demás*, o *su testimonio respondía a la realidad*. Excluidos los dos primeros miembros de la argumentación, queda en pie el tercero.

2. Seguiremos en nuestra demostración el esquema del tercer método expuesto, pero incluyendo el segundo. Al probar que Jesús no se engañó a sí mismo, demostraremos que su entendimiento fue sobrehumano, y al asentar que no quiso engañar a los demás, estableceremos su santidad sobrenatural.

ARGUMENTO



628. Demostración de nuestra proposición.—Si I) Jesús se engañó en sus afirmaciones sobre sí mismo tuvo que ser A) *un portento de necedad*; si B) sabiendo que sus afirmaciones eran falsas pretendió engañar a los demás, fue *un engendro de malicia*. Ahora bien, según las fuentes históricas, no sólo II) resulta imposible calificar a Jesús de portento de necedad o engendro de malicia, sino III) que aparece dotado de A) *una sabiduría* y B) *santidad humanamente inexplicables*. Vayamos viendo por partes estas afirmaciones.

I. Fuerza del trilema

629. El eje de la argumentación está en que, dado como se presenta históricamente la persona de Jesús, en caso de ilusión subjetiva o voluntad de engañar, no puede admitirse un error o dolo fácilmente explicables, sino que necesariamente encerrarían una situación anormal extrema.

630. A) Si Jesús se engañó, fue un portento de amencia. Es evidente el juicio que ha de formarse sobre un hombre que, sin privilegio alguno especial, se cree ilusoriamente ser:

1. *En cuanto a su excelencia*, superior al patriarca Abraham, fundador del pueblo israelítico; a Salomón, el más sabio de los reyes, y a los grandes profetas, como Jonás; más excelso que el templo jerosolimitano, sede de Yahvé y centro del culto judío; de mayor autoridad que la ley del sábado, precepto religioso el más venerado por los hebreos; es anterior en su existencia a Abraham, muerto veinte siglos antes, y mora en el cielo *antes de la creación* (véase los textos evangélicos correspondientes en el artículo anterior).

2. *En cuanto a su misión*, se declara Rey con plenos poderes en el cielo y en la tierra, pudiendo abrogar las leyes de Moisés o fundar otras nuevas e imponerlas por su propia autoridad; se declara *profeta* en tal grado que de El provenga la plenitud de la verdad y de la vida religiosa, siendo el único que conoce a Dios y que ha descendido del cielo para enseñar lo que ha contemplado en la divinidad; se declara, finalmente, el *único santificador* que quita el pecado del mundo, el que puede aliviar a todos los fatigados, dar el agua fecundante de la gracia sobrenatural, cuya fuente está en El, de modo que los que le reciban serán salvos en la eternidad, y los que le rechacen serán condenados.

3. *En cuanto a sus derechos*, exige que se abandone por El a los padres naturales o a la esposa, que se le ame más que a cualquier otra persona y que por reverencia a su memoria se abracen los hombres con las cruces más dolorosas.

4. *En cuanto a su naturaleza*, llega a afirmar taxativamente que es una misma cosa con Dios y que, por tanto, de El provienen la vida y la resurrección, por ser comunes sus acciones con las de Yahvé.

5. Y todo esto afirmado con persuasión *indubitable*, de modo continuo a lo largo de un lapso de tiempo probablemente de tres años.

Todas estas afirmaciones de Jesús no nos hieren por considerarle espontáneamente como Dios; pero, si prescindimos momentáneamente de esta concepción, no podremos menos de conceder

que un hombre que dice tales cosas de sí, en el caso de que realmente las crea, no puede ser considerado como víctima de un error fácilmente explicable, sino que ha llegado al grado sumo de la locura.

631. B) Si Jesús pretendió engañar a los hombres, fue un engendro de maldad.—Pongámonos ahora en la hipótesis de que Jesús no creyera semejantes afirmaciones acerca de su propia personalidad, sino que para sus fines egoístas pretendiera persuadir de ellas a los otros hombres a ciencia y conciencia de que mentía. En tal caso debemos concluir que no se trata de un fallo moral fácilmente excusable, sino de una malicia verdaderamente satánica. Sería, en efecto, reo de

1. *Soberbia y ambición* nunca vistas, ya que pretendía ser considerado como supremo maestro religioso, profeta iluminado por Dios y rey teocrático de toda la humanidad, despreciando y conculcando para ello todos los preceptos de la antigua alianza, las doctrinas y tradiciones del sacerdocio mosaico y cualquiera otra autoridad pública aun legalmente constituida.

2. *Blasfemia inaudita* al proclamarse de continuo igual a Dios y una sola cosa con El.

3. *Sacrilegio monstruoso* al usurpar la ciencia, los poderes y los atributos divinos, exigiendo *que se honre al Hijo en igual grado que se honra al Padre* (Jn 5,23).

4. *Crimen nefasto* de lesa humanidad al empujar a los hombres, a través de una constitución religiosa falsa a su eterna condenación con perfecta conciencia de su iniquidad.

5. Y toda esta perfidia, llevada a cabo con *propaganda continua, empeño tenaz y simulación* de falsos prodigios.

II. Jesús no pudo ser un portento de locura y malicia

632. Probemos en primer lugar esta proposición directamente mostrando lo imposible de una tal hipótesis.

A) No pudo ser un portento de locura.—1. Es evidente que en tal caso de amencia o aun de simple necedad, ni sus amigos se hubieran adherido a sus predicaciones con tanto fervor de espíritu, ni el pueblo le hubiera seguido con tal ardor, ni algunos de los doctores de la ley, como Nicodemo, José de Arimatea, etc., hubieran aceptado sus enseñanzas, ni sus mismos enemigos hubieran entablado con El tan continuas y profundas controversias.

2. Un examen somero de los textos históricos *excluye toda anormalidad psicopática*, dada la prudencia y ecuanimidad de su espíritu al reconocer en sus grados exactos las incumbencias y mutuas relaciones de las autoridades religiosas, civiles judías y aun romanas, objeto de tan enconadas discusiones, así como su serenidad de juicio y equilibrio de mente al distinguir y jerarquizar los preceptos divinos, los consejos de perfección y las tradiciones nacionales.

633. 3. Fácilmente queda excluida cualquier anormalidad en la índole de una persona que escogió como fin de toda su vida el ideal más digno y

excelso, cual es la gloria de Dios y la salvación espiritual de sus semejantes⁹; que empleó *medios* tan bien orientados como la oración, la instrucción doctrinal, las exhortaciones morales, la formación pastoral de discípulos selectos, todo ello sin altiveces de orgullo ni apremios imprudentes o excitaciones nerviosas, sino, por el contrario, *con gran dominio de sí mismo*, moderación en las controversias y fortaleza en las decisiones.

5. Las descripciones de los evangelios nos muestran a Jesús dotado de un *cuerpo sano y una constitución nerviosa muy equilibrada*, que le permitieron soportar una vida dura a lo largo de su continuado ministerio apostólico sin indicios de enfermedad alguna¹⁰. Bajo este aspecto difiere mucho de Mahoma, víctima ya desde su juventud de perturbaciones nerviosas, o de Buda, derrumbado psíquicamente en el momento mismo de su conversión. El espíritu de Jesús goza alegre y sereno en la contemplación de la naturaleza, y el equilibrio de su sistema nervioso aparece bien claro en el hecho de dormir profundamente sobre una nave zarandeada por la tempestad (Mc 4,35-41 y par.)¹¹.

6. Los datos espigados por los adversarios en los evangelios para probar la anormalidad de Jesús resultan claramente ridículos, como el achacarle ideas fijas morbosas, v.gr., sus enseñanzas sobre las posibles comunicaciones de Dios con los hombres, la existencia de una alianza de Yahvé con los hebreos a través de Moisés o la expectación del Mesías, mensajero de Dios. Todas estas concepciones eran comunes y fundamentales en la mentalidad religiosa judía. Como alucinaciones patológicas quieren aducir el testimonio dado por Jesucristo sobre la caída de los ángeles rebeldes, testimonio que únicamente podría considerarse como alucinación caso de que constase claramente probada la no preexistencia divina de Jesús, problema que precisamente está juzgándose en esta controversia.

634. B) Jesús no pudo ser un portento de malicia.—Esta imposibilidad aparece fácilmente, tanto *por razones internas* al mismo Jesús, provenientes del examen de los sentimientos de su vida y motivación de sus actividades, como si se tienen ante los ojos *las circunstancias externas* que le rodeaban.

1.º RAZONES INTERNAS.—a) La maldad de *sacrilegio y blasfemia* que encerraría tal modo de proceder no puede compaginarse en Jesús con los sentimientos de ternura filial que alimenta para con su Eterno Padre aun en circunstancias difícilísimas, como las de la pasión, y con su ansia de buscar en todo la voluntad divina. Ni es concebible culpar de *malicia portentosa* para con sus semejantes a quien alimenta en su espíritu un amor ferviente para todos, hasta el punto de ser la fuente íntima de toda su

⁹ El ideal de Jesús aparece muy claro en el evangelio con sólo considerar las frases muy frecuentes en sus labios incoadas con la expresión *He venido a...* (cf. Mt 5,17; 9,13; 10,34; 20,28; Mc 10,45; Lc 12,49; 19,10; Jn 10,10, etc.).

¹⁰ Supuesta la autenticidad del *Santo lienzo de Turin*, que no carece de fundamentos sólidos, la imagen en él reflejada corresponde a un hombre de estatura alta, cuerpo bien desarrollado y complexión fuerte. Véase M. DE IRIARTE, S. I., *Sobre el llamado «Santo lienzo de Turin»*: RazFe 131 (1945) 517-541; ID., *Un gran enigma científico. La imagen de Cristo en el llamado «Santo lienzo de Turin»*: Arb 10 (1948) 201-224. Más modernamente, con abundante bibliografía, puede verse F. M. BAUDUCCO, S. I., *O Santo Sudario de Turin*: Brot 64 (1957) 121-135. Una descripción literaria de la figura de Jesús se encuentra en F. PRAT, S. I., *Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre* (1933) t.1 p.529-532.

¹¹ Puede verse de modo sintético el folleto de CL. FILLION *¿Cómo era Jesucristo?* (Bilbao), sacado de la *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* de dicho autor, p.2.º c.7 V, *El retrato de Jesús*. Fuera de las obras citadas en la bibliografía, recuérdese asimismo E. GUERRERO, S. I., *Jesucristo. La mejor prueba de la fe católica* (Madrid 1947) 71-170.

actividad, que se dirige a salvar las almas y hacerlas gratas a Dios aun a costa de sus propios sufrimientos.

b) Ni es posible descubrir en Jesús *motivo* alguno que pudiera inducirle a semejante maldad. No ciertamente *la codicia* de riquezas, que desprecia y juzga ajenas a su vida, gloriándose de que *el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza* (Mt 8,20; Lc 9,58); ni *la ambición política*, ya que rehúye las ocasiones que en este sentido se le brindan (Jn 8,15; Lc 12,14) y aparta de tales deseos a sus discípulos (Lc 22,25); ni, finalmente, el deseo de honra, que hubiera podido fácilmente conseguir con sólo adaptarse a las concepciones mesiánicas del pueblo o a las tradiciones de los fariseos.

635. 2.º CIRCUNSTANCIAS EXTERNAS.—a) *El carácter público* de la vida de Jesús, desarrollada durante largo tiempo ante grandes concursos de pueblo en sinagogas, caminos o plazas públicas, ofrecía a sus contemporáneos facilidad para descubrir su maldad, sobre todo siendo tan grande como se supone. De hecho, la multitud de sus conciudadanos le veneraba con admiración.

b) *La vigilancia de escribas, fariseos y enemigos* de Jesús recalca semejante imposibilidad, ya que, en su celo por acusarle, le rodeaban de *espías que se presentaban como varones justos para cogerle en algo, de manera que pudieran entregarle a la autoridad y poder del gobernador* (Lc 20,20). Sin embargo, a pesar de esta diligencia de investigación, ni durante su vida ni en el juicio que precedió a su muerte pudieron acusarle de ningún delito, aduciendo tan sólo ante Pilato, con risa por parte de éste, que quería rebelarse contra el César de Roma o que había dicho que era Hijo de Dios.

c) Finalmente, lo que encierra el máximo valor probativo en esta materia es que los discípulos de Jesús, unidos a él con *íntima amistad y trato familiar día y noche*, no lograran sorprenderle en la más mínima falta, como confesó San Pedro años después: *Os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos. El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño* (1 Pe 2,21s). Esto sería increíble si la vida de Jesús hubiera sido un portento de malicia.

III. Demostración positiva de la sabiduría y santidad de Jesús

636. Todavía aparecerá más claro que Jesús no fue un portento de amencia o de maldad si demostramos que su sabiduría y su santidad llegaron a constituir un verdadero milagro moral, prueba de una intervención divina.

637. A) Jesús resplandeció con una sabiduría sobrehumana.—I. TESTIMONIOS CONTEMPORÁNEOS.—Todos ellos coinciden en dar fe de la admiración que producía bajo este aspecto:

1. Cuando *a los doce años* subió al templo su sabiduría e ingenio admiraron de tal modo a los escribas y doctores de la ley, que *se pasmaban todos los que le oían de su inteligencia y de sus respuestas* (Lc 2,47).

2. *Los discípulos, durante su vida pública*, muestran tal admiración por sus enseñanzas, que hacen exclamar a los peregrinos de Emaús: *¿Por ventura no ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino nos hablaba y nos declaraba las Escrituras?* (Lc 24,32); y arrancan a Pedro aquella confesión ante la pregunta de Jesús sobre si querían abandonarle: *Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna* (Jn 6,68).

3. *La turba de los judíos* prorrumpen con frecuencia en gritos de admiración, como el de aquella mujer sencilla y espontánea que, al oír hablar a Jesús, exclamó: *Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron*

(Lc 11,27). Esta no era sino la voz del pueblo, que *se admiraba de su doctrina* (Mt 24,32). aun cuando se tratase de adversarios a su misión, como sus paisanos de Nazaret, quienes, sin embargo, al escucharle, *se maravillaban de las palabras llenas de gracia que salían de sus labios* (Lc 4,22).

4. *Los mismos adversarios* de Jesús, los judíos de Jerusalén (Jn 7,15) y los satélites de los pontífices enviados insidiosamente para cogerle en palabras, al oírle terminaron exclamando: *Jamás hombre alguno ha hablado como éste* (Jn 7,46).

638. II. EL EXAMEN INTRÍNSECO DE SU ENSEÑANZA NOS OFRECE la misma conclusión tanto, 1.º, por la *doctrina* en sí misma, como, 2.º, por sus *propiedades generales*, y 3.º, *modo* de proponerla.

1.º *Trazos esenciales de su doctrina.*—Basta una rápida mirada sobre su predicación para sorprender la sublimidad de su doctrina, que a nosotros, ya familiarizados con ella, nos resulta tal vez corriente. En el centro de su concepción religiosa se alza la idea del *reino de Dios*, de la cual se desprenden las relaciones de *filiación para con Dios*, de *amor universal* para con los demás y de *ansias de perfección* para consigo ¹².

a) *La instauración del reino de Dios* es el eje de toda la doctrina religiosa de Jesús. Concepción sublime por la cual todo el género humano existente en la tierra o en los cielos forma una sociedad trabada con vínculos divinos, que crece continuamente en número y pureza espiritual, bajo la forma de una Iglesia jerárquica, pletórica de verdad, redención, santidad y bienaventuranza, y gobernada por el mismo Dios con lazos de gracia y amor. De ahí:

b) *La relación de Dios con los hombres* es de paternidad espiritual, que hace brotar en éstos un sentimiento de filiación tierno y confiado, bajo el que brotan afectos de veneración, obediencia y entrega absoluta de amor. Los mismos racionalistas admiran y ensalzan tal orientación religiosa.

c) *La relación de los hombres entre sí*, sintetizada en un amor mutuo y sincero, proveniente de la absoluta igualdad de todos como hijos que son de Dios y participantes de la naturaleza divina. Esta fraternidad, traducida en afecto y plena concordia de ánimos, debe llegar hasta la entrega de la propia vida en servicio de los demás.

d) *La relación consigo mismo* es la máxima sublimación hacia Dios, centro del reino religioso universal, con la completa abnegación del propio yo y desprecio de la materia, llámese riqueza, deleite u honor, para facilitar la ascensión hacia las alturas de la vida divina. Jamás se había propuesto a los hombres una elevación de santidad tan eminente como la establecida por Jesús: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48).

639. 2.º *Propiedades generales de la doctrina.*—Un vistazo general a la doctrina nos admira con los siguientes caracteres generales:

a) *Unidad* de sus partes y coherencia con la razón, religión y ley natural. Por eso fue fácil a sus seguidores el desarrollarla en los grandes sistemas teológicos medievales y modernos.

b) *Adaptación* a los grandes problemas y necesidades de la humanidad universal. Da respuesta adecuada a las cuestiones más angustiosas del

¹² Una bella síntesis de lo que significa en boca de Jesús el reino de Dios puede verse en J. BONSRIVEN, S. I., *Le règne de Dieu* (París 1957).

hombre de todos los tiempos acerca de Dios, del alma, del último fin, de la ley moral, etc., llevando a los espíritus una plena serenidad. Por otra parte, las palabras de Jesús presentan a través de todos los tiempos y naciones la misma luz y el mismo vigor que en los días en que fueron pronunciadas.

c) *Originalidad e independencia* en su doctrina, opuesta a las concepciones idólatras del paganismo; ajena a la mentalidad judía, cuyo Dios, venerado con temor servil, fue sustituido por el Padre objeto de amor y confianza filial; contraria a las escuelas fariseas, cuyas tradiciones externas de pureza ritual arrumbó, propugnando la sincera santidad del espíritu; diversa por completo de las interpretaciones rigoristas de la ley mosaica y los tonos exageradamente sacerdotales de los esenios de Jirbet Qumrán, contra los que promulgó un universalismo emancipado de la letra muerta.

d) *Sublimidad* de su doctrina, en cuya predicación resaltan siempre estas tres características: 1) *admirable elevación*, que se mantiene siempre en las alturas de lo sublime como en su atmósfera propia y connatural, a la que arrastra espontáneamente a los oyentes; 2) *suma profundidad* de ideas, de modo que parezca llegar a lo más íntimo de la ciencia religiosa y a lo más recóndito del espíritu humano, a los fundamentos últimos de las sociedades y a lo más inescrutable de los misterios futuros; 3) *prodigiosa fecundidad* de sus enseñanzas. De cualquiera de sus máximas han brotado frutos imposibles de enumerar. De la frase *Bienaventurados los pobres...* (Mt 5,3) surgieron millones de ascetas y religiosos; la declaración judicial *Lo que hicisteis a uno de mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis* (Mt 25,40) ha producido innumerables actos heroicos de caridad en todo el mundo a través de veinte siglos; la sentencia *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*, es fuente de todo el derecho público civil respecto a la Iglesia, y tantos otros ejemplos que podrían aducirse ¹³.

640. 3.º *Modo de proponer sus enseñanzas.*—La misma forma de su predicación delata una sabiduría e ingenio extraordinarios, como aparece por los siguientes rasgos ¹⁴:

a) *Autoridad sobrehumana* con que se expresa, reconocida por sus oyentes: *Enseñaba como quien tenía poder, y no como sus escribas y fariseos* (Mt 7,29), lo cual maravillaba al pueblo (Lc 4,32). Refiriéndose a los fundadores de la religión mosaica declaraba: *Se dijo a los antiguos... Yo, en cambio, os digo* (Mt 5,21-48).

b) *Firmeza y ausencia de vacilaciones*, con que resolvía a primera vista las cuestiones más imprevistas sin necesidad de reflexionar o hacer deducciones. Jesús intuye. Se palpa la realidad de aquellas palabras: *En verdad te digo que hablamos de lo que sabemos y que damos testimonio de lo que hemos visto* (Jn 3,11).

c) *La fuerza de su dialéctica* y su ingenio en las controversias con los escribas, fariseos y herodianos que se le acercan con preguntas insidiosas es decisiva. Recuérdense sus respuestas sobre el primero de los mandamientos de la ley (Lc 10,25-37 y par.), sobre la situación de un hombre en el cielo que tuvo siete esposas sucesivamente en la tierra (Mt 22,23-33), sobre la dignidad del Hijo de David (Mt 22,41-46), sobre la obligación de

¹³ Expone brillantemente estos caracteres generales de la doctrina des Cristo Mon. BOUGAUD, *El cristianismo y los tiempos presentes* t.2 p.501-505.

¹⁴ Todavía conserva todo su interés para este punto la obra de P. BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus* (Paris 1905). Véase asimismo J. BOVER, S. I., *La palabra de Jesucristo desde el punto de vista literario*: EstEclé (1942) 375-397; P. QUINSAT, S. I., *La manière dont Jésus parlait*: La Maison-Dieu, 39 (1954) 59-82; J. LEAL, S. I., *Forma, historicidad y exégesis de las sentencias evangélicas*: EstEcl 31 (1957) 267-326; H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*: BibZeitschr 2 (1958) 54-84.

pagar los tributos al emperador romano (Mt 22,15-22), etc. Era inevitable la observación del evangelista: *Y nadie podía responderle palabra, ni se atrevió nadie desde entonces a preguntarle más* (Mt 22,46).

d) *La claridad y transparencia* de sus exhortaciones al pueblo, en las que aparecían sencillos aun los dogmas más elevados y los preceptos más contrarios a la mentalidad de sus oyentes, como sucedió, v.gr., en la doctrina del sermón de la montaña (Mt 5,1-7,27)¹⁵.

e) *El vigor y densidad* de sus fórmulas, cuyo contenido no ha sido agotado a través de veinte siglos de meditación y estudio en toda la humanidad. Nótese la fuerza de sentencias como ésta: *¿Qué le importa al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?* (Mt 16,26); *Si tu ojo te escandaliza, sácatelo y échalo de ti, pues más te vale entrar con un solo ojo en el reino de los cielos que ser arrojado con los dos en el fuego eterno* (Mt 18,9; cf. 5,28s, etc.).

f) *La belleza de sus imágenes y variedad de sus parábolas*, algunas de las cuales, a pesar de los cambios de gustos de los tiempos, siguen perteneciendo a las antologías de la literatura actual. Los evangelios sinópticos contienen 28 diversas comparaciones y 21 parábolas, a las que podrían aplicarse las palabras del mismo Jesús a otro respecto: *Mis palabras no pasarán* (Mt 13,31)¹⁶.

641. B) Jesús estuvo dotado de una santidad extraordinaria.—De modo semejante a la proposición anterior podemos examinar ésta a través de los testimonios y del examen interno de su proceder.

I. TESTIMONIOS CONTEMPORÁNEOS.—1.º *Los mismos enemigos de Jesús*, que desapruban su indiferencia por las tradiciones (Mt 15,2), su indulgencia con los publicanos (Mt 9,11) o su misericordia con los pecadores, al llegar al momento cumbre de sus acusaciones en la pasión, *buscaban falsos testimonios contra Jesús...*, pero no los hallaban, a pesar de haberse presentado muchos falsos testigos (Mt 26,59), y, por fin, se limitan a inculparle ante Pilato de que *debe morir según su ley, porque se ha hecho Hijo de Dios* (Jn 19,7). En esta misma ocasión, el juez romano declara por dos veces ante las exigencias judías: *No encuentro causa alguna de condenación en este hombre* (Lc 23,4.14); y el apóstol traidor, Judas, que habla tratado a Jesús durante largo tiempo, confiesa: *He pecado entregando sangre inocente* (Mt 27,4).

2.º *Los amigos de Jesús*, que hablan sido sus confidentes durante varios años y para quienes la santidad de su maestro tenía interés vital, hacen declaraciones contundentes a este respecto. *San Juan Bautista dice: He aquí el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo* (Jn 1,29). *San Pedro* le propone como modelo de santidad: *Os ha dejado ejemplo para que sigáis sus huellas. El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño* (1 Pe 2,21). El apóstol *San Juan* atestigua: *Sabéis que apareció para destruir el pecado y que en El no hay pecado* (1 Jn 3,5). Finalmente, *San Pablo*, como testigo de la primitiva comunidad, después de repetir varias veces la ausencia de pecado en Jesús (2 Cor 5,21; Heb 4,15), lo describe así: *Tal convenía que fuese nuestro Pontífice (Jesús), santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y encumbrado por encima de los cielos, que no necesita, como los otros pontífices, ofrecer cada día víctimas por sus propios pecados antes de ofrecerlas por el pueblo* (Heb 7,26s).

¹⁵ B. Pascal escribió con gran acierto: «Jesucristo habla de las cosas más sublimes con tanta sencillez que parece no haber pensado sobre ellas, pero al mismo tiempo con tanta nitidez que se ve muy bien lo que ha reflexionado acerca de las mismas» (*Pensamientos* p.2.º art.10 n.4).

¹⁶ Cf. L. FONCK, S. I., *Las parábolas del Señor en el Evangelio*, trad. esp. (Madrid); J. M. BOVER, S. I., *Las parábolas en el Evangelio: EstBibl 3* (1944) 229-257.

3.º El mismo Jesús dio este testimonio de sí, testimonio ciertamente el de más valor, pues nadie que no estuviera muy seguro de sí mismo se atrevería a lanzar ante los hombres de todos los siglos aquel reto cuyas palabras sonaron por vez primera frente a sus enemigos judíos: *¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?* (Jn 8,46) 17. Ante sus familiares íntimos no teme declarar: *Yo hago siempre lo que agrada a mi Padre* (Jn 8,29), de modo que *mi alimento es hacer siempre la voluntad del que me ha enviado* (Jn 4,34), y por eso *el príncipe de este mundo* (es decir, del mal) *no tiene nada en mí* (Jn 14,30).

642. II. EXAMEN INTRÍNSECO DE SU PROCEDER.—Hemos de recordar que la santidad consiste esencialmente en la unión con Dios y en la consiguiente perfección moral del hombre al cumplir sus deberes religiosos y éticos. Su medida nos la dan estos tres elementos: *la elevación del fin* propuesto a la voluntad, *la intensidad de los medios empleados* y la magnitud de las dificultades vencidas a costa de los propios sacrificios. Estos tres elementos aparecerán en grado sumo al examinar las relaciones de Jesús 1) *con su eterno Padre*; 2) *con los demás hombres*, y 3) *consigo mismo*.

643. I.º RELACIONES DE JESÚS CON SU ETERNO PADRE.—

a) Toda la vida de Jesús desde sus primeras palabras de joven en el templo (Lc 2,49) hasta las últimas en la cruz (Lc 23,46), se orienta como fin exclusivo a la honra de su Eterno Padre, de modo que la víspera de su pasión pudo compendiarla en esta frase que le dirige: *Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar* (Jn 17,4).

b) Para este fin desplegó su máxima intensidad por lo que hace a la mente, *en la oración*; por lo que hace al afecto, *en el amor*; por lo que hace a las obras, *en la plena consagración* de sí mismo a su Padre.

644. LA ORACIÓN DE JESÚS A SU PADRE.—Es una oración *continua*, *íntima* y *elevadísima*. Se ha dicho muy bien que la vida de Jesús fue *vida de oración, vida en oración, vida fruto de oración, vida que era oración viviente* 18. Jesús ora al amanecer (Mc 1,35), a lo largo del día, al atardecer (Mt 14,23), durante toda la noche (Lc 6,12; 21,37; 22,39; Jn 8,1; 18,2, etc.). Ora en el templo (Lc 2,49), en el desierto (Mc 1,35; Lc 5,16), en el monte (Mt 14,23; Lc 6,12; 9,28), en el huerto de las Olivas (Lc 22,39), en el camino junto a los discípulos (Lc 9,18). Ora con ocasión de cualquiera de sus acciones: en el bautismo, antes de la elección de los apóstoles, de la promesa del primado, de la transfiguración, del anuncio de la eucaristía, de su institución, después de la última cena, en las angustias del huerto, en el suplicio de la cruz y al momento de morir 19. Ora por todos: por los niños (Mt 19,13-15), por los enfermos (Mt 7,34), por Pedro (Lc 22,31s), por los discípulos presentes y futuros (Jn 17), por los verdugos (Lc 23,34), etc. Encarnó en sí el consejo que había de dar a los demás: *Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer* (Lc 18,1).

En la oración de Jesús palpita un sentimiento muy íntimo de *reverencia*

17 La fuerza de este reto fue expuesta bellamente por Mons. BOUGAUD, *El cristianismo y los tiempos presentes* t.2.

18 H. FELDER, *Jesus Christus* t.2 p.262.

19 Recuérdense, por ejemplo, los pasajes Lc 3,21; 6,12; 9,18; 9,29; Mt 14,23, junto con Jn 6,16; Mt 26,26.30.39-44; 27,46; Lc 23,46; 24,30,50, etc.

hacia su Padre, que se transfiere en votos por la gloria del Padre (Jn 12,27; 17,1-26), en bendiciones a Dios (Lc 10,21; Mt 11,25-30), en acción de gracias (Jn 11,41; Mt 15,36, etc.), en entrega de sí mismo a Dios (Lc 23,46). Toda su oración rebosa juntamente un afecto sencillo y filial. En el evangelio se nos conservan ocho oraciones de Jesús, todas las cuales, fuera de una, que es mera recitación de un salmo (Mc 15,34 del salmo 21,2), empiezan con la tierna voz de *Padre*²⁰. Así enseñaría a orar también a sus discípulos en la oración dominical por excelencia (Mt 6,9).

645. *El afecto de amor a su Padre.*—Baste decir que todas las manifestaciones de su vida rezumaban un amor ardiente a su Padre, tanto cuando contempla a Dios como cuando contempla a los demás hombres o al mundo inanimado.

Cuando contempla a Dios, todo lo reduce a una sola frase: *Amarás a Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente* (Mt 22, 37), y difícilmente se hallará en toda la literatura religiosa una oración más tiernamente amorosa que la oración sacerdotal con que se dirige a su Eterno Padre, gustando aquella unión íntima de amor con la que El está en su Padre y su Padre en El, como ejemplar para la unión de todos los que le sigan (Jn 17,21).

Cuando contempla a los hombres, ve en ellos a Dios, cuyos hijos son, a quienes su Padre ama en verdad (Jn 16,27), para los que despliega una providencia solícita (Mt 6,26.32; 10,29-31), cuyas oraciones escucha aun en lo más oculto (Mt 6,6; 7,11), cuyas buenas obras remunera (Mt 6,18), cuyas mentes aun de los más humildes ilumina (Mt 11,23) y por los que ha entregado a su propio Hijo unigénito (Jn 3,16) y va a enviar al Espíritu Santo (Jn 14,16). El amor de Jesús a los hombres nace del amor a Dios, se transforma en amor a Dios y en cada uno de ellos ama a su Padre. Por eso, para Jesús, el precepto de amar a Dios y amar al prójimo es el mismo, y todos los mandamientos de su Padre se identifican con este mandamiento de amor a nuestros semejantes. Los mismos racionalistas no dejan de admirar como algo extraordinario este espíritu de Jesús²¹.

Cuando contempla el mundo inanimado, Jesús se acerca a él con ternura de amor a su Padre. Los más mínimos detalles de la naturaleza le fomentan este amor a Dios. Observa las aves del cielo, a quienes su Padre alimenta; los lirios del campo, cuyos tejidos urde; el heno del valle, al que viste espléndidamente; la luz del sol, que envía sobre justos y pecadores; la lluvia, con que fecunda las plantaciones; el grano de trigo, que transforma en espiga (Mt 6,26.34; Jn 12,24). No es que Jesús desconociese las fuerzas naturales que producen todos estos fenómenos, pero prescinde de ellas para ver sólo el amor providente de su Padre. Jesús ve en la semilla arrojada por el labrador la palabra de Dios depositada en las almas para su fructificación; en el grano de mostaza que se desarrolla, la extensión del reino de Dios; en la red del pescador, las almas escogidas para la vida eterna. Todo en El provoca el amor a su Padre.

646. *Consagración de sí mismo al Padre.*—Es absoluta. Todas sus fuerzas físicas o espirituales, su vida íntegra, está ordenada a cumplir el encargo que le ha encomendado su Padre: la instauración del reino de Dios. Nada terreno le interesa. De ahí que la razón única de su acción sea la voluntad de su Padre. Un afecto de obediencia fue su primer acto al entrar en este mundo;

²⁰ Cf. R. DUPUIS, S. I.-P. CELIER, *La corteza de Jesús*, trad. esp. (Madrid 132-142).

²¹ Por ejemplo, F. Nietzsche dice que quien haya propuesto por primera vez este amor al hombre por la gracia de Dios, es el «hombre que voló más alto hasta el presente y cuyos extravíos han sido los más bellos» (*Más allá del bien y del mal* n.60).

toda su vida quedó resumida en aquella frase suya: *Yo hago siempre lo que agrada a mi Padre* (Jn 8,29); se sometió a la pasión con aquella fórmula: *No se haga como yo quiero, sino como tú quieres* (Mt 26,40), y así pudo sonar su último aliento en aquel *Todo se ha consumado* (Jn 19,30).

c) En la realización de su ideal hubo de emplear una *fuerza de voluntad* admirable para superar las dificultades que se le opusieron en la fundación del reino de Dios por la incomprensión de los apóstoles, las concepciones políticas del pueblo y la oposición violenta de escribas, fariseos y sacerdotes, que culminó en los horrores de su pasión y muerte. A ésta había precedido una vida de extenuación por sus largas horas de oración, sobre todo nocturnas, y sus continuos trabajos apostólicos.

647. 2.º RELACIONES DE JESÚS CON LOS DEMÁS HOMBRES.—Las relaciones de Jesús con los demás hombres pueden describirse mediante una triple coordinada: *caridad suma, plena sinceridad y firmeza varonil*.

a) *Caridad de Jesús.*—Es el rasgo más saliente de su santidad en orden a los demás. Pero se trata de una caridad con caracteres únicos.

Caridad como suprema ley de vida.—Se identifica con el mandamiento fundamental de la santidad, con el amor de Dios (Mt 22,36,40), y por eso constituye la norma suprema según la cual serán juzgados los hombres al fin del mundo (Mt 25,34-46). El, por su parte, *no ha venido al mundo para ser servido, sino para servir* a los demás (Mt 20,28), principalmente en el orden espiritual, es decir, para *salvar al mundo* (Jn 12,47) y para que los hombres tengan la *vida* (sobrenatural) *con más abundancia* (Jn 10,10), aun cuando para eso tenga que *inmolarse* (Mt 20,28) con la aceptación voluntaria de la muerte (Jn 10,18; 18,4). Su vida la definió en esta sentencia: *Yo soy el buen pastor. El buen pastor da la vida por sus ovejas* (Jn 10,11).

Caridad universal.—Su amor se extiende a todos sin excepción, amigos o enemigos, justos o pecadores, adultos o niños, judíos, samaritanos o gentiles, ricos o pobres, ciegos, paralíticos, mendigos, etc.²²

Caridad activa.—La ejerce Jesús continuamente comunicando bienes materiales o espirituales. Sin descanso instruye a toda clase de oyentes, perdona sus pecados, sana enfermedades, consuela y fortalece las almas. Y esto a pesar de las calumnias de los fariseos (Mt 9,11), de sus condenaciones como violador de la ley (Mc 3,1-7; Lc 13,10-17) y aun entre las angustias mismas de la muerte (Lc 23,43).

Caridad misericordiosa.—Se compadece de todo padecimiento. Su vida se desarrolla entre enfermos, pobres, afligidos, oprimidos por el pecado. Próximo para El es cualquier desgraciado, aun desconocido (Lc 10,29-37). Se conmueve ante la multitud abandonada o hambrienta (Mt 9,36; 14,14; 15,32, etc.). Reprueba las reacciones violentas de los discípulos que piden fuego del cielo para la ciudad incrédula (Lc 9,54), y sus más bellas parábolas, como las del hijo pródigo, la oveja perdida o el dracma extraviado, expresan la alegría ante los pecadores convertidos (Lc 15,3-32). Su misericordia fluye del seno del Padre: *Sed misericordiosos, como vuestro Padre celestial es misericordioso* (Lc 6,36).

Caridad afable.—Un discípulo reclina la cabeza en su seno (Jn 13,23) y los niños se le acercan confiados (Mc 9,36s; 10,13-16). Acepta los con-

²² Véase, por ejemplo, Jn 11,35; Lc 22,50s; 23,34; Jn 13,1; Mt 9,13; Lc 15,2; Mc 10, 13-16; Jn 4,40-42; 10,16; Mt 27,57; Lc 8,3; 7,36; Jn 3,1; Lc 6,26, etc.

vites (Lc 5,29; 7,36; Jn 12,2), asiste a las solemnidades de las bodas (Jn 2,2), se adelanta a invitar a los que desean hablarle (Mc 10,46-52; Lc 19, 1-10) y condesciende en entrevistas nocturnas con los que temen hablarle durante el día (Jn 3,2). En la misma pasión instruye benignamente a Pilato (Jn 18,33-19,11); a Judas le llama *amigo* (Mt 26,30), y a Pedro, después de su apostasía, le ofrece mayores pruebas de benevolencia (Jn 21,9-18).

Caridad tierna.—Llora ante el cadáver de Lázaro (Jn 11,35) y ante Jerusalén, próxima a ser castigada (Lc 19,41-45), a cuyos hijos quisiera reunir como la gallina bajo sus alas (Mt 23,37). Su espíritu se conmueve fácilmente ante la viuda, a cuyo hijo resucita por propia iniciativa (Lc 7,13), o ante la turba hambrienta (Mt 15,32).

Caridad consciente y viril.—No se deja engañar respecto a sus semejantes, sean discípulos, cuyas faltas reconoce y reprende (Mc 7,18; 8,17; 9,18; Mt 16,23); sean judíos en general, a quienes no juzga mejores que los condenados por Pilato o aplastados en el derrumbamiento de la torre de Siloé (Lc 13,4); sean fariseos, a quienes califica de *generación adúltera*, y cuyos graves defectos fustiga con rigor. Conoce y denuncia la maldad de los hombres, pero, a pesar de ello, los ama.

Caridad paciente y mansa.—Basta recordar su conducta durante las horas terribles de la pasión (v.gr., Mt 11,29; 12,19-21).

648. b) Sinceridad de Jesús.—Junto a la caridad brilla en Jesús una sinceridad tan extraordinaria, que no ha sido igualada en la historia de la humanidad.

Sinceridad esencial, hasta el punto de que El se define a sí mismo diciendo: *Yo soy la verdad* (Jn 14,6); y del mismo modo le describen sus discípulos: *Era el verbo... lleno de gracia y de verdad...; la ley fue hecha por Moisés; la gracia y la verdad fue hecha por Jesucristo* (Jn 1,14-17). Esta fue la finalidad de su venida a este mundo: *Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad* (Jn 18,37); y la herencia que deja a sus discípulos al abandonar esta vida es el *Espíritu de la verdad*, que recibirán de su Padre (Jn 16,13; 17,17).

Sinceridad para con sus discípulos, que pueden decir de El como una de sus principales características: *En El no hubo pecado y en su boca no se halló engaño* (1 Pe 2,22). Sus discípulos reciben como prerrogativa propia esa misma verdad que los hará libres (Jn 8,31), y como encargo, el que su *palabra sea sí, sí; no, no; todo lo que de esto pase proviene de mal espíritu* (Mt 5,37). Ha de rechazarse todo artificio o dolo.

Sinceridad para con sus enemigos, que se ven precisados a confesar: *Maestro, sabemos que eres sincero y no tienes respetos humanos, pues no miras al exterior de los hombres, sino que enseñas el camino de Dios en verdad* (Mc 12,14). Por eso denuncia abiertamente los defectos de sus adversarios, especialmente la hipocresía: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que sois semejantes a los sepulcros blanqueados, hermosos por fuera, mas por dentro llenos de huesos de muerto y de inmundicia!* (Mt 23,25-39). Mantiene su doctrina y su modo de proceder, no obstante la oposición de los fariseos, el odio de la sinagoga²³, el peligro de la vida por parte de Herodes (Lc 13,31s) y las amenazas mortales de los judíos: *Buscáis quitarme la vida a mí, que os he dicho la verdad* (Jn 8,40).

649. c) Firmeza varonil de Jesús.—A través de esta sinceridad y sin obstar su caridad extraordinaria, Jesús muestra en sus juicios y en sus decisiones una firmeza inquebrantable:

²³ Cf. Mt 10,11-17; 15,2-9; Lc 7,39-49; 13,14-17; 15,2-8; 19,7-10, etc.

Ante sus enemigos los escribas y los fariseos, su rectitud no vacila en condenar sus usos y tradiciones más caras cuando no las juzga aceptables (Mt 5,31-48; 15,1-9), ni teme fustigar su espíritu legalista, incompatible con la verdadera esencia religiosa (Mt 15,2-9; 23,13-39) o aun enfrentarse con el pueblo entero cuando le ve profanar el templo (Jn 2,13-18).

Ante sus amigos los discípulos emplea severamente la reprensión para condenar sus falsos criterios (Mt 16,23; 26,52), y a los mismos que le invitan afablemente a su mesa no repara en señalarles sus defectos (Lc 7,36-50).

En sus enseñanzas, normas de conducta para sí y para los demás, no permite la condescendencia hacia otros fines contrarios al servicio de Dios (Lc 16,30), aborrece la molicie o indolencia en el empleo de los medios conducentes al cumplimiento de la voluntad de su Padre (Mt 18,8s) y exige una fortaleza absoluta y varonil en los deberes religiosos o morales (Lc 9,62). Esta sincera rectitud es la que le condujo a la muerte.

650. 3.º RELACIONES DE JESÚS CONSIGO MISMO.—Podrían resumirse en aquella frase que, además de su origen divino, expresa su completo desapego de la materia: *Yo no soy de este mundo* (Jn 8,24; 17,16). Bástenos recordar su *pobreza, austeridad, pureza y humildad*.

a) *Pobreza extrema*.—Desde el momento de su nacimiento reclinado en un pesebre (Lc 2,16) hasta el de su muerte despojado de sus vestiduras (Mt 27,35), durante toda su vida, a diferencia de las raposas, que tienen sus madrigueras, y las aves del cielo, que disponen de sus nidos, *El no tiene donde reclinarse su cabeza* (Mt 8,20). De su alimentación cuidan unas piadosas mujeres con sus limosnas (Lc 8,3; Mt 27,55; Mc 15,40); para el pago de su tributo tiene que apelar al milagro, extrayéndolo de la boca de un pez (Mt 17,24-27); y, si algo sobra, lo guardan los apóstoles en una bolsa común (Jn 12,6).

651. *Austeridad de vida*.—La austeridad acompaña su vida a través de largos caminos bajo los soles estivales o las inclemencias del invierno, para terminar entregándose a un trabajo desbordante con los enfermos o los necesitados (Mc 3,7,12), que a veces se prolonga durante la noche (Mt 8,16; Jn 3,2). Por eso le vemos sentarse extenuado junto al pozo de Jacob (Jn 4,16) o aprovechando para dormir la travesía del lago de Genesaret en medio de la tormenta (Mt 4,35-41). No es raro carecer de tiempo aun para tomar el necesario alimento (Mc 3,20; 6,31). Tras una noche de oración se levanta con la aurora para continuar su trabajo (Lc 6,13).

652. c) *Castidad inmaculada*.—Su pureza de alma y cuerpo fue tan relevante, que ni sus mismos enemigos se atrevieron a poner en ella mácula. Extiende la castidad hasta los más ocultos pensamientos (Mt 5,28); aconseja para ese fin las cautelas más delicadas (Mt 5,29s; 18,8s) y funda el estado de la virginidad, tan copioso a través de los siglos (Mt 19,12).

653. *Humildad de alma*.—Consciente de sus relaciones de filiación con el Padre (Jn 13,3), declara: *Estoy en medio de vosotros como un sirviente* (Lc 22,27), y se pone a lavar los pies de sus discípulos (Jn 13,4-16). Durante toda su vida huye la ostentación en los milagros (v.gr., Mt 12,15-21) y rechaza los impulsos de las turbas por glorificarle (Jn 6,15). Busca sus colaboradores entre la gente de baja condición y conversa afable con los pecadores (Mt 9,11; 11,19). Su lema es hacerse como un niño (Mc 8,35; 10,14). Esta humildad llega a su culmen en la pasión, donde con callada mansedumbre se deja escupir, abofetear, azotar, vestir con una clámide ridícula y coronar de espinas por siervos y soldados. Pudo con plena razón exclamar: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* (Mt 11,29).

654. 4.^o CARACTERÍSTICAS GENERALES DE SU SANTIDAD.—Hay cinco características en la santidad de Jesús que no se han vuelto a dar en ningún otro hombre: *unión de virtudes opuestas, mutua armonía de todas ellas, su universalidad, el ejercicio espontáneo de las mismas y su carencia de límites.*

a) *Unión de las virtudes opuestas en Jesús.*—Causa admiración la unión en Jesús de aquellas virtudes que, por tener caracteres opuestos, no se encuentran ni pueden encontrarse juntas en los demás hombres.

Una fácil observación descubre en Jesús la unión de una profunda inmersión en Dios con la participación en los acontecimientos ordinarios de esta vida, una oración de arrobamiento con una prontitud espontánea para intervenir en las actividades externas, una confianza ingenua en su Padre con la conciencia varonil de sus propios poderes, una elevación sublime con una profunda humildad, una autoridad grave con un trato sumamente afable, un celo apostólico ardiente con una longanimidad inagotable, una sinceridad incorruptible con una urbanidad amable, una paciencia callada con una fuerza de alma inflexible, una sencillez de paloma con una prudente cautela, un odio inconmensurable al pecado con un amor indulgente hacia el pecador, etc.²⁴

b) *Equilibrio armónico de las virtudes.*—En Jesús, más bien que determinadas virtudes en particular, resplandece un equilibrio armónico de todas ellas, de modo que ninguna deslumbre con trazos dominantes.

En esto difiere la santidad de Jesús de la propia de los demás santos, en quienes brilla una virtud (v.gr., la pobreza en San Francisco de Asís, la mortificación en San Pedro de Alcántara, el celo apostólico en San Francisco Javier) que domina sobre todas las demás y que sirve como de raíz para el crecimiento de las restantes.

c) *Universalidad de sus virtudes.*—Las manifestaciones de la santidad de Jesús no quedan encerradas en los límites circunstanciales de una nación, de un tiempo o de una condición social. Su piedad filial para con el Padre, su espíritu interior sincero en el culto religioso, su amor a los prójimos, desbordan las concepciones del viejo judaísmo y respiran pleno universalismo.

d) *Espontaneidad en el ejercicio de las virtudes.*—En Jesús, la práctica de las virtudes no deja traslucir esfuerzos ni violencia. La santidad es en El algo connatural sin solicitudes, ni vacilaciones, ni temores, ni peligros. En Jesús no se da la lucha ascética en busca de la santidad, como no se da tampoco, ni siquiera en el momento de su muerte, la penitencia o dolor interno del pecado.

e) *Carencia de límites en la santidad.*—Finalmente, todas las virtudes de Jesús llevan un sello inconfundible de incommensurabilidad. En El no se da la participación de una virtud o de la santidad, sino que es la misma santidad la que mora en su alma.

²⁴ Véanse B. GOEBEL, *Katholische Apologetik* 167s; H. FELDER, O. M. Cap., *Jesus Christus* t.2 p.273-285.

Autores tan poco religiosos como J. J. ROUSSEAU cierran las descripciones de la suma perfección de Jesús con estas palabras: *Si la vida y muerte de Sócrates son las propias de un sabio, la vida y muerte de Jesús son las propias de un Dios*²⁵. Los santos más eximios y las órdenes religiosas más florecientes de todos los tiempos posteriores han bebido en El su santidad, cumpliéndose el proceso de imitación expuesto ya por San Pablo: *Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 4,16; 11,15).

655. Valoración teológica.—El valor crítico y apoloético de nuestra proposición es cierto. Respecto a su valor teológico, si se trata de la existencia en Jesús de una sabiduría y santidad sobrehumana, es *doctrina de fe divina y católica*, ya que se contiene claramente en la Escritura; v.gr.: *lleno de gracia y verdad...*, *de cuya plenitud recibimos todos gracia sobre gracia* (Jn 1,14-16; 1 Cor 1, 24,30; Col 2,3; Heb 7,26). Podría decirse implícitamente definida en las definiciones de la divinidad de Cristo. Por lo que hace a su valor apoloético, aparece como *más conforme a los documentos pontificios*, en los cuales se enumera este argumento, al menos en unión con los otros que suelen aducirse (v.gr., Pío IX, enc. *Qui pluribus*: D 1638).

656. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Autores antes citados quieren descubrir en Jesús cuatro alucinaciones, dos de ellas referentes a las voces y resplandores del bautismo y transfiguración, y las otras dos en relación con la aparición del demonio o del ángel en las tentaciones y en la oración del huerto. De haber habido alucinación en el bautismo o en la transfiguración, ésta no hubiera sido de Jesús, sino de los circunstantes, que vieron la paloma y oyeron las voces (Mt 3,16s; 17,1-9); y respecto a las apariciones diabólicas o angélicas, sólo pueden juzgarse taxativamente como visiones subjetivas por quienes de antemano niegan toda posibilidad de intervenciones de lo sobrenatural en el mundo.

Se ha querido censurar en Jesús su falta de sentimientos sexuales o piedad familiar, aduciendo las frases en que llama *mujer* a su madre, declara que su verdadera madre y hermanos (parientes próximos) son los que hacen la voluntad de Dios y manda odiar a los padres y allegados por amor de El. Una exégesis culta de los textos resuelve fácilmente tales dificultades. Es evidente que Jesús aprobó el afecto sexual, dadas sus frecuentes alusiones laudatorias del matrimonio y su asistencia bienhechora a las bodas. Por lo que hace a El mismo y a sus apóstoles, dominó y aconsejó dominar tales sentimientos en aras a un mayor provecho de la gloria de Dios. La palabra *mujer* en el estilo hebreo no encierra el matiz peyorativo de nuestras lenguas modernas, sino que contiene cierta tonalidad del vocablo *señora*, empleado frecuentemente en la edad media por los hijos respecto a sus madres. Del mismo modo, en el lenguaje bíblico la voz *odiar* equivale a un amor de inferior grado, como aparece ya en el A. T. al decir que Yahvé amó a Jacob y odió a Esaú (Mal 1,3). Las frases de Jesús se reducen, por tanto, a una jerarquización en estilo gráfico de los amores a Dios, a los parientes y a los demás bienes de esta vida (cf. Mt 10,37).

²⁵ Emile 1.4.

Hay dos ocasiones en que se reprocha a Jesús haberse dejado llevar de la ira: al arrojar a los vendedores del templo y en sus recriminaciones contra los vicios de los fariseos (Jn 2,13-22; Mt 23, 13-39). La ira es una de las pasiones puestas por Dios para el servicio del hombre, y que pueden ser bien o mal empleadas según las circunstancias. En ambos casos se dieron motivos de gran peso y trascendencia para que Jesús la emplease, como eran la profanación del templo, o casa de su Padre, por indignas negociaciones, y la adulteración del espíritu religioso tras la hipocresía ritualista farisaica. La causa en ambos casos exigía una actuación enérgica, pero en ninguno de ellos hubo extralimitaciones desproporcionadas a la gravedad del motivo.

657. Se cita una frase de Jesús que se califica como mentirosa. Fue pronunciada en vísperas de la fiesta de los Tabernáculos, en que, después de decir a sus parientes que él no subiría a Jerusalén para dicha solemnidad, una vez idos ellos, acudió también Jesús. El contexto aclara el sentido de las palabras. Sus parientes le urgían para que se presentase públicamente ante la muchedumbre y se declarase durante la fiesta como Mesías. A estas importunas instancias Jesús les responde que todavía no ha llegado su hora de manifestarse oficialmente como tal y que, por lo tanto, no piensa aparecer allí. En la mente de todos está, por tanto, una aparición pública, no visita privada y de incógnito, como anota el evangelista que hizo Jesús (Jn 7,2-13).

Hay un pasaje en San Marcos en que se dice que los deudos de Jesús quisieron llevárselo, pues decían que estaba fuera de sí (Mc 3,21). El original griego se presta a muy diversas interpretaciones, pero en ninguna de ellas se presupone que tuvieran a Jesús por loco. Es dudoso si los que juzgaban que Jesús estaba fuera de sí eran los deudos del Señor, que no estaban conformes con la interpretación espiritual y religiosa que su pariente quería dar a la empresa mesiánica, o si el rumor era de otros sectores y los allegados de Jesús querían actuar para prevenir su divulgación. La palabra griega *ἔξιστημι* que la traducción latina y algunas castellanas trasladan por *fuera de sí* no tiene el significado que a primera vista parece. Su sentido propio es *admirar, traspasar los límites de la prudencia por celo excesivo, sentirse desfallecido en las fuerzas físicas*. Tal es la mente de sus allegados, quienes, al ver cómo le rodean las turbas con entusiasmo creciente, que le impiden aun el comer (v.20), juzgan que aquello constituye por parte de Jesús un exceso de celo que le conducirá a la extenuación. Por eso pretenden apartarle de su modo de obrar.

No tiene fundamento alguno la acusación de que Jesús incitase al pueblo contra las autoridades del judaísmo. Fustiga, es cierto, los vicios de escribas y fariseos, que no tenían jurisdicción alguna sobre los ciudadanos o los fieles, y aun respecto a éstos en su calidad de maestros dice: *Guardad y cumplid cuanto os dijeren, pero no hagáis conforme a sus obras* (Mt 23,3).

ARTICULO II

Los milagros de Jesús

658. Bibliografía: S. TH., 3 q.43s; M. NICOLÁU, S. I., SThs I, II 474-499; L. Cl. FIL-LION, *Les miracles de N. S. Jésus-Christ* 2 vol. (Paris 1909-1910); E. JACQUIER et BOURCHANY, *La résurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques* (1911); E. UGARTE DE ERCILLA, S. I., *Los milagros del Evangelio* (Madrid 1917); L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves* (Paris 1928) (trad. esp., suprimidas las notas finales monográficas, *Jesucristo*, Barcelona 1941); L. FONCK, S. I., *Los milagros del Señor en el Evangelio*, trad. esp. (Madrid 1929); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Conferencias de Nuestra Señora de París, III, Jesús profeta y taumaturgo* (Madrid 1941); A. DUE, S. I., *El poder de Dios y de la ciencia* (Granada 1942); C. M. DE HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Barcelona 1946; Buenos Aires 1961); J. DE TONQUÉDEC, S. I., *¿Acción diabólica o enfermedad?* trad. esp (Madrid 1948); F. M. PALMÉS, S. I., *Metapsíquica y espiritismo* (Barcelona 1950); H. THURSTON, S. I., *Los fenómenos físicos del misticismo*, trad. esp. (San Sebastián 1953); J. DE TONQUÉDEC, S. I., *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien* (Paris 1955); H. BON, *Le miracle devant la science* (Paris 1957); M. AGNELET, *Cent ans de miracles à Lourdes* (ed. de Trevisse 1957); P. MIEST, *Les 54 miracles de Lourdes au jugement du Droit Canon*. (Paris 1958); REGINALD-OMEZ, O. P., *¿Supernormal o sobrenatural?*: EncCatSXX, n. 36, trad. esp. (Andorra 1958); J. LHERMITTE, *En poder del demonio. Verdaderos y falsos posesos* (1958); ZSOLT ARADI, *El libro de los Milagros*, trad. esp. (Méjico 1958).

659. El problema.—La consideración interna de la persona de Jesús garantiza con certeza su testimonio acerca de sí mismo. Acudamos ahora a los criterios extrínsecos, cuyo valor apologetico dejamos antes asentado. Pueden reducirse al milagro en sus diversas especies: 1) *físico*, obrado en la naturaleza sensible; 2) *intelectual* o vaticinio, y 3) *moral*, llevado a cabo en la esencia y extensión de la Iglesia. En el presente artículo nos fijaremos en los milagros físicos.

660. Orientación histórica.—Todos cuantos se han negado a reconocer el carácter divino de Jesús han tenido que buscar solución al difícil problema de anular sus milagros, apelando a las hipótesis más absurdas. He aquí algunas de las principales explicaciones:

1. **ESCUELAS ANTIGUAS.**—Los judíos contemporáneos de Jesús quisieron desvirtuar sus milagros atribuyéndolos a Satanás. Los judíos posteriores talmudistas y los autores del *Toledoth Jeshua* referían cómo Jesús había sustraído del templo *el nombre de Dios revelado*, que estaba allí oculto, y por su medio obraba lo sobrenatural¹. En los primeros siglos, ciertos escritores paganos, como Celso, Porfirio o Hierocles, suponían que se trataba de efectos de magia².

2. **ESCUELA DEL FRAUDE.**—Reimarus, consecuente con su idea antes expuesta (n.624), reduce los milagros de Jesús a ficciones

¹ Así lo hacen constar las dos enciclopedias modernas, en gran parte de materias religiosas, compuestas por los judíos, la *Encyclopaedia iudaica*, de lengua alemana, y *The Jewish Encyclopedia*, en la palabra Jesús, recogiendo las notas dichas como contenidas en las vidas legendarias antiguas.

² La obra de Celso, aunque perdida, se conserva en gran parte por las extensas citas que de ella hace Orígenes para refutarla. Véase en concreto *Contra Celsum* I 68; II 48; MG 11, 788.869; R 517. Acerca de Porfirio puede verse L. VAGANAY, *Porphyre*: DTC XII 2570-2575. Hierocles, de tiempo posterior, pretendió asimilar los milagros de Jesús a los de Apolonio de Tyana, de que luego hablaremos (cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Animaduersiones in Philostrati de Apollonio Tyanensi commentarios, ob institutam cum illo ab Hierocle Christi comparationem, adornatae*: MG 22,796-868).

fraudulentas de sus discípulos, una vez fracasados los ideales políticos.

3. ESCUELA DE LA EXPLICACIÓN NATURAL.—Su principal creador, Gottlob Paulus, admite las narraciones evangélicas como genuinas, aunque dando en cada caso una interpretación meramente natural de las mismas.

Unas veces estará la clave en una consideración filológica, como el andar *sobre el mar*³, que quiere cambiar por andar *en torno al mar*, olvidando los demás detalles de la narración; otras veces se tratará de meras ficciones poéticas y alegóricas propias del lenguaje oriental, como el bautismo y la transfiguración; finalmente, deberán tenerse en cuenta circunstancias omitidas por los evangelistas, como en la multiplicación de los panes, donde el ejemplo de Jesús, al repartir los cinco panes y los dos peces entre los cinco mil varones que le seguían a través del desierto, arrastró a los ricos de aquella multitud a que hicieran lo mismo con sus provisiones, pudiendo así comer toda la turba.

661. 4. ESCUELA MITOLÓGICA.—Pretende ver puros mitos en las narraciones evangélicas, aun cuando sean muy diversas las concepciones encerradas en esta palabra.

a) *Mítica judía*.—Su elaborador principal, F. Strauss⁴, define el mito como una ficción histórica inventada no por un hombre privado, sino por la multitud como expresión simbólica de un dogma. Estas tres características son propias del mito según Strauss: *ficción, común, simbólica*. Los milagros de Jesús son fruto del deseo de glorificar su persona con referencia a vaticinios del A. T. que debían cumplirse con él, del empeño de que superase el poder de los profetas antecesores y de la expresión plástica de los dogmas recibidos por la primitiva comunidad cristiana. Así, la multiplicación de los panes es un símbolo de la doctrina eucarística, y la curación del ciego de nacimiento encierra la misión de Jesús en orden a iluminar al mundo.

b) *Mítica popular*, expuesta, v.gr., por W. Bousset, profesor en Giessen. Los milagros de Jesús son narraciones extraídas de cierto acervo común de mitos universales (*Wandersagen*) e incorporadas al primer núcleo de sentencias evangélicas para su confirmación apologética⁵.

c) *Mítica histórico-religiosa*, que pretende relacionar los milagros de Jesús con ciertos mitos del paganismo, como el andar de Jesús sobre las aguas de Genesaret con la imagen de Neptuno recorriendo los mares en su carro triunfal de dios del océano.

5. ESCUELA DE LAS FORMAS LITERARIAS DE LA TRADICIÓN HISTÓRICA, que, en virtud de disecciones arbitrarias de los relatos evangélicos (M. Dibelius, K. L. Schmidt), etc., o de las concepciones de desmitologización de R. Bultmann, viene a desembocar en un pleno agnosticismo de la verdad histórica en las narraciones milagrosas⁶.

³ La preposición ἐπὶ τὴν θάλασσαν no admite en modo alguno la significación *alrededor*, pero mucho menos admite esta interpretación la admiración de los discípulos, que le adoraron diciendo: *Verdaderamente eres el Hijo de Dios* (Mt 14,33). Igualmente ridículas son las otras explicaciones, como la del didracma extraído de la boca del pez según la predicción de Jesús (Mt 17,26), que Gottlob Paulus convierte en didracma sacado por la venta del pez, etc. (*Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828).

⁴ El concepto de mito en Strauss es diverso del concepto vulgar empleado con frecuencia (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835-1840).

⁵ *Kyrios Christos* (Göttingen 1942).

⁶ M. DIBELIUS, *Die Formengeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1957); K. L. SCHMIDT,

662. 6. ESCUELAS PSÍQUICAS.—Intentan explicar los milagros de Jesús mediante diversos influjos naturales; v.gr.:

a) CH. H. WEISSE supone ser los milagros de Jesús efectos de *magnetismo* ⁷.

b) F. W. E. D. Schleiermacher juzga que Jesús obraba maravillas en virtud de su gran *poder psíquico* y la dignidad preeminente de su persona, junto con la fuerza de sus actos volitivos ⁸.

c) J. K. F. Zoellner prefiere explicar los milagros de Jesús por el *influjo de espíritus* existentes en la cuarta dimensión del espacio ⁹.

663. 7. ESCUELA ECLÉCTICA.—E. Renan, A. Harnack, O. Holtzmann, Ch. Guignebert, etc., partiendo de la imposibilidad de cualquier intervención sobrenatural en el mundo, aprovechan las razones de las diversas escuelas citadas para negar la realidad de los milagros evangélicos, dando distintas soluciones a los diversos hechos ¹⁰.

Según las varias circunstancias, deben explicarse así los milagros de Jesús: a) Algunos no son sino *parábolas* mal entendidas por los discípulos. b) Otros son meras *alegorías* evangélicas, como la iluminación religiosa del mundo realizada por Jesús y expresada por curaciones de ciegos. c) En otros debe investigarse el núcleo histórico mediante una *crítica* que aparte todo *elemento sobrenatural* de la narración. d) Muchas de las curaciones deben atribuirse al *influjo psíquico* de la persona de Jesús y al fanatismo ardiente de los judíos. e) Hay algunas que son simples manifestaciones de *ver cumplidas las Escrituras del A. T.* f) Finalmente, el mismo príncipe de los racionalistas, A. Harnack, confiesa que sin duda quedan ciertos hechos *oscuros e imposibles de explicar* por ahora ¹¹.

664. Nuestra solución.—1.º Apoyados en los libros del N. T., principalmente en los evangelios, cuya historicidad substancial hemos probado, y sirviéndonos de ellos, no como de libros inspirados, sino como de libros de autoridad meramente humana, aunque plenamente fidedigna, sostenemos que Jesús realizó numerosos milagros, de cuya verdad histórica, filosófica, teológica y relativa nos consta con certeza. Tal vez alguno de ellos, por la brevedad de su narración, no podría darnos datos suficientes para la demostración de los cuatro aspectos dichos; pero de muchos consta su naturaleza sobrenatural.

2.º La fuerza apologética de los milagros de Jesús ha sido siempre reconocida no sólo por la Iglesia, como aparece por los documentos que luego citaremos, sino por los mismos adversarios racionalistas, que han luchado por desvirtuarla aun apelando a los medios más absurdos y ridículos. De hecho:

a) *El mismo Jesús* recurrió frecuentemente a este argumento. En la fiesta de la Dedicación del templo dijo a los judíos: *Si no hago las obras de*

Der Rahmen der Geschichte Jesu (Berlín 1919); R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Berlín 1921).

⁷ *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* 2 vol. (Leipzig 1838).

⁸ *Reden über die Religion* (1926).

⁹ *Wissenschaftliche Abhandlungen* (Leipzig 1876-1881).

¹⁰ Renán, por ejemplo, en su *Vie de Jésus* c.16.

¹¹ *Das Wesen des Christentums* 16-19. Véase L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* II 326s.

mi Padre (las que sólo El puede hacer = los milagros), *no me credis. Pero, si las hago, aunque no me credís a mí, creed a las obras para que sepáis y vayáis conociendo que el Padre está en mí y yo en mi Padre* (Jn 10,37). Esto mismo explicaría más tarde a sus discípulos: *Si no hubiera hecho entre ellos y los judíos las obras que ninguno otro hizo, no tendrían culpa; pero ahora, aunque las han visto, me odian a mí y a mi Padre* (Jn 15,22-24).

b) Los contemporáneos de Jesús le prestaban fe y adhesión por el influjo de los milagros, como Nicodemo confiesa: *Rabi, sabemos que has venido como Maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él* (Jn 3,2). De igual modo, los discípulos (Mt 14,33; Jn 2,11) y aun los mismos fariseos se muestran turbados ante tales prodigios divinos (Jn 11,47s; Mt 12,38).

c) Los apóstoles recurrían continuamente al argumento apologético de los milagros de Jesús (v. g. Mc 16,20; Act 2,22; 3,16; 4,16, etc.).

3.º La finalidad apologética de los milagros de Jesús no excluye en ellos la existencia de otras características. Son, v.gr., manifestaciones de *benevolencia y amor* (Tit 3,5; Act 10,38); *símbolos del Redentor poderoso*, que domina en todas las criaturas y las redime de la servidumbre del pecado (Mt 8,27; Rom 8,20.23; 1 Cor 15,23-28); *símbolos de la gracia* (Jn 9,39), etc.

PROPOSICIÓN: *Jesús confirmó el testimonio de su misión divina mediante múltiples milagros.*

665. Para demostrar esta proposición nos basta comprobar las cuatro verdades histórica, filosófica, teológica y relativa de que antes hablamos.

I. Verdad histórica de los milagros de Jesús

Sabemos que los evangelios son documentos que gozan de plena autoridad histórica y nos ofrecen, aun como obras meramente humanas, absoluta certeza crítica en lo sustancial. Ahora bien: A) en dichos escritos y en otros también fidedignos constan numerosos milagros realizados por Jesús, y B) sus narraciones son de tal naturaleza que pertenecen a la historicidad substancial de los evangelios.

666. A) Multiplicidad de los milagros de Jesús.—No podemos conocer con determinación numérica los milagros obrados por Jesús, pues consta que no todos fueron consignados en el evangelio (cf. Jn 20,30). Además se dan narraciones de curaciones en masa y de otras muchas atribuibles a El, pues fueron realizadas mediante la invocación de su nombre. He aquí un esquema de los milagros que conocemos:

1.º **NARRACIONES GENERALES DE MILAGROS EN MASA O ALUDIDOS EN FRASES SINTÉTICAS.**—Existen 18 pasajes evangélicos en que se refieren tales escenas de milagros. De ellos 12 son propios de los sinópticos; seis se encuentran en San Juan.

Recuérdese, a modo de ejemplo, la escena de Mt 4,23s: *Recorrió* (Jesús) *toda la Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia. Extendióse su fama por toda la Siria y le traían a todos los que padecían algún mal, a los atacados*

de diferentes enfermedades y dolores y a los endemoniados, lundticos y parálticos, y a todos los curaba. Poseemos cuatro pasajes referentes al primer año de su vida pública, cinco al segundo y nueve al tercero ¹².

667. 2.º NARRACIONES CONCRETAS DE MILAGROS EN PARTICULAR.—Nos ofrecen los evangelios 39 relaciones detalladas de milagros individuales, que pueden distribuirse en cinco especies diversas: milagros cósmicos realizados en el mundo inorgánico, resurrecciones, curaciones, expulsiones de demonios y milagros de majestad.

Se da este último nombre a aquellos hechos de Cristo que difícilmente pueden explicarse sin un influjo sobrehumano emanado de su persona o de su voluntad, naturalmente inexplicable. Sirva de ejemplo la escena en que las turbas que llenan la sinagoga, encolerizadas contra Jesús, le arrastran hasta la cima del monte de Nazaret para precipitarle desde allí; pero, una vez en la cumbre, el Señor se vuelve con toda serenidad, pasando por en medio de ellos sin que hagan nada en contra (Lc 4,28). Parecido influjo debe suponerse cuando Jesús, él solo, se enfrenta con la multitud de cambistas, mercaderes y comerciantes que llenaban los atrios del templo protegidos por sacerdotes y pontífices ¹³. Hay otras ocasiones en que Jesús se escapa de manos de sus enemigos, en las que tal vez pudo hacerlo naturalmente (Jn 7,30.44; 8,20 59; 10,39). A la duda que pueden dejar estos últimos casos y a la identificación o distinción de la doble referencia de la purificación del templo realizada por Jesús se debe que algunos autores eleven a 40 el número de sus milagros. He aquí el esquema de ellos:

¹² Primer año: Jn 2,23; Mt 8,16; 4,23; Lc 5,15; segundo año: Mt 12,15; Lc 6,18; Mt 11,4; 9,35; Jn 6,2; Mt 14,14; tercer año: Mt 14,35; 15,30; Jn 7,31; 11,47; Mt 19,2; 21,14; Jn 12,37; 20,30 y lugares paralelos en la mayor parte de los casos.

¹³ La intervención predominante de Anás y su familia en estos negocios del templo y la consiguiente protección sobre ellos quedan evidenciadas por el título que se les da en el Talmud, los bazares de los hijos de Anás. De ahí lo inexplicable del éxito de Jesús en este caso. Véase R. GORMAN, C. P., *Las últimas horas de Jesús* (Santander 1961) 136.

MILAGROS CONCRETOS DE JESÚS

	Mt	Mc	Lc	Jn
<i>Milagros cósmicos (9)</i>				
- 1. Conversión del agua en vino	2,1
- 2. Primera pesca milagrosa	5,1	..
3. Apaciguamiento de la tempestad	8,23	4,35	8,22	..
4. Primera multiplicación de los panes	14,19	6,33	9,11	6,2
5. Camino sobre las aguas	14,22	6,45	..	6,16
6. Segunda multiplicación de los panes	15,32	8,1
7. Didracma extraído del pez	17,23
8. Arefacción de la higuera maldita	21,18	11,12
9. Segunda pesca milagrosa	21,1
<i>Resurrecciones (3)</i>				
- 10. El hijo de la viuda de Naím	7,11	..
- 11. La hija de Jairo	9,18	5,21	8,40	..
12. Lázaro	11,1
<i>Curaciones (16)</i>				
13. El hijo del régulo	4,46
14. La suegra de Pedro	8,14	1,29	4,38	..
15. Un leproso	8,2	1,40	5,12	..
16. El paralítico de la piscina Betzata	5,1
17. Un paralítico en Cafarnaúm	9,2	2,1	5,18	..
18. El de la mano seca	12,9	3,1	6,6	..
19. El siervo paralítico del centurión	8,5	..	7,1	..
20. La mujer encorvada	13,10	..
21. La hemorroísa	9,20	5,24	8,43	..
22. Dos ciegos	9,27
23. Un sordomudo	7,31
24. El ciego de Betsaida	8,22
25. Diez leprosos	17,12	..
26. El ciego de nacimiento	9,1
- 27. Dos ciegos junto a Jericó	20,29	10,46	18,35	..
28. La oreja de Malco	22,50	..
<i>Expulsiones de demonios (7)</i>				
29. El endemoniado de Cafarnaúm	1,21	4,33	..
30. Un endemoniado ciego y mudo	12,22
31. El endemoniado de Gerasa	8,28	5,1	8,26	..
32. Un endemoniado mudo	9,32	..	11,14	..
33. El endemoniado hidrópico	14,1	..
- 34. La hija de la cananea	15,21	7,24
35. El endemoniado lunático	17,14	9,13	9,38	..
<i>Milagros de majestad (4)</i>				
36. Expulsión de los mercaderes del templo	21,12	11,15	19,45	2,14
37. Liberación de manos nazaretanas	4,28	..
38. Transfiguración	17,1	9,2	9,28	..
39. Caída de los enemigos en Getsemaní	18,4

668. 3.º MILAGROS OBRADOS POR LOS APÓSTOLES que deben atribuirse a Jesús, ya que fueron realizados por la invocación de su nombre o en virtud de su poder delegado. Entre éstos pueden mencionarse:

a) *Milagros realizados en masa* y narrados sinópticamente, v.gr.: durante la primera misión de los apóstoles en Palestina (Mt 9,35-10,42; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6); durante la misión de los 72 discípulos (Lc 10,17-20); en la misión universal después de Pentecostés (Mc 16,20; cf. v.17s); en los primeros años de la estancia de los apóstoles en Jerusalén (Act 2,43; 4,29), donde expresamente se hace notar: *curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu Hijo, Jesús* (5,12; cf. 4,29, etc.). Milagros de San Pedro, que curaba a cualquier enfermo al que tocase al menos su sombra (Act 5,15), y de San Pablo mediante sus pañuelos (Act 19,12), pero atribuidos a Jesús (2 Cor 12,12; Rom 15,19; 24).

b) *Milagros detallados* de los apóstoles obrados por expresa invocación del nombre de Jesús, v.gr., la curación realizada por Pedro y Juan del cojo junto a la puerta del templo: *En nombre de Jesucristo Nazareno levántate y anda* (Act 3,1-10); y la del paralítico Eneas en Lida, a quien dijo Pedro: *Eneas, Jesucristo te sana; levántate y coge la camilla* (Act 9,34). Asimismo la expulsión del demonio realizada por Pablo en la pitonisa de Filipos: *Te ordeno en nombre de Jesucristo, déjala libre* (Act 16,18).

c) *Muchos otros milagros apostólicos* en que, aun sin la invocación expresa del nombre de Jesús, dadas las circunstancias, deben atribuirse al poder que les confirió antes de la Ascensión; v.gr., el castigo del mago Elimás, a quien Pablo condenó a quedar ciego (Act 13,6-12); la curación del cojo de Listra (Act 14,7) o la resurrección del joven de Troya realizada por Pablo durante una función eucarística (Act 20,11).

669. B) Las narraciones de los milagros pertenecen a la historicidad sustancial de los evangelios.—No se pueden borrar los milagros en los evangelios sin que estos documentos pierdan su valor histórico y queden substancialmente alterados y corrompidos.

POR SU ENTRELAZADO CON LOS DEMÁS PASAJES EVANGÉLICOS.—

1.º *La estructura armónica de los evangelios* los exige. En su *primera parte* muestran a Jesús Mesías como maestro en largas exhortaciones (v.gr., Mt c.5-7) que confirma con milagros (Mt c.8-9). Esta figura de carácter sobrenatural provoca en la *segunda parte* la ira de los sacerdotes y fariseos, que rechazan su misión divina. Finalmente, el problema queda resuelto en una *tercera parte* mediante su pasión, muerte y resurrección. Suprimidos los milagros, el cuadro se desarticula.

2.º *Materialmente*, las narraciones milagrosas ocupan una extensión considerable en los evangelios, sea cada una en particular—v.gr., curación del ciego de nacimiento (c.9 íntegro en Jn), resurrección de Lázaro (c.11 íntegro en Jn)—, sea formando series seguidas (v.gr., Mt c.8-9; Mc 1,21-2,12; 4,35-5,43) o consideradas en el conjunto de su totalidad. Rechazadas como no verdaderas, sería imposible seguir hablando de los evangelios como de escritos históricos.

3.º *Formalmente*, los milagros constituyen uno de los trazos esenciales de la persona de Jesús descrita como taumaturgo de carácter sobrenatural. Al suprimirlos, la figura de Jesús sería completamente distinta, asimilable a cualquier rabino o escriba judío, y los evangelios perderían su valor histórico.

670. 4.º *La mayor parte de las otras escenas y frases evangélicas deberían asimismo rechazarse caso de rechazar los milagros, debiendo, por tanto, perecer los evangelios casi enteros. Así, por ejemplo, las referentes a:*

a) *La fe de los discípulos y numerosos judíos, que aparece como consecuencia de los milagros; v.gr., al verle andar sobre las aguas le adoraron exclamando: Verdaderamente eres el Hijo de Dios (Mt 14,33; cf. Jn 2,11, etc.). Nicodemo cree en El y le dice: ... porque nadie puede hacer los milagros que tú haces si Dios no está con él (Jn 3,2). De la turba en general, muchos creyeron en El, diciendo: ¿Acaso cuando venga el Mesías hará más milagros de los que hace éste? (Jn 7,31), etc.*

b) *La admiración y entusiasmo de los ánimos, como, por ejemplo, después de la curación de un endemoniado: Quedáronse todos pasmados, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto?...; y su fama se extendió en seguida por todas partes en toda la región de Galilea (Mc 1,45). Después de la curación de un leproso fue tanto el entusiasmo, que Jesús ya no podía entrar públicamente en una ciudad, sino que se quedaba fuera en lugares desiertos y allí ventan a El de todas partes (Mc 1,45). Hubo ocasiones, como después de la multiplicación de los panes, en que Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró otra vez al desierto El solo (Jn 6,15). Serían muchos los pasajes parecidos a éstos que habría que suprimir (v.gr., Mt 8, 19; 9,8; 9,33, etc.).*

c) *El concurso arrollador de las turbas que aparece como fruto de los milagros; v.gr., después de los milagros de Cafarnaúm, toda la ciudad se reunió a la puerta (Mc 1,33); y al día siguiente, al amanecer, se fue a un lugar desierto, pero la muchedumbre le buscaba y, llegando hasta El, le retenían para que no se apartase de ellos (Lc 4,42). Al volver a Cafarnaúm, acudieron tantos que no cabían ni junto a la puerta... Llegaron unos trayendo un paralítico cogido entre cuatro y, como por la turba no podían llegar hasta Jesús, subieron a la terraza, abrieron en ella un boquete y descolgaron la camilla a través de él hasta ponerla delante de Jesús (Mc 2,3s y Lc 5,18s). Y le seguía una gran muchedumbre al ver los milagros que obraba... Jesús se alejó en una barca a un lugar desierto y apartado; pero, habiéndolo sabido la muchedumbre, le siguieron a pie desde las ciudades. Al desembarcar vio aquella gran muchedumbre y se compadeció de ella y curó a todos sus enfermos...; sólo los varones sumaban alrededor de cinco mil (Mt 14,13s; Jn 6,2.10) Por lo cual más de una vez le sucedió venir a casa y encontrarse de nuevo con tal muchedumbre que no podía ni comer (Mc 3,20; 6,31, etc.). Textos como los precedentes podrían multiplicarse sin fin.*

d) *El odio y la envidia de sus adversarios tuvo como fuente los milagros obrados. Así, la resolución de condenar a Jesús la tomaron al ver el milagro del enfermo que tenía la mano seca (Mt 12,14); la determinación definitiva y próxima de su muerte tuvo por causa la resurrección de Lázaro (Jn 11, 46-48), y las principales burlas contra Jesús crucificado hacen alusión a sus milagros (Mt 27,42; cf. asimismo Mt 12,24; Lc 11,15-26, etc.).*

e) *Muchas de sus enseñanzas morales están relacionadas con determinados milagros, como la gravedad del pecado con los de Corozain y Betsaida (Mt 11,20-24); la preferencia de la caridad sobre las tradiciones legales con la curación del enfermo de la mano seca; la recomendación de la oración y el ayuno con la sanación de un lunático (Mt 17,19-21), etc.*

f) *La doctrina sacramental se expone con ocasión de ciertos milagros; v.gr., el poder de perdonar los pecados con ocasión del paralítico curado en Cafarnaúm (Lc 9,2-9); la promesa de la eucaristía con ocasión de la multiplicación de los panes (Jn 6,26-71), etc.*

g) *Las declaraciones acerca de su persona*; v.gr., de su legación y filiación divina al curar al paralítico junto a la piscina (Jn c.5), su calidad de luz del mundo, Hijo de Dios y buen Pastor al curar al ciego de nacimiento (Jn 9,3-10,21); su prerrogativa de ser la vida del alma al resucitar a Lázaro (Jn c.11), etc.

Por todo esto, los racionalistas, como el mismo A. Harnack, se ven precisados a confesar que, *si se quitan los milagros de los evangelios, quedan éstos destruidos hasta sus cimientos* ¹⁴.

671. POR LA CRÍTICA INTERNA DE LAS NARRACIONES MISMAS.—La historicidad de las narraciones milagrosas queda maravillosamente confirmada por el análisis crítico de las mismas. Así lo muestra:

1.º *La variedad de las fuentes.*—Es sorprendente la diversidad en número, selección y detalles de los milagros en cada evangelista.

Un vistazo al cuadro anterior mostrará que hay dos milagros (la multiplicación de los panes y expulsión de los mercaderes del templo) narrados por los cuatro evangelistas; once son descritos por los tres evangelios sinópticos, uno por Jn y dos de los sinópticos Mt y Mc; tres por dos sinópticos solos, Mt y Mc; otros dos por Mt y Lc; la curación del poseso de Cafarnaúm, por Mc y Lc; los diecinueve milagros restantes se encuentran sólo en un evangelista.

2.º *La variedad de su índole.*—Los hay relativos a las leyes inorgánicas; otros son resurrecciones, curaciones o expulsiones de demonios. Algunos aparecen como efecto del amor misericordioso de Jesús; otros se presentan como manifestaciones de su omnipotencia, creando materia, abrogando leyes físicas o dominando voluntades libres.

3.º *La variedad de tiempos,* desde el principio de su vida pública, en las bodas de Caná, a lo largo de todo su ministerio hasta el final de su apostolado, en el huerto de Getsemaní, con la curación de la oreja de Malco.

4.º *La variedad de formas literarias,* circunstancias y fines pretendidos por cada evangelista en su narración. Mt intenta confirmar las predicaciones mesiánicas de Jesús; Mc los esparce metódicamente con espíritu más detallista; Lc tiende a mostrar la misericordia de Jesús en su realización; Jn selecciona unos pocos más sobresalientes para probar la filiación divina de Jesús.

5.º *La sencillez ingenua* de las narraciones, que fluyen sin artificio alguno literario ni trazos de vana ostentación.

6.º *La diligente investigación* llevada a cabo en busca de su verdad, como puede verse en la curación del ciego de nacimiento (Jn c.9), en la que, después de las inquisiciones hechas entre los vecinos, son llamados el ciego y sus padres para ser interrogados minuciosamente por los fariseos acerca de todos los detalles a fin de proceder a un juicio seguro.

7.º *Imposibilidad de evolución legendaria* en tales narraciones, tanto por el breve lapso de tiempo entre los sucesos y su consignación escrita cuanto por la circunstancia de que precisamente el primer evangelio es uno de los que refieren más milagros, en número de 22, al paso que el último de San Juan sólo contiene 10. Los inter-

¹⁴ *Dogmengeschichte* (1894) t.3 p.64.

medios Mc y Lc ofrecen, respectivamente, 20 y 23. Como se ve, no se observan las leyes de la formación de las leyendas ¹⁵.

672. POR LAS COMPROBACIONES DE CRÍTICA EXTERNA.—La historicidad de los milagros queda ampliamente confirmada por crítica externa o testimonios extraevangélicos que la corroboran; verbigracia:

1.º *Testimonios de fuentes canónicas extraevangélicas.*—Recordemos, por ejemplo, las declaraciones de Pedro en su discurso de Pentecostés (Act 2,22), en la instrucción a Cornelio para su conversión (Act 10,38) y en su segunda *epistola*, donde hace referencia al poder (δύναμις) de Jesús para hacer milagros, y en concreto a su transfiguración (1,16).

673. 2.º *Testimonios extracanónicos cristianos* podrían aducirse en abundancia:

a) Papías, hacia el año 130, escribía que «los que fueron resucitados por Cristo de entre los muertos vivieron hasta el imperio de Adriano» ¹⁶.

b) El apologeta Cuadrato atestiguaba hacia el año 124 que los sanados o resucitados por Jesús, «no sólo mientras habitó el Salvador en la tierra, sino después de su muerte, vivieron aún largo tiempo, de modo que algunos llegaron hasta nuestros tiempos» ¹⁷.

c) San Policarpo, obispo de Esmirna (70-156), solía narrar, según nos dice su discípulo Ireneo, los milagros que él había oído directamente a los apóstoles y otros testigos oculares ¹⁸.

d) La primitiva comunidad cristiana en masa admitía como históricamente inconcusas las relaciones de los milagros de Jesús y sobre ellos fundaba su fe religiosa. Los escritores todos del siglo II, Justino, Ireneo, Tertuliano, etc., dan testimonio detallado de ellos como de sucesos indubitables.

e) *Testimonios no cristianos* nos ofrecen sobre todo los enemigos acérrimos del cristianismo naciente. Los judíos contemporáneos de Jesús admitían sus hechos prodigiosos, aun cuando queriéndolos explicar por influjo diabólico, y los inmediatamente posteriores, según aparece por sus disputas con Justino ¹⁹, Tertuliano ²⁰, Eusebio de Cesarea ²¹, etc., seguían convencidos de las acciones milagrosas de Jesús, intentando darles una interpretación mágica. Es la misma postura que aparece en el *Talmud* o en el *Toledoth Jeschua* al recoger las tradiciones judías a partir de la destrucción de Jerusalén el año 70.

Ya hemos hablado antes de los dos testimonios de Flavio Josefo en que se llama a Jesús *autor de obras maravillosas* (n.516).

Los filósofos paganos Celso, Porfirio y Hierocles, máximos impugnadores del cristianismo en sus primeros siglos, mantienen la misma actitud respecto a los milagros de Jesús, admitiendo sin dudas su verdad histórica y apelando para su explicación a la ciencia mágica aprendida en Egipto (cf. nota 2).

¹⁵ Acerca de los milagros de Jesús puede verse asimismo A. GEORGE, *Les miracles de Jésus dans les évangiles*: LumVic 6 (1957) n.33,7-24.

¹⁶ *Papiae fragmenta*, cf. en F. X. FUNK, *Opera patrum Apostolicorum* ed.2.ª t.1,369.

¹⁷ *Apología*, en EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica* IV 3: MG 20,308; R 109.

¹⁸ *Epistola ad Florinum*: MG 7,1225; R 264.

¹⁹ *Dialogus cum Tryphone iudaeo* c.69: MG 6,638s.

²⁰ *Adversus iudaeos* c.9: ML 2,664.

²¹ *Demonstratio evangelica* l.3 c.6: MG 22,226s.

II. Verdad filosófica de los milagros de Jesús

674. ARGUMENTO PRIMERO: *Por exclusión sistemática de causas naturales.*—Podemos seguir el proceso expuesto al demostrar la posibilidad de conocer la verdad filosófica del milagro, que en ciertos casos no puede atribuirse ni A) a las causas naturales obrando por sí mismas, ni B) a fuerzas naturales utilizadas artificiosamente por el taumaturgo.

A) *Los milagros de Jesús no pueden atribuirse a causas naturales obrando por sí mismas.*—Es evidente que las fuerzas naturales que intervinieron en los milagros de Jesús obrando por sí mismas son ineficaces para producir los efectos conseguidos; v.gr., la vibración mecánica de la voz *tranquilízate* no puede sobreponerse a las ondas mecánicas encrespadas de la tempestad; el tacto suave de la mano es incapaz de reproducir millares de células en la lepra sanada; el imperio de la voluntad no consigue la transformación súbita del agua en vino. Tales causas no producen nunca por sí mismas los efectos dichos.

675. B) *Los milagros de Jesús no pueden atribuirse a fuerzas naturales artificiosamente utilizadas por El.*—Estas fuerzas podrían haber sido utilizadas por Jesús aplicando leyes físicas conocidas por El y por otros o leyes conocidas únicamente por El. Ambas suposiciones deben descartarse.

1.º *No obró Jesús los milagros mediante especiales leyes físicas conocidas por El y por otros.*—a) Los testigos oculares que le rodeaban y vieron de cerca las actuaciones de Jesús no dudaron en considerar aquellas obras como milagrosas y que, por tanto, no podían haber sido realizadas ni por leyes naturales conocidas ni por aplicación de fuerzas especiales.

Así lo declaran los *amigos de Jesús*, v.gr., después de la transformación del agua en vino (Jn 2,11), del apaciguamiento de la tempestad (Mt 8,27) o del caminar sobre las aguas (Mt 14,33). Lo atestiguan *los hombres que buscan al Mesías* con ánimo sincero, como Nicodemo (Jn 3,2), o los testigos de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,31.38). Lo proclama *la turba en Galilea* después de la multiplicación de los panes (Jn 6,14s) y en Jerusalén (Jn 10,31) y lo confiesan los mismos *enemigos judíos* después de la resurrección de Lázaro (Jn 11,47).

b) Los modernos especialistas de las ciencias confiesan de igual modo que no existen ni hay la más mínima esperanza de que se descubran leyes en la naturaleza conforme a las cuales, mediante una sola palabra, un contacto levisimo o el imperio de la voluntad, pueda ser curado un leproso, resucitado un muerto o apaciguada una tempestad.

676. 2.º *No obró Jesús los milagros mediante leyes sólo por El conocidas.*—a) El no haber empleado Jesús leyes naturales desconocidas es evidente en ciertos milagros que hubieran exigido fuerzas de poder infinito o *equivalentemente creativas*, propias sólo de

Dios; v.gr., en la resurrección de muertos, en la multiplicación de la materia inorgánica, etc.

b) En todo caso, las fuerzas naturales *deben aplicarse* convenientemente para que puedan producir sus efectos. Con frecuencia en los milagros de Jesús no se daba aplicación de ninguna fuerza, por tratarse, v.gr., de una acción a distancia, como en las curaciones del hijo del régulo (Jn 4,46-54), del siervo del centurión (Mt 8,5-13), de la hija de la cananea (Mt 15,21-28); tanto más cuanto que los enfermos eran desconocidos de Jesús, y ellos, por su parte, ignoraban asimismo el momento en que se realizaba la petición.

c) No deja de ser ridículo suponer el empleo de tantas y tan diversas leyes físicas, totalmente desconocidas por nuestros actuales científicos y que Jesús tenía siempre a mano para producir efectos tan sorprendentes y con circunstancias tan admirables.

En un momento instantáneo, v.gr., en el paralítico junto a la piscina de Bezesda: *Levántate...*, y al punto quedó curado (Jn 5,8s), o a la difunta hija de Jairo: *Niña, levántate*, y al punto la niña se levantó y andaba (Mc 5, 40s), etc.

Con gran facilidad y plena seguridad, sin vacilaciones ni tentativas, como en la curación del leproso: *Quiero, queda sano* (Mc 1,41), o de la suegra de Pedro: *Mandó cesar a la fiebre, y la fiebre la dejó* (Lc 4,39); o en el apaciguamiento de la tempestad: *Increpó al viento y dijo al mar: Calla, enmudece. Y cesó el viento y se hizo una gran calma* (Mc 4,39), etc.

En casos tan diversos, según se presentaba la ocasión, sin preparación previa: *Y recorría Jesús toda la Galilea, curando toda enfermedad* (Mt 4,23); o en la región de Genesaret: *Le reconocieron (a Jesús) y dieron noticias a todos los alrededores y le trajeron todos los enfermos* (Mt 9,35; 12,15; 14,13s; 15,30; 21,14, etc.).

Toda la naturaleza se sometía a su dominio, tanto la inorgánica (milagros cósmicos) como la orgánica (curaciones) y la racional (expulsiones de demonios y milagros de majestad).

d) Sería Jesús *reo de impio sacrilegio* (contra lo dicho en la proposición anterior) si sus milagros no fueran efecto de intervención sobrenatural, puesto que El siempre los presentó como efectos del poder divino, según aquella expresión: *El Padre, que mora en mí, es quien hace estas obras* (Jn 14,10).

e) Finalmente, debemos preguntarnos si la ciencia de leyes tan portentosas para sus milagros la tenía Jesús por vía natural o sobrenatural. El que tuviera Jesús un conocimiento *meramente natural* de tales leyes presentaría muchas más dificultades que la admisión de los milagros. Se trataría de un puro hombre sin instrucción, como aparece en los evangelios (Jn 7,15), dedicado a un oficio manual, quien, no habiendo frecuentado la escuela, conocería con pleno dominio leyes físicas, químicas, fisiológicas y psicológicas que después de veinte siglos ni conocen nuestros actuales científicos, ni tienen la menor esperanza de descubrirlas. Si la ciencia de Jesús era de origen *sobrenatural*, tenemos ya, aunque desde otro punto de vista, la intervención milagrosa de la divinidad.

f) Son de notar las características del poder milagroso de Jesús, que no han vuelto a darse jamás en la historia: es un *poder*

ilimitado, que se ejerce con sólo el imperio de su voluntad y que es comunicable a otros; por ejemplo, a sus apóstoles ²².

g) Y sobre todo, como ya hicimos notar (n.316), ha de tenerse siempre ante los ojos el ambiente en que, como signo de lo divino, se realizaban todos los prodigios de Jesús. Milagros, enseñanzas y persona no deben separarse, por constituir las tres cosas una manifestación unitaria de lo divino ²³.

677. ARGUMENTO SEGUNDO: *Por el análisis de algunos de los géneros de milagros.*—1.º *Milagros cósmicos.*—Es evidente a primera vista que unas palabras de acción de gracias a su Eterno Padre o el contacto de las manos con los cinco panes (Mc 6,34-44; Jn 6,5-15) no contienen fuerzas naturales adecuadas para multiplicar una materia inanimada, para crearla de nuevo ni aun para transportarla instantáneamente de otro lugar sin la cooperación de algún espíritu bueno o malo suprasensible, cuyo discernimiento pertenece ya a la verdad teológica, de la que en seguida trataremos.

678. 2.º *Resurrecciones.*—Exigen un poder infinito bajo varios aspectos: a) es una acción equivalentemente creativa, como se demuestra en filosofía, ya que la información sustancial de un espíritu no puede reducirse a una simple educación de las potencias de la materia; b) por otra parte, tal reencarnación sólo puede realizarla quien tenga poder absoluto sobre las almas, es decir, Dios, y c) finalmente, incluye un nuevo paso del estado de término al estado de vía, privilegio exclusivo de Dios. En otro caso, el demonio podría dejar vacío el cielo o el infierno a su voluntad, con irrisión de las sentencias divinas ²⁴.

679. 3.º *Curaciones.*—Aparece claro que muchas de las realizadas por Jesús no pueden atribuirse: a) ni a fuerzas físicas naturales; b) ni a fuerzas psíquicas; c) ni a fuerzas ocultas del espiritismo.

a) *Las fuerzas físicas naturales* no podían producir aquellos efectos milagrosos. Basta considerar a modo de ejemplo la sanación de un leproso. Un tacto levisimo de la mano de Jesús no explica la desaparición instantánea de todos los tejidos corrompidos, juntamente con la eliminación de los elementos tóxicos, el exterminio de las bacterias causantes de la enfermedad, la procreación de los millares de nuevas células necesarias, etc. (cf. n.308).

b) *No intervinieron fuerzas psíquicas eficaces.*

Estas pueden reducirse a tres especies: 1.ª *Hipnosis*, o sueño artificial en el que se sugieren al enfermo determinadas ideas que han de ejercer su influjo en el organismo después, durante el estado de vigilia. 2.ª *Sugestión violenta*, mediante la cual se intenta imprimir en el enfermo ciertas ideas, no por vía racional, sino por vía mecánica, afectiva, de temor, coacción, etc. 3.ª *Psicoterapia*, o influjo curativo que se produce por el mismo enfermo o

²² Véase H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jesús, profeta y taumaturgo* conf.3, 93-99.

²³ Con razón insiste en esta relación de los milagros de Jesús con la persona del taumaturgo B. BRINKMANN, S. I., *Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu*: Schol 29 (1954) 345-362.

²⁴ Una bella exégesis de la resurrección de Lázaro puede verse en J. M. BOVER, S. I., *La resurrección de Lázaro*: EstEcl 28 (1954) 57-73.

por otros empleando medios racionales, de imaginación, repetición de actos, etc.; v.gr., según el método difundido por el doctor E. Coué²⁵.

Por lo que hace a los efectos de estos procedimientos psíquicos en relación con los milagros de Jesús, debe tenerse en cuenta: 1.º Que no tienen, como es claro, ningún influjo sobre los seres irracionales; v.gr., los panecillos, la tempestad, etc. 2.º Que son igualmente ineficaces cuando se trata de *enfermedades orgánicas*, es decir, aquellas producidas por ausencia o lesión de un órgano. Tales enfermedades fueron frecuentemente curadas por Jesús; v.gr., reintegración de la oreja de Malco, producción de nuevas células sanas en la curación de la lepra, etc. 3.º En las mismas enfermedades funcionales provenientes de la defectuosa actuación del órgano en sí íntegro, *no todas* logran curarse, siendo así que de Jesús se dice: *y curaba a todos* (Lc 6,19). 4.º Además, las curaciones psicoterápicas se efectúan, por lo general, *lentamente* y por repetidas sesiones o ejercicios, circunstancia que no aparece nunca en los milagros evangélicos²⁶.

c) *No pueden tampoco atribuirse a las fuerzas ocultas* que se dicen actuar en las sesiones espiritistas, ya que las curaciones milagrosas de Jesús se realizaban al aire libre, ante toda clase de personas, en estado psíquico normal, sin situaciones de *trance* y con efectos curativos universales, como jamás se han referido acaecer en ninguna sesión espiritista²⁷.

680. 4.º *Expulsiones de demonios.*—Son los milagros que presentan un carácter más mesiánico, como manifestaciones del triunfo del reino de Dios sobre el reino de Satanás.

Ofrecerían dificultad las semejanzas de la posesión diabólica con ciertas enfermedades neuropsíquicas. Sin embargo, en muchos casos pueden claramente discernirse por determinados caracteres externos, y desde luego en sí mismos son fenómenos completamente diversos. *La posesión diabólica* consiste en el hecho de que un espíritu diabólico, mediante su presencia operativa en un hombre, adquiere el dominio de sus facultades corporales, cognoscitivas o apetitivas, y mediante ellas influye también en sus facultades superiores, de modo que las potencias corporales ya no se sometan a las espirituales y, consecuentemente, se vea a veces el sujeto atormentado por diversos padecimientos. *Las enfermedades neuropsíquicas*, como la esquizofrenia, paranoia, ciclotimia, epilepsia, astenia crónica, etc., llevan consigo una cierta disociación en el ejercicio armónico de las obras o de las facultades como consecuencia de un defecto orgánico o psíquico, ocasionando graves disturbios funcionales. Bajo estas nociones examinemos las expulsiones de demonios efectuadas por Jesús²⁸.

²⁵ *La Maîtrise de soi-même par l'auto-suggestion consciente*. Puede verse acerca del método J. FROEBES, S. I., *Tratado de psicología empírica y experimental* (Madrid 1950) t.2,645s.

²⁶ Dados los escasos progresos hechos en la ciencia del hipnotismo estos últimos decenios, todavía conserva su interés, sobre todo en orden a los aspectos religiosos, la obra de A. CASTELEIN, S. I., *Les phénomènes de l'hypnotisme et le surnaturel* (Bruxelles 1911).

²⁷ Véase el n.689. Para lo relativo al espiritismo, además de las obras de Ch. de Heredia, F. M. Palmés, Reginald-Omez, citadas en la bibliografía, puede verse G. ARRIGHI, O. P., *Spiriti e «spiritismo moderno»* (Torino 1957).

²⁸ Una obra detallada sobre estos problemas nos ofreció J. SMIDT, *De demoniacis in historia evangelica. Dissertatio exegetico-apologetica* (Roma 1913). Véanse asimismo F. M. CATHÉLINET, *Les démoniaques dans l'évangile en Satan*: EtCarm (1948) 315-327; J. DE TONQUÉ-

a) En todo caso, aun reducidos a meras enfermedades naturales, sería necesario confesar que Jesús había realizado entonces curaciones que, dadas las circunstancias descritas por los evangelistas, incluían verdaderos milagros.

681. b) Sin embargo, nos consta que se trataba de *verdaderas posesiones diabólicas*:

Primero, indirectamente, no sólo desde el punto de vista dogmático, por la inspiración de la Sagrada Escritura, de que luego hablaremos, sino apologeticamente, por el testimonio de Jesús, que al realizar tales obras sobrenaturales, sabiendo, sin duda, lo que hacía, las declaró como verdaderas expulsiones de demonios.

Segundo, directamente, considerando los detalles consignados en las respectivas narraciones. Nótese:

La observación cuidadosa de los evangelistas, que *contradistinguen* diligentemente la posesión diabólica de las otras enfermedades curadas por Jesús (Mt 8,16; 10,8; Mc 1,34; 16,17; Act 8,7; 19,12, etc.). Aun en un mismo sujeto expresamente disocian la posesión diabólica de las otras afecciones morbosas que le aquejan; v.gr., de la ceguera (Mt 12,22), de la mudéz (Mt 9,32) y, sobre todo, de las enfermedades nerviosas, como parálisis y epilepsia en general (Mt 4,24), o en individuos concretos caracterizados como epilépticos y posesos al mismo tiempo (Mt 17,14).

El modo de obrar de los posesos, que gritan, tiemblan o conjuran a Jesús (Mt 8,29; Mc 5,7; Lc 8,28), contrasta con la confianza y el espíritu agradecido con que se acercan a El y le invocan los demás enfermos. Conclusión que adquiere nueva fuerza al notar las confesiones cristológicas que hacen los posesos respecto a Jesús ya al comienzo de su vida pública, y que en aquellos momentos suponen un conocimiento muy superior al que podían tener sus contemporáneos: *Has venido a perdernos. Te conozco: Tú eres el Santo de Dios* (Mc 1,24); *Los espíritus impuros, al verle, se arrojaban ante El y gritaban diciendo: Tú eres el Hijo de Dios* (Mc 3,11; cf. asimismo 5,7; Lc 4,41, etc.).

Una confirmación objetiva nos ofrece la expulsión de los demonios en Gerasa, que al salir de los cuerpos poseídos pidieron licencia a Jesús para entrar en una pira de cerdos allí próxima, en los que se dieron las manifestaciones que antes se habían dado en los hombres. Semejante transferencia no puede explicarse si se tratase de una enfermedad psicopática.

682. ARGUMENTO TERCERO: *Las mismas explicaciones de los contrarios*. Tal vez el argumento más claro del origen sobrenatural de los milagros de Jesús son las mismas explicaciones de los que, al querer rehuir la intervención de un poder divino, se ven obligados a adoptar soluciones absurdas y ridículas. Recordemos lo dicho acerca de la multiplicación de los panes o la exposición del milagro de la transformación de agua en vino como una simple broma dada a los esposos por el maestresala, olvidando todas las circunstancias del suceso y la admiración religiosa de los presentes, etc.

III. Verdad teológica de los milagros de Jesús

683. ARGUMENTO PRIMERO: *Por la existencia de milagros de primer orden.*—Las resurrecciones y otros milagros de primer orden sólo pueden ser realizados por virtud divina y, por tanto, no pueden achacarse a espíritus malignos.

684. ARGUMENTO SEGUNDO: *Por la expulsión de los demonios.*—El mismo Jesús empleó este argumento para demostrar a los judíos que no obraba por virtud de Belzebú, puesto que supondría la ruina de las potestades infernales si, divididas entre sí, luchaban contra sí mismas (Mt 12,25).

685. ARGUMENTO TERCERO: *Por las circunstancias morales.*—Respecto a los milagros de segundo orden obrados por Jesús, puede determinarse inmediatamente su origen de Dios o del espíritu malo, atendiendo a las circunstancias morales de que hablamos antes en el n.313²⁹.

a) *La persona de Jesús*, dotada de eximia santidad, prudencia, celo y amor de Dios, cuales corresponden a un legado de la divinidad.

b) *La obra pretendida*, centrada toda ella en la instauración del reino de Dios y destrucción del reino de Satanás mediante una doctrina religiosa y moral purísima.

c) *El fin próximo* de los milagros se reducía de ordinario a la misericordia y beneficencia; el fin remoto, a confirmar las revelaciones divinas recibidas de su Padre. Está ausente *el egoísmo*, por lo cual se niega a convertir las piedras en pan para su utilidad (Mt 4,3s) o a hacer un milagro para captarse la gracia de Herodes (Lc 23,8-11). Rehúye la *ostentación* que supondría arrojarle indemne desde el pináculo del templo (Mt 4,5-7) o realizar un milagro vano en los espacios celestes, como se lo pedían sus adversarios (Mt 16,1). Jamás aparecen matices aun mínimos de *ambición* o *codicia*.

d) *Los efectos obtenidos* gravitan en torno a una renovación espiritual de los fieles con la pureza del propio cuerpo, la caridad hacia sus semejantes y la piedad respecto a Dios. El y sus seguidores han de consagrar su vida a la lucha contra los poderes infernales. Esta actitud absorbente excluye cualquier pacto con el demonio.

e) *El modo de obrar* es de sencilla modestia y sobria dignidad; pero junto a esto lleva el sello de un poder milagroso connatural a su persona, sin límites, fluctuaciones ni esfuerzos en sus manifestaciones. Es decir, refleja una potencia propia de la divinidad.

IV. Verdad relativa de los milagros de Jesús

686. Que la finalidad de los milagros de Jesús sea el confirmar su legación divina, es algo que aflora en toda la actuación de Jesús, bien a través de *expresiones generales* acerca de sus milagros, bien en *declaraciones particulares* respecto a ciertos prodigios en concreto 30.

²⁹ Sobre las relaciones de los milagros de Jesús con su Padre, véase A. VANHOE, *L'Oeuvre du Christ, don du Père*: RechScRel (486 1960) 377-419.

³⁰ Véase L. CERFAUX, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon L'Évangile de S. Jean*: «Recueil L. Cerfaux» (Gembloux 1954) 41-59.

1.º *Afirmaciones generales.*—a) La finalidad de sus milagros en general, como pruebas de su legación divina, la declara expresamente, sea ante los judíos que le preguntan por las credenciales de su mensaje celeste, a los que responde: *Las obras que yo realizo en nombre* (por el poder) *de mi Padre son las que dan testimonio de mí* (Jn 10,25; cf. asimismo 10,37s); sea ante los apóstoles; v.gr., en la última cena, donde les arguye: *Creedme que yo estoy en mi Padre y mi Padre en mí; a lo menos creedlo por las obras* (Jn 14,11). Y este mismo objetivo propone como fin de los milagros realizados por los apóstoles, tanto en la primera misión por Galilea durante su vida (Mt 10,1 y 15) como en la misión universal después de su muerte (Mc 16,17-20).

b) Por esta causa no tienen excusa ninguna los judíos que rechazan su legación divina (Jn 15,24s), como ni las ciudades impenitentes que contemplaron sus milagros (Mt 11,21).

c) Del mismo modo que nosotros interpretaron la fuerza apologética de los milagros los contemporáneos de Jesús, como Nicodemo: *Sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él* (Jn 3,2); sus discípulos (Jn 2,23), la familia del régulo (Jn 4,53) y, en general, las muchedumbres judías (Mt 12,23; Jn 7,31; 1,10, etc.).

687. 2.º *Afirmaciones concretas en particular.*—a) Así, por ejemplo, declara explícitamente esta finalidad al hacer multitud de milagros ante los discípulos de San Juan Bautista como respuesta a su pregunta sobre si es el Mesías anunciado (Lc 7,18-23; Mt 11,1-6), y de un modo completamente explícito en la resurrección de Lázaro, donde exclama dirigiéndose a su Padre: *Para que crean que tú me has enviado* (Jn 11,42). Con argumentación parecida había utilizado antes el milagro en confirmación de su poder divino de perdonar los pecados (Lc 9,6).

b) Una comprobación filológica de nuestro aserto nos ofrecen los evangelistas y, en general, los autores del N. T. Frente a las 17 veces que usan éstos la palabra τέρας (prodigio) para designar los milagros de Jesús en su aspecto psicológico y las 40 que emplean la voz δύναμις (= poder) para nombrarlos bajo su aspecto ontológico, utilizan 71 veces el vocablo σημεῖον (= señal o signo), que indica expresamente el carácter finalista y apologético de los milagros de Jesús.

688. *Valoración teológica.*—Nuestra proposición es claramente doctrina de fe divina y católica definida en el concilio Vaticano I ses.3.ª c.3 (D 1790 y 1813). Pueden recordarse asimismo los *Anatematismos* de San Cirilo en el concilio de Efeso c.9 (D 121) y numerosos documentos modernos, como las proposiciones firmadas por Bautain (D 1624), la encíclica *Qui pluribus* (D 1638), el *Syllabus* de Pío IX (D 170), el decreto *Lamentabili* (D 2028) y la encíclica *Pascendi*, contra los modernistas (D 2096).

689. *Cuestiones complementarias.*—I. LOS FENÓMENOS ESPIRITISTAS.—Dejando a un lado, por carecer de interés para nuestro

problema, las doctrinas espiritistas, mezcla abigarrada de concepciones ocultistas, hinduistas y teosóficas de valor muy escaso, hagamos algunas observaciones sobre los fenómenos realizados en sus sesiones, cuyo origen arranca de los famosos *raps* producidos por las hermanas Fox, norteamericanas, y reconocidos por ellas mismas como simples fraudes ³¹.

Los principales fenómenos espiritistas pueden clasificarse en tres grupos siguiendo la clásica división de Ch. Richet: fenómenos de *telequinesis*, o movimiento de cuerpos materiales a distancia o sin contacto directo; fenómenos de *ectoplasma*, o emisión producida por el cuerpo del médium de una substancia fluida que puede configurarse en diversas formas vivientes; fenómenos de *criptestesia*, conocimiento de sucesos distantes (*telepatía*) o de objetos ocultos por impedimentos intermedios (*lucidez*).

1.º Los fenómenos espiritistas no pueden ser objeto de un estudio serio o científico, ya que, en su gran mayoría, son *fruto del fraude*.

Baste notar las precauciones que se toman sobre no tocar ni fotografiar al médium sin licencia de éste, sobre la unión de las manos en cadena durante ciertos momentos, etc. De hecho, todos los médiums de fama mundial fueron una u otra vez convictos de fraude, y es conocida, v.gr., la disminución de los fenómenos telequinésicos con el aumento de la iluminación. Los doctores Ch. Richet y W. Crookes, interesados en el estudio de los fenómenos espiritistas, trabajaron sobre experiencias seleccionadas, siendo, a pesar de ello, engañados, según se demostró, después de publicadas sus obras. El P. C. M. de Heredia, S. I., especialista durante muchos años en la teoría y práctica de los fenómenos espiritistas, retó numerosas veces a los médiums, comprometiéndose a realizar, como de hecho lo hizo, cualquier acción que ellos llevasen a cabo: mesas giratorias, levitaciones propias y ajenas, apariciones ectoplásmicas, transmisión y descubrimientos del pensamiento, respuestas mediante *raps*, etc. Desde luego, declaraba, como es de suponer, que obtenía todos esos efectos sin colaboración de espíritus ni influjos diabólicos.

2.º Quedan unos pocos *fenómenos parapsíquicos, explicables naturalmente* por ciertas energías psíquicas del hombre viviente y actuante en la tierra, cuyo modo de operar no es todavía bien conocido, pero cuya existencia consta por datos experimentales captados especialmente en estados anormales, y en los que juega un papel importante el subconsciente.

3.º En todo caso, no pueden presentar las sesiones espiritistas ninguna narración seria de fenómenos abiertamente *contrarios a las leyes naturales*, como curaciones orgánicas, multiplicación o transformación de sustancias, etc., que recuerden los milagros operados por Jesús.

4.º Los fenómenos espiritistas requieren para su realización *lugares elegidos* de antemano, convenientemente oscurecidos o

³¹ Para una idea breve del espiritismo pueden servir las obras de C. M. de Heredia y de F. M. Palmés, citadas en la bibliografía, y para una síntesis de sus doctrinas cf. TH. MAINAGE, O. P., *La Religion spiritiste* (Paris 1921) y L. ROURE, *Spiritisme*: DTC 14 (1941) 2507-2522.

iluminados con discreta luz roja, provistos de un gabinete o cabina destinada al médium y otras circunstancias peculiares, que contrastan con los milagros evangélicos realizados al aire libre y de improviso.

5.º Los médiums operan de ordinario durante los fenómenos principales parapsíquicos ya indicados en estado de *trance*, o disposición psicológica anormal. Es evidente la diferencia de obrar de Jesús.

Todas estas circunstancias, unidas a la ausencia absoluta de invocación de espíritus por parte de Jesús, muestran la imposibilidad de comparar los fenómenos espiritistas y las obras milagrosas del evangelio.

690. 2. LOS MILAGROS CONTEMPORÁNEOS.—Los milagros actuales realizados en la Iglesia católica, ¿prueban la naturaleza sobrenatural de ésta y, por lo tanto, el origen divino de su fundador? Ya hicimos notar (n.314) que el mero hecho de que se dé un milagro no demuestra necesariamente la verdad de una doctrina. Sólo será un criterio probativo cuando pueda señalarse una relación explícita o implícita entre el hecho sobrenatural y las enseñanzas de la religión respectiva, es decir, cuando pueda constar de la verdad relativa. Tal sería el caso del milagro como *premio por la fe* en una determinada religión o como testimonio del origen sobrenatural de una *verdad dogmática*. Un ejemplo de la primera hipótesis pueden ser los milagros previos a la canonización de un santo, que se requieren precisamente para demostrar su santidad y, por lo tanto, la verdad de sus ideas religiosas. Ejemplo de la segunda hipótesis nos ofrecen los milagros de Lourdes, orientados a promover el culto de María Inmaculada como intercesora ante su Hijo, Dios Redentor.

El carácter sobrenatural de algunos o tal vez muchos de los prodigios realizados en Lourdes está fuera de toda duda, dadas las medidas de carácter científico que se toman para su comprobación ³².

1.º Desde 1885 viene funcionando en Lourdes una *Oficina de Comprobaciones Médicas* (B. C. M.), dirigida por doctores tan eminentes como Boissarie, Le Bec, Vallet, etc., donde eran examinados los enfermos sanados y debían ser incoados los procesos clínicos comprobatorios de las supuestas curaciones. En 1947, esta Oficina se transformó en la actual *Oficina Médica de Lourdes* (B. M. L.), con la adjunta *Oficina de Estudios Científicos* (B. E. S.), dotada de toda clase de instalaciones oftalmológicas, electrocardiográficas,

³² La bibliografía sobre los milagros de Lourdes es inmensa, y varios de los directores de la Oficina de Comprobaciones Médicas, como los doctores Le Bec, Vallet, Leuret, etc., han publicado diversas obras y conferencias con sus experiencias médicas en el citado departamento. Para nuestro propósito pueden tenerse en cuenta principalmente las de H. Bon, M. Agnelet y P. Miest, citadas en la bibliografía, así como la más antigua, pero aún de indudable interés, de E. UGARTE DE ERCILLA, *La epopeya de Lourdes* (Madrid 1919). Ofrece una visión de conjunto muy clara la autora protestante R. CRANSTON, *El milagro de Lourdes*, trad. esp. (Barcelona 1957); asimismo puede verse la obra posterior de H. BON, *Le miracle devant la science* (Paris 1957), y A. M. JAVIERRE, *Caeci vident*: Sales 20 (1958) 508-541, con enfoque bíblico original. Una magnífica bibliografía de 124 obras médicas y apologeticas de los milagros de Lourdes se encontrará en RevEspir 17 (1958) 434-442.

endoscópicas, radiológicas, etc., conducentes a un diagnóstico exacto. Al frente de los equipos que en él trabajan se halla el afamado doctor F. Leuret.

2.º Al creerse un enfermo repentinamente curado, pasa a la oficina médica, donde es sometido a una serie de investigaciones fisiológicas y psicológicas. Si se trata de una enfermedad de probable etiología nerviosa o de enfermedad orgánica cuyo diagnóstico se halla desprovisto de análisis, radiografías u otras pruebas convincentes, la Oficina se desentiende del caso. Si tales comprobaciones existen, se incoa el proceso clínico, que ha de durar un año entero, en que el enfermo queda sometido a control y se acumulan piezas documentales, testimonios y diversas investigaciones. Al cabo de este tiempo debe volver el enfermo a Lourdes para ser de nuevo examinado. Entonces los médicos del comité actuante firman una serie de declaraciones sobre el carácter orgánico de la enfermedad, su naturaleza incurable y progresiva, lo repentino de la curación, la ausencia de tratamientos terapéuticos anteriores, imposibilidad de explicación científica natural e inutilidad de dilación en el fallo. Si todas las declaraciones son afirmativas, pasa la documentación a la *Asociación Médica Internacional de Lourdes* (A. M. I. L.), compuesta por veinte médicos franceses y dos representantes de las naciones vecinas, incluida España. Estudiado el caso, la A. M. I. L. falla sobre la posibilidad o imposibilidad de hallar una explicación científica de la curación. En esta última hipótesis pasa, finalmente, el proceso a una *comisión canónica* nombrada por el obispo, quien dictamina sobre el carácter milagroso o no de la curación estudiada.

3.º Las enfermedades curadas son de las especies más diversas, como la ya mencionada del jardinero Rudder con la soldadura instantánea de los trozos fragmentados de la tibia y el peroné, acompañada de la producción del tejido óseo desaparecido por supuración; la del niño de cuatro años Francis Pascal, en 1938, afectado por atrofia óptica y cuadriplejía consecutiva de meningitis; la de la señorita Rosa Martín en 1947, víctima de cáncer de recto inoperable en estado de caquexia completa subcomatoso; la de la bailarina austríaca Gertrudis Fulda, atacada por el mal de Addison, o mal de bronce, con la destrucción de las cápsulas suprarrenales, en estado casi moribundo en 1955, al ser sumergida en la piscina; la del italiano Evaristo Ganora, curado el mismo año de una de las enfermedades más terribles, una linfogranulomatosis maligna, conocida con el nombre de mal de Hodgkin, etc.

4.º Desde la creación del B. C. M. conservan sus archivos más de seis mil casos extraordinarios. De ellos se han declarado ciertamente inexplicables por la ciencia unos seiscientos, quedando los restantes en suspenso, no precisamente por juzgarse de carácter natural, sino, de ordinario, por falta de documentación completa o diagnóstico no bien comprobado. De esos seiscientos casos hasta el año 1958, centenario de las apariciones la comisión canónica ha declarado como ciertamente milagrosos solamente cincuenta y cuatro. En concreto, durante los diez años transcurridos de 1946 a 1956 fueron aprobadas por el B. M. L. como inexplicables cuarenta y tres curaciones, de las cuales sólo catorce fueron declaradas como verdaderos milagros por la comisión canónica episcopal.

5.º En la Oficina Médica de Lourdes tienen entrada libre todos los médicos que acrediten su título de tales, con derecho a revisar la documentación e intervenir en el examen de los enfermos. En sólo el año 1954 firmaron en el libro de control más de mil quinientos médicos, y desde la fundación del B. C. M. se acercan a cuarenta mil los firmantes, pertenecientes a toda clase de naciones, de ideas filosóficas y de religiones, bastantes de los cuales son profesores de las más afamadas universidades mundiales.

Crítica no menos severa es la que se aplica a los milagros admitidos por la Iglesia como elementos previos para la canonización de un santo ³³.

691. 3. MILAGROS FUERA DEL CRISTIANISMO.—Con frecuencia se aducen supuestos milagros realizados fuera de la religión católica, con el fin de enervar la fuerza apologética de los de Jesús. Ya indicamos anteriormente la posibilidad de tales hechos en relación con personas paganas o heréticas enderezadas por Dios para provecho temporal o espiritual de los interesados o aun para confirmar las verdades religiosas naturales o dogmas verdaderos contenidos en religiones heréticas; v.gr., la cismática griega, con tal que no aparezcan como confirmativos de sus errores específicos (n.314). Sin embargo, tal hipótesis apenas tiene aplicación, pues los pretendidos milagros que se suelen recordar ni admiten el más mínimo cotejo con los de Jesús, dadas las circunstancias y naturaleza de éstos, ni, considerados en sí mismos, ofrecen consistencia alguna ³⁴. He aquí los principales:

a) *Milagros de Esculapio* (Ἄσκληπιός), divinidad de carácter curandero y protectora de la ciencia médica, en cuyos templos, sobre todo los de Epidauro y la isla del Tíber en Roma, fueron descubiertas varias inscripciones grabadas hacia el siglo III a. C. Por su colocación y estilo parecen destinadas a influir en la imaginación de los pacientes. Estos, después de haberlas leído, iban a dormir bajo los pórticos del templo. Durante el sueño tenían visiones, que a la mañana siguiente narraban a los sacerdotes del dios, quienes las interpretaban dictándoles los remedios que habían de emplear para curarse. Es sabido que la medicina se ejercía entonces por dichos sacerdotes hasta su posterior secularización, del mismo modo que la enseñanza se ejercía en la Edad Media por los monjes cristianos. Las narraciones están desprovistas de todo valor histórico. Algunas son leyendas ya conocidas por otras fuentes que se atribuyen allí a Esculapio; otras pueden tener algún fundamento en el ejercicio de la medicina y aun operaciones quirúrgicas ejercidas por los ἀσκληπιόδοι o sacerdotes-médicos moradores del santuario. En general son tan ridículas, que basta su lectura para apreciar su carácter legendario. He aquí la primera de ellas: *Cleo estaba en cinta desde hacía cinco años. Hizo oración al dios y durmió en el pórtico. Apenas salida del lugar sagrado, dio a luz un niño, que en seguida de nacer se lavó por sí mismo en la fuente y dio un paseo con su madre* ³⁵.

b) *Milagros de Buda.*—Desde el primer momento pueden declararse como apócrifas tales narraciones, ya que Buda jamás intentó ni pudo intentar la realización de milagros en nombre de Dios para confirmar sus

³³ H. BON-F. LEURET, *Las curaciones milagrosas modernas* 76-103. Entre los taumaturgos modernos ha adquirido gran fama Charbel Makhlof. Su vida ha sido escrita por RIZCALLAH NASRI, *Charbel Makhlof*, trad. esp. (San Sebastián 1953). Puede verse el artículo de J. ROGER *Un taumaturgo moderno. Charbel Makhlof*: Arbor (1956) 217-229.

³⁴ Sinópticamente trata este punto L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ* t.2 l.5 not.447-492. Más expresamente, aunque anteriormente, se ocupó de esta materia J. DE BONNIOT, *Le miracle et ses contrefaçons* (Paris 1895), donde pueden verse textos acerca de Buda, Mahoma, etc.

³⁵ En Epidauro se desenterraron dos estelas con 20 y 24 narraciones respectivamente, cuyo texto puede verse en DITTENBERG, *Silloge inscriptionum graecarum* t.3, 1169. Otras narraciones se encontraron en la isla del Tíber, cuyos textos pueden verse en G. KAIBEL, *Inscript. graec. Sicil. et Ital.* (Berolini 1890) n.966. Una descripción del templo, culto, procedimientos curativos, etc., se halla en los tres interesantes artículos de E. MANGENOT, *Les miracles d'Esculape*: RevClerFr 91 (1917) 289-303.424-444; cf. G. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Leipzig 1931).

enseñanzas, las cuales, así como todo su género de vida, prescinden por completo de la idea de la divinidad, moviéndose en un ambiente plenamente ateo. Las leyendas de sus prodigios, pletóricas de imaginación, se hallan principalmente en el *Lalita-Vistara*, obra del siglo II p. C., es decir, siete siglos posterior a la muerte de Buda († c. 480 a. C.). El estilo es claramente mítico. Al momento de su encarnación, su madre le vio entrar en su seno en forma de blanco elefante, que luego adoptó la imagen de un rayo de cinco colores, y al nacer cayó en tierra y dio cinco pasos; el cielo y la tierra temblaron; los dioses *Indra*, *Brahma*, los cuatro *reyes del cielo*, con todo su cortejo, vinieron a rodear y guiar al recién nacido; el sol y la luna se pararon; quinientos elefantes blancos se metieron voluntariamente en los lazos de caza y se presentaron ante el palacio, etc. ³⁶

c) *Milagros de Mahoma*.—En el libro del Corán no se refiere ningún milagro del fundador, a pesar de que se hace referencia a los de Moisés y Jesús, y el mismo Mahoma, ante las invectivas de sus adversarios que se los piden, declara no realizar ninguno, pues la garantía de sus predicación inspirada es la existencia misma del Corán ³⁷. A pesar de tales testimonios auténticos, sus biógrafos posteriores se los atribuyeron largamente, aunque en forma mítica y absurda, como el más conocido de ellos, en que, a petición de sus impugnadores, manda a la luna descender sobre la Kaaba y dar siete vueltas en torno a la santa casa, hacer una reverencia y decir en perfecto árabe dirigiéndose a Mahoma: *La paz sea contigo, verdadero apóstol de Dios*, tras lo cual le ordenó entrar, a través de su vestido, por la manga derecha y salir por la izquierda, dividirse en dos partes, colocándose del lado este y oeste del firmamento, para volverse de nuevo a unir de un brinco, etc.

d) *Milagros de Vespasiano*, de quien refieren Tácito y Suetonio, con fines laudatorios, haber curado a un ciego y un paralítico de la mano al entrar solemnemente en Alejandría. La lectura de ambas narraciones excluye toda comparación con los milagros de Jesús. Suponiendo que no se diese fraude, ambas enfermedades, por los términos técnicos empleados, aparecen de origen meramente funcional. Se consulta a los médicos si juzgan posible la curación, y, ante la afirmativa de éstos, se acude al emperador en demanda de su influjo sugestivo. Vespasiano duda ante el peligro de hacer el ridículo; pero, al fin, animado por su buena estrella, se deja convencer e intenta la curación, que, por fin, se realiza ³⁸. Tal procedimiento es ajeno a Jesús.

e) *Milagros de Apolonio de Tiana*.—Pocos datos históricos hay acerca de este neopitagórico, que parece ejerció la magia entre los años 5-97 p. C. y cuya vida fue escrita por el filósofo Filóstrato el año 220 p. C. Es una imitación descaradamente plagiaria de los evangelios, compuesta por insinuación del círculo natural sincretístico formado en torno a la emperatriz Julia Domna con el fin de difundir la doctrina neopitagórica bajo un manto

³⁶ Pueden verse algunos textos en la obra de J. Bonniot citada en la nota 34. Textos más grotescos se pueden encontrar en las obras religiosas de la India; por ejemplo, en el *Mahavagga*, *Sela Sutta* (*Sacred Books of the East*, t.10 b, 101) o en el *Saddharma-Pundarika* (*Sac. B. of the E.*, t.21, 365).

³⁷ Mahoma considera como prueba de su legación divina la composición del Corán, libro inigualable que hace inútiles los milagros (cf. *Corán* VI 114, 158s; XXVIII 47-50, etc.), los cuales son inútiles para convencer a los obstinados (cf. III 179-181; VI 8-11, 33s.37; XV 6-11; XVII 61, etc.). Véase H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jesús, profeta y taumaturgo* conf.3.ª not.22. Es decir, que Mahoma reconoce que no hace ni piensa hacer milagros. Pueden verse algunos de los prodigios ridículos que se le atribuyeron siglos más tarde en L. CL. FILLON, *Les miracles de N. S. Jesus Christ* t.1, 127.

³⁸ C. C. TÁCITO, *Hist.* 1.4, 81; C. SUETONIO, *Vespasianus* 5. Véase L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus-Christ* t.1, *Rois divins et rois guérisseurs* 474-479, donde considera otros casos de menor importancia.

de fascinación sobrenatural. Ni la obra posee el más mínimo valor histórico ni la intención de su autor fue la de oponer Apolonio a Cristo ³⁹.

f) *Prodigios de faquires* y otros fenómenos sorprendentes. Aparte de no revestir el carácter religioso necesario para la calificación de milagro, pueden fácilmente explicarse teniendo en cuenta lo insinuado al hablar del espiritismo acerca de sus fraudes, ilusiones sensoriales, energías psíquicas, subconscientes, etc. Tal vez en algún caso muy singular habría que apelar a intervenciones diabólicas ⁴⁰.

g) *Milagros de la Christian Science*, secta protestante fundada por Mary Baker (1821-1910). Las curaciones realizadas por sus *practitioners*, o enfermeros, son frutos manifiestos de métodos psicoterápicos (*mind cure*) o sugestión dirigida ⁴¹.

Milagros de seudoprofetías de nuestro tiempo.—Las narraciones que alcanzaron algún eco, aunque eclipsadas juntamente con la vida de sus protagonistas, fueron las relativas a Mueller-Czerny († 1922), que afirmaba ser superior a Jesucristo, pero que terminó siendo reconocido como impostor o amente, y al famoso indio Sadhu Sundar Singh (1889-1932), bien versado en los escritos hinduistas y mahometanos y que, bajo el influjo de un pastor anglicano, desembocó en un cristianismo propio independiente de toda iglesia constituida. Sus obras heroicas y maravillosas, conocidas del público únicamente por los escritos del mismo Sundar Singh, han sido juzgadas como fruto de una piadosa ilusión fomentada por su fantasía específicamente oriental y sus conmociones alucinativas ⁴².

692. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—La circunstancia de las divergencias accidentales que se observan en las narraciones de los evangelistas son más bien una prueba de su sinceridad histórica y de la independencia de sus relatos, que, sin embargo, coinciden siempre en la sustancia y, de ordinario, aun en los detalles. Los relatos de Juan revelan a veces cierta tendencia simbólica, y así es en efecto, no en cuanto que sean ficciones, sino en cuanto que eran hechos reales aprovechados por Jesús para explicaciones doctrinales, v.gr., acerca de su persona, que es luz, vida y resurrección de las almas.

No hay duda de que muchas leyes naturales eran desconocidas en tiempo de Jesús; pero, aparte de que algunas de ellas eran entonces tan evidentes como ahora—v.gr., la imposibilidad de la resurrección o de la multiplicación de la materia—, hemos de tener en cuenta que el cometido principal de los evangelistas es suministrar los detalles y circunstancias de un hecho, de cuya imposi-

³⁹ Una explicación más detallada y bibliografía abundante se encontrarán en L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ* t.2, 1335; 219-222, y en A. BIGELMAIR, *Apollonius von Tyana*: LTK I 718-720.

⁴⁰ De las exhibiciones espectaculares de los faquires suelen tratar las obras referentes al espiritismo y la metapsíquica. En concreto, véase L. ROURE, *Au pays de l'occultisme* (París 1925).

⁴¹ Para una idea breve de los procedimientos de la *Christian Science* léase L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ* II nota J, 480-486. Una exposición completa de sus doctrinas ofrece P. DAMBORIENA, S. I., *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma* (Madrid 1961) 980-997.

⁴² Sobre Sadhu Sundar Singh véase L. DE GRANDMAISON, S. I., *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise Catholique*: RechScRel 12 (1922) 1-29; Id., *Bulletin de Littérature religieuse*: RechScRel 26 (1926) 83-85; A. WAETH, S. I., *Das Leben Sundar Singhs in historischkritischer Beleuchtung*: StZt 111 (1926) 118-136. Otros relatos de menos importancia pueden verse en N. MARÍN NEGUERUELA, *Lecciones de apologética* (1960) n.191. Referencias a modernas colecciones de falsos milagros aduce G. SIEGMUND, *Wunderheilungen in der Gegenwart*: ThGl 47 (1957) 161-176.

bilidad física juzgamos nosotros en la actualidad a base de los conocimientos especializados de las diferentes ciencias.

Hemos examinado ya antes la imposibilidad de la explicación de las curaciones de Jesús mediante procedimientos psicoterápicos. Podría, sin embargo, alegarse como prueba del uso de la sugestión el hecho de que a veces exigía previamente una fe firme en su persona. Esto es cierto, pero es necesario matizar tal afirmación. Desde luego que tal sugestión no tiene ningún efecto en los milagros cósmicos o en la resurrección de los muertos, pero aun en las curaciones ha de notarse que en la mayor parte de ellas no la exige; v.gr., en Malco (Lc 22,51s); con frecuencia la requiere, no precisamente en el enfermo, sino en sus parientes; v.gr., en Marta hermana de Lázaro (Jn 11,23-26), en el padre del joven lunático (Mc 9,23), en el centurión cuyo siervo sana (Mt 8,13), o en los apóstoles, que han de realizar los milagros (Mt 17,19-21). Por otra parte, la fe que exige es de ordinario en su mesianidad, no en su poder taumaturgico (Mc 16,15-17); ni faltan ocasiones en que pide la fe después de haber obrado el milagro, como en el caso del ciego de nacimiento (Jn 9,35s). Así se entienden fácilmente las palabras de Mc 6,6, según las cuales Jesús no pudo hacer milagros en Nazaret. No era falta de poder físico, sino un obstáculo moral por parte de los nazaretanos, que no querían reconocerle como Mesías. Es el sentido de las palabras de un confesor que, ante la mala disposición del penitente, dice: *No puedo absolverle.*

ARTICULO III

Las profecías de Jesús

693. Bibliografía: M. NICOLÁU, S. I., *SThS I, II 500-539*; F. SCHMID, *Christus als Prophet nach den Evangelien dargestellt* (Brixen 1892); M. MIR, S. I., *La profecía* (Madrid 1903) 3 vol.; L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus le Prophète*: RevApol 17 (1914) 801-816; 18 (1914) 5-18.161-172; L. BILLOT, S. I., *La Parousie* (Paris 1920); L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus, Christ*: DAFC II (1924) 1417-1441; H. FELDER, O. M. Cap., *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit* (Paderborn 1924) 117-148; L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jesucristo. Su persona. Su mensaje. Sus pruebas*, trad. esp. (Barcelona 1941); H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus, profeta y taumaturgo*, trad. esp. (Madrid 1941); F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Louvain 1957); A. ZULUETA, S. I., *Las profecías de Jesús-Mesías* (Madrid 1959).

694. El problema.—Juntamente con los milagros físicos, los milagros intelectuales y morales constituyen los criterios más convincentes de la revelación divina. Es menester, por tanto, examinar si se dieron estas pruebas. La importancia de este argumento radica en que las generaciones posteriores a Jesús reciben una nueva confirmación de la verdad histórica de los milagros de Jesús al ver cumplidas sus profecías, así como sus contemporáneos, mediante la realización de los milagros que veían, se aseguraban del valor de los vaticinios cuya realización no habían de presenciar.

695. Orientación histórica.—La valoración de las profecías de Jesús ha seguido, como es natural, la misma trayectoria que el enjuiciamiento de sus milagros. Así:

1.º Los racionalistas más antiguos, como Gottlob Paulus, Strauss, Wrede, etc., zanjaban el problema suponiendo, sin más estudio crítico de los textos, que todos los vaticinios de Jesús eran simples interpolaciones en los evangelios. Los más recientes y más moderados, como Pfleiderer, prefieren explicarlos reduciéndolos a simples adivinaciones naturales o presentimientos psicológicos ¹.

2.º La escuela de las formas históricas de la tradición, consecuentes con su método, ven en ellas narraciones creadas por la primitiva comunidad cristiana para trazar la imagen de Jesús cubriendo el escándalo de la cruz con las luces gloriosas de los vaticinios, sobre todo referentes a la resurrección ².

3.º Los modernistas atribuyen a San Pablo la idea de la muerte redentora de Jesús, idea que fue necesario ponerla también en boca del Señor mediante las profecías acerca de este tema. Respecto a la parusía, o segunda venida de Jesús para el juicio final, no tienen reparo en considerarle víctima de error (cf. decr. S. Off. *Lamentabili*: D 2033.2038).

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: Jesús confirmó su legación divina mediante múltiples profecías realizadas de hecho.

696. Siguiendo la división trazada en números anteriores (n.322), podemos distinguir en Jesús tres clases de conocimientos sobrenaturales que presuponen una ciencia divina. Tales son: A) Conocimientos ocultos *cardiognósticos*. B) Conocimientos ocultos *telepáticos*. C) Conocimientos *proféticos del futuro*. De todos ellos se encuentran en Jesús abundantes manifestaciones, como puede verse en los cuadros adjuntos:

A) CONOCIMIENTOS CARDIOGNÓSTICOS DE JESÚS

La conciencia íntima y vida pasada de Natanael	Jn 1,43-50
Los pecados presentes y pasados de la samaritana	Jn 4,18.28
Las murmuraciones de los escribas al sanar al paralítico . . .	Lc 9,46
Los juicios del fariseo en la unción de la pecadora	Lc 7,36-50
Las contenciones ambiciosas de los apóstoles en la mesa . . .	Lc 9,46
Las censuras de los escribas por violación del sábado	Lc 6,6-11
Las blasfemias de los fariseos sobre tratos con Belzebú	Mt 12,25
La incomprensión de los discípulos sobre el fermento fariseo.	Mt 16,7
La traición de Judas	Jn 13,27
En general dice Jn: <i>No tenía necesidad de que le informasen de las personas, pues por sí sabía lo que había dentro del hombre</i>	Jn 2,24
Los discípulos le dicen: <i>Vemos que sabes todas las cosas y no necesitas que nadie te pregunte. Por eso creemos que has salido de Dios</i>	Jn 16,30

¹ Así GOTTLOB PAULUS, *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien* t.2 417; F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* II 341-371; W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1913) 85s 92; O. PFLEIDERER, *Religionsphilosophie* (Berlin 1884) 194s. Cf. L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ* II 260.

² R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921) 93s.

Por este último texto aparece claro que los mismos apóstoles veían en estas manifestaciones una intervención divina, y el estudio del contexto nos daría a nosotros en varios casos la misma certeza; sin embargo, vamos a prescindir de tales manifestaciones, que habría que analizar detenidamente, ya que el ingenio extraordinario de Jesús podría inducir sospechas sobre su adivinación natural.

B) CONOCIMIENTOS TELEPÁTICOS DE JESÚS

Ve la moneda oculta en la boca del pez que se pescará.	Mt 17,27
Ve la asnilla con su pollino que encontrarían los discípulos . .	Mt 21,2
Ve a Lázaro muerto desde una región lejana.	Jn 11,11-15

De estas y otras escenas parecidas podríamos sacar un argumento similar al de los conocimientos cardiográficos.

C) CONOCIMIENTOS PROFÉTICOS DEL FUTURO

697. Nos vamos a fijar especialmente en los vaticinios de Jesús respecto a hechos futuros libres, o sea en sus profecías de primer orden, algunas de las cuales, aunque tal vez no todas, muestran con certeza las cuatro verdades, histórica, filosófica, teológica y relativa de que antes hablamos (n.328-330).

Demostración de las cuatro verdades necesarias en las profecías

I. CONSTA DE LA VERDAD HISTÓRICA

698. En los evangelios se contienen numerosas predicciones de Jesús respecto a actos libres humanos, de cuyo sentido y cumplimiento consta con certeza. Recordemos las más principales, de las que unas habían de cumplirse: A) *durante su vida*, referentes a sí o a sus discípulos; otras, B), que se realizarían *en épocas lejanas*, concernientes al pueblo judío o a la Iglesia cristiana.

699. A) Vaticinios durante la vida de Jesús cumplidos.

RESPECTO A LA PROPIA PERSONA.—Los más importantes se refieren a su propia *pasión y muerte*, vaticinadas, sea en forma de parábolas (Mt 9,15; 21,33-46), sea de modo directo aun cuando indeterminado (Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 9,44; 13,32; 17,25; Jn 2,19; 3,14; 8,28; 10,17; 12,24-32), sea con detalles minuciosos, como los siguientes:

1.º *Lugar de la pasión y muerte*: en la misma Jerusalén (Lc 13,33; Mc 10,32s).

2.º *Tiempo de la pasión*: inmediatamente después de su subida a Jerusalén y en las fiestas de la Pascua (Mt 20,17; 26,2).

3.º *Siendo entregado ante todo a los príncipes de los sacerdotes, a los escribas y a los ancianos* (Mc 10,33), como se realizó al ser trasladado direc-

tamente desde el huerto de las Olivas a Anás, Caifás y al sanedrín (Jn 18,13; Mt 26,57-66; 27,1).

4.º La pena que le impondría el sanedrín sería la de muerte en concreto (Mt 20,19), como de hecho sucedió (Mt 26,66).

5.º Después sería entregado a los gentiles o tribunal romano (Mt 20,19), cuyo cumplimiento refieren todos los evangelistas (v.gr., Mt 27,2).

6.º Bajo el poder del presidente romano sería escupido, abofeteado y azotado (Mt 20,19; Lc 18,32). Todo fué así (Mt 27,27-30 y par.; Lc 23,16 y par.).

7.º Sería ajusticiado, no con cualquier muerte, sino precisamente con muerte de cruz (Mt 20,19), como en realidad aconteció (Mt 27,26 y par.).

8.º Finalmente, resucitaría al tercer día (ib.), de lo que luego trataremos.

700. RESPECTO A SUS DISCÍPULOS.—1.º Simón se llamará Cefas (= Pedro), será elevado al apostolado juntamente con su hermano (Jn 1,42; Lc 5,10) y ocupará el primer puesto en la Iglesia (Mt 16,18-20), todo lo cual tuvo lugar en vida de Jesús (Mt 10,24 y par.; Jn 21,15-18).

2.º Dos de sus discípulos encontrarán cerca de Betfagé una asnilla atada con su pollino, y su amo, al vérselas llevar, se aquietará en seguida con las palabras de los enviados por Jesús (Mt 21,2 y par.).

3.º Asimismo, dos de sus discípulos, al entrar en Jerusalén, encontrarán a un hombre con un cántaro de agua, que les mostrará un salón para celebrar la cena pascual, como así sucedió (Mc 14,14-17).

4.º Judas terminará siendo un traidor a su Maestro (Jn 6,65-71; Mt 26,21-25 y par.).

5.º Simón Pedro negará tres veces a Jesús antes de que el gallo lance su segundo canto de madrugada, no obstante las protestas del interesado (Mt 26,31 y par.). La profecía tuvo triste cumplimiento (Mt 26,69-75 y par.).

6.º Todos los apóstoles huirán al ser detenido Jesús (Mt 26,31 y par.), como de hecho pasó (Mt 26,56 y par.).

701. B) Vaticinios para después de la muerte de Jesús.

RESPECTO AL PUEBLO JUDÍO.—Las más brillantes profecías de Jesús fueron, sin duda, las concernientes al asedio de Jerusalén, destrucción del templo y castigo del pueblo judío. He aquí algunos de los detalles y su cumplimiento ³:

1.º La caída de Jerusalén no será de improviso y fulminante, sino que dará tiempo para la huida; los que estén en Judea que huyan a los montes y los de dentro de la ciudad que se alejen (Lc 21,21 y par.). En efecto, el asedio de Jerusalén fue largo, según refiere Eusebio de Cesarea en su *Hist. Eccles.* (3,5,3). De hecho desde la entrada de Vespasiano con sus legiones en Palestina el año 67 hasta la caída de Jerusalén el año 70 fueron grandes multitudes las que huyeron de las ciudades y regiones judías. En concreto, grupos numerosos de cristianos al acercarse los ejércitos romanos a la Ciudad Santa escaparon hacia Pella, recordando el consejo del Señor ⁴.

2.º Se determina en algún modo la fecha por estas palabras: No pasará esta generación sin que estas cosas sucedan (Mt 24,34). Muchos de los oyentes de Jesús presenciaron las escenas de aquellas catástrofes el año 70.

³ Una historia detallada de la guerra judía y asedio de Jerusalén puede verse en C. DE CHAMPAGNY, *Etudes sur l'Empire Romain* t.5 y 6; *Rome et la Judée* (Paris 1876). La mayor parte de los datos están tomados de los historiadores romanos y de Josefo.

⁴ EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Ecclesiastica* 1.3 c.5; MG 20,221.

3.º Más en concreto *determina Jesús el tiempo* mediante esta señal: *Cuando viereis en el lugar santo la abominación de la desolación anunciada por el profeta Daniel, entonces los que estén en Judea huyan a los montes* (Mt 24, 15). Estas palabras de Daniel (11,31), que habían tenido un primer cumplimiento en tiempo de Antioco Epifanes al levantar en el templo un altar y un ídolo a Zeus Olímpico (1 Mac 1,57-62), son de nuevo empleadas por Jesús como duplicado prenuncio y señal. *La abominación de la desolación* se manifestó cuando el año 68 Simón Bar-Gioras, al frente de 10.000 bandidos y 5.000 idumeos, asediaba el templo. Dentro, Juan de Giscala ocupaba el recinto exterior del mismo y luchaba con 6.000 galileos contra Simón y contra Eleazar, que, rodeado de 2.400 zelotes, defendía el interior del santuario⁵.

4.º Entre las señales precursoras de la caída de Jerusalén profetiza Jesús la aparición de *muchos falsos Mesías* (Mt 24,5 y 11) diversos de los que vendrán al fin del mundo (ibid. v.24). Los documentos históricos contemporáneos comprueban el cumplimiento de este vaticinio. Flavio Josefo habla de un tal *Teudas* que engañó a gran multitud haciéndola venir con sus bienes hasta el Jordán y prometiéndole dividir sus aguas para que lo pasase a pie enjuto. Otro egipcio, declarándose profeta, embaucó a las turbas invitándolas a subir al monte de los Olivos, desde donde verían derrumbarse a su mandato los muros de Jerusalén para facilitar su entrada. Fueron numerosos los pseudoprofetías de esta clase⁶.

5.º Como presagios precursoros de la gran catástrofe enumera Jesús *sediciones civiles, guerras entre naciones, pestes, hambres, terremotos, prodigios visibles en el cielo, etc.* (Mt 24,6-8 y par.). Por lo que hace a las sediciones y guerras baste recordar lo que dice Tácito al comenzar la descripción de esta época fecunda en desgracias, atroz por sus guerras, dividida por sediciones y cruel aun en la paz. Cuatro emperadores asesinados (Nerón, Galba, Otón y Vitelio). Tres guerras civiles y otras muchas contra los extranjeros a veces mezcladas entre sí... Turbada la Iliria, vacilantes las Galias, abandonada la Bretaña ya antes sometida, insurrectas las cohortes sármatas y suevas..., levantadas en armas las regiones fronterizas a los partos...»⁷ De las hambres y pestilencias de los tiempos anteriores a la caída de la ciudad nos hablan muy en concreto Tácito y Suetonio por lo que hace a las regiones romanas, y Flavio Josefo por lo que hace a Jerusalén⁸.

6.º Han de preceder asimismo a aquellos tiempos *cruelles persecuciones* de los apóstoles y cristianos: *Antes de todo esto, pondrán sobre vosotros las manos y os perseguirán entregándoos a las sinagogas y cárceles, conduciéndoos a la presencia de los reyes y gobernadores por causa de mi nombre* (Lc 21,12 y par.). Una lectura somera de los Hechos de los Apóstoles (Act cc.4.5.8.15.16.21-24), de Flavio Josefo, Tácito, Suetonio⁹ o de cualquier historia del primer siglo de la Iglesia hace ver hasta qué punto tuvo cumplimiento esta profecía.

702. 7.º *Asedio de Jerusalén.*—Dos frases pronunció Jesús sobre este suceso, la segunda de las cuales sobre todo reflejó una cruda realidad.

⁵ FLAVIO JOSEFO, *De bello iudaico* 1.4 c.3.

⁶ *La guerra de los judíos* 2,13,4; 6,5,2-4; *Antigüedades judías* 20,5,1; 8,6. Cf. M. J. LAGRANGE, O. P., *Le Messianisme chez les juifs* 21.

⁷ *Historias* 1.1,2.

⁸ TÁCITO, *Historias* 1.1,2; V, 13; *Anales* 12,43; 14,27; 15,47; 16,13; Suetonio, *Vida de Claudio* 18; *Vida de Nerón* 45; FLAVIO JOSEFO, *Guerra de los judíos* 6,5,3; 6,9,3; *Antigüedades judías* 20,5,2; EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* 2,8, etc.

⁹ Véanse *Antigüedades judías* 20,9; Kch 9; TÁCITO, *Anales* 15,44,4-9; Kch 34; Suetonio, *Vida de Claudio* 25; Kch 39; *Vida de Nerón* 16; Kch 40.

a) *Los enemigos te rodearán con un muro y te cercarán y oprimirán por todas partes* (Lc 19,43; 21,20 y par.). Por Josefo conocemos cómo de hecho se construyó este muro fortificado rodeando toda la ciudad de Jerusalén con un recorrido de casi ocho kilómetros y reforzado por tres reductos. Todo ello fue construido en sólo tres días por los soldados romanos, que trabajaron movidos por una especie de impulso divino, según el historiador judío¹⁰. Tal método de ataque sólo era empleado por las legiones en casos excepcionales, v.gr., Numancia, por lo cual no era previsible como conjetura probable y mucho menos como afirmación apodíctica.

b) *Las tribulaciones y dolores que habían de sufrir los judíos en aquel tiempo no eran comparables con ningún otro: ¡Ay de las que estén aquellos días encinta o criando!... Habrá entonces una tribulación grande como no la ha habido desde el principio del mundo ni la habrá* (Mt 24,19-21 y par.). Es sorprendente la correspondencia de frases con que el judío Josefo, sin pensar en las palabras de Jesús, comienza su descripción de aquellos días: «Creo que, si se recuerdan las calamidades todas que han sucedido desde el comienzo de los siglos y se comparan con las que sufrieron entonces los judíos, quedan aquéllas muy pequeñas en comparación de éstas»¹¹. Quedaron encerradas en el recinto de la ciudad 2.700.000 personas, que por las dificultades del asedio fueron en seguida presas de la peste y el hambre: «Se veía a los niños y adolescentes vagar por las plazas hinchados como figuras fantasmales, cayendo en tierra donde quiera eran víctimas de la peste»¹². «El número de los que perecieron por el hambre formaba una multitud casi infinita» y ésta era tal que «al encontrarse una mera sombra de alimento se armaba una verdadera guerra y aun los más amigos luchaban entre sí por arrebatar la más pequeña piltrafa útil para la vida... El robo llegaba aun a registrar a los que estaban ya exhalando el último aliento por temor a que se tratase de una ficción mientras escondían algo de alimento en su seno»¹³. Ni faltó alguna mujer que degolló a su propio hijo para comer cocidas sus carnes¹⁴. Los relatos del historiador judío ya romanizado son de lo más horrendo.

703. 8.º Caída de Jerusalén.—Tenemos tres rasgos proféticos de Jesús concernientes a los ciudadanos, a las edificaciones de la ciudad y al templo¹⁵.

Respecto a los ciudadanos: *Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos a través de todas las naciones* (Lc 21,24 y par.). A pesar de las órdenes del César de que no se matase sino a los que luchaban con las armas, los soldados «asesinaban aun a los ancianos y enfermos..., de modo que durante el asedio perecieron 1.100.000 judíos»¹⁶. De los supervivientes se llevaron cautivos a 97.000 destinados a todas las regiones del Imperio: «A los jóvenes más destacados por su corpulencia y esbeltez los reservaron para figurar en la pompa triunfal. De los restantes, los mayores de diecisiete años fueron conducidos atados a trabajar en las minas de metal de Egipto; otros muchos fueron repartidos a través de diversas provincias para morir por la espada o las fieras en los anfiteatros. Los que todavía no habían cum-

¹⁰ FLAVIO JOSEFO, *Guerra de los judíos* 5,31. Cf. CTE. DE CHAMPAGNY, *Rome et le Judée* t.2 119.

¹¹ *Guerra de los judíos* proemio, 4.

¹² *Guerra de los judíos* 5,12,3.

¹³ *Guerra de los judíos* 6,3,3.

¹⁴ *Guerra de los judíos* 6,3,4.

¹⁵ Para una exposición sintética de los horrores del asedio véase H. LESÊTRE, *La sainte Eglise au siècle des Apôtres* 3,1,417-439.

¹⁶ *Guerra de los judíos* 6,9,2-3. Pueden verse cifras a este propósito en el C. DE CHAMPAGNY, *Rome et la Judée* II 16,181-184.

plido su decimoséptimo año de edad fueron vendidos como esclavos. Durante los días en que Frontón los estaba seleccionando murieron de hambre 11.000 varones»¹⁷.

Respecto a la ciudad misma había dicho Jesús: *No quedará piedra sobre piedra* (Lc 19,44 y par.). *Vuestra casa quedará desierta* (Lc 13,35). Todo se cumplió a la letra según el historiador Josefo: «Una vez que no tuvieron ya los ejércitos a quien matar ni qué robar... recibieron orden del César de arrasarlo hasta los cimientos toda la ciudad y su templo, dejando únicamente en pie las torres para que mostrasen a la posteridad qué gran ciudad y qué buenas defensas había conquistado el valor romano. Todo el resto de la ciudad fue arrasado de tal manera por sus destructores que no daba señales de haber sido nunca habitada»¹⁸.

Respecto al templo dijo Jesús: *¿Veis todas estas edificaciones? Pues os digo en verdad que no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida* (Mt 24,2). El mismo Josefo atestigua cómo el templo fue igualmente destruido y consumido enteramente por el fuego. Esta catástrofe fue de tanta mayor admiración cuanto que tuvo lugar contra las órdenes explícitas y aun las mismas voces de mando y gritos del emperador Tito, que prohibía aquel desastre. Comenzó por la intervención de un soldado que, «sin esperar orden ninguna ni arredrarse ante obra tan criminal, como movido por un impulso divino, tomó un trozo de materia ardiente... y la arrojó por la ventana de oro al interior del templo», continuándose la destrucción por «el ímpetu de las legiones que se lanzaron dentro del recinto», a las que «ni las voces de mando ni las prohibiciones pudieron contener, sino que parecían arrastradas por una furia especial»¹⁹. Tres siglos más tarde Juliano el Apóstata, según nos refiere su amigo Amiano Marcelino y confirman otros varios autores del siglo IV, se empeñó en reconstruir el templo judío, pero «debió desistir de su empresa a causa de hacerse aquel lugar inaccesible por efecto de unas llamaradas de fuego que salían en frecuentes explosiones de los fundamentos mismos de la obra y que en varias ocasiones quemaron a los trabajadores»²⁰.

9.º Finalmente fueron repetidas las veces en que Jesús profetizó la *reprobación del pueblo judío*, que había de quedar excluido durante siglos del Reino mesiánico (Mt 8,10-12; 21,43 y par.; Lc 21,24, etc.).

704. RESPECTO A SU FUTURA IGLESIA.—Jesús había descrito numerosos trazos de la vida y desenvolvimiento de su Iglesia en las parábolas del Reino de Dios (v.gr., Mt c.13), pero además dejó consignados varios sucesos futuros concernientes a sus discípulos o a su misma Iglesia:

1.º *Santiago y Juan beberán el cáliz del martirio* (Mt 20,23 y par.) y *asimismo Pedro glorificará a Dios con su muerte* (Jn 21,18s). Santiago murió el año 42 por la espada de Herodes Agripa (Act 12,2). Juan fue desterrado a Patmos por Domiciano después de haber sido torturado en Roma, según atestiguan Tertuliano y San Jerónimo²¹. La muerte en cruz de San Pedro

¹⁷ JOSEFO, *Guerra de los judíos* 6,9,2.

¹⁸ *Guerra de los judíos* 7,1,1.

¹⁹ *Guerra de los judíos* 6,4,5-7.

²⁰ *Rerum Gestarum* 1.23, 1. El suceso está confirmado por multitud de testimonios, v.gr., SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oratio V contra Iulianum* 3-4: MG 35,668; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Contra los judíos*, discurso V n.11: MG 48,911; SAN AMBROSIO, *Carta 40 al emperador Teodosio* n.12: ML 16,1105; SÓCRATES, *Historia eclesiástica* 3,20: MG 67,428-432; SOZOMENO, *Hist. Ecclesiastica* 5,22: MG 67,1281+1285. Puede verse P. ALLARD, *Julien l'Apôtat* 3 vol. (1903).

²¹ TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 36,1-3: Kch. 194; SAN JERÓNIMO, *Contra Iovinianum* 1,26 y *De viris illustribus* 9: ML 23,247.625.

bajo el imperio de Nerón es un hecho cierto del que da ya testimonio el mismo Tertuliano ²².

2.º *La unción de Jesús hecha por María*, hermana de Lázaro, dijo Jesús que *se predicaría en todo el mundo* (Mt 26,13), como de hecho se hace en la explicación del Evangelio.

3.º Predijo como próxima después de su ascensión a los cielos una *efusión especial del Espíritu Santo* (Jn 14,16s y 26; Lc 24,49; Act 1,8), como en efecto se realizó (Act 2,1-14).

4.º Su evangelio, predice Jesús, *será predicado en todo el orbe* (Mc 13, 10 y par.), a todos los gentiles (Lc 24,46); de modo, dice a sus apóstoles, que *daréis testimonio de mí en Jerusalén, en toda la Judea y Samaria y hasta los últimos confines de la tierra* (Act 1,8; cf. Mt 8,11 y par.; 21,43, etc.). La historia habla elocuentemente del cumplimiento de este vaticinio.

5.º *Los apóstoles y discípulos posteriores obrarán numerosos milagros* en confirmación de su doctrina (Mc 16,17; Jn 14,12), como se realizó de hecho, según confirman el mismo Marcos (16,20), los Hechos en la mayor parte de sus capítulos y la historia siguiente de la Iglesia.

6.º *Sus apóstoles y discípulos padecerán repetidas persecuciones* (Mt 10, 16-23; 24,8; Mc 13,9-13; Lc 10,3; 12,11s; 21,10-19). El cumplimiento exuberante de esta profecía está a la vista de la historia ²³.

7.º En su Iglesia *surgirán herejías e internas divisiones* descritas en la parábola de la cizaña (Mt 13,37-49), que serán esparcidas por falsos profetas (Mt 7,15-22; 24,4), cuya realización ha sido manifiesta por desgracia.

8.º Sin embargo, *la estabilidad y perennidad de la Iglesia* quedó también anunciada por Jesús, tanto por la solidez de su *Primado* (Mt 16,18), como por la promesa de un *auxilio especial* (Mt 28,20) y se ha visto cumplida a través de veinte siglos.

II. CONSTA DE LA VERDAD FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA

705. La mayor parte de las profecías enumeradas no pueden explicarse ni A) como fruto de *ciencia natural* ni B) como resultado de una *conjetura feliz*.

A) **No como efecto de ciencia natural.**—En todas las profecías enumeradas se contiene la presencia de actos libres llevados a cabo por hombres, todavía no existentes en muchos de los casos, y en los que intervienen un gran número de voluntades futuras. Tales actos contingentes libres sólo los conoce Dios.

B) **No como resultado de una conjetura feliz.**—El mismo estilo perentorio y sin vacilaciones empleado por Jesús, cuya índole moral sublime antes consideramos, excluyen ya el uso de una conjetura ligera y temeraria en una materia cuyo conocimiento es exclusivamente divino.

Por otra parte, la complejidad de los sucesos profetizados y el detalle de muchas de sus circunstancias, contrarias en absoluto a lo que prudentemente se podía prever, alejan el juego de la conjetura probable.

²² En el lugar mismo de la nota anterior.

²³ Al tratar de los mártires veremos los testimonios de las persecuciones contra los cristianos ya en el primer siglo atestiguadas por los historiadores romanos como Tácito, Suetonio, Plinio el Joven, etc.

1.º *Respecto a los vaticinios acerca de su propia persona.* Era absurdo: predecir su condenación por acusaciones de orden religioso, fallada no por autoridades judías, sino paganas; el que los judíos, tan celosos de su potestad, hubieran de entregar el reo a un tribunal romano para ser juzgado; el señalar la muerte de cruz en vez de lapidación decretada por la ley judía; el determinar como tiempo para la condenación los días siguientes a su entrada triunfal en Jerusalén; el puntualizar para su muerte la fiesta de la Pascua, excluida expresamente por los príncipes de los sacerdotes como peligrosa por el concurso de multitudes. Finalmente, sería conjetura ridícula determinar detalles tan minuciosos como el orden de los tribunales que habían de intervenir, los ultrajes, salivazos, azotes, pena de cruz y resurrección al tercer día de su muerte.

2.º *Respecto a los vaticinios acerca de sus discípulos.* No parece factible predecir con un año de anticipación (Jn 6,70) la determinación que había de tomar Judas de traicionar a su Maestro, oculta hasta el último momento; la huida de sus discípulos en el huerto y su abandono del Señor cuando precisamente prorrumpían en exclamaciones de morir juntamente con El (Jn 11,16; Mt 26,35); la triple negación de Pedro antes de cantar el gallo por segunda vez en el mismo momento en que hacía profesión de su fidelidad inquebrantable por encima de la de sus compañeros; en fin, la predicación por todo el mundo de una acción privada e intrascendente llevada a cabo por una mujer vulgar en la casa de Betania.

3.º *Respecto a los vaticinios acerca del pueblo judío.* No era posible una conjetura casual con relación a sucesos en que habían de intervenir libremente tantas voluntades aun de personas extranjeras, muchas aún no existentes y cuyos detalles minuciosos se consignan. Se anunciaba una guerra y catástrofe inusitada precisamente cuando los judíos se veían tratados amistosamente por los romanos y no eran especialmente tensas las relaciones entre ambos como para prever un rompimiento bélico en aquella generación y cuando no podían los jefes políticos de Israel alimentar un serio intento de lucha, dadas las insignificantes fuerzas militares con que contaban. El cercar con muros la ciudad asediada no era común entre los romanos fuera de casos extraordinarios y, en cambio, era norma firme en sus conquistas el conservar indemnes los templos y monumentos de los vencidos. En esta misma ocasión consta de las órdenes de Tito en este sentido de modo que Josefo acude para explicar aquellas destrucciones a un «cierto impulso divino»

4.º *Respecto a los vaticinios acerca de la Iglesia surge la dificultad insuperable para su previsión de tratarse en su mayoría de sucesos sobrenaturales, como la resurrección, los milagros, la efusión del Espíritu Santo, la conversión religiosa de las naciones, etc., hechos que exceden las fuerzas naturales y dependen de la voluntad libérrima de Dios. Otras predicciones son simplemente absurdas como la predicación y extensión universal de una doctrina contraria a las humanas concupiscencias, condenada por los escribas y maestros religiosos de Judea, explicada por unos pobres pescadores ignorantes, perseguida por los poderes públicos, que se desenvuelve, sin embargo, con creciente pujanza a través de todo el mundo hasta el fin de los siglos.*

III. CONSTA DE LA VERDAD RELATIVA

707. La relación apologética de estas profecías con la legación divina de Jesús está clara en las palabras generales referentes a las obras que realiza por el poder de su Padre y que sin duda comprenden no menos los milagros intelectuales que los físicos: *Las*

obras que realizo por la virtud de mi Padre, éstas dan testimonio de mí (Jn 10,35; cf. 10,37s; 14,10-12, etc.). Existen también declaraciones explícitas concernientes a las profecías; v.gr.:

1.º Al anunciar la venida de futuros pseudocristos y pseudopropetas manifiesta su intención de confirmarles para que no se dejen engañar: *He aquí que os lo predigo de antemano* (Mt 24,25; cf. v.35).

2.º Las profecías de su propia resurrección en labios de Jesús no son sino la respuesta a los judíos que le pedían una señal de su legación divina (Jn 2,18s).

3.º En el vaticinio de la traición de Judas anota Jesús: *Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que una vez cumplida la predicción creáis que Yo soy* (Jn 13,19). El sentido del Yo soy aparece en Jn 8,24-27.

4.º Al explicar el origen divino de su doctrina, que es la de su Padre, promete confirmarla por el advenimiento del Espíritu Santo: *Y os lo digo ahora, antes de que suceda, para que cuando se realice creáis* (Jn 14,29).

5.º Del mismo modo relaciona las persecuciones anunciadas de sus discípulos con la verdad de su doctrina: *Os predigo estas cosas para que cuando lleguen aquellos tiempos os acordéis de que os lo profeticé* (Jn 16,4).

6.º Claramente captan esta relación sus apóstoles, que exclaman: *Ahora vemos que Tú lo sabes todo... Por eso creemos que has salido del Padre* (Jn 16,29s).

708. Valoración teológica.—Nuestra proposición, cierta desde el punto de vista histórico, es considerada por la Iglesia como *doctrina de fe divina y católica*. El concilio Vaticano I dice expresamente: «Por eso tanto Moisés y los profetas, como sobre todo el mismo Cristo Señor, hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías» (ses.3.ª c.3: D 1790).

Véase asimismo el *Juramento antimodernista* (D 2145), así como los dos documentos de Pío IX: la encíclica *Qui pluribus* (D 1638) y el *Syllabus* (D 1707)²⁴.

709. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Es cierto que en el A. T. se encuentran profecías relativas sobre todo a la pasión del Mesías venidero, pero ni la mayor parte de los vaticinios de Jesús tienen conexión con ellas ni aun en las referentes al mismo asunto podían sugerir en modo alguno detalles tan minuciosos como las negaciones de Pedro, la predicación de la unción de Betania, etc. Es decir, que los vaticinios de Jesús conservan toda su independencia de origen.

Las negaciones de Pedro fueron propiamente cinco en vez de tres, y el evangelista San Lucas no hace referencia sino a un solo canto del gallo, lo cual podría suscitar confusiones al comprobar el cumplimiento de la profecía. Sin embargo, una exegesis detenida muestra que aun cuando las frases de San Pedro fueron múltiples, fueron, sin embargo, pronunciadas en tres escenas, en cada una de las cuales, como es de suponer, multiplicó, cegado por el miedo, sus

²⁴ Tal vez pudiera decirse además definida, ya que la palabra *profecías* se encuentra en el *Juramento antimodernista*, número citado, y aun cuando en el canon 4 del c.3 (D 1813) se omitió, pero la mente de los Padres parece que era la de comprender en la palabra milagros también los vaticinios; cf. *Acta et decreta S. Oecumenici Conc. Vat.*: CL VII 187.

negaciones, juramentos y abjuraciones. Al terminar la última dice San Lucas que cantó el gallo, haciendo referencia a la ocasión principal en que suele cantar al romper la aurora, dando por supuesto el canto anterior del gallo a media noche, muy frecuente en Palestina. San Marcos, más solícito de precisión, consigna expresamente ambos cantos del gallo a sus tiempos determinados.

710. La frase profética más zarandeada por los racionalistas de la escuela escatológica es la consignada por San Mateo poco después del primer vaticinio de Jesús sobre su pasión y muerte: *En verdad os digo que algunos de los aquí presentes no morirán antes de ver venir al Hijo del hombre sobre su reino* (Mt 16,28; es semejante el texto de Mt 10,23). Tal texto entrañaría la próxima venida o parusía de Jesús a la tierra por segunda vez. Más tarde veremos con qué claridad muestran los evangelios que el reino de Dios ha de constituirse en este mundo, que ha de extenderse por toda la tierra, lo cual supone un lapso de tiempo más o menos grande y que sólo al fin de esa etapa aparecerá Jesús en el juicio final para inaugurar el período definitivo del reino de Dios en los cielos.

A la luz de este contexto evangélico que nos muestra la imposibilidad del sentido de una venida próxima de Jesús, podemos descubrir ya el verdadero significado de la frase. Primero viendo los lugares paralelos de los otros evangelistas. Mc dice *...hasta que vean el reino de Dios que viene en poder* (es decir, con gloria) (9,1). Lc escribe simplemente *...hasta que contemplen el reino de Dios* (9,27). Por lo tanto, la frase *venir el Hijo del hombre en su reino* no significa otra cosa sino venir o mostrarse glorioso el reino de Dios. A este mismo significado nos conduce el origen de la frase bíblica tomada de Daniel 7,13s, en que se habla de la venida del Hijo del hombre y se explica en el v.27 como de la venida del reino de Dios, encarnación viva del Hijo del hombre. Es la misma idea que poco después había de exponer Jesús ante el sanedrín anunciándoles que a partir de su muerte verían *al Hijo sentado a la diestra del Poder de Dios* (Lc 22,69), es decir, en su gloria, refiriéndose asimismo a la glorificación de su reino mesiánico ya esplendente en la tierra. Todas estas expresiones presentan el mismo sentido: los fulgores del Hijo del hombre, que aparece en este mundo triunfante a través de las naciones gentiles. Esto sería un hecho antes del año 70, en que, por otra parte, el Padre glorificaría a Jesús castigando con la destrucción de Jerusalén al pueblo que le había rechazado y condenado a muerte.

ARTICULO IV

Los vaticinios del A. T. cumplidos en Jesús

711. **Bibliografía:** M. NICOLAÛ, S. I., SThS I, II 574-646; J. TOUZARD, *La vérité du Catholicisme*. III *Les prophéties de l'Ancien Testament*: RevClerFr 56 (1908) 513-549; ID., *L'Argument prophétique*: RevApol 7 (1908-1909) 81-117; 731-751; M. J. LAGRANGE, O. P., *Le Messianisme chez les juifs* (Paris 1909); L. MURILLO, S. I., *El cumplimiento de los vaticinios proféticos*: Bibl 5 (1924) 113-139; 259-295; E. SUÁREZ, O. P., *Mesianismo integral*: CiencTom 39 (1929) 174-187; BRIERRE-NARBONNE, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive* (1933); P. F. CEUPENS, O. P., *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* (Roma 1935); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Conferencias de Nuestra Señora de Paris, Jesús Mesías, conf. 4.^a: El testimonio de los Profetas*, trad. esp. (Madrid 1941); R. CRIADO, S. I., *La sagrada Pasión en los Profetas* (Madrid 1944); L. PIROT-A. CLAMER, *La Saint Bible* (Paris 1951-1962); F. ASENSIO, S. I., *Jesucristo. Profecía y Evangelio* (Bilbao 1954); VERBUM DEI, *Comentario a la Sagrada Escritura* (B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. Fuller y R. Russell) trad. esp. (Barcelona 1956-1959); PROFESORES DE SALAMANCA (A. Colunga, O. P., M. García Cordero, O. P., L. Arnaldich, O. F. M., G. Pérez Rodríguez), *Biblia comentada* 4 vol. (Madrid, BAC 1960-1962).

712. **El problema.**—Dentro del criterio profético nos encontramos con otra serie brillante de profecías con que Dios a lo largo de siglos trazó en el A. T. un cuadro vivo del futuro Mesías y que habían de cumplirse en Jesús como otra prueba auténtica de la realidad de su misión mesiánica y aureola garante de su persona.

1. Vamos, pues, a recorrer algunos datos que nos proporcionan los libros del A. T., cuya autenticidad se demuestra en el tratado de *Introducción a la Sagrada Escritura* y a los que en este momento consideramos como meramente humanos prescindiendo de su inspiración divina. Las disputas sobre la fecha de composición de algunos de ellos no nos interesan, pues por mucho que se conceda a los intentos racionalistas para retrasar la composición de dichos libros proféticos, siempre resultarán anteriores al siglo III a. C., ya que se contienen en la versión griega alejandrina realizada hacia el año 250 a. C. Además, de ellos como de manantial claro fluía la esperanza de los judíos sabios y del pueblo en tiempo de Cristo sobre la fundación de un nuevo reino religioso, que debía llevarse a cabo por un gran profeta o Mesías, dotado de ciertas prerrogativas.

Tal esperanza y concepción religiosa bulle en el *himno de Zacarías* (Lc 1,68-79), en el *cántico de Simeón* (Lc 2,29-32), en la *pregunta de Herodes* y respuesta de los príncipes de los sacerdotes a la llegada de los Reyes Magos (Mt 2,3-6), en las *exclamaciones de Felipe* ante Jesús (Jn 1,45), en las *declaraciones de la Samaritana* (Jn 4,25), en la *pregunta de San Juan Bautista* (Mt 11,2-6), en las *disputas de los judíos* con Jesús (Mt 22,41-46; Jn 1,25), en los juicios que forman *las turbas* (Jn 6,14; 7,31; 12,34), etc. La misma esperanza se muestra en los comentarios de los *Targumim* y en las tradiciones del *Talmud*.

713. El cuadro descriptivo y, por lo tanto, el argumento apologetico ha de formarse atendiendo más bien al conjunto de las profecías que a un vaticinio aislado que podría darse fortuitamente en un hombre cualquiera. Los múltiples detalles concretos contenidos en el A. T. concernientes al Mesías y cumplidos en Jesús

tienen sin duda fuerza probativa, pero no deben arrancarse del fondo general que ha de tenerse continuamente ante los ojos. No se olvide que los libros del A. T. forman una unidad de bloque sólido, según nos lo manifiestan diversas consideraciones relativas a su tradición externa y a su estructura interna:

1.º *Consideraciones extrínsecas.*—Todos los libros aludidos a) fueron traducidos como un *todo unitario* en la versión alejandrina del siglo III a. C.; b) se conmemoran con una expresión común, v.gr. *la ley y los profetas*, como aparece en el prólogo a la traducción del Eclesiástico (s. II a. C.) y se repite continuamente en tiempo de Jesús refiriéndose a la doctrina (Mt 7,12), a los vaticinios (Mt 5,18) o a la economía general del A. T. (Lc 16,16); c) y en el uso ordinario se citan con una voz común (*la Escritura*) que designa todos o uno cualquiera de los libros del A. T. ¿Cómo se cumplirían las Escrituras que anuncian la necesidad de que así suceda?, dice Jesús aludiendo a su pasión (Mt 26,54); lo mismo puede verse con la voz en singular (Jn 10,35; Act 8,32; 2 Tim 3,16, etc.)¹.

2.º *Consideraciones intrínsecas.*—Todos aquellos libros a) explanan el mismo tema, la vocación y gobierno del pueblo de Israel bajo una especial providencia de Yahvé; b) están imbuidos del mismo espíritu monoteísta y religioso en lucha contra los pueblos gentiles vecinos o ciertos judíos espurios; c) contienen unas mismas leyes morales de elevación trascendente sobre las contemporáneas; d) proyectan la esperanza de un mundo futuro y universal contra el particularismo nacionalista judío; e) se complementan mutuamente de tal modo que sería difícil entender los libros didácticos o proféticos aislados de los históricos, todos los cuales, en expresión de Clemente Alejandrino, forman una admirable «sinfonía eclesiástica»².

714. 3.º Nos ceñiremos al *sentido literal* de los textos, es decir, al que naturalmente brota de la mente del autor, del contexto, del estudio filológico y de las circunstancias históricas.

Se da también en la Sagrada Escritura el *sentido espiritual* (místico, típico) pretendido por Dios asimismo, pero mediatamente a través de una representación de hechos o de palabras dirigidas directamente a otro fin, y el *sentido acomodaticio* aplicado a otra materia por analogía, según los gustos y los usos de cada época, pero en todo caso previsto y aun tal vez intentado por Dios. Tales sentidos escriturísticos, así como el *sentido pleno*, se apoyan en razones dogmáticas inválidas para nuestro fin³.

Debe tenerse esto en cuenta en apologética, pues a veces los mismos evangelistas utilizan textos del A. T. en alguno de estos sentidos, como cuando San Mateo (2,15) aplica en sentido típico a Jesús el oráculo de Oseas concerniente al pueblo judío: *Llamé a mi hijo de Egipto*, o cuando San Juan (19,36) cita con respecto a Cristo crucificado el precepto mosaico acerca del cordero pascual: *No quebrantaréis ninguno de sus huesos*. Más de una vez, sobre todo San Mateo (2,18; 27,9-10), según el uso rabínico contemporáneo, utiliza por analogía bellas frases del A. T. o aun textos libremente traducidos en la versión alejandrina de los Setenta (v.gr., Mt 13,35; Heb 1,6). No deben extrañar tales métodos en los escritores sagrados, ya que la his-

¹ En nuestras mismas lenguas modernas se emplea la palabra unitaria *Biblia* para designar a todos ellos.

² *Strommata* VI 15: MG 9,349.

³ Además de las obras citadas en el n.556 nota 10 para este fin, puede verse el artículo claro y sintético de A. IBÁÑEZ ARANA, *Sobre la inspiración del sentido típico*; Lumen (Vitoria) 7 (1957) 322-327.

toria israelítica, toda ella, era una figura típica de la edad mesiánica, como lo advierte San Pablo: *Todas estas cosas les sucedían* (a los judíos) *en figura* (1 Cor 10,11). Es comprensible que los apóstoles, empapados en el A. T., usasen de modo espontáneo y aun inconsciente expresiones bíblicas para describir hechos y manifestar ideas. Fuera de las 175 citas del Antiguo en el N. T. ha encontrado E. Hühn otras 3.573 alusiones o reminiscencias⁴.

A pesar de lo dicho, puede a veces tener valor apologetico el sentido típico de un vaticinio si, independientemente de la interpretación cristiana, se muestran claramente la intención de Dios mediante las antiguas tradiciones judías o las interpretaciones rabínicas.

715. 4.º *Obscuridad de algunos vaticinios.*—Se debe a tres causas principales: a) su *indeterminación cronológica*; b) su *estilo metafórico*; c) o la *parquedad de sus detalles*.

a) En la preparación y evolución del reino mesiánico hay *tres periodos* sucesivos que se comunican frecuentemente a los profetas sin precisiones cronológicas, con lo cual quedan sus líneas confusamente superpuestas. *El primer período* es la restauración del reino de Judá después de su cautividad en Babilonia; *el segundo*, la aparición del Mesías y fundación del reino de Dios; *el tercero*, el juicio solemne escatológico tras el que surgirá la última etapa feliz y definitiva del mismo reino: Esta triple escena aparece a veces superpuesta en el mismo profeta.

b) Las descripciones de la *prosperidad material y el triunfo de Israel* se hallan a veces tan mezcladas con la restauración mesiánica del reino de Dios, que el ánimo tiende espontáneamente a identificarlas.

c) No es rara la descripción de un suceso con tan *pocos detalles* que fácilmente en el espíritu del profeta y de los lectores queda la realidad muy entre sombras antes de realizarse el hecho, como aconteció con la profecía de Malaquías sobre el sacrificio de la Eucaristía (1,10-14).

716. 5.º *La claridad de los vaticinios* se obtiene de ordinario: a) mediante la *yuxtaposición* y cotejo de unos con otros; b) la *separación de lo substancial* desnudándolo de sus vestimentas accidentales, y c) la luz que les presta su *cumplimiento*, ya que apologeticamente sólo tienen valor una vez realizados.

a) La *yuxtaposición y mutuo cotejo* darán su verdadero sentido a las profecías del Mesías, que parecen describir un rey terreno y glorioso al ser compaginadas con las que anuncian al siervo paciente, redentor de los pecados del pueblo con su propia muerte (Ps 21; Is 42,1-53; 12, etc.), o le designan como sacerdote eterno (Ps 109; Zac 6,13-15) dotado de carácter suave y manso (Is 42,1-4; 61,1-3). La brillantez del culto divino futuro no será confundida con un nuevo esplendor del culto Aaronítico, teniendo ante los ojos el nuevo pacto que ha de establecerse (Jer 31,31-40), el nuevo sacerdocio (Is 66,19-23) y el nuevo ejercicio cultural (Jer 3,14-17).

b) Es menester detectar en los vaticinios el *elemento o promesa fundamental* pretendida por Dios y que se repite y desarrolla en los sucesivos profetas, apartando los ornamentos accidentales (*enveloppe historique*) propios de la época. Con frecuencia la predicción substancial está en la instauración del futuro reino de Dios, espléndido por su justicia y concordia, universal en su extensión y eterno en el tiempo, que ha de surgir del seno judío,

⁴ Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen in N. T. (Tübingen 1900).

al que podrían acompañar accidentalmente otras promesas accesorias, condicionales y relativas, como prosperidades materiales, dominación política, etc. Estas serán a veces meras metáforas, y otras podrán ser promesas reales; pero supeditadas a la aceptación del futuro Mesías por Israel. El estudio exegético nos dará los necesarios criterios de distinción. Un vaticinio de rasgos universalistas (v.gr. Is 49,6) no podrá entenderse de un triunfo del nacionalismo judío, o una restauración del reino futuro mediante la penitencia, la pureza y la conversión del espíritu (Ez 18; 33,1-20) no podrá ser aplicado a la restauración material de Jerusalén en tiempo de Zorobabel después del cautiverio.

c) La fuerza apologetica de la profecía está condicionada al cumplimiento de la misma, y su realización disipa a veces las obscuridades de la predicción por tres diversas causas. *Primero*, porque la determinación del tiempo separa las diversas escenas correlativas antes confusas, v.gr., liberación del cautiverio babilónico, advenimiento del Mesías, juicio final. *Segundo*, por precisarse algunas de las líneas antes sólo esbozadas, como, por ejemplo, la relación del Mesías con la naturaleza divina cuando Aquel es llamado *Dios fuerte* (Is 9,5) o *Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy* (Ps 2,7). *Tercero*, por la coherencia de las propiedades que aparecían contradictorias, como sucedía respecto al Mesías al describirlo como Hijo de Dios e Hijo del hombre, nacido en el tiempo y engendrado desde la eternidad, rey glorioso y siervo abatido, instaurador de la paz y origen de una guerra sin cuartel, esperanza de los pueblos gentiles y su destructor, gloria de Israel y anulador del pacto mosaico, etc.

6.º. Este argumento de los vaticinios mesiánicos fue empleado por el mismo Jesús, según antes vimos (n.579), por los apóstoles, v.gr., por Pedro en su primer discurso y su primer milagro, descrito con detalle, junto a la puerta del templo (Act 2,25-32; 3,18); por Esteban ante el sanedrín (Act 7,52); por Pablo ante los judíos en Roma (Act 28,23); por Felipe al convertir al eunuco de Candaces (Act 8,35), y, en general, por todos los escritores de los cuatro primeros siglos, que se deleitaban en él especialmente⁵.

717. Orientación histórica.—Fuera de los judíos que, como es obvio, se opusieron a reconocer el cumplimiento de los vaticinios mesiánicos en la persona de Jesús, y contra los cuales escribieron brillantes exposiciones bíblicas diversos apologetas, en especial españoles, según antes indicamos (n.64-65), no se dieron especiales ataques contra este argumento hasta el siglo pasado, en que algunos racionalistas y protestantes liberales quisieron desvirtuar su valor.

1.º *Ciertos racionalistas* como J. E. A. Ewald, E. Reuss, etc., pretenden reducir los vaticinios del A. T. a manifestaciones hechas en éxtasis meramente natural, al paso que otros, v.gr., J. Darmesteter, los conciben como reacciones espontáneas del pueblo de Israel que se levanta de su estado de opresión y sufrimientos a una alegre esperanza de dominio universal y felicidad terrena cantada por sus profetas⁶.

⁵ Una bibliografía abundantísima sobre el uso de este argumento en los Santos Padres de la primitiva Iglesia y sobre los diversos modos de proponerlo puede verse en S. TROMP, S. I., *De revelatione Christiana* (Roma 1950) 302-307. Asimismo A. LUKYN WILLIAMS, *Adversus iudaeos. Christian Apologiae until the Renaissance* (Cambridge 1953); A. MICHEL, *Prophétie; L'argument prophétique dans la tradition*: DTC 13 (1963) 711-713.

⁶ J. DARMESTETER, *Les Prophètes d'Israël* (Paris 1895). Sobre estos autores puede verse A. CONDAMIN, S. I., *Prophétisme et élite*: DAFC IV (1922) 386-425.

718. 2.º *Algunos críticos liberales posteriores* quisieron interpretar las profecías como expresiones de presentimientos vagos concebidos por varones ilustres de la antigüedad judía respecto a una nueva era de felicidad en los tiempos mesiánicos, pero sin correspondencia en la realidad (Rosenmüller, B. Weiss, A. Dillman, etc.) o bien como oráculos referentes al pueblo israelita como tal (J. K. Zenner, H. Gunkel, O. Eissfeldt, etc.)⁷.

3.º F. Baumgärtel y R. Bultmann prefieren ver en los vaticinios del A. T. una mera promesa de carácter más bien escatológico, sin relación en cuanto a sus detalles con la historia del N. T. Es más, según Bultmann, la historia veterotestamentaria de la profecía lleva a la contradicción y al fracaso al mostrar a los hombres la imposibilidad de captar la historia intramundana del trato con Dios. De este fracaso reconocido brota la salvación para los cristianos⁸.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *Los múltiples vaticinios contenidos en el A. T. y realizados brillantemente en la persona de Jesús demuestran su legación sobrenatural como Mesías.*

719. **Demostración de nuestro aserto.**—Existen desde varios siglos a. C. una multitud de vaticinios, algunos muy detallados, compuestos por profetas distantes entre sí en cuanto al tiempo y carácter; pero todos ellos videntes de acontecimientos relativos a una misma realidad futura, la instauración de un nuevo reino religioso y la persona de su fundador, llamado Mesías. Todos estos oráculos fueron realizados con maravillosa coincidencia en Jesús como término de la presciencia divina que los había dictado y a cuya legación divina se aplica su valor apologético. Para apreciar este último punto examinemos como en los anteriores criterios su verdad histórica, filosófica, teológica y relativa.

Consta de la verdad histórica

720. Agruparemos los vaticinios en una triple sección: I) vaticinios respecto al *nuevo reino mesiánico* que ha de instaurarse; II) respecto a la *misión y cualidades de la persona del Mesías*, y III) respecto a *sucesos concretos* de la vida de éste. En la mayoría de los casos no será necesario detenernos en su realización por tratarse de hechos demasiado notorios.

I. VATICINIOS RESPECTO AL REINO MESIÁNICO

721. 1.º **RELIGIÓN MONOTEÍSTA.**—Vendrá una nueva era en la que el monoteísmo dominará como culto religioso universal. Es una profecía continua contenida en casi todos los textos de los párrafos siguientes.

⁷ Para conocer las opiniones de varios de estos autores véase L. MURILLO, S. I., *El cumplimiento de los vaticinios proféticos*: Bibl 5 (1924) 113-128.

⁸ R. Bultmann expuso sus ideas principalmente en *Weissagung und Erfüllung*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1950) 360-368. Una buena exposición de las teorías de ambos autores puede verse en H. Gross, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung*: BiblZeitschr 3 (1959) 3-18.

2.º CULTO DE YAHVÉ.—El Dios cuya adoración ha de extenderse por todo el orbe no será un Dios fruto de especulaciones filosóficas, sino Yahvé, el Dios verdadero de Israel que ha hablado a través del A. T., Dios santo, misericordioso, providente y venerado por los judíos.

Casi todos los profetas especifican este punto: *Y afluirán a ella* (a la casa de Yahvé) *todas las naciones. E irán muchos pueblos y dirán: Ea, subamos a la montaña de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, y nos enseñará sus caminos y andaremos por sus sendas* (Is 2,2-4). Otras veces hablan de los diversos pueblos en concreto: Egipto, Etiopía, Asiria, Tiro, etc.; v.gr., *Yahvé se dará a conocer a los egipcios y los egipcios reconocerán a Yahvé en aquel día y harán sacrificios y oblaiones y formularán votos a Yahvé y los cumplirán* (Is 19,21; cf. asimismo 18,7; 19,23-25; 23,13-18). De manera parecida se expresan Jeremías (30,9) y Zacarías (8,20-22). A Yahvé traerán sus dones y obsequios todos los países: Etiopía, Arabia, Sabá, Tarsis (España) y las islas del Mediterráneo (Sal 71,13; Is 18,1-7; 66,18-21, etc.).

3.º SERÁ OBRA DE LOS JUDÍOS.—Esta difusión del culto de un solo Dios, el del A. T., procederá, como de fuente, del pueblo judío y será fruto de sus enseñanzas. Es la idea latente en el libro de Jonás y viene progresivamente desarrollada a través de los oráculos de Abraham, Isaac y Jacob que antes consideramos (n.561). Los profetas lo repiten hasta la saciedad.

Exclamarán los pueblos, según dice Isaías, ... *la casa del Dios de Jacob nos enseñará sus caminos y andaremos por sus sendas, pues de Sión ha de salir la ley y de Jerusalén la palabra de Yahvé* (Is 2,3; Miq 4,2s). Consecuentemente, *el conocimiento de Yahvé cubrirá la tierra como las aguas cubren el mar*, debido a que *se erguirá la raíz de Jesé como enseña para los pueblos, y vendrán a consultarla las naciones* (Is 11,10; cf. 60,3). Todo ello será obra principalmente del siervo de Yahvé formado expresamente para constituir el nuevo pacto con el pueblo y ser la luz de los gentiles... *Hasta los confines de la tierra* (Is 42,1-6; 49,3-6; cf. 55,5) ⁹.

722. 4.º SE CONSTITUIRÁ UN REINO FELIZ Y PACÍFICO.—El nuevo reino mesiánico así constituido (la Iglesia) formará una *sociedad teocrática* dirigida por un *descendiente de David* (véase el n.562). Será un reino pletórico de a) bendiciones y b) de paz.

a) *Una bella descripción, toda ella metafórica, se contiene en Isaías: He aquí que crearé un cielo nuevo y una tierra nueva. No se recordarán ya las cosas pasadas ni vendrán a la imaginación, sino que os alegraréis y gozaréis para siempre con lo que voy a crear... La (nueva) Jerusalén será mi alegría y mi pueblo mi gozo. En adelante no se oirán más en él llantos ni clamores... Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto..., ellos y su descendencia serán la progenie bendita de Yahvé. Antes que me llamen les responderé y no habrán acabado de hablar cuando les habré ya escuchado... No habrá mal ni aflicción en todo mi monte santo, dice Yahvé* (Is 65,17-25; cf. en el mismo estilo y sentido, c.35 íntegro; 49,8-13; 60,5-17; Ez 34,25-31; Os 2,16-3,5; Am 9,11-15; Jl 3,18, etc.) ¹⁰.

⁹ Véase A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe* (Paris 1905).

¹⁰ Puede consultarse L. DENNEFELD, *Les Grands Prophètes*, en *La Sainte Bible* (Pirot VII, Paris 1947).

b) Brillará el nuevo reino por su espíritu de paz: *Mi pueblo habitará en mansión de paz, en morada de seguridad y en lugar de reposo (Is 32,18); El lobo habitará con el cordero y el leopardo descansará junto al cabrito, el ternero y el león pacerán juntos y un niño pequeño los pastoreará (Is 11,6-9; cf. 2,18; 9,5s); De sus espadas harán azadas y de sus lanzas hoces... ni se ejercitarán ya para la guerra. Sentaráse cada uno bajo su parra y bajo su higuera y nadie los aterrorizará, pues así lo ha declarado el Dios de los ejércitos (Miq 4,3s; Ez 34,25-27, etc.).*

No hay duda que este espíritu de alegría y de paz fue la herencia que Jesús dejó a su Iglesia y que deseó floreciese siempre en sus seguidores a través de cualquier calamidad o turbulencia externa. Jesús se lo recordaría a sus discípulos: *Vuestra tristeza se convertirá en alegría (Jn 16,20); Os dejo la paz, os doy mi paz, una paz que no es como la del mundo (Jn 14,27).*

723. 5.^o FLORECIMIENTO DEL ESPÍRITU RELIGIOSO.—Pero, sobre todo, en el nuevo reino florecerá el espíritu religioso, pues *el conocimiento de Dios inundará toda la tierra como las aguas del mar (Jn 2,28s)* ¹¹.

A esto seguirá el conocimiento de la ley divina no por voces externas, sino grabadas en lo más interior del corazón: *En aquellos días, declara Yahvé, pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos constituirán mi pueblo; y no necesitarán instruirse los unos a los otros ni el hermano al hermano, diciendo: Conoced a Yahvé, pues todos me conocerán, desde el más pequeño al mayor (Jer 31,33s; 54,13; 60,1)* ¹².

Consecuentemente florecerá en el nuevo reino una gran santidad tal como la describe el salmo 21(22) bajo el concepto de *justicia*, y la menciona frecuentemente Isaías, resumiendo su pensamiento en estas frases: *En aquel día... los restos de Sión, los supervivientes de Jerusalén, serán llamados santos..., porque el pueblo judío será objeto de exterminio..., pero de su tronco saldrá una generación santa (Is 4,3; 6,13).*

Ezequiel nos ha dejado preciosas descripciones de la santidad del reino mesiánico: *Les daré otro corazón y pondré en sus entrañas un espíritu nuevo; les quitaré su corazón de piedra y les daré uno de carne para que sigan mis mandamientos, practiquen mis leyes y sean mi pueblo y yo sea su Dios (11,19; cf. 36,25-29)* ¹³. El pueblo permanecerá unido a su Dios como la esposa al esposo (Os 2,19s). Esta santidad tendrá su origen en la misericordia de Dios, que los moverá a una purificación interna (Is 4,4; 30,18; Os 2,6s. 14-17; 11,8s; c.14 íntegro; Ez 11,19; 36,25-29, etc.). Para lo cual profetiza Zacarías: *En aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David (los súbditos del Mesías) y para los habitantes de Jerusalén (la nueva ciudad santa), a fin de lavar sus pecados e impurezas (13,18).*

He aquí el esbozo de la santidad interna de la Iglesia futura con la elevación de su doctrina, la perfección de su moral y la eficacia de sus sacramentos, causantes de una renovación espiritual interna frente a la mera pureza ritual.

¹¹ Cf. *Verbum Dei. Comentarios a la Sagrada Escritura* (Barcelona 1956) t.2 n.522 h.

¹² Cf. L. DENNEFELD, *Jérémie* en PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible* t.7 (París 1946).

¹³ Véase P. HEINISCH, *Das Buch Ezechiel* (Bonn 1923).

724. 6.º NUESTRO PACTO DE ALIANZA.—En este nuevo reino futuro se dará una nueva alianza o nuevo Testamento, fundamento de una nueva economía religiosa con la transformación de su doctrina, su sacerdocio y su culto especialmente en lo relativo al sacrificio (cf. n.563s.). Es obvio el cambio en el espíritu y estructuración religiosa de la Iglesia respecto a la ley y sinagoga mosaica.

7.º REINO UNIVERSAL.—Entre las propiedades del nuevo reino más repetidas por los profetas está la de la universalidad a través de toda clase de pueblos y razas. Fue una de las promesas hechas por Yahvé a los primeros patriarcas y luego cada vez más definida a través de los profetas de Israel (cf. n.562).

Ya en Ps 2 aparece esta universalidad en el decreto de promulgación del Mesías como rey (v.8), pero principalmente el Sal 71 se complace en describirla: *Dominará (el Mesías) de una mar al otro mar y desde el río hasta los confines del orbe terráqueo... Los reyes de Tarsis (España) y las Islas (costas mediterráneas) le ofrecerán sus dones, los reyes de Arabia y Sabá le presentarán sus obsequios, y le adorarán todos los reyes de la tierra, todas las naciones gentiles le servirán* (v.8-10)¹⁴. Isaías se complace continuamente en describir esta universalidad del reino futuro, en que todos acudirán a instruirse y presentar sus peticiones al Mesías (2,2-4; 11,10, etc.), sobre todo en la pintura más determinada que hace de El como el siervo de Yahvé: *Oíd las Islas (mediterráneas) y atended pueblos los más lejanos: ... Desde el seno de mi madre me predestinó para siervo suyo... Te he constituido en luz de las naciones gentiles para que les llesves mi salvación hasta los confines de la tierra* (49,1-8; cf. 42,1-6; 50,15; 54,1-3; 55,5, etc.). De modo semejante insiste en esta idea Daniel tanto en la visión de la gran estatua, cuyas cuatro partes, símbolo de los grandes imperios, se desploman bajo el influjo del nuevo imperio mesiánico que *cubre la tierra toda* (2,35-44), como en la visión de los cuatro animales que termina con la aparición del Hijo del hombre (el Mesías), a quien *se confiere poder, honor y dominio de modo que todos los pueblos, todas las tribus y todas las lenguas hayan de servirle* (7,13s.27)¹⁵. Puede verse lo mismo en Malaquías al hablar del sacrificio eucarístico de extensión universal (1,11).

725. 8.º REINO ETERNO.—La duración del nuevo reino religioso hasta el fin de los tiempos había sido profetizada ya por el profeta Natán a David unos mil años antes de Cristo: *Tu sucesión y tu reino permanecerán firmes para siempre ante mí y tu trono se consolidará eternamente* (2 Sam 7,16; cf. 1 Par 17,14). David entendió claramente el significado colectivo de su *descendencia*, que incluía la sucesión mesiánica (2 Sam 7,29; 2 Par 17,27). El salmo 88 (2-5; 27s) había de explicar más esta idea (cf. n.562b).

En tal perpetuidad del reino mesiánico se insiste frecuentemente en los profetas empezando por los Salmos, v.gr., el 71, donde se vaticina que *durará mientras permanezca el sol y permanezca la luna de generación en generación* (5; cf. Sal 44,3-7.18, etc.; véase el n.566). Parecidas expresiones emplean

¹⁴ Sobre los salmos regios véase A. COLUNGA, O. P., *El mesianismo en los salmos regios*: Studia Anselmiana, 27-28 (1951) 208-230.

¹⁵ La mesianidad de ambas profecías de Daniel es clara dado el carácter escatológico que revisten, aplicable únicamente al reino del Mesías. Fuera de esto, la tradición judía confirma dicha interpretación por los testimonios rabínicos que aparecen en el *Midrash Bani' dar Rabbah*, *Midrash Tehillim*, *Zohar*, etc.

Isaías al hablar de la paz mesiánica (9,6s), Ezequiel al describirlo como una grey bajo un solo pastor (34,23-31; cf. 37,22-25), Jeremías al declarar el nuevo pacto futuro (cf. n.562b) y, sobre todo, Daniel, quien al pintar la sucesión de los imperios universales que van derrumbándose presenta finalmente *al reino que suscitará el Dios de los cielos, que jamás será destruido ni pasará al dominio de otro pueblo* y en el que el Hijo del hombre poseerá *un señorío eterno que no pasará y un imperio que jamás será destruido* (7,14-27).

II. VATICINIOS RESPECTO AL CARÁCTER DEL MESÍAS

726. 1.º SERÁ UN VARÓN LLENO DEL ESPÍRITU DE DIOS.—El Mesías se presentará con la plenitud del espíritu de Yahvé. Basta recordar la profecía de Isaías donde se le describe como sede de los dones del Espíritu Santo expuestos por la teología católica:

Y saldrá un brote de la raíz de Jesé y un vástago de su tronco y reposará sobre él el espíritu de Yahvé, el espíritu de sabiduría e inteligencia, el espíritu de consejo y fortaleza, el espíritu de sabiduría y temor de Dios, y su anhelo será el temor de Dios...; juzgará a los pobres con justicia y fallará con rectitud para los humildes de la tierra (Is 11,1-7). El sentido mesiánico del pasaje es claro, ya que ni a Ezequiel ni a Zorobabel ni a cualquiera de los reyes posteriores se podrían jamás atribuir razonablemente las circunstancias del contexto según las cuales el varón aludido vencería sin armas, con sólo la acción de su voluntad, a todas las naciones gentiles, atrayéndolas a su doctrina religiosa como a bandera elevada ante los pueblos. Así lo reconocieron los judíos¹⁶. El cumplimiento de esta profecía y otras semejantes (v.gr., Is 9,6; 42,1-9; 61,1-3, etc.) sería recordado por los apóstoles más de una vez (Lc 2,40; 3,22; Col 2,33, etc.).

2.º VARÓN MANSO Y HUMILDE.—El carácter del Mesías resplandecerá por su mansedumbre, amor a la paz, anhelos de justicia y misericordia para con los pobres y humildes de corazón.

Son las principales pinceladas del siervo de Yahvé: *No gritará ni clamará, ni hará oír en la calle su voz. No romperá la caña quebrantada ni apagará el pábilo que se extingue, hará juicio según toda la verdad... Yo Yahvé... te he constituido como alianza con mi pueblo y luz para los gentiles a fin de que abras los ojos a los ciegos, saques los prisioneros de sus mazmorras, y de su prisión a los que moran en las tinieblas* (Is 42,2-7; 49,7-10; 61,1-3, etc.; cf. n.569).

727. 3.º REY, SACERDOTE, PROFETA.—Es la triple misión que, según lo dicho anteriormente, desempeñará el Mesías. De hecho Jesús ha quedado constituido como Rey universal, profeta de los destinos de la Iglesia y sacerdote del sacrificio eucarístico del N. T. (cf. n.566-569)¹⁷.

4.º VÍCTIMA PROPICIATORIA.—La instauración del nuevo reino se realizará por la oblación que de la propia vida haga el Mesías en sacrificio satisfactorio por el pueblo pecador, según vimos en los vaticinios del Siervo paciente (n.569), cumplidos en la muerte

¹⁶ El sentido mesiánico aparece claro en el *Targum de Jonathan*, en que los v.1-6 se aplican expresamente al Mesías venidero. La misma significación queda atestiguada en el *Talmud Babilónico*, en los *Salmos de Salomón* (17,3), en el *Zohar* (c. Ex 26,11), etc.

¹⁷ Véase E. NÁCAR, *Rey y Sacerdote*. Salmo 110: EstBibl 5 (1946) 281-302.

de cruz (Lc 22,19-20; Rom 3,24-26; 5,10; 1 Cor 15,3; Hebr en todos los capítulos) 18.

5.º JUEZ.—El Mesías será constituido Juez supremo al final de los tiempos, como se prenuncia en el oráculo de Daniel sobre el Hijo del hombre (n.570; véase asimismo Sal 2; Is c.24-28). Jesús recalcará con una descripción sumamente detallada el cumplimiento de esta profecía escatológica (Mt 25,31-46).

728. 6.º SERÁ UN SER DIVINO.—En el A. T. aparece el Mesías como una persona sobrenatural, participe en una u otra forma de la naturaleza divina o íntimamente ligada al ser de Dios. No se podía pedir precisión más clara en la mentalidad judía, a la que repugna una participación divina en la naturaleza humana. Por eso, a pesar de lo taxativo de ciertos textos, tal vaticinio antes de Cristo debía por fuerza permanecer oscuro.

a) Sin duda estaba descrita como algo sobrenatural y celeste, ya que según Miqueas: *De ti (Belén) saldrá el que ha de dominar en Israel, pero cuyos orígenes se remontan a los días de la eternidad* (5,2), según Daniel se asienta en las *nubes del cielo*, trono reservado a Dios según la mente judía (7,13) y el propio David le proclama como ser superior a sí mismo: *Oráculo de Yahvé a mi Señor: Siéntate a mi diestra* (Sal 109,1).

b) Expresamente se le aplica el calificativo «Dios» en vocativo, v.gr., el Sal 44,7: *Agudas son tus saetas, caen a tus pies los pueblos... Tu trono, ¡oh Dios!, subsistirá por siempre jamás; tu cetro regio es un cetro de equidad..., por eso, ¡Dios!, te ha ungido tu Dios con óleo de alegría más que a tus compañeros... La palabra Dios en vocativo es cierta en crítica textual y clara su aplicación al Mesías 19. No se olvide tampoco el nombre de Emmanuel usado dos veces por Isaías (7,14; 8,8-10) para designar al Mesías y cuyo significado: Dios con nosotros, alude a una dignidad divina.*

c) Hay dos textos de especial trascendencia para este carácter divino del Mesías. El primero es el del Sal 2,7: *Yahvé me ha dicho: Tú eres mi Hijo. Yo te he engendrado hoy*. La unión de ambas expresiones excluye los sentidos metafóricos que pudieran encontrarse para cada uno, teniendo en cuenta que en el A. T., fuera de un caso de alusión al mismo Mesías (2 Sam 7,14), no se usa la fórmula «Hijo de Dios» en singular si no es en sentido colectivo a todo el pueblo de Israel. El segundo vaticinio de sumo interés nos lo ofrece Isaías: *Nos ha nacido un niño, se nos ha dado un hijo, que tiene sobre sus hombros la soberanía y que se llamará consejero maravilloso, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz para dilatar el imperio y para una paz sin fin sobre el trono de David y sobre su reino* (9,6s). Entre los cuatro grandes caracteres del Mesías de consejero sapientísimo, padre benigno y perpetuo de su pueblo y príncipe pacífico se encuentra el de *Dios fuerte*. Tal expresión, según el uso hebreo, no puede entenderse en el sentido de ángel celeste ni de héroe terreno. Queda siempre reservada para Yahvé (v.gr., Deut 10,17; Is 10,21; Jer 32,18, etc.).

18 Para el estudio del cántico del Siervo paciente de Yahvé véase R. CRIADO, *La sagrada pasión en los profetas* (Madrid 1944).

19 El mismo comentarista protestante W. O. Oesterley concede que el vocativo *tu trono, ¡oh Dios!*, se refiere al Rey (*The psalms*, London 1933). San Agustín hacía ya notar la diferencia entre las dos voces Dios del v.8, en la que una es vocativo y otra nominativo, *Enarratio in Psalmos 44*: ML 36,505. Acerca de este punto cf. R. ARCONADA, S. I., *La escatología mesiánica en los Salmos ante dos objeciones recientes*: Bibl 17 (1936), principalmente p.323 y nota.

III. VATICINIOS DE SUCESOS CONCRETOS EN LA VIDA DEL MESÍAS

729. 1.º ESTIRPE DEL MESÍAS.—Alrededor de 1.800 años a. C. se profetizó ya que el Mesías provendría de la descendencia de Abraham, y fue restringiéndose sucesivamente a las progenies de Isaac y Jacob hasta declararse finalmente vástago de David (cf. n. 561s). Esta persuasión seguía vigente en tiempo de Cristo (Mt 22,42; Jn 7,42) y su cumplimiento está atestiguado por los evangelistas y por San Pablo (Mt 1,1; 2 Tim 2,8).

2.º NACIMIENTO DE UNA MADRE VIRGEN.—El rey Acáz tiembla ante las armas de Siria y Samaria e implora el auxilio divino. Se lo promete el profeta Isaías dándole una señal de la conservación de la dinastía de David que parecía peligrar. Era una garantía el anunciarle el nacimiento del Mesías vástago de aquel linaje. La señal estaría rodeada de circunstancias portentosas, como aparece por las palabras que preceden al oráculo. Este dice: *He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel* (7,14).

El carácter mesiánico del vaticinio se desprende de las propiedades de aquel niño imposibles de ser aplicadas a un hijo de Isaías o de Acáz. El hebreo emplea la palabra *almah*, usada seis veces en el A. T., siempre para designar a una joven núbil, todavía no casada y, por tanto, según el severo código judío, jurídicamente virgen. Este mismo sentido se precisa en la versión alejandrina con la palabra *παρθένης*, y en la traducción siríaca *Peshitta* con la voz *bethulta*. Se trata de una virgen determinada, *la virgen* (ya que en el hebreo se halla con artículo) que ha de ser madre de Emmanuel (el Mesías) y que permanece virgen a pesar de hallarse encinta y dar a luz. Con esto se explica muy bien por qué en este caso es la misma madre, contra los usos judíos, quien impone el nombre al niño, el cual carece de padre que se lo ponga. El cumplimiento del vaticinio aparece expresamente en los evangelios (Mt 1,22s; Lc 1,30-35)²⁰.

730. 3.º LUGAR DEL NACIMIENTO.—Expone Miqueas (c.1-3) los castigos que amenazan al pueblo judío por su infidelidad para con Yahvé, después de lo cual (c.4s) los anima con la gloria que obtendrán en el mundo entero gracias al futuro dominador de Israel, el Mesías: *Y tú, Belén de Efratá, pequeña entre los clanes de Judá; de ti saldrá quien señoree en Israel, cuyos orígenes se remontan a los días de la eternidad. Por eso los entregará (a sus enemigos) hasta el momento en que dé a luz la que ha de dar a luz y entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel... Y permanecerá firme y pastoreará revestido de la potestad de Yahvé y con la majestad del nombre de Yahvé, su Dios, y ellos morarán tranquilos porque él será grande hasta los confines de la tierra* (5,2-4).

El oráculo sólo puede referirse al Mesías, ya que a sólo éste pueden aplicarse varios de los atributos enumerados: Dominador de Israel, de origen eterno, autor de la conversión de los restos escogidos de Israel, rey universal y pacífico, etc. Así lo entendieron los príncipes de los sacerdotes

²⁰ Cf. E. POWER, *Verbum Dei. Comentario a la Escritura* t.2, 426b; E. F. SUTCLIFFE, *The Emmanuel Prophecy of Isaias* (7,14): *EstEccl* 34 (1960) 753-765.

(Mt 2,5) al ser interrogados sobre el lugar del nacimiento del Mesías y así lo tenía como cierto la plebe (Jn 2,3-7). Las fuentes judías coinciden en esta apreciación, v.gr., el *Targum de Jonatán* y el *Talmud de Babilonia y de Jerusalén*. Aparece su cumplimiento en San Lucas (2,3-7) ²¹.

731. 4.º TIEMPO DE LA VENIDA DEL MESÍAS.—Hay cuatro oráculos que se refieren al tiempo de la aparición del Mesías, y lo determinan bajo tres aspectos diversos; son los oráculos de *Jacob*, de *Ageo*, de *Malaquías* y de *Daniel*:

a) *Vaticinio de Jacob* (Gén 49,10).—La mesianidad de esta profecía está fuera de toda duda tanto por sus caracteres de universalidad como por los testimonios judíos que antes indicamos (n.561, nota 17). Dice así: *No se retirará de la tribu de Judá el cetro, ni desaparecerá el bastón de mando de entre sus pies hasta que venga aquel cuyo es el mando y a quien prestarán obediencia los pueblos.*

Es una visión de futuro que supone constituido el imperio de David procedente de la tribu de Judá, a quien se hace la profecía. Ese dominio según el vaticinio durará hasta que venga el Mesías. El sentido de la partícula «hasta que» parece tener tono exclusivo ²², es decir, la aparición del Mesías coincidirá con la destrucción del dominio de Judá. Lo persuade no sólo la significación obvia de la frase, sino su cotejo con el oráculo asimismo mesiánico de Ez 21,27, donde expresamente se dice: *A ruina las reduciré (tiara y corona de Judá) y no existirán más hasta que venga aquel a quien corresponde de derecho y a El se las entregaré.* Aun cuando desde los Macabeos la organización política estaba en manos de éstos, descendientes de Levi, sin embargo, siempre fueron considerados por sus compatriotas principalmente como familia sacerdotal ²³, que regía en cierto modo en nombre de Judá, mientras que esta última seguía conservando la preeminencia en dignidad y el supremo poder judicial. Al venir al trono el rey Herodes, de origen idumeo, con jurisdicción proveniente de los romanos, pereció de hecho todo el poder de Judá, cuya extinción más espectacular tuvo lugar con la destrucción del templo. Ambos sucesos encuadraron la venida del Mesías, como nos lo atestigua la historia.

732. b) *Vaticinios de Ageo* (2,7-10) y de *Malaquías* (3,1).—Se refieren a la aparición del Mesías después de construido el segundo templo de Jerusalén y antes de su ruina, el cual, aunque inferior en grandeza y calidad de materiales al primero, será mucho más glorioso por recibir en su ámbito al Mesías de Israel ²⁴.

Ageo dice: *Así habla Yahvé de los ejércitos: Todavía dentro de poco haré temblar los cielos y la tierra, los mares y el continente seco; haré temblar a las gentes todas y afluirá lo más selecto de todas las naciones (Vg: y vendrá el deseado de todas las naciones) y henchiré de gloria esta casa... La gloria*

²¹ Pueden verse A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes* (París 1908); A. CLAMER, *Michée*: DTC 10,1652-1668.

²² Según algunos autores, debería entenderse en sentido meramente afirmativo, es decir, que la tribu de Judá conservaría su dignidad superior hasta que venga el Mesías, sin especificar si después seguiría o no con ella. El cumplimiento de la profecía es pleno en ambos casos, puesto que el Mesías, procedente de Judá, retendría el dominio del reino de Dios, continuación del de Israel. Sin embargo, el sentido obvio del texto y la gran mayoría de los intérpretes defienden el sentido exclusivo.

²³ Cf. J. VANDERWORST, *Israel et l'ancien Orient* (Bruxelles 1929) 297.

²⁴ Para ambas profecías puede verse A. VAN HOONACKER, *Les douze prophètes* (París 1908); H. JUNKER, *Die zwolf kleinen Propheten* t.2 (Bonn 1938).

de esta postrera casa será más grande que la de la primera, dice Yahvé de los ejércitos; y en este lugar daré yo la paz, dice Yahvé de los ejércitos. Nótese que San Jerónimo atestigüa que su traducción de la Vg y vendrá el deseado de todas las naciones es la que mejor corresponde a los textos hebreos que conoció y a la versión de los judíos alejandrinos. En todo caso se trata de una profecía mesiánica según las pinceladas del contexto: conmovición de todas las naciones, universalidad de los gentiles portadores de homenaje, promesa de la paz definitiva, etc. Todos estos bienes los traerá el Mesías presentándose en el segundo templo judío muy inferior al primero de Salomón en esplendor, riqueza y suntuosidad, pero superior por la presencia del instaurador del reino mesiánico.

Malaquías coincide plenamente con la anterior profecía cuando dice: *He aquí que enviaré a mi mensajero, que preparará el camino delante de mí y luego en seguida vendrá a su templo el Señor a quien buscáis y el Angel de la alianza que deseáis*. La escena profetizada está clara con sus tres personajes: el mensajero como precursor, el Señor del templo Yahvé y el Angel de la alianza o Mesías. Autores modernos identifican el tercer título con el de Yahvé (cf. Gén 16,7; Ex 2,3; 23,20, etc.), con lo cual quedaría indicada la divinidad del Mesías²⁵. En cualquier caso la venida debía realizarse durante los breves años del segundo templo judío. De hecho Jesús lo realizó con su presencia física.

733. c) *Vaticinio de Daniel* (9,20-27).—Es el más solémne y más explícito, sumamente comentado a través de los siglos por apologetas y escrituristas²⁶. El texto dice así:

(V.21) ... *aquel varón Gabriel, que yo viera en visión al comienzo, volando rápidamente se llegó a mí a la hora del sacrificio de la tarde; (V.22) vino y me dijo: Daniel, vengo para darte una clara comprensión (de lo visto).* (V.23) *Cuando comenzaste tu plegaria fue dada una palabra y vengo a anunciártela, pues eres varón amado (de Yahvé). Oye la palabra y entiende la visión.* (V.24) *Setenta semanas están prefijadas sobre tu pueblo y sobre tu ciudad santa para poner fin a la prevaricación, cancelar el pecado, expiar la iniquidad, traer la justicia eterna, para sellar la visión y profecía y unir al Santo de los Santos.* (V.25) *Sábelo, pues, y entiéndelo bien: desde la salida de la orden sobre la edificación de Jerusalén hasta un ungido príncipe habrá siete semanas y sesenta y dos semanas y serán reedificadas la plaza y el foso entre la angustia de los tiempos.* (V.26) *Y después de las sesenta y dos semanas será muerto un ungido y nada le quedará (de su pueblo). Y destruirá la ciudad y el santuario el pueblo de un príncipe que ha de venir y su fin será una devastación y hasta el fin de la guerra están decretadas desolaciones.* (V.27) *Y confirmará la alianza con muchos durante una semana y a la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la oblación y habrá en el santuario una abominación desoladora hasta que la ruina decretada venga sobre el devastador.*

Varios autores racionalistas y algunos católicos (Lagránge, Ceuppens, Chaine, Dennefeld, García Cordero) admiten como clara la significación mesiánica del v.24 en su sentido literal y conceden asimismo una verdadera intención mesiánica en sentido espiritual a los v.25-27, cuya interpretación literal, sin embargo, pretenden aplicar a Ciro el libertador de los judíos en su cautividad babilónica, a la reconstrucción del templo bajo Zorobabel, al asesinato del sumo sacerdote Onías III (a.171), a las destrucciones efec-

²⁵ E. F. SUTCLIFFE, *Malaquías: Verbum Dei*, t.2 558s.

²⁶ Véanse F. OGARA, S. I., *El libro de Daniel en lecciones sacras* (Madrid 1921); P. CABALLERO SÁNCHEZ, C. M., *La profecía de las setenta semanas de Daniel y los destinos del pueblo judío* (Madrid 1946); L. DENNEFELD, *Daniel. La Sainte Bible* (Pirrot VII, París 1946); F. BORGONINI DUCA, *Le LXX Settimane di Daniele e le date messianiche* (Padova 1951).

tudas por Antíoco IV Epifanes, a su prohibición de ofrecer sacrificios y a la profanación del altar santo seguidas por la muerte horrible de aquel rey impío ²⁷. Creemos, sin embargo, que tal interpretación no responde plenamente al significado literal del texto, aun cuando tampoco conviene perder de vista la triple perspectiva divina de liberación, propia de los profetas de esta época, a saber, las tribulaciones del pueblo judío superadas por la *purificación macabea*, las persecuciones, pasión y muerte del *Mesías*, coronadas con la instauración del nuevo Reino de Dios, y las luchas de la Iglesia, finalmente, victoriosa en la última *era escatológica* ²⁸.

Todos los escritores de la antigüedad entendieron el vaticinio plenamente mesiánico en su sentido literal. De la misma opinión eran los judíos ajenos a las doctrinas cristianas, como aparece en el *Talmud babilónico*, *Nazir*, I,32; en Flavio Josefo, etc. ²⁹, y en los contemporáneos de Jesús, bien instruidos en estas materias, los cuales esperaban de un momento a otro la aparición del Mesías ³⁰.

El examen interno del texto lleva a la misma conclusión. Todos los detalles circunstanciales que se describen son exclusivos de los tiempos mesiánicos: el fin de la prevaricación, la cancelación del pecado, la expiación de la iniquidad, la instauración de la justicia eterna, la sigilación de las profecías, la unción del Santo de los Santos. Los mismos adversarios de nuestra interpretación se ven obligados a conceder el sentido literal mesiánico de este versículo (v.24) ³¹, debiendo dar un salto brusco al sentido espiritual en los versículos siguientes (v.25-27) con método poco admisible. Por otra parte, al pretender aplicar la profecía a los tiempos macabeos, necesitan recurrir a un significado simbólico de las fechas indicadas por Daniel, que pierden sin causa justa su valor obvio. En tal interpretación, ni las sesenta y dos semanas de años coinciden con los hechos asmoneos, ni ofrecen realización apta varios de los detalles consignados en el vaticinio, como, por ejemplo, la gran destrucción de la ciudad, que en aquellos tiempos no tuvo lugar.

734. Admitido como cierto el sentido literal mesiánico de la profecía, su cumplimiento es de características sorprendentes. Hay que partir del supuesto evidente, tanto para los católicos como para los racionalistas, de que se trata de semanas sabáticas, es decir, de semanas de años. La *salida de la orden* (o de la palabra) ha de entenderse aquí, como otras muchas veces en la Sagrada Escritura, de un edicto regio, en nuestro caso el dado por Artajerjes I el año 458 a favor del sacerdote Esdras (Esd 7,1-7; 11,26) para que pudiese reedificar la ciudad de Jerusalén, lo cual se llevó a cabo, según la profecía, entre grandes angustias, teniendo que manejar los constructores con una mano la azada y con otra la espada (Esd 4,1ss; Neh 6,1s; 9,37). La *unción del Santo de los Santos* (v.24) debe entenderse en un sentido personal en relación con las expresiones de

²⁷ F. GARCÍA CORDERO, O. P., *Biblia comentada*, III. *Libros proféticos* 1039-1047. Para las citas y opiniones de los otros autores recordados en el texto véase P. P. SAYDON, *Verbum Dei*. II. *Daniel* 507e-508e.

²⁸ P. P. SAYDON, l.c. en la nota anterior, 508e.

²⁹ *Antigüedades de los judíos* 10,11,7.

³⁰ Véanse Mt 2,2; 11,3; Lc 2,25; 2,38; 7,19; 19,11; 24,21; Jn 1,41; 6,14. Esta idea de la expectación mesiánica se habla extendido no sólo entre los ambientes judíos, sino aun entre los escritores gentiles; cf. FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judíos* 6,5,4; TÁCITO, *Histor.* 5,13 (Kch 35); SÜETONIO, *Vespasianus* 4 (Kch 42).

³¹ Véase P. P. SAYDON, *Verbum Dei*, II 651g y 652i.

príncipe ungido (v.25) y muerte del ungido (v.26), voz que en el sentido obvio de la Escritura a partir de los profetas se aplica al Mesías cuando no indica otra cosa el contexto (Sal 44,8; Is 61,1; Lc 4,18; Act 18,38)³². Ya hemos aludido anteriormente a la cronología en los profetas, que no ha de medirse con la precisión de nuestro moderno hablar científico. Con todo, si a partir del edicto de Artajerjes (458 a. C.) contamos 69 semanas (7 + 62) = 483 años, nos encontramos hacia el 25 o el 26 p. C., tiempo en que Jesús inició su vida pública consagrada con la unción mesiánica del bautismo. Durante una semana (años 26-33) será confirmada la nueva alianza, que se extenderá a muchos pueblos (v.27), es decir, a todos según el uso de hablar bíblico (cf. Mt 20,28), y a la mitad de dicha semana (hacia el año 30) será asesinado el ungido y cesarán los sacrificios del A. T., sustituidos por el nuevo de la cruz redentora (v.27). Como efecto de esto vendrá (a modo de castigo) la profanación del santuario, llevada a cabo por bandidos y celotes (cf. n.701), y las ruinas de la devastación.

735. 5.^o DETALLES DE LA VIDA DEL MESÍAS.—Entre las pintadas trazadas por los diversos profetas vamos a considerar sólo cuatro que enmarcan la vida del Mesías. Esta a) será precedida por un precursor que preparará su actuación, b) se desarrollará principalmente en Galilea, c) aparecerá nimbada por milagros divinos y d) se cerrará con una entrada triunfal en Jerusalén.

a) *El precursor San Juan Bautista.*—Malaquías amenaza a los judíos pecadores con el juicio futuro que llevará a cabo el Mesías en su doble advenimiento. Tratando del primero dice: *He aquí que enviaré a mi mensajero, que preparará el camino delante de mí y luego en seguida vendrá a su templo el Señor a quien buscáis y el Angel de la alianza que deseáis* (3,1). Se anuncia, pues, un precursor que precederá de cerca al Mesías, como de hecho sucedió (Mt 11,5; Mc 1,2). En sentido espiritual había contemplado esto mismo Isaías (40,3), según lo recuerdan los evangelistas (Mt 3,3; Mc 1,37; Lc 3,3-6).

736. b) *Lugar de la predicación mesiánica.*—Al final del capítulo 8 (19-22) anuncia Isaías al pueblo infiel los castigos divinos. El norte de Palestina había ya sufrido mucho por las incursiones asirias. Ahora el profeta consuela a sus moradores anunciándoles que en los últimos tiempos (tiempos mesiánicos) se cubrirá de gloria la tierra atravesada por la vía del mar, es decir, la que va de Damasco al Mediterráneo descendiendo por las regiones de Zabulón y Neftalí a las llanuras de Jezrael. En particular será glorificado el distrito de los gentiles, apelativo de Galilea debido a su proximidad a los gentiles y al contingente extranjero de su población. Dice Isaías: *En los tiempos primeros fueron objeto de ignominia los países de Zabulón y Neftalí, pero en los últimos será gloriosa la ruta del mar, la Transjordania y la Galilea de los gentiles. El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz. Ha resplan-*

³² Por lo dicho en el texto ofrecen poca probabilidad las otras dos interpretaciones que se intentaban dar a la unción del santo de los santos. La posible referencia a la unción del templo en tiempos posteriores resulta infundada no sólo por el carácter personal presentado por el texto, sino por la carencia absoluta de noticias de tal acto ni en la dedicación del templo segundo (Esd 6,14-17; 3,2s) ni en su posterior purificación durante la era macabea (1 Mac 4, 52-58). Aun cuando más aceptable, tampoco parece ser admisible exegéticamente la interpretación referente a la unción del templo místico mesiánico, es decir, la Iglesia cristiana. En cambio, la Escritura alude frecuentemente a la unción de la persona del Mesías por el Espíritu Santo (Is 61,1; Sal 44,8; Lc 4,18; Act 18,38).

decido una luz brillante sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte. Multiplicaste la alegría... (9,1). Ya vimos (cf. n.728) el sentido mesiánico de este pasaje. Su cumplimiento lo hace notar Mt 4,15.

737. c) *Milagros mesiánicos.*—Después de anunciar Isaías el castigo y destrucciones de Edom, anuncia la felicidad futura de los judíos y al menos en sentido típico predice la abundancia de dones sobrenaturales en los tiempos mesiánicos: *Alégrese el desierto y el yermo, regocijese la estepa y florezca como un narciso... Vendrá el mismo Dios y os salvará. Entonces se abrirán los ojos de los ciegos y se abrirán los oídos de los sordos. Saltará el cojo como un ciervo y gritará de júbilo la lengua del mudo* (35,1-6). Jesús reforzó e hizo efectiva esta profecía ante los mensajeros de Juan Bautista para demostrarles su mesianidad (Mt 11,5; Lc 7,21). Semejante es el texto Is 61,1, aplicado por Jesús a sí mismo (Lc 4,18-21).

738. d) *Entrada triunfal en Jerusalén.*—Los capítulos 9-14 de Zacarías, en que está enclavado este vaticinio, abundan en profecias mesiánicas. Después de anunciar el castigo de Siria, Fenicia y las regiones filisteas, invita al pueblo de Israel a que se regocije recordándole el advenimiento del Mesías: *¡Alégrate en gran manera, hija de Sión! ¡Grita jubilosa, hija de Jerusalén! He aquí que llega a ti tu Rey justo y victorioso, montado sobre un asno y sobre un pollino de asna... y promulgará la paz a las naciones y su señorío se extenderá de mar a mar y desde el río (Eufrates) hasta los confines de la tierra* (9,9s). No cabe duda sobre el sentido mesiánico literal de este vaticinio con sus contextos de paz y universalismo del reino de Dios y las interpretaciones judías, que lo avalan. El fin principal del vaticinio es la pintura del Mesías como Rey justo, victorioso, humilde y pacífico. A esto tiende la pincelada de su entrada triunfal sobre un asno, símbolo de la paz en contraposición al caballo, imagen de la guerra. Tal vez las voces asno y pollino de asna se refieren al mismo animal, empleadas según las normas del paralelismo poético de los hebreos. El cumplimiento de la profecía es recordado por los evangelistas (Mt 21,5 y par.).

739. 6.º *DETALLES DE LA PASIÓN DEL MESÍAS.*—Son múltiples los detalles de la pasión vaticinados en el A. T., algunos en sentido típico, otros en sentido estrictamente literal. Las dos principales fuentes de profecía se contienen en el Sal 21 y en los fragmentos del *Siervo paciente de Yahvé* descrito por Isaías.

740. a) *Salmo 21.*—Todo él es mesiánico, según ya antes indicamos (n.569). Ni David ni varón otro alguno del A. T. ha padecido tales tormentos ni mucho menos ha podido merecer con sus dolores la conversión de todas las naciones gentiles (v.28-32). He aquí algunos detalles concretos:

Angustia y abandono del Mesías: (v.2) *¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado? Estás lejos de mi socorro y de mis voces de angustia.* Son las palabras que pronunció Jesús en la cruz como reflejo fiel de la situación de aparente alejamiento de su Eterno Padre (Mt 27,46). Probablemente recitó todo el salmo aun cuando sólo profiriera en voz alta su primer versículo.

Burlas e improperios Los pronunciados por los enemigos de Jesús ante la cruz son una repetición casi material de las palabras del salmo, y su proceder, una simple reproducción de lo profetizado: *Todos cuantos me ven se burlan de mí, hacen una mueca con sus labios y mueven la cabeza. Confío en Yahvé—dicen—; que El lo libre. Que lo salve, ya que dice que le ama* (v.8s).

Son las palabras lanzadas contra Jesús por los príncipes de los sacerdotes y otros transeúntes (Mt 27,39-43; Mc 15,29-32).

Furor enconado de los sacerdotes, escribas y fariseos, anhelantes de venganza contra el Mesías: Me han rodeado numerosos novillos; me han cercado toros de Basán. Abren sus bocas contra mí cual un león rapaz y rugiente (v.13s). Es una pintura viva del furor mostrado por los enemigos de Jesús en su pasión.

Transfixión de pies y manos: Taladraron mis manos y mis pies; puedo contar todos mis huesos. Ellos me miran y contemplan (con gozo) (v.17s). Los tormentos de la pasión consumieron el cuerpo de Jesús haciendo resaltar sus huesos, que podían contarse y que contemplaban regocijados sus enemigos (cf. Mt 27,35; Jn 19,37). El texto masorético dice *como un león* en vez de *taladraron*. Sin embargo, esta lectura es inadmisibles no sólo por falta de sentido, sino por contradecir a los textos de los códices más primitivos, a las antiguas traducciones y aun a las transcripciones hebreas de más antigüedad.

A este texto conviene unir el vaticinio solemne de Zacarías (12,10): *Y sucederá que en aquel día... derramaré sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos a mí, y llorarán a aquel a quien traspasaron como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito*. El sentido mesiánico del pasaje aparece no sólo por la expresión en *aquel día*, continuamente repetida en este capítulo (v.4.6.8.9.11, etc.), sino por la conmemoración de la victoria de Israel sobre todas las naciones gentiles, la efusión del Espíritu de Dios anunciada por ese tiempo por otras profecías mesiánicas y su consonancia con los vaticinios de Isaías (50,4-9; 53,3-12). San Juan recuerda en su evangelio esta predicción (19,37).

Tormento de la sed. Dice el v.16: Seco está como una teja mi paladar, mi lengua está pegada a las fauces y me han echado al polvo de la muerte. Fue el grito tengo sed de Jesús recordado por San Juan (19,28s).

División de las vestiduras. Muerto el Mesías, dice por boca del salmista: Repartieronse mis vestiduras y echaron suertes sobre mi túnica (v.19), lo cual se cumplió estrictamente (Mt 27,35; Jn 19,23s)³³.

741. b) *Himno de Isaías sobre el siervo de Yahvé.*—Descripción mesiánica en sentido literal, según antes dijimos (n.568s). Se predice la pasión del Mesías con detalles sumamente concretos; v.gr.:

Flagelación, bofetadas, salivazos: Ofrecí mi espalda a los que me azotaban y mis mejillas a quienes mesaban mi barba; no aparté mi rostro ante las injurias y los salivazos (50,6). De su exacto cumplimiento hablan los evangelistas (Mt 26,67s; 27,26 y par.).

Condenación del Mesías entre malhechores y su oración por ellos. Dice Yahvé por boca de Isaías: Maltratado se sometió y no abrió sus labios, fue llevado como un cordero al matadero, como oveja muda ante los que la traquilan. Fue arrebatado por un juicio inicuo sin que nadie defendiera su causa, pues fue arrancado de la tierra de los vivientes y herido de muerte por el crimen de su pueblo... Voy a darle en herencia una gran multitud... en recompensa por haber derramado su vida hasta la muerte: y haber sido contado entre los malhechores llevando sobre sí los pecados de muchos e intercediendo por los

³³ Una buena exposición de estos puntos se encontrará en R. CRIADO, S. I., *La sagrada pasión en los Profetas* (Madrid 1945). Sobre todo para los vaticinios típicos puede leerse A. COLUNGA, *Los vaticinios proféticos de la pasión y los sentidos de la Sagrada Escritura: Salm 4* (1957) 634-641.

pecadores (53,7s y 12). Véase la exacta realización en los evangelios (Mc 15, 28; Lc 23,34).

Prescindimos de la doble profecía que suele citarse sobre la resurrección por carecer de valor apologetico, ya que la del Ps 15,10: *no abandonarás en el Seol mi alma ni permitirás que tu santo experimente la corrupción*, es mesiánica en sentido meramente espiritual, y la de Isaías 11,10: *será glorioso su sepulcro*, se reduce a una traducción defectuosa del original, que emplea la palabra *morada*.

Consta de la verdad filosófica y teológica

742. La síntesis de todo lo expuesto nos ofrece una trama de vaticinios íntimamente ligados entre sí, relativos, sin embargo, a sucesos muy diversos dependientes del concurso de multitud de causas, la mayor parte libres, que han de actuar varios siglos después de formuladas las predicciones respectivas, con detalles muy concretos, acerca de una misma y única persona, aun cuando en conexión con numerosos pueblos y naciones, y sobre todo con la voluntad de Dios, cuyo arbitrio regirá los principales elementos de la escena y comunicará las gracias sobrenaturales necesarias. Es evidente que ni una casualidad fortuita ni la más ingeniosa conjetura humana puede prever un conjunto de escenas tan complicadas, a veces inverosímiles, y aun aparentemente contradictorias, como son realza y servidumbre de reo, condenación a muerte y triunfo universal, etc. Que los príncipes de los sacerdotes moviesen la cabeza con mueca de irrisión ante la cruz de un ajusticiado excede las previsiones de un hombre nacido varios siglos antes.

Verdad relativa

743. El hecho mismo de su existencia comunica a estas profecías una intención bien definida: la de garantizar a su protagonista con las credenciales de una legación divina (cf. n.330). Pero además expresamente había de aducirlas Jesús como sello de su mensaje sobrenatural: *Escudriñad, dice, las Escrituras, ya que en ellas pensáis tener la vida eterna, pues ellas son las que dan testimonio de mí* (Jn 5,39). Recordemos cómo el mismo Jesús se aplica continuamente a sí los oráculos proféticos del A. T. (n.579).

744. Valoración teológica.—Nuestro aserto es cierto desde el punto de vista crítico. Teológicamente debe admitirse como *doctrina de fe divina*, ya que tanto Jesús como los apóstoles apelan a este argumento en los escritos del N. T. La Iglesia nunca ha definido el valor de este argumento, pero sí lo ha expuesto al menos como doctrina católica ya desde los tiempos del concilio Florentino, *Decr. contra los Jacobitas* (D 711). El concilio Vaticano I cita a este propósito las palabras de San Pedro (1 Pe 1,19), que parecen referirse a las profecías del A. T. (D 1790). *La Comisión Bíblica*, por su parte, ha promulgado diversas decisiones sobre determinadas profecías, Génesis, Salmos y el método de San Mateo en su evangelio (D 2115s 2126 2136 2153).

745. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Las dificultades que pueden surgir en la interpretación de los diversos vaticinios en concreto deben analizarse detenidamente en los tratados de exégesis bíblica. No puede negarse que algunos de ellos son oscuros; pero ni lo son todos ni lo son en su predicción substancial, sino más bien en circunstancias de detalle, que de ordinario se iluminan al confrontarlos mutuamente y desde luego desaparecen al considerar su cumplimiento en la realidad. A la obscuridad de algunos de ellos contribuye su falta de determinación cronológica y de pinceladas concretas en cuanto a su realización, así como la corrupción accidental de los textos en ciertas expresiones y nuestra parcial ignorancia de los usos y modismos contemporáneos en que se desenvuelven. Es una niebla buscada expresamente por Dios tal vez para que la realidad mesiánica superase sus imágenes proféticas o quizás para que su demasiada claridad no indujese a los judíos a la destrucción de los textos. Aquí como en otras ocasiones encontramos siempre la misma táctica divina: suficiente claridad para que sea razonable y obligatorio el creer, pero sin ofuscar nuestras mentes a fin de dejar libre juego a la voluntad libre.

El error a que pudieran conducirnos las descripciones de un rey glorioso como si se tratase de un triunfador político terreno queda fácilmente excluido por los trazos humillantes del *Servo paciente de Yahvé* y por la insistencia en la comunicación de dones espirituales, como la justicia, la purificación del corazón y la santidad. En esta unificación profética se desprenden espontáneamente, como cascarilla postiza, las imágenes literarias y los trazos simbólicos de la poesía. Ni carece de probabilidad la hipótesis según la cual, caso de haber reconocido los judíos a su Mesías, hubiera éste otorgado cierto señorío político al pueblo de Israel (cf. n.562). Respecto a la paz suma y justicia perfecta, tan anunciadas como características del nuevo reino, pudiera objetarse el estado moral lamentable aun después de establecido el cristianismo; pero ha de tenerse en cuenta que tales fallos no nacen del seno de la Iglesia, sino que surgen contra los principios vitales que lleva en sus entrañas el reino mesiánico. De hecho se da la posesión de tales frutos de virtud y felicidad en los que participan plenamente del verdadero reino de Dios. La perfecta consecuencia de dichos bienes con carácter universal tendrá lugar en el último estadio de la economía mesiánica.

Extraña a primera vista que ante este grandioso argumento profético del A. T. no se convirtieran los judíos. Debe, sin embargo, notarse que fueron muchos de entre ellos los que en aquellos primeros tiempos recibieron el bautismo (Act 2,41; 4,4). Por lo demás, no es lo mismo ver cumplidos los antiguos vaticinios que reconocer al Mesías mediante un acto libre de la voluntad. A esto último se oponía la frustración de las esperanzas y deseos de dominio político sobre el mundo y el escándalo de la cruz contemplada en toda su viveza (cf. 1 Cor 1,23). No se olvide que esta misma obcecación judía estaba ya predicha en el A. T. (Is 6,9; 8,14; 53,1; Sal 68,24, etc.).

ARTICULO V

La resurrección de Jesús

746. Bibliografía: S. Th., 3 q.53; M. NICOLAU, S. I., SThS I, II 540-571; P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (Paris 1908); E. MANGENOT, *La résurrection de Jésus* (Paris 1911); F. ALONSO BÁRCENA, S. I., *La resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo*: EstEcl 5 (1962) 3-16; L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves* (Paris 1928) II c. IV y notes L-P, 369-446; 493-534; L. MURILLO, S. I., *La resurrección del Señor*: EstEcl 12 (1933) 64-75.368-383; H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Jesús Mesías: La resurrección y la crítica. La resurrección de Jesús y el racionalismo*, trad. esp. (Madrid 1941); L. KOESTERS, S. I., *Nuestra fe en Cristo*, trad. esp. (Barcelona 1946); P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*: AnalGreg 59 (1953); A. LUNN, *Al tercer día. La prueba terminante de la resurrección* (Madrid 1955); J. CAPMANY, *La resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica* (Barcelona 1956); K. ADAM, *Jesucristo* (Barcelona 1957); J. A. de LABURU, S. I., *Jesucristo ¿resucitó? Jesucristo, su obra y su doctrina* (Madrid 1958) t.1; J. GUITTON, *Jesús*, trad. esp. (Madrid 1958); E. DHANIS, S. I., *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de St. Marc*: Greg 39 (1958) 367-410; V. MARCOZZI, S. I., *Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N. S.*: Greg 39 (1958) 440-462; K. PRÜMM, S. I., *I cosiddetti «dei morti e risorti» nell'ellenismo*: Greg 39 (1958) 411-439; C. MARTINI, S. I., *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*: AnalGreg 104 (1959); J. GUITTON, *El problema de Jesús. Diario de un librepensador*, trad. esp. (Madrid 1960); F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, trad. esp. (Barcelona 1962).

747. El problema.—El hecho de la resurrección de Jesús, ya se le suponga histórico, ya se le suponga ficticio, es en todo caso la piedra clave que sostiene la bóveda del cristianismo entero. Hubo después de la pasión un momento enigma en que los apóstoles, poco antes rudos, temerosos, desesperanzados y decaídos, se transforman de repente en convencidos pertinaces, propagandistas enardecidos y audaces aventureros de lo divino. Entre estos dos momentos históricos y psicológicos ocurrió algo que ellos aseguraban ser la resurrección del Señor. Si esto fue falso, queda inexplicable para siempre el fenómeno más sorprendente, universal y fecundo de la historia: el cristianismo¹. Sólo esto hace pensar y excita nuestro interés. Acerquémonos a las fuentes positivas de la ciencia crítica y sigamos la línea lógica por la que caminamos.

748. Entre todas las pruebas divinas de la legación sobrenatural de Jesús, es ésta sin duda la de mayor importancia.

1.º Por sus *características intrínsecas de claridad*, ya que la resurrección de los muertos es obra exclusiva de la omnipotencia divina; por su *bivalencia apologética*, puesto que tal como se realizó encerraba un vaticinio y un milagro físico, y por su originalidad sorprendente al mostrar Jesús que se resucita a sí mismo, caso único en la historia y aun en la mitología pagana. Jesús se declara siempre *a sí mismo como autor* de su propia resurrección: *Destruid, dice a los judíos, este templo y en tres días lo levantaré... Hablaba del templo de su cuerpo* (Jn 2,19s); *Porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo*, les decía en otra ocasión; ... *Tengo poder para darla y poder para tomarla de nuevo* (Jn 10,17; cf. 5,21)².

2.º Por la *importancia extrínseca* que le prestan los testimonios tanto

¹ Es la idea clave que expone en sus interesantes obras citadas en la bibliografía J. Guitton.

² Los apóstoles hablan unas veces de que Jesús *resucitó* (v.gr., 1 Cor 15,4.12, etc.), y otras de que Dios le resucitó (v.gr., Pedro en Act 2,24). Esta segunda manera de hablar era más conveniente con la táctica apologética de instrucción a los judíos, a quienes no se podía hablar en el primer momento de la divinidad de Jesús. Técnicamente es la más exacta, pues ni el alma ni el cuerpo de Cristo, sino su divinidad, es la que realizó el milagro.

de Jesús, que llegó en cierto modo a desestimar las otras pruebas en comparación de ésta (Mt 12,39s), como de los apóstoles, que no temen exclamar: *Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados* (1 Cor 15,17).

3.º *Por la trascendencia dogmática* en orden a nuestra satisfacción, respecto a la cual queda equiparada con la muerte redentora del Salvador: *El cual fue entregado* (a la muerte) *por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación* (Rom 4,25). La muerte y la resurrección son como dos facetas de un mismo acto redentor: la muerte de Jesús es la *causa meritoria* de nuestra redención, su vuelta a la vida es la *causa ejemplar*; por aquélla aparecemos *purificados* de nuestros pecados, por ésta unidos victoriosos a Cristo; la primera se presenta como la fuente de *redención objetiva* para todos los hombres, la segunda como la *acción fecundante que aplica* la redención objetiva a cada uno de los fieles mediante la obra del Espíritu Santo³.

749. Orientación histórica.—Fuera de los judíos, que desde los comienzos fingieron el robo del cuerpo de Jesús (Mt 28,11-15), y de algunos escritores paganos de los primeros siglos, como Celso y Porfirio, la resurrección del Señor se había admitido por todos como base del cristianismo hasta la germinación de las escuelas racionalistas de los últimos siglos. Estos comprendieron la importancia del hecho, por lo que reservaron sus mejores armas para combatir aquella realidad, aun cuando sin dejar de confesar que verdadero o falso fue el detonador eficaz que iluminó la fe en el espíritu de los apóstoles y produjo la explosión del cristianismo en el mundo civilizado.

Véase cómo habla uno de los racionalistas más extremistas de la actualidad, M. Goguel: «El cristianismo primitivo consistió en el culto de un Señor celestial y glorificado y descansó absolutamente sobre la idea de que Jesús después de haber expirado en la cruz triunfó de la muerte y penetró en la esfera de la vida divina... Esta fe constituyó el centro vital del cristianismo primitivo»⁴.

A) NIEGAN LA EXISTENCIA DE LAS PROFECÍAS SOBRE LA RESURRECCIÓN.—1.º *Algunos hiper críticos*, como A. Harnack, que las suponen interpolaciones posteriores, movidos no por razones de crítica textual, sino porque requerirían algo sobrenatural que es imposible admitir. Otros, como R. Bultmann, M. Dibelius, etc., las juzgan productos de la primitiva comunidad cristiana según el *método de las formas históricas de la tradición*.

2.º Ciertos protestantes liberales prefieren admitir la autenticidad de los textos apelando a un sentido espiritual o metafórico.

Según K. A. von Hase fueron expresiones de Jesús referentes al triunfo del Reino mesiánico interpretadas equivocadamente por los apóstoles. Th. Keim y O. Pfeiderer suponen que los discípulos sufrieron una confu-

³ Además de la magnífica obra de F. X. Durrwell citada en la bibliografía pueden verse para este punto la obra de J. Capmany, allí mismo indicada, y F. PRAT, *La Théologie de S. Paul II* 250-254; YVES DE MONTCHEUIL, S. I., *Leçons sur le Christ* 163-165; A. FEUILLET, P. S. S., *Le Mystère pascal et la résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliniennes*: *NouvRevTh* (1957) 337-354; W. A. VAN ROO, S. I., *The Resurrection of Christ, Instrumental cause of grace*: *Greg* 39 (1958) 271-284; S. LYONNET, S. I., *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon Saint Paul*: *ibid.* 295-318.

⁴ *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (1953) 5.

sión mezclando la instauración del nuevo reino y la creencia judía en la resurrección final de los muertos. Para H. Wendt se trata del ingreso de Jesús en los cielos y su providencia sobre la Iglesia conforme a aquellas palabras: *Yo estaré con vosotros... hasta la consumación de los siglos* (Mt 28,20) ⁵.

750. B) NIEGAN EL HECHO MISMO DE LA RESURRECCIÓN.—1.º *Escuela del fraude*.—Los judíos contemporáneos de Jesús, algunos escritores paganos de los primeros siglos y más modernamente Reimarus ⁶ reducen todo a una superchería de los apóstoles, que, después de robar el cuerpo del Señor, propalaron su resurrección. En la misma línea, A. Reville ⁷ acusa a los mismos fariseos de hurtar el cuerpo y esconderlo para evitar el culto de las multitudes, mientras que O. Holtzmann prefiere culpar a José de Arimatea, que extrajo ocultamente el cuerpo para que no quedase profanada su tumba con los restos de un ajusticiado ⁸.

2.º *Escuela de la explicación natural*.—Gottlob Paulus ⁹, K. A. von Hase, Fr. Schleiermacher, Venturini, etc., prefieren admitir que Jesús no murió en la cruz. Fue sólo víctima de un colapso. La herida de la lanza, que actuó al modo de saludable sangría, el frío de la tumba, el olor de los aromas y el terremoto lograron despabilarle. Se incorporó y, vestido con el traje del jardinero, salió del sepulcro. F. Spitta, siguiendo un camino intermedio, supone que Jesús no quedó muerto, pero sí gravemente herido, siendo curado milagrosamente por su eterno Padre, con lo cual no evita la intervención sobrenatural ¹⁰.

751. 3.º *Escuela mítica*.—F. Strauss, consecuente con sus concepciones, explica la resurrección como una creación de la comunidad bajo el influjo del A. T. Por eso, dice, en los símbolos de fe se especifica: *resucitó al tercer día según las Escrituras*. Recuerda para esto el Ps 15,8-10 de que antes hablamos, al que A. Meyer ¹¹ y A. Lcisy ¹² añaden los pasajes de Os 6,2 y 2 Re 20,5, en que se relata la curación del rey Ezequías al tercer día de su enfermedad. R. Bultmann, según su teoría de la desmitologización, no ve en la resurrección de Jesús sino el triunfo y la fuerza de la cruz ¹³.

752. 4.º *Teoría simbólica*.—A. Harnack ¹⁴ pretende distinguir entre el *anuncio pascual*, compuesto de narraciones acerca de la reanimación del cuerpo de Cristo, del sepulcro vacío y de apariciones, todo ello sin fundamento, y la *fe pascual* o persuasión de la victoria de Jesús sobre la muerte y su nueva vida gloriosa en el

⁵ Tanto K. A. von Hase en su *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, como Th. Keim en su obra *Die Geschichte Jesu von Nazara*, no hacen sino aplicar a un punto concreto su norma de excluir lo sobrenatural en la vida de Jesús.

⁶ *Vom Zuecke Jesu und seiner Jünger* (Brunswick 1778). Para una idea más amplia de los principales adversarios puede consultarse L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ* II 409-434.

⁷ *Jésus de Nazareth* (Paris 1907) I 461-463.

⁸ *Leben Jesu* (Tübingen 1921) 392s.

⁹ *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (Heidelberg 1828). Los otros autores se expresan de modo parecido.

¹⁰ *Die Auferstehung Jesu* (Göttingen 1918).

¹¹ *Die Auferstehung Christi* 180s.

¹² *Les Evangiles synoptiques* II 740 nota.

¹³ *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1958).

¹⁴ *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1902) 101.

Padre y en el alma de los fieles. Por eso dijo a Santo Tomás: *Bienaventurados los que no vieron y creyeron* (Jn 20,29). Explicaciones parecidas dieron Ch. Guignebert¹⁵ y M. Goguel¹⁶ y en algún modo los *modernistas* al distinguir entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe (cf. decreto *Lamentabili* y enc. *Pascendi*: D 2036s.2084).

753. 5.º *Escuela sincretística*.—Los estudiosos de la historia comparada de las religiones procuran buscar en esta ciencia antecedentes a cuya imitación crearan los cristianos un banquete ritual para nutrirse con el poder de un dios necesariamente redivivo. Tales fueron las direcciones de H. Gunkel, J. G. Frazer, W. Bousset, etc. Cada especialista buscó un prototipo en su propio sector¹⁷.

P. Jensen aduce el recuerdo del dios babilonio Marduk o del héroe sumerio Gilgamesh, que alcanzó la inmortalidad. Otros prefieren fijarse en los antiguos dioses simbólicos de la vegetación, tutelares de la agricultura, que mueren en invierno y renacen en primavera. Por su parte, Bickmann y Lebrun acuden a las leyendas populares de afanismos (desaparición de cuerpos de héroes) y teofanías (manifestaciones de dioses).

754. 6.º *Escuelas visionarias*.—Olvidándose de todos los detalles concernientes al sepulcro vacío, se afanan por explicar las apariciones mediante diversas clases de visiones *subjetivas, objetivas o místicas*:

a) *Visiones subjetivas*.—Los fautores de esta escuela reducen todo a meras alucinaciones, cuyo origen, según unos, debe ponerse en Pedro, de carácter ardiente y fogoso, que contagió a los demás; según otros, en Pablo¹⁸, cuya expresión *visus est mihi* (traducción equívoca del griego, 1 Cor 15,8) admitiría esa interpretación y cuya salud psíquica suponen que era deficiente, tal vez epiléptica (1 Cor 12,2s y 7); finalmente, según A. Loisy, en María Magdalena, que, encendida en amor a Jesús, suscitó tales imágenes¹⁹. Ch. Guignebert considera tales alucinaciones como reacciones psíquicas espontáneas contra la depresión de espíritu producida en los apóstoles por la muerte de Jesús²⁰.

b) *Visiones objetivas*.—Para dar alguna objetividad a las apariciones pretenden algunos explicarlas como apariciones del alma de Jesús a los discípulos, presentándolas como manifestaciones meramente espirituales (Th. Keim, Lotze) o bien apelando a configuraciones ectoplásmicas semejantes a las que se suponen acaecer en las sesiones espiritistas. Quedaron desmaterializadas en el momento de la ascensión (A. Hoffmann)²¹.

c) *Visiones místicas*.—No faltan quienes, apoyándose en los principios de R. Otto, quieren esquivar tanto las explicaciones históricas como las ra-

¹⁵ *Jésus* (París 1947) 601-661. Sobre este autor y el siguiente puede leerse A. FERNÁNDEZ, S. I., *Vida de Jesucristo* (Madrid 1948) 702s.

¹⁶ *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (París 1931) 393s 469.

¹⁷ Para las explicaciones de estos autores puede verse L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ II* 428-434 y nota p.510-532.

¹⁸ Las diversas explicaciones dadas por los autores racionalistas referentes a la aparición a San Pablo véanse en ANTHONY KENNY, *The Conversion of S. Paul: CathBiblQuart* 19 (1957) 453-456.

¹⁹ *Vie de Jésus* c.26 p.449s.

²⁰ Véase nota 15. Sobre las ideas de Guignebert escribió muy acertadamente M. LEPIN, *La résurrection de Jésus. En réponse à M. Guignebert: RevApol* 60 (1935) 513-538.

²¹ *Das Geheimnis der Auferstehung Jesu* (Leipzig 1921).

cionalistas, considerando las apariciones de Jesús auténticos fenómenos místicos originados por un verdadero carisma sobrenatural semejante a las otras gracias gratuitas enumeradas por San Pablo.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *Jesús, I) habiendo profetizado su resurrección, II) después de haber muerto realmente, III) resucitó como prueba de su legación divina sobrenatural.*

755. Dividimos nuestro aserto en tres partes para mayor claridad. *La primera* encierra los vaticinios pronunciados por Jesús a este respecto. *La segunda*, sobre su muerte real, aunque innecesaria (ya que toda resurrección supone una muerte previa), cierra el paso a las cavilaciones de la explicación natural. *La tercera asienta el hecho históricamente.*

756. En este vaticinio, como en los anteriores, deberíamos mostrar las cuatro verdades histórica, filosófica, teológica y relativa; pero el problema es más sencillo, puesto que la verdad filosófica y teológica son evidentes en un suceso que depende de la sola voluntad divina, oculta a los hombres, y la verdad relativa aparecerá clara por los mismos textos referentes al hecho físico de la resurrección.

757. **Demostración de la primera parte.**—Como aparece en el siguiente esquema, Jesús en tres diversas ocasiones, después de enumerar con detalle las circunstancias de su pasión y muerte, añadió con frase taxativa y clara: *y al tercer día resucitaré*²². Es más, tal profecía debió ser tan frecuente que se toma como fecha bien definida para el cumplimiento de ciertas prescripciones. Los ángeles en apariciones sobrenaturales, los discípulos en escenas históricas después de la resurrección y los mismos enemigos en sus preocupaciones hacen referencia a ella como a palabras ciertas. He aquí los principales vaticinios a este efecto:

PROFECÍAS	{	A amigos	{	Expresamente	{	En confesión mesiánica de Pedro: Mt 16,21 y par. En transfiguración: Mt 17,23 y par. En subida a Jerusal.: Mt 20,19 y par.
				Alusiones	{	Calladlo hasta que resucite: Mt 17,9. Resucitado os precederé en Galilea: Mt 26,32.
		A enemigos	{	Judíos: reedificaré este templo: Jn 2,18. Escribas: os daré la señal de Jonás: Mt 12,39. Fariseos: daré mi vida y la recobraré: Jn 10,17.		
		Confirmaciones	{	De ángeles: como había predicho: Mt 28,6. De disc. Emaús: hoy es el tercer día: Lc 24,21. De princip. sacerd.: ese impostor predijo: Mt 27,62.		

²² Las más importantes profecías acerca de la resurrección son las tres en que se contienen asimismo vaticinados los detalles de la pasión: después de la confesión mesiánica de San Pedro en Cesarea (Mt 16,21), con ocasión de la transfiguración (Mt 17,23) y en la última subida de Jesús a Jerusalén poco antes de la pasión (Mt 20,19). Las tres son consignadas expresamente por todos los evangelios sinópticos.

No hay duda de que Jesús empleó la palabra *resucitar* en sentido propio y literal, como aparece por las siguientes razones:

1.º Por diversos pasajes del evangelio (cf. Mt 11,5; Mc 12,25; Jn 11, 23, etc.). Además, en los contextos de este vaticinio, todas las palabras están tomadas en sentido propio: *escarnecer*, *azotar*, *crucificar*, etc. (v.gr., Mt 20,19). Sería un absurdo en hermenéutica el paso injustificable del sentido propio al metafórico en el mismo párrafo.

2.º Es imposible identificar *con el juicio final* un hecho que ha de suceder antes de que los apóstoles se trasladen a Galilea (Mc 14,28) y con la fecha bien determinada del *tercer día* (Mt 16,21, etc.). Ni pueden interpretarse de una mera ayuda espiritual las frases de que reedificará el templo de su cuerpo (Jn 2,18) o volverá a tomar la vida que había entregado a la muerte (Jn 10,18).

3.º *Los mismos enemigos* entendieron muy bien las profecías de Jesús en sentido propio y literal, cuando ordenan poner guardias a su sepulcro porque había anunciado su resurrección (Mt 27,62).

758. Demostración de la segunda parte: Muerte real de Jesús.—La muerte real de Jesús queda patente por los mismos testimonios que prueban su resurrección, ya que ésta no puede darse sin aquélla. Recordemos, sin embargo, algunas declaraciones expresas hechas acerca de su muerte por testigos que estuvieron en contacto con El, las cuales reciben una fuerte confirmación por las circunstancias internas y externas que acompañaron aquel suceso.

759. 1. EXISTEN NUMEROSOS TESTIMONIOS PLENAMENTE FIDEDIGNOS.—a) Atestiguan la muerte de Jesús con palabras explícitas los *cuatro evangelistas*, uno de los cuales fue testigo ocular directo (Mt 28,50; Mc 15,37; Lc 23,46; Jn 19,30).

b) *San Pedro* habla de la muerte de Jesús de modo definitivo en casi todos sus discursos (Act 2,23; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39) y en sus cartas pastorales (v.gr., 1 Pe 3,18).

c) La muerte real de Jesús es en San Pablo un tema casi obsesionante (v.gr., 1 Cor 15,3; 15,14s, etc.). Debe tenerse en cuenta que para los apóstoles, y de modo especial para San Pablo, la muerte de Jesús es el fundamento de toda la esencia del cristianismo, ya que con ella redimió el Señor al mundo, purificó los pecados de la humanidad y mereció de su eterno Padre todas las gracias que forman la estructura religiosa de la nueva economía de salvación. Sin la muerte de Jesús, el cristianismo quedaría sin sentido.

760. 2. COMPROBACIONES INTRÍNSECAS DE LOS TESTIMONIOS.—La objetividad de estas afirmaciones queda patentizada por el recuerdo de los detalles que precedieron a la muerte de Jesús y que excluyen la posibilidad de una muerte aparente.

a) *Los crueles tormentos* sufridos por Jesús desde su detención el día anterior salen garantes por sí mismos de la realidad de su muerte. Sus sufrimientos y sudor de sangre en el huerto de los Olivos, su privación de alimento, los golpes y vejámenes del calabozo, la flagelación según el uso romano, que con frecuencia bastaba para arrancar la vida al reo; la coronación de espinas, etc., dejaron a

Jesús en un límite de extenuación tal que los sacerdotes y fariseos temieron no pudiera llegar al Calvario, y obligaron al Cireneo a prestarle ayuda. En semejante estado de agotamiento tuvo lugar la crucifixión y los dolores subsiguientes. Su permanencia en la cruz durante tres horas hubo de conducirlo necesariamente a la asfixia por la tensión extrema de los músculos del pecho y el colapso ortostático como efecto de las perturbaciones circulatorias, sobre todo en un hombre a quien habían privado de sangre y de fuerzas las heridas, la inedia y la sed²³. Finalmente, la lanzada, suficientemente profunda para que el apóstol Tomás pudiera introducir la mano en la abertura del costado (Jn 20,27), le hubiera producido la muerte, aun caso de conservar algún rastro de vida.

b) *Las ceremonias preparatorias para la sepultura* según las tradiciones semitas, con las apretadas bandas que envolvían todo el cuerpo, oprimiendo los órganos vitales, y con el empleo de cien libras de ungüentos recubriendo el cadáver, hubieran impedido la respiración, como puede verse todavía en las momias egipcias. Y, por último, la permanencia durante cerca de cuarenta horas sobre la piedra fría de un sepulcro, sin cuidado asistencial alguno, en un lugar completamente cerrado, se presenta como la dificultad definitiva insuperable para que un cuerpo, que de no ser ya cadáver estaba al menos próximo a la muerte, pueda por sí solo recuperar la salud.

761. 3. COMPROBACIÓN EXTRÍNSECA DE LOS TESTIMONIOS.— La objetividad de las declaraciones sobre la muerte de Jesús adquieren todavía solidez más infalible, consideradas ciertas circunstancias externas.

a) *El modo de proceder de los amigos*, como José de Arimatea, Nicodemo, etc., que emplean cien libras de mirra y áloe en unguir solícitos el cuerpo del Señor y lo fajan con apretadas bandas (Jn 19,39s). Después de haber manejado así durante largo tiempo el cadáver de Jesús, plenamente convencidos de su muerte, permiten su deposición en el sepulcro, la clausura de éste con una gran piedra y su precintación con los sellos oficiales. Las piadosas mujeres consienten asimismo en ello, a lo que se hubieran opuesto resueltamente, en especial su Madre Santísima y María Magdalena, de no haber tenido plena certeza de su muerte.

b) *El modo de proceder de sus enemigos*, que no hubieran permitido la entrega del cuerpo de Jesús a sus amigos mientras existiese la más mínima posibilidad de que estuviera vivo²⁴. Recordaban la profecía de Jesús acerca de su resurrección (Mt 27,62s). En caso de una posible muerte falsa, no se hubieran visto precisados a inventar la leyenda del robo del cadáver por los apóstoles.

c) *El modo de proceder de las autoridades.*— Los verdugos no quiebran

²³ Acerca de la muerte de Jesús véase V. MARCOZZI, S. I., *Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la Risurrezione di N. S.*: Greg 39 (1958) 440-462. En este artículo pueden verse las opiniones médicas principales acerca de esta materia. Cf. asimismo J. DE BARTOLOMÉ RELIMPIO, *Estudio médico-legal de la pasión de Jesucristo* (Madrid 1940).

²⁴ Los mismos racionalistas conceden que el odio de los enemigos de Jesús es la mayor garantía de que éste se hallaba realmente muerto. Cf., por ejemplo, A. RENAN, *Vie de Jésus* c.26,444. Por lo que respecta a la sepultura véase F. M. BRAUN, *La sépulture de Jésus*: RevBibl 45 (1936) 34-52. 184-200. 346-363.

las piernas de Jesús al comprobar su muerte (Jn 19,32s). El centurión que mandaba los soldados presentes a la ejecución la atestigua con sincero reconocimiento de su divinidad (Mc 15,39). La suprema autoridad, Pilato, antes de permitir el sepelio de Jesús manda hacer una investigación sobre la realidad de su muerte (Mc 15,44).

d) *El modo de proceder del pueblo judío*, que admite en silencio y sin contradicción las acusaciones de Pedro, que le dice en diversos discursos: *le disteis muerte (a Jesús) por mano de los infieles* (Act 2,23) y *asesinasteis al autor de la vida* (Act 3,15).

e) *El modo de proceder de Dios*, que anuncia la muerte de su Hijo mediante milagros sensacionales: se rasga el velo del templo (Mc 15,38), se conmueve la tierra, se quiebran las rocas, se abren los sepulcros (Mt 27, 51s) y el sol se oscurece (Lc 23,45).

f) *El modo de proceder de Jesús*, que confirma la realidad de su muerte. La falsedad en este punto supondría un fraude sacrílego incompatible con la elevación de su conducta moral.

762. Demostración de la tercera parte: El hecho real de la resurrección.—Para probar con certeza el hecho de la resurrección nos bastaría aducir los testimonios de los evangelios, cuya historicidad sustancial queda demostrada. Es evidente que este acontecimiento pertenece a la sustancia más básica de los evangelios. Es el suceso cumbre al que se enderezan todos ellos y el que cierra todas sus enseñanzas y corona su desarrollo histórico. Si tal testimonio fuese falso, la autoridad de los evangelios quedaría reducida a pavesas.

Sin embargo, vamos a ensanchar el marco crítico de nuestro argumento contemplando toda la prueba documental en su conjunto. Podemos exponerla así: A) *Existen documentos* de plena autoridad que atestiguan la resurrección de Jesús, B) que a su vez expresan el convencimiento firmísimo de un *grupo extenso de personas* dignas de toda fe y C) y que se apoyan en *fundamentos objetivos* exentos de cualquier duda. Veamos por partes esta prueba.

763. A) EXISTEN DOCUMENTOS DE PLENA AUTORIDAD SOBRE LA RESURRECCIÓN.—I.^o Los documentos de máxima autoridad en esta materia son los *cuatro evangelios*, que con palabras taxativas e indubitables y con expresiones muy variadas nos hablan de la resurrección de Jesús.

a) Tales narraciones, aun tomadas en su *extensión material*, pertenecen a la sustancia histórica de los evangelios, ya que ocupan un capítulo entero o aun dos (Jn) de su contenido.

b) Forman sin duda parte de la *sustancia formal* o aspecto histórico de la persona de Jesús, que sería muy diversa si terminase con su juicio condenatorio, torturas y muerte sin la subsiguiente resurrección. La misma pasión en la mente de los evangelistas va orientada hacia su triunfo de resucitado y, suprimido éste, sería menester borrar asimismo otros muchos vaticinios y textos evangélicos que a él aluden.

c) La *veracidad histórica* de estos testimonios se confirma por la *sencillez ingenua de su narración*, que pasa por alto lo que no fue visto por testigos oculares, como el momento mismo de la resurrección, y describe sinceramente lo que presenciaron los apóstoles, así como sus reacciones

psicológicas, no siempre favorables, de rudeza, desconfianza, vacilaciones, bandazos entre la esperanza y el desaliento y finalmente su progresiva evolución mental hasta la plena certeza.

d) La misma variedad de las narraciones en los diversos evangelistas que a veces presentan apariencias contradictorias y denotan una gran independencia mutua y multiplicidad de fuentes históricas. Cada uno selecciona los elementos más aptos para su fin peculiar y para la calidad del auditorio judío, griego o romano a quien se dirige.

e) Los testimonios evangélicos adquieren gran fuerza por el hecho de estar escritos varios de ellos cuando, *viviendo aún los contemporáneos del suceso* narrado, les era fácil alzar su voz para rechazarlos o para refutarlos, cosa que jamás hicieron.

764. 2. Documentos de máxima importancia para este fin son los testimonios de San Pablo, quien en once de sus catorce cartas recalca repetidamente la resurrección de Jesús como el fundamento angular del dogma y economía cristiana ²⁵.

Es sorprendente la insistencia con que la confirma, v.gr., 1 Cor 15, a base de tradiciones, apariciones y de su propia experiencia camino de Damasco. Esta visión plenamente objetiva es precisamente el origen de su apostolado y la realidad física del cuerpo que él vio es la garantía y el modelo de nuestra resurrección.

3. *San Pedro*, en su primera carta, escrita hacia el año 62, conmemora hasta tres veces la resurrección de Jesús (1,3,21; 3,21) para fomentar en los fieles la esperanza de la inmortalidad, y *San Juan*, en su primera carta y en el Apocalipsis, la presupone como algo fundamental.

765. 4. *Hechos de los Apóstoles*.—Su autor, Lucas, habla asimismo de la resurrección de Jesús y de sus actos hasta su ascensión a los cielos. Fuera de esto, en los Hechos se contienen:

a) *Seis discursos de San Pedro*, en todos los cuales conmemora la resurrección. Tuvieron lugar ante los apóstoles en el cenáculo (1,22), ante el pueblo el día de Pentecostés (2,22-36), ante la plebe después de sanado el cojo en la puerta Hermosa del templo (3,15), ante el sanedrín (4,10), ante los príncipes de los sacerdotes que intentaban prohibirle el predicar a Jesús (5,30) y ante Cornelio y su familia (10,40). En todas estas ocasiones su firmeza de palabra es absoluta.

b) *Seis discursos asimismo de San Pablo*: en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (13,30), en la de Tesalónica (17,3), en el areópago de Atenas ante un grupo de filósofos epicúreos y estoicos (17,31), ante el pueblo jerosolimitano en presencia del tribuno de la cohorte (21,6; cf. 14), en el tribunal del procurador de Judea, Festo (25,19), y en la sala de audiencias de Cesarea ante el mismo procurador Festo, el rey Agripa y Berenice (26,23).

c) *El modo de proceder en general de los apóstoles*, que inculcan este hecho: *Los apóstoles atestiguaban con gran fuerza la resurrección del Señor*

²⁵ Unicamente no habla de la resurrección de Jesús en la 2 Tes, 1 Tim y Tit, pero la omisión en las dos primeras es intrascendente, puesto que habla de ella en las otras cartas escritas a los mismos destinatarios. Pueden verse los siguientes textos referentes a esta materia: Rom 4,24; 6,2-11; 8,10-34; 14,1-12; 1 Cor 6,14; 15 casi íntegro; 2 Cor 1,9; 4,14; 5,15; Gál 1,1; 4,24; Ef 1,19-21; 2,5-7; Fil 3,10s; Col 2,12s,3,1; 1 Tes 1,10; 4,12s; 2 Tim 2,8; Hebr 1,13; 2,9; 4,14; 8,1; 12,2; 13,20).

Jesús (4,33), y la reacción de los oyentes judíos que antes de haber pasado dos meses del glorioso suceso quedaban plenamente persuadidos del mismo y se convertían en número de 3.000 en un día y de 5.000 en otro.

766. 5.º Podrían añadirse los testimonios de los primeros años cristianos consignados por discípulos de los apóstoles, como los de Clemente Romano en su *Carta a los Corintios* (24,1: R 13), de Ignacio de Antioquía en sus cartas a los fieles de *Magnesia* (11: R 47), de *Tralia* (9: R 51) y de *Esmirna* (2s: R 63), etc. Y no conviene olvidar las fórmulas categóricas de los símbolos de la fe usados por los primeros cristianos en las ceremonias del bautismo y la cena eucarística, cuyo origen se remonta a los apóstoles ²⁶.

767. B) ESTOS DOCUMENTOS SON DE UN SECTOR HUMANO DE GRAN AUTORIDAD.—Los documentos alegados poseen un peso excepcional porque no representan la convicción de solos sus autores, sino la de toda la comunidad primitiva cristiana, que los avala con su autoridad de singular peso.

El carácter representativo de los documentos citados aparece fácilmente. Los evangelios, según vimos, no son sino la consignación por escrito de las tradiciones de la Iglesia primitiva, según se transmitían en las catequesis orales de los apóstoles. Pablo reconoce una fuente similar para sus afirmaciones acerca de la resurrección: *Os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido: que Cristo... resucitó al tercer día... Pues tanto yo como ellos (los demás apóstoles) esto predicamos y esto habéis creído* (1 Cor 15,3-11). En la *I Epist. de Pedro*, antes citada, confiesan los críticos descubrir verdaderas fórmulas catequéticas. *Los Hechos de los Apóstoles*, por su parte, no pretenden otra cosa sino mostrarnos la materia y modo de predicación de los apóstoles.

Esto supuesto, la fuerza autoritativa de aquellos sectores ciudadanos fluye con sólo considerar 1) *la calidad de sus miembros*, 2) *la extensión de dichos grupos*, 3) *la firmeza de su convicción* y 4) *la antigüedad de sus conocimientos*.

768. 1. *Calidad de los miembros.*—Aquellos sectores ciudadanos que constituían la primitiva comunidad garante de los documentos dichos contaban entre sus componentes a:

a) *Los apóstoles y demás discípulos* de Jesús compañeros de sus fatigas en vida y testigos oculares de los sucesos.

b) *Quinientos fieles* que asistieron a la aparición de Jesús en un monte de Galilea, la mayor parte de los cuales (οἱ πλείονες) aún vivían cuando San Pablo, el año 56, invocaba su testimonio (1 Cor 15,6).

c) *Muchos miles de judíos* palestinos y de la diáspora que comprobaron el suceso, contemplaron el sepulcro vacío y, como consecuencia, se convirtieron a la fe (Act 2,41; 4,4).

d) *Todos los demás fieles esparcidos por la cristiandad* que recibieron su convicción por el trato directo con los apóstoles, con los compañeros de éstos o con otros testigos oculares.

²⁶ Ya en las cartas de San Pedro y San Pablo hay textos que denuncian su carácter de fórmulas catequéticas fijas (v.gr., 1 Pe 3,18-22; 1 Cor 8,6; 15,3; 2 Tim 4,1). Para lo referente a los símbolos cf. B. ALTANER, *Patrología* (1956) 65-67; J. QUASTEN, *Patrología* t.1 (BAC 206, Madrid 1961) 31-36.

769. 2. *Extensión numérica y geográfica de los testigos.*—La magnitud numérica y geográfica de aquella comunidad que avalaba el testimonio de la resurrección era imponente tanto por el número de sujetos que la formaban como por su extensión geográfica.

El modo de hablar de San Pedro y San Pablo presupone la firme persuasión de aquel suceso en los fieles de las comunidades a quienes se dirigen: *lo que os he predicado*, dice Pablo a los Corintios, *lo que habéis recibido y en lo que os mantenéis firmes* (1 Cor 15,1). Recuérdese que entre los destinatarios se cuentan los fieles del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia Menor, Bitinia, Roma, Corinto, Efeso, Filipos, Colosas, Tesalónica, etc., a los que deben añadirse, según las noticias de los Hechos, los de Damasco, Antioquía, Chipre, Atenas, etc. Es una multitud enorme que testifica con plena certeza el mismo suceso.

770. 3. *Profundidad y firmeza de la convicción.*—La certeza del hecho de la resurrección aparece tan inquebrantable y tan trascendente en aquellas primeras comunidades, que puede considerarse como el centro dinámico de la actividad apostólica.

a) *Pedro*, cuando trata de sustituir a Judas por otro apóstol, testigo ocular de la vida de Jesús, reduce toda ésta a un solo hecho, proponiendo simplemente elegir a un testigo de la resurrección de Jesús (Act 1,22).

b) *Pablo* la considera tan central en el cristianismo que llega a decir que, caso de ser falsa, toda la fe evangélica resulta vana e inútil, no existe el perdón de los pecados, los muertos deben perder toda esperanza y los cristianos son *los más desgraciados de la humanidad* (1 Cor 15,12-19).

c) *La seguridad y arraigamiento* de esta convicción se muestra en la insistencia con que la recuerdan los apóstoles, según hemos indicado, y en la importancia que le prestan enraizando en ella la gracia redentora de Jesús, núcleo central de toda la vitalidad religiosa del cristianismo: *Fue entregado* (a la muerte) *por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación* (Rom 4,25).

771. 4. *Antigüedad del testimonio.*—Toda esta atestación comunitaria de máxima autoridad nos conduce a los tiempos inmediatos al hecho de la resurrección.

a) *Los testimonios de los evangelios*, v.gr., en San Mateo, que escribió entre el 41 y el 49, nos sitúa en años no lejanos de la resurrección, realizada hacia el 30, con cuyo momento enlaza mediante la catequesis apostólica estereotipada en su evangelio.

b) *La primera carta de Pablo a los Tesalonicenses*, en que atestigua la resurrección, está escrita hacia el año 50. La primera a los Corintios, en que se dedica un capítulo entero, el 15, a este tema, está escrita el año 55 a 56, pero en ella advierte que les recuerda lo que les predicó cuando vivió entre ellos el año 50-51. Ahora una observación: las enseñanzas que entonces les dio y ahora les recuerda están cristalizadas en fórmulas breves, sencillas, densas y sinópticas, unidas monótonamente por la conjunción copulativa *que* (ὅτι, ἔπειτα). Esta estructura está denunciando las cláusulas de un *símbolo de fe* elaborado a lo largo de muchos años de predicación catequética. El factor tiempo es imprescindible en

tales formulaciones. Nos hallamos, pues, con expresiones muy anteriores al año 50. Por otra parte, en la carta de San Pablo a los Gálatas (2,6) declara el Apóstol que en su visita a Jerusalén, el año 37-38, confirió su doctrina con la de San Pedro, Santiago y Juan, los cuales nada tuvieron que advertirle respecto a la exactitud de sus enseñanzas. Estamos a siete años de la resurrección.

c) *Los Hechos de los Apóstoles* nos van mostrando en un film perfecto el camino de la tradición.

Según la crítica moderna, los discursos allí consignados, no sólo en la sustancia, sino en las palabras, nos dan las expresiones del *kerigma primitivo*. La disposición catequética de los textos, lo arcaico de sus fórmulas, la frecuencia de sus semitismos, los lazos de unión de discursos y circunstancias históricas, la pureza de las fuentes y la probidad del escritor nos garantizan la exactitud del contenido.

Esto supuesto, la resurrección predicada por San Pablo en Corinto, el año 51, concuerda plenamente con su discurso de Antioquía de Pisidia en los años 45-49 (Act 13,30) y que, según el mismo San Pablo, era la doctrina explícita de San Pedro, con quien habló el año 37-38 en Jerusalén (Gál c.2). La convicción de San Pedro en la resurrección del Señor está patente en su discurso preparatorio para la conversión a la fe del centurión Cornelio (Act 10,40s), que tuvo lugar hacia ese mismo año y que es repetición casi exacta de sus declaraciones ante el sanedrín (Act 4,10) y poco antes en el cenáculo al elegir a Matías como apóstol, unos días después de la ascensión (Act 1,22). Los eslabones de enlace son, pues, perfectos ²⁷.

772. C) FUNDAMENTOS OBJETIVOS DE LOS TESTIMONIOS.—Los argumentos en que apoyaban los apóstoles su persuasión inquebrantable y que les servían de fundamento en sus predicaciones eran principalmente dos: I) *el sepulcro vacío*, y II) *las apariciones*.

I. FUNDAMENTO DEL SEPULCRO VACÍO.—La fuerza de este argumento es apodíctica con sólo esta triple consideración: 1) El cadáver de Jesús fue depositado en un sepulcro que se cerró con una piedra y que al tercer día *apareció vacío*. Por tanto, o el cadáver 2) *fue robado* de su tumba o 3) *resucitado* salió por sí mismo.

773. 1.º *Consta por los cuatro evangelios y por San Pablo* (Rom 6,4; I Cor 15,4; Act 13,30).—Que Jesús fue sepultado concretamente en un sepulcro nuevo (Mt, Lc, Jn), excavado en la roca (Mt, Mc, Lc), cerrado con una gran piedra (Mt, Mc, Lc, Jn), sellado por las autoridades y guardado por soldados (Mt). Esto fue presenciado por José de Arimatea, Juan, María Madre de Jesús, las piadosas mujeres, gran multitud de judíos, los príncipes de los sacerdotes y fue aprobado por Pilato ²⁸. Los cuatro evangelios atestiguan asimismo que el sepulcro se hallaba vacío cuando fueron a visitarlo las piadosas mujeres el domingo por la mañana; los príncipes de los sacerdotes confirman el hecho al entregar dinero a los soldados

²⁷ Véanse los jalones en Gál 2,1-9; Act 10,40; 5,30; 4,10; 3,15; 2,32; 1,22. Puede consultarse C. M. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (1959), sobre todo p.16-28.

²⁸ Cf. Mt 27,57-66; Mc 15,40-47; Lc 23,50-55; Jn 19,38-42. La sepultura de Jesús la atestigua también San Pablo en su discurso de Antioquía (Act 13,29) y en sus cartas (Rom 6,4; I Cor 15,4).

para que propalen el infundio del robo efectuado por los apóstoles y más de 8.000 judíos (Act 2,41; 4,4) presentes en Jerusalén lo comprueban pocos días después, al aceptar el hecho de la resurrección expuesto por Pedro estando ante sus ojos la prueba experimental del sepulcro.

774. 2.º *Imposibilidad del robo por parte de los apóstoles.*— Tal hipótesis resulta imposible a poco que se consideren las circunstancias. En efecto, se oponen a esta suposición:

a) *La probidad de los apóstoles*, patente en todo el evangelio, ya que resultarían reos de uno de los mayores sacrilegios, como diría San Pablo: *Si Cristo no ha resucitado... somos hallados falsos testigos de Dios, pues testificamos contra Dios* (1 Cor 15,14). Hubiera sido un crimen absurdo que ni les procuraría dinero, pues seguían trabajando para vivir (Jn 21,3), ni les llevaría a una vida cómoda, sino al martirio a través de muchos trabajos.

b) *La depresión psicológica* de los discípulos, víctimas del temor y del decaimiento, imposibilitados para una empresa como ésa, que requería gran habilidad y audacia.

c) *La imposibilidad física* de que unos pocos hombres sin armas, sojuzgasen a los soldados que custodiaban la tumba, rompiesen los sellos oficiales, retiraran la piedra sepulcral y se llevaran el cadáver sin que nadie lo advirtiese en la ciudad ni viniese la cohorte militar al lugar de la lucha.

775. d) *La atenta vigilancia de los judíos*, sobre todo de los príncipes de los sacerdotes expresamente prevenidos para evitar el supuesto robo del cadáver (Mt 27,62). En caso de haberse efectuado la substracción del cuerpo por los apóstoles, hubieran investigado y hecho público el suceso y ni hubieran sobornado con dinero a los soldados, ni mucho menos hubieran dejado libres a los apóstoles que fueron citados ante el sanedrín después de la curación milagrosa de un tullido (Act 4,21).

Pocos días más tarde fueron detenidos los apóstoles por enseñar la doctrina de Jesús sin que se les acusase para nada del pretendido robo, ni de la consiguiente impostura blasfema ²⁹. Bellamente arguye San Agustín a los judíos, echándoles en cara su calumnia: «Decid—ordenaron a los soldados—que estando vosotros dormidos vinieron sus discípulos y se lo llevaron. Aduces testigos dormidos; realmente eres tú el que estás durmiendo al desbarrar con tales invenciones» ³⁰. Nótese que a los soldados no se les dio castigo, sino dinero.

776. e) *La transformación inexplicable de los discípulos*, que, aterrados el día anterior por la pasión horrenda y la muerte infamante de Jesús, tímidos, vacilantes, perdida toda esperanza política o espiritual para el futuro, de repente surgen inflamados de un celo ardiente para predicar a Jesús, provistos de una audacia sin límites aun para ir a la muerte e imbuidos de una persuasión firmísima que

²⁹ Cf. Act 5,17-42. Muy bien expone esta idea E. MANGENOT, *La résurrection de Jésus* (París 1910) 257s.

³⁰ *In psalmum* 63 v.9 y v.7: ML 36,768.

tratan de comunicar a todos. Esta transformación exige una razón suficiente y un poder de impresión sobre los sentidos y sentimientos más fuerte que el espectáculo reciente de la cruz y de un cadáver acribillado a heridas ³¹.

f) El fruto obtenido en la conversión de todo el mundo, que en la hipótesis del robo se apoyaría toda en un fraude sacrílego. Tal hecho sería más maravilloso que el milagro de la resurrección. Y más todavía teniendo en cuenta que aquella impostura había sido confirmada por los apóstoles con nuevos milagros.

Dice muy bien San Agustín: «Esto fue increíble en algún tiempo. Pero he aquí que el mundo cree ya que el cuerpo terreno de Cristo fue llevado al cielo. Tanto los doctos como los indoctos han creído ya en la resurrección de la carne y la subida a los cielos, fuera de unos poquísimos doctos e indoctos que no creen pero se admiran... He aquí tres cosas increíbles que son ya hechos reales. Increíble es que Cristo haya resucitado...; increíble es que el mundo haya creído una cosa tan increíble, e increíble es que hombres de condición humilde e ínfima, pocos e ignorantes, hayan podido persuadir al mundo y a sus sabios de una cosa tan increíble. De estas tres cosas increíbles, nuestros adversarios se niegan a creer la primera; se ven constreñidos a contemplar la segunda, pero no aciertan a explicársela si no creen la tercera» ³².

g) El hecho de las apariciones, que no deben separarse del sepulcro vacío si no quiere deshacerse la trama histórica.

777. Nota.—La hipótesis del robo del cadáver por José de Arimatea ofrece aumentadas todas las dificultades que hemos visto con respecto a los apóstoles. Para él no era una infamia, sino un honor, el tener en su sepulcro el cuerpo de Jesús, como lo mostró presentándose a Pilato con audacia no exenta de peligro, para pedirle el permiso de este enterramiento. Consta que era discípulo de Jesús, *varón bueno y justo* (que) *no había consentido en la resolución y los actos del sanedrín y que esperaba el reino de Dios* (Lc 23,50s). Más absurda es todavía la suposición de un robo por parte de los mismos judíos sin permiso de Pilato, que no lo hubiera concedido según las leyes del Imperio, sin que se enterasen los soldados que guardaban el sepulcro y sin que lo hubieran confesado los mismos príncipes de los sacerdotes para deshacer la persuasión creciente de aquel milagro sorprendente contra el que se veían impotentes para luchar ³³.

778. II. FUNDAMENTO DE LAS APARICIONES.—Tenemos la descripción de doce apariciones de Jesús resucitado, aun cuando los Hechos dejan entrever que fueron frecuentes durante los cuarenta días que precedieron a la ascensión (1,3). Todas las consideraciones críticas que, según indicamos antes, avalan la historicidad de los relatos acerca de la resurrección, son especialmente aplicables a las apariciones. He aquí su esquema:

³¹ Véase J. GUITTON, *Jesús* (trad. esp. 1958) 177-214.

³² *La Ciudad de Dios* 22,5: BAC 171-172, 1633s.

³³ Véase P. ROSE, *Etudes sur les évangiles* 315s.

	Lugar	Tiempo	Personas	Mt	Mc	Lc	Jn	I Cor	
APARICIONES	Jerusalén.....	aurora Pascua..	Magdalena....	28,9	16,9		20,11		
			Pías mujeres...						
		día Pascua....	Pedro.....			24,34		15,5	
		tarde Pascua...	Disc. Emaús...		16,12	24,13			
	noche Pascua..	Diez apóst. ...		16,14	24,36	20,19			
	día octavo.....	Diez y Tomás..				20,24			
	Galileos.....	del día 9 a la ascensión...	Disc. Tiber. ...	28,16	16,15			21,1	
			Apost. monte....						
			500 fieles.....						
			Santiago.....					15,6	
							15,7		
Jerusalén.....	día ascensión..	Discipulos....		16,9	24,44				
Vía Damasco..	año 34-36....	Saulo.....			Act1,4		15,8		

La objetividad real de las apariciones consta 1) tanto *positivamente por las circunstancias* que las acompañaron, 2) como por la *imposibilidad de reducirlas a meras alucinaciones* o ilusiones subjetivas.

779. 1. *Las circunstancias de las apariciones de Jesús manifiestan su realidad.*

No afectaban a sólo la vista, sino también al tacto y demás sentidos mediante los actos humanos más diversos. Jesús caminaba con sus discípulos (Lc 24,15), comía con ellos (Mt 28,9; Lc 24,30; Jn 17,27), permitía que le tocasen (Mt 28,9; Lc 24,39; Jn 20,27), hablaba con ellos y les explicaba las Sagradas Escrituras (Lc 24,27. 44s, etc.). En sus apariciones, Jesús ofreció todas las pruebas que pudieran exigirse para la comprobación de una realidad.

780. 2. *Imposibilidad de considerar las apariciones como meras alucinaciones o ilusiones subjetivas.*

a) *Las alucinaciones repetidas*, como es nuestro caso, presuponen una *disposición patológica anormal*, muy ajena a la contextura sana de los apóstoles, pescadores galileos, sobrios y fuertes, y juntamente requieren un *estímulo accidental* del sistema nervioso, que no pudo darse en tantas y tan diversas personas, presas más bien del temor, del decaimiento de ánimo y de falta de esperanza en la resurrección.

Tales ideas excitantes o sugestivas están muy lejos de las mujeres que van al sepulcro para ungir al Señor preocupadas con la dificultad de remover la piedra; de María Magdalena, cuya primera idea es la del robo del cadáver por el jardinero; de los apóstoles, que juzgan meras fantasías las relaciones de las piadosas mujeres, o de Saulo, que camina a Damasco forjando planes para la destrucción de los cristianos.

Las apariciones se realizan en circunstancias muy definidas, que se describen con detalle y se presentan muy diferentes en las diversas escenas, pero que en cada caso son observadas por todos los presentes del mismo modo, a pesar de tratarse de personas de tipología psicológica opuesta. Esto impediría la identidad en la alucinación patológica. Además, a los cuarenta días, fecha para ellos imprevisible, hubieran cesado en todos los supuestos fenómenos subjetivos anormales ³⁴.

³⁴ Puede leerse acerca de esto J. LHERMITTE, *Origine et mécanismes des hallucinations*: EtCarm 18 (1933) 100-132. Asimismo V. MACOZZI, S. I., *Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N. S.*: Greg 39 (1958) 452-462.

781. b) La actitud de los apóstoles ante las apariciones es de franca hipercrítica: desprecian las declaraciones de las piadosas mujeres como vanas imaginaciones femeninas (Mc 16,11; Lc 24,11), en los primeros momentos se inclinan a creer que se trata de un fantasma (Lc 24,37), no dan crédito a las afirmaciones de sus compañeros, como en el caso de Tomás (Jn 20,25) y tienen que ser expresamente reprendidos por su desconfianza (Lc 24,25s).

782. c) Sería absurdo reducir las apariciones a visiones producidas materialmente por Dios, haciéndole responsable de un error invencible en los apóstoles y de un fraude gravísimo, dado el empeño que Jesús pone en demostrar con toda clase de argumentos la realidad de su carne, sus huesos y sus heridas.

Lo mismo cabría decir de una *explicación mística* cuya fenomenología por otra parte hubiera acabado a los cuarenta días sin repetirse entre las demás gracias carismáticas de la primitiva Iglesia. Los apóstoles distinguieron muy bien estas apariciones de otras visiones sobrenaturales posteriores. Pedro, por ejemplo, habla muy diversamente de sus éxtasis, v.gr., antes de la conversión de Cornelio (Act 10,10.17-19; 11,5) y de estas apariciones cuando dice: *Dios le resucitó al tercer día y le concedió el manifestarse... a nosotros, que comimos y bebimos con El después de resucitado de entre los muertos* (Act 10,40). Lo mismo podríamos decir de Pablo, que discierne claramente este hecho histórico (Act 9,1-19; 26,13-18) de los éxtasis, raptos y visiones tenidas más tarde (Act 16,9; 22,17; 2 Cor 12,2) ³⁵.

3. *Las teorías de las visiones subjetivas de los apóstoles dejan abierto sin solución el problema del sepulcro vacío.*

783. Valor apologético de la resurrección.—*La verdad relativa* del milagro de la resurrección aparece manifiesta en frases explícitas de Jesús, v.gr., cuando, después de arrojar a los mercaderes del templo, propone a los fariseos como prueba de sus poderes divinos el hecho de su propia resurrección (Jn 2,19-21) o cuando, instado por los escribas para que les dé una señal de su autoridad sobrenatural, les anuncia su futura muerte y resurrección al tercer día conforme al símbolo de Jonás (Mt 12,38-43). Los apóstoles entendieron esta lógica y basaron sus enseñanzas principalmente en la resurrección.

784. Valoración teológica.—Nuestro aserto, críticamente cierto, es desde el punto de vista teológico *doctrina de fe divina y católica definida*. Se contiene claramente en la *Sagrada Escritura* y se propone solemnemente en *los símbolos de fe*, v.gr., el Niceno-constantinopolitano (D 86) o en *las profesiones de fe*, como la del concilio Tridentino (D 994).

La profesión de fe impuesta a los waldenses es todavía más explícita, declarando que «resucitó con verdadera resurrección de su carne y verdadera vuelta de su alma a su cuerpo» (D 422). De modo similar se expresó el concilio Lugdunense II (D 462). Que se trate de un verdadero hecho

³⁵ Muy bien ha tratado la imposibilidad de admitir un fenómeno místico como explicación de las apariciones J. GURRON, *Jesús* (trad. esp. 1958) 186-214.

histórico lo volvió a recalcar Pío X contra los modernistas en el decreto *Lamentabili*, n.36 y en la encíclica *Pascendi* (D 2036s.2084).

785. Cuestiones complementarias: Dioses muertos y resucitados.—Tampoco en este punto han faltado aficionados a las comparaciones superficiales en historia de las religiones que han pretendido explicar la resurrección de Jesús como fruto de las creencias mitológicas en dioses muertos y resucitados³⁶. Aducen para ello el recuerdo de las divinidades vegetativas que mueren en invierno para renacer en primavera. *Osiris*, en Egipto; *Tammuz*, en Babilonia; *Attis*, en Frigia, y *Dionisio Zagreo*, en Tracia, nos ofrecen leyendas pintorescas a este propósito. Ante todo es de notar que ningún historiador serio de la época helénica ni aun los mismos fieles iniciados estaban convencidos de la realidad de tales relatos. Baste recordar a grandes rasgos, como ejemplo, uno de estos mitos, el que nos ha sido transmitido con más detalle y mayor riqueza de documentos, el del egipcio *Osiris*, para que salte a la vista lo vano de tales comparaciones.

786. *Osiris*, hijo del dios-tierra *Qeb* y de la diosa-cielo *Nuit*, era venerado en el delta del Nilo como dios de la vegetación. Representaba asimismo la tierra árida, que viene inundada todos los años por las aguas del Nilo y emerge con nueva fecundidad. De ahí llegó a representar la fuerza que da nueva vida periódicamente a la naturaleza del mundo vegetal. Probablemente por la fusión con otra divinidad llegó a ser asimismo el dios-rey civilizador de Egipto que organizó favorablemente el anterior caos del país con la ayuda de su hermana y esposa la diosa *Isis*. *Set*, su hermano gemelo, representante del Egipto superior, enemigo de la religión del delta, envidioso de su hermano, le dio muerte, dividiendo su cuerpo en pedazos que arrojó al mar, y se apoderó de su trono. *Isis* huyó de su patria y ayudada por el dios *Anubis* logró encontrar todos los miembros de su descuartizado esposo y reconstruir su cuerpo, pero sin restituirle a la vida. Consiguió, sin embargo, ser fecundada por él y dio a luz un hijo, *Horus*, que al llegar a su edad adulta se constituyó en vengador de su padre, embalsamó su cuerpo y fundó los ritos funerarios gracias a los cuales *Osiris* consiguió la vida de ultratumba y el imperio en la región de los muertos, donde quedó divinizado.

Es difícil establecer verdaderas relaciones de analogía entre tales leyendas y la resurrección de Jesús para deducir un influjo cualquiera de aquéllas en ésta. Pero la dificultad se hace insoluble cuando se recuerda el horror que los primeros cristianos sentían por los mitos de los misterios paganos.

787. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—I. No hay duda de que la fórmula *al tercer día*, del mismo modo que cualquier otra expresión, puede usarse en sentido metafórico, como Jesús la usó en cierta ocasión hablando de su ministerio apostólico (Lc 13,32). Pero esto debe desprenderse del contexto. En nuestro caso el sentido literal viene impuesto por la contextura literaria del pasaje y más todavía por las frases equivalentes que emplean los evangelios.

³⁶ Una síntesis clara y erudita de lo referente a los dioses muertos y resucitados y sus pretendidas relaciones con el misterio de la resurrección de Jesús se encontrará en L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ*, ed. franc. (París 1928) t.2 nota p.510-532; K. FRÜMM, S. I., *I cosiddetti «dei morti e resorti» nell' ellenismo*: Greg 39 (1958) 411-439.

788. 2. Podría parecer incumplido el vaticinio de la resurrección en cuanto al tiempo señalado por Jesús de permanecer tres días y tres noches en el sepulcro, ya que resucitó al empezar el tercer día. Examinemos la significación de los textos, no según nuestra mentalidad siglo xx, sino según el sentido que pretenden darles los autores de aquel tiempo, con lo que desaparece la dificultad.

Ante todo nótese que los evangelistas y San Pablo usan indistintamente al hablar de la resurrección las fórmulas: *al tercer día* (10 veces), *en tres días* (cinco veces), *al cabo de tres días o después de tres días* (cuatro veces), *tres días y tres noches* (una vez). Esto prueba que para ellos estas diversas expresiones tenían en su mente idéntico sentido, tanto más cuanto que un mismo evangelista en dos expresiones yuxtapuestas emplea las fórmulas al parecer más divergentes entre sí ³⁷.

Es indudable que el significado común que los evangelistas daban a las fórmulas *en tres días y después de tres días* no era otro sino el propio de la fórmula *al tercer día*, pues de lo contrario, siendo ésta la que respondía más estrictamente a la realidad, hubieran evitado las restantes. Portavoces de esta interpretación son los príncipes de los sacerdotes, que recordando cómo: *aquel impostor había dicho cuando aún vivía: resucitaré después de tres días*, añaden: *manda, pues, custodiar el sepulcro hasta el día tercero y no hasta el día cuarto, como hubiera exigido la primera expresión* (Mt 27,63s). De igual modo los discípulos que van a Emaús *a la mitad del tercer día*, declaran haber perdido ya toda esperanza, al no haberle visto resucitado (24,21).

La equivalencia de estas frases aparece clara en la Sagrada Escritura, por ejemplo en Ester, que propone a los judíos: *No comáis y no bebáis durante tres días y tres noches, y yo... ayunaré del mismo modo*. Lo cual no impide que el día tercero por la mañana se vista y adorne, y dando por terminado su ayuno participe en el banquete real (Est 4,16-5,4). Lo mismo puede verse en las escenas de Sara y del egipcio que condujo a David contra los amalecitas (Tob 3,10-12; 1 Sam 30,12s). Se trata, por tanto, de un modismo hebreo para aludir a tres días, sean completos o incompletos.

789. 3. No se puede argüir contra la muerte real de Jesús por analogía del caso referido por F. Josefo de tres judíos condenados a cruz que, a ruego suyo, fueron bajados de ella, reconocidos vivos y convenientemente cuidados, con lo que uno de ellos sobrevivió ³⁸. Ni Jesús padeció únicamente el tormento de la cruz, ni fue reconocido como vivo, ni convenientemente asistido, sino sepultado. Tampoco puede deducirse nada de que en el momento de la lanzada saliese del costado de Jesús sangre y agua. San Juan parece considerarlo como un fenómeno sobrenatural para simbolizar los sacramentos de la Iglesia, pero tampoco ofrece dificultad, según modernas experiencias fisiológicas, el que de un cuerpo recién muerto puedan fluir unas gotas de sangre ³⁹, y hay exegetas que intentan explicar las gotas de agua como gotas de linfa o humor viscoso del pericardio.

³⁷ Al tercer día (τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ): Mt 16,21; 17,23; 20,19; 27,64; Lc 9,22; 18,33; 24,7.21.46; 1 Cor 15,4. «En tres días» (ἐν τρισὶν ἡμέραις): Mt 27,40; Mc 15,29; Jn 2,19 (διὰ τριῶν ἡμερῶν): Mt 26,61; Mc 14,58. «Después de tres días» (μετὰ τρεῖς ἡμέρας): Mt 27,63; Mc 8,31; 9,31; 10,34. «Tres días y tres noches» (τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας): Mt 12,40. San Mateo, por ejemplo, cita todas las diversas expresiones, aun las más opuestas, sin distinción entre ellas, como puede verse en la lista de textos aducidos.

³⁸ *Liber de vita sua* n.75.

³⁹ Cf. V. Marozzi en el artículo citado en la bibliografía, p.449.452.

790. 4. Para desvirtuar la historicidad de las apariciones de Jesús resucitado se quieren distinguir dos tradiciones independientes y aun contradictorias, una formada en Galilea con las manifestaciones hechas por Jesús en aquella región y utilizada por Mt y Mc, y otra originaria de Jerusalén con relatos concernientes a dicha ciudad y utilizada por Lc y Jn. No hay ninguna dificultad en que en los años previos a la composición de los evangelios se formasen dos series de narraciones, sean orales sean escritas, conteniendo las apariciones de la respectiva región, y que los diversos evangelistas utilizaran una de ellas ignorando la otra, o por lo menos silenciasen su contenido por no interesarles para sus fines particulares. Quien ignora o calla, no niega. Sin embargo, el presupuesto aducido para esta hipótesis no es exacto, ya que Mt y Mc citan apariciones de Jerusalén, y Jn describe por lo menos una de Galilea. San Pablo, cuyo relato es el más antiguo, según los adversarios, refiere escenas de ambas regiones⁴⁰. (Véase el esquema del n.778).

791. 5. Se han pretendido hallar diversas contradicciones entre los relatos de los cuatro evangelistas, que desaparecen fácilmente si se examinan bien los textos y se tiene en cuenta que quien refiere sólo una parte de un hecho no contradice a quien refiere otra parte del mismo.

a) Mt refiere cómo fueron al sepulcro Magdalena y María madre de Santiago (28,1), a las cuales Mc añade Salomé la mujer del Zebedeo, mientras Jn sólo nombra a María Magdalena. Ya se ve que no hay dificultad alguna en que cada escritor nombre preferentemente a una u otra de aquel grupo de mujeres que ayudaban al Señor en su apostolado y le acompañaron en su muerte⁴¹. Juan, que sólo nombra a María Magdalena, da por supuesto que había otras mujeres, al poner en boca de ésta el plural cuando dice a los apóstoles: *Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto* (20,2).

b) Las frases con que los evangelistas determinan la hora en que las piadosas mujeres van a ungir al Señor parecen a primera vista contradictorias: *Muy avanzado el sábado, al alborear ya el primer día de la semana* (o domingo) (Mt 28,1); *Muy de mañana..., al salir el sol* (Mc 16,2)⁴²; *Muy de mañana* (Lc 24,1); *María Magdalena va al sepulcro temprano, cuando todavía estaba oscuro* (Jn 20,1). Fácilmente se echa de ver que todos indican la misma hora, esos momentos intermedios entre las tinieblas y la luz. Probablemente terminaría de amanecer en su camino al sepulcro, de modo que puede tomarse con precisión una u otra frase según se refieran a su salida de casa o a su llegada a la tumba, y necesariamente saldrían de su domicilio unas antes que otras según su distancia del sepulcro, lo cual explica la divergencia de Juan.

c) Del mismo modo deben entenderse las discrepancias en nombrar uno o varios ángeles, dado que probablemente hubo varias manifestaciones

⁴⁰ La concordancia de ambas fuentes de tradición, que no se oponen, la desarrolla bien A. DESCAMPS, *La structure des récits évangéliques de la résurrection*: Bibl 40 (1959) 726-741.

⁴¹ A propósito de las apariciones a las piadosas mujeres pueden leerse J. M. BOVER, S. I., *La aparición del Señor resucitado a las piadosas mujeres*: EstBibl 4 (1945) 5-13; J. LEAL, S. I., *Las apariciones a María Magdalena en la exégesis postridentina*: ArchTG 9 (1946) 5-52.

⁴² Aun cuando la traducción latina de la Vulgata dice *Orto iam sole, salido ya el sol*, el texto griego escribe ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, *levantándose el sol*. Viene, pues, a coincidir con los otros evangelistas.

celestes a las diversas mujeres y que al tratar de acciones individuales, v.gr., cuando se les anuncia la resurrección, debe hacerse referencia a un solo ángel si no se quiere suponer, de modo inverosímil, que hablasen a coro. La divergencia en la postura de los ángeles, que según Jn (20,12) se dice estaban sentados sobre la tumba mientras que Lc, en la traducción de la Vulgata, afirma que *estaban de pie*, se debe a una versión defectuosa del texto original, en que la palabra ἐπέστησαν tiene simplemente el significado de *estar sobre*.

d) Mc (16,8) afirma que las piadosas mujeres *no dijeron a nadie* lo que habían visto en el sepulcro, al paso que Lc (24,9) atestigua cómo de hecho al llegar al cenáculo refirieron a los apóstoles todas sus visiones de ángeles. Es claro que Mc alude al silencio guardado en el camino, no a su entrevista con los apóstoles, respecto a los cuales tenían orden expresa de comunicarle la noticia (Mt 28,7). Parecida distinción hay que hacer cuando se leen las palabras de Mc afirmando que los apóstoles no creyeron a los discípulos de Emaús (16,13) y las de Lc que atestigua su fe, pero apoyados en la palabra de Pedro, sin aceptar del todo las narraciones de los peregrinos: *Ha resucitado realmente el Señor y se ha aparecido a Simón* (24,33).

792. e) Podría crear cierto prejuicio contra la persuasión de los apóstoles acerca de las precedentes apariciones el que en una de las últimas dice Mt (28,17): *Al verle le adoraron; algunos dudaron*. Una traducción más exacta del original griego puede ser: *le adoraron aquellos que antes habían dudado*⁴³. Aun en la traducción latina parece indicarse que algunos dudaron si se trataba verdaderamente de Jesús, a quien no distinguían bien por la distancia, pues el texto prosigue: *Entonces, acercándose, Jesús les dijo...*

793. f) Sobre la aparición a San Pablo poseemos dos descripciones (Act 9,7 y 22,9), la segunda de los labios mismos del Apóstol, al parecer opuestas en el detalle de que la primera indica, cómo la comitiva oía y no veía y la segunda que veía y no oía. El análisis de los textos indica que los compañeros de Saulo *veían el resplandor pero no la persona que hablaba*, y que por otra parte *oían sonido de voces pero no las palabras pronunciadas ni, por tanto, el sentido del diálogo*.

g) Se reprocha a Jesús el haberse aparecido únicamente a los amigos. Esto no es del todo exacto, puesto que se presentó también a uno de sus mayores enemigos, Saulo, el gran forjador de proyectos persecutorios anticristianos, que cayó convertido a sus pies. En general es cierto que se manifestó a sus fieles discípulos, según los planes divinos declarados por San Pedro en un discurso (Act 10,41). Dios es libre para escoger a los que quiere en orden a comunicar sus gracias del mismo modo que elige sólo a unos cuantos para darles directamente sus revelaciones. Lo importante para la crítica histórica es que los hechos queden bien probados sean quienes sean las personas presentes. Estas, en nuestro caso, son de plena garantía y muchas en número, ya que en una sola de las apariciones se hallaban reunidos más de 500 judíos. Los mismos escribas y fariseos pudieron contemplar el sepulcro vacío, señal orientadora en dirección a las apariciones.

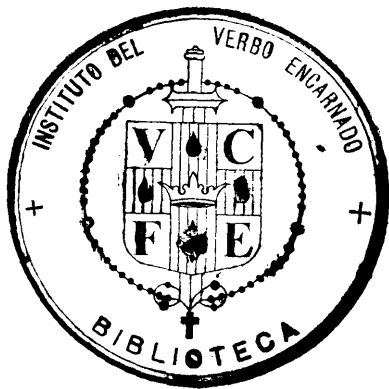
794. 6. No hay cotejo posible con las apariciones de los ángeles en el A. T., v.gr., de San Rafael, compañero de Tobías en sus viajes. Estos terminaban declarando explícitamente que eran puros espíritus que sólo en apariencia comían y bebían, mientras que Jesús se esforzaba por probar

⁴³ Cf. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (1927) 119. Cf. S. DEL PÁRAMO, S. I.: *EstBibl* 14 (1955) 281-296.

de todos los modos posibles la realidad de su cuerpo. En ninguno de los dos casos hubiera podido engañar positivamente a los hombres.

795. 7. En 1931, el doctor E. L. Sukenik anunció en Berlín haber descubierto una ostoteca o arca funeraria con las inscripciones: «Jesús, hijo de José». El mundo científico no tomó en consideración semejante hallazgo. Ni su dudosa autenticidad, ni lo indeterminado del tiempo asignado a su construcción, ni lo ordinario de los nombres de Jesús y José en ciertas épocas judías ofrecían la mínima probabilidad requerida para interesar el estudio de los arqueólogos serios, que la olvidaron por completo⁴⁴.

⁴⁴ Puede verse este anuncio en *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia: Rendiconti*, VII (1929-1930) 215-239. Una referencia a lo mismo se encontrará en *RevHistEccl* 28 (1932) 930



P A R T E V

EL HECHO EMPÍRICO DE LA REVELACIÓN

LA PALABRA DE DIOS, FENÓMENO SOCIAL DE LO DIVINO

796. Siguiendo los caminos de la historia, hemos sorprendido la aparición de la palabra de Dios hecha carne personal en la tierra; ahora, prescindiendo del pasado, vamos a oír esa misma palabra hecha fenómeno social contemporáneo. Empezamos con esto el *segundo método* o proceso apologetico, de evidente sencillez y mayor esplendor que el primero. Todo él se reduce a dos afirmaciones en cierto modo similares o paralelas a las del proceso anterior: I) La Iglesia católica se proclama *mensajera sobrenatural de Dios*, es la palabra divina que resuena en el mundo contemporáneo. II) Esta palabra se presenta revestida de tales atributos sobrenaturales en concreto, de tales y tan *múltiples milagros morales*, que no permiten dudar sobre la autenticidad de su origen.

En este proceso, como se ve, no son necesarios estudios críticos sobre la autenticidad e historicidad de los evangelios, ni sobre la existencia de Jesús, su legación divina, sus milagros, su misión fundadora del reino de Dios o la identidad de éste con la Iglesia católica actual. Todo ello nos lo enseñará luego la Iglesia una vez que hayamos comprobado la autoridad divina de su palabra.

797. Para centrar mejor la estructura de nuestro actual proceso apologetico, notemos que los milagros morales que identificamos con la naturaleza misma de la Iglesia o sus propiedades pueden utilizarse para estos tres fines:

1.º Para probar *directamente la divinidad de la Iglesia*. Esta finalidad es la característica del método que ahora iniciamos. La Iglesia por sí misma, es decir, tal como se ofrece a nuestra vista, deslumbrante por los milagros morales de su propagación inexplicable, de su estabilidad secular ante tantas luchas, de su fortaleza martirial, de la sublimidad de su doctrina religiosa y de su eficacia en la transformación espiritual de las almas, se nos impone intuitivamente como un fenómeno divino que debemos aceptar. Este método, por la sencillez de análisis, es asequible aun a las inteligencias más rudas, y por el esplendor de sus materiales gana fácilmente los resortes de la voluntad. Ya en los primeros siglos era conocido y empleado.

Escribe bellamente San Agustín: «Contempladme, os dice la Iglesia, contempladme, pues me veis aun sin quererlo. Todos los fieles que había en aquellos tiempos de Judea conocieron, como testigos presenciales, los dichos y hechos de Jesús... Vosotros no habéis visto esas cosas, y por eso os negáis a creerlas. Pero ved, mirad y considerad atentamente las que estáis

contemplando. No se os habla de las pasadas, ni se os anuncian las futuras, sino que se os muestran las presentes»¹.

798. 2.º Para probar la legación divina de Jesús, cuyo mensaje cristalizó en la fundación de la Iglesia, de modo que los milagros morales garantes del origen divino de ésta confirman al mismo tiempo la misión sobrenatural de su fundador. Sobre todo, unidos en íntima trabazón, los milagros físicos realizados por Jesús durante su vida y los milagros morales verificados en su Iglesia como continuación suya después de su muerte forman un argumento de convergencia irrefragable².

799. 3.º Para discernir la verdadera Iglesia, continuadora del reino de Dios, fundado por Jesús, entre las diversas confesiones cristianas que pretenden vindicar para sí ese derecho.

CAPITULO I

La Iglesia católica, mensajera divina

800. Bibliografía: V. DECHAMPS, Card., *Oeuvres complètes* (Malines 1874-1883) t.1: *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*; t.3: *La question religieuse résolue par les faits*; t.16: *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi*; J. M. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican* (1895) t.2; G. RABEAU, *Apologétique* (Paris 1930); ID., *Les miracles dans l'Eglise en Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections* (Paris 1939) 643-674; H. DE LUBAC, S. I., *Catholicisme* (Paris 1941); J. LEVIE, S. I., *Bajo la mirada del incrédulo* (Madrid 1956); H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, trad. esp. (1958); D. GRANFIELD, O. S. B., *The Church as a motive of credibility according to the Vatican Council: The American Ecclesiastical Review* 138 (1958) 2-8; N. MARÍN NEGUERUELA, *Lecciones de apologética* (Madrid 1960) t.2, 321-328.

801. El problema.—Si la Iglesia católica es la continuación auténtica del reino de Dios fundado por Jesús, como se verá en el tratado siguiente, su palabra ha de ser sobrenatural, la misma de su fundador conservada en depósito; por eso ahora, nos bastará oír a la Iglesia decir esa palabra, y contemplar sus atributos, y así comprobaremos la divinidad de su mensaje.

802. Orientación histórica.—Hasta la escisión definitiva de las iglesias cismáticas ortodoxas en el siglo XI y de las iglesias protestantes en el XVI, nadie había puesto en duda las propiedades sobrenaturales de la Iglesia católica como credenciales de su naturaleza divina. Consumadas estas dolorosas separaciones, es obvio que los disidentes tuvieran que oponerse a tal concepción apologética.

Los protestantes liberales y los racionalistas se niegan a reconocer las pruebas de la divinidad de la Iglesia siguiendo su principio general de que debe rechazarse cualquier clase de milagros, sean de orden físico o de orden moral. Estos últimos procuran explicarlos mediante las circunstancias meramente naturales que envuelven

¹ De la fe que no se ve 4,7: BAC 30, *Obras de San Agustín IV* (Madrid 1948) 807; R 1614.

² Esta enumeración convergente de pruebas se expone con gran fuerza en I. HONTHEIM, *Institutiones Theodiceae* c.30 p.824s.

a la Iglesia, aun concediendo, como lo hacían con Jesucristo, la sublimidad de sus características distintivas, la elevación de su doctrina y la grandeza de sus actuaciones.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La Iglesia (I) se declara mensajera de la palabra de Dios y (II) muestra en sí misma las pruebas milagrosas de su carácter divino.*

803. Fácilmente se ve cómo nuestro aserto encierra dos partes, que probaremos por separado: I) El hecho de que la Iglesia se proclame *mensajera de la palabra divina*, y II) *las pruebas que ofrece dentro de su mismo seno, independientes de las aducidas para demostrar la legación sobrenatural de su Fundador.*

804. Demostración de la primera parte: La Iglesia católica se proclama mensajera de Dios.—La Iglesia se proclama a sí misma repetidamente *sociedad divina que, como tal, debe ser recibida por todos*, o en otras palabras, se presenta como una persona moral portadora de una legación doctrinal sobrenatural que expone en nombre de Dios. Podríamos ir recorriendo numerosos documentos conciliares y pontificios en que da tal testimonio de sí misma; pero basta citar uno que por su solemnidad y evidencia pone de manifiesto nuestro aserto. Dice el concilio Vaticano I en su ses.3 c.3:

«Deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio... Ahora bien, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verdadera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la proveyó de notas claras de su institución a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada. Porque a la Iglesia católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma... es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación. De lo que resulta que ella misma, como una bandera levantada para las naciones (Is 11,12), no sólo invita a sí a los que todavía no han creído, sino que da a sus hijos la certeza de que la fe que profesan se apoya en fundamento certísimo» (D 1792-1794).

Por eso mismo, a través de múltiples documentos y concilios afirma la necesidad de recibir su doctrina y pertenecer a su comunidad (en un sentido u otro, que más tarde se explicará), pues *fuera de ella no hay salvación* (véanse, por ejemplo, conc. Lateranense IV: D 430; conc. Florentino: D 714, etc.).

805. Demostración de la segunda parte: Muestra en sí misma las pruebas de su carácter divino.—De su mismo seno surgen como pruebas de su carácter divino:

1.º *Numerosos milagros físicos* realizados en conexión con sus enseñanzas dogmáticas o morales. Tales son, v.gr., los milagros que tienen lugar en el santuario de *Nuestra Señora de Lourdes*, de

cuya existencia y cuidadosa comprobación hablamos antes (n.690) o de los frecuentes milagros obrados en confirmación de la santidad y de la fe verdadera de ciertos varones eminentes, cuyos *procesos de beatificación* contienen rigurosos análisis de dichos milagros.

2.º Sobre todo, los *brillantes milagros morales*, o, por mejor decir, el grandioso milagro moral entrañado en su naturaleza y manifestado al exterior a través de sus atributos. Para mejor comprender este argumento, conviene tener presente el concepto y fuerza apologética del milagro moral, así como las propiedades de la Iglesia que lo constituyen.

I. EL MILAGRO MORAL

806. A) CONCEPTO DEL MILAGRO MORAL.—Puede definirse como una acción o serie de acciones externas, realizadas por especial influjo de Dios, como signo religioso, contra el modo constante de obrar de los hombres. Se trata, por tanto, de acciones provenientes de la *libre voluntad humana*, con lo cual difieren del milagro físico o meramente intelectual.

1.º *Elemento sensible*.—Son acciones *externas*, al menos en sus efectos, ya que dichos milagros, de ordinario, tienen lugar en las facultades internas—v.gr., una conversión sobrenatural—, pero han de manifestarse en operaciones exteriores.

807. 2.º *Elemento preternatural*.—Consiste en ser contra las *leyes morales en su sentido estricto*. Estas quedan constituidas por el modo constante de proceder de los hombres según las exigencias internas o inclinaciones fijas de la naturaleza humana, de modo que su excepción supere las *fuerzas psicológicas*.

Se dan asimismo *leyes morales en sentido amplio*, de las que pueden los hombres apartarse mediante cierta violencia; v.gr., el instinto de conservación vencido por el héroe al exponer su vida. Con frecuencia, estas leyes superables por los hombres en particular no pueden ser quebrantadas de modo ordinario por la sociedad en su conjunto, dando así lugar a las *leyes sociales o históricas* en sentido estricto.

La excepción en nuestro caso no supone, por tanto, el quebrantamiento de una ley física, sino la superación inexplicable de una ley moral, que de ordinario se reduce a un modo de proceder defectuoso por clara desproporción entre el acto y su causa, es decir, la voluntad colocada en determinadas circunstancias. La aludida desproporción puede provenir, v.gr.:

a) De la natural *deficiencia del entendimiento y la voluntad*, que impide el que los hombres, sea en particular, sea en su conjunto, superen cierto grado de ciencia o de virtud.

b) De la *innata concupiscencia humana*, cuyo influjo produce en cualquier pueblo o región numerosos actos y vicios deshonestos de modo inevitable.

c) Del *temperamento y condición voluble* de la naturaleza humana, que aparta fácilmente a los hombres de la firmeza de doctrina y vía recta de

costumbres, haciendo imposible una larga vida sin caídas, al menos leves, en la conducta moral.

d) De los vicios y costumbres depravadas, que atan la voluntad, impidiendo su entrega a actos excelsos o difíciles de virtud.

e) Del cansancio y consiguiente tedio, que frenan la perseverancia de la atención durante largo tiempo, como sucede al tipógrafo, impotente para evitar toda errata en continuadas horas de trabajo durante muchos años, o en el seguidor de la perfección religiosa, incapaz de evitar todo defecto en su vida cotidiana.

En todas estas circunstancias, la obtención del fin deseado, sobre todo en una gran multitud, supera las fuerzas humanas.

808. 3.º *Elemento sobrenatural.*—Es un *auxilio especial* con que Dios coopera, juntamente con la voluntad del hombre, en un grado excepcionalmente superior a su providencia ordinaria.

Puede consistir esta ayuda en que a) las facultades humanas se vean *robustecidas* con un poder superior al que les corresponde; v.gr., una ilustración maravillosa del entendimiento o una energía incomprensible de la voluntad; b) *las dificultades se desvanezcan* de modo inexplicable; v.gr., el apaciguamiento de la concupiscencia, la persistencia de la atención sin descanso, etc.; c) se vea *atrayda la libertad* por una fuerza extraordinaria; v.gr., por un impulso místico inesperado, como aconteció a Saulo en su conversión.

Ejemplos de milagros morales pueden ser: una *ciencia extraordinaria* o una *santidad sobrehumana*, cuales se dieron en Jesucristo; un *conocimiento repentino*, v.gr., de lenguas, como se dio en los apóstoles el día de Pentecostés; *ciertas conversiones religiosas* inexplicables según los mecanismos psíquicos habituales, como fue la de Saulo; *la propagación inverosímilmente rápida* de una secta religiosa en contra de todas las leyes históricas y sociales; *la persistencia estable* de una sociedad espiritual por encima de toda clase de oposiciones y ataques; *la constancia de innumerables mártires* sometidos a los más crueles tormentos; *la sublimidad de un sistema doctrinal* inasequible a la ciencia humana; *la transformación moral* de grandes pueblos no obstante las liviandades consuetudinarias inveteradas, etc.

809. 4.º *Como signo religioso.*—De modo semejante a como dijimos al tratar del milagro físico, el milagro moral ha de presentar características tales que manifiesten su relación con lo divino, de lo cual debe ser signo.

810. B) *POSIBILIDAD DEL MILAGRO MORAL.*—Dada la analogía de estructura del milagro moral respecto al milagro físico, pueden repetirse aquí las consideraciones que allí hicimos, mostrando que no era imposible en cuanto era un *fenómeno sensible*, un fenómeno fuera de las leyes naturales y un fenómeno realizado por Dios. La contingencia de las leyes morales es evidente, ya que dependen de la naturaleza contingente del hombre, y en concreto de su libre voluntad. Lo mismo debería repetirse respecto a la posibilidad por parte de Dios, que fundó las leyes psíquicas, sociales e históricas al constituir la naturaleza humana de la que fluyen, y, puede, por lo tanto, inmutar, multiplicar o destruir tales leyes.

811. C) *DISCERNIBILIDAD DEL MILAGRO MORAL.*—También respecto al discernimiento del milagro moral es menester repetir

lo que notamos al hablar del milagro físico; es necesario y basta comprobar las cuatro verdades: *histórica, filosófica, teológica y relativa*.

La verdad histórica es fácilmente comprobable, puesto que se trata de hechos externos y generalmente de gran publicidad, que no difieren de los otros actos humanos sino por su mayor perfección.

812. *La verdad filosófica* puede también en ciertos casos comprobarse, aun cuando ofrezca mayor dificultad por tratarse no de un análisis cuantitativo matemático, sino de una desproporción moral entre los hechos y sus posibles causas, circunstancias e influjos según las leyes psíquicas, sociales e históricas de la naturaleza humana. Consideradas con seriedad las condiciones en que se han desarrollado, presentan carácter muy diverso, v.gr., la rápida expansión del cristianismo y del budismo. Para la comprobación de la verdad filosófica es necesario y basta:

a) Que conste de la *existencia de normas ciertas* según las cuales proceden los hombres bajo la presión de los mismos motivos, ante las mismas dificultades y sujetos a los mismos influjos. Estas normas nos las dan a conocer los estudios históricos, psicológicos y sociales.

b) Que conste con certeza que las acciones morales que se consideran aparecen como *excepciones de tales normas* o las sobrepasan más allá de sus límites naturales por su magnitud, constancia, rapidez, dinamismo o fervor de espíritu. Tal enjuiciamiento es más fácil en acciones muy repetidas o en actuaciones de multitudes.

c) Que conste con certeza de las *circunstancias que pudieron ejercer su influjo* en tales actos. Con frecuencia puede demostrarse no haber intervenido ninguna causa especial o haber sido desproporcionados para tal obra los estímulos excitantes o, finalmente, darse en los sujetos protagonistas disposiciones opuestas a tal modo de proceder.

813. *La verdad teológica* quedará patente por las mismas consideraciones que en el milagro físico, es decir, por el examen de las personas, modo de obrar, fin, efectos y doctrina.

814. *La verdad relativa* posee asimismo las mismas garantías que en el milagro físico, ya que es de igual modo contra la providencia de Dios confirmar una doctrina falsa mediante señales exclusivamente divinas, sean de orden físico o de orden moral. La unión del milagro y la doctrina puede hacerse, según antes se dijo, de modo explícito o implícito, formal o virtual (n.314-316).

II. LAS PROPIEDADES DE LA IGLESIA QUE CONSTITUYEN EL MILAGRO

815. Al contemplar la Iglesia, podemos examinarla en su *existencia* o en su *esencia*. En su existencia, nos causa admiración su nacimiento por la *celeridad de su expansión*; su vida adulta, tanto por su estabilidad en cuanto sociedad como por la estabilidad de la *fe individual en sus mártires*. Al examinar su esencia, nos sorprende, con respecto al entendimiento, su *maravillosa doctrina*, y con respecto a la voluntad, su *poder de transformar las costumbres*.

LA IGLESIA, MILAGRO MORAL.	En su existencia . . .	Al nacer: su rápida expansión.	} estabilidad secular. } estabilidad de fe martirial.
		Al subsistir.	
	En su esencia	Resp. al entendimiento: doctrina admirable. Resp. a la voluntad: transformación moral.	

He aquí el milagro moral de la Iglesia, cuya comprobación realizaremos en el capítulo siguiente.

816. Valoración teológica.—Nuestra proposición, críticamente cierta, es desde el punto de vista teológico doctrina de fe divina y católica definida en el concilio Vaticano I con estas palabras:

«La Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación» (ses.3.^a c.3: D 1794). Como puede advertirse, el concilio no hace referencia a la constancia de los mártires, por suponerlo incluido en la santidad de la Iglesia. De todos modos, aparece explícitamente en las *Anotaciones al primer esquema de la constitución sobre la doctrina católica* (CL 7,532), y ya antes había hablado de este argumento Pío IX en su encíclica *Qui pluribus* (D 1638).

CAPITULO II

Las manifestaciones milagrosas de la Iglesia

817. 1.º Es menester examinemos cuidadosamente las manifestaciones sobrenaturales de la Iglesia, a que nos hemos referido, y que son las siguientes: I) *rápida expansión*; II) *estabilidad secular*; III) *fortaleza de los mártires*; IV) *excelencia de la doctrina*, y V) *transformación moral de las costumbres*. Aun cuando cada una de dichas manifestaciones lleva el sello de lo sobrenatural, no pretendemos calificarlas por separado como otros tantos milagros morales, sino como fenómenos inexplicables que convergen a la constitución de un gran milagro moral. Todas ellas se implican y entrelazan necesariamente. Así, v.gr., la rápida propagación, sin la subsiguiente estabilidad o sin la transformación moral, resultaría un fenómeno más fácilmente comprensible.

2.º En las cinco propiedades que vamos a examinar, deberíamos comprobar las cuatro verdades *histórica, filosófica, teológica y relativa*, a fin de valorar su fuerza apologética. Sin embargo, podemos omitir la verdad teológica, que se muestra evidente en los efectos, doctrina y fin de la Iglesia milagrosa, ya que toda ella tiende a la destrucción del imperio diabólico y al triunfo del reino de Dios. Asimismo, no es necesario detenernos en la verdad relativa, declarada por la misma Iglesia al aplicar expresamente a su mensaje tales signos sobrenaturales, según atestigua a través del concilio Vaticano I (ses.3 c.3: D 1794), diciendo que son *un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación*.

3.º Examinaremos, pues, en cada caso las verdades histórica y filosófica, estudiando los datos concretos y sopesando las circunstancias favorables y adversas que nos certifiquen la imposibilidad natural de los hechos respectivos.

ARTICULO I

Expansión admirable del cristianismo

818. Bibliografía: S. TH., *Contra Gentes* I 6; M. NICOLAU, S. I., *SThS* I, II 689-710; L. DE GRANDMAISON, S. I., *L'expansion du christianisme d'après M. Harnack*: Et 96 (1903) 300-329.451-476; J. RIVIÈRE, *La propagation du christianisme les trois premiers siècles* (París 1907); A. EHRHARD, *Das Christentum im römischen Reich bis Konstantin* (1911); A. BROU, *Propagation de l'Évangile*: DAFC IV (1922) 362-386; H. LECLERCQ, *Expansion du christianisme*: DACL V (1922) 978-1014; K. PIEPER, *Atlas Orbis christiani antiqui* (1932); G. BARDY, *L'Eglise à la fin du premier siècle* (París 1932); L. HERTLING, S. I., *Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts*: ZkathTh 58 (1934) 243-253; H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *Jesús, Hijo de Dios*, conf.5, trad. esp. (1941) 129-160; I. CASANOVAS, S. I., *Conferencias apoloéticas* (Barcelona 1950) t.2 conf.6,128-148; A. CANOVESI, *La diffusione geografica del cristianismo* (Torino 1962).

819. El problema.—Queremos examinar la rápida propagación del cristianismo y sus circunstancias para determinar si muestran una clara *intervención sobrenatural* que pruebe su origen divino. Por tanto, es menester atender cuidadosamente a las condiciones en que se realizó, ambiente circundante, naturaleza de sus propagadores y de los fieles convertidos, carácter de la doctrina enseñada, dificultades y ayudas prestadas por el Imperio romano, etc., a fin de resolver si fue un fenómeno que superó las leyes psicológicas, históricas y sociales de la humanidad.

Podríamos examinar todo el camino recorrido por el Evangelio en su marcha triunfal a través del mundo, pero nos ceñiremos a los *tres primeros siglos* hasta el año 314, ya que a partir de esa fecha el ánimo benévolo de Constantino y los sucesivos gobernantes, junto con otros factores meramente humanos, podrían tener un influjo más decisivo en el fenómeno de la propagación y sería más difícil concretar los límites de las fuerzas naturales.

820. Orientación histórica.—Durante toda la antigüedad y edad media fue un argumento clásico de la divinidad del cristianismo³, hasta que los racionalistas y protestantes liberales, adversarios de todo lo sobrenatural, intentaron desvirtuarlo.

Unos, como E. Gibbon, protestante convertido al catolicismo y posteriormente de nuevo apóstata, quieren explicar el hecho por

³ Ya desde el siglo II en adelante adujeron este argumento los escritores cristianos, como JUSTINO, *Apología* I 39: BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 223s; *Diálogo con Trifón* 117: *Padres apologistas griegos*... 506; Kch 59; CLEMENTE ALEJandrino, *Cohortatio ad gentes* 10s: MG 8,225-229; *Stromata* 6,15: MG 9,345; MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 31: ML 3,335-338; ORÍGENES, *De principiis* 4,2,5: MG 11,345; *Contra Celsum* 1,3,26s. 62; 2,79; 5,50; 8,4.43-47.72: MG 11,661.709.773-777.920.1260s.1524.1581.1588.1624s; R 511.516; LACTANCIO, *Institutiones divinae* 5,13: ML 6,589-593; ARNOBIO, *Adversus gentes* 1,55s; 2,4s.12: ML 5,793-795.815-818.827-829; EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica* 1,4: MG 21,36-41; *Demonstratio evangelica* 1,1; 3,5.7: MG 22,17-20.204.236-248; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus iudaeos* 5,2s: MG 48,883-888; SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 22,5,8: BAC 171-172, *Obras de San Agustín* XVI-XVII (Madrid 1958) 1633-1636. 1641s; R 1783s.

diversas *causas intrínsecas* al cristianismo⁴; otros, como Hartpole Lecky⁵, se fijan más bien en *circunstancias externas* favorables. A. Harnack ha hecho una síntesis de todas las principales, que pueden agruparse en tres apartados: a) *causas extrínsecas* favorables fueron el monoteísmo difundido por la religión judía y la unidad social fomentada por el helenismo; b) *causas internas* fueron el deseo naciente de una renovación espiritual y la ineficacia del paganismo para satisfacer las aspiraciones más íntimas del hombre; c) a éstas deben añadirse las *características del cristianismo*, dotado de una gran sencillez junto con la complejidad de los elementos más opuestos, de suma antigüedad en su origen y novedad de nacimiento, de claridad de doctrina y profundidad de misterios, de perfectas normas morales y sanción decisiva, de autoridad absoluta para exigir la fe y de pruebas razonables para justificar esta exigencia⁶. Nótese de paso que el mero conjunto de tales propiedades hacen ya sospechar una intervención divina.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La admirable y rápida difusión del cristianismo presupone una intervención sobrenatural.*

Demostración: I. Consta de la verdad histórica del hecho.—La propagación del cristianismo fue máxima desde varios aspectos.

821. A) DIFUSIÓN GEOGRÁFICA.—I. *En tiempo de los apóstoles.*—Se había difundido por a) Judea, Galilea, Samaria (Act 9,31); b) Siria, v.gr., Antioquía, Damasco, etc. (Act 9,19-21; 11,21, etc.); c) Asia Menor (Act c.14 y 16); d) el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia, Bitinia (1 Pe 1,1); e) Roma, Corinto, Galacia, Efeso, Filipos, Colosos, Tesalónica, etc. (Ep. San Pablo años 55-67); f) Macedonia y Acaya (1 Tes 1,8); g) Isla de Creta (Tit 1,12); h) Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea, a cuyas iglesias se dirige el Apocalipsis.

Teniendo en cuenta los datos anteriores, ya en su tiempo (hacia el año 57) pudo decir San Pablo con justicia que la Iglesia se hallaba extendida *por todo el mundo* (Rom 1,8; Col 1,6) y *en todo lugar* (1 Tes 1,8), y hacia el año 96 volvería a repetir esto mismo el papa Clemente desde Roma (1 Ep. a los Corintios 5).

E. Renán, adversario de nuestro aserto como legítimo racionalista, resume, sin embargo, así el hecho: «Un rápido relámpago, partiendo de Siria, iluminando casi simultáneamente las tres grandes penínsulas del Asia Menor, de Grecia y de Italia, seguido inmediatamente de un segundo reflejo que abrazó casi todas las costas del Mediterráneo: he ahí lo que fue la primera aparición del cristianismo»⁷.

822. 2. En el siglo II.—a) Hacia los años 132-135, y según testimonio de Justino, el cristianismo superaba ya en difusión al

⁴ *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1840) t.2 c.15.

⁵ *History of European Morals* t.1 c.3 p.386s.

⁶ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1924) t.1 l.2 Schlussbetrachtung p.324-331; t.2 l.4 c.4 Ergebnisse p.957.

⁷ *Les Apôtres* (1866) 284. Datos interesantes acerca de la propagación cristiana pueden verse en P. ALLARD, *El martirio*, trad. esp. (1926) c.1,36.

judaísmo⁸. b) Poco después atestigua Ireneo la existencia de iglesias florecientes en Germania, Egipto, Libia, Oriente, Galia, España, etc.⁹ c) Plinio el Joven, hacia el año 111, nos describe la vitalidad de la iglesia de Bitinia¹⁰. d) En la controversia con el montanismo toman parte obispos de Jerusalén, Apamea, en Frigia; Comana y Debelto, en Tracia, etc., según nos refiere Eusebio¹¹, quien asimismo nos da cuenta e) de los numerosos sínodos provinciales convocados hacia el 190 en las Galias, en Italia, en Palestina, en el Ponto, en Asia, en Osroene, etc., con objeto de resolver las disputas sobre la fecha de celebración de la Pascua¹².

Así se entienden las expresiones tan universales de los escritores de este siglo al hablar de la extensión del cristianismo; v.gr.:

Justino, entre el año 150-155, escribe: «No hay raza alguna, ni de griegos ni de bárbaros, ni de cualquier otra denominación, aun de los que viven en carretas, de los que carecen de hogar o de los pastores nómadas que viven en tiendas de campaña; no hay, repito, raza alguna en la que no se eleven oraciones y se den acciones de gracias al Padre Creador del universo por medio de Jesús crucificado»¹³.

La *Epístola a Diogneto* habla de los cristianos esparcidos por todas las ciudades del mundo como el alma por el cuerpo¹⁴; y parecidas frases de universalismo podemos encontrar poco después del 180 en Ireneo¹⁵ y Minucio Félix¹⁶. Bástenos recordar los testimonios de Tertuliano; en su obra *Contra los judíos*, después de citar las provincias romanas, recuerda asimismo las regiones más apartadas o indómitas, como la Getulia, la Mauritania, los últimos confines de España o de las Galias, «los lugares de Bretaña inaccesibles a los romanos y sometidos a Cristo», la Sarmacia, la Dacia, la Germania, la Escitia, etc., «en todas las cuales reina el nombre de Cristo»¹⁷. Sobre tales datos construyó aquel su famoso párrafo del *Apologético*, escrito hacia el año 197: «Somos de ayer y llenamos el mundo y todo lo vuestro: ciudades, islas, castillos, municipios, consejos, los mismos campamentos, tribus, decurias, el palacio, el senado, los soldados de vuestros ejércitos; en una sola provincia somos nosotros más numerosos. ¿Para qué lucha no estaríamos prontos y capacitados, aun desprovistos de provisiones, quienes nos dejamos tan gustosamente matar, si no fuese porque nuestra ley nos induce a recibir la muerte más bien que a darla?... Si, pues, un número tan grande de hombres nos separásemos de vosotros en una región cualquiera..., os quedaríais, sin duda, espantados ante vuestra soledad, ante el silencio del mundo circunstante, y víctimas de un estupor como si el orbe hubiese sucumbido. Buscaríais a quienes mandar, y os encontraríais con que os habían quedado más enemigos que ciudadanos»¹⁸.

823. 3. *Del año 200 al 314.*—Podríamos multiplicar los testimonios en que vuelven a enumerarse como convertidas al cristia-

⁸ *Diálogo con Trifón* 117: BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 506; Kch 59.

⁹ *Adversus haereses* 1,10: R 192.

¹⁰ *Ad Traianum: Epistolarum* liber 10,96: Kch 28.

¹¹ *Historia Ecclesiastica* 5,16: MG 20,464-472.

¹² *Hist. Eccl.* 5,23-25: Kch 91-101.

¹³ *Diálogo con Trifón* 117: BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 506; Kch 59.

¹⁴ 6,1: Kch 153.

¹⁵ *Adversus haereses* 1,10,1 y 2: Kch 102 y 104.

¹⁶ *Octavius* 9: ML 3,260-263.

¹⁷ 7,4-8: Kch 207.

¹⁸ *Apologeticum* 36s: R 279.

nismo las regiones más apartadas, según puede verse, por ejemplo, en Arnobio¹⁹. Bástanos citar los testimonios de un escritor cristiano, de un adversario pagano y de un emperador:

a) Lactancio, el elegante escritor latino que mereció ser llamado Cicerón cristiano, profesor en Nicomedia de Bitinia, nueva capital del Oriente, escribía hacia el año 304: «No hay nación tan inhumana ni país tan remoto que desconozca la pasión de Cristo o la grandeza de su majestad²⁰. A lo que añadía poco después: «La Iglesia extendió sus manos hacia el Oriente y el Occidente, de modo que no existe ya rincón de la tierra tan apartado donde no se haya introducido»²¹.

b) Porfirio, el gran adversario de los cristianos, contra los que escribió 15 libros, admitía antes del año 304, en que murió, que toda la tierra había recibido el mensaje cristiano y que aun los últimos confines del mundo poseían el Evangelio²².

c) El emperador Maximino Daia (308-313), en su *Epístola a Sabino*, dice, recordando las persecuciones de sus predecesores: «Diocleciano y Maximiano, señores y antepasados nuestros, viendo que casi todos los hombres, abandonando el culto de los dioses inmortales, se adherían a la secta cristiana, decretaron muy recta y acertadamente que a todo el que apostatase de sus dioses se le indujese a volver de nuevo a su adoración por medio de amonestaciones públicas y suplicios»²³.

824. B) DIFUSIÓN NUMÉRICA.—1.º En Judea.—El día de la ascensión se contaban 120 discípulos fieles a Jesús (Act 1,15). En la fiesta de Pentecostés, diez días más tarde, se convirtieron 3.000 (Act 2,41). Muy bien pudo decir San Lucas por entonces: *Se multiplicaba grandemente el número de los discípulos en Jerusalén y una muchedumbre de sacerdotes se adhería a la fe* (Act 6,7). En Lida y Saroná se convirtieron al cristianismo todos sus habitantes (Act 9,35). Poco antes de ser aprisionado San Pablo en Jerusalén, el año 58, le dicen los presbíteros de aquella ciudad reunidos en casa de Santiago: *¿Ves, hermano, cuántos miles* (el original griego dice: *μυριάδες* = decenas de miles) *de judíos han abrazado la fe?* (Act 21,20).

2.º *En Siria*, unos siete o nueve años después de la resurrección, se presentaron algunos conversos chipriotas y cirenenses que empezaron a evangelizar a los griegos, es decir, a los gentiles, *y la mano del Señor estaba con ellos, de modo que un gran número creyó y se convirtió al Señor* (Act 11,21).

3.º *En Roma*, hacia el año 64, los cristianos, según Tácito, formaban *una inmensa muchedumbre*²⁴, frase confirmada por Clemente Romano, que refiere cómo a los apóstoles Pedro y Pablo *se les unió una gran muchedumbre de elegidos*²⁵.

¹⁹ *Adversus nationes* 1,16: Kch 346.

²⁰ *Divinae institutiones* 4,26: ML 6,530.

²¹ *De morte persecutorum* 3: ML 7,200.

²² *Apocritica* 4,3.

²³ EUSEBIO DE CÉSAREA, *Historia Ecclesiastica* 9,9: MG 20,825.

²⁴ *Annales* 15,44: Kch 34.

²⁵ *Carta a los Corintios* 6,1: BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 182; R 11.

825. 4.º En Bitinia tenemos el testimonio de su procónsul Plinio el Joven, que escribe a Trajano, aterrado por el número de cristianos que debería condenar a muerte según los edictos imperiales:

«Me ha parecido—dice—un asunto digno de ser considerado, sobre todo atendiendo al número de los que habrían de peligrar. Muchos de toda edad, de toda condición social, de todo sexo, quedan o quedarán en peligro. Ni sólo por las ciudades, sino también por las aldeas y por los campos se ha extendido el contagio de esta superstición... De aquí se puede deducir qué muchedumbre humana podría volver al buen camino si se les concede posibilidad de penitencia»²⁶.

5.º Tertuliano, según ya antes mencionamos (n.822), describe cómo los cristianos ocupan todos los rincones del Imperio, menos los templos, y en su obra *A Escápula* declara que forman una «multitud tan grande, que constituyen casi la mayor parte de cualquier ciudad».

Concedida ya algo más tarde la paz a la Iglesia, había de trazar San Jerónimo una de las más bellas descripciones sobre la soledad «de los dioses, que se han quedado con los buhos y con las lechuzas sobre los tejados desiertos»²⁷.

826. 6.º A. Harnack, el historiador racionalista que ha llevado una investigación más minuciosa sobre la expansión del cristianismo, divide en cinco grupos los países en sus relaciones con el cristianismo hacia el año 300.

a) Regiones en que *prevalecía* francamente el cristianismo, como eran el Asia Menor, el sur de Tracia, Armenia, Edesa, Chipre, Numidia y Tángar.

b) Regiones en que era cristiana *una gran parte del pueblo*, de modo que ejercía verdadero influjo social y podía enfrentarse con cualquiera de las otras religiones, cuales eran Africa proconsular, Antioquía, Celesiria, Alejandría, Egipto, Tebaida, Roma, Italia meridional y parte de la central, sur de España, las costas de Tesalia, Acaya, Macedonia y sus islas vecinas, así como la Galia mediterránea y ciertas ciudades palestinas.

c) Regiones en que la difusión *no podía llamarse grande*, entre las que se contaban principalmente las más alejadas, como Arabia, Mesopotamia, Dalmacia, Panonia, etc., o menos relacionadas con la cultura helénica, como Persia o Trípoli, etc.

d) Regiones de *pocos cristianos* por razón de su misma falta de cultura, como las del mar Negro, Escitia o Germania septentrional.

e) Regiones, como Bretaña, sobre las que carecemos de documentos.

Ha de notarse que la enumeración es más bien de carácter minimista, ya que han perecido muchos documentos que podrían ilustrarnos sobre ciertas regiones donde sin duda se hallaba el cristianismo más difundido de lo que nos indican los testimonios conservados, según lo presupone su florecimiento en tiempo de Constantino. El mismo Harnack resume los hitos de esta expansión en el siguiente párrafo:

«¿Puede afirmarse que esta difusión se hizo con rapidez extraordinaria?

²⁶ *Ad Traianum: Epistolarum liber 10,96: Kch 30.*

²⁷ *Epistola ad Laetam 107: BAC 220, Cartas de San Jerónimo II (Madrid 1962) 231s; ML 22,870.*

Creo que sí. No se equivocaban los Padres de la Iglesia del siglo IV... al asombrarse de los progresos que la fe cristiana había hecho de generación en generación. Setenta años después de fundada la primera comunidad étnico-cristiana en Antioquía de Siria, Plinio escribía asombrado sobre la difusión que el cristianismo alcanzaba en la lejana Bitinia... Setenta años más tarde, la controversia sobre la Pascua nos muestra una confederación cristiano-eclesiástica que, teniendo su centro en Roma, se extiende desde Lyon hasta Edesa. Setenta años más tarde, el emperador Decio declara que más a gusto toleraría un rival en el Imperio que no un obispo cristiano. Siete decenios más, y ya la señal de la cruz ondea en las águilas romanas»²⁸.

827. 7.º No es fácil establecer un cómputo absoluto de los convertidos a la fe en aquellos siglos. Harnack calcula que, al llegar Constantino al trono, había 900 *sedes episcopales en Oriente* y 850 *en Occidente*. El edicto de libertad de Constantino fue un imperativo impuesto por el hecho de la difusión cristiana.

L. Hertling, S. I.²⁹, trató de hacer un cómputo aproximado del número de cristianos del Imperio al terminar el tercer siglo, apoyándose en los datos suministrados por Harnack y calculando la población de los ciudadanos romanos en unos 50.000.000. Por otra vía, intentó hacer esta misma investigación a base de ciertos datos consignados en los escritos contemporáneos y de consideraciones indirectas; v.gr., el número de monjas, etc. Llegó a la conclusión de que el límite máximo sería el de 15.000.000, número extraordinario si se tiene en cuenta que la mayoría de la población romana habitaba en aldeas y campos, adonde no había de llegar la evangelización hasta el siglo siguiente.

C) DIFUSIÓN SOCIAL.—El cristianismo inundó todos los estratos sociales de entonces.

828. 1.º Los pobres abundaron en gran escala, como dice San Pablo a los Corintios (1 Cor 1,26), porque escogió Dios a los débiles para confundir a los poderosos.

2.º Los *nobles y ricos* fueron también numerosos desde el principio. Conocemos no pocos aun por sus nombres y cargos, como Sergio Pablo, procónsul de Chipre (Act 17,34); Dionisio Areopagita, personalidad renombrada en Atenas (Act 17,34); numerosas matronas de Tesalónica (Act 17,4), y asimismo no pocos en Bitinia (*omnis ordinis*³⁰). En Roma podemos recordar a Pomponia Grecina, *mujer insigne*, esposa del cónsul Aulo Plancio³¹; al cónsul Tito Flavio Clemente con su esposa, Flavia Domitila, y muchos de sus familiares, así como Acilio Glabrio y su familia³². Ignacio, obispo de Antioquía, escribe a los romanos rogándoles no impidan su martirio, consciente del influjo social que poseían³³; y el Pastor Hermas dedica fuertes advertencias a *los ricos y célebres ante los hombres*.

Bajo Cómodo aumentaron más y más los cristianos de elevada

²⁸ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1924) II 956s.

²⁹ *Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts: ZkathTh* 58 (1934) 243-253.

³⁰ *Ad Traianum: Epistolarum* liber 10,96: Kch 30.

³¹ TÁCITO, *Annales* 13,32: Kch 32.

³² SÜETONIO, *Vita Domitiani* 10,2;15,1: Kch 43s.

³³ *Carta a los Romanos* 1s.4: BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 475-476s.

posición, como el senador Apolonio y el linaje Anneo (del que procedía Séneca). Tertuliano habla continuamente de los varones y mujeres de ilustre prosapia³⁴; Clemente Alejandrino hubo de escribir un libro expresamente para ellos con el título *Qué rico se salvará*; y el emperador Valeriano, en 258, dio un decreto principalmente contra los cristianos opulentos, nobles o caballeros romanos.

829. 3.º *Palaciegos*.—Se encontraban cristianos en el palacio de Claudio y de Nerón (Rom 16,10; Fil 4,22), en la casa de Aristóbulo (sobrino de Herodes Magno) y de Narciso, íntimo del emperador Claudio (Rom 16,11). Flavio Clemente era primo de Domiciano.

Al tiempo de Adriano pertenece probablemente una imagen injuriosa de Cristo crucificado con la que se trataba de afrentar a uno de los jóvenes cristianos que se educaban en el pedagogio del Palatino bajo la dirección del emperador³⁴. Septimio Severo tenía junto a sí a un cierto número de cristianos en su palacio, entre los que era bien conocido Próculo, a quien él debía la curación en una enfermedad, y no tuvo inconveniente en que su hijo Caracalla fuese criado con leche cristiana³⁵. Julia Mamaea, madre de Alejandro Severo, y una de las hermanas de este emperador fueron cristianas y estaban acompañadas en su palacio por otros numerosos fieles. Consta asimismo que estaba bautizada Severa, la esposa del emperador Felipe, y a partir de este tiempo el número de los magistrados y áulicos convertidos llegó a ser muy grande³⁶.

830. 4.º *Sabios*.—La lista que se puede formar con los varones renombrados por su sabiduría y que ya desde el principio dieron su adhesión al cristianismo es larga. Recuérdese a Apolonio Alejandrino, Dionisio Areopagita, Justino el Filósofo, Arístides, Atenágoras y la mayor parte de los apologetas, como Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Clemente de Alejandría con toda su escuela de aquella ciudad. Este último atestigua ser no pocos los filósofos convertidos³⁷, y Arnobio enumera como venidos al cristianismo grandes oradores, gramáticos, retóricos, jurisconsultos, médicos y filósofos³⁸.

831. 5.º *Soldados, centuriones y tribunos* militares abundaron entre los fieles de los primeros siglos. Marino, centurión de Cesarea; Maximiniano, Teodoro, Nereo y Aquileo, etc., son nombres bien conocidos por las *actas genuinas* de los mártires o por los *epitafios del papa Dámaso* en las catacumbas³⁹. Las persecuciones de Diocleciano y Licinio se dirigieron de modo especial contra los cris-

³⁴ *Ad Scapulam* 4,8: Kch 178.

³⁵ Puede verse esta imagen entre las láminas finales de la obra de J. ZAMEZA, S. I., *La Roma pagana y el cristianismo* (Madrid 1943); véase además el núm. 734 con la nota 61.

³⁶ TERTULIANO, *Apologeticum* 37: Kch 178; *Ad Scapulam* 4,8: Kch 217.

³⁷ *Stromata* 6,18: MG 9,400.

³⁸ *Adversus nationes* 2,5: R 621.

³⁹ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica* 7,15: Kch 441; véase también el epigrama de San Dámaso en el cementerio de Domitila: Kch 585.

tianos de las milicias. Nos consta de legiones casi en su totalidad cristianas, como la *undécima de Mitelene*, en Armenia, llamada *fulminea*, por cuyas oraciones una tormenta destruyó a sus enemigos germanos y proveyó de agua a los soldados, a punto de perecer por la sed⁴⁰. A ella pertenecían asimismo los 40 *mártires de Sebaste*. Fue también conocido el *manípulo de Alejandría*, integrado en su totalidad por cristianos⁴¹.

832. II. Consta de la verdad filosófica del fenómeno sobrenatural.—Aparecerá la verdad filosófica si se ponderan justamente los impedimentos insuperables que se oponían a la propagación del cristianismo y las causas naturales que podrían aducirse para su expansión.

IMPEDIMENTOS INSUPERABLES

A) IMPEDIMENTOS INTERNOS.—1.º *La persona de su fundador*, que era presentada como objeto de adoración, mientras constaba históricamente ser un ajusticiado en cruz, pena la más infamante para los espíritus romanos⁴². Con razón decía Celso: «¿Qué Dios, demonio o aun simple varón prudente que previese le iba a suceder tal desventura, no la evitaría siéndole posible, en lugar de precipitarse en la catástrofe prevista?»⁴³

2.º *Los propagandistas*, judíos incultos, la raza «más despreciada» y «más repugnante de todas»..., «descendiente de una chusma vulgar arrojada de Egipto como ofensiva a los dioses...», por cuya maldad tomaron cuerpo las demás instituciones siniestras y feas», según los rasgos transmitidos por Tácito⁴⁴. Por su parte, los discípulos de Jesús prescindían conscientemente de la sublimidad de exposición (1 Cor 2,1).

3.º *La calidad de la doctrina*, en parte difícil y aun incomprendible para la razón con sus misterios de la Trinidad, Eucaristía, etcétera, y en parte opuesta de lleno a la sensibilidad griega (Act 17,32).

4.º *La dureza de su ética*, adversaria implacable de la molicie y costumbres inmorales de los romanos y contraria a sus vicios de avaricia, soberbia y lujuria⁴⁵.

5.º *La intolerancia y exclusivismo* de su autoridad, que impedía a los conversos tomar parte en otro culto cualquiera en un tiempo precisamente en que aun los mismos pontífices religiosos, como los emperadores, gustaban de iniciarse y practicar simultáneamente los ritos de diversos misterios e instituciones paganas⁴⁶.

⁴⁰ TERTULIANO, *Apologeticum* 5; Kch 177; EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 5,5; Kch 433s.

⁴¹ EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 6,41; MG 20,605-612.

⁴² Véase lo que dice CÍCERÓN, *Oratio pro Rabirio* c.5.

⁴³ ORÍGENES, *Contra Celsum* 2,17; MG 11,832.

⁴⁴ *Historiae* 5,2s. Pueden verse los textos recogidos por J. ZAMEZA, S. I., *La Roma pagana y el cristianismo* (Madrid 1943) 173-181.

⁴⁵ Bellamente expone esto SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión* 3; BAC 30, *Obras de San Agustín IV* (Madrid 1948) 71-77.

⁴⁶ Véanse interesantes datos a este propósito en G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (trad. esp. Bilbao 1961) 16ss.

833. B) IMPEDIMENTOS EXTERNOS.—1.º *Por parte de los judíos*, su concepción de un *Mesías temporal*, tan diverso del cristiano, y el odio a cuanto supusiera una equiparación jurídica o religiosa con los pueblos gentiles.

2.º *Por parte de los gentiles*, sus costumbres corrompidas, refractarias a cualquier intento de purificación: pensemos en los juegos del circo, la esclavitud, la deshonestidad, etc.

3.º *La fuerza de los cultos paganos*, consolidados por tradiciones ancestrales e infiltrados en todo el orden social: leyes, fiestas, vida doméstica, etc.

4.º *La oposición de los sacerdotes paganos*, que, respaldados por la constitución misma del Imperio, protestaban de «los templos ya casi arruinados» y «de las solemnidades sagradas suspendidas por largo tiempo»⁴⁷.

5.º *El culto de adoración tributado a los emperadores* por todos cuantos estaban bajo su autoridad, impuesto en virtud de leyes como signo de sumisión sincera, pero incompatible con el espíritu cristiano.

834. C) LAS PERSECUCIONES.—1.º *Persecuciones físicas* dictadas por los emperadores, diuturnas, crueles y sistemáticas, según luego veremos.

2.º *Persecuciones intelectuales* promovidas por los filósofos, que despreciaban como bárbara la nueva doctrina religiosa, frente al refinamiento de la cultura, arte, ciencia, elocuencia y especulación helénicas.

3.º *Persecuciones populares* mediante las más espantosas calumnias, ampliamente difundidas.

Tertuliano escribía a este propósito: «Juzgas al cristiano como reo de todos los crímenes, enemigo de los dioses, de los emperadores, de las leyes, de los usos, de la naturaleza toda... Tienen aquella insensata opinión de que todas las calamidades públicas y todas las desdichas particulares del pueblo, todas sobrevienen por causa de los cristianos. Si el Tíber sube hasta las murallas, si el Nilo no riega las vegas, si el cielo permanece seco, si la tierra tiembla, si irrumpen el hambre o la peste, inmediatamente gritan: «Los cristianos, a los leones»⁴⁸.

835. D) DIFICULTADES COMUNES A TODA EXPANSIÓN.—1.º *Las divisiones doctrinales* que surgen en cualquier difusión de ideas, y que aquí eran más terribles por la confusión proveniente del gnosticismo contemporáneo⁴⁹.

2.º Las internas disensiones y cismas que deben necesariamente surgir en tanta diversidad de pueblos adheridos al cristianismo.

⁴⁷ PLINIO EL JOVEN, *Ep. ad Traianum: Epistularum* liber 10,96: Kch 30.

⁴⁸ *Apologeticum* 2 y 40: Kch 172 y 185.

⁴⁹ Véase SAN EPIFANIO, *Adversus haereses* 1,27: MG 41,364.

CAUSAS NATURALES ADUCIDAS COMO EXPLICACIÓN
DEL HECHO

836. 1.º *La sinagoga judía, esparcida* por las ciudades principales del Imperio, que facilitaba la primera entrada a la predicación cristiana, aun cuando, por otra parte, constituía el manantial más fecundo de oposición y lucha a la fe en Jesús, Dios y Mesías.

2.º *La unidad política* del Imperio romano, una cierta unidad de lengua, que hacían practicable el griego a una gran parte de sus ciudadanos, y la unidad cultural, facilitada por la multiplicidad de vías marítimas y terrestres y difundidas al abrigo del comercio interregional. Aunque es de notar que esta unidad favorecía igualmente a los adversarios del cristianismo, judíos, filósofos, emperadores y autoridades civiles, a quienes proporcionaba medios rápidos y universales de represión.

837. 3.º *El deseo de una mayor elevación religiosa*, que se sentía insatisfecha con el paganismo. Este anhelo, sin embargo, impulsaba a las almas hacia la iniciación en los misterios griegos, que ofrecían supuestos medios fáciles de purificación e inmortalidad sin la carga moral impuesta por el cristianismo. De hecho, tales cultos fueron los adversarios más eficaces contra la expansión del Evangelio.

4.º *La filosofía más depurada* de aquel tiempo. Ante todo tén-gase en cuenta que la Estoa de mayor equilibrio moral no llegó nunca a penetrar en la mente del pueblo. Se difundieron más las enseñanzas agnósticas y eclécticas, ambas obstáculos gravísimos para el cristianismo. Basta recordar que Juliano y Símaco, apoyados precisamente en estas doctrinas, crearon el mayor peligro que nunca tuvo el cristianismo. La filosofía epicúrea era, desde luego, una barrera infranqueable para la moral cristiana y la fe.

5.º *La paz universal del Imperio* favoreció la predicación, pero al mismo tiempo daba facilidades a los emperadores para que, libres de luchas externas, pudieran atender con más solicitud a estas perturbaciones internas.

VERDADERA EXPLICACIÓN DEL FENÓMENO

838. No puede explicarse por las causas naturales que acabamos de exponer una expansión tan rápida como fue la del cristianismo, enfrentado con obstáculos e impedimentos tan gigantescos, sobre todo teniendo en cuenta que le faltaban en absoluto los tres grandes instrumentos más eficaces de difusión: *la fuerza de las armas, la abundancia de riquezas y el esplendor de la elocuencia*. Es, pues, evidente la intervención sobrenatural de Dios, que por medio de gracias interiores y de una providencia externa fuera de las leyes históricas, psicológicas y sociales, abrió paso al cristianismo. La ayuda divina puede fácilmente concretarse, entre otros auxilios, en los siguientes:

1.º *La transformación sobrenatural de los apóstoles* y su maravillosa confirmación por el Espíritu Santo, que transfiguró de modo tan inexplicable sus entendimientos y voluntades.

2.º *Los carismas sobrenaturales*, infundidos tan copiosamente en los primeros cristianos.

3.º *Los innumerables milagros* obrados por los apóstoles y primeros cristianos en confirmación de su predicación.

4.º *La sublimidad de la doctrina*, excelencia de la santidad, constancia de los mártires y demás milagros morales visibles en la primitiva Iglesia, de que en seguida hablaremos.

Este argumento de la propagación rápida de la Iglesia fue muy frecuentemente empleado por los apologetas y escritores de los primeros siglos, quienes podían apreciar mejor aún que nosotros las circunstancias contemporáneas que probaban la intervención divina. Se han conservado testimonios preciosos a este propósito, que sería largo citar ⁵⁰.

839. Cuestiones complementarias.—*La difusión de otras religiones.*—Puede parecer débil nuestro argumento ante el recuento histórico de la rapidez relativa con que se difundieron asimismo otros cultos. Repitamos que el carácter sobrenatural del argumento expuesto no radica en la mera expansión del Evangelio, sino en la expansión a través de las circunstancias reales de la época y atendidas las características específicas de su naturaleza. Echemos una mirada a otros hechos históricos similares en apariencia:

El budismo.—Favorecieron en el orden natural su difusión sin necesidad de auxilios sobrenaturales: *la reacción psicológica* contra el brahmanismo dominante, enojoso al pueblo por sus formulismos rituales, vacíos de sentimiento religioso; la protección proselitista de los *príncipes*, especialmente de Asoka († 232 a. C.) por lo que se refiere a la India oriental, de Mesandro († 130 a. C.) respecto a la India occidental, y de Kanishka († 123 p. C.) en orden a su expansión extranjera; su *espíritu de acomodación*, tan plena, a cada una de las diversas naciones, de modo que en realidad son tantas religiones diferentes cuantos países convertidos. Así se da el budismo *panteísta* o brahmánico; el *politeísta* ordinario en el Mahâyâna (gran vehículo); el *monoteísta*, propio del culto de Amithâba; el *ascético*, característico del Hinâyâna (pequeño vehículo); el *mágico*, muy desarrollado en el tantrismo, etc. La *orientación quietista* del budismo era, por otra parte, muy apta para la manera de ser india.

El mahometismo.—Ni en la Meca ni en Medina obtuvo el mahometismo durante sus primeros años notable expansión, hasta que la *ambición política* y el *empleo de las armas* fueron abriéndole camino. Desde luego, su difusión se realizó a través de *pueblos incultos* y generalmente *idólatras*, valiéndose del *fanatismo*, con el que se prohibía a los adeptos el conocimiento de cualquier otra religión, y de la *violencia* ejercida sobre los pueblos política o militarmente dominados. La *laxitud de su moral*, favorable al placer por la poligamia, el divorcio, etc., y la promesa de deleites sexuales en la otra vida, atraía fácilmente los ánimos de pueblos de bajo nivel.

El mitraísmo.—No debe exagerarse su difusión, que *no logró penetrar en el mundo helénico*, ni en el Asia Menor, ni en Palestina, ni en Egipto. Se fue desenvolviendo a lo largo de las *vías castrenses* abiertas por las legiones, y logró principalmente sus adeptos entre militares y magistrados. Sus

⁵⁰ Véase la nota 3 de este artículo.

brillantes simbolismos, coloreados de cierto *misterio oriental*, y su carácter, muy en consonancia con las virtudes y los vicios *castrenses*, sedujeron por un momento a los militares y a la plebe; pero su triunfo fue el de un relámpago, que deslumbra y desaparece al punto.

El protestantismo.—Su expansión ciertamente rápida, aun cuando limitada a solas tres o cuatro regiones de Europa, tiene fácil explicación en las leyes psicológicas e históricas de aquel tiempo. Tuvo por base la *ignorancia del pueblo*, que, no pudiendo apreciar la trascendencia de tales diferencias doctrinales, creía ser fiel al cristianismo genuino al abrazar los nuevos dogmas. Sobre esta base obró *la reacción contra ciertos abusos* que muchos deseaban ver extirpados, sin que quisieran por ello abandonar su religión verdadera; *la corrupción de costumbres* en determinados sectores del clero y de los religiosos, que se dejaron arrastrar por la mayor licencia permitida en la nueva secta, y, sobre todo, *la avaricia de los príncipes*, enriquecidos con las propiedades y bienes eclesiásticos que pasaban a sus arcas, y *la coacción violenta* ejercitada por ellos sobre sus súbditos. *Una mayor libertad* para el entendimiento respecto a los dogmas y una *mayor indulgencia* para la concupiscencia era natural que arrastrase a las masas.

El comunismo.—Se ha extendido en grandes núcleos, pero de modo *casi exclusivo* entre masas de proletariado *incultas*, utilizando la *violencia* para imponer y conservar sus doctrinas entre los miembros del partido; *prohibiendo a sus adeptos*, dentro de las grandes naciones seguidoras de tales doctrinas, cualquier *comunicación* o conocimiento de las orientaciones opuestas; prometiendo a los más desheredados de la fortuna una *felicidad puramente material* y concediéndoles una *gran licencia de costumbres* a base de la negación de la ley moral. Son precisamente las condiciones opuestas a la predicación cristiana, que promete a los pobres no bienes materiales, sino bienes invisibles mediante la paciencia y la penuria en esta vida.

840. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—El suponer que la victoria cristiana se debe a Constantino y sus sucesores es desconocer la expansión maravillosa de los tres primeros siglos. Téngase en cuenta la frase de A. Harnack cuando dice que no fue un Constantino cristiano quien creó el triunfo del cristianismo, sino que el triunfo del cristianismo fue quien creó un Constantino cristiano. No olvidemos que, durante su imperio y el de los emperadores siguientes, las demás religiones siguieron disfrutando de la misma libertad que la cristiana, y que la mayoría de los magistrados públicos eran aún paganos. Fuera de esto, había muchos países que no dependían de los emperadores.

Es cierto que la coherencia de la doctrina cristiana con la razón, su admirable sublimidad, la santidad y celo de los apóstoles, la caridad y virtudes de los primeros cristianos, la fortaleza de los mártires y otros elementos parecidos contribuyeron a la expansión del Evangelio; pero téngase en cuenta que todos estos auxilios son otras tantas intervenciones divinas que suponen el dedo de Dios. Respecto a otras ayudas de orden meramente humano, como la unidad de cultura, facilidad de comunicaciones, etc., ya hemos hablado al exponer el argumento.

ARTICULO II

Inconmovible estabilidad del cristianismo

841. Bibliografía: M. NICOLAU, S. I., SThS I, II 711-728; P. BUYSSE, *La Iglesia de Jesús* (Barcelona 1930) 57-85; I. CASANOVAS, S. I., *Conferencias apologeticas* (Barcelona 1950) II 8: *Prueba de consistencia*; A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* 21 vol. (1934-1960); B. LLORCA-R. GARCÍA VILLOSLADA-F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica* 4 vol. (BAC n.54, 104, 199, 76, Madrid 1950-1963).

842. El problema.—Complemento inseparable de la rápida expansión de una sociedad religiosa es su estabilidad a través de los siglos a pesar de las luchas entabladas contra ella por los azares del tiempo y las pasiones de los hombres. Muchas sectas se han propagado con el ímpetu de una tromba para terminar en la caducidad de un destello. Juntas ambas propiedades de expansión y estabilidad frente a enemigos formidables a través de naciones y de siglos, indican un auxilio divino milagroso.

Debe darse, desde luego, la identidad substancial de la sociedad religiosa en cuestión consigo misma a través del tiempo. Esta identidad implica la perseverancia del fin pretendido, del vínculo unitivo de los miembros, de la autoridad monárquica jerarquizada, de la doctrina dogmática, conservada inmutable en sus elementos substanciales; de los medios santificadores, sacramentales o ascéticos, empleados, etc. Los cambios en los elementos esenciales de una sociedad hacen que no pueda ésta considerarse como la misma, si no es sólo de nombre. No impide esta identidad una conveniente acomodación en puntos accidentales, adaptándose al progreso sucesivo de las ideas rectas o costumbres civilizadas de los pueblos.

843. Orientación histórica.—Muy pronto empezaron a usár este argumento en pro de la divinidad del cristianismo los escritores apologetas y su empleo ha continuado sin interrupción a través de los tiempos.

Únicamente en el siglo XIX los *racionalistas*, imposibilitados para admitir cualquier elemento sobrenatural, negaron la fuerza de este argumento. Ante la evidencia de los hechos, tomaron otro camino, pretendiendo negar la identidad de la Iglesia actual con la de los primeros siglos cristianos. La inmutabilidad esencial de la Iglesia quedará de manifiesto en el tratado III de este tomo.

Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La estabilidad invicta de la Iglesia supone una intervención sobrenatural.*

844. Demostración: I. Consta de la verdad histórica del hecho.—La existencia de la Iglesia después de veinte siglos de expansión y luchas: 1) consta por los *testimonios estadísticos* contemporáneos, que la describen formada en la actualidad por cerca de quinientos millones de miembros; 2) unidos todos ellos por la *identidad de doctrina*, de *autoridad*, de *finalidad religiosa* y de *medios de santificación*; v.gr., preceptos morales, sacramentos y ritos; 3) y plenamente *coincidente en lo substancial con los cristianos de la Iglesia*

apostólica por lo que respecta a la doctrina contenida en los evangelios, a la autoridad monárquica fundada sobre Pedro y a la finalidad de la propia santificación, obtenida mediante la fe en la revelación de Jesucristo, la aplicación de los sacramentos y el cumplimiento de los preceptos y consejos morales de su Fundador.

845. II. Consta de la verdad filosófica.—Consideremos, como en el artículo anterior, los impedimentos y las causas naturales que podrían aducirse para su perseverancia secular tan combatida.

IMPEDIMENTOS INSUPERABLES

846. A) PERSECUCIONES EXTERNAS.—1.º Recuérdense las *cruelísimas persecuciones* de los emperadores romanos desatadas contra el cristianismo en los comienzos mismos de su infancia, continuadas después por las de los *Sasánidas* en el reino pártico, por los *donatistas* en Africa, los *arrianos* en todo el Imperio, etc., casi sin interrupción hasta nuestros tiempos. Algunas de éstas fueron tan exterminadoras como las japonesas, que no dejaron sino grupos muy pequeños escondidos en montes o selvas; pero *sangre de mártires, semilla de cristianos* ¹.

2.º *Las invasiones*, sea de los bárbaros, destructores de la civilización romana ya plenamente cristianizada; sea de los mahometanos, aniquiladores de la cultura cristiana oriental; sea de las posteriores revoluciones, especialmente de la francesa, empeñada en borrar todo espíritu religioso. Obsérvese, por contraste, cómo, ante la acción arrolladora de la invasión de los bárbaros, desaparecieron por completo las religiones griegas, romanas y todos los misterios orientales.

847. B) IMPUGNACIONES INTELECTUALES.—1.º Después de los *ataques violentísimos de filósofos* como Celso, Crescente, Porfirio, etc., vino Juliano, poniendo astutamente al servicio de su lucha contra el cristianismo toda la fuerza de la filosofía y el poder de su autoridad imperial ². Todo fracasó.

2.º Numerosos sistemas filosóficos, como el *deísmo*, *agnosticismo*, *idealismo*, *racionalismo* y, sobre todo, los *enciclopedistas*, dirigieron sus armas más mortíferas contra la Iglesia. Baste recordar que en sólo Francia, el año 1827, se contaban ya cinco millones de volúmenes impresos de las obras anticristianas de Voltaire, Rousseau, Diderot, etc. ³

3.º Grandes han sido también las luchas que ha debido sostener la Iglesia por parte de las *sectas clandestinas* y *masónicas* empeñadas en destruirla; y tal vez no sea menor el esfuerzo desarrollado necesariamente por ella

¹ TERTULIANO, *Apologeticum* 50: R 285.

² Los intentos destructores de Juliano fueron llevados a cabo de modo sistemático y racional. Puede verse G. RICCIOTTI, *Juliano el Apóstata* (trad. esp. Barcelona 1956). Ya en el siglo IV lo hacía notar Gregorio Nacianceno (*Contra Iulianum* I c.57-112: MG 35,580-649).

³ Datos concretos y curiosos sobre esta propaganda anticristiana del enciclopedismo pueden verse en J. PERRONE, *Praelectiones theologicae* t.I (1897) n.395.

para contrarrestar la acción disolvente de los sectores *indiferentistas* y *liberales*.

4.º Todas estas luchas resultaban tanto más peligrosas cuanto más hirientes y variadas eran las armas empleadas por sus enemigos. A su servicio estaban con frecuencia los ardores de *la concupiscencia*, *los odios*, *las calumnias*, *la violencia* y otros medios de ataque ilícitos que no podían emplear los fieles cristianos para su defensa.

848. C) PELIGROS DOMÉSTICOS.—1.º Grande fue el peligro creado para la Iglesia por las *herejías de los primeros siglos*, como el *nestorianismo*, *monofisismo*, *pelagianismo*, *donatismo* y, entre todas, el *arrianismo*, que llegó a dominar gran parte del mundo civilizado.

2.º Sobre todo amenazó a la Iglesia con gran fuerza la *herejía protestante* del siglo XVI, que conmovió naciones enteras y se cernió sobre numerosos países.

3.º Dignos de gran dolor fueron los *cismas de Oriente*, que separaron de la Iglesia extensas regiones, y el mismo *cisma de Occidente*, que pareció conmover los fundamentos mismos de la cristiandad.

4.º Finalmente, existe un enemigo continuo y violento constituido por la *concupiscencia* de cada uno de los hombres, que lucha sin tregua contra los eternos preceptos morales de la religión y tiende a romper sus incómodas ligaduras.

Cada uno de estos ataques podía haber acabado con la Iglesia; pero esa sucesión ininterrumpida de todos ellos en progresivas oleadas sin treguas de reposo, como atestigua la historia, tenía que haber hecho imposible la persistencia de la religión cristiana en su identidad substancial a través del tiempo y el espacio.

CAUSAS NATURALES ADUCIDAS COMO EXPLICACIÓN DEL HECHO

849. 1.ª El fundamento primordial que puede aducirse para la estabilidad expuesta es *la institución plenamente autoritaria del sumo pontífice*, roca inconvencible de firmeza.

Sin embargo, nótese que la firmeza de una tal autoridad no puede tampoco explicarse satisfactoriamente sin una ayuda divina. Exigencias tan ilimitadas de autoridad en doctrina, moral y culto, llevan en sí mismas un germen de destrucción, ya que se ven necesitadas a imponer una obediencia absoluta y universal de entendimiento y voluntad sin medios eficaces para su consecución, al prescindir de las armas u otros instrumentos coercitivos de dominio.

2.ª Puede asimismo proponerse como causa *la sublimidad de su doctrina* y su admirable *acomodación* a la naturaleza humana.

Tampoco esta razón es convincente como explicación natural, ya que esa misma *sublimidad* la hace menos apta para penetrar íntimamente en los ánimos del vulgo, sobre los cuales fácilmente resbala, como nos muestra la experiencia cotidiana de los más elevados sistemas filosóficos. Su misma elevación moral la hace blanco de los ataques de las *concupiscencias carnales*, que no consienten en someterse a su yugo y procuran arteramente socavar

la estabilidad de sus principios. Su gran característica de acomodación a la naturaleza humana fácilmente degenera en continuas alteraciones sustanciales según los diversos tiempos y países.

VERDADERA EXPLICACIÓN DEL FENÓMENO

850. Aun pasadas por alto las dificultades que acabamos de exponer, la experiencia histórica de la humanidad nos muestra cómo las instituciones más poderosas y florecientes cimentadas en la violencia de las armas, el aliciente de los placeres, la seducción del dinero o el opio de las promesas han ido sucumbiendo al golpe de los siglos o se han ido transformando con la adulteración de sus rasgos primitivos. Todos los grandes imperios han sucumbido; las mayores sociedades culturales o financieras se han esfumado; los sistemas filosóficos más ingeniosos han envejecido. Y, entre todas estas ruinas, la Iglesia ha permanecido idéntica a sí misma en lo substancial durante veinte siglos. Es que ha dispuesto para ello de dos grandes medios sobrenaturales dados milagrosamente por Dios:

1.º *La infalibilidad del sumo pontífice*, concedida por Jesús al supremo pastor de su Iglesia (Mt 16,18).

2.º *Una providencia paternal y continua ejercida sobre su Iglesia por el Señor*, que dijo al momento de crearla: *He aquí que yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos* (Mt 28,20).

851. Este argumento de la consistencia a través de los tiempos fue el que propuso Gamaliel a los fariseos, poco después de la resurrección de Jesús, cuando les dijo: *Porque, si estas enseñanzas y obra provienen de los hombres, se disolverá con el tiempo* (sin necesidad de vuestra persecución); *pero, si tiene en Dios su origen, no os esforcéis en destruirla, pues lucharéis con el mismo Dios* (Act 5,38s).

Entre los autores eclesiásticos se empezó ya muy pronto a usar este argumento cuando la Iglesia no llevaba sino sólo cuatro siglos de existencia, pero cuatro siglos de triunfos maravillosos contra enemigos y dificultades. Permítasenos citar un texto de Oriente y otro de Occidente, ambos de dicho siglo.

San Juan Crisóstomo decía a este propósito: «No me recuerdes armas y murallas. Las murallas se derrumban con el tiempo; la Iglesia jamás envejece. Las murallas son destruidas por los bárbaros; a la Iglesia no logran vencerla ni los demonios. Que no sean éstas meras palabras jactanciosas, lo atestigua la realidad de los hechos. ¿Cuántos son los que se lanzaron contra la Iglesia y terminaron ellos por perecer? La Iglesia supera a los ciegos. Tal es su grandeza: triunfa sobre lo inexpugnable; vence las asechanzas de la insidia; sale más pura de entre las injurias; sufre los golpes, pero no sucumbe con las heridas; azotada por las olas, no se sumerge; zarandeada por las tempestades, no naufraga; se ve agitada, pero no cae; lucha, pero no es vencida. ¿Por qué guerra tan feroz? Para conseguir un trofeo más glorioso»⁴.

⁴ *De capto Eutropio* 1: MG 52,597s. Ya más de un siglo antes había desarrollado bellamente esta idea de la estabilidad de la Iglesia San Hipólito (*De Antichristo* 59: MG 10, 777-780).

San Hilario escribía de modo más conciso: «Esta es la característica de la Iglesia: el vencer cuando es herida, el ser entendida cuando es impugnada, el lograr su fin cuando es abandonada»⁵.

852. En tiempos recientes ha escrito un bello párrafo sobre la estabilidad de la Iglesia el conocido escritor protestante lord Macaulay como resumen de sus consideraciones históricas sobre este punto: «No hay ni ha habido en la tierra una institución humana que se preste al examen mejor que la Iglesia católica romana. La historia de esta Iglesia abraza juntamente las dos grandes eras de la civilización humana. No ha permanecido en pie ninguna otra institución que pueda hacernos retroceder en su recuerdo hasta los tiempos en que se elevaba a los cielos el humo de los sacrificios del Panteón o rugían los tigres y leopardos en el anfiteatro de los Flavios. Las casas reales más poderosas son solamente de ayer si se las compara con la dinastía de los Sumos Pontífices... El Papado no se halla en decadencia ni presenta síntomas de vejez, sino se muestra lleno de vida y de vigor juvenil. La Iglesia católica sigue enviando a los últimos confines de la tierra misioneros tan celosos como los que desembarcaron en Kent con Agustín, y se enfrenta todavía con los reyes enemigos con el mismo espíritu con que se enfrentó en su día con Atila. El número de sus hijos es mayor que el de cualquier época anterior... Ni es posible sorprender la más mínima señal que indique estar próximo el fin de su larga dominación. Ha visto el comienzo de todos los gobiernos y de todas las instituciones eclesiásticas que existen ahora en el mundo, y no tenemos indicio alguno de que no ha de ver asimismo el fin de todos ellos. Era grande y respetada antes de que pusiera el sajon su pie en Bretaña, antes de que los francos pasaran el Rin, cuando todavía florecía la elocuencia griega en Antioquía y eran adorados los ídolos en el templo de la Meca. Y podrá muy bien existir con el mismo vigor cuando en lo futuro algún turista de Nueva Zelanda venga a sentarse sobre un arco derruido del puente de Londres en medio de una vasta soledad para trazar un boceto de las ruinas de San Pablo»⁶.

853. **Enjuiciamiento de las razones opuestas.**—No basta para explicar la estabilidad de la Iglesia su admirable constitución social, puesto que su forma exterior la tomó del Imperio romano, lo mismo que hicieron la mayor parte de los Estados posteriores que al fin y al cabo sucumbieron. No nos referimos a la fuerza interna de su estructura y, sobre todo, de su autoridad, porque éstos son elementos que descansan ya en un auxilio sobrenatural. La ayuda del brazo secular de que gozó en ciertas épocas no fue sino ocasional, en determinadas regiones y no en los momentos más peligrosos, como fueron los de las persecuciones romanas y los de sus luchas contra el poder civil, en concreto contra el cesaropapismo. Por lo demás, este influjo de las potestades seculares a su favor debe considerarse como un fruto extraordinario conseguido por su autoridad.

La perseverancia de otras religiones, como el budismo o el mahometismo, no ofrece parangón posible con la del cristianismo. Siempre hemos argüido de la estabilidad en las circunstancias históricas y sociales que la han acompañado. Las transformaciones

⁵ *De Trinitate* 7,4: ML 10,202. También San Agustín había de exponer bellamente estas ideas (*Sermón 2.º sobre el salmo 103* n.5: ML 37,1353).

⁶ *Critical and historical Essays* (Leipzig 1850) 4,98s.

y adaptabilidad en lo substancial del budismo a los diversos tiempos y países, así como la coacción de las armas y la venda de una ignorancia fanática en el mahometismo, explican la persistencia de ambos cultos, que, por lo demás, carecen de una organización unitaria como es la cristiana. Más llamativa podría parecer la continuidad del judaísmo. Pero en este caso puede decirse que su conservación es más bien del judaísmo racial que del judaísmo religioso, que ha ido perdiendo su templo, sus sacerdotes, sus instituciones, sus ritos y aun gran parte de sus dogmas, muy laicizados en la mayoría de sus miembros en la actualidad. Su persistencia como pueblo es, desde luego, efecto de una providencia divina para el cumplimiento de las profecías mesiánicas.

ARTICULO III

Constancia heroica de los mártires

854. Bibliografía: S. TH., 2.2 q.124; M. NICOLAU, STh5 I, II 729-761; P. ALLARD, *Martyre*: DAFC 3,331-492; R. HEDDE, *Martyre*: DTC 10,220-254; H. LECLERCQ, *Martyre*: DACL 10,2359-2511; J. VOGT, *Christenverfolgung* (historisch): Reallexikon für Antike und Christentum. II 1159-1208; H. LAST, *Christenverfolgung* (juristisch): *ibid.*, 1208-1228; P. ALLARD, *Dix Leçons sur le martyre* (Paris 1921); *Id.*, *Histoire des persécutions du premier au quatrième siècle* 5 vol. (Paris 1911-1924); *Id.*, *El martirio*, trad. esp. (Madrid 1943); J. ZAMEZA, S. I., *La Roma pagana y el cristianismo. Los mártires del siglo II* (Roma 1941); G. HAHN, *Die Kirche der Märtyrer und Katakomben in Werkstunden zusammengestellt. Mit 47 Werkbildern* (Freiburg 1939); L. HERTLING, S. I., *Die Zahl der Märtyrer bis 313*: Greg 25 (1944) 103-129; I. CASANOVAS, S. I., *Conferencias apoloéticas* (Barcelona 1950) t.2, *Prueba de sangre*; D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires* (Madrid 1951); E. DE MOREAU, S. I., *Le nombre des martyrs des persécutions romaines*: *NouvRevTh* 73 (1951) 812-832; E. GRIFFE, *Les persécutions dans l'Empire romain de Néron à Déce*: *BullLittEcccl* 53 (1952) 129-160; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, O.S.A., *El martirio, argumento apoloético en la Ciudad de Dios*: *Ciudad de Dios* 167(1954) t.I, 527-547; B. LORCA, S. I., *Nueva visión de la historia del cristianismo* 2 vol. (Madrid 1956); G. RICCIOTTI, *La era de los mártires*, trad. esp. (Barcelona 1955); E. ERHARD, *La Iglesia de los mártires*, trad. esp. (1959).

855. El problema.—Vamos a examinar si el hecho admirable de los mártires cristianos puede ofrecernos un motivo de credibilidad en favor de la divinidad de la Iglesia que los ha formado en sus entrañas. Ante todo, ¿de qué mártires tratamos y bajo qué aspecto los consideramos?

Martirio, en su sentido etimológico (del griego μαρτύριον), significa testimonio. *En su sentido técnico* es el padecimiento voluntario de la muerte o de un tormento mortal sufrido con paciencia y fortaleza por odio contra la fe o la ley divina. Encierra, como se ve, tres elementos:

a) *Padecimiento voluntario de la muerte o de un tormento mortal.*—Presupone, por tanto, en los adultos la voluntad, al menos habitual, de aceptar la muerte. Con voluntad habitual puede ser verdadero mártir el asesinado durante el sueño. Ha de seguirse de hecho la muerte, sea en el mismo momento, sea como efecto de los tormentos sufridos. En la antigüedad se daba el nombre de *confesores* a quienes habían sufrido por la fe tormentos no mortales.

b) *Por odio contra la fe en general, contra alguno de sus dogmas o contra la ley divina*; v.gr., la guarda de la castidad. Puede darse este odio en el tirano que dicta el decreto condenatorio, en el juez que lo aplica o en el acusador que delata. Basta que dicho motivo sea el *motivo propio*, aun cuando

se finja otro; v.gr., el incendio de Roma; sea el *motivo real*, aunque jurídicamente se adopte la fórmula de magia o de lesa majestad contra el emperador; sea el *motivo próximo*, si bien la intención del acusador sea apoderarse del dinero del mártir caso de que éste no apostate de su fe.

c) *Con paciencia y fortaleza*, que consiste en la voluntad de abrazarse con la muerte antes que pecar. No podrán, por consiguiente, considerarse como mártires los que mueren movidos por un estoicismo soberbio, una temeridad insensata o el intento de repeler la fuerza con las armas: la guerra crea héroes, no mártires.

El martirio puede presentarse bajo un doble concepto: a) Bajo el *concepto teológico* es martirio auténtico el que procede de una fe verdadera (por lo que no podrán considerarse como mártires los herejes formales), el que tiene su fundamento en la caridad sobrenatural y cuyos efectos son suplir el bautismo de agua y borrar toda culpa y pena. b) *Bajo el aspecto apologético*, martirio es un acto heroico puesto en honor de una religión cuyo carácter refleja. Del martirio teológico se dice: *La causa y no la pena hace a los mártires*; del martirio apologético vale el adagio: *El mártir muestra la bondad de la causa*.

El valor apologético del martirio, tal cual nos lo muestra la historia, en el cristianismo tiene tres facetas, que pueden considerarse separadamente:

a) *Como cumplimiento de las profecías* anunciadas por Jesús sobre las persecuciones de su Iglesia; v.gr.: *Os detendrán y perseguirán, presentándoos ante las sinagogas y los pretorios, llevándoos a presencia de reyes y gobernadores a causa de mi nombre; todo esto para dar testimonio (de mi doctrina)... Seréis entregados por vuestros mismos padres, hermanos, parientes y amigos, siendo condenados a muerte y convirtiéndoos en objeto de odio para todos por mi nombre* (Lc 21,12-17; cf. Mt 10,17s; Jn 16,2; Act 1,8, etc.).

b) *Como testimonio brillante y de excepcional autoridad*, dado el sacrificio que encierra, prestado por millares de personas de toda condición, lugar, tiempo y dotes intelectuales, que certifican poseer argumentos firmes en favor de la fe profesada y mantenida en medio de horribles tormentos. En su testimonio se contiene un doble objeto: *la divinidad de la religión* por ellos atestiguada y la *verdad de los hechos históricos* en que se funda su fe, de los que tal vez han sido testigos presenciales o muy próximos.

c) *Como verdadero milagro moral*, que presupone una intervención o ayuda divina sobrenatural, en cuanto que constancia tan admirable excede las fuerzas psicológicas de los hombres, dado su número y circunstancias, o en cuanto que una persuasión tan universal y tenaz, superior a todo límite de tiempo y espacio y triunfadora de la muerte y los tormentos, trasciende las leyes morales históricas de la humanidad. Este doble aspecto es el que vamos a considerar en este artículo, aunque sin olvidar su conexión con la expansión rápida del cristianismo, al que creó una de sus principales dificultades.

856. Orientación histórica.—En el siglo pasado quisieron destruir la fuerza de este argumento algunos escritores racionalistas desde tres diversos puntos de ataque:

1. H. Dodwell, E. Gibbon y E. Havet intentaron *disminuir* sorprendentemente el número de los mártires. Los autores más modernos han abandonado ya tales pretensiones, si se exceptúa

a H. Grégoire, que los reduce a unos centenares durante los tres primeros siglos y a unos tres mil durante el siglo IV¹.

2. T. Mommsen, A. Harnack y Conrat suponen que los cristianos fueron condenados a muerte *por razones meramente políticas*. Confunden los motivos próximos y remotos de que antes hablamos².

3. G. Boissier declara que de este pretendido argumento del martirio no puede deducirse otra verdad si no es *la persuasión meramente subjetiva* de los que murieron por su fe cristiana³.

857. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *El martirio de tantos cristianos, dadas sus circunstancias históricas, prueba el hecho de una intervención sobrenatural.*

Demostración: I. Consta de la verdad histórica de los hechos.—Para la exacta valoración de los sucesos y sus circunstancias disponemos de documentos plenamente fidedignos, cuales son:

1) *Las actas proconsulares* en que los notarios oficiales del Imperio transcribían las preguntas y respuestas tenidas durante el juicio para su conservación en el archivo provincial; v.gr., las actas de los mártires esclitanos⁴. 2) *Las narraciones consignadas por testigos oculares*, como en el caso de San Policarpo. 3) *Los textos genuinos de los grandes historiadores*: Tácito, Suetonio, Eusebio de Cesarea, etc. 4) *Las descripciones hechas por los apologetas o escritores contemporáneos*, como Tertuliano, Minucio Félix, Lactancio, etc. 5) *Las pasiones de los mártires*, escritas para edificación del pueblo y sobre cuyo valor, grande, pequeño o nulo, ha de juzgar la crítica en cada uno de los casos. De tales documentos podemos deducir con certeza los siguientes datos⁵:

A) DETERMINACIÓN DE LOS MÁRTIRES.—I. *Su número ingente.*

a) En la misma ciudad de Jerusalén, entre los años 34-36, se llevó a cabo una gran persecución en la Iglesia (Act 8,1; cf. 12,2s).

b) Suelen numerarse doce persecuciones bajo los emperadores romanos; pero este número ha de tomarse en sentido muy vago, ya que con frecuencia, mientras se ensañaba en unos países, reinaba en otros cierta tranquilidad. Desde el año 64, en que comenzó la persecución de Nerón, hasta el 313, fecha del edicto de Milán, pueden computarse unos ciento veintinueve años de persecución sangrienta, interrumpida por otros ciento veinte de relativa paz. Relativa paz, pues aun en estos períodos, estando en pie los decretos imperiales condenatorios, quedaban siempre los cristianos a merced del odio popular o de la arbitrariedad de los prefectos provinciales. Por los documentos conservados podría computarse el nú-

¹ H. DODWELL, *De paucitate martyrum*, entre las *Dissertationes Cyprianicae* (Oxford 1684); E. GIBBON, *The decline and fall of the Roman empire* (1776); E. HAVET, *Le christianisme et ses origines* (Paris 1884); H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'empire romain*, en *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique* I 161-163.

² A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*⁴ 1.3 c.5 p.501-504.

³ G. BOISSIER, *La fin du paganisme* (Paris 1891) I, Apéndice, 399-459.

⁴ *Martirio de los santos esclitanos*: BAC 75, *Actas de los mártires* (Madrid 1951) 349-355; Kch 71-76.

⁵ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* (Bruselas 1905).

mero de mártires de esta época entre los cien mil y los doscientos mil, aun cuando la realidad hubo de ser mucho mayor, ya que carecemos de documentos referentes a muchas regiones.

Bajo Nerón fue condenada a muerte «una multitud ingente», según frase del historiador Tácito ⁶. Bajo Trajano, se ofrecía fácil oportunidad de acusar y perseguir a los cristianos, de modo que, según Eusebio de Cesarea, algunos prefectos de provincias estaban aterrados «por el número de los que peligraban» ⁷. Lo mismo atestiguaba Plinio el Joven en su carta al emperador ⁸. En tiempo de Antonino Pio dio testimonio de su fe «una multitud casi innumerable de mártires a través de todo el orbe» ⁹. Siendo emperador Séptimo Severo, «hubo mártires en todas las iglesias esparcidas por todos los países», y de modo especial en Alejandría, adonde eran conducidos cristianos prisioneros de todo el Egipto ¹⁰. En el siglo III, la persecución se hizo más cruel. Dionisio Alejandrino atestigua que fue ingente el número de los condenados en tiempo de Decio ¹¹; y sabemos que, bajo el imperio de Diocleciano, Maximiano, Majencio y Licinio, la furia exterminadora anticristiana llegó a su cenit: «No mataban ya—dice Teodoreto— a cristianos aislados, ni siquiera de dos en dos o de tres en tres, sino que los asesinaban en turbas compactas o de mil en mil juntamente y aun diez mil de una sola vez. En algunas ciudades prendieron fuego a iglesias repletas de varones, mujeres y niños» ¹². Especialmente en tiempo de Diocleciano, «turbas innumerables eran conducidas a las cárceles en todas las regiones» ¹³, y, según Sulpicio Severo, «casi todo el orbe se vio empapado con la sangre bendita de los mártires» ¹⁴.

En general, todas las frases de los contemporáneos suenan a multitudes ingentes o incalculables ¹⁵. Durante varios años, en la Tebaida eran ajusticiados diez y aun cien en un solo día ¹⁶, o se daba el caso de ser arrasada una ciudad entera ¹⁷. Al empezar el siglo III pudo muy bien exclamar Clemente Alejandrino: «Vemos diariamente redundar las fuentes de nuestros mártires que ante nuestros mismos ojos son quemados, atormentados o condenados a muerte» ¹⁸.

858. c) A los mártires del Imperio romano han de añadirse los innumerables cristianos muertos en las *cuatro persecuciones persas*, en la primera de las cuales, bajo el rey Sapor, eran conducidos al suplicio a modo de rebaños. Nos refiere Sozomenos que a veces morían ciento veinte y aun doscientos cincuenta de una vez y que, por sólo los documentos que él conocía, aun cuando ignoraba otros muchos, podrían calcularse los mártires en número de dieciséis mil ¹⁹.

d) Deben agregarse las multitudes sacrificadas en el siglo IV por los *donatistas* en Africa y por los *arrianos*, sea en el siglo IV,

⁶ Véanse los artículos de E. de Moreau y E. GRIFFE citados en la bibliografía.

⁷ Hist. Eccl. 8,6: Kch 448s.

⁸ Kch 30.

⁹ EUSEBIO DE CESAREA, Hist. Eccl. 5 proem.: MG 20,407.

¹⁰ O.c., 6,1: MG 20,521.

¹¹ O.c., 6,40-42; 7,11: MG 20,601-616 y 661-673.

¹² Graecarum affectionum curatio 9: MG 83,1041.

¹³ EUSEBIO DE CESAREA, Hist. Eccl. 8,6,9: Kch 449.

¹⁴ Crónica 2,32: ML 20,147.

¹⁵ EUSEBIO DE CESAREA, Hist. Eccl. 8,4 y 6: MG 20,749-756.

¹⁶ O.c., 8,9: Kch 451.

¹⁷ O.c., 8,11: MG 20,768s.

¹⁸ Stromata 2,20: MG 8,1069.

¹⁹ P. ALLARD, Martyre: DAFC 3,375-492.

bajo el emperador Valente, como en los siglos v y vi, en tiempos de Genserico, Hunerico y Trasamundo, en odio de la verdadera fe ortodoxa.

e) A partir del siglo viii aumentó no poco el número de los mártires por obra de los *mahometanos*.

f) Durante la *revolución protestante* se levantaron frecuentes persecuciones por parte de los luteranos en Alemania y Escandinavia; de los calvinistas en Holanda, Francia, Hungría y Suiza; finalmente, de los anglicanos en Inglaterra y Escocia. Según las declaraciones del cardenal de Lotaringia en el concilio Tridentino, pueden calcularse en unos tres mil los fieles muertos en odio a su fe católica por manos herejes.

g) A partir del siglo xvii hasta el presente son muchos los mártires que ofrendaron su vida en Rusia y Polonia a manos de los *cismáticos*; en Siria, entre los maronitas, cuyas víctimas el año 1860 se calculaban en cuarenta mil, y en Armenia, que en sólo el lapso de tiempo 1895-1896 dio al Señor cien mil flores de martirio.

h) Por auténtico odio a la fe cristiana fueron muchos los asesinados en las recientes revoluciones, especialmente de *Francia, Rusia, Méjico y España*. En Rusia se calculan en unos cincuenta mil los muertos en los siglos xvii-xviii, y en España, durante la época 1936-1939, alcanzaron la corona del martirio «en el sentido estricto de esta palabra», según dijo Pío XI, once obispos, cuatro mil doscientos sacerdotes, dos mil quinientos religiosos y un número de seglares imposible de ser calculado.

i) Finalmente, el número de mártires que sucumben continuamente en las misiones sólo es conocido de Dios. Será difícil señalar ninguna que no los haya poseído en abundancia. Recuérdese, por ejemplo, los treinta mil ejecutados en el Japón durante el solo año 1682; los treinta mil de Corea durante el siglo xix; los cuarenta mil que perecieron en Tonkín y los cien mil de la India entre los años 1749-1799. En sola la persecución de los boxers fueron asesinados en China más de cincuenta mil bautizados²⁰.

859. 2. Su universalidad geográfica.—a) Por lo que hace a las persecuciones del Imperio romano, esta universalidad aparece por los textos ya citados. Podemos recordar algunos otros en particular; v.gr.:

Ireneo: «La Iglesia envía como avanzadas al Padre en todo tiempo muchedumbres de mártires... desde todos los lugares»²¹.

Justino: «No hay nadie que logre aterrarnos a los creyentes... por todas las regiones del orbe»²².

Lactancio: «Eran atormentados los mártires en toda la tierra, y con excepción de las Galias, se ensañaban las tres cruelísimas bestias desde el Oriente al Ocaso»²³.

Eusebio de Cesarea describe las persecuciones de Diocleciano

²⁰ A. VILLION, *Cincuenta años por el Japón*, trad. esp. (Madrid 1946) c.5-10 p.35-88.

²¹ *Adversus haereses* 4,33: R 243.

²² *Diálogo con Trifón* 110: BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 494; R 144.

²³ *De morte persecutorum* 16: ML 7,217.

y Maximiano destruyendo vidas al mismo tiempo en todas las provincias del Imperio ²⁴.

b) Las persecuciones posteriores suscitadas en los países hebreos o en los campos de misión no han dejado región alguna inmune de sangre cristiana.

860. 3. *Su universalidad de sexo y condición:*

a) *Nobles:* cónsules, caballeros romanos, senadores, como Flavio Clemente, Apolonio, Cromacio, etc.

b) *Sabios:* filósofos, gramáticos, filólogos, como Justino, Ireneo, Cipriano, etc.

c) *Plebeyos:* comerciantes, pastores, carboneros, sastres, taberneros, hortelanos, como Teódoto, Sereno, etc.

d) *Soldados:* pretorianos, centuriones, tribunos, veteranos, como Víctor, Sebastián, Mauricio, los cuarenta soldados de Sebaste, etc.

e) *Mujeres* de la aristocracia, como Perpetua, Cecilia, Agueda, o de condición servil, como Blandina, Potamiana, etc.

f) *Niños y niñas*, como Quirico, Tarsicio, Eulalia, Inés, etc.

Son numerosos los testimonios referentes a esta multiplicidad de condición; v.gr.:

Minucio Félix: «Niños y mujercillas se ríen de las cruces, los tormentos, las fieras y toda clase de suplicios terroríficos con una paciencia inspirada de lo alto» ²⁵.

Dionisio Alejandrino: «Básteos conocer que varones y mujeres, jóvenes y viejos, niñas y ancianas, soldados y labriegos, cristianos de toda clase y edad..., han obtenido la corona del martirio» ²⁶.

Eusebio tiene parecidas frases a propósito de la persecución de Diocleciano ²⁷.

Lactancio escribe bellamente: «Los bandidos y varones corpulentos no son capaces de soportar semejantes tormentos; gritan y lanzan gemidos, son vencidos por el dolor porque carecen de la paciencia de lo alto; en cambio, nuestros niños y mujercillas, por no hablar de los varones, vencen con su silencio a sus verdugos, y ni siquiera el fuego logra arrancarles un solo gemido... He aquí cómo el sexo débil y la edad frágil soportan el desgarrarse de todo su cuerpo no por necesidad, puesto que podrían evitarlo si quisieran, sino por voluntad libre que descansa confiadamente en el Señor» ²⁸.

861. B) ACERBIDAD DE LOS TORMENTOS: 1.º TORMENTOS FÍSICOS: a) *Máxima crueldad en su selección.*—Se consignan con frecuencia los destierros a regiones insalubres, mazmorras hórridas, cadenas, hambre, sed, trabajos forzados en las minas, mutilaciones, crucifixión, tormentos de fuego, vivisecciones, láminas rusientes, peines de hierro, ecúleos, tenazas, uñas metálicas, presentación a las fieras, introducción en hornos al rojo, etc.

Poseemos testimonios sumamente minuciosos: Tácito habla de los crucificados y arrojados a las fieras en tiempo de Nerón ²⁹; Justino conmemora

²⁴ *De martyribus Palaestinae* 3,1; 9,2: Kch 468-470.

²⁵ *Octavius* 37: ML 3,353.

²⁶ *Ep. a Domicio y Didimo* en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 7,11: MG 20,669.

²⁷ *Hist. Eccl.* 8,4: Kch 448s.

²⁸ *Divinae institutiones* 5,13: Kch 640.

²⁹ *Annales* 15,44: Kch 34.

la cruz, la espada, las fieras y el fuego³⁰; Lactancio declara «que no pueden describirse cuántos y cuán refinados tormentos seleccionaron aquellos jueces»³¹; Eusebio pinta escenas horribles en la persecución de Diocleciano, que mandó se escogiesen los tormentos más crueles³².

b) *Larga duración de los tormentos.*—Esta circunstancia se intensificó sobre todo a partir de la persecución de Decio, que no pretendía la muerte de los cristianos, sino su apostasía.

Lactancio anota: «Nada evitan con tanto cuidado como el que no lleguen a morir los torturados. Con astucia tenaz mandan que se emplee una cura solícita con los ya sometidos al suplicio, a fin de que se les puedan aplicar otros suplicios y preparen su sangre para las nuevas penas»³³.

Jerónimo escribe: «El enemigo astuto, mediante torturas lentas, pretendía matar las almas, no los cuerpos, y, como bien dice una de sus víctimas, Cipriano, no se concedía el morir a los que estaban dispuestos a ello»³⁴.

2. **TORMENTOS MORALES.**—Eran mucho más dolorosos que los anteriores. Por ejemplo:

a) *La suma injusticia* con que se les prohibía toda defensa.

Tertuliano escribía: «A solos los cristianos se les prohíbe decir nada que pueda aclarar su causa, defender la verdad, manifestar la injusticia del juez, buscando únicamente lo que satisface el odio de la plebe: la confesión de un hombre, no el examen de un crimen»³⁵.

b) *La promesa de la libertad*, de honores, riquezas, placeres y el favor del emperador caso de abandonar su religión.

c) *La ruina y pobreza* que se cernía sobre los parientes, las súplicas de padres, esposas o hijos pidiendo al mártir compasión para ellos, las amenazas de entregar los hijos a la esclavitud o las esposas a la prostitución.

San Agustín escribe: «Mucho mayores eran los sufrimientos infligidos por los ojos llorosos de los parientes que los tormentos de los verdugos. ¡A cuántos detenían los hijos en el camino del martirio! ¡Cuántas esposas gemían abrazadas a las rodillas de sus maridos, suplicándoles no las dejaran viudas! ¡Cuántos padres intentaban apartar a sus hijos de la muerte, como leemos en la pasión de Santa Perpetua!»³⁶

d) *Las torturas del pudor*, como la desnudez ante hombres perdidos o la condenación al lenocinio más bien que a los leones³⁷.

862. C) **POR ODIOS A LA FE.**—La realidad de esta causa aparece fácilmente si se consideran:

1.º *El motivo auténtico*, que, aun cuando paliado bajo diversas excusas, no era otro sino la constancia con que permanecían los cristianos en su fe.

³⁰ *Diálogo con Trifón* 110: BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 494; R 144.

³¹ *Divinae institutiones* 5,11: ML 6,585.

³² *Hist. Eccl.* 8,6-9: Kch 450-452.

³³ *Divinae institutiones* 5,11: ML 6,586.

³⁴ *Vita Pauli* 2: ML 23,19.

³⁵ *Apologeticum* 2: ML 1,271.

³⁶ *Enarratio in Ps* 4713: ML 36,541.

³⁷ TERTULIANO, *Apologeticum* 50: R 285.

Tácito dice expresamente de la persecución neroniana: «Convictos, no precisamente del incendio de Roma (de que jurídicamente se les acusó) cuanto de odio al género humano»³⁸; Suetonio los declara «reos de una superstición nueva y malsana»³⁹; y en los tiempos posteriores, las actas de los juicios muestran claramente los motivos reales.

2.º *La libertad que se les concedía por el mero hecho de apostatar, como aparece por la Carta de Plinio a Trajano y el rescripto de este emperador*⁴⁰. En los edictos de *Marco Aurelio* y *Diocleciano* se concede claramente esta oportunidad de liberación⁴¹.

3.º *Por las razones jurídicas aducidas para la condenación: superstición externa, religión prohibida, delito de lesa majestad por omisión del culto al emperador, impiedad para los dioses paganos, solemnidades nocturnas celebradas por los cristianos, etc.*⁴²

Esto mismo aparece en los rescriptos imperiales. Aun para la primera persecución, cada día se hace más probable la existencia de un «institutum neronianum» citado por Tertuliano⁴³, que se sobrentiende en la respuesta de *Trajano* a *Plinio*⁴⁴ y aparece confirmado por *Antonino Pío*⁴⁵ y *Marco Aurelio*⁴⁶. En el siglo III, el jurisconsulto *Paulo* atestigua la prohibición de propagar el cristianismo en tiempo de *Septimio Severo* (año 202). *Maximino Tracio* (año 235) condena a pena capital a los obispos y predicadores⁴⁷; *Decio* (año 250) manda, bajo la misma pena de muerte, que todos practiquen el culto pagano⁴⁸; *Valeriano* (año 257) dio un decreto obligando a todos los prelados y sacerdotes a abandonar el cristianismo y abstenerse de reuniones religiosas; y al año siguiente promulgó otro más severo contra los diversos grados del clero y las personas de la nobleza. Todavía el año 274 salió una nueva condenación bajo *Aureliano*⁴⁹, a la que siguieron otras varias en el siglo IV dictadas por *Diocleciano*, *Galerio* y *Maximino Daia* (años 303, 304, 306 y 308)⁵⁰.

863. D) PADECIMIENTO VOLUNTARIO. — 1.º Aquellos suplicios, cuya sola descripción horroriza, eran soportados por los mártires *con extraordinaria paciencia*, de suerte que, estando en su mano el verse libres de ellos con sólo renegar de su fe, los aguantaron hasta el último momento.

2.º No menos brilló su *fortaleza en las respuestas* que dieron a las acusaciones de los jueces con palabras modestas, pero llenas

³⁸ *Annales* 15,44: Kch 34.

³⁹ *Vita Neronis* 16,2: Kch 40.

⁴⁰ Kch 29 y 31.

⁴¹ Véase EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 5,1 y 8,6: Kch 431 y 450.

⁴² Véase *Martirio de los Santos Carpo, Papilo y Agatónica*: BAC 75, *Actas de los mártires* (Madrid 1951) 374-382; Kch 78-90; TERTULIANO, *Apologeticum* 2: Kch 168.

⁴³ TERTULIANO, *Ad nationes* 17,4 y *Apologeticum* 2,28s: Kch 173.187.

⁴⁴ Kch 31.

⁴⁵ Según EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 4,26: MG 20,396.

⁴⁶ *Epistola Ecclesiae Lugdunensis* en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 5,1,47: Kch 431.

⁴⁷ Véase EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 6,28: Kch 435.

⁴⁸ O.c., 6,42: MG 20,613-616.

⁴⁹ LACTANCIO, *De morte persecutorum* 6: ML 7,203s.

⁵⁰ Véase EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.*, 8,2: Kch 446s.450. Sobre las causas de las persecuciones conservan aún su valor los artículos de C. A. KNELLER, *Hat der römische Staat das Christentum verfolgt?*: *Stimm* 55 (1898) 1-12.122-131; *Theodor Mommsen über die Christenverfolgung*: l.c., 276-291; *Die Märtyrer und das römische Recht*: l.c., 349-367.

de firmeza ⁵¹. Puede servir de ejemplo el martirio de Carpo, Papilo y Agatónice en tiempo de Marco Aurelio ⁵².

3.º Destacaba muchas veces de un modo extraordinario el ánimo y gozo espiritual con que iban al suplicio y aun lo deseaban.

San Ignacio de Antioquía rogaba a los fieles romanos que no le impidiesen ser mártir con su influencia: «Os suplico no me mostréis un cariño inoportuno. Dejadme ser alimento de las fieras, por medio de las cuales puedo conseguir a Dios. Soy trigo de Dios y debo ser molido por los dientes de las fieras para convertirme en pan puro de Cristo. Más bien azuzad a las fieras para que sean sepulcro mío» ⁵³.

Cipriano, al oír su condenación, exclamó: «Gracias a Dios» ⁵⁴. Y lo mismo se cuenta de *San Félix* en sus actas ⁵⁵.

Perpetua, Felicitas y sus compañeros dieron el mismo ejemplo: «Avanzaron hacia el anfiteatro como hacia el cielo, alegres, con rostro sereno; emocionados, si es caso por el gozo, no por el miedo. Les seguía Perpetua con ademán tranquilo... Lo mismo Felicitas, contenta de haber dado a luz felizmente para luchar con las bestias» ⁵⁶.

Luciano y Marciano, llegados al lugar del suplicio y antes de que se prendiese la hoguera, dieron gracias a Dios ⁵⁷.

Sulpicio Severo dice: «Entonces se buscaban los martirios con más avidez que ahora se ambiciona el episcopado» ⁵⁸.

864. II. Consta de la verdad filosófica.—Es imposible que tantos hombres, mujeres y niños de toda clase y en todo lugar pudiesen sobrellevar tan grandes tormentos si no les sostuviese alguna fuerza sobrenatural. Pues concurrían:

IMPEDIMENTOS INSUPERABLES.—Estas dificultades aparecen claramente si se consideran las circunstancias de que acabamos de hablar:

1.º La naturaleza humana, aunque en cada uno de los hombres puede sobreponerse al instinto de conservación por algún motivo percibido con vehemencia, sin embargo, en una muchedumbre no homogénea, sino compuesta de hombres repartidos por diversos sitios y tiempos, no logra una constancia tan heroica, según las *leyes históricas*.

2.º Un número tan grande y de tan distinta condición, sobre todo de hombres de clase elevada acostumbrados a las comodidades, y de mujeres y niños de naturaleza delicada, no puede aguantar tan horribles y tan prolongados tormentos con tanta paciencia y valentía, según las ordinarias *fuerzas psíquicas*.

3.º *La voluntad tenaz de los emperadores*, que con armas tan poderosas y con tormentos tan crueles y refinados se empeñaron

⁵¹ *Martirio de los santos escilitanos*: BAC 75, *Actas de los mártires* (Madrid 1951) 349-355; Kch 71-76.

⁵² BAC 75 p.347-382; Kch 78-90.

⁵³ *Ep. a los Romanos 4*: BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 477.

⁵⁴ *Martirio de San Cipriano*: BAC 75, *Actas de los mártires* (Madrid 1951) 751-761; Kch 301-306.

⁵⁵ *Martirio de San Félix*: BAC 75 p.963.

⁵⁶ BAC 75 p.435.

⁵⁷ BAC 75 p.661.

⁵⁸ *Crónica* 2,32: ML 20,147.

en doblegar el ánimo de los pacientes; necesariamente tenían que haber salido vencedores en una lucha tan desigual, según las *leyes sociales*.

865. CAUSAS NATURALES ADUCIDAS COMO EXPLICACIÓN DEL HECHO.—Muchas causas se han aducido para tratar de explicar este hecho tan extraordinario, pero que o no han existido en la realidad o no guardan proporción alguna con fenómeno tan sobrehumano, a saber:

1.º *La fortaleza meramente natural* nacida de una convicción no es suficiente para explicar este hecho histórico. Porque, aunque es verdad que ha habido algunos hombres célebres, como Escévola y Régulo, que mostraron un gran ánimo en medio de los tormentos, pero este heroísmo es de pocos, y por eso los recuerda con admiración la historia. Son pocos los que tienen vocación de héroes; se huye del sufrimiento, y aun el dejarse hacer una operación quirúrgica sin anestesia tiene más admiradores que imitadores. En cambio, los mártires no sólo son muchos en número, sino que se cuentan entre ellos ancianos, mujeres y niños. Esto lo explanó muy bien ya en su tiempo Minucio Félix en textos citados antes en parte⁵⁹.

2.º *El fanatismo* no se puede poner como causa del martirio. El fanatismo consiste en lanzarse con ímpetu violento hacia una obra, aun por medios injustos, o en mantenerla irracionalmente en virtud de una idea exaltada más de lo debido o falsa, que a veces se supone ser de origen divino. Generalmente, aquella exaltación del entendimiento y de la voluntad carece por completo de humildad, caridad y mansedumbre. Y en los mártires se da todo lo contrario, pues sufrían los tormentos con tranquilidad de espíritu y serenidad de ánimo.

3.º *La soberbia estoica* de los filósofos, que por el desprecio arrogante y cínico pretendían vencer a sus adversarios o al hado, está muy lejos de la actitud de los mártires. Este defecto sólo se suele encontrar entre los hombres más instruidos.

4.º *La temeridad inconsciente*, que no se preocupa de la vida, no se daba entre los mártires, que ordinariamente ponían los medios necesarios para defenderse de los peligros, ocultarse, etc. Sólo algunos pocos, por excepción, se lanzaron espontáneamente al tormento, lo cual estaba severamente prohibido⁶⁰.

5.º *Las circunstancias externas* no les obligaban a sufrir con paciencia una muerte que podían fácilmente evitar. Algunas veces puede suceder que a) ciertos *condenados a muerte* la arrostran con entereza de ánimo, pero cuando ya no pueden librarse de ella y quieren de este modo conseguir una última gloria; b) los *soldados* se lanzan a la muerte por el amor de la patria, excitados por el fragor de la lucha, pensando en la gloria de la victoria y en la ignominia de la huida ante los ojos de sus compañeros y abrigando siem-

⁵⁹ Octavius 37: ML 3,353.

⁶⁰ Martirio de San Cipriano: BAC 75 p.757; Kch 301; Concilium Eliberitanum 60: España Sagrada 56,217; Kch 342.

pre la esperanza de salvar su vida; c) algunas viudas entre los indios, muerto su marido, se arrojan al fuego donde se quema el cadáver de su esposo, pero obligadas por la costumbre y por los parientes del difunto; pues, de lo contrario, sería una ignominia perpetua para sí y para toda la familia. Ni les es fácil huir de la muerte estando junto a la pira; además, mitigan el miedo con las bebidas soporíferas que toman, y generalmente se consume el suplicio entre gritos y lamentos. Nada de esto se daba entre los mártires.

6.º *La fama y gloria* que se les seguiría después de su muerte no podía animarles al martirio. Las más de las veces, por ser muchos en número y por ser martirizados a ocultas, sin testigos, no habría de pasar su nombre ni el ejemplo de su fortaleza a los contemporáneos y a los venideros.

866. VERDADERA EXPLICACIÓN DEL FENÓMENO.—Un hecho tan maravilloso, universal y duradero no se puede explicar por solas causas naturales. Requiere una fuerza sobrenatural que haya confortado a los mártires para poder dar ese ejemplo al mundo. Tal auxilio divino emanado del cielo, que Lactancio llama «paciencia inspirada» en los textos antes citados, se confirma claramente por el testimonio: a) *de los mismos mártires*; b) *de los cristianos contemporáneos*, y c) *de los paganos* que asistían al suplicio.

a) San Policarpo: «Quien me concede sufrir el tormento del fuego, me dará también fuerza para permanecer inmóvil en la hoguera»⁶¹.

Felicitas: «Allí habrá otro en mí que padecerá por mí, porque yo también voy a padecer por él»⁶².

Potamiana: «Manda que me echen poco a poco en la pez derretida para que veas qué paciencia me ha dado Cristo»⁶³.

b) La iglesia de Esmirna: «Ninguno de ellos se quejaba ni se lamentaba, mostrando a todos que los mártires en el momento del tormento estaban fuera del cuerpo, o mejor, que el Señor estaba con ellos hablándoles»⁶⁴.

Justino: «Esto lo hace la virtud inenarrable del Padre, no los instrumentos de la razón humana»⁶⁵.

Carta a Diogneto: «Estas cosas no parecen hechas por el hombre, son del poder de Dios»⁶⁶.

Atanasio: «¿Quién habrá tan necio, tan incrédulo u obcecado que no entienda y crea que Cristo, de quien los hombres merecen ser testigos, no da y concede a cada uno la victoria contra la muerte?»⁶⁷

c) Los gentiles veían esto mismo, y de ahí se seguían muchas conversiones. Así, por ejemplo:

Justino dice que la fortaleza de los mártires le movía a hacerse cristiano⁶⁸.

⁶¹ *Ecclesiae Smyrnensis epistola de martyrio Polycarpi* 13: MG 5,1040; BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 682.

⁶² *Martirio de las Santas Perpetua y Felicitas y de sus compañeros*: BAC 75 p.434.

⁶³ PALADIO, *Historia Lausiaca* 3: MG 34,1012.

⁶⁴ *Epistola de martyrio Polycarpi* 2: MG 5,1032; BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 673.

⁶⁵ *Apologia II* 10: MG 6,461; BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 273.

⁶⁶ N.7: BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 853.

⁶⁷ *De incarnatione Verbi* 29: MG 25,146.

⁶⁸ *Apologia II* 12: BAC 116, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 274s.

Tertuliano: «Atormentadnos, torturadnos, trituradnos...; la sangre es semilla de cristianos»⁶⁹.

Lactancio: «Viendo el vulgo que unos hombres son atormentados con diversas clases de suplicios, y que, cansados los verdugos, todavía se mantiene firme su constancia, piensan que esa constancia, sin la ayuda de Dios, no podría aguantar tantos sufrimientos»⁷⁰.

Este argumento, como se ve por lo dicho, lo manejaban mucho los apologetas y escritores eclesiásticos ya desde el siglo II. Podrían multiplicarse sus citas en número interminable⁷¹.

867. Segundo método de argumentación.—No se explica, según lo que acabamos de exponer, que tantos testigos de toda clase y condición, edad, lugar, tiempo y educación, sin la menor duda y vacilación diesen testimonio de la divinidad de la doctrina cristiana, si ésta no se apoyase en razones objetivas. La ignorancia, la tradición nacional o el fanatismo quedan excluidos por lo dicho.

868. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—El que también haya habido apóstatas muestra que la gracia respeta la libertad humana; pero tales apostasías no empañan la fortaleza sobrehumana de los mártires, pues aunque algunos pocos cristianos no hayan manifestado esa fortaleza, en todo el resto, mucho más numeroso, aparece claramente una intervención divina.

En otras religiones ha podido haber cierto desprecio de la muerte, pero de inferior valor que el que han tenido los cristianos. Así, los mahometanos morían en la «guerra santa» llenos de espíritu belicoso, buscando la muerte de sus enemigos; entre los donatistas no fue propiamente grande el número de los que recibieron de sus perseguidores la muerte por odio a la fe, sino que llamaron la atención por lo fanáticos que, después de hacer profesión de su fe, se quitaban a sí mismos la vida en desacuerdo con la ley moral⁷²; lo mismo podíamos decir de los recientes suicidios de monjes en el Vietnam; los judíos han sido sacrificados en número no pequeño, pero la causa ha sido mucho menos la fe judía que otras razones de orden político, económico, etc., como se ve por lo raro que ha sido siempre el que se les concediese libertad para abjurar de sus creencias.

Se puede admitir que entre los cristianos separados ha habido verdaderos martirios, y aun en número no pequeño, como podría haber sido el caso de los protestantes sacrificados en Uganda en los años 1885-1886. Pero es de notar que han sido siempre muy contados los que han muerto por defender precisamente lo erróneo de su doctrina, y, en cambio, puede decirse que la mayor parte han muerto por confesar su fe cristiana en general, es decir, lo que les une y no precisamente lo que les separa, pues debe tenerse pre-

⁶⁹ *Apologeticum* 50: R 285.

⁷⁰ *Divinae institutiones* 5,13: ML 6,592.

⁷¹ Ofrece muchas de ellas S. TROMP, *De revelatione christiana* (Roma 1950) 353s.

⁷² SAN AGUSTÍN, *Contra Gaudentium* 1,22.27-29.36: ML 43,720.724-726.735; *Contra epistolam Parmeniani* 3,6,29: ML 43,106; *De haeresibus* 69: ML 42,43; Kch 776; SAN OPTATO MILEVITANO, *De schismate Donatistarum* 3,4: ML 11,1010.

sente que muchos no son herejes formales, sino materiales solamente.

La esperanza del premio explica la fortaleza de los mártires sólo en parte, pues el premio prometido, por no poderse percibir más que por pura fe, es incapaz de superar sin el apoyo de la gracia el instinto de conservación, sobre todo cuando no se trata de unos pocos hombres valerosos, sino de grandes muchedumbres de toda edad, sexo y condición social.

ARTICULO IV

Excelencia de la doctrina

869. Bibliografía: M. NICOLAU, *StHs I*, II 648-668; E. JACQUIER, *Mystères paiens (Les) et Saint Paul*: DAFC 3,964-1014; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Inde (Religions de la)*. II. *Problèmes apologetiques*: DAFC 2,645-702; E. MAGNIN, *Religion. Les religions à mystères*: DTC 13,2301-2303; A. ALLO, O. P., *L'Evangile en face du syncrétisme païen* (Paris 1910); A. VALENSIN, S. I., *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions* (Paris 1912); E. LINGENS, *Die innere Schönheit des Christentums* (Freiburg 1914); M. LAGRANGE, O. P., *Mélanges d'histoire religieuse* (Paris 1915); L. VENARD, *Le christianisme et les religions de mystères*: *Revue du Clergé Français*, 103 (1920) 182-200.283-298; J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*: *Obras completas*, t.5-8 (Barcelona 1925); M. RIBAUD, *Le Bouddhisme et l'Evangile*: *RevApol* 42 (1926) 68-87.150-157; E. DOUMOUTET, *Mystères paiens et transcendence du christianisme*: *RevApol* 44 (1927) 430-438; J. HUBY, S. I., *Christus* (Paris 1927): *La religion des grecs. La religion romaine sous l'Empire* p.483-497.537-569; L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves* (Paris 1928): *Dieux morts et ressuscités. Le mystère chrétien et les mystères paiens* II 510-532.535-561; G. MESSINA, S. I., *Il buddhismo nella sua dottrina*: *CivCatt* 85 (1934) II 253-271; *Il buddhismo nella sua organizzazione*: o.c., 495-508; J. ZARAGÜETA, *El cristianismo como doctrina y como vida* (Madrid 1939); H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *El estudio comparado de las religiones*, trad. esp. (Madrid 1940) t.1 n.40-56 p.78-107; J. ZAMEZA, *La Roma pagana y el cristianismo. Los mártires del siglo II* (Roma 1941); A. BONET, *El catolicismo y la cultura frente a los nuevos tiempos* (Barcelona 1944); F. DE B. VIZMANOS, S. I., *Las vírgenes cristianas* (BAC 45, Madrid 1949) 47-84; I. CASANOVAS, *Conferencias apologeticas* (Barcelona 1950): t.2, *El hecho de la revelación conf.6-8*; *Transcendencia de la revelación conf.1-6 p.128-208.211-385*; F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de la Religión* 3 vols., trad. esp. (BAC 200, 203, 208, Madrid 1950-1951); A. RIEDMANN, *Die Wahrheit des Christentums* 4 vols. (Freiburg 1952-1956); H. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums* (Ettal 1954); K. ADAM, *La esencia del catolicismo*, trad. esp. (Barcelona 1955).

870. El problema.—Se nos presenta ante la vista un nuevo elemento constitutivo del gran milagro moral que examinamos en la naturaleza misma de la Iglesia católica: la sublimidad de su doctrina.

1.º Tratamos, por tanto, de la *doctrina enseñada por la Iglesia católica*, prescindiendo de si procede de Cristo y de los apóstoles instruidos por el Espíritu Santo. Sabemos por otros conductos que esto es así (Jn 16,13s; Gál 1,12); pero en este momento no nos interesa el estudio de las fuentes.

2.º No es nuestro intento considerar la doctrina de la Iglesia católica como *criterio objetivo interno*, meramente negativo, según antes explicamos (n.262), es decir, en cuanto que, sometida a un examen continuo de los más grandes ingenios, no se haya encontrado en ella nada contra la recta razón y la ley natural, sino como *criterio externo* y positivo que manifiesta la intervención de Dios extraordinaria y sobrenatural: la doctrina católica brilla con tal esplendor, que no puede ser atribuida a sola la invención humana, sino que es necesario referirla a Dios.

3.º Prescindimos de si este criterio, *separado de los demás milagros morales*, tiene plena fuerza probativa. Nosotros lo consideramos en conjunto con todas las demás propiedades de la Iglesia.

871. Orientación histórica.—Se alzan contra la grandeza de la doctrina católica *diversos racionalistas*, que quieren ver en ella un sistema sincretista formado por varias filosofías y religiones antiguas. Cada uno, según sus gustos, señala las diversas fuentes de origen. He aquí en resumen los principales focos de influjo que traen dichos autores.

1.º *La filosofía neoplatónica y estoica*, de la que se derivaron algunas especulaciones abstractas acerca de Dios y de algunos preceptos morales: Baur, Rèvillè, Ménégòz.

2.º *El helenismo alejandrino*, del que sacó San Juan su doctrina sobre el logos: Loisy, Reinach. *El helenismo romano*, cuyos dioses salvadores prepararon el camino para el divino Salvador Jesús: Bousset, Wendland.

3.º *El gnosticismo*, al que hay que atribuir la concepción de San Juan sobre Jesús como luz, vida, etc.: Harnack.

4.º *El culto romano* de los emperadores impulsó al cristianismo a establecer la divinidad de Jesús: Harnack.

5.º *Las religiones asirio-babilónicas* dieron al cristianismo los dogmas: a) del monoteísmo; b) de la creación; c) del pecado original; d) del diluvio universal; e) del origen del decálogo: Winckler, Zimmern, Jeremias, Jensen.

6.º *El brahmanismo* dio al cristianismo la doctrina sobre a) la Trinidad y b) la Encarnación. *Del budismo* se tomaron: a) la idea de la redención del hombre; b) muchos sucesos de la vida de Jesús, como se cuentan en los evangelios; c) y la ética cristiana: Seydel, Jacolliot, A. Edmunds, Van der Begh, Eysinga, Pfleiderer.

7.º *Del parsismo* se derivaron: a) la doctrina de los ángeles; b) la concepción del Hombre-Dios: Reitzenstein, Delitzsch.

8.º La religión egipcia, sobre todo por medio de los *escritos herméticos* (atribuidos a Hermes Trismegisto), suministró al cristianismo: a) la concepción de la *nous*, o mente ordenadora del universo, y b) la esperanza del nacimiento milagroso de un niño redentor: Reitzenstein, Norden.

9.º *El mazdeísmo*, que no era otra cosa que un conglomerado de los sistemas judío-pérsico-caldaico-gnóstico-cristiano, influyó en la formación de los sacramentos; v.gr., del bautismo, eucaristía y orden: Bauer, Odeberg, Bultmann.

10. *El culto de los misterios paganos* se señala como fuente principal del sincretismo cristiano. Estos cultos tienen su origen en la iniciación de los jóvenes propia de las culturas de la gran caza y en las asociaciones secretas de la cultura matriarcal. El P. Tromp define así los misterios: *Son ritos paganos en los que, bajo forma mitológico-dramática, se daban doctrinas religiosas arcanas, y por*

medio de iniciaciones rituales se constituían cofradías religiosas con ciertos ejercicios comunes y subdivididas en diversos grados ¹.

He aquí los elementos comunes que se daban en estos cultos: a) *El rito de la iniciación* por medio de fórmulas, lavatorios, investiduras, entrega de símbolos, etc. b) *Dramas religiosos* en los que se transmitía a los iniciados la doctrina de algún dios y se les prometía la salud y la felicidad. c) *El secreto que había que guardar*. d) *Las reuniones* en las que en medio de una exaltación y orgía desenfrenada se unían con la divinidad. e) *Las cofradías*, con varios grados ascendentes, destinadas a los sacerdotes e iniciados. f) *Un naturalismo vergonzoso* velado con la mitología e idealizado por la especulación. Los principales misterios que existían entonces eran: los de *Eleusis*, los de *Dionisio Sabacio*, de Frigia; los *Orficos*, o de Dionisio Zagreo de Tracia; los de *Atis y Cibeles*, de Pesinunte de Galacia; los de *Venus y Adonis*, del Asia Menor; los de *Isis y Osiris*, de Egipto; los de *Mitra*, de Persia, y otros menores de Grecia, como los misterios de *Samotracia*, *Andania* de los *Mesenios* y *Epidauro*.

De estos misterios pretenden derivar ciertos autores: a) la doctrina de la purificación moral; b) las aspiraciones espirituales a la unión con Dios; c) la noción de un Dios salvador; d) el dogma de un Dios muerto y resucitado; e) el rito del bautismo sacramental: Brückner, Wendland, Lietzmann, Dibelius, Reitzenstein, Loisy.

872. Nuestra solución.—No solamente es imposible concebir la doctrina católica como un conglomerado informe de diversos sistemas, sino que se ofrece a nuestra consideración como un sistema de armónica grandeza.

PROPOSICIÓN: *La excelencia extraordinaria de la doctrina católica proclama por sí misma su origen divino.*

Demostración: I. Consta de la verdad histórica.—El sistema de la doctrina cristiana resplandece de un modo maravilloso:

A) **POR SU INTEGRIDAD.**—1.^o Presenta una enseñanza religiosa completa sobre Dios y sus atributos, por medio de su propia teodicea; sobre el mundo, su actividad y su fin, por medio de su propia cosmología; sobre el alma, su esencia y propiedades, por medio de su propia psicología; sobre el fin del hombre y sus obligaciones, por medio de su propia ética ².

2.^o Completa y perfecciona sabiamente la religión natural, de suerte que ilumina con nueva luz todas aquellas cosas que por sola la razón quedaban indeterminadas y oscuras, como el culto, la providencia, la eternidad de las penas, etc.

3.^o Resuelve satisfactoriamente los problemas de mayor importancia que han atormentado a los hombres durante largo tiempo,

¹ Es la definición dada por S. TROMP, S. I., *De revelatione christiana* (Roma 1950) 389s. En esta obra ofrece asimismo el autor una sinopsis de los diversos elementos de cada misterio.

² Pueden verse acerca de este punto J. IRIARTE, S. I., *La realidad de un pensamiento filosófico cristiano*: RazFe 125 (1942) 533-544; *La fe y la razón que filosofa*: RazFe 127 (143) 35-47; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Autenticidad filosófica dentro del pensamiento cristiano*: RazFe 151 (1955) 117-132; Arbor 31 (1955) 381-416; F. PELSTER, S. I., *Die Berechtigung einer Philosophie im Innern des christlichen Gedankens*: Schol 31 (1956) 404-412.

tales como el origen del mundo y del mismo hombre, la causa de las miserias terrenas, la vida futura, la resurrección de la carne, el origen del mal, etc.

4.º *Los testimonios de los filósofos*, aun de aquellos que no sienten el espíritu cristiano, reconocen sin dificultad esta plenitud de doctrina de la Iglesia católica.

P. J. Proudhon dice: «El catolicismo es hasta el presente la expresión más completa del sentido religioso»³. Th. Jouffroy, sobrecogido de admiración ante el catecismo que aprenden los niños católicos, exclama: «He ahí lo que yo llamo gran religión. En esta señal la conozco, en que no deja sin la respuesta conveniente ninguna de esas grandes cuestiones que suelen atormentar al género humano»⁴. Y así se podrían ir citando otros muchos autores que con razón se admiran de que los niños católicos tengan una doctrina plena y completa de todas las cuestiones teológicas y filosóficas.

B) POR SU SANTIDAD, que aparece si consideramos:

1.º *Las normas que regulan la vida toda del cristiano*: a) *Respecto a Dios*, a quien estamos obligados a adorar en espíritu y en verdad; cuya gloria debemos procurar ante todas las cosas y con el mayor empeño posible, a quien nos debemos acercar principalmente con amor y al mismo tiempo con temor reverencial, con quien nos debemos unir con ardiente confianza filial y ante cuya contemplación todas las demás cosas del mundo nos parecen despreciables.

b) *Respecto a los otros hombres*, a quienes debemos profesar un amor sincero, de suerte que nuestro mutuo trato se rija por un amor verdaderamente de *hermanos*, que llegue hasta el alma; por un amor *universal*, que se extienda hasta los enemigos, y por un amor *eficaz*, que se muestre de continuo en obras de mansedumbre y misericordia.

c) *Respecto a sí mismo*, de modo que cada uno debe considerarse como partícipe de la naturaleza divina. Con esta idea debe fomentar la huida de los halagos del pecado, sufrir con paciencia las adversidades de esta vida y practicar las obras que produzcan méritos sobrenaturales.

2.º *Los medios eficaces que se proponen para esta vida espiritual y que contienen en sí*:

a) *Un auxilio externo* en los ejemplos de Cristo, que se nos ofrece como guía de toda perfección y modelo de todas las virtudes. De ahí tantos héroes de santidad por la austeridad de vida, por el ejercicio de la caridad, etc.

b) *Auxilio interno* mediante las gracias prometidas por el mismo Cristo, que se derivan a todos los hombres a través de los sacramentos.

3.º *Sanción perfecta*, que premia los méritos de las buenas obras: a) en esta vida, por la paz del alma y gozo espiritual, b) y en la otra, por la posesión de la felicidad sin fin.

C) POR LA UNIDAD ARMÓNICA con que se aúnan: 1.º Todos los dogmas entre sí, como aparece en *el misterio de la Santísima*

³ *Confessions d'un révolutionnaire* (Paris 1849) n.19.

⁴ *Mélanges philosophiques* (Paris 1833).

Trinidad, que comunica la vida a los hombres a través del misterio de la elevación, y que los repara de nuevo una vez caídos—misterio del pecado original—por medio del misterio de la encarnación y en virtud del misterio de la pasión y resurrección.

2.º Los misterios sobrenaturales con las verdades de la razón natural; v.gr., con la remisión de los pecados, que supone aquellos dogmas.

3.º Los misterios con los preceptos de la ley natural, que con la ayuda de aquéllos se hacen más fáciles y quedan más dignificados.

873. D) POR SU APTA ACOMODACIÓN a todos los hombres: 1.º *De todo género y condición*, pues es tan profunda, que suministra materia de meditación e investigación aun a los más doctos; y al mismo tiempo es tan sencilla, que está al alcance de los niños. Por eso, los niños cristianos aventajan a los sabios paganos aun en la ciencia filosófica.

2.º *De toda nación y lugar*, ya que, estando, como está, libre de características y concepciones particulares, rebasa los límites de cualquier nación.

3.º *De todo tiempo*, de suerte que, sin tener que cambiar nada, trasciende el nacimiento y ocaso de los pueblos y los siglos que van pasando.

E) **POR SU UTILIDAD** para procurar la felicidad: 1.º *La felicidad privada* en cada uno de los individuos, a quienes da paz y alegría: a) por medio de la *tranquilidad de la mente*, que tiene resueltos con certeza imperturbable los problemas religiosos que más suelen preocupar; b) por la *saciedad del corazón*, al que dejan plenamente satisfecho los sentimientos de amor que inundan todo el ejercicio de la vida cristiana; c) por la *satisfacción de los deseos y necesidades*, que se llenan internamente con la sublimidad de la perfección que se propone a semejanza de Dios Padre; y se apaciguan externamente con los elementos sensibles del culto, de los sacramentos, de los ritos, de las imágenes, de los ornamentos y de las fiestas.

2.º *La felicidad doméstica* en las familias, por la pureza y santidad del vínculo matrimonial, por la obediencia de los hijos a los padres y la solicitud de éstos para con sus hijos.

3.º *La felicidad pública política*, por el respeto a la autoridad civil y la mutua unión entre ciudadanos y magistrados. La doctrina de la Iglesia propone una base admirable para el derecho internacional y el trato pacífico entre los pueblos.

4.º *La felicidad social* de toda la humanidad, por el establecimiento de derechos y obligaciones entre hombres de diversa condición, de suerte que, siguiendo sus normas, pueden fácilmente implantarse la justicia, la caridad y la paz.

874. II. Consta de la verdad filosófica.—Esta verdad aparecerá fácilmente si se consideran los impedimentos morales insuperables, que no se pueden vencer por causas naturales sin inspiración sobrenatural.

IMPEDIMENTOS INSUPERABLES.—1.º Hay un impedimento grandísimo moralmente insuperable, del que se habló en el n.214 y cuya existencia quedó probada con evidencia, a saber, la *imposibilidad* del género humano de llegar a un conocimiento congruo de la religión aun natural en la situación actual del hombre por sus propias fuerzas. ¿Qué habría que decir si se tratase no ya de un conocimiento suficiente, sino de un conocimiento perfectísimo cual se da en la religión cristiana?

2.º La imposibilidad moral de que la doctrina católica, tan sublime, se haya formado con elementos meramente humanos, sube de punto si consideramos que el fundador, los primeros propagadores y prelados de las iglesias, al comienzo del cristianismo, no tenían ninguna cultura natural.

875. CAUSAS NATURALES ADUCIDAS COMO EXPLICACIÓN DEL HECHO.—La fuente principal y casi única para explicar esta maravillosa doctrina católica, según los adversarios, es el sistema que se llama *sincretismo*.

Sincretismo religioso cristiano.—Con este nombre se designa la fusión de doctrinas, aspiraciones religiosas, ritos y cultos provenientes de diversas filosofías, religiones orientales, helenísticas e itálicas, y también de los misterios, las cuales con su feliz unión produjeron la religión católica. Como dice H. Weinel, «la herencia del judaísmo, transmitida juntamente con el influjo de las religiones de Oriente y de Grecia, tuvieron una parte más importante que el evangelio de Jesús en la formación del cristianismo»⁵. Al exponer antes las sentencias contrarias enumeramos los principales influjos que se pueden aducir en esta materia. No es menester irlos refutando ahora uno por uno; bastará hacer unas breves consideraciones generales, con las que se muestran: A) *los defectos del método* por los que los adversarios deducen conclusiones falsas; B) *la tendencia del cristianismo*, hostil al sincretismo, con lo que fácilmente aparecerá la imposibilidad de considerar sus enseñanzas como fusión de otras doctrinas.

876. A) DEFECTOS METODOLÓGICOS DE LOS ADVERSARIOS.—1.º *Defecto metodológico fundamental*.

El defecto primero y fundamental de los adversarios está en confundir el *método positivo*, ciertamente digno de alabanza y de ordinario muy provechoso, con la *tesis positivista*, de todo punto inadmisibles. Según ésta, todo proceso de ideas se reduce a una mera evolución natural, de modo que cualquier doctrina ha de encontrarse necesariamente en concepciones religiosas o filosóficas anteriores, prescindiendo por completo de cualquier revelación divina: así, la concepción de San Juan acerca de la vida sobrenatural, de la luz, del origen divino de Jesús, etc., debían estar ya antes en otra parte y de allí hubieron de ser tomadas por el apóstol.

877. 2.º *Defectos metodológicos al establecer analogías.*—Estos se cometen principalmente:

⁵ *Jesus im XIX Jahrhundert* (1903) 54.

a) *Por el fundamento erróneo acerca de los hechos*, que a su vez puede provenir, o I) *de la falsedad total del fundamento* en escritos polémicos nacidos del odio contra el cristianismo. De aquí se sigue la necesidad de conocer la autoridad del autor; o II) *de la falsedad parcial* de un hecho fundamentalmente verdadero, cuyas circunstancias se exponen de un modo inexacto y de las que se quieren sacar ciertas analogías, como ocurre muchas veces en los escritos de vulgarización de autores no muy versados en la materia; o III) *por la falsedad del aspecto* como se presenta la cosa, con palabras escogidas de propósito, metáforas, etc., que, según la tendencia del autor, prejuzgan la significación del hecho; v.gr., como lo hace E. Durkheim, por lo demás bien documentado, al describir el *Intichiuma* con relación al sacrificio cristiano⁶; o IV) *por la falsedad de las fuentes*, debida a la antigüedad de las investigaciones o de los autores, quienes, aunque eminentes en su tiempo, como Max Müller, E. Tylor, etc., ya quedaron anticuados.

b) *Por la crítica deficiente*.—No pocas veces se sacan analogías fundándose en documentos que carecen de autoridad histórica, como, v.gr., se hizo respecto a la vida de Cristo y Buda, sirviéndose de ciertos libros indios modernos llenos de leyendas, que podrían compararse con los evangelios apócrifos cristianos.

c) *Por la comparación inadecuada*.—A menudo se deducen analogías de una semejanza muy parcial: o I) porque solamente se atiende a un aspecto, sin detenerse a hacer una comparación completa, o al menos pasando por alto algunas circunstancias que deshacían la primera semejanza. Así, por ejemplo, si se atiende únicamente a la proyección vertical, la esfera, el cilindro y el cono proyectan una sombra de la misma forma; o II) examinados solamente algunos fragmentos de los documentos, desprendidos del contexto, que dan un sentido falso; como sucede muchas veces respecto a la luz y las tinieblas, que en el parsismo significan dualismo, y en el cristianismo suponen un monoteísmo puro.

d) *Por la intuición superficial*. En el método comparativo, el elemento invisible, espiritual o formal está sobre el elemento sensible, externo y material en orden a la interpretación. Así, I) dos fórmulas idénticas pueden encerrar conceptos completamente diversos, como, por ejemplo, *logos* en San Juan y en Filón; o *daimon*, que en Homero se toma por divinidad y en la versión alejandrina del Antiguo Testamento designa el espíritu infernal. II) Dos fenómenos externamente análogos, si se considera el elemento interno, aparecen completamente distintos, como el estado psicológico de excitación producido por la inspiración profética, por una conmoción afectiva, por una intoxicación alcohólica o por la posesión diabólica. El mismo símbolo externo muchas veces tiene significación muy diversa, como las llaves en manos de San Pedro y del dios Jano.

e) *Por la ignorancia del cristianismo*, que hace que muchas veces se confundan cosas completamente distintas. Así, muchos autores asemejan el nacimiento de ciertos dioses con la Inmaculada Concepción (queriendo referirse a la encarnación del Verbo). Algunos de los más prestigiosos autores de la historia de las religiones, como A. van Gennep, muestran a las claras no haber entendido ni siquiera el significado y sentimientos religiosos de su propio país.

878. 3.º Defecto metodológico por el paso de la analogía al influjo.

a) *Por la identificación de la analogía de las doctrinas al mutuo influjo*. Aunque aparezca clara la falacia, sin embargo, muchas veces se identifican

⁶ *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Paris 1905).

analogía e influjo mutuo, siendo evidente que la primera no indica más que una posibilidad o a lo más una probabilidad del segundo, al paso que éste supone siempre algún contacto entre las religiones comparadas.

b) *Por no tener en cuenta los elementos psicológicos*, que a veces excluyen desde un principio el influjo mutuo de cosas semejantes; así, a) aun admitida la analogía, se debe excluir la imitación entre religiones contrarias entre sí y que se odian una a otra; b) ni se debe admitir influjo mutuo en aquel elemento específico de dos religiones de tendencias contrarias; por ejemplo, entre la *ascética budista*, muy imbuida de misticismo, y ciertos *ritos romanos* de índole jurídica; c) si no se prueba claramente, no pueden admitirse apropiaciones ajenas en una religión que profesa estar en posesión de la *verdad exclusiva*. En estas hipótesis, el plagio hay que demostrarlo de modo positivo.

c) *Por anacronismo*, que no sólo se da cuando se prescinde del tiempo en que sucedieron los hechos, sino también cuando no se distinguen con cuidado los diversos periodos de una misma institución. a) No todos los elementos de una religión anterior al cristianismo fueron instituidos antes de la vida de Jesús. Así, por ejemplo, los misterios de Mitra estaban ya florecientes en Cilicia en tiempo de la república romana; pero la existencia de muchos de sus ritos nos consta solamente por testimonios posteriores al tiempo apostólico, en que tal vez surgieron en Roma; sin embargo, a veces se habla de ellos sin razón como anteriores a las ceremonias cristianas. b) Con frecuencia, algunos ritos que se dicen imitados por el cristianismo han sido precisamente tomados de él por otras religiones, como el gnosticismo o los misterios paganos. c) Por fin, no hay que olvidar que el cristianismo nació como *verdadera continuación del judaísmo* en cuanto a muchas doctrinas y ritos; por lo cual algunas religiones anteriores al cristianismo pudieron tomar muchos elementos de la revelación precristiana.

d) *Por la interpretación rebuscada y traída de lejos*.—En las fórmulas o símbolos de interpretación obscura se da un defecto manifiesto, pero frecuente, al querer interpretarlos por *elementos exotéricos*, teniendo la verdadera interpretación *dentro del mismo campo católico* o judío; así, por ejemplo, se trata a veces equivocadamente de ilustrar ciertas frases de San Pablo por medio de la doctrina pagana, más bien que por el contexto mismo de sus cartas.

e) *Por la preferencia de un influjo lejano a otro más cercano*.—Estando íntimamente relacionados el cristianismo y el judaísmo, es absurdo afirmar la dependencia de un elemento cristiano respecto a religiones paganas, si se puede establecer la misma dependencia de la religión mosaica. Hay que tener esto presente: a) cuando se tratan *conceptos comunes* al cristianismo, judaísmo y helenismo; v. gr., misterio, soñía, pneuma, pistis, etc.; b) o cuando se describen *ritos* usados en todos aquellos cultos, como, por ejemplo, el bautismo.

879. 4.º *Por el defecto metodológico del presupuesto racionalista*.—Por lo dicho se ve con qué cautela hay que andar al determinar influjos mutuos de las religiones. Aunque se descubriesen algunas semejanzas en la doctrina, preceptos o ritos cristianos con otras religiones, esto en nada se opondría a la verdadera trascendencia del cristianismo, puesto que el principio supuesto por los adversarios es falso; a saber, que la religión revelada tiene que diferenciarse, bajo todos los aspectos, de las demás religiones. En éstas hay también muchas cosas buenas provenientes de aquella luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9).

Si aplicamos debidamente las reglas anteriores de metodología científica a cada una de las analogías propuestas, en seguida se verá

que los influjos de dependencia del cristianismo respecto a otras religiones o filosofías tan a menudo invocados por ellos, desaparecen por completo; y no quedan más que algunas posibles analogías accidentales: 1) *en el uso de las palabras*; 2) *en la doctrina*; 3) *y en el culto*; y si éstas se prueban de hecho, no hay dificultad de admitirlas.

880. *Posibles analogías que deben admitirse:* 1.º *En el uso de las palabras.*—Pueden encontrarse analogías y aun identidad de palabras por dos razones:

a) Los apóstoles tenían que servirse de la lengua y modo de hablar de la sociedad helénica y romana. Más aún, era muy conveniente, conforme a las normas pedagógicas, el que se acomodasen a la cultura que les rodeaba. b) Muchas veces podían muy bien tomarse las palabras ya usadas en otros cultos o misterios paganos y que tenían un sentido semejante al sentido cristiano, para que en la controversia apologetica se entendiese mejor la nueva doctrina.

2.º *En la doctrina.*—También en la doctrina se puede dar cierta semejanza y aun identidad algunas veces.

a) En primer lugar, en cuanto a las *verdades de religión natural*, que se dan en toda religión no corrompida por completo; de ahí ideas, tendencias, aspiraciones y procesos espirituales comunes. b) Además, como las verdades propias de la religión cristiana debían difundirse por medio de los conceptos doctrinales existentes en la *mente de los paganos*, no había más remedio que acomodarse al proceso de su pensamiento. c) Cuando debiera presentarse la revelación cristiana en *forma científica*, no había dificultad en que esta doctrina adoptase las formas propias de la filosofía helenística sana. d) Por fin, la mayor o menor evolución de un determinado aspecto doctrinal tenía su origen en alguna *controversia* suscitada acerca de tal o cual punto, lo que hacía que se concentrase la atención de ambos adversarios sobre la misma materia y con igual empeño.

881. 3.º *En los elementos de culto.*—Mayor posibilidad se da en que la religión revelada haga propios algunos elementos paganos referentes al culto externo. Debe distinguirse entre *elementos accidentales* y *elementos esenciales*.

Elementos accidentales.—Pueden aparecer analogías y semejanzas en estos elementos de varias maneras:

a) En el ejercicio de la actividad religiosa hay muchos actos que pertenecen a la *religión natural*, que, por lo tanto, son iguales aun en los cultos más diversos; por ejemplo, la oración, el sacrificio, la penitencia por el pecado, etc.

b) Muchos ritos y ceremonias son *manifestaciones espontáneas* de los sentimientos internos, como, por ejemplo, el postrarse en tierra para mostrar respeto y reverencia en la oración, el ayuno como penitencia satisfactoria, etc. Nada extraño que tales actos sean iguales en todas partes. Lo mismo podría decirse de algunos *símbolos*, como lavatorios externos o inmersiones para significar la purificación del alma, o convites litúrgicos para entrar en comunicación con Dios, etc.

c) No hay que excluir sin más algunas *imitaciones* verdaderas, *conscientes* o *inconscientes*, del cristianismo respecto a otros cultos en ritos mera-

mente accidentales. El sentido pedagógico aconsejaba que las costumbres litúrgicas indiferentes se usasen con provecho para las ceremonias cristianas o que se sustituyesen algunas fiestas nefandas por otras parecidas, pero santas y puras.

d) La sublimidad de los dogmas cristianos requería *solemnidad de símbolos* que impresionasen los sentidos; de ahí el uso de símbolos de majestad, como la mitra, la estola, etc., o la pompa externa, como las procesiones, fiestas, etc.

e) Por fin, la misma *constitución jurídica* y disciplinar de la Iglesia tenía que imitar la organización del Estado romano, en medio del cual se desenvolvía.

Elementos esenciales.—También algunos ritos esenciales de una religión revelada pueden ser, si se prueba, acciones de otro culto pagano que escogió expresamente Dios, dándoles nuevo significado a fin de que sirvan como de signo para la incorporación de los ciudadanos a la nueva vida religiosa. Así, probablemente, la *circuncisión* se practicaba en algunos pueblos muchos siglos antes de Abrahán, y el bautismo lo usaban al menos los judíos.

882. Conclusión final.—Puestas las anteriores observaciones, no hay dificultad en admitir posibles analogías, semejanzas y aun influjos de otras religiones en el cristianismo, aunque de hecho ni son muchas ni de importancia. Desde luego es menester aportar en cada uno de los casos pruebas positivas y no una mirada superficial. Ni hay por qué rechazar la hipótesis de que, si el cristianismo se hubiese tenido que desenvolver, por ejemplo, en la India, los ritos litúrgicos, la sistematización de la doctrina y la organización jurídica hubieran seguido otro rumbo. Lo esencial, sin embargo, hubiese permanecido lo mismo; y ciertamente el depósito de la revelación, con armonía y excelencia de la doctrina, los medios de conseguir la gracia y la constitución de la Iglesia excitarían la misma admiración que ahora.

883. B) LA TENDENCIA DEL CRISTIANISMO ES CONTRARIA AL SINCRETISMO.—Por el estudio hecho hasta ahora aparece que la doctrina católica no puede considerarse fruto del sincretismo. Las tendencias esenciales del cristianismo demuestran su incompatibilidad con un sistema sincretista. Fácilmente puede esto comprobarse: 1.º, por la *psicología de sus primeros propagadores*, y 2.º, por la *índole general de la doctrina de la Iglesia*.

1.º *Psicología de los primeros propagadores del cristianismo.*—

a) No puede compaginarse un sistema sincretista con las afirmaciones rotundas y muchas veces repetidas de los apóstoles, que aseguraban enseñar una *doctrina recibida directamente de labios de Cristo* (2 Pe 1,16; 2 Jn 4-11; Gál 2,2; 1 Cor 11,23; 15,1, etc.).

b) Es imposible concebir que los apóstoles y discípulos judíos, bien instruidos en el Antiguo Testamento y seguidores fervientes del mismo, acudiesen a los gentiles en busca de ideas y conceptos religiosos, que ellos tenían ya mucho más elevados.

c) De hecho, los fundadores de iglesias greco-romanas no solamente despreciaban los cultos paganos, sino que prohibían a sus fieles tener *el más mínimo contacto* con los seguidores de otros cultos

(1 Cor 10,20-22; 2 Cor 6,14-18), condenaban las prácticas vanas de éstos (Gál 4,8-11) y combatían abiertamente su filosofía (Col 28,20-23; 1 Cor 2,6; 1 Tim 1,4; 4,7; 6,20; 2 Tim 2,16-23; 4,3-5; Tit 3,9; 2 Pe 1,16).

d) Hay que notar que los apóstoles impugnaron continuamente el *sincretismo religioso* precisamente en la secta que más afinidad tenía con el cristianismo, como era el *gnosticismo*. Este era el fin principal del evangelio de San Juan; y los demás apóstoles tenían la misma idea (2 Pe 2; 1 Jn 4,1-6; Jud 2).

e) Los primeros apologetas estaban imbuidos del mismo espíritu, como se ve por los fuertes ataques *contra los misterios paganos y el culto de los ídolos*, que atribuían al demonio ⁷. Aun los que simpatizaban con la filosofía helénica, como Clemente Alejandrino, luchaban de la misma manera contra los cultos de los gentiles ⁸. Los escritores eclesiásticos posteriores siguen el mismo camino ⁹.

884. 2.º *Carácter general de la doctrina de la Iglesia.*—

a) Si se admite el sincretismo, no se puede explicar de ningún modo la *cohesión y armonía tan perfecta* de todos los elementos constitutivos, no sólo del cristianismo actual, sino también del cristianismo primitivo.

b) No hubiera podido brotar ya desde los primeros tiempos en la Iglesia aquella aversión contra todos los cultos paganos; ni mucho menos hubiera prevalecido aquel *exclusivismo rígido* en favor de la verdad de su doctrina. El sincretismo, por su naturaleza, tiende al *indiferentismo y a la tolerancia*.

c) No tendría ninguna explicación el *odio implacable* del cristianismo contra las tendencias *naturalistas* y contra la *condescendencia con la corrupción de costumbres*.

d) La *ascética cristiana* es completamente opuesta a la ascética pagana, como ya lo hacían notar los mismos apóstoles (Rom 1,18-32; Ef 5,6-12; 1 Pe 1,4-7.16).

e) La naturaleza misma del sincretismo hace que las religiones creadas por él sean de vida efímera. Si el cristianismo le debiese su origen, nunca hubiera conseguido aquella espléndida victoria contra los cultos paganos, ni hubiera llegado incólume hasta nuestros días en medio de tan terribles impugnaciones y ataques.

885. *Verdadera explicación del hecho.*—Este conjunto de doctrina religiosa tan completo, tan santo, tan armónico, tan útil y tan acomodado a la naturaleza humana, no puede tener una explicación razonable en las causas naturales, pues la única explicación concebible habría de buscarse en el sincretismo. Pero la hipótesis

⁷ Véase JUSTINO, *Apología I* 5,26s: BAC 116, *Padres apologetas griegos* (Madrid 1954) 186s.209-211; MINUCIO FÉLIX, *Octavio* 21,27: ML 3,299-305.323-327; TERTULIANO, *Apologeticum* 22: ML 1,404-410; R 278.

⁸ *Cohortatio ad gentes* 2: MG 8,68-124.

⁹ ARNOBIO, *Adversus nationes* 5,18-45: ML 5,1115-1160; SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 6,6-9; 7,20-28: BAC 171-172, *Obras de San Agustín XVI-XVII* (Madrid 1958) 420-435.480-497. Véase H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *El estudio comparado de las religiones*, trad. esp. (Madrid 1940) n.29-35.

de un sincretismo cristiano está en abierta contradicción con los datos ciertos acerca de la formación histórica de la Iglesia. A primera vista aparece que una doctrina tan sublime y tan armónica no puede ser resultante de elementos disgregados provenientes de diversas partes. Por tanto, la razón última de este hecho hay que ponerla en la revelación divina dada sobrenaturalmente por Dios a los hombres.

886. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—La excelencia de la doctrina cristiana no se explica por una mera asimilación de los mejores elementos de otras religiones y culturas; pues, como ya se ha dicho, el cristianismo no es un caso de sincretismo. Esta excelencia rebasa de tal manera las fuerzas naturales, que de mero criterio interno objetivo pasa a ser un verdadero milagro moral.

La doctrina expuesta en el número 219, al decir que para tener un conocimiento de la religión natural congruo o digno del hombre le bastaría al género humano una ayuda extraordinaria por parte de Dios, sin que se requiriera una ayuda *sobrenatural*, no está en desacuerdo con la afirmación de que la doctrina cristiana es un milagro moral, es decir, un hecho de origen necesariamente *sobrenatural*. La razón es que el conocimiento de la religión natural, que se da en la religión cristiana, supera el grado que hemos designado como congruo (v. n.215) y alcanza un grado perfectísimo, para el cual se requiere un auxilio sobrenatural.

La sublimidad y excelencia de la doctrina cristiana no siempre ha sido comprendida por los sabios del mundo; pero ello no le resta esplendor, como no resta certeza a un teorema matemático el que muchos alumnos no sepan demostrarlo. Muchos filósofos y legisladores, hombres cultos, han impugnado a la Iglesia o meramente no han aceptado sus doctrinas; pero en la explicación de esta actitud hemos de considerar la condición humana, inclinada al engreimiento del espíritu, la concupiscencia, que se resiste a lo que no le agrada, y también los prejuicios personales, de educación, de ambiente, etc.

ARTICULO V

Transformación de las costumbres

887. Bibliografía: M. NICOLAU, *SThSI*, II 669-688; P. ALLARD, *Los esclavos cristianos*, trad. esp. (Madrid 1911); A. D. SERTILLANGES, O. P., *La Iglesia* 2 vols., trad. esp. (Barcelona 1918); A. WEISS, O. P., *Apología del Cristianismo desde el punto de vista de las costumbres y la civilización* 8 vols., trad. esp. (Barcelona 1921); P. BUYSE, *La Iglesia de Jesús*, trad. esp. (Barcelona 1930); c.4 *La santidad de la Iglesia* p.127-206; J. MADDOZ, S. I., *El amor a Jesucristo en la Iglesia de los mártires: EstEcl* 12 (1933) 313-344; A. BAUDRILLARD, *Moeurs païennes et moeurs chrétiennes* 2 vols. (1936); E. CHENON, *El papel social de la Iglesia*, trad. esp. (Méjico 1946); J. FERRANDO ROIG, *Los primeros cristianos* (Barcelona 1955); J. LEBRETON, S. I., *La vida cristiana en el primer siglo de la Iglesia*, trad. esp. (Barcelona 1955); H. SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva. La vida nueva según los documentos de la Iglesia primitiva en los dos primeros siglos*, trad. esp. (Barcelona 1957); A. EHRHARD, *La iglesia de los mártires*, trad. esp. (Barcelona 1962).

888. El problema.—I.º Nos vamos a fijar en la transformación de las costumbres principalmente en los primeros siglos, aunque también se advierta esta misma transformación posteriormente en las regiones paganas evangelizadas por los misioneros.

2.º Parecido a este argumento es el que se deduce de la *admirable santidad* que brilla en la Iglesia. Al tratar de los frutos de la doctrina, distinguimos tres clases de frutos morales: los *vulgares*, a los que no se daba ningún valor criteriológico; los *insignes*, que nos servían de criterio útil, aunque no cierto, para demostrar la revelación, y, por fin, los *extraordinarios* o *heroicos*, que, por suponer un auxilio especial de la gracia, constituyen un criterio seguro en calidad de milagro moral. Aunque este último modo de argüir podría valer para este problema, sin embargo, no nos vamos a ocupar de él expresamente.

3.º Se podría considerar desde otro aspecto esta transformación de costumbres, como prueba de la divinidad de la Iglesia, en cuanto que con ella se cumplen claramente los vaticinios del Antiguo y Nuevo Testamento. Pues muchas veces se predice esta efusión de santidad (Zac 13,1; Is 11,9; Jer 31,31; Sal 71; Jn 12,31), y en otros muchos sitios, donde se habla del futuro de la Iglesia. Prescindimos asimismo, por el momento, de esta consideración.

4.º Queremos analizar este hecho de la transformación radical de costumbres como íntimamente unido a los anteriores, con lo que aparece mejor la imposibilidad de tal fenómeno que tuvo lugar en medio de unas persecuciones tan crueles y con una difusión tan grande del cristianismo.

Orientación histórica.—No hubo especial controversia acerca de esta prueba hasta la venida de los *racionalistas evolucionistas*, que pretenden explicarlo todo por un perfeccionamiento progresivo meramente natural.

889. Nuestra solución.—PROPOSICIÓN: *La radical y rápida transformación de las costumbres en los primeros siglos cristianos no se explica sin una ayuda divina sobrenatural.*

Demostración: I. Consta de la verdad histórica del hecho. Es menester considerar el estado moral de la sociedad antes y después del cristianismo.

ESTADO MORAL DE LA SOCIEDAD PAGANA ANTES DEL CRISTIANISMO

A) RESPECTO AL INDIVIDUO.—1.º *En cuanto al entendimiento*, se encontraba en un estado verdaderamente lamentable. Antes hemos visto los crasos errores en que estaba envuelto el género humano acerca de la unidad de Dios, de su naturaleza, de su providencia y de su culto (n.222ss.).

2.º *En cuanto a la voluntad*, baste recordar hasta qué grado habían corrompido las costumbres la avaricia, la lujuria, aun contra naturaleza; la intemperancia, la embriaguez y todos los demás vicios. Así lo pregonan los testimonios cristianos y paganos:

a) San Pablo, después de describir la idolatría y la lujuria contra naturaleza de los romanos, nos los presenta como *llenos de toda iniquidad, de*

malticia, de fornicación, de avaricia, de perversidad; llenos de envidia, homicidas, pendencieros, fraudulentos, malignos, chismosos, infamadores, enemigos de Dios, ultrajadores, soberbios, altaneros, inventores de vicios, desobedientes a sus padres, irracionales, desgarrados, desamorados, desleales, despiadados (Rom 1,18-32). Pueden verse otras sombrías descripciones de costumbres en diversos autores cristianos ¹.

b) Séneca describe de este modo a los ciudadanos romanos: «Todo está lleno de crímenes y de vicios; se cometen más delitos de los que se podrían remediar con la reprensión; se lucha para ver quién puede ser más perverso; aumenta cada día el deseo de pecar y disminuye la vergüenza. Sin consideración al bien y a la justicia, el capricho se lanza a donde le parece, y los crímenes no tratan ya de encubrirse, se ponen a la vista de todos» ². Descripciones semejantes y con más detalles se encuentran en Juvenal ³ y en Tácito, quien se queja a menudo de esto y no duda en afirmar que Roma cayó bajo el dominio de otros pueblos no por las armas, sino por su propia corrupción de costumbres ⁴.

B) RESPECTO A LA FAMILIA.—I.º *En cuanto a las esposas.*—Se ve su triste condición por el dominio tiránico que sobre ellas tenían sus maridos. Las podían castigar con toda crueldad aunque de ello se siguiese la muerte, no sólo por causa de adulterio sino por sola embriaguez, como lo hizo Metelo, sin protestas de nadie ⁵. El vínculo matrimonial estaba tan relajado, que se podía dar libelo de repudio por simple avaricia o lujuria; las esposas eran prestadas a otros por algún tiempo, como ocurría aun entre los hombres más notables. Así, Catón dejó su esposa a Hortensio y Cicerón repudió a su esposa Terencia sólo por avaricia ⁶. El mismo Senado se vio obligado a prohibir a las matronas nobles dedicarse a la prostitución ⁷.

2.º *En cuanto a los hijos.*—Los padres, apoyados por la ley eran verdaderos tiranos. Les era lícito matar a los hijos deformes según la ley de las diez tablas (tabla IV): «El padre mate en seguida al hijo que tenga una deformidad notable» ⁸. En virtud de la patria potestad, los padres podían matar a sus hijos o venderlos en caso de apuros económicos ⁹.

3.º *En cuanto a los siervos.*—Era tan poca la estima en que se les tenía, que venían a ser considerados como cosas más que como personas. Catón los contaba entre las cosas vendibles juntamente con los bueyes ¹⁰.

El sentir común era: *a los siervos no se les hace injuria con nada*. Se les tenía ordinariamente encadenados, se les sometía a trabajos superiores a

¹ TERTULIANO, *Apologeticum* 9,15.46ss; ML 1,314-327.358-365.500-514; SAN CIPRIANO *Epistola* 1,6; ML 4,2049; MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 28-30; ML 3,327-335; SAN AGUSTÍN *La Ciudad de Dios* 4,23,2; BAC 171-172, *Obras de San Agustín XVI-XVII* (Madrid 1958) 305; EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica* 1,4; MG 21,36-41.

² *De ira* 2,8.

³ *Satira VI* 239-300.

⁴ *Historiae* 4,64.

⁵ VALERIO MÁXIMO, *Factorum dictorumque memorabilium libri X* 4,3; DIONISIO DE HALICARNASO, *Romanae antiquitates* 2,4.

⁶ PLUTARCO, *Vita Catonis; Vita Ciceronis*.

⁷ TÁCITO, *Annales* 2,85.

⁸ Véase SÉNECA, *De ira* 1,15.

⁹ DIONISIO DE HALICARNASO, *Romanae antiquitates* 2,4.

¹⁰ *De re rustica* 2.

sus fuerzas, y, cuando se hacían inútiles por la vejez, se les dejaba morir de hambre o se les mataba. No tenían derecho a practicar su religión ni a contraer matrimonio legal. Según la ley, una vez muerto su señor, debían perecer también todos sus siervos¹¹. Por lo cual decía con razón Séneca: «Somos muy soberbios, crueles y despectivos con los siervos»¹².

890. C) RESPECTO A LA SOCIEDAD.—1.º *La autoridad civil* gozaba de poder omnipotente, y despreciaba los derechos individuales y la libertad de los ciudadanos. Los magistrados anteponian su propia utilidad al bien del pueblo, sobre todo en las provincias. Se ambicionaban las prefecturas como fuentes copiosas de riquezas.

2.º *Los ciudadanos no prestaban obediencia* al poder constituido sino a la fuerza y obligados por el temor del castigo, sin miras más elevadas.

3.º *No se prestaba ningún cuidado, ni siquiera compasión*, a los desvalidos, huérfanos y privados de bienes de fortuna. No pocas veces la compasión se tenía como signo de debilidad.

4.º *La inhumanidad pública* en los juegos de los gladiadores, donde eran sacrificados numerosos hombres a la vista del senado y del pueblo romano, estaba a la orden del día¹³. El mismo Tito, para diversión de su ejército, mandó celebrar en Judea unos juegos, en los que murieron en un solo día tres mil cautivos¹⁴.

5.º *Las relaciones entre los diversos pueblos* no se regían por la equidad, sino por la fuerza. Los enemigos no gozaban de derecho alguno, ni siquiera del relativo a la vida; los ciudadanos vencidos aun inermes eran considerados como botín de guerra.

ESTADO MORAL DESPUÉS DEL CRISTIANISMO

891. A) RESPECTO AL INDIVIDUO.—1.º *En cuanto al entendimiento*, la religión cristiana siempre enseñó a sus fieles, aun a los más rudos, una doctrina purísima acerca de Dios, de la providencia, de la inmortalidad del alma, etc. Los mismos filósofos paganos confesaban que, entre los cristianos, aun las mujeres sencillas discutían de verdades filosóficas.

2.º *En cuanto a la voluntad.*—El cristianismo renovó completamente las costumbres, como se puede ver en los contemporáneos, que se detienen con fruición en la descripción de las mismas.

a) Los *Hechos de los Apóstoles* nos hacen una descripción breve, pero admirable, de la primitiva comunidad de Jerusalén (4,32-45).

b) San Justino lo confiesa hermosamente: «Los que antes nos gozábamos con liviandades, ahora abrazamos la pureza; los que vivíamos entregados a la magia, nos hemos consagrado al Dios bueno e increado; los que apreciábamos por encima de todo los medios de enriquecernos y adquirir

¹¹ TÁCITO, *Annales* 14,44.

¹² *Epistola* 47.

¹³ SÜETONIO, *Claudius* 34; MARCIAL, *De Spectaculis*; JUVENAL, *Satira III* 36s; SÉNECA, *De brevitate vitae* 13; *Epistola* 7.

¹⁴ FLAVIO JOSEFO, *De bello iudaico* 7,2 (6).

posesiones, ahora ponemos en común los mismos bienes que poseemos y los compartimos con los pobres de todas clases; los que luchábamos antes mutuamente con odio a muerte y no compartíamos nuestro hogar con los de otras tribus por razón de las diversas instituciones de cada pueblo, ahora, después de haber aparecido Cristo, vivimos bajo un mismo techo y oramos por los enemigos...»¹⁵.

c) La *Carta a Diogneto* es quizás la que nos presenta la descripción más hermosa de los primeros cristianos. Después de haber hecho un recorrido de todas las virtudes, dice entre otras cosas: «Toda región extranjera es su patria, y toda patria es para ellos extranjera... Viven en carne humana, pero no viven según la carne. Viven en la tierra, pero tienen su ciudad en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su modo de vida están sobre todas las leyes. Aman a todos y todos les persiguen. Los tienen como desconocidos, los condenan y los matan, pero son vivificados... Y para decirlo brevemente, lo que es el alma respecto del cuerpo, eso son los cristianos en el mundo»¹⁶.

d) Cosas semejantes y más concretas en relación con las virtudes cristianas se pueden ver en los Padres apostólicos y apologetas: Clemente Romano cuenta cómo algunos cristianos quedaron prisioneros para libentar a otros¹⁷; Aristides diserta elocuentemente sobre la caridad y otras virtudes¹⁸; Atenágoras se expresa en tono parecido¹⁹; Minucio Félix hace resaltar la austeridad y virginidad de los fieles²⁰; Tertuliano exalta la pureza y amor mutuo de los cristianos, que les lleva hasta sufrir la muerte, y al mismo tiempo se gloria de que entre los criminales condenados por los jueces no se encuentre ningún cristiano²¹; San Cipriano atestigua que él envió para redimir cautivos cien mil sestercios recogidos en su iglesia²².

e) La misma conclusión se puede sacar de los testimonios de los gentiles. Así, Plinio el Joven, después de las averiguaciones hechas sobre las costumbres de los cristianos, confiesa que no encontró nada que no fuera piadoso y honesto²³; Galeno, neoplatónico, afirma que los cristianos muestran tal espíritu al despreciar la muerte y renunciar a los deleites, etc., que estaría bien en un verdadero filósofo²⁴; Luciano intercala una hermosa narración sobre la caridad y demás virtudes de los cristianos que acuden a ayudar a Peregrino²⁵; el emperador Juliano, escribiendo a Arsacio, decía que los paganos debían imitar a los cristianos en la caridad con el prójimo aun de otra religión, con los pobres, peregrinos, etc.²⁶

892. B) RESPECTO A LA FAMILIA.—I.^o *En cuanto a las esposas.*—El cristianismo elevó su dignidad, consagró los derechos del matrimonio por la indisolubilidad del vínculo e hizo que se las tratase no con dominio servil, sino con amor, como Cristo amó a su Iglesia (Ef 5,21-23). A muchas las honró con el título de diaconisas, vírgenes o viudas, y a todas las hizo dignas de respeto, proponiendo a la Santísima Virgen como modelo de veneración

¹⁵ Apología I 14: BAC 116, *Padres apologetas griegos* (Madrid 1958) 195; R 118.

¹⁶ *Discurso a Diogneto* 5s: BAC 65, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) 850s; R 97.

¹⁷ *Carta a los Corintios* 55,2: BAC 65 p.227.

¹⁸ Apología 15: BAC 116 p.129-131.

¹⁹ *Legación en favor de los cristianos* 31-33: BAC 116 p.700-704.

²⁰ *Octavius* 31.35: R 271.273.

²¹ *Apologeticum* 38s.44: R 280s.283.

²² *Epistola* 60,3: ML 4,361.

²³ *Ad Traianum: Epistularum liber* 10,96: Kch 30.

²⁴ Texto conservado por el escritor árabe ABULFIDÁ en su *Historia anteislámica*: Kch 154.

²⁵ *De morte Peregrini* 12s.

²⁶ Véase SAN GREGORIO NACIANCENO, *Contra Iulianum* 1,110-112: MG 35,645-649; SOZÓMENO, *Historia Ecclesiastica* 5,16: MG 67,1260-1265.

para todo el mundo. De ahí nació el pudor, la modestia y el amor casto.

2.^o *En cuanto a los hijos*, promulgó derechos santísimos con aquellas palabras del Señor: *Dejad que los niños se acerquen a mí...*, pues de los tales es el reino de los cielos; y añadió severas amenazas contra los corruptores de la niñez. Defendió con diligencia su vida y su educación espiritual y fundó instituciones fecundas en su favor.

3.^o *En cuanto a los siervos*, cambió por completo su triste condición. Ya desde un principio a) les dio *el mismo trato* que a los ricos y a los nobles, los alimentó con los mismos sacramentos y los elevó a las mismas dignidades aun pontificales dentro de la jerarquía de la Iglesia. Pero sobre todo les reconoció los mismos derechos que a los ciudadanos libres en el ejercicio de la religión y de la vida moral. b) Recomendaba y fomentaba por todos los medios la *manumisión* o libertad de los esclavos, aunque la constitución jurídica de la sociedad no permitía la abolición completa de la esclavitud. Muchas veces se vendieron los objetos sagrados para redimir esclavos. c) Mejoró *su condición*, prohibiendo que los atormentasen y exhortando a los amos a que los amasen, considerándoles como hijos del Eterno Padre y herederos de la gloria. d) Ennoblecía la esclavitud por *el honor que confirió al trabajo servil*, alabándole y haciéndole digno de premio eterno ²⁷.

893. C) RESPECTO A LA SOCIEDAD.—1.^o Moderó de tal manera la *autoridad civil* que quedasen a salvo los derechos propios de la naturaleza humana contra la omnipotencia del imperio político y la libertad de los ciudadanos contra la tiranía. Los magistrados empezaron a preocuparse más del bien del pueblo que de su propio provecho y gobernaban a sus súbditos con amor paternal. Basta recordar a un San Fernando, a un San Luis, a los Reyes Católicos, etc.

2.^o *Los ciudadanos se sometían a la obediencia* porque veían manifestada en el mandato del príncipe la voluntad de Dios, de manera que quien resistía a la autoridad constituida resistía al mandato divino.

3.^o *La compasión y caridad* para con los pobres y necesitados empezó a florecer íntensamente en la sociedad. Surgieron por todas partes instituciones para aliviar sus males, y se distribuyeron con largueza los recursos de cristianos privados, como Fabiola, Panmaquio, etc., y de las iglesias cristianas por medio de los diáconos y diaconisas.

4.^o *Se prohibieron las sangrientas luchas de los gladiadores* y los crueles juegos del circo, que nunca sirvieron ya de diversión a los cristianos ²⁸.

5.^o Finalmente, por influjo de la mentalidad cristiana se creó un *derecho de gentes*, a fin de alejar las guerras en cuanto fuera

²⁷ Desarrolla muy bien este esquema A. TANQUEREY, *De vera religione* n.461-465.

²⁸ TEODORETO, *Historia Ecclesiastica* 5,26: MG 82,1256.

posible, y para suavizar durante ellas las condiciones de los vencidos, de los prisioneros y del botín de guerra. Con leyes bien definidas, se iba declarando de día en día lo justo o injusto, lo humano o inhumano por medio de pactos internacionales. Más aún, todas las naciones tienden a una unidad, según aquello que ya dijo Tertuliano en sus tiempos: *No conocemos más que una patria común a todos, el mundo* ²⁹.

D) RESPECTO A LA ELEVACIÓN DEL NIVEL MORAL.—Todo esto se complementa considerando los frutos ubérrimos de santidad de la Iglesia. Ya desde sus comienzos resplandeció con innumerables santos, hombres y mujeres, que deben ser considerados como verdaderos héroes de la pureza, de la austeridad, de la caridad o del trato íntimo con Dios. Y esta cumbre de santidad, a pesar de la concupiscencia y de las perversas inclinaciones de la naturaleza humana, se levantó como ejemplo digno de ser admirado e imitado por todo el género humano.

894. II. Consta de la verdad filosófica.—Si consideramos las concupiscencias de la naturaleza humana, las costumbres depravadas del ambiente que rodeaba a los cristianos y las tradiciones relajadas de los antiguos, la verdad filosófica no ofrece gran dificultad.

IMPEDIMENTOS INSUPERABLES.—1.º Si la naturaleza humana no es capaz de llegar al *conocimiento de la religión natural* por sus propias fuerzas, según lo hemos probado antes, cuánto menos será capaz de hacer eficaces esas verdades en orden a las costumbres.

2.º Teniendo ante los ojos la *fuerza ineludible de la concupiscencia*, aumentada por medio de una mala educación proveniente de la ley y de los padres y confirmada por la tradición de muchos siglos, fácilmente se advertirá la imposibilidad de que con sola la exposición de una doctrina humana, presentada por unos hombres rudos, se desarraiguen por completo unas costumbres depravadas y se conviertan en las virtudes contrarias, no en una o en otra región, sino en el mundo entero.

3.º Esta imposibilidad se acrecienta si el cambio es de tal magnitud que pasa en seguida a un *heroísmo* que excede las fuerzas humanas.

895. CAUSAS NATURALES ADUCIDAS PARA EXPLICAR ESTE FENÓMENO.—1.º *Las doctrinas de la filosofía neoplatónica y estoica* hubieran podido influir para elevar el nivel de los ciudadanos griegos y romanos. Pero tales doctrinas filosóficas, más dignas sin duda que otras precedentes, no consiguieron ninguna supremacía sobre las epicúreas, eclécticas o agnósticas, expuestas con frecuencia por el mismo Cicerón, ni se difundieron mucho entre el pueblo, ni ejercieron influjo eficaz en los mismos hombres cultos de la época, como lo hace notar con frecuencia Séneca.

2.º *La promesa de una vida eterna feliz*, sin duda que puede mover el ánimo a la práctica de la virtud; pero hay que tener en cuenta que entonces casi todos los misterios paganos prometían un fin feliz semejante, en la otra vida, con ceremonias más solemnes, con ofertas más halagüeñas y con normas de conducta más desahogadas, sin que obtuvieran tales resultados.

3.º *Otras muchas razones* que movían a la enmienda de la vida, como la *excelencia de la doctrina*, etc., pertenecen a este mismo milagro moral de que estamos hablando, por lo cual nos llevan a admitir el influjo sobrenatural que pretendemos.

896. Verdadera explicación del hecho.—Una transformación de costumbres tan maravillosa, tan rápida y tan extendida por todo el Imperio romano, que hubo de enfrentarse con tantos impedimentos nacidos de la misma naturaleza humana, de costumbres corrompidas y de tradiciones inveteradas, no pudo llevarse a cabo sin un influjo sobrenatural.

Aquel influjo sobrenatural provenía: a) de la *sublimidad de la misma doctrina*, que arrebatava el ánimo a las cosas celestiales; b) del *ejemplo de santidad de la vida de Cristo*, de su pasión y muerte (verdadero milagro moral) con el que los fieles eran arrastrados como por una fuerza divina; c) de la *esperanza de la vida eterna* y, sobre todo, de la *unión con Dios y con Cristo*, en la que se abrasaban los cristianos como encendidos con una llama divina; d) de la *gracia sobrenatural*, que transformaba las mentes y las voluntades.

Esta transformación de costumbres la recordaban frecuentemente los apologetas como motivo de credibilidad. Así escribía Lactancio: «Lo que no pudieron hacer los mismos [filósofos paganos] lo hace por sí sola esta doctrina celestial; porque es la única sabiduría... Dame un hombre iracundo, murmurador, desenfrenado, y con unas cuantas palabras divinas lo haré más manso que una oveja. Dame un hombre codicioso, avaro y agarrado, y te lo daré liberal y generoso, repartiendo a manos llenas sus riquezas... Dame un hombre sensual, adúltero, vicioso, y lo verás sobrio, casto y continente. Dame un hombre cruel y sanguinario, y aquel furor se cambiará en verdadera clemencia... Con un solo bautismo se borraré toda malicia»³⁰. Podrían multiplicarse sin fin textos de Santos Padres³¹.

897. Conclusión final.—Una Iglesia que posee como propia doctrina tan pura y tan sublime, que, a pesar de lo costoso de sus mandamientos y de las terribles persecuciones que intentaban destruirla, se difunde por todo el mundo con tan extraordinaria rapidez, de suerte que hace desaparecer por completo costumbres corrompidas e inveteradas, transformándolas en actos de santidad, y que persevera así firme a través de muchos siglos, una tal Iglesia se presenta ante todas las naciones como *lábaro de una verdadera revelación divina levantada en alto*.

898. Enjuiciamiento de las razones opuestas.—Al entregarse el cristiano a una vida de perfección, es lógico que aparte de sí cuanto cree le distrae de esa vida perfecta de unión con Dios, de

³⁰ *Divinae institutiones* 3,26: ML 6,431s.

³¹ Una lista de tales testimonios puede verse en S. TROMP, S. I., *De revelatione christiana* (Roma 1950) 336s.

entrega a su ideal. Con ello no rechaza las realidades grandes y nobles de la patria, familia, amistad, etc., sino simplemente las sublima y, llegada la ocasión, las subordina al bien superior. Ni siquiera huye o rechaza el bien material o progreso económico, sino que modera su uso, evitando el exceso de comodidad o mollicie, y con su conducta espiritual y honrada, lejos de menoscabar, contribuye al incremento del bien común.

Frecuentemente suele argüirse diciendo que países ateos o, al menos, no católicos alcanzan de ordinario un grado de progreso superior al de los católicos. Aun admitiendo el hecho—ahí está Bélgica, por ejemplo, para desmentirlo—, no quiere decir que sea una consecuencia de la idea religiosa. Más hay que atender en esto a otros factores de raza, clima, historia, etc., para explicar el hecho.

No hay, por último, que desconocer que los mahometanos han conseguido serias conquistas en la transformación del medio ambiente; que los protestantes se propagan con relativa rapidez en determinadas misiones, y que incluso los paganos tienen y tenían notables virtudes, mientras que en muchas zonas católicas apuntan serios vicios. No lo negamos; pero la fuerza de nuestro argumento no está en decir que los demás carecen de *toda* virtud y nosotros de *todo* defecto, sino que decimos que, en conjunto, ni los mahometanos, ni los paganos, ni otras confesiones lograron tan rápidos y duraderos frutos de transformación, ni tan universales, ni respecto a tan importantes y difíciles costumbres y a tan sublimes enseñanzas. Sin olvidar que, en el caso de los protestantes, éstos participan de la revelación cristiana, la cual, aun mutilada, puede dar y da sus frutos.

TRATADO TERCERO

La Iglesia de Cristo

POR

IGNACIO RIUDOR, S. I.

1. **Un poco de historia.**—Se va repitiendo sin cesar, tanto entre católicos como aun entre nuestros hermanos separados, que estamos en el siglo de la Iglesia. Así ha escrito Charles Moeller, haciéndose eco de un sentir universal: «Los historiadores cristianos considerarán, sin duda, a nuestro siglo xx como un siglo eclesial»¹. Entre los protestantes, el conocido obispo luterano de Berlín Otto Dibelius dijo también «que nuestro siglo es el siglo de la Iglesia». El teólogo de la Iglesia Reformada Emil Brunner, que «el problema de la Iglesia es una cuestión decisiva para la teología de hoy». Y entre los ortodoxos orientales, Sergio Boulgakov afirmó que, «para nuestra época, la doctrina de la Iglesia parece ser, desde el punto de vista dogmático, la más importante y esencial»².

2. Es cierto que la vida de la Iglesia se manifestó con un vigor incomparable desde los primeros siglos del cristianismo. Bastaría leer las cartas de San Ignacio Mártir o las Apologías de los Padres apostólicos para convencerse de ello. Pero un conocimiento más profundo y sistemático de su fin, sus propiedades, su esencia, aparece sólo mucho más tarde. Se ha escrito, quizá con alguna exageración: «La Iglesia vivió durante un período de quince siglos sin reflexionar sobre su naturaleza y sin tratar de precisarla con una definición lógica»³. Sin duda alguna, las circunstancias en que ha vivido la Cristiandad estos últimos cinco siglos, desde que apareció la Reforma protestante, aceleraron el proceso de reflexión de la Iglesia sobre sí misma, hasta llegar al estadio actual de interés sumo por los problemas eclesiológicos.

Esta reflexión sobre la Iglesia ha pasado por dos estadios diversos. En un primer período, que transcurre desde el siglo xvi a principios del xix, la lucha antiprotestante dejó sus huellas en los tratados sistemáticos que aparecieron en aquel tiempo. No es, pues, de maravillar que fueran generalmente tratados polémicos. Se ha comparado a sus autores con aquellos obreros que trabajaban en la construcción del templo de Jerusalén, teniendo en una mano la herramienta de trabajo y en la otra la espada⁴.

Consecuencia también de las circunstancias en que aparecieron dichos tratados fue que en ellos se propusiera ampliamente toda la doctrina que se refiere al aspecto jurídico y visible de la Iglesia—autoridad y magisterio del Romano Pontífice, concilios y obis-

¹ C. MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation* (Bruxelles 1955) 229. Los números de las citas, mientras no se indique lo contrario, corresponden a las páginas.

² S. JAKI, O. S. B., *Les tendances modernes de l'Éclésiologie* (Roma 1957) 5-6.

³ B. BARTMANN, citado por H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1958) 13 not.3.

⁴ Y. CONGAR, O. P., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961) 59ss.

pos, notas de la Iglesia—y casi se dejara en el olvido su aspecto más espiritual, la consideración de la Iglesia como misterio.

En cambio, desde principios del siglo XIX, sobre todo con Möhler, comienza ya a darse más importancia a este aspecto interno y dinámico; y en el siglo XX, los tratados de la Iglesia van evolucionando en este sentido, principalmente desde que Pío XII escribe su célebre encíclica *Mystici Corporis* sobre la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, expresión que, según el gran Pontífice, es «la más noble, excelente y divina, para definir y describir a la verdadera Iglesia de Cristo»⁵.

3. Por ser la exposición sistemática de las verdades sobre la Iglesia relativamente reciente, como acabamos de ver, en vano se buscará un tratado de esta materia en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, como existe, por ejemplo, un tratado de Dios uno y trino, del Verbo encarnado, de las virtudes o de los sacramentos. Y por esta misma falta de tradición existe gran diversidad en el orden en que se proponen las diversas cuestiones de eclesiología en los tratados y manuales de estos últimos tiempos. Koster tiene un libro que titula en alemán *Ekklesiologie im Werden*⁶, y que podríamos traducir por «Eclesiología en elaboración». Este título parece que responde a una realidad: la eclesiología aún está elaborándose.

4. **Características de este tratado.**—Ante esta gran variedad, nosotros pretendemos en este tratado exponer la doctrina sobre la Iglesia según las directrices que creemos más útiles para el seglar español de cultura universitaria que desea poseer un conocimiento el más perfecto posible de la santa madre Iglesia. Esperamos que le sirva al mismo tiempo para dar razón de su fe en la Iglesia y para resolver los problemas que él mismo se habrá planteado o le habrán presentado otros. Según esto, quisiéramos dar muy brevemente las características que hemos intentado en nuestra exposición, omitiendo, naturalmente, hablar ahora de aquellas más generales, comunes con los demás tratados de esta *Teología para seglares*, con los que pretende formar un todo armónico.

5. a) **UNIR SIEMPRE LA IGLESIA CON CRISTO.**—Ante todo pretendemos presentar la Iglesia como la obra de Cristo, continuadora de su misión y transmisora de su verdad, como el Cuerpo místico de Cristo, encarnación, también a semejanza de Cristo, de lo divino en lo humano; en una palabra, hacer ver que Jesucristo y la Iglesia son dos realidades inseparables y, como consecuencia, que el amor a Cristo nos ha de llevar al amor a la Iglesia, y, viceversa, por el amor a la Iglesia hemos de llegar al amor de Cristo.

6. b) **DAR PREFERENCIA ESPECIALÍSIMA A LA ENSEÑANZA DE LA SAGRADA ESCRITURA.**—En segundo lugar hemos procurado de-

⁵ AAS 35 (1943) 199. En castellano en *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, editada por la Acción Católica Española (Madrid 1955) p.706. Sigla: ColEnc (M.). O en *Colección completa de Encíclicas Pontificias* (Buenos Aires 1952). Sigla: ColEnc (B.A.) p.152.

⁶ D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940).

dicar una atención principalísima a la enseñanza que nos da la Sagrada Escritura sobre cada uno de los puntos de la eclesiología. Con esto creemos que unimos al interés por la eclesiología el interés sumo que se ha despertado también en todos los seculares en estos últimos tiempos por la Sagrada Escritura, y del que es un índice patente en nuestra Patria el gran número de ediciones de la Biblia y comentarios de la misma que están viendo la luz pública estos últimos años.

Procuramos, en lo posible, citar íntegros los pasajes escriturísticos más fundamentales sobre nuestro tema, explicarlos con la mayor amplitud que permiten los límites de espacio asignados al tratado, considerarlos siempre en su contexto, a la luz de la historia y de las instituciones del tiempo. Esto nos ha obligado a tratar mucho más brevemente otros aspectos que juzgamos de menor importancia, como son: dar a conocer las diversas opiniones de los que sienten de modo distinto y las discusiones o explicaciones que han ido apareciendo entre los mismos autores católicos en puntos que son de libre opinión. Con todo, no dejamos de indicar, por lo menos, todos los puntos más importantes de estas opiniones o discusiones. En particular, el argumento que se llama de Tradición, es decir, el sentir de los Santos Padres, doctores de la Iglesia y teólogos, lo hemos tocado, en general, muy brevemente y aun a veces omitido del todo. Porque se nos presentaba un dilema: o dar incompletos ambos argumentos o detenernos más en el de Escritura y omitir casi totalmente el de la Tradición. Hemos optado por esta segunda solución por varias razones: 1.^a, porque creemos que siempre es mejor dar un argumento completo que dos incompletos y parciales; 2.^a, por la dignidad peculiar de la Sagrada Escritura, palabra de Dios, y por el deseo de conocerla más y más que acucia hoy, como hemos indicado, a los seculares; 3.^a, porque un estudio bíblico de la Iglesia, presentado con toda sinceridad, será, sin duda, el mejor camino para que nuestros hermanos separados, protestantes y ortodoxos, puedan reconocer, con la ayuda de la gracia, la verdad de la eclesiología católica en aquellos puntos fundamentales que nos dividen; finalmente, porque un argumento completo de Tradición es muy difícil de sintetizar en unas pocas páginas, cosa, por otra parte, necesaria en un tratado que ha de tener como una de sus principales características la precisión y la brevedad.

7. Teología fundamental de la Iglesia y teología dogmática de la Iglesia.—Podría parecer superfluo este apartado: ¿no es acaso el título general de todo este primer volumen *Teología fundamental*? Sin embargo, es necesario precisar desde el principio estos dos aspectos de la teología de la Iglesia. Doy ya por supuesto, por la introducción general, que los lectores tienen un concepto preciso de qué es teología fundamental y teología dogmática, así como del método apologético y del método dogmático⁷. Teniendo, pues, presentes estas nociones, podemos afirmar que gran parte de nues-

⁷ Véase en la primera parte de este volumen, I n.4s.31ss. y 334ss.

tro tratado es, en realidad, dogmático: casi toda la tercera parte, que es la más extensa. Hay autores que separan estos dos tratados totalmente y estudian el aspecto dogmático de la Iglesia, Cuerpo místico, y todas las cuestiones con él relacionadas a continuación del tratado del Verbo encarnado⁸. Este método tiene, sin duda, sus ventajas: la de colocar el tratado en el lugar que le es más propio, ya que la Iglesia es la continuadora de la misión salvífica de Jesucristo y la que perpetúa, de alguna manera, como Cuerpo de Cristo, su presencia visible en la tierra; pero tiene también sus inconvenientes, el separar demasiado dos aspectos de una misma realidad, ya que la misma Iglesia es sociedad instituida por Jesucristo, con todas sus características de orden jurídico, y Cuerpo místico de Cristo con todos sus elementos sobrenaturales y misteriosos. Dios, único ser perfectísimo, ve todas las realidades, con toda su complejidad, en su ciencia simplicísima; pero el hombre, ser limitado, sólo puede conocer las cosas complejas separando sus elementos; y toda separación de elementos es en algún sentido una deformación de la realidad. El estudiante de medicina sabe muy bien que nunca encontrará el sistema nervioso separado del sistema sanguíneo o muscular; pero esto no impide el que dedique a cada capítulo por separado un estudio detenido. La Iglesia no es sólo visible y jurídica; pero tampoco es sólo espiritual y sobrenatural. Y el que quiere conocer la Iglesia en su totalidad, la ha de estudiar en los dos aspectos.

Hemos indicado antes que las circunstancias históricas en que aparecieron los primeros estudios sistemáticos de la Iglesia, hicieron de él un tratado excesivamente jurídico; pero tampoco hemos de caer en el extremo contrario y querer prescindir de ellos. Los elementos jurídicos de la Iglesia existen, por voluntad de Cristo, como algo esencial, y los hemos de considerar también atentamente. Y no podemos llegar al tratado dogmático de la Iglesia sin ver antes, por el método apologético, las cuestiones de la fundación de la Iglesia como sociedad y como maestra infalible de aquella verdad que Cristo vino a traernos al mundo. Sólo entonces podremos movernos en el campo dogmático; es decir, fundándonos en lo que la Iglesia dice de sí misma y en la Sagrada Escritura considerada como inspirada, penetrar de lleno en el misterio de la Iglesia.

8. La Iglesia, continuadora de la misión de Cristo, legado del Padre.—Supuestas estas breves indicaciones sobre las características y el método de nuestro tratado, convendrá decir algunas palabras acerca del lugar que ocupa en toda la teología fundamental.

En el tratado de Cristo, legado divino, se acaba de probar que la misión de Jesús es llevar a los hombres su mensaje de salvación, una religión revelada, obligatoria para todos. Como consecuencia de esta verdad se plantea un problema fundamental: ¿Cómo podrán los hombres de todos los tiempos conocer esta religión reve-

⁸ Por ejemplo, LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, en su edición de 1945, pone el tratado del Cuerpo místico como «caput prodromon», capítulo preliminar al tratado sobre la gracia e inmediatamente después de haber estudiado el Verbo encarnado, la redención y la Santísima Virgen María.

lada, para abrazarla y cumplir todo lo que Cristo, como legado del Padre, les ha enseñado? A este problema responden dos soluciones esencialmente distintas entre los cristianos.

La solución protestante: Cristo ha dejado su doctrina en unos libros inspirados, la Sagrada Escritura. En su lectura, y sólo en ella, hallará cada cristiano, bajo la moción del Espíritu Santo, la doctrina salvadora.

La solución católica: Cristo, enviado del Padre, estableció en la tierra una sociedad, la Iglesia, cuyo fin es guardar la revelación y transmitirla a los hombres. Ciertamente esta revelación se contiene principalmente en la Sagrada Escritura, pero no dejada a la libre interpretación de cada uno, sino custodiada en su pureza por el magisterio infalible de la Iglesia. Todo este tratado va encaminado a probar que esta solución católica es la única que Cristo quiso.

9. Tres clases de conocimiento de la Iglesia: histórico, dogmático, empírico.—Con lo dicho queda ya claro, por lo menos en sus líneas más generales, cuál sea uno de los fines principales de la Iglesia. Toda nuestra labor ha de consistir en hacer conocer más íntimamente la existencia y las propiedades de esta sociedad establecida por Cristo en la tierra. Este conocimiento nos lo darán, en primer lugar, los documentos históricos que nos hablan más de ella: los Evangelios, Hechos de los Apóstoles y cartas de San Pablo; en segundo lugar, lo que nos dicen de ella los demás libros sagrados y otros documentos que, sin pertenecer a la Sagrada Escritura, son también absolutamente dignos de fe y nos narran muchos hechos de la Iglesia primitiva. Con todas estas fuentes nos podremos formar un conocimiento científico de la Iglesia en el orden *histórico*. En este primer estadio damos por supuesta la autenticidad e historicidad de todos estos libros de la Sagrada Escritura, tal como se demuestra en el tratado anterior y en las introducciones generales a la misma. Después, una vez probada la infalibilidad de la Iglesia y la inspiración de la Sagrada Escritura, podremos llegar al conocimiento *dogmático*, que nos hará penetrar en la naturaleza íntima de la Iglesia y en su misterio. Todo este camino lo iremos recorriendo, Dios mediante, en los 31 capítulos de nuestro tratado.

Pero, en el conocimiento científico del hombre en todos los campos de las disciplinas humanas, juega un papel de capital importancia, como algo previo, pero necesario, el conocimiento empírico de los datos que después será objeto de abstracciones y relaciones en el orden científico. Es un refrán filosófico universalmente admitido que «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu»: nada hay en el entendimiento que primero no esté en los sentidos. ¿Podemos aplicar este dicho a nuestro caso? O en otras palabras: ¿Puede hablarse de un conocimiento empírico o experimental de la Iglesia, que nos sirva para introducirnos en el conocimiento de toda la problemática eclesiológica? Creemos sinceramente que sí; y que una exposición previa de lo que nos da el conocimiento empírico sobre la Iglesia es un camino utilísimo para ver la necesi-

dad que tienen todos los hombres de plantearse el problema de la Iglesia. En otras palabras, esta realidad patente y visible que se llama Iglesia de Cristo, vista a través de la Historia, nos conducirá a una necesidad ineludible de estudiar a fondo el problema de la Iglesia. Vamos a indicar a continuación este camino previo, aunque sea sólo en vista panorámica.

10. El conocimiento empírico de la Iglesia a través de los siglos plantea, por lo menos, el problema de su origen divino.—

Dirijamos una rápida mirada a la historia. Aparece la Iglesia en medio de un mundo pagano lleno de corrupción en el que todas las religiones y todos los dioses tenían cabida. Formada la Iglesia por un puñado de hombres de una de las razas más despreciadas de aquel vasto imperio romano, comienzan a predicar una religión exclusivista: todas las demás religiones deberán ceder a su paso. ¡Ceder a una religión que era la obra de un ajusticiado, un crucificado, con todo lo que representaba esta palabra para aquella sociedad! Al principio no se les hace mucho caso; aquel grupito de hombres parecían unos ilusos, unos locos; pero, sin saber cómo, iban creciendo de tal manera sus seguidores, que las autoridades tomaron cartas en el asunto; se buscó aniquilar aquella secta aborrecible que despreciaba a los dioses; se les hacía morir a centenares... ¡Y aquella religión iba creciendo y se iba multiplicando! Al mismo tiempo ocurría otro hecho no menos maravilloso que la propagación de la religión de Cristo: la transformación de las costumbres. Donde había cristianos había pureza, había santidad, a pesar de todas las pasiones y tendencias depravadas que cada hombre lleva consigo. Muy pronto, antes de terminarse la generación que había estado en contacto con los discípulos inmediatos de Cristo, en pleno siglo II, se podían escribir testimonios irrefutables de este cambio de costumbres como los siguientes:

«Los cristianos, ni por su tierra, ni por su lengua, ni por su género de vida son distintos de los demás hombres... Habitantes de ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y hechos a los usos y costumbres del país en cuanto al vestido, alimento y género de vida, dan pruebas de una conducta admirable e increíble por atestación unánime. Habitan sus propias patrias, pero como inquilinos; lo tienen todo común con los demás como ciudadanos y todo lo padecen como peregrinos; todo país extraño les es patria, y toda patria país extraño. Toman mujer como todos y crían hijos; pero no matan el fruto de su vientre... Viven en la carne, pero no según la carne; habitan en la tierra, pero su morada está en los cielos. Se someten a las leyes constituidas, pero su género de vida está por encima de las leyes. Aman a todos, y todos les persiguen a ellos. Son ignorados y condenados; sucumben a la muerte, y son vivificados. Son mendigos, y enriquecen a muchos; de todo necesitan y todo les sobra... Son reprendidos, y ellos bendicen; se les trata con afrenta, y ellos devuelven honor»⁹.

«Los que antes gozábamos en los estupro, ahora nos abrazamos únicamente con la castidad; los que antes nos dábamos a las artes mágicas, ahora

⁹ Carta a Diognetes, de autor desconocido, ciertamente del siglo II: MG 2,1173. Padres apostólicos (BAC 65) 850. MADRIZ, J., S. I., *La Iglesia* (Enquiridion, Madrid 1935) n.331. Sigla: Malgl.

vivimos consagrados al Dios bueno e ingénito; los que buscábamos por todas las vías el dinero y las posesiones, ahora aun lo propio lo depositamos en común para distribuirlo con cualesquiera necesitados; los que luchábamos en odios mutuos y muertes y negábamos nuestro hogar a los demás, ahora, después de la venida de Cristo, habitamos bajo un mismo techo y oramos por nuestros enemigos; y a los que nos persiguen con odios inicuos, nos esforzamos por doblegarlos blandamente, para que los que vivieron según los sublimes preceptos de Cristo tengan fundada esperanza de poseer la misma recompensa que nosotros de Dios, el Señor de todas las cosas»¹⁰.

Y mientras otras sociedades, aun las más potentes, después de una temporada de esplendor decaían y desaparecían, la Iglesia de Cristo se iba extendiendo cada vez más floreciente por todo el mundo.

Surgieron, es verdad, en su mismo seno, disensiones y doctrinas contrarias a las que había enseñado Jesucristo. Lo que no habían podido hacer contra ella las persecuciones externas, parecía que lo tendrían que conseguir las disensiones internas, las herejías. Pero pasaron los siglos. Estas herejías se llevaron regiones enteras; sin embargo, la Iglesia de Cristo iba saliendo rejuvenecida de cada nueva prueba. Otras calamidades no menores la azotaron: la corrupción moral en los que tenían que ser la porción más selecta, el ejemplo de los demás. Estos hechos lamentables fueron ocasión en el siglo XVI para que ocurrieran desmembramientos dolorosísimos en el seno del cristianismo. Pero, con el dolor de la herida en su propia carne, la Iglesia católica seguía adelante en su camino hacia Dios, y los actos de caridad y sacrificio por Dios y por el prójimo se iban multiplicando. Porque ésta es otra característica de la Iglesia de Cristo que no consiguen ni de lejos los seguidores de otras religiones: el sacrificio, la abnegación que por este ideal de amar e imitar a Jesús se imponen los cristianos. En los hospitales, en los asilos de ancianos, en las leproserías, trabajan un gran número de hombres y mujeres enteramente dedicados al cuidado de estos seres, humanamente los más repugnantes, sin ninguna retribución material, únicamente por amor a Jesucristo y porque El nos recomendó que nos amáramos los unos a los otros hasta el sacrificio de la vida.

II. Estos hechos, que han pasado como a vista de pájaro rapidísimamente ante nosotros, son de tal valor, que pueden mostrarnos que tal sociedad es necesariamente divina. Lo dice así el concilio Vaticano I: «La Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación»¹¹. Pero en esta introducción nuestras pretensiones son mucho más modestas. Pretendemos ahora afirmar, únicamente, que ante este hecho maravilloso de la Iglesia no podemos nosotros pasar indiferentes. Una Iglesia que se atribuye el ser obra de Jesucristo, aquel legado divino e Hijo de Dios que

¹⁰ SAN JUSTINO, *Apología* I, 14: MG 6, 348. *Padres apologistas griegos* (BAC 116) 195: MaIgl 314.

¹¹ Conc. Vaticano I, ses. 3, c. 3: D 1794.

hemos conocido en la primera parte de nuestra teología fundamental, y que, por otra parte, tiene una historia tan maravillosa, tan singular, tan única, *por lo menos* nos plantea el problema: ¿No serán verdaderas sus pretensiones de ser la Iglesia fundada por Jesucristo, de ser una obra divina? Si esto fuera así, no podríamos contentarnos con una simple admiración de su historia, de su expansión, de su fecundidad extraordinaria...; deberemos aceptarla como la continuadora de la obra redentora de Jesús, como el medio necesario en que hemos de encontrar la salvación. De ningún modo podemos contentarnos con decir: «Es ciertamente una obra maravillosa, pero no me interesa», ya que nuestra salvación no puede dejar de interesarnos. Se nos presenta, por consiguiente, un problema absolutamente insoslayable: ¿es verdad que Cristo quiso fundar una Sociedad que fuera continuación suya en la tierra, en la que todos los hombres hasta el fin del mundo encuentren la salvación? Demostrada ya la autenticidad e historicidad de los Evangelios y demás libros que nos hablan de la obra de Jesús, un estudio atento y sincero de dichos libros nos ha de dar la respuesta que buscamos.

12. Plan general del tratado.—Lo dividimos en tres partes:

En la *primera parte* veremos cómo Cristo va moldeando su obra. Artista divino, concibe en su mente esta obra que los profetas del Antiguo Testamento habían ya anunciado unida indisolublemente al Mesías y la va realizando, durante su vida, en los apóstoles. Pero esta Iglesia, obra de Cristo, durará en otros hombres, que la perpetuarán hasta el fin del mundo y conservarán la Verdad de Cristo en toda su pureza. Es lo que veremos en la *segunda parte* del tratado. Finalmente, en la *tercera parte* penetraremos en lo más íntimo del ser de la Iglesia, en su naturaleza divino-humana, su fin, sus propiedades.

13. El desarrollo lógico de estas ideas fundamentales en los diversos capítulos lo concebimos así: Como Cristo es prefigurado y anunciado en el Antiguo Testamento, así lo fue la Iglesia en el pueblo que Dios se escogió y formó, para que llegara a ser el Israel de Dios, depositario de las promesas (c.1). Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Cristo, el enviado del Padre, que no cesa de anunciar: «Ha llegado ya a la tierra el reino de Dios» (c.2), y cuya voluntad de edificar su Iglesia aparece clara y terminante en el Evangelio (c.3), pone manos a la obra al elegir y enviar al mundo a los apóstoles (c.4), revestidos del triple poder de enseñar, regir y santificar (c.5), y entre los que se elige un supremo Pastor, representante suyo en la tierra (c.6). Hombres flacos, ignorantes, que nada pueden por sí mismos, pero que serán asistidos por la promesa de la asistencia infalible de Cristo y del Espíritu Santo, no solamente en su vida, sino a través de los siglos en sus sucesores (c.7). Con esta promesa de la asistencia de Cristo con que cierra San Mateo su evangelio, cerramos nosotros la primera parte del tratado: la obra de Jesús está ya en marcha.

Al subir Jesucristo a los cielos, comienza propiamente el «tiempo de la Iglesia»: primeramente en los mismos apóstoles, que, vestidos ya de la virtud del Espíritu Santo, van realizando la Iglesia, según las enseñanzas de Jesús (c.8); después en los sucesores de los apóstoles y continuadores de los discípulos, es decir, tanto en el elemento rector, obispos (c.9) y Sumo Pontífice (c.10), como en el elemento regido, que es tan Iglesia como el primero, el pueblo cristiano (c.11). La Iglesia es la continuadora de la obra de Cristo; y así como Cristo, legado del Padre, más aún, Hijo unigénito del Padre, nos trajo la verdad revelada, así la Iglesia será, hasta el fin de los tiempos, la que nos conserve esta verdad de Cristo (c.12). En concreto será fielmente custodiada por el magisterio infalible de los obispos (c.13) y del Romano Pontífice (c.14). Delimitado el alcance de esta infalibilidad (c.15), es necesario estudiar a fondo cómo nos llega desde los apóstoles inmutable la verdad de Cristo, a pesar de aquella evolución o progreso necesario para que permanezca la Palabra de Dios siempre viva y adaptada a todos los tiempos (c.16), a través de la Tradición (c.17) y con garantías o criterios seguros de que ciertamente poseemos la verdad revelada (c.18). Con esto terminamos la segunda parte del tratado, en el que consideramos la parte visible y jurídica de la Iglesia y su misión transmisora de toda la verdad de Cristo.

Pero nos falta todavía penetrar en su naturaleza más íntima. La Iglesia—nos enseña la revelación—es una encarnación de lo divino en lo humano, es el Cuerpo místico de Cristo (c.19), lleno de un dinamismo sobrenatural que le da el Espíritu Santo, alma de este Cuerpo místico. María ocupa un lugar privilegiado entre todos los miembros que, unidos entre sí y con los que ya están en el cielo o padecen en el purgatorio, forman la comunión de los santos (c.20). La verdad dogmática de la Iglesia Cuerpo místico nos impone determinar quiénes son sus miembros (c.21), penetrar en su altísimo fin sobrenatural y reconocer que la Iglesia es un misterio (c.22); misterio que, si cabe, se agiganta cuando la revelación nos la muestra como medio necesario para la salvación (c.23). Realidad misteriosa, pero al mismo tiempo visible (c.24); sociedad perfecta y absolutamente independiente (c.25). Misteriosas y visibles a la vez son sus propiedades esenciales: unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad: una, con unidad ya existente en la tierra, pero caminando al mismo tiempo hacia la unidad perfecta escatológica (c.26); católica por ser el «pléroma» o la plenitud de Cristo que tiende a llenarlo todo (c.27); apostólica, porque se remonta hasta los apóstoles a través de los siglos (c.28); santa en sus hijos hasta el heroísmo y el martirio, a pesar de todos los pecados de muchos de sus miembros (c.29). Cuatro propiedades que son también cuatro características que nos servirán para reconocer la auténtica Iglesia de Cristo entre todas las que se llaman con este nombre, sobre todo al ver en ellas el sello de lo milagroso y, por tanto, el sello de Dios (c.30). Misterio profundo el de la Iglesia visible e invisible, jurídica y espiritual, que

aparece a nuestros ojos como el gran Sacramento o «Sacramento radical», fuente de todos los sacramentos y de todo cuanto nos santifica y diviniza. Así podríamos considerar, como en síntesis, la ecle-siología católica, que presentamos, en el último capítulo, comparán-dola con las ecle-siologías de los cristianos separados (c.31). Ver-daderamente en la Iglesia y por la Iglesia podemos exclamar con San Agustín: «¡Somos hechos Cristo!» (epílogo).

BIBLIOGRAFIA SELECTA GENERAL

14. Como indicamos en el título, únicamente pretendemos en este apartado dar una bibliografía general, o sea enumerar las obras que tratan de toda la eclesiología o de un conjunto de problemas o aspectos de la Iglesia, no sobre cada problema en concreto. Esto último lo iremos haciendo, Dios mediante, a lo largo del tratado. Tampoco pretendemos dar una bibliografía completa, sino sólo *selecta*. Nos limitamos a obras modernas, casi todas de los últimos diez años, fácilmente asequibles al público para el que va destinado este libro; por tanto, escogemos preferentemente las escritas en castellano o traducidas a él.

Para el que desee una bibliografía más completa puede consultar:

SALAVERRI, J., S. I., *Sacrae Theologiae Summa* I (5.^a ed. 1962) n.19-28.

LIEGÉ, A., O. P., *El misterio de la Iglesia* p.327-331 en «Iniciación teológica» III (Barcelona 1961): obras preferentemente castellanas y francesas.

STIRNIMANN, E., O. P., *La Chiesa nella problematica presente* p.165-169 en «Problemi ed Orientamenti di Teologia dommatica» I (Milán 1957).

Preferentemente obras francesas o alemanas, con un breve juicio del valor de cada una. Llega hasta 1954.

HASSEVELDT, R., *El misterio de la Iglesia* 3.^a ed. (Buenos Aires 1960): Breve bibliografía al principio de cada capítulo. El autor clasifica las obras con las letras A, B, C, de esta forma: libros de especialización o técnicos (A); de ampliación o vulgarización (B); de espiritualidad o vida cristiana (C).

15. Vamos a agrupar toda la BIBLIOGRAFÍA en estos apartados:

A) Documentos del magisterio eclesiástico. B) Tratados o manuales sobre la Iglesia. C) Introducciones a los problemas eclesiológicos. D) Colecciones de textos de la Sagrada Escritura y Tradición sobre la Iglesia. E) Estudios sobre dichos textos. F) Estudios sobre un conjunto de problemas o aspectos de la Iglesia.

16. A) Documentos del magisterio eclesiástico

Tres parecen ser los principales:

- a) CONCILIO VATICANO I, *Constitución primera sobre la Iglesia* (D 1821-1840). No se trata de todos los aspectos de la Iglesia, sino preferentemente del primado. Amplio comentario: BETTI, UMBERTO, O. F. M., *La Costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961).
- b) LEÓN XIII, *Encíclica «Satis cognitum»*, sobre la unidad y otros aspectos de la Iglesia relacionados con ella: ASS 28 (1896) 708-739. En castellano puede verse en «Colección completa de Encíclicas Pontificias» (Buenos Aires 1952) p.597-629; o en MADDOZ, J., S. I., *El primado* (colección de «enquiridions», Madrid 1936) p.362-413.
- c) Pfo XII, *Encíclica «Mystici Corporis»*, sobre la Iglesia como Cuerpo más-

tico de Cristo (también se da doctrina sobre muchos otros puntos): AAS 35 (1943) 193-248. En castellano, en la colección antes citada, p.1523-1560, y en «Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios» (Acción Católica, Madrid 1955) Documento LIX, p.702-739. Se hicieron además muchísimas ediciones manuales de dicha encíclica, la más importante, sin duda, de estos últimos tiempos sobre la Iglesia.

17. B) Tratados o manuales sobre la Iglesia

a) En castellano:

ARBELOA EGUÍA, A., *Constitución. Vitalidad de la Iglesia* (2 vols. de la colección «Remanso», Barcelona 1957). Escrito para el hombre de cultura media; claro y agradable en su lectura.

HASSEVELDT, R., *El misterio de la Iglesia* (Buenos Aires 1960). Como indica su nombre, considera sobre todo el aspecto dogmático de la Iglesia (La Iglesia en el plan de Dios. Realización del plan. Misión de la Iglesia. Naturaleza de la misma).

LIEGÉ, A., O. P., *El misterio de la Iglesia* en «Iniciación teológica» III (Barcelona 1961) p.253-327. También considera sobre todo el aspecto dogmático. Excelente libro de iniciación, sin llegar a tratar a fondo los problemas, por su brevedad.

JOURNET, C., *Teología de la Iglesia* (Bilbao 1960). Es la acomodación a un público no especializado de otra obra mucho más amplia, *L'Eglise du Verbe incarné*. Trata de muchos problemas actuales de la Iglesia con precisión.

SCHMAUS, M., *Teología dogmática. IV. La Iglesia* (Madrid 1960). Tratado mucho más amplio y erudito que los anteriores. Lástima de la traducción, excesivamente literal y dura.

VIEJO FELÍU, R., S. I., *La herencia de Jesucristo* (2.ª parte del libro «Jesucristo y su herencia», Ponce [Puerto Rico] 1953). A diferencia de los anteriores, esencialmente apologetico.

b) También en castellano, como parte de una teología dogmática que abarca todos los tratados y, por tanto, tratan la materia mucho más brevemente:

BUJANDA, J., S. I., *Manual de Teología dogmática* (Madrid 1961, 6.ª ed.) p.44-95. Tratado apologetico de la Iglesia. Sumamente esquemático.

OTT, L., *Manual de Teología dogmática* (Barcelona 1958) p.411-483. Apologetico-dogmático.

ROTH, H., *Esta es mi fe. Teología para seglares* (Barcelona 1961) p.155-221. También apologetico-dogmático. Más elemental que los anteriores.

VARIOS AUTORES, *Dios y su Iglesia. Vol. III. El Cuerpo místico de Cristo* (Barcelona 1962). Las primeras 121 páginas de este volumen son un tratado breve y claro de la Iglesia.

c) En latín:

SALAVERRI, J., S. I., *De Ecclesia Christi* en «Sacrae Theologiae Summa» vol. I (5.ª ed., Madrid 1962, BAC 61) p.487-976. Manual muy completo, claro, con abundantísima bibliografía; muy alabado y usado, incluso en el extranjero. En la bibliografía de cada capítulo de nuestro tratado citamos al principio el lugar correspondiente de este manual, al que seguimos en muchos puntos.

- SULLIVAN, F. A., S. I., *De Ecclesia I. Quaestiones Theologiae Fundamentalis* (Roma 1963). El actual profesor de Eclesiología de la Gregoriana ha publicado la parte apologética sobre la Iglesia, dejando las cuestiones dogmáticas para un segundo volumen que promete publicar al terminarse el Concilio Vaticano II. Es un texto sumamente claro, con abundante y moderna bibliografía.
- ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi I, pars apologetica* (Roma 1955); II, *pars apologetico-dogmatica* (Roma 1954). Explica muy ampliamente y con mucha claridad los principales textos de la Escritura y Tradición. Excesivo afán polémico.

18. C) Introducciones a los problemas eclesiológicos

- JAKI, S., O. S. B., *Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie* (Roma 1957). Estudia los orígenes de las nuevas tendencias más dogmáticas de la eclesiología, puntos de vista de los separados, etc.
- STIRNIMANN, E., O. P., *La Chiesa nella problematica presente*, en «Problemi ed orientamenti di Teologia dommatica» (Milano 1957) p.143-164. Trata de la actualidad del problema de la Iglesia y de las principales cuestiones que hoy se debaten, tanto en el aspecto apologético como en el dogmático.
- THILS, G., *Apologétique de l'Eglise. Ecclésiologie*, en «Orientations de la Théologie» (Louvain 1958) p.89-120. Idea clara y breve de los principales problemas actuales de la Iglesia en sus dos aspectos, apologético y dogmático. Traducción castellana (Buenos Aires 1959).

19. D) Colecciones de textos sobre la Iglesia (Sagrada Escritura y Tradición)

- MADOZ, J., S. I., *La Iglesia de Jesucristo. El Primado* (colección de «enquiridions», Madrid 1935 y 1936). Estos dos pequeños volúmenes contienen los textos más interesantes de la Sagrada Escritura, Magisterio eclesiástico y Tradición, sobre cada uno de los grandes capítulos de eclesiología. Además, una breve pero sustanciosa introducción en cada punto. Obra, desgraciadamente, ya agotada y que sería muy interesante se pusiera al día.
- DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1955). Versión española del «Enquiridion symbolorum». Colección de los principales documentos del magisterio eclesiástico sobre todos los puntos de la teología. Siguiendo el índice sistemático p. [14] a [22] se podrán encontrar todos los textos de importancia del Magisterio eclesiástico sobre la Iglesia.
- ROUËT DE JOURNAL, M. J., S. I., *Enchiridion patristicum*. Paralelo al anterior sobre los textos de los Santos Padres. En el índice teológico n.33 al 85, se encontrarán las referencias a los puntos de la eclesiología.

20. E) Estudios sobre los textos de la Sagrada Escritura y Tradición

a) Escritura: α) En general:

- MÉDEBIELLE, A., *Eglise*, en «Dictionnaire de la Bible. Supplément» (DBS) vol.2 cols.487-691. Estudio muy completo de los principales textos de la Sagrada Escritura referentes a la Iglesia.



P A R T E I

LA IGLESIA, PROFETIZADA CON CRISTO, OBRA DE CRISTO

CAPITULO I

La Iglesia antes de Cristo: El pueblo de Dios y el reino de Dios en el Antiguo Testamento

22. **Bibliografía:** CERFAUX, L., *La Iglesia en San Pablo: El pueblo del Antiguo Testamento* 13-44; HASSEVELDT, R., *El Misterio de la Iglesia: A. La etapa de preparación (Antiguo Testamento)* 93-120; LE GUILLOU, M., *Eglise: «Catholicisme»* vol. 3 cols. 1409-1410; SCHMAUS, M., *Teología dogmática: IV. La Iglesia. Preparación histórica de la Iglesia de Cristo* 67-88.

23. **Problema.**—Existe un libro antiquísimo y misterioso de la Iglesia primitiva, escrito hacia la mitad del siglo II y muy citado por los Santos Padres, titulado *El Pastor de Hermas*. En su primera parte se relatan unas visiones que tiene su personaje principal, y la segunda de estas revelaciones se narra así:

«Mientras yo dormía, hermanos, tuve una revelación que me fue hecha por un joven hermosísimo, diciéndome: —¿Quién crees tú que es la anciana de quien recibiste aquel librito? —La Sibila—le contesté yo. —Te equivocaste—me dijo—, no lo es. —¿Quién es, pues?—le dije. —La Iglesia—me contestó. —¿Por qué entonces—le repliqué yo—se me apareció anciana? —Porque fue creada—me contestó—antes que todas las cosas. Por eso aparece anciana y por causa de ella fue ordenado el mundo»¹.

24. En la mente de Dios, la Iglesia forma una unidad indivisible con Jesucristo. Esta afirmación es uno de los puntos fundamentales de la eclesiología católica, como dijimos en la introducción, y quedará probada no en un capítulo, sino a lo largo de todo este tratado. Y como Jesucristo es el centro de la Creación y de la Historia, particularmente de la historia sagrada, ya que hacia El converge todo el Antiguo Testamento y de El nace el Nuevo, así la Iglesia va siendo preparada y anunciada desde los primeros libros sagrados. Por eso se pudo decir con toda verdad en la visión del Pastor de Hermas que aparece como anciana porque «por su causa fue ordenado el mundo». Como todo el Antiguo Testamento es figura y preparación de la nueva economía de la salvación que Cristo nos vino a traer, así la Iglesia va anunciándose y bosquejándose de una manera progresiva en todo el Antiguo Testamento.

25. Los autores suelen distinguir cuatro etapas principales en esta revelación progresiva: época de los patriarcas; Moisés y el establecimiento de la alianza entre Dios y su pueblo; Israel, reino de Dios; el anuncio en los profetas del nuevo reino y la nueva alianza.

¹ Visión 2 c.4 n.1 (R 82). En castellano, *Padres apostólicos* (BAC 65) 946.

26. Orientación histórica.—¿Qué nos dice la historia de la teología sobre este punto? En la época patristica, los Santos Padres hablan muchas veces del Antiguo Testamento como de «Iglesia», sin ulteriores precisiones. Así San Agustín: «El cuerpo de esta Cabeza es la Iglesia; no la que está en este lugar, sino la de este lugar y la de todo el mundo; no la de este tiempo, sino desde Abel hasta los que han de nacer hasta el fin del mundo y han de creer en Cristo; todo el pueblo de los santos que pertenece a una sola ciudad, la cual es el cuerpo de Cristo»². Y San Gregorio Magno: «Los santos antes de la ley, los santos bajo la ley, los santos bajo la gracia, todos éstos, completando el cuerpo del Señor, han sido constituidos miembros de la Iglesia»³.

Sin embargo, aunque no con la claridad con que se distinguirá después, ya aparece una diferencia esencial en la edad patristica entre el estadio de preparación del Antiguo Testamento y el definitivo del Nuevo: aquél es un estadio de preparación, de figura; éste es un estadio definitivo, de realidad perenne⁴.

27. En la época de los grandes teólogos escolásticos, Santo Tomás también afirma que los santos del Antiguo Testamento pertenecen a la Iglesia: «Los Padres antiguos, guardando los sacramentos legales, eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor por el que lo somos nosotros; y así, los Padres pertenecían como nosotros al cuerpo de la Iglesia»⁵. Pero también habla el Doctor Angélico de un sentido más estricto del concepto de Iglesia en el cual comprende solamente la Iglesia desde los apóstoles⁶. De la misma manera sintieron generalmente los demás teólogos escolásticos de la Edad Media y época postridentina⁷.

28. Más modernamente podemos concretar el sentir de los eclesiólogos neoescolásticos en la doctrina que expone Franzelin así: «La Iglesia de los patriarcas era ya como un esbozo, todavía entre tinieblas, de la Iglesia de Cristo; y posteriormente aparece de un modo más claro, aunque todavía algo velada, una manifestación de la Iglesia futura en el pueblo de Israel, que Dios forma por medio de Moisés, mediante la triple unidad de un ministerio, gobierno y magisterio sagrado»⁸.

29. Doctrina de la Iglesia.—En la encíclica *Spiritus Paraclitus*, escrita con ocasión del xv centenario de la muerte de San Jerónimo, el papa Benedicto XV dice del santo doctor:

«Encontraba en la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, varios lugares que pregonaban las alabanzas de la Iglesia de

² Enarr. in Psalmos 90: ML 37,1159.

³ Epist.: ML 77,740 (R 2295). Otros textos en S. TROMP, S. I., *Corpus Christi quod est Ecclesia* I 122-128.

⁴ Cf. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*: «Festschrift für K. Adam» (1952) 79-108.

⁵ *Suma Teol.* 3 q.8 a.3 ad 3. En la edición bilingüe de la BAC, n.191 p.384.

⁶ SALAVERRI, *De Ecclesia*: SThS I n.1039; véase sobre el concepto de la Iglesia en Santo Tomás: CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* 47-69.

⁷ SALAVERRI, o.c., n.1040-1041.

⁸ FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi* (Roma 1907) 21ss.

Dios. Porque, ¿por ventura no nos ofrecen una figura de esta esposa de Cristo casi todas las ilustres santas mujeres que tienen un lugar de honor en el Antiguo Testamento? ¿Por ventura el sacerdocio y los sacrificios, las instituciones y las solemnidades, y casi todos los hechos históricos del Antiguo Testamento, no se dirigían a bosquejar la Iglesia? Y ¿qué decir de un tan gran número de vaticinios, de los salmos y los profetas que veía cumplidos por voluntad divina en la Iglesia?... ¿Qué otra cosa excitaba tanto en el alma de Jerónimo el amor cada día más ardiente hacia la esposa de Cristo como la ciencia de las Escrituras?»⁹

Aunque hable aquí el Papa directamente de todo lo que el Santo Doctor de Belén veía en el Antiguo Testamento como figura y profecía de la Esposa de Cristo, es evidente que, al proponer en esta encíclica a San Jerónimo como modelo, aprueba implícitamente todo lo que dice que veía el Santo en el Antiguo Testamento.

30. El magisterio eclesiástico supone con frecuencia que la Iglesia de Cristo está ya anunciada y figurada en el Antiguo Testamento cuando al hablar de la naturaleza de la Iglesia o de sus propiedades esenciales, cita pasajes del Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, el concilio Vaticano I dice que la Iglesia es como una bandera levantada para las naciones, según la profecía de Isaías (11,12) (D 1794). León XIII, en la encíclica *Satis cognitum*, al hablar de la unicidad de la Iglesia cita otro texto también de Isaías, el del monte del Señor: «Esta iglesia única... Isaías la vislumbró y señaló por anticipado, cuando penetrando con su mirada en el porvenir, tuvo la visión de una montaña»¹⁰. Y Pío XII en la encíclica *Mystici corporis* alude a la Jerusalén del Antiguo Testamento, como figura de esta otra Jerusalén nueva que es la Iglesia¹¹.

31. Valoración teológica.—Es por lo menos *doctrina católica*, por los documentos citados del magisterio eclesiástico, que la Iglesia de Cristo está ya anunciada y prefigurada en el Antiguo Testamento.

32. Enseñanza bíblica.—PRIMERA ETAPA: LA PROMESA DEL PUEBLO DE DIOS EN ABRAHAM.—En esta primera etapa se anuncia la elección de un pueblo como depositario de las promesas del Señor; pero es claro que muchas de las promesas y bendiciones del Señor trascienden los límites del tiempo y del espacio y anuncian la realidad neotestamentaria. Escojamos sólo algunos textos principales.

Elección gratuita de Abraham para ser padre de un pueblo consagrado a Yahvé: «Vete al país que yo te mostraré; y yo haré de ti una gran nación; te bendeciré y engrandeceré tu nombre; serás, pues, una bendición...; en ti serán benditos todos los pueblos de la tierra (Gén 12,1-3). «Otea el cielo y cuenta las estrellas, si puedes

⁹ Encíclica *Spiritus Paraclitus*: AAS 12 (1920) 415. En castellano en *Doctrina Pontificia*: I. Documentos bíblicos (BAC 136) n.538 (p.446).

¹⁰ ASS 28 (1896) 713; ColEncl (B.A.) 601; MaPrim 344.

¹¹ AAS 35 (1943) 237; ColEncl (M.) 731; ColEncl (B.A.) 1550.

contarlas. Y añadióle: así será tu descendencia. Creyó a Yahvé, lo cual se le reputó como virtud» (Gén 15,4).

En un ambiente de gran solemnidad, cuando «una antorcha de fuego pasó por entre aquellos trozos de las víctimas, en aquel día pactó Yahvé alianza con Abraham, diciendo: A tu posteridad he otorgado este país, desde el río de Egipto hasta el río Grande [o río Eufrates]» (Gén 15,17-18).

Más adelante, otro pacto solemne en que Dios le habla así: «Soy yo; he aquí mi pacto contigo, y serás padre de multitud de naciones. No se llamará más tu nombre Abram, sino que será tu nombre Abraham, pues te he constituido padre de multitud de naciones» (Gén 17,4-5).

Y más tarde Dios le promete cumplir sus promesas en Isaac, el hijo que le dará su esposa Sara, estéril y en edad avanzada: «Estableceré mi alianza con él en pacto eterno y con su descendencia después de él». Y como señal del pacto de Dios establece la circuncisión (Gén 17,19-27).

33. Dos ideas fundamentales aparecen en todos estos textos: establecimiento de una alianza con la descendencia de Abraham; universalismo de esta promesa. En el Nuevo Testamento se explica cómo estas promesas no se limitan al pueblo de Israel. En el Evangelio, Abraham es considerado como el padre de los creyentes. Y tanto María como Zacarías, en sus cantos de acción de gracias por la redención, anuncian que se cumple en ellos la promesa o el juramento que Dios había hecho a Abraham (Lc 1,55.73).

Pero la descendencia de Abraham no es sólo Cristo (Gál 3,16). San Pablo también llama descendencia de Abraham a la Iglesia: «Cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos... Y si vosotros sois de Cristo, descendencia sois, por tanto, de Abraham, herederos conforme a la promesa» (Gál 3,27-29). Además, si la Iglesia es la sociedad de los creyentes, Abraham es el padre de todos los creyentes: «Sabed que los que son justos por la fe, éstos son hijos de Abraham» (Gál 3,6; cf. Rom 4,3). Todos estos textos del Nuevo Testamento prueban la firme persuasión que existía en la primitiva Iglesia del significado profético de los pasajes del Antiguo Testamento que antes hemos mencionado.

34. SEGUNDA ETAPA: LA ALIANZA Y LA CONSTITUCIÓN DEL PUEBLO DE DIOS: ISRAEL EN CAMINO HACIA EL REINO.—«A la salida de Egipto—dice Le Guillou—Israel comienza a constituirse como pueblo. Bendecido del Señor a causa del Cordero inmolado, cuya sangre han puesto en los umbrales de las puertas de sus casas después de haber comido el cordero en una cena comunitaria fraternal, el pueblo *pasa* de Egipto hacia la tierra de las promesas, mientras Yahvé *pasa* como ejecutor de justicia sobre Egipto: es la Pascua o Paso del Señor»¹².

Detengámonos un instante. Es el pueblo de Dios. Desde este momento el mismo Dios lo conducirá: «Dios solo fue su guía», dirá

¹² L.c. en la bibliogr. col.1409.

Moisés en su magnífico cántico de alabanza y acción de gracias (Dt 32,12). Pero en la tierra tendrá también un guía, Moisés; él tendrá toda autoridad sobre el pueblo, porque la asistencia de Dios no le faltará: «Yo estaré contigo» (Ex 3,12); y además será el Enviado de Yahvé: «Así dirás a los israelitas: El que me ha enviado a vosotros...» (Ex 3,14).

35. Este pueblo de Dios aparece desde este momento como una comunidad en perfecta unidad. Dios, directamente o por medio de Moisés, le habla como una persona habla a otra persona: el «oye Israel» se va repitiendo machaconamente sobre todo en el Deuteronomio¹³. Con él Dios establece el pacto de la alianza sempiterna. Doscientas ochenta y cinco veces se repite la palabra *testamento* o *alianza* en el Antiguo Testamento. Esta alianza o promesa del Señor, completamente gratuita, de una especial protección y de una dispensación de bienes, exigía de su pueblo una aceptación de las leyes que por medio de Moisés le promulgó solemnemente en el monte Sináí (Ex c.20ss). El pueblo acepta la ley del Señor: «Todo lo que ha dicho Yahvé haremos y obedeceremos» (Ex 24,7). Y Moisés, con rito impresionante, roció con la sangre de los animales sacrificados al pueblo, diciendo: «He aquí la sangre de la alianza que Yahvé ha pactado con vosotros conforme a todas estas palabras» (Ex 24,8). Dios ha cumplido su palabra; pero el pueblo se olvida con frecuencia de cumplir la suya. Por esto Dios, al mismo tiempo que le conduce a la tierra de promisión, le castiga con castigos terribles cuando traiciona el pacto que había aceptado libremente.

36. ¿Quién no ve en todos estos hechos una figura patente de la Iglesia de Cristo? Jesucristo se escogerá un pueblo, lo conducirá a la tierra prometida de la bienaventuranza eterna, le pondrá un jefe, le dará sus leyes. Como afirmó el mismo Maestro abiertamente, vino a este mundo para completar la ley de Moisés y perfeccionarla (Mt c.5ss). Y en la Epístola a los Hebreos (c.1-11) se explica más ampliamente el valor de la nueva alianza como algo estable y definitivo, en oposición a lo transitorio y mudable de la antigua.

37. TERCERA ETAPA: ISRAEL REINO DE DIOS.—Hasta ahora hemos visto al pueblo de Israel constituido pueblo de Dios por la alianza de Yahvé. Al entrar en la tierra prometida se acentúa un nuevo aspecto: el de *reino*. Reino ante todo y sobre todo de Dios, porque Dios es el que da a Israel la tierra prometida, aunque es necesaria la colaboración del pueblo para que la tierra sea conquistada también con el esfuerzo de los israelitas. Figura preciosa del misterio de la Iglesia, como dice Hasseveldt: «Todo es dado por Dios y, sin embargo, todo tiene que ser conquistado por los hombres; lo que Dios nos da es precisamente el poder conquistar; así, todo es de Dios y todo es nuestro»¹⁴.

Israel es propiamente un reino teocrático, gobernado en nombre

¹³ Por ejemplo: 5,1; 6,4; 9,1; 20,3; 27,9.

¹⁴ O.c. en bibliogr. p.107.

de Dios por los jueces ¹⁵. Pero el pueblo no se contenta: quiere ser como los demás pueblos y pide un rey; y Dios les da a Saúl (1 Sam c.8 y c.9 v.6). Después de Saúl reina David. Este rey es algo más que una persona especialmente escogida de Dios para reinar sobre Israel y llevar al pueblo a la mayor prosperidad: «David es el verdadero pastor sobre quien descansa el Espíritu del Señor» (1 Sam 16,13). El salmo 88 (89) profetiza un «David que reinará para siempre» ¹⁶, es decir, el Mesías, que nacerá de la familia de David, como unánimemente esperaban todos los judíos en tiempo de Jesucristo ¹⁷.

38. CUARTA ETAPA: EL NUEVO REINO Y LA NUEVA ALIANZA ANUNCIADA POR LOS PROFETAS.—Si ya en tiempo de Moisés el pueblo fue frecuentemente infiel a su Dios, antes de terminar el reinado del hijo de David, Salomón, comienza la gran prevaricación del pueblo escogido. Dios castiga sus pecados con la división del reino. Se suceden reyes que no andan por los caminos de David y «obran lo que es malo ante el Señor». Esta frase va repitiéndose tristemente sobre todo en la historia del reino del norte, Israel, sin que falten tampoco en el reino de Judá reyes impíos y pecados de aquel pueblo. Los profetas se suceden en ambos pueblos: claman contra los pecados presentes y abren los corazones a la esperanza en el Mesías que ha de venir y que salvará el resto del pueblo de Dios, es decir, los que le hayan permanecido fieles. Y estos profetas van delineando, cada vez con mayor precisión, dentro de la oscuridad en que Dios ha querido envolver siempre el lenguaje profético, las características de este futuro reino del Mesías, reino esencialmente espiritual, universal y perpetuo, cualidades en las que se delinean claramente las características de la Iglesia del Nuevo Testamento.

Veamos algunas de estas propiedades del reino futuro anunciado por los profetas y procuremos retenerlas fielmente en la memoria, pues la voluntad de Dios ha de cumplirse necesariamente, y es evidente que las palabras de los profetas que vamos a escuchar trascienden los tiempos en que viven y las fronteras del pueblo judío. Se trata claramente de un reino del Mesías que ha de durar hasta el fin de los tiempos. Y este reino sólo puede ser la Iglesia de Jesucristo.

39. El reino del futuro Mesías será un reino *universal*: «Dice Yahvé: Es poca cosa que seas mi siervo para erigir las tribus de Jacob y volver a traer a los supervivientes de Israel; sino que te he constituido en luz de los gentiles para que mi salvación llegue hasta el fin de la tierra... He aquí que éstos vendrán de lejos y estos otros vendrán del norte y del oeste, y aun estos otros del país de los sinitas» (Is 49,6.12).

«Vendré para congregar a todos los pueblos...; enviaré supervivientes de ellos a los pueblos..., a las costas lejanas que no han te-

¹⁵ Véase todo el libro de los Jueces.

¹⁶ Sal 88 (89) 21-30.

¹⁷ Por ejemplo cf. Mt 22,41-46.

nido noticia de mí ni han visto mi gloria, y anunciarán mi gloria entre los pueblos. Y traerán entonces a todos vuestros hermanos de todos los pueblos, como ofrenda a Yahvé» (Is 66,18-21).

«Se congregarán en torno a Jerusalén todas las naciones» (Jer 3,17).

«Desde el levante del sol hasta su ocaso, grande es mi nombre entre los pueblos, y en todo lugar ha de sacrificarse, ha de ofrendarse a mi nombre y ha de ser una oblación pura» (Mal 1,11) 18.

Un reino *perpetuo*: «Y en los días de estos reyes suscitará el Dios del cielo un reino que jamás será destruido ni será entregado a otro pueblo; pulverizará y suprimirá todos estos reinos y él subsistirá perpetuamente» (Dan 2,44). Necesariamente debieron resonar en los oídos de la Virgen María como un eco de los profetas, que ella conocía muy bien, las palabras del ángel: «Y su reino no tendrá fin» (Lc 1,33).

«Pactaré con ellos una alianza de paz, y será alianza eterna» (Ez 37,26).

Este reino universal será esencialmente *uno*: ¡Cómo llenarían de luz y esperanza a los judíos fervorosos, apesādumbrados por el cisma en que vivían, las promesas de unidad del reino futuro! «Yahvé hará de rey sobre toda la tierra; y en aquel día será Yahvé único, y único su nombre» (Zac 14,8). Y el profeta Ezequiel: «Haré de ellos una sola nación en mi tierra... Mi siervo David será rey sobre ellos y tendrán todos ellos un solo pastor» (Ez 37,22-24).

40. Este pueblo nuevo tendrá un pastor que los rija, el nuevo David, el Mesías, el cual será también profeta y sacerdote.

«Yo suscitaré sobre ellos un solo pastor que los apacienta, mi siervo David; él les apacientará y les servirá de pastor» (Ez 34,23).

Pero este pastor supremo llamará a otros pastores que rijan a su pueblo: «Yo recogeré (dice el Señor) los restos de mi rebaño de toda la tierra... y suscitaré sobre ellos pastores que los apacienten, y ya no temerán más» (Jer 23,3-4).

El Mesías futuro será también el gran profeta que enseñará al pueblo de Israel. El texto del Deuteronomio (18,15): «Un profeta de en medio de ti, de tus hermanos, te suscitará Yahvé tu Dios; a él escucharéis», fue uno de los que más impresionaron al pueblo judío en su expectación mesiánica, como es fácil adivinar por la pregunta que hacen a Juan Bautista los escribas y fariseos si él es *el profeta* (Jn 1,21); o cuando las turbas después de la multiplicación de los panes exclaman: «Este es verdaderamente *el profeta* que ha de venir al mundo» (Jn 6,14). Muy posteriormente, los libros sagrados del tiempo del exilio siguen presentando al Mesías como maestro: así el profeta Isaías, al decirnos que «de Sión saldrá la ley y la palabra de Yahvé de Jerusalén» (2,3); o Joel: «Os dará el maestro de justicia y hará descender sobre vosotros la lluvia (2,23) 19.

Finalmente, este pueblo nuevo *regido* por el Mesías, como supremo Pastor, y por otros pastores que lo gobiernan; *enseñado* por

18 Véanse también: Ez 17,22ss; Zac 14,7ss.

19 Lección probable del texto original hebreo. Otros creen que sólo significa: «haré descender la lluvia justa, con precisión».

el gran Profeta y por sus enviados, que participarán de su poder magisterial, tendrá un *sacrificio nuevo*, que ya no será sacrificio de animales, sino del mismo Mesías, que se sacrificará como víctima por los pecados de su pueblo, como lo describe Isaías en el c.53, casi como si fuera un testigo presencial de la pasión de Jesús. Y desde entonces el sacrificio de la nueva alianza será ofrecido en todo lugar, como predijo Malaquías (1,11).

41. RESUMEN DE TODO LO DICHO: Si quisiéramos resumir todavía más este rápido recorrido que acabamos de realizar por el Antiguo Testamento, podríamos decir: *En Abraham* aparece ya clara la intención de Dios de escogerse un pueblo que tendría que ser el depositario de grandes promesas y con quien establecería una alianza perpetua: de su descendencia saldrá Aquel en quien serán benditas todas las gentes. *En Moisés*, el pueblo se organiza como pueblo de Dios, en una unidad jurídica y espiritual. Se establece el pacto de una alianza solemne entre Dios y su pueblo; éste recibe la palabra del Señor, su ley; y la alianza queda sellada solemnemente con la sangre de las víctimas del sacrificio. Jesucristo, con acentos entrecortados por la emoción, aludirá a aquella alianza y sellará la nueva, la perpetua: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, la derramada por vosotros» (Lc 22,20); texto que es, sin duda, una clara alusión al pasaje del Exodo (24,8): «Moisés entonces tomó la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: «He aquí la sangre de la alianza que Yahvé ha pactado con vosotros». *En David* queda constituido el pueblo de Dios como reino, un reino en el que el trono de David no tendrá fin. *En los profetas*, el reino futuro queda ya claramente delineado como reino universal, único, espiritual, visible y sempiterno, en el que el Mesías será rey, maestro y sacerdote.

42. No olvidemos que la verdad y la fidelidad del Señor permanecen para siempre. Más allá de las fronteras del espacio y del tiempo, la realidad anunciada en la palabra del Señor no puede faltar. Mas ahora en este capítulo no pretendemos sacar todas las consecuencias de estas profecías, sino sólo hacer ver que esta primera mirada a la historia nos anuncia un hecho que indiscutiblemente no cabe en los estrechos límites del pueblo judío; que ha de tener una extensión mucho mayor, una duración mucho más larga. En seguida vamos a dirigir nuestra mirada ya a los tiempos de Jesús. Pero no olvidemos que, aun prescindiendo de que Jesucristo es Dios, en su naturaleza humana es un judío que conoce perfectamente las Escrituras; por tanto, toda alusión que haga a ellas la habremos de entender a la luz de lo que acabamos de delinear, como así necesariamente deberían entenderlo los demás judíos que oyeron las enseñanzas de Jesús. Sabemos además ya, por el tratado anterior, que este judío que se llama Jesús de Nazaret es el Enviado de Dios, más aún, el Hijo de Dios, que aparece en este mundo para traer una religión revelada a todos los hombres. Podemos, pues, ya ahora oír sus palabras: ¿Qué nos predica Jesús?

CAPITULO II

La Iglesia en la predicación de Cristo: «Ha llegado a vosotros el reino de Dios»

43. **Bibliografía:** SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*: SThS I n.35-87; BONDIRVEN, J., S. I., *Le Règne de Dieu* (París 1957); FEUILLET, A., *Le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les Evangiles synoptiques: «Introduction a la Bible» II* (ed. Robert-Feuillet, Desclée, 1959) 771-818; MONTCHEUIL, Y. DE, S. I., *Le Royaume et ses exigences* (París 1957); OÑATE, J. A., *El reino de Dios: EstBibl 3* (1944) 343-382.499-522; 4 (1945) 15-34.163-196.421-446; 5 (1946) 101-110; SULLIVAN, F. A., S. I., *De Ecclesia I* 35-79; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi I* 50-119.

44. **Problema.**—Cuando Jesús comienza su vida pública en Galilea, «predicaba el Evangelio de Dios y decía: Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios» (Mc 1,14-15). Abiertamente confiesa que «para eso ha sido enviado, para predicar el reino de Dios» (Lc 4,43). Y este mismo tema de predicación propone a los doce apóstoles al enviarlos a las ciudades de Israel (Mt 10,7) y después de su resurrección al prepararles para la misión definitiva a todo el mundo (Act 1,1-3). La forma más ordinaria de introducir su enseñanza por parábolas es ésta: «Semejante es el reino de los cielos...»¹. Los que hablaban con Jesús, muy pronto dieron por supuesto que aquel joven profeta había de tener «un reino». Así, la madre de los hijos del Zebedeo pide para sus hijos que se sienten uno a la derecha y otro a la izquierda en su reino (Mt 20,21); los judíos, al acusar a Jesús ante Pilatos, le dicen que pretende hacerse el Mesías Rey (Lc 23,2-3). Pilatos le interroga de su realeza (Jn 18, 33-37); y hasta el buen ladrón le pide que se acuerde de él cuando llegue a su reino (Lc 23,42).

45. De estos textos y otros muchos que podríamos citar se deduce:

1.º En los evangelios, la doctrina del reino de Dios ocupa un lugar de capital importancia dentro de la predicación de Jesús. Basta esta sencilla estadística: cincuenta veces sale la frase «reino de Dios» en los tres evangelios sinópticos (14 veces en Marcos, 32 en Lucas, 4 en Mateo) y 32 veces la expresión «reino de los cielos» en San Mateo². Las expresiones «reino de Dios» y «reino de los cielos» son sinónimas, como aparece claro por muchos lugares paralelos; por ejemplo, Mt 5,3 y Lc 6,20; Mt 13,11; Mc 4,11 y Lc 8,10. Al escribir San Mateo su evangelio para los judíos, que evitaban, por respeto, citar el nombre de Dios, es natural que use casi siempre la expresión «reino de los cielos». Marcos y Lucas, en cambio, que escriben para los pueblos gentiles, podían usar la expresión más clara «reino de Dios». ¿Cuál de las dos expresiones usó Jesús? Parece más natural que, al dirigirse a judíos, se acomodara a su manera de hablar, y así usara preferentemente la frase «reino de los cielos».

¹ Véase, por ejemplo, todo el c.13 de San Mateo.

² Se encontrarán recogidos todos estos lugares en OÑATE, *El reino de Dios en la Sagrada Escritura*, Apéndice 2.º: EstBibl 3 (1944) 377-381.

2.º Este reino de que habla Jesús coincide, en líneas generales, con el reino futuro anunciado en el Antiguo Testamento. Así lo debieron entender necesariamente todos los judíos que escuchaban la predicación de Jesús y vivían en la esperanza del reino mesiánico con que los profetas consolaron a sus padres en sus continuas tribulaciones y cautiverios. Los mismos evangelios nos dan muchos indicios de esta expectación del reino futuro que obsesionaba las mentes de los judíos de aquel tiempo. Recordemos, además de la petición de la madre de Santiago y Juan antes citada, la pregunta que hacen a Jesús poco antes de su ascensión a los cielos algunos de sus discípulos: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (Act 1,6). Jesucristo habla del reino de Dios, sin ulteriores explicaciones, como cosa conocida de sus oyentes. Y este conocimiento sólo podían tenerlo del Antiguo Testamento. Las principales diferencias entre la concepción del reino anunciado en el Antiguo Testamento y el que Jesús predica, las irá indicando gradualmente, como tendremos ocasión de ver al considerar los principales textos evangélicos.

Según lo que acabamos de decir, ¿cuál era *en concreto* la idea que tenía Jesús de este reino? ¿Era quizá la de un reino político-religioso, como vigía en la mayor parte de los judíos contemporáneos de Jesús? ³

46. Orientación histórica.—PUNTOS DE VISTA FALSOS ACERCA DEL REINO DE DIOS PREDICADO POR JESUCRISTO Y VERDADERA DOCTRINA CATÓLICA.

La idea de que Jesucristo fue uno de tantos exaltados, de orden meramente político, que se creyó Mesías y, por tanto, rey, para liberar a su pueblo del cautiverio romano, no tiene prácticamente hoy seguidores: todo el Evangelio está clamando contra esta concepción. En cambio, fundándose en algunos textos mal entendidos del Evangelio y en sus principios naturalistas, existen entre los *racionalistas* del siglo pasado y hasta nuestros días tres maneras falsas de entender el reino de que habla Jesús.

47. 1.º Cristo anunció un reino particularista, sólo para Israel.—Se fundan, al afirmar esta proposición, en los siguientes hechos: Por una parte, en el Evangelio se encuentran frases como aquella que dijo Jesús a la cananea: «No he sido enviado sino a las ovejas descarriadas de la casa de Israel» (Mt 15,24); y a sus discípulos: «No vayáis camino de los gentiles, no entréis en ciudad de samaritanos» (Mt 10,5). Por otra parte, en el libro de los Hechos aparecen testimonios evidentes de que los apóstoles, aun después de la venida del Espíritu Santo, seguían predicando a sólo los judíos. El célebre caso de la conversión del centurión Cornelio prueba clarísimamente esto (Act c.10 y 11,1-18). Fue necesaria una especial visión con voces taxativas de lo alto para convencer a Pedro a que recibiese a aquel pagano. No paró aquí la cosa; a pesar de tratarse

³ Sobre la concepción del reino mesiánico en tiempo de Jesús cf. en la primera parte de este volumen, n.562.579ss. y E. DHANIS, S. I., *Testimonium Iesu de seipso* (Roma 1960) 26-37.

de un apóstol de tal autoridad como Pedro, fue muy mal visto de los demás su modo de obrar, y hubo de justificar su conducta contando la visión que había tenido. Pero entonces no hace ninguna alusión a un mandato de Jesús en sentido universalista, como parecía natural haberlo hecho si se hubiera dado tal mandato. Ante estos hechos se preguntan muchos racionalistas: ¿Es posible todo esto si Jesús hubiera predicado en su vida pública un reino destinado a todos los hombres? Conceden que la doctrina de Jesús tiene en sí misma un valor universal, es decir, es apta para todos los hombres; de aquí que al ser recibida por Esteban, aquel judío de nombre griego, acusador implacable de los pecados del pueblo de Israel (Act 6,8-7,53), o por el grupo de helenistas que se dispersaron a causa de la persecución que sobrevino a la muerte de Esteban (Act 11,19-20) o por San Pablo (Gál 2,6-10), la difundieron poco a poco entre los gentiles. Pero Jesús fue un judío tan particularista como todos los de su pueblo. Por consiguiente, las frases que hemos recordado primero, las de sabor particularista, reflejan fielmente el pensar de Jesús; otras, de carácter universalista, en cambio, reflejan la mente de la Iglesia del tiempo en que fueron escritos aquellos documentos, pero no son históricas de Jesús. Así discurren varios racionalistas, entre ellos el célebre Adolfo Harnack. Contra esta manera de concebir el reino de Dios, la DOCTRINA CATÓLICA AFIRMA QUE JESUCRISTO PREDICÓ UN REINO DE CARÁCTER UNIVERSAL, DESTINADO A TODOS LOS HOMBRES.

48. 2.º *Cristo anunció un reino exclusivamente escatológico.*— El adjetivo *escatológico* significa lo que pertenece a los últimos tiempos⁴. Prescindimos ahora de un sentido *relativo* que puede tener la palabra *escatológico* (sentido que se encuentra con frecuencia en los Profetas), es decir, la última «economía» o plan divino de salvación: Tal es la etapa que se inaugura con Cristo y que, con relación a las anteriores, patriarcal y profética, es la última y definitiva, a la cual no seguirá otra, como veremos en el capítulo VII. Al decir que el reino de Dios predicado por Jesucristo es *escatológico*, pretendemos afirmar que abarca aquel estadio de felicidad definitiva que comenzará con el juicio universal o la «parusía»⁵; pero no que *todo* el reino de Dios se identifique con aquel estadio glorioso. Por el contrario, mostraremos que comprende un estadio terreno y otro glorioso. Y si es esto así, todo el conjunto se podrá llamar escatológico, aunque no mera o exclusivamente escatológico. Los racionalistas llamados «escatologistas» y los modernistas, como Loisy y Tyrrell, afirman, en cambio, que Cristo anunció un reino exclusivamente escatológico y creyó inminente el fin del mundo; que Jesucristo, al escogerse los apóstoles, sólo pretendió hacerlos compañeros de su parusía o venida triunfante, para juzgar a todos los hombres. Tan inminente era este acontecimiento, que «no pasaría aquella genera-

⁴ De ἔσχατος = último.

⁵ «Parusía» de la palabra griega παρουσία = venida, llegada, es un término técnico para designar la segunda venida de Cristo para el juicio final.

ción sin que sucediesen todas estas cosas» (Mt 24,34) ⁶. Así lo afirmaría Jesús, dicen, influenciado por una literatura apocalíptica muy abundante que llenó el ambiente judío de aquel tiempo; por ejemplo, los libros apócrifos, libro IV de Esdras, libro de los Jubileos, Salmos de Salomón, Ascensión de Moisés, escritos generalmente alrededor del siglo I antes de Cristo ⁷.

Contra esta segunda manera errónea de concebir el reino de Dios, LA DOCTRINA CATÓLICA AFIRMA QUE JESUCRISTO PREDICÓ CIERTAMENTE UN REINO ESCATOLÓGICO, PERO NO EXCLUSIVAMENTE ESCATOLÓGICO, SINO TAMBIÉN PRESENTE YA EN LA TIERRA.

49. 3.º Finalmente, dicen también muchos racionalistas, entre los que se encuentra el mismo Harnack, citado antes, que *Cristo pretendió anunciar un reino sólo espiritual e interno*. Las palabras del Maestro parece lo afirman claramente: «El reino de Dios no viene con aparato... Mirad que el reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,20-21). Y a la Samaritana le dice que «Dios busca adoradores en espíritu y verdad» (Jn 4,23). Sin negar, naturalmente, que el reino de Dios que predicó Jesucristo sea interno y espiritual; más aún, que ante todo y sobre todo tenga tales características, AFIRMA LA IGLESIA CATÓLICA QUE TAMBIÉN EN LA MENTE DE JESÚS TIENE COMO ELEMENTOS ESENCIALES EL SER VISIBLE Y EXTERNO.

50. **Documentos de la Iglesia.**—Como, según hemos indicado, sólo han negado la doctrina tradicional en este punto los racionalistas y modernistas a finales del siglo pasado y comienzos del presente, no es de maravillar que en los concilios y decisiones pontificias no encontremos documentos explícitos sobre esta materia hasta estos últimos tiempos. San Pío X, a principios de siglo, por medio del decreto *Lamentabili*, del Santo Oficio ⁸, condena expresamente las opiniones de los escatologistas (D 2033.2052) y de los que niegan que Jesucristo enseñara una doctrina de carácter universal (D 2059). El papa Pío XI, en la encíclica *Quas primas*, sobre la realeza de Cristo, habla del reino de Cristo como universal y espiritual, pero también con una autoridad visible (D 2194-2196).

51. **Valoración teológica.**—Estos documentos pontificios citados son un eco de la doctrina constante y universal de la Iglesia. Podemos, por tanto, considerarla *como de fe divina y católica*; por contenerse claramente en la Sagrada Escritura y ser enseñada como de fe por el magisterio ordinario de la Iglesia.

52. **Enseñanza bíblica.**—Ya hemos insinuado al principio del capítulo unos pocos textos que muestran cómo este tema es central en la predicación de Jesús. Sería necesario transcribir gran parte de los evangelios si quisiéramos citar todos los pasajes en que Jesús

⁶ Además del texto citado, véanse Mt 10,23; 16,28 y 26,64 y sus correspondientes paralelos. De todos ellos nos ocuparemos al final de este capítulo.

⁷ Cf. *Apocalipsis apócrifos* en «Enciclopedia de la Religión Católica» (Barcelona 1950) t.I col.791-793.

⁸ Sobre el valor de este decreto y de la encíclica *Pascendi* véase lo que afirma el mismo Papa poco tiempo después en «*Motu proprio*» (D 2114).

habla de una u otra forma del reino de Dios ⁹. Ahora nos interesan sobre todo aquellos pasajes en que parece cómo Jesucristo predicó un reino universal (1), escatológico y existente ya en este mundo (2), y a la vez interno y espiritual, externo y visible (3).

53. 1) JESUCRISTO PREDICÓ UN REINO UNIVERSAL.—No es de maravillar que, ante la mentalidad tan particularista del pueblo israelita, Jesucristo procediera lenta y gradualmente al proponerles la universalidad de su reino. Ya en el Antiguo Testamento se encuentran abundantes testimonios proféticos del destino universal que había de tener el futuro reino mesiánico. Los Salmos anuncian como posesión del Mesías Rey «todos los términos de la tierra» (Sal 2,8); que «todos los reyes se postrarán ante él y todos los pueblos le servirán» (Sal 71 (72), 11). También hablan de un reino universal Isaías (2,2-4), Daniel (2,35-44; 7,13-14.27) y Malaquías (1,11) ¹⁰. Al proponer Jesucristo su reino como el esperado de los judíos, lógicamente debía entenderse el reino con todas las características proféticas y, por tanto, con la universalidad anunciada en los Salmos y los Profetas. Sin embargo, sólo algunas almas escogidas, como Simeón, por una luz especial del cielo entendieron recatamente esta universalidad (Lc 2,32); los demás sólo en un sentido muy restringido, dando por supuesto que todos los demás pueblos sólo conseguirían la salvación prometida en el reino mesiánico mediante la incorporación al pueblo judío. Así practicaban con gran celo el proselitismo los escribas y fariseos (cf. Mt 23,15). Jesucristo, en cambio, en su predicación iba enseñando al mismo tiempo la universalidad del reino de los cielos y la pérdida de la posición privilegiada y única del pueblo judío, con lo que caía por su base aquella interpretación restringida del universalismo. Así, ante la fe grande del centurión, Jesús exclama: «Vendrán muchos del oriente y del occidente y se recostarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; en cambio, los hijos del reino serán echados a las tinieblas de allá fuera» (Mt 8,11-12). Propone a los escribas y fariseos la parábola de los pérfidos viñadores con la terrible conclusión: «por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y se dará a gente que produzca sus frutos»; y comprendieron perfectamente «que lo decía por ellos» (Mt 21,33-45); o la de las bodas reales: «los convidados no eran dignos; id, pues, a las encrucijadas de los caminos y a cuantos hallareis llamados a las bodas» (Mt 22,1-10).

Profetiza también que «el evangelio del reino» será predicado en todo el mundo antes de que llegue el fin de los tiempos. Y poco antes de la última Cena afirma que de la unción de María de Betania se hablará «dondequiera que fuere predicado el Evangelio por todo el mundo» (Mc 14,9). Y al llamarse El mismo o llamar a sus discípulos «luz del mundo» (Jn 8,12; Mt 5,14), supone también una universalidad de su reino, que de modo solemne promulgará después

⁹ Véase nota 2.*

¹⁰ Véase lo que hemos dicho en el capítulo anterior sobre este punto.

de su resurrección, al enviar a los apóstoles a enseñar a todas las gentes (Mt 28,19), o al asegurar que serían sus testigos hasta los confines de la tierra (Act 1,8).

Creemos que los textos aducidos prueban claramente la intención de Jesús de fundar un reino universal. Advuértase, sin embargo, cómo en ninguno de dichos textos se especifica nada sobre *el tiempo* en que este reino de Cristo había de llegar a todos los que no pertenecían al pueblo de Dios, ni sobre *el modo* como debía realizarse esta predicación universal. Téngase muy presente esta advertencia para entender el porqué los apóstoles continuaron al principio predicando casi exclusivamente a judíos y prosélitos y las dificultades que surgieron al recibir San Pedro al primer pagano en la Iglesia, el centurión Cornelio. Más adelante explicaremos detenidamente este punto.

54. 2) JESUCRISTO PREDICA UN REINO ESCATOLÓGICO, PERO YA EXISTENTE EN ESTE MUNDO.—Lo primero es evidente: bastará indicar que todas las bienaventuranzas, que Jesús propuso como algo esencial de su programa, terminan con la promesa del reino de los cielos escatológico (Mt 5,3-12)¹¹. Y este mismo sentido tiene, como es evidente, el reino que dará como premio el Hijo del hombre en el juicio universal a los misericordiosos (Mt 25,31ss). Sobre este punto no hay controversia alguna. Pero los evangelios son también un testimonio claro de que este reino comienza ya en la tierra. Ante todo, las parábolas de Jesús que narra San Mateo en el capítulo 13 de su evangelio no pueden entenderse de otra forma. En la parábola del sembrador hay «quienes oyen la palabra del reino y no la entienden»; otros que «oyen la palabra, la reciben con gozo; mas..., venida la tribulación o persecución a causa de la palabra, luego se escandalizan»; para otros, «la preocupación por este mundo y la seducción de la riqueza es lo que ahoga la palabra». Es evidente que el no entender la palabra del reino, las tribulaciones, persecuciones, seducción de riquezas..., sólo puede darse en este mundo, no en un reino puramente escatológico.

Igualmente cuando Jesús compara el reino de los cielos al campo en que hay trigo y cizaña, buenos y malos. Y al explicar esta parábola a los apóstoles, dice claramente que el campo es el mundo, y la siega la consumación de los tiempos o fin del mundo (Mt 13, 24-30 y 36-43). Las parábolas del grano de mostaza, que se desarrolla lentamente (por tanto, en este mundo), y la del tesoro y perla preciosa, en las que Jesús enseña que el hombre ha de estar dispuesto a perderlo todo para alcanzar dichos bienes, prueban lo mismo (Mt 13,31-32.44-46).

Varias frases de Cristo a sus oyentes anuncian también claramente que el reino de Dios había de tener un primer estadio en la tierra: «Si en virtud del espíritu de Dios yo lanzo los demonios, señal es que *ha llegado* a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28). Y en

¹¹ Recuérdese que la herencia de la tierra que poseerán los mansos, el consuelo de los afligidos, etc., son modismos paralelos que indican también el premio de la bienaventuranza eterna.

otra ocasión: «El reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,20). Y también: «El reino de Dios padece fuerza y hombres esforzados lo arrebatan» (Mt 11,12), frases que, en cualquier sentido en que se tomen ¹², suponen el reino de Dios presente en este mundo.

Finalmente, todo lo que vamos a decir del reino de Cristo como visible y externo lo suponen existente en este mundo.

55. 3) EL REINO QUE PREDICÓ JESUCRISTO ES ESPIRITUAL E INTERNO; PERO TAMBIÉN VISIBLE Y EXTERNO.—Aquel pueblo judío, que tenía una concepción tan temporal y materialista del reino mesiánico, necesitaba ante todo que Jesús le instruyera sobre el reino gratuito de la gracia y las realidades espirituales. Por eso nadie se maravillará que el blanco principal al que dirigió Cristo toda su predicación fuera la enseñanza de este aspecto de su reino. Bastarán unas brevísimas indicaciones sobre este punto.

La entrada en el reino de Dios debe hacerse por actos interiores: compunción del corazón y fe en la palabra de Jesús: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios; arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). Tales fueron las primeras palabras que de la predicación de Jesús nos han conservado los evangelistas. El programa que deben cumplir los que quieran seguir por los caminos de su reino, nos lo ofreció Jesucristo en el sermón de la montaña, virtudes preferentemente interiores, aunque deban manifestarse en obras exteriores: pobreza de espíritu, mansedumbre, corazón limpio y misericordioso, rectitud de intención... ¹³

El reino de Dios exige una renuncia total de los más íntimos afectos del corazón, dejarlo todo por Cristo, para que El disponga de todo según su voluntad (véanse, por ejemplo, Lc 14,25-33; Mt 10,37-39; Jn 12,23-26). Y por encima de todas las virtudes, el primado de la caridad, del amor a Dios y al prójimo por Dios (véase Mc 12,28-34; Mt 22,35-40), sin olvidar la pureza de corazón, ya que lo que sale del interior es lo que mancilla al hombre (Mt 15, 18-20).

«Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas las demás cosas se os darán por añadidura» (Mt 6,33). Estas palabras no son sólo una exhortación a confiar en la providencia divina; son una afirmación explícita que los bienes espirituales, el establecer el reino de Dios en el alma por el perfecto cumplimiento de la voluntad divina, ha de ser la meta principal de nuestra vida ¹⁴.

56. Pero, junto con lo interno y espiritual, el reino de Dios incluye elementos externos y visibles, que le son también esenciales.

Ante todo no olvidemos que el reino que Jesucristo predica es el reino mesiánico esperado por los judíos. Jesucristo lo afirma categóricamente ya al principio de su vida pública, de un modo solemne, en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21). Ahora bien, la concepción del reino mesiánico vigente entre los judíos era la de un

¹² Véanse los diversos sentidos posibles en SALAVERRI, SThS I n.53.

¹³ Cf. BONSIIVEN, *Le règne de Dieu* c.6 y 7.

¹⁴ Cf. MÉDEBIELLE, *Eglise*: DBS II col.516.

reino visible, externo y social. El Mesías será Rey de Sión y de toda la tierra (Sal 2; 46(47); 71(72)...); juzgará a todas las gentes (Is 2,4), y un sacrificio puro se ofrecerá en todo lugar (Mal 1,11). Estos y otros muchos textos muestran elementos claramente visibles en el reino anunciado.

Jesucristo corrige ciertamente la idea equivocada de un reino de carácter político: huye cuando le quieren hacer rey (Jn 6,15); y ante Pilatos afirma que su reino no es de este mundo, es decir, según el estilo de los reinos del mundo; pero no niega que sea verdaderamente rey (Jn 18,33-38); y, por tanto, tampoco niega que su reino sea algo social y visible; por el contrario, lo corrobora en todas sus enseñanzas. Citemos algunas:

A San Pedro le promete «las llaves del reino de los cielos» (Mt 16,19), palabras que significan verdadera autoridad social, como explicaremos en otro lugar¹⁵. Y verdadera autoridad social aparece en el capítulo 18 de San Mateo al presentarnos a la Iglesia como tribunal para dirimir las cuestiones entre hermanos.

Las palabras de Jesús en la solemne misión de los apóstoles a todo el mundo (Mt 28,19-20) suponen una misión visible, un magisterio visible y un sacramento visible, rito por el que entra en el reino de Cristo quien renace por el agua (elemento visible) y el Espíritu Santo (elemento invisible; cf. Jn 3,5).

Finalmente, en las parábolas del reino de Dios que trae San Mateo en el capítulo 13 de su evangelio, y que antes hemos explicado, aparecen una serie de elementos: convivencia de buenos y malos en un mismo reino, crecimiento del reino de Dios, expresado por la imagen del grano de mostaza, que se transforma en un árbol, etc., que sólo pueden explicarse en la hipótesis de un reino visible.

57. Crítica de las interpretaciones falsas sobre el reino de Dios.

a) ¿REINO PARTICULARISTA?—Distingamos, ante todo, en Cristo dos misiones características: la de Redentor y la de Maestro.

Jesucristo, ante todo, viene como *Redentor* de todos los hombres; para todos derrama su sangre: «Así amó Dios *al mundo*, que le entregó a su Hijo, para que *todos* los que crean en El alcancen la vida eterna» (Jn 2,16). «El [Jesucristo] es propiciación por nuestros pecados, y no por nuestros pecados solamente, sino también por los de todo el mundo» (1 Jn 2,2). Los textos que prueban este aspecto universal de la redención de Jesucristo son abundantes y no ofrecen dificultad especial. Como Maestro, hemos de distinguir su misión personal y la que realizaría por medio de sus discípulos. En la primera, Jesucristo fue enviado del Padre para predicar el evangelio del reino particularmente a los judíos. Y, fuera de pocas excepciones, se limitó siempre al pueblo de Israel. Este es el sentido que tienen los textos que podríamos llamar particularistas. Pero

¹⁵ Véase c.6 sobre el primado de San Pedro.

éstos en nada se oponen a los otros pasajes en que Jesucristo envía a sus apóstoles a predicar a todo el mundo.

58. Mayor dificultad ofrece el hecho de que los apóstoles, aun después de la venida del Espíritu Santo, siguieran tan encerrados en el marco judío. La solución más natural para conciliar este hecho con los textos en que aparece clara la mente universalista de Jesús, que hemos traído en las pruebas y que los apóstoles conocían muy bien—no olvidemos que la solución de negar la autenticidad o historicidad de unos textos cuando todos los testimonios son a su favor es demasiado cómoda y poco científica—es la siguiente: Jesucristo afirmó, como hemos visto, repetidas veces que su reino estaba destinado también para los gentiles; pero nada dijo ni del *tiempo* ni del *modo* como debería llegar a ellos¹⁶. Esto supuesto, parecía natural que los apóstoles, que no por ser discípulos de Jesús dejaron de ser judíos, comenzaran ante todo predicando a los de su pueblo, no sin que aparecieran, con todo, desde el principio, algunas alusiones universalistas, como cuando San Pedro dice a los primeros convertidos que «la promesa es para vosotros, y también para vuestros hijos y para *todos los que están lejos*, cuantos quiera que llamare a sí el Señor Dios nuestro» (Act 2,39); o en el discurso después de la curación del cojo de nacimiento: «A vosotros *primero* Dios envió a su Hijo, portador de bendición» (Act 3,26).

En el caso de Cornelio, Pedro conoce por la visión del lienzo (Act 10,11ss) que había llegado la hora de recibir a los gentiles, y no precisamente introduciéndolos primero en el pueblo de Dios por la circuncisión, sino recibéndolos directamente al bautismo (Act 10,47 y 11,15-18). Para los judíos, este hecho les abría ciertamente horizontes insospechados: «¡Conque también a los gentiles otorgó Dios la penitencia para alcanzar la vida!» (11,18). El Espíritu Santo se valía de los mismos hechos para completar la enseñanza de Jesús. No en vano había dicho el Maestro a los apóstoles: «Tengo muchas cosas que deciros, que no las podéis sobrellevar ahora; mas, cuando viniere el Espíritu de verdad [no precisamente sólo el día de Pentecostés], os guiará en el camino de la verdad integral» (Jn 16,12-13).

59. b) ¿PRUEBAN LOS LLAMADOS TEXTOS ESCATOLÓGICOS (Mt 10,23; 16,28; 24,34 y 26,64) QUE JESUCRISTO CREÍA INMINENTE LA LLEGADA DE UN REINO GLORIOSO?—Estos textos son ciertamente difíciles. Un autor dice que quizás sean los más difíciles y oscuros de todo el Nuevo Testamento¹⁷. Pero es regla exegética que los textos difíciles han de interpretarse a la luz de los claros, y no viceversa. No podemos detenernos largamente en las diversas interpretaciones posibles, ni tan sólo explicar, aunque fuera sólo brevemente, cada uno en particular. Nos contentaremos con dar la interpretación que nos parece más plausible y se puede aplicar a todos

¹⁶ Véase CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona 1959) 87-90.

¹⁷ V. SEGARRA, S. I., *Sententiae eschatologicae* (Madrid 1942) 9.

ellos, remitiendo al lector para ulteriores explicaciones a los libros de mayor extensión ¹⁸.

La solución general de todos ellos es la siguiente: esta venida gloriosa «inminente» del Hijo del hombre o estas señales extraordinarias—«estas cosas» del texto de Mt 24,34—se refieren a la destrucción de Jerusalén y del Templo, acaecida el año 70, verdadera «parusía», manifestación o llegada de Jesucristo Juez, que es al mismo tiempo castigo del pueblo deicida y una anticipación o imagen simbólica de aquella otra parusía o venida de Cristo para el juicio final. Como dice el P. Bover a propósito de Mt 10,23, «la destrucción y la parusía no son dos hechos inconexos. La destrucción, por una parte, se presenta como imagen simbólica de la parusía; por otra, es como la inauguración del juicio de Dios sobre los hombres» ¹⁹. Entendiendo así cada uno de estos cuatro textos difíciles, se da una interpretación muy conforme con el lenguaje profético que usa en ellos el Señor.

60. c) EL REINO QUE JESUCRISTO PREDICÓ, ¿ES UN REINO PURAMENTE INTERNO Y ESPIRITUAL?—Todos los textos que pueden aducirse en este sentido (Lc 17,21; Jn 4,23; Rom 14,17, etc.) prueban que *primariamente* el reino de Cristo debía ser ciertamente un reino interno y espiritual; pero de ningún modo contradicen otros muchos pasajes que hemos recogido antes, en los que se ve que *también* Jesús pretendía una organización jurídica y visible de su reino. Estos dos aspectos, interno y espiritual por una parte, visible y externo por otra, no se contradicen entre sí, como no es contradictorio en el hombre ser a la vez espíritu y carne, tener actos internos y actos externos. Cuando más adelante mostremos que la Iglesia coincide con el reino de Cristo en su estadio terrestre, insistiremos en estos dos aspectos, interno y externo, espiritual y jurídico, divino y humano, que constituyen la esencia del misterio de la Iglesia.

61. **Cuestiones complementarias.**—I) SENTIDOS DIVERSOS DE LA EXPRESIÓN «REINO DE DIOS» O «REINO DE LOS CIELOS».—De los textos que hemos ido citando a lo largo de este capítulo, queda suficientemente claro que la expresión «reino de Dios» (Mt, Mc, Lc) o «reino de los cielos» (Mt) puede tener tres significados:

a) Un significado *restringido al estadio terrestre*, es decir, el reino de Dios que ya existe en la tierra. Es el sentido que tienen estas expresiones de Jesús: «Si en virtud del Espíritu de Dios yo lanzo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28); «Desde los días de Juan Bautista hasta el presente, el reino de los cielos padece fuerza» (Mt 11,12); «El reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,20), etc.

b) Un significado *limitado al estadio escatológico* o de la felicidad eterna. Es el sentido que tienen, al final de la declaración que

¹⁸ Además del libro citado del P. SEGARRA, pueden consultarse SALAVERRI, o.c., n.70-77; ONATE, artículos citados en la bibliografía.

¹⁹ BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia* (BAC 25-26, 6.ª ed., 1961) 1157.

hace Jesús de la parábola de la cizaña, las palabras «los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre» (Mt 13,43); o aquellas otras: «Los que vendrán de oriente y de poniente... serán admitidos en el banquete del reino de Dios» (Lc 13,29); o «el reino» de que habla San Mateo al exponernos la sentencia de Cristo en el juicio universal (Mt 25,34).

c) Un sentido *más indeterminado o ambivalente*, es decir, que comprende, en alguna forma, los dos estadios, el terrestre y el escatológico. Así aquellos textos difíciles que hace poco hemos citado, por ejemplo las palabras de Jesús: «Hay algunos de los que aquí están que no gustarán la muerte sin que antes vean el reino de Dios» (Lc 9,27), si las interpretamos, como parece lo más probable, de una manifestación del reino o poder de Dios en la tierra, por la destrucción de Jerusalén y juntamente escatológica, en cuanto los últimos días de Jerusalén son un símbolo del fin del mundo.

62. La frase «entrar en el reino de Dios» puede tener—además del primero (Mt 23,13) y segundo sentido (Mt 7,21)—este último ambivalente. Así, en la frase «¡cuán difícilmente los que poseen riquezas entran en el reino de Dios!» (Lc 18,24) tiene el doble sentido de ser difícil al rico hacerse discípulo de Jesús, es decir, entrar en su reino en la tierra (véanse los versículos precedentes) y salvarse (véanse los que siguen).

Crean también algunos exegetas que tiene este doble sentido la expresión «reino de los cielos» en las bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres de espíritu, los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3.10). El reino de los cielos pertenece ya desde ahora a los pobres, a los perseguidos, por ser discípulos de Cristo (estadio terrestre) y por tener la seguridad del premio eterno (estadio escatológico). Lo mismo se puede decir de los que se hacen como niños, de los humildes (Mt 19,14) y de la petición del «Padre nuestro» *venga a nosotros tu reino* (Mt 6,10); tu reino en la tierra, con el aumento de tus fieles discípulos; tu reino escatológico para todos aquellos a quienes les llegue la hora de su encuentro definitivo contigo ²⁰.

63. 2) EL «REINO DE DIOS» DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y EL «REINO DE DIOS» PREDICADO POR CRISTO.—Decíamos al comenzar el capítulo que, *en sus líneas generales*, el reino de Dios predicado por Cristo coincidía con el reino de Dios anunciado en el Antiguo Testamento. Sin embargo, no podemos ocultar que el modo de hablar de Jesús de toda la «economía» o plan del reino de Dios del Antiguo Testamento, nos presenta un grave problema. Porque, por un lado, encontramos en el Evangelio expresiones de Jesús que parecen dar a aquella economía un valor definitivo: «No penséis que

²⁰ Véase BONSRIVEN, *Le règne de Dieu* c.4: *Les temps du règne de Dieu*. Hoy día varios autores afirman que la expresión «reino de Dios» nunca puede identificarse con «Iglesia», ya que el elemento escatológico es esencial al mismo. Creemos que la divergencia de esta opinión con lo indicado en este capítulo es más aparente que real, puesto que estos mismos autores admiten que la Iglesia es «la forma presente del reino», «la portadora del reino», etc. Véase J. HAMER, O. P., *L'Eglise est une Communion* (Paris 1962) 66-70; R. SCHNAKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1959).

vine a destruir la ley o los profetas; no vine a destruir, sino a dar cumplimiento. Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola «jota» o una tilde de la ley sin que se verifique» (Mt 5,17-18). Pero casi a continuación oímos al Maestro repetir una y otra vez: «Oísteis que se dijo a los antiguos..., mas yo os digo...» (Mt 5,21-22.27-28.31-32, etc.), en que parece corregir la ley antigua. Además, anuncia que el templo será destruido y abandonado (Mt 23,38; 24,2), aquel templo que era el centro del reino de Dios del Antiguo Testamento (Ex 25-27); se declara señor del sábado y quebranta prescripciones que parecen a los judíos esenciales en dicho reino (Mt 12,6-8; Jn 5,18)... Y en el momento solemne de la institución de la Eucaristía habla de una nueva alianza o testamento en su sangre (Lc 22,20). ¿Cómo compaginar estos extremos, que parecen contradictorios?

64. Sólo considerando el valor de preparación, de símbolo, que tenía toda la economía del reino del Antiguo Testamento, con relación al Nuevo, podremos dar una solución satisfactoria al problema. Cristo mismo en su predicación claramente expresó este valor de la antigua Ley (Mt 11,10-14; Lc 14,44). Así, en cuanto el Antiguo Testamento prefiguraba el Nuevo, tenía su valor; pero al llegar la realidad prefigurada se «pone fin a las figuras», «la verdad ahuyentó la sombra», podemos decir, aplicando a toda la economía del Nuevo Testamento lo que Santo Tomás dice de la Eucaristía ²¹.

Mas como la abrogación de la ley antigua debía realizarse con la muerte de Cristo, según testimonio de Pío XII en la *Mystici Corporis*, que hace suya la doctrina de Santo Tomás ²², antes de su muerte «corrían a la par la ley y el evangelio; pero en el patíbulo de la cruz Jesús abolió la ley con sus decretos». Así se explica por qué Cristo quiso ser circuncidado, presentado en el templo, celebrar las fiestas de los judíos.

65. Pero esta solución abre el camino a una nueva dificultad: ¿cómo los apóstoles después de la muerte de Cristo, después de la venida del Espíritu Santo, siguen tan aferrados a las prácticas legales, por lo menos algunos de ellos, como lo manifiesta la lucha entre Pablo y sus discípulos, que querían romper con todos los ritos mosaicos, contra los otros discípulos, con Pedro y Santiago a la cabeza, que quieren por lo menos en alguna forma continuar con ellos? ²³

Sin duda el conflicto que se levantó en los primeros años de la vida de la Iglesia entre los cristianos procedentes del judaísmo, que querían conservar todos los ritos de su antigua religión, y los cristianos venidos de la gentilidad, que no querían en manera alguna someterse al yugo de la ley mosaica, sino gozar de la libertad de los

²¹ «Dat panis caelicus figuris terminum» (himno de maitines en la fiesta del Corpus) «umbram fugat veritas» (secuencia de la misa del Corpus).

²² AAS 35 (1943) 205; en castellano en ColEncl (M.) 710; ColEncl (B.A.) 1531. Cf. SANTO TOMÁS, 1.2 q.103 a.3 ad 2.

²³ Véase, por ejemplo, Act 15; Gál 2. Nótese, con todo, que modernamente muchos exegetas creen que Santiago obispo de Jerusalén y pariente del Señor no es el Santiago Alfeo, apóstol. Cf. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* 124.

hijos de Dios, fue uno de los más graves que padeció la joven Iglesia, y que hubiera bastado para hundirla para siempre si el Espíritu Santo no la hubiera asistido, conforme a la promesa de Jesús. Pero esta asistencia divina no excluye ciertas fluctuaciones en el orden práctico, incluso en los mismos apóstoles, mientras esto no suponga un error de juicio acerca de las verdades reveladas ²⁴.

Precisamente entre dos de los más grandes Padres de la Iglesia, Jerónimo y Agustín, se suscitó una disputa sobre este punto, disputa en la que el mismo San Jerónimo se declaró vencido y en la que San Agustín manifestó todo su genio ²⁵.

El santo Doctor de Belén creyó que todas las ceremonias de la ley antigua habían llegado a ser, después de la muerte de Cristo, perniciosas para todos aquellos a quienes la gracia del Nuevo Testamento había sido suficientemente propuesta. ¿Cómo explicarse, pues, que San Pablo hiciera circuncidar a Timoteo (Act 16,3) o el concilio de Jerusalén impusiera ciertos preceptos de la Antigua Ley a los gentiles convertidos al cristianismo? (Act 15,29). Fue una transacción, ficción o disimulo, responde San Jerónimo. San Agustín no puede admitir tal solución, que le parece indigna de los apóstoles y da la verdadera respuesta: tales ritos habían perdido ciertamente su eficacia, pero no eran perniciosos; podían seguir practicándose, con tal que no se pusiera en ellos la esperanza, sino en la gracia del Evangelio. Había en esta continuación de los ritos un sentimiento de piedad: las últimas honras que se tributaban a la Sinagoga, que tan gran papel había desempeñado en el período de preparación de la Ley nueva. Como dijo Santo Tomás resumiendo a San Agustín, «había de ser conducida con honra la madre Sinagoga a la sepultura» ²⁶. Pero jamás pusieron en ellos los apóstoles su esperanza; y así San Pedro pudo afirmar en pleno concilio de Jerusalén: «Por la gracia del Señor Jesús creemos que somos salvos, de la misma manera que ellos» (Act 15,11).

CAPITULO III

La Iglesia en la voluntad de Cristo: «Edificaré mi Iglesia»

66. Bibliografía: SALAVERRI, *De Ecclesia*: SThS I n.142-150; MÉDEBIELLE, A., *Eglise*: DBS II col.487-491; SULLIVAN, F., S. I., *De Ecclesia* I 14-35; SCHMAUS, M., *Teología dogmática*: IV. La Iglesia 101-104 y 115-116; TENA GARRIGA, P., Pbro., *La palabra «Ekklesia»*. Estudio histórico-teológico (Barcelona 1958).

67. Problema.—Si hay una idea que parece imponerse con toda evidencia al leer el Evangelio y que se confirma después plenamente en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas de San Pablo,

²⁴ Véase lo que decimos en el c.5 sobre la infalibilidad de los apóstoles, y en c.6 sobre el llamado «incidente de Antioquía» entre Pedro y Pablo.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *Epíst.* 82 n.14 al 22: «Obras de San Agustín» VIII (BAC 69) 497-511. Véase también SANTO TOMÁS, I.2 q.103 a.4 ad 1 et 2. Explica muy claramente toda esta cuestión JOURNET, *La primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* 102-106.

²⁶ «Hoc modo erat mater Synagoga deducenda ad tumulum cum honore» (4 *Sent.* d.1 q.2 a.5 q.3. sol.3.°).

es que Jesucristo quiere fundar en la tierra una obra estable, duradera, de carácter social. Es todo el Evangelio, no solamente un conjunto de textos, más o menos numerosos, el que nos habla de una obra de esta clase, como tendremos ocasión de ver en los capítulos siguientes y como se desprende de las consideraciones que acabamos de hacer sobre los textos evangélicos, que nos hablan del reino de Dios predicado por Cristo.

Mas contra esta manera de concebir la obra de Jesús se levantaron, a fines del siglo pasado y principios del actual, *racionalistas* y *modernistas*. Así Loisy afirmó: «Cristo anunció la venida del reino, y he aquí que lo que ha llegado ha sido la Iglesia»¹. Si esto fuera así, la Iglesia de la que nos hablan tantas veces los Hechos de los Apóstoles, la Iglesia de la que con tanta frecuencia habla San Pablo, habría llegado contra la voluntad de Jesús; sería la obra de los primeros cristianos, no la obra de Jesús. ¿Cuál de estas dos concepciones es la verdadera? Tal es el problema fundamental de eclesiología que hemos de resolver antes de cualquier otro. Para ello será necesario explicar previamente el significado exacto de la palabra *Iglesia* en la Sagrada Escritura.

68. LA PALABRA «IGLESIA» EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.—En el Antiguo Testamento, Israel es el pueblo de Dios, el reino de Dios². De estas denominaciones, la primera tiene un significado solemne, especial: Israel es el pueblo convocado o congregado por Dios, en hebreo el *Qahal Yahvé*, que la versión llamada de los Setenta (terminada hacia fines del siglo II antes de Cristo) traduce por la palabra griega ἐκκλησία. La voz hebrea *Qahal* significa cualquier reunión de hombres, y sólo se traduce por ἐκκλησία en la versión de los Setenta cuando indica la reunión o asamblea de todo el pueblo de Israel³. En los demás casos, v.gr., asambleas de una ciudad particular, se traduce por ὄχλος o συναγωγή.

Citemos algunos ejemplos del Antiguo Testamento en que aparece esta expresión. En el Deuteronomio se llama el «día de la iglesia», el día en que el pueblo de Israel, congregado en el monte Sinaí, recibió la alianza de Yahvé, prometió observar la ley, y así fue constituido el «pueblo de Yahvé» (9,10; 18,16). En otros lugares del mismo libro se indican las condiciones que ha de reunir el que quiere formar parte de la «Iglesia» o comunidad de Yahvé (23,1-3.8). Moisés profirió a oídos de toda la comunidad de Israel o «iglesia» las palabras de su cántico (31,30). En el libro de Josué se dice: «No hubo palabra de cuantas Moisés mandara que no las leyese Josué ante toda la comunidad (iglesia) de Israel» (8,35). En el primer libro de los Reyes—tercero en la nomenclatura de la Vulgata—(8,14; 22,55), la «iglesia de Israel» es todo el pueblo congregado para la dedicación del templo de Salomón. Así podríamos multiplicar los ejemplos

¹ *L'Évangile et l'Église* (1902), 111.

² Véase lo dicho en el capítulo I.

³ En cambio, en la literatura griega profana, la palabra ἐκκλησία significa cualquier asamblea o convocación de multitudes.

hasta llegar a las ochenta veces en que se habla de la palabra «iglesia» en la traducción griega de los Setenta.

Los judíos del tiempo de Jesús, según nos dicen los especialistas en la materia, usaban la palabra «iglesia» para indicar la asamblea elegida por Dios del pueblo de Israel, para el culto del Dios verdadero⁴. Por consiguiente, esta palabra será aptísima para designar la asamblea del nuevo Israel de Dios, si Cristo verdaderamente quiere fundar una sociedad religiosa.

69. LA PALABRA «IGLESIA» EN EL NUEVO TESTAMENTO.—En el Evangelio esta palabra sólo aparece en dos pasajes muy cercanos entre sí del evangelio de San Mateo: en el capítulo 16 (v.18): «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»; y en el capítulo 18 (v.17), donde al hablar Cristo de la corrección fraterna, después de la corrección privada y ante testigos, en caso de no conseguir el resultado esperado, dice a sus discípulos: «si no les diere oídos, dílo a la Iglesia; y si tampoco a la Iglesia diere oídos, míralo como a gentil y a publicano».

En cambio, en los otros libros del Nuevo Testamento se encuentra muchas veces la palabra «Iglesia»: 23 en los Hechos de los Apóstoles, 63 en San Pablo, cinco en las otras epístolas de los Apóstoles, 20 en el Apocalipsis.

Esta desproporción tan abrumadora entre los evangelios y los demás libros del Nuevo Testamento en que se narra la vida de la comunidad primitiva, ¿no parece corroborar la opinión de los que afirman que los textos de San Mateo reflejan el sentir de la comunidad primitiva, pero no la intención de Jesús de fundar una Iglesia?

70. Orientación histórica.—1) OPINIONES ERRÓNEAS.—Así lo creen todos los *racionalistas* y *modernistas*, ya sea los que afirman que Jesucristo creía inminente la venida del fin del mundo y, por tanto, no podía hablar de una «Iglesia» como de sociedad futura y duradera (*escatologistas*); ya sea aquellos que sostienen que Jesucristo predicó un reino para sólo Israel y seguía creyendo en la permanencia de la sinagoga, sin pretender formar una sociedad nueva (*particularistas*); ya sea los que propugnan que Jesús pretendía únicamente enseñarnos nuestras relaciones filiales con Dios Padre, sin ninguna organización de carácter externo y social (*espiritualistas*).

¿Cómo conciben, pues, estos autores que la idea de una Iglesia como sociedad apareciera en los tiempos apostólicos, cosa que no pueden negar por hallarse tan claramente en el libro de los Hechos y en las epístolas de San Pablo? Las contestaciones a esta pregunta son numerosas y bastantes distintas entre sí; pero las podemos reducir a estas principales.

71. a) Teoría evolucionista.—Los discípulos de Cristo llegaron a formar sociedad por la tendencia natural, innata en el hombre, de agruparse cuando varios persiguen un mismo ideal. Así se forman las innumerables sociedades comerciales, literarias, depor-

⁴ SALAVERRI, O.C., n.145.

tivas... que aparecen por doquier. Según esto, fueron apareciendo poco a poco, ya en tiempo de los apóstoles, sociedades locales formadas por los discípulos de Jesús. Por una evolución también natural, las diversas sociedades de una nación, provincia, etc., fueron a su vez reagrupándose en otras sociedades mayores. La pasión del mando o ambición de algunos jefes influyó mucho en estas uniones parciales, que llegaron más o menos pronto, de un modo insensible, a formar una sociedad única bajo el mando del jefe de aquella Iglesia, que lógicamente tenía que absorber a las demás: la de la ciudad donde moraba la suprema autoridad civil, Roma. En los tiempos de los apóstoles no se había llegado aún a esta unidad total de organización, aunque en San Pablo aparece ya este deseo de unificar las diversas comunidades, y lo manifiesta principalmente al comparar la Iglesia con un cuerpo único, dentro de la pluralidad de miembros. Aparece así ya en San Pablo una unidad interna y mística, aunque todavía no la unidad jurídica.

72. b) *Teoría ecléctica*.—Sabemos que se llama «ecléctico» todo sistema formado por una selección de otros varios. La sociedad judía, con su organización presbiteral y religiosa, y la sociedad romana, con su organización monárquica y civil, determinó la constitución ecléctica de la Iglesia como sociedad a la vez religiosa y jurídica; esta constitución, sin embargo, fue completamente ajena a la voluntad de Cristo.

73. c) *Teoría modernista*.—La constitución de la Iglesia como sociedad fue una consecuencia natural, pero contra la mente y voluntad de Cristo, del movimiento religioso que suscitó la predicación del Maestro. Surgió cuando la creencia de Jesucristo, compartida por sus discípulos, de que el fin del mundo llegaría muy pronto, comenzó a ponerse en duda. Pasaban los años y la parusía no venía... Es natural que entonces todos los que aceptaron la doctrina de Jesús se sintieran unidos por una misma doctrina y un mismo fracaso y pensaron en dar consistencia y duración a sus ideas religiosas.

74. 2) *DOCTRINA DE LA IGLESIA CATÓLICA*.—El magisterio eclesiástico enseña como *verdad de fe* que Cristo fundó la Iglesia. Así el concilio Vaticano I: «Para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verdadera y perseverar continuamente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito» (D 1793). Y en otro lugar: «El Pastor Eterno y guardián de nuestras almas... decretó edificar la santa Iglesia» (D 1821). Implícitamente afirma que la fundó como sociedad al definir que Cristo constituyó a San Pedro cabeza visible de toda la Iglesia militante y que le entregó el primado de verdadera y propia jurisdicción (D 1824), ya que tales actos presuponen una voluntad plenamente consciente de fundar una sociedad.

Contra la doctrina modernista, Pío X condenó explícitamente esta proposición: «Fue ajeno a la mente de Cristo fundar la Iglesia como sociedad que había de durar por una larga serie de siglos

sobre la tierra» (D 2052). Véase también el juramento propuesto por el mismo Papa contra los errores del modernismo (D 2145).

75. Valoración teológica.—En consonancia con los documentos del magisterio que acabamos de exponer, podemos afirmar que es verdad *de fe divina y católica* que Cristo quiso establecer su Iglesia en la tierra como verdadera sociedad.

76. Enseñanza bíblica.—Ya hemos dicho, al plantearnos el problema del presente capítulo, que la voluntad de Cristo de querer establecer una Iglesia-sociedad, más que de algunos textos concretos, fluye de todo el Evangelio, en que va apareciendo cómo se escoge apóstoles, los instruye para un fin concreto, les reviste de poderes especiales para su misión, pone una autoridad suprema sobre los demás y promete su asistencia indefectible en los oficios que les encarga. Estas ideas serán el objeto de los capítulos siguientes y nos mostrarán también la verdad fundamental que pretendemos ahora poner en claro.

Pero hay un texto capital en toda la eclesiología, en el evangelio de San Mateo, que afirma terminantemente esta voluntad de Cristo: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (16,18)⁵.

77. a) Iglesia = pueblo de Dios del Nuevo Testamento.—La frase de Jesús «Yo edificaré mi Iglesia» debió de producir un sentimiento de estupor en sus discípulos, ya que la palabra «Iglesia» siempre aparece en el Antiguo Testamento como la obra no de un hombre, sino de Dios. ¡El Maestro se ponía en lugar de Dios! Pero Pedro al menos, que acababa de confesar que Jesús era «el Hijo de Dios vivo», por revelación del Padre, podía comprender muy bien la razón íntima de esta sustitución; y los discípulos todos lo entenderían más tarde: Cristo era Dios y, como Dios, iba a establecer una Iglesia que sería continuación y perfeccionamiento a la vez de aquella Iglesia o convocación del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. La palabra divina se cumpliría, no ya en el Israel de la carne, sino en el Israel del espíritu, como dice San Pablo (Rom 9,6-8; 1 Cor 10,18).

Pero ¿cómo unir el verbo «edificar» con el sustantivo «iglesia», que significa, como hemos dicho, pueblo sagrado, elegido por Dios? Es que «el pueblo de Dios» es también «la casa de Dios», según una imagen muy repetida en el Antiguo Testamento⁶. De aquí que la metáfora «edificaré mi Iglesia» equivale evidentemente a decir: formaré mi pueblo escogido a la manera que un arquitecto construye un edificio. Es la firme voluntad de Cristo de fundar su Iglesia, o instituir una sociedad en la tierra sobre Pedro.

78. b) Iglesia = reino de los cielos.—A continuación promete al mismo Pedro: «a ti te daré las llaves del reino de los cielos». Tampoco vamos a detenernos ahora a estudiar el alcance de esta

⁵ La explicación completa de este texto la daremos al hablar del primado de San Pedro (c.6).

⁶ Cf., por ejemplo, Núm 12,7; Jer 12,7; Os 8,1,3,8,15.

metáfora en lo que a San Pedro se refiere; pero sí podemos adelantar que este reino de Dios, expresión que puede tener un significado más o menos amplio según el contexto, como dijimos ya ⁷, en este lugar, por el perfecto paralelismo con la frase anterior y la siguiente: «todo lo que atares *en la tierra*, quedará atado en los cielos», sólo puede significar el reino de Dios existente en la tierra, ya que Pedro, el apóstol que tiene delante Jesús, será la autoridad suprema de este reino.

Reino de Dios o reino de los cielos e Iglesia no son, pues, realidades distintas, sino la misma realidad bajo dos aspectos. Y en esto se corresponde armónicamente el Nuevo Testamento con el Antiguo: como el pueblo escogido era el reino de Dios del Antiguo Testamento, así, en el Nuevo, la Iglesia de Cristo es el reino de Dios en la tierra. Por tanto, cuando Cristo habla del reino de Dios en la tierra, habla en realidad de su Iglesia.

79. Cuestiones complementarias.—I) LA PALABRA «IGLESIA», ¿VIENE DE JESÚS?—El hecho de que sólo en dos pasajes del Evangelio salga la palabra «Iglesia», plantea esta cuestión. Aun suponiendo la voluntad de Jesús de fundar una obra estable, la *palabra Iglesia*, ¿fue empleada por Jesús?

En primer lugar son innumerables las enseñanzas, milagros, obras de Jesús que nos constan por un solo texto: ¿hemos de rechazarlos todos por esta razón como no auténticos? Por otro lado, tenemos razones para explicarnos por qué Jesucristo usó *preferentemente* otras palabras durante su predicación para designar su obra. Los profetas habían hablado al pueblo judío y le habían animado en la esperanza del Mesías futuro sobre todo bajo la imagen de un rey y un reino. Era, pues, natural que Jesucristo hablara preferentemente de su obra bajo la misma imagen. Resultaba más acomodado a las mentalidades de aquellos judíos, que todavía momentos antes de la Ascensión esperaban «la restauración del reino de Israel» (Act 1,6).

80. Modernamente algún autor ⁸ ha creído hallar otra razón que podría haber influido en la mente de Jesús para no dar a su obra el nombre de Iglesia sino pocas veces y sólo en la intimidad con sus apóstoles. Consta, sobre todo por los últimos descubrimientos de documentos junto al mar Muerto, que existía en tiempo de Jesús una tendencia muy notable a formar dentro del judaísmo sectas separadas que se consideraban las únicas depositarias auténticas de las promesas del pueblo de Israel. Jesucristo no sólo no había venido a fundar una secta separada dentro del judaísmo, sino a romper las estrecheces del judaísmo estableciendo una sociedad universal. Si Jesucristo hubiera designado ya desde el principio la obra que iba a realizar con el nombre de «Iglesia», o «pueblo convocado por Yahvé», podría dar pie a una interpretación particularista de su obra, lo más contraria a la mente de Jesús. Por eso quizá escogió hablar de su obra con otra palabra que expresa mejor el universalismo, «reino de Dios». Cuando la Iglesia se

⁷ Véase en el capítulo anterior, primera cuestión complementaria.

⁸ A. VÖGTLE, *Jesus und die Kirche: «Begegnung der Christen»* (ed. Roeste-Cullmann 1959) 54-81.

manifestó a partir del día de Pentecostés a multitud de gentes de todas las razas (cf. Act 2,8-11) y fue extendiéndose por todo el mundo, pudo usarse ya, sin peligros de malentendidos, la palabra «Iglesia», que fue la que quiso Cristo que prevaleciese para designar su obra.

A esta razón se junta todavía otra, quizás de más peso. De la misma manera que la «Iglesia» del Antiguo Testamento no pudo llamarse plenamente pueblo de Dios hasta que la sangre del sacrificio selló la alianza entre Dios y el pueblo (Ex 24,8), así el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia de Cristo, no puede decirse plenamente constituida hasta que Jesucristo lo adquiere para Dios con el derramamiento de su sangre (Mt 26,28). Por tanto, sólo después de su pasión y resurrección puede llamarse en sentido pleno «Iglesia». Así se explica también que el mismo Cristo, cuando usó esta palabra en su vida pública, hablase en futuro: «Edificaré mi Iglesia».

81. 2) ¿CUÁNDO QUEDÓ TERMINADA LA EDIFICACIÓN DE LA IGLESIA DE CRISTO?—La voluntad de Cristo manifestada por el futuro «edificaré mi Iglesia» nos lleva a preguntarnos: ¿cuándo queda plenamente cumplida esta voluntad de Cristo? ⁹ Indicaremos ahora muy brevemente los puntos que hay que tener presentes en una contestación plenamente satisfactoria a esta pregunta. El desarrollo más amplio y fundamentado de la misma aparecerá al terminar la lectura de los capítulos siguientes. He aquí los elementos que hay que compaginar para dar respuesta a la cuestión presente: 1.º Cristo realizó su obra escogiendo a los apóstoles; formando en ellos una sociedad jerárquica en la que puso a San Pedro como jefe supremo. 2.º Por otra parte, la Iglesia es el pueblo de Dios del Nuevo Testamento, aquel en quien se realiza la nueva alianza de Dios con los hombres, que queda plenamente ratificada con el sacrificio expiatorio de Cristo en la cruz. 3.º Finalmente, la Iglesia es la obra del Espíritu Santo, cuya plenitud desciende sobre la Iglesia reunida en el Cenáculo el día de Pentecostés.

Todos estos elementos son constitutivos esenciales de la Iglesia de Cristo y, por lo tanto, sólo cuando todos ellos se hayan cumplido, por tanto, el día de Pentecostés, podremos decir que la Iglesia está totalmente *edificada*. Así lo sostienen muchos autores ¹⁰. Otros, en cambio, fundándose en un texto del papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*, creen que ha de decirse ya plenamente constituida la Iglesia en la cruz, en el momento de la muerte del Redentor ¹¹. Una abundante documentación de textos de los Santos Padres e igualmente de la liturgia parecen confirmar esta afirmación ¹². Los autores que siguen esta última opinión admiten, con todo, que Cristo «consumó—como dice Pío XII—la edificación del templo místico de su Iglesia cuando estuvo pendiente de la cruz»; pero

⁹ Toca muy ampliamente esta cuestión ZAPELENA, *De Ecclesia Christi* I 140-196.

¹⁰ Véase la lista de autores que sostienen las dos opiniones en SALAVERRI, o.c., n.51 not.16.

¹¹ ColEnc (M.) 709; (B.A.) 1530.

¹² Véanse en el n.25 de «Documenta subsidiaria» en la edición de la encíclica *Mystici Corporis*, preparada por el P. TROMP (Textus et documenta Pont. Univ. Gregor., n.26, Roma 1943).

«puso la última perfección a su obra cuando, ya resucitado, confirió solemnemente el primado a San Pedro y después de su ascensión a los cielos derramó el Espíritu Santo sobre su Iglesia». Por tanto, creemos poder afirmar, sin contradecir para nada las enseñanzas de Pío XII, que la Iglesia queda *plena y definitivamente constituida* en todos sus elementos el día de Pentecostés. Y así se considera la fiesta de Pentecostés como la fiesta del nacimiento de la Iglesia. Y en el ciclo litúrgico podemos considerar cómo cada año conmemoramos en dos mitades aproximadamente iguales *el tiempo de Jesús* desde Adviento hasta la Ascensión, y *el tiempo de la Iglesia*, el Cristo continuado en la tierra, en el ciclo de Pentecostés.

82. 3) DIVERSOS SENTIDOS DE LA PALABRA «IGLESIA».—Aunque también esta tercera cuestión irá esclareciéndose mucho más a lo largo de todo nuestro tratado, será muy conveniente advertir desde el principio que la palabra «Iglesia» se ha tomado en sentidos muy diversos en la Sagrada Escritura, Santos Padres y teólogos.

Siguiendo a Santo Tomás, que se hace eco de la tradición patristica, podemos considerar estos sentidos de la palabra «Iglesia»: a) un sentido amplísimo, que comprende a todos los que se ordenan a la gloria de la divina bienaventuranza; por tanto, todos los hombres y todos los ángeles. «El cuerpo místico de la Iglesia lo comprenderán los hombres y también los ángeles. Cristo es la cabeza de todos»¹³.

b) Un sentido algo más restringido, pero también muy amplio. «La Iglesia se constituye por los hombres que existieron desde el principio hasta el fin del mundo, por ser Cristo el Salvador de todos»¹⁴. c) Un tercer sentido, más restringido. «La Iglesia en su fase terrena comprende también la comunidad del Antiguo Testamento. Los Padres antiguos, guardando los sacramentos legales, eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor por el que lo somos nosotros. Y así los Padres pertenecían, como nosotros, al cuerpo de la Iglesia»¹⁵. d) Finalmente, en un sentido estricto, la Iglesia comienza con Cristo y los apóstoles. «Por los apóstoles fue plantada la Iglesia»¹⁶.

De ahora en adelante, siempre que hablemos nosotros de *Iglesia* sin ulterior declaración, la entendemos solamente en este último sentido.

83. Si atendemos ahora a los diversos textos de los Hechos y epístolas de los apóstoles, sobre todo de San Pablo, en que aparece la palabra «Iglesia», unas veces significa la Iglesia universal y otras determinadas iglesias o comunidades de una ciudad o región. Cuando se habla de la Iglesia sin más, en singular, o de la Iglesia de Dios, frase frecuentísima en San Pablo, se entiende siempre, como parece por el contexto, la Iglesia universal. En cambio, es frecuentísimo el uso de frases como éstas: «La Iglesia que está en Roma, en Jerusalén, en Corinto, en Judea, en Asia, en Macedo-

¹³ 3 q.8 a.4; BAC 191 p.386.

¹⁴ 3 q.8 a.3: *ib.*, p.382.

¹⁵ 3 q.8 a.3 ad 3: *ib.*, p.384.

¹⁶ I *Sent.* d.16 q.1 a.1 *et ad 4.*

nia...»¹⁷. San Agustín compendió en una frase lapidaria este doble significado, cuando, después de haber ponderado que hay innumerables iglesias repartidas por todo el orbe, afirma que «todas ellas son miembros de una sola Iglesia extendida por toda la tierra»¹⁸. En todo este tratado hablamos de la Iglesia que Cristo vino a edificar, que es la Iglesia universal.

CAPITULO IV

La Iglesia en la obra de Cristo (I). Elección de los apóstoles

84. **Bibliografía:** SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*: SThS I n.88-116; COLSON, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Paris 1956) c.1,3,4; MÉDEBIELLE, A., *Apostolat*: DBS I col.533-588; JOURNET, C., *Teología de la Iglesia* (Bilbao 1960) 148-155; SCHMAUS, M., *Teología dogmática*: IV. *La Iglesia* 117-142.

85. **Problema.**—Para entender el problema que plantea el título de este capítulo, serán indispensables algunas consideraciones previas sobre el valor y significado de las palabras *discípulo* y *apóstol* en tiempo de Jesús.

LA PALABRA «DISCÍPULO» se repite con extraordinaria frecuencia en los evangelios, 170 veces refiriéndose a aquel grupo de personas que seguían a Jesús. El *discípulo* en el ambiente judío de aquel tiempo no era un mero oyente de las lecciones de su maestro, de las que procuraba aprovecharse en orden a su instrucción; se esforzaba, además, en imitar las acciones de su maestro, le acompañaba, le servía, estaba dispuesto a los mayores sacrificios por su maestro.

En el *Talmud*—escribe Médebielle—la calidad de discípulo exigía relaciones personales con el maestro, ya que no podía uno instruirse en la Ley solamente oyendo las lecciones del maestro, sino que era necesario observar su conducta e imitarle. Así la fórmula «seguir a uno» equivale a «ser su discípulo». De este modo los discípulos de Rabbi Meir decían: «Aunque alguno hubiere aprendido toda la Escritura y el Mischna, si no ha sido servidor de los doctores, es un ignorante»¹. De este significado de la palabra «seguir», que acabamos de indicar, tenemos testimonios claros en diversos pasajes de los evangelios (v.gr., Mt 10,24-25; 19,21; Lc 9,57-62, etc.).

El número de discípulos de Jesús fue muy grande, como lo atestiguan también los evangelistas que hablan de «la turba numerosa de sus discípulos» (Lc 6,17) y lo prueba el hecho de que pudiera enviar hasta 72 de entre ellos a predicar (Lc 10,1).

86. De estos discípulos no podemos decir que tuviesen ya una unión estable con Cristo, es decir, que formasen una verdadera sociedad. Pero entre ellos aparece un *grupo selecto* de 12, especialmen-

¹⁷ Véase I. B. FRANZELIN, *De Ecclesia Christi* 2-8.

¹⁸ *De Unitate Ecclesiae* c.12: «quae membra sunt unius Ecclesiae toto orbe diffusae». En castellano, *Obras de San Agustín* IV (BAC 30) 709.

¹ MÉDEBIELLE, l.c. en bibliogr., col.550.

te escogidos por Jesucristo mismo—número lleno de simbolismo para el pueblo judío, ya que representaba los 12 patriarcas y las 12 tribus de Israel—, que con frecuencia se contraponen a los otros discípulos. Con ocasión, v.gr., del sermón eucarístico en Cafarnaúm dice San Juan: «Muchos de sus discípulos volvieron atrás. Jesús dice a los *doce*: ¿Acaso también vosotros queréis marcharos?» (Jn 6,67-68). A este grupo, en contraposición a los demás, Jesucristo instruye especialmente; así dice San Marcos: «Cuando se quedó a solas, los que se hallaban con él, junto con los *doce*, le preguntaban las parábolas, y él les decía: A vosotros os ha sido comunicado el misterio del reino de Dios; mas a aquellos de fuera todo se les presenta en parábolas» (Mc 4,10-11). Son, por tanto, ellos, *los de dentro*, los que viven siempre con Jesús, los que forman ya una verdadera sociedad con él. En efecto, si Jesucristo quiere reunir y de hecho reúne a un grupo de hombres para que constituyan una comunidad estable, dándoles una misión y poderes concretos con un fin—santificar a los hombres—y una autoridad, tenemos ya todos los elementos necesarios para la institución de una verdadera sociedad. En este capítulo veremos cómo Cristo elige y envía a sus apóstoles a la misión que les confía. En el siguiente, los poderes que incluye esta misión.

87. LA PALABRA «APÓSTOL».—Con la palabra «apóstol» ocurre algo parecido a lo que hemos dicho antes al hablar de la palabra «iglesia». Se encuentra hasta 28 veces en los Hechos de los Apóstoles y 35 en las epístolas de San Pablo. En cambio, aparece raramente en los evangelios: seis veces en San Lucas y una sola en San Mateo (10,2), San Marcos (6,30) y San Juan (13,16). Aun en este último no se refiere directamente a los doce, sino de un modo general afirma el evangelista que «el apóstol no es mayor que el que le envió». Esta frase nos relaciona este término del Nuevo Testamento con el *schaliach* del Antiguo. El *schaliach* hebreo era un legado enviado en nombre de otro para algún negocio o misión. Ejemplo clásico es el del criado que envía Abraham para buscar esposa a su hijo Isaac (Gén c.24). Jesucristo es llamado apóstol del Padre en la epístola a los Hebreos (3,1); y la palabra equivalente *enviado* o Mesías aparece innumerables veces en los evangelios (Mt 15,24; Mc 9,37; 12,6; Lc 10,16; Jn 3,17; 5,36-38; 6,29; 7,29, etc.). A la luz de todos estos pasajes podremos comprender mejor el significado de la palabra «apóstol», cuando el Maestro la refiere a aquellos doce que él ha escogido: son aquellos hombres enviados suyos, para cumplir entre los demás hombres la misión que él había recibido del Padre. El Talmud afirma que el «schaliach» de un hombre es como si fuere él mismo ².

88. Orientación histórica.—¿VIENE DE JESÚS LA INSTITUCIÓN DEL APOSTOLADO?—La escasez de textos en que aparece la palabra *apóstol* en los evangelios, en comparación con la abundancia de los

² Cf. COLSON, o.c., en bibl., p.11-12.

mismos en los Hechos de los Apóstoles y las epístolas de San Pablo, de que hemos hablado, ha dado pie a los *racionalistas* para suponer que se trata de una invención de la Iglesia primitiva. Además, el número *doce*, tan simbólico para los judíos, ¿no parece confirmar que el apostolado fue una creación de los primeros cristianos, tan imbuidos todavía en la mentalidad judía?

Cristo nunca habría pensado en establecer un grupo de hombres que de una manera permanente le siguiesen y perpetuasen su misión; su único designio habría sido excitar el sentimiento religioso de filiación hacia Dios en sus oyentes. Así generalmente hablan los *racionalistas* llamados *espiritualistas*, como Ritchl, Weiss, Schütz, etcétera.

89. Otros, algo menos radicales, suponen que la institución del apostolado es obra de Jesús, pero como algo transitorio y para solos judíos. Después, por obra de Pablo, apareció con autoridad universal, no sin haberse él previamente equiparado a los doce. Así discurren los *racionalistas evolucionistas*, como Harnack.

Finalmente, los *escatologistas y modernistas*, conforme a la doctrina escatológica, de la que hemos hablado en el capítulo anterior, suponen que Jesucristo escogió a los apóstoles únicamente para que fueran compañeros y testigos de su triunfo en el fin del mundo, que El creía inminente.

90. Sin embargo, las dificultades que hemos apuntado pueden resolverse satisfactoriamente. Distingamos, ante todo, *el nombre* de apóstol, de *la institución* del apostolado. En cuanto al nombre parece viene también de Jesús, según nos dice San Lucas: «En cuanto se hizo de día, llamó a sí a sus discípulos y escogió entre ellos doce, a quienes dio el nombre de «apóstoles» (Lc 6,13).

No faltan, con todo, exegetas católicos de gran nombre que no creen necesario interpretar a la letra esta frase del tercer evangelista. Cristo envió ciertamente a los doce a predicar; por eso son «apóstoles»; pero *el nombre* pudo no venir de Jesús, sino de la comunidad primitiva. Así se explicaría mejor por qué se encuentra tan raramente en el Evangelio. Ya Batiffol, en 1906, lo juzgó así, y modernamente escrituristas tan eminentes como Dupont y Cerfaux³. Otros defienden una opinión media: Cristo usó la palabra «apóstol», pero no en el sentido de testigo oficial y permanente, que adquirió más tarde, sino sólo en cuanto son enviados a alguna misión y mientras la cumplen (véase Mt 10,5ss)⁴.

El número 12 es ciertamente simbólico. Lo escogió sin duda Jesús por su profundo significado en la historia de Israel. El mismo les dirá que ellos, los doce, juzgarán a las doce tribus de Israel (Mt 19,28; Lc 22,30); pero de esto a decir que es *puramente* simbólico, sin valor real, media un abismo.

91. **Documentos de la Iglesia.**—Por todo esto, la Iglesia católica siempre ha enseñado que la *institución* del apostolado viene

³ L'Apostolat: RevBibl (1906) 528. J. DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*: «L'Orient syrien» (1956) 267-290; L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre «apostolos»*: RechScRel 48 (1960) 92.

⁴ Así el protestante REGNSTORF en ThWörtNT I 427-431.

de Jesús. Los problemas sobre la Iglesia no se encuentran, fuera de raras excepciones, expuestos sistemáticamente en los concilios ecuménicos anteriores al Vaticano I; y aun en éste sólo una parte de la gran labor que se había preparado sobre este tema pudo llevarse a feliz término a causa de la guerra, que aconsejó la suspensión del concilio. A pesar de todo, en el proemio de la constitución dogmática I (única que se llevó a término) sobre la Iglesia de Cristo se dice: «Envió [Jesucristo] a los apóstoles, a quienes se había escogido del mundo, como El mismo había sido enviado por el Padre (Jn 20,21)» (D 1821). Y con palabras casi idénticas se expresan León XIII en la encíclica *Satis cognitum*⁵ y Pío XII en la *Mystici Corporis*⁶.

92. Valoración teológica.—Podemos decir que es *de fe divina*, por contenerse claramente en la Sagrada Escritura, que Cristo se escogió un grupo de hombres, los apóstoles, para comunicarles su misión; aquella misma misión que él había traído a la tierra como enviado del Padre. Además, por enseñarse esta verdad en los documentos pontificios y en el proemio del concilio Vaticano I, que antes hemos citado, es, por lo menos, *doctrina católica*. Decimos *por lo menos*, pues, aunque no haya ninguna definición expresa sobre este punto, todas las que más adelante consideraremos sobre la potestad jerárquica de la Iglesia se fundan en el hecho de ser ella la continuadora de la misión que Cristo concedió a los apóstoles. Parece, por tanto, que dicho fundamento, enseñado además sin cesar por el magisterio ordinario de la Iglesia, puede considerarse también como *de fe católica*, aunque no esté explícitamente definida.

93. Enseñanza bíblica.—1) LOS DOCE APÓSTOLES.—*Los cuatro evangelistas* nos hablan de la elección definitiva y solemne de los apóstoles. Prescindamos ahora de las primeras invitaciones que hace Cristo a los apóstoles individualmente o por grupos, la vocación de Andrés y el otro discípulo junto al Jordán (Jn 1,35-42); de Pedro y Andrés, Santiago y Juan junto al mar de Galilea (Mt 4,18-22 y Mc 1,16-20); de Felipe, Natanael (Jn 1,43-51) y Mateo (Mt 9,9-13).

Esta elección definitiva nos la cuenta brevemente San Mateo (Mt 10,1-4); San Juan sólo hace una indicación, como de paso, de la elección ya realizada (Jn 6,71). Los evangelistas Marcos y Lucas, en cambio, nos la describen con todo pormenor. San Lucas, el evangelista que con más frecuencia nos habla de la oración de Jesús⁷, nos dice que había pasado toda la noche en oración en el monte (Lc 6,12), y después, en cuanto se hizo de día, se escogió de entre los discípulos a doce. Marcos, con más fuerza aún, nos dice que llamó a los que El quiso, indicando la absoluta gratuidad de la elección, e «hizo» a los doce (así literalmente), es decir, estableció el

⁵ ASS 28 (1896) 712,717. En castellano en ColEncl (B.A.) 600-601.604-605, o en MaPrim n.343-349.

⁶ AAS 35 (1943) 204.218; ColEnc (M.) 709-719; ColEnc (B.A.) 1530.1538.

⁷ Cf. además 3,27; 5,16; 9,18.28; 22,32.41-42.

colegio de los doce y los destinó a este triple fin: «para que anduviesen siempre con El y para enviarles a predicar y tuviesen potestad de lanzar los demonios» (Mc 3,14-15). Los nombres de los apóstoles nos los traen los Sinópticos (Lucas dos veces, en su evangelio y en los Hechos de los Apóstoles) según el siguiente cuadro ⁸:

Mt 10,2ss	Mc 3,16ss	Lc 6,14ss	Act 1,13ss
Simón Pedro	Simón Pedro	Simón Pedro	Pedro
Andrés	Santiago	Andrés	Juan
Santiago	Juan	Santiago	Santiago
Juan	Andrés	Juan	Andrés
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Tomás	Mateo	Mateo	Bartolomé
Mateo	Tomás	Tomás	Mateo
Santiago Alfeo	Santiago Alfeo	Santiago Alfeo	Santiago Alfeo
Tadeo	Tadeo	Simón Zelotes	Simón Zelotes
Simón Cananeo	Simón Cananeo	Judas de Santiago	Judas de Santiago
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	—

Este orden constante, con ligeras variantes en todos los Sinópticos, se debe seguramente a cierto esquematismo mnemotécnico, que a su vez es indicio claro de una tradición oral de la catequesis primitiva, en la que no se omitiría narrar la elección de los apóstoles.

94. Desde el momento de la elección solemne de los doce, los evangelios nos muestran el lugar privilegiado que ocupan en el reino de Dios; San Mateo, que nos ha colocado la elección después de presentar a Jesús predicando «el Evangelio del reino» y diciendo a sus discípulos: «la mies es mucha, mas los operarios pocos; rogad, pues, al Señor de la mies que envíe operarios a su mies» (Mt 9,35-38), nos narra a continuación la misión de los doce «a las ovejas descarriadas de la casa de Israel» y las instrucciones que Jesús les da, no solamente para aquella misión particular, sino para todas las futuras misiones de los apóstoles y sus sucesores.

Aquellas palabras tan solemnes: «Quien os recibe a vosotros a mí me recibe, y quien me recibe a mí recibe a Aquel que me envió» (Mt 10,40), expresan con gran claridad la esencia del apostolado, la identidad de funciones con Cristo, *el Apóstol* del Padre celestial (Heb 3,1).

95. Toda la larga instrucción que nos narra San Mateo en el c.10 v.16-42 trasciende no sólo aquella misión particular a la que envía Jesús a los doce, sino aun el tiempo relativamente corto de la vida de los apóstoles. Considérense, por ejemplo, estas frases: «seréis entregados [no sólo al sanedrín, sino] a los gobernadores y reyes»; «entregará el hermano a su hermano a la muerte, y el padre al hijo»; «el que permanezca firme hasta el fin, éste será salvo», etc.

El misterio del reino de Dios encerrado en las parábolas se lo explica a los doce (Mc 4,10-11); en particular, a ellos se lo declara *todo* (ib. v.34). Las grandes instrucciones pastorales que nos trae

⁸ Cf. SALAVERRI, o.c., n.102.

San Mateo en el c.18 y el sermón escatológico (Mt 24) se lo dirige a ellos; a ellos también va preparando para su pasión y muerte, anunciándosela con anticipación y con todo detalle en varias profecías (Mt 16,21; 17,22s; 20,17ss; 26,1-2 y paralelos).

A ellos sobre todo instruye especialísimamente y les comunica las más tiernas efusiones de su corazón y las maravillas más recónditas de su doctrina en el largo coloquio que tiene después de la última Cena (Jn c.14-17).

Quien leyere atentamente todos estos pasajes evangélicos deducirá necesariamente que Jesucristo se está preparando un grupo de discípulos, no para una empresa eventual, sino para algo estable, de trascendental importancia.

96. Pero sobre todo tenemos *tres pasajes evangélicos fundamentales* en que aparece la misión que comunica a los apóstoles como continuación de la misión que Él recibiera del Padre.

SAN JUAN, en dos pasajes casi idénticos, expresa esta igualdad de misión. En la última Cena, dirigiéndose al Padre, le habla así:

«Como tú me enviaste al mundo, yo también los envíe al mundo» (Jn 17,18); y con toda solemnidad en la aparición del día de Pascua a los apóstoles: «Como me ha enviado el Padre, así también yo os envío a vosotros (Jn 20,21) ⁹.

El tercer pasaje es de SAN MATEO en el último capítulo de su evangelio, texto de capital importancia en eclesiología y que explicaremos largamente en el capítulo siguiente: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he ordenado» (Mt 28,19-20).

97. Para explicar estos tres pasajes, nada mejor que unas palabras de San Clemente Romano, antes de terminar el primer siglo de nuestra era: «Los apóstoles nos predicaron el evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo; una y otra cosa sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios» ¹⁰.

En los HECHOS DE LOS APÓSTOLES aparece otra condición esencial del apóstol: ser testigos de la resurrección de Jesús (2,32; 3,15; 4,10...). De esta condición habla también San Pablo, tanto en sus discursos (Act 13,34; 17,31; 26,23), como en sus cartas (por ejemplo, en I Cor 15,8).

Como *conclusión* de todo lo dicho hasta aquí podemos deducir cuáles son las condiciones esenciales, según los datos neotestamentarios, del apóstol: 1.º, son hombres especialmente elegidos por Jesucristo; 2.º, que durante su vida mortal fueron sus compañeros más íntimos; 3.º, testigos de su doctrina, sus milagros, y especialmente de su resurrección; 4.º, enviados por Cristo, como Cristo

⁹ Puede verse la explicación que dan eminentes exegetas a estas palabras de Jesús en SALAVERRI, o.c., n.105, not.8. Una magnífica y larga explicación del texto de Juan 20,21 en FRANZELIN, *De Ecclesia Christi* (Roma 1896) 109-110.

¹⁰ Carta a los Corintios, n.42; *Padres apostólicos* (BAC 65) 216.

fue enviado del Padre, para llevar el mensaje de salvación a los hombres.

98. 2) EL APOSTOLADO DE SAN PABLO.—Pero San Pablo no fue compañero de Jesús en su vida mortal; ni tan sólo fue el que ocupó el puesto que en el Colegio había dejado Judas el traidor. Por eso no fue «uno de los doce». Sin embargo, San Pablo se llama apóstol y vindica su apostolado con fuerza irresistible. Encabeza casi todas sus cartas así: Pablo, *apóstol de Jesucristo; llamado a ser apóstol*, etc. Su origen viene de Jesucristo como en los demás apóstoles: «Pablo, apóstol, no de parte de hombres ni por mediación de ningún hombre, sino por Jesucristo» (Gál 1,1). Su objeto es el mismo que el que persiguen los demás apóstoles: predicar a Cristo, su evangelio a todos los hombres. Es más: su apostolado con los gentiles es tan legítimo como el que ejercía por entonces Pedro con los judíos (Gál 2,7-8). Con estos datos podemos colegir que Pablo fue verdadero apóstol, ya que reúne las condiciones esenciales para el apostolado: elección de Jesús en persona, aunque no precisamente en su vida mortal, sino después de su ascensión a los cielos, cuando Cristo resucitado le sale al encuentro en el camino de Damasco (1 Cor 15,8). Enviado también por Cristo para predicar el evangelio de salvación y ser testigo de su resurrección (p.ej., Act 9,15; Gál 2,7, etc.). Pero, por el modo especialísimo de su elección, Pablo puede llamarse el apóstol extraordinario, en el que aparece sobre todo la libre acción de Dios, que irrumpe cuando quiere y como quiere, milagrosamente, porque es el Señor de todo y de todos.

De aquí que el concepto de apóstol en sentido pleno se ha de aplicar no sólo a los doce, sino también por lo menos a San Pablo: él es *verdadero apóstol de Jesucristo; pero no uno de los doce*.

99. Un autor protestante, Jean Louis Leuba, ve en la elección de los doce apóstoles por Jesucristo en su vida pública, apóstoles que forman un grupo homogéneo, un «colegio», y en la elección repentina y milagrosa de Pablo dos aspectos peculiares del apostolado: el aspecto *institucional*, representado por los *doce*, a quienes Jesús va formando por lo que podríamos llamar «cauces ordinarios»: instrucción lenta y metódica sobre el reino de Dios, contacto continuo con él, ser testigos de sus milagros; y el aspecto *carismático o eventual*, en el que la gracia irrumpe de repente y transforma en un momento a aquel perseguidor de la Iglesia en su apóstol. *Institución* y *evento* llama Leuba a estos dos aspectos del apostolado y los considera no contrarios entre sí, sino coordinados y completándose mutuamente. Por eso Pablo acude a los apóstoles para confrontar con ellos su evangelio, y los doce reconocen su apostolado (Gál 2,1-10). Y con esta «unidad en la variedad» intenta conciliar dos puntos que parecen los más irreductibles entre las diversas formas de concebir el cristianismo: la concepción llamada «católica»—entendiendo bajo este nombre a católico-romanos, separados orientales, anglicanos y otras confesiones protestantes episcopalianas—, esencialmente «institucional», por admitir sucesión continua del Colegio apostólico en el colegio episcopal; y la concepción llamada «protestante»—de todos los demás protestantes—, que no admite tal institucionalidad, sino sólo el contacto vertical de la gracia de lo alto con el alma del creyente¹¹. Intento

¹¹ LEUBA, *L'Institution et l'événement* (1950) 47-82.

plausible, sin duda, el de Leuba, pero a quien sus ideas esencialmente protestantes no le permiten llegar a la verdadera solución, que no está en una mera coordinación de la «institución» y el «evento», sino en la subordinación del apóstol carismático al que, dentro de la institución, Cristo puso por cabeza de todos y vicario suyo en la tierra. Por eso Inocencio X declaró herética la opinión de que «San Pedro y San Pablo son dos guías supremos de la Iglesia católica unidos entre sí por suma unidad... explicada de modo que ponga omnímoda igualdad entre San Pedro y San Pablo, sin subordinación ni sumisión de San Pablo a San Pedro en la potestad suprema y régimen de la Iglesia universal» (D 1091). Pero de este punto trataremos expresamente en el capítulo 6.

100. 3) OTROS «APÓSTOLES».— ¿Es también *Matías* apóstol en sentido pleno? Sin duda debe afirmarse así, aunque no haya sido elegido por el mismo Jesucristo en persona. Parece que cumple las condiciones esenciales requeridas, ya que es elegido entre los discípulos que habían sido testigos de la vida de Jesús y para testimoniar, igual que los demás, su resurrección (Act 1,21-26). Por otra parte, la elección la hace Dios directamente valiéndose de un medio (la suerte) inspirado por El a San Pedro. El número de *doce*, que indicaba la totalidad del pueblo de Israel, significaba también, sin duda, en la mente de Jesús, la totalidad de los cristianos, continuación del pueblo escogido. Por eso no podía faltar este número en el momento en que la Iglesia comienza a manifestarse en Pentecostés, y fue necesario escoger un sucesor de Judas, para que apareciera bien clara la continuidad entre el antiguo y nuevo Israel ¹².

No es tan claro que se haya de considerar apóstol en sentido estricto a *San Bernabé*, aunque es citado por San Lucas en el mismo rango que San Pablo en los Hechos y aun nombrado muchas veces antes que él (p.ej., 11,38; 12,25; 13,7).

101. Finalmente, San Pablo da también el nombre de apóstol en sus cartas—evidentemente en una categoría inferior a los grandes apóstoles—a algunos otros cristianos que tomaron una parte activa en la difusión del cristianismo ¹³. Conocemos los nombres de algunos de ellos: «Andrónico y Junias, que gozan de gran consideración entre los apóstoles» (Rom 16,7) ¹⁴; también y con más razón debería decirse lo mismo de Silvano y Timoteo (1 Tes 1,1). Al hablar Pablo del carisma del apostolado (p.ej., 1 Cor 12,28-30 y Ef 4,11), parece que lo entiende también en este sentido más amplio. Todo lo dicho sobre el título de «apóstol» lo podríamos resumir en el siguiente cuadro sinóptico:

Apóstol.	}	en sentido estricto.	{ «los doce» (con Matías).
			{ San Pablo.
			{ San Bernabé (probablemente).
	}	en sentido amplio.	{ Apóstoles itinerantes.
			{ Apóstoles carismáticos.

¹² P. GÄCHTER, S. I., *Petrus und seine Zeit, Die Wahl des Matthias* (1958) 31-66.

¹³ Véase J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* c.4 «Les Apôtres par entremise d'hommes», 72-91, y CERFAUX, art.cit. en not.2 (82-89).

¹⁴ Sobre otro sentido posible de esta expresión cf. o.c. de COLSON, p.80 not.4.

Las características de estos apóstoles en sentido amplio, tal como nos las presenta San Pablo en sus epístolas, podrían reducirse a éstas: 1.^a, elegidos por medio de los apóstoles en sentido estricto; 2.^a, con especial intervención del Espíritu Santo, y 3.^a, enviados a predicar el evangelio, subordinados a los apóstoles durante su vida y destinados, por lo menos algunos de ellos, a ser sus sucesores después de su muerte.

Por estas características ya se ve la importancia que estos «apóstoles» en sentido amplio tuvieron en la primitiva Iglesia. Destinados primero a ser colaboradores de los apóstoles en sentido estricto, en la predicación de la Palabra de Dios y dirección de las comunidades que se iban formando, bajo la autoridad superior de aquéllos, iban quedando, al morir ellos, al frente de las iglesias particulares. Y en varias comunidades vinieron a ser como el anillo de unión entre los apóstoles en sentido estricto y aquellos jefes monárquicos ya estables de las diversas iglesias que desde el siglo II se conocen universalmente bajo el nombre de obispos ¹⁵.

CAPITULO V

La Iglesia en la obra de Cristo (II). Poderes de los apóstoles: enseñar, regir, santificar

102. Bibliografía: SALAVERRI: SThS I n.118-141; COLSON, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*; JOURNET, C., *L'Eglise du Verbe Incarné*: I. *La Hiérarchie apostolique* (1955) 23-193; ID., *Teología de la Iglesia* 129-155; MÉDEBIELLE, A., *Eglise*: DBS II 536-545; SCHMAUS, M., *Teología dogmática*: IV. *La Iglesia* 135-141; SULLIVAN, F., S. I., *De Ecclesia* I 80-102; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* I (ed. 1955) 227-259.

I. MIRADA DE CONJUNTO

103. Problema.—Acabamos de ver cómo Jesucristo elige a sus apóstoles y les concede su misión divina. Toda misión, en las cosas humanas, importa unos poderes de parte del que envía, poderes que pueden ser muy distintos en los diversos casos; desde el que no tiene más poder que entregar una carta, un objeto cualquiera, hasta el ministro plenipotenciario que puede determinar las condiciones para que un tratado militar o comercial surta su efecto y admitir o rechazar las que la otra parte quisiera imponer.

104. Sabemos ya, por la primera parte de este libro, que Jesucristo viene al mundo para una triple misión: *misión de enseñar la verdad divina*: «He de anunciar el Evangelio del reino de Dios, pues para esto fui enviado» (Lc 4,43). Y así es el Maestro por antonomasia: «Uno es vuestro Maestro, Cristo» (Mt 23,10). «Vosotros me llamáis «el Maestro» y «el Señor», y decís bien, porque lo soy» (Jn 13,13). *Misión de regir a su pueblo*, de ser su rey: «Tú lo dices, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37). «Me ha sido dada toda

¹⁵ Véase el c.9.

potestad en el cielo y sobre la tierra» (Mt 28,18). *Misión sacerdotal, sacrificial*: «El Hijo del hombre vino a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,28). «Vino a ser, para todos los que le obedecen, causa de salud eterna, proclamado por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heb 5,9-10).

105. Ahora bien: si la misión que Jesucristo confía a sus apóstoles es la misma que el Padre le comunicó, si toda la razón de ser de los apóstoles es perpetuar la misión de Cristo, como tan hermosamente indica San Clemente Romano en el texto que hemos citado en el capítulo anterior, parece claro que los poderes de los apóstoles han de ser los mismos en todo aquello que sea comunicable; suponen, por tanto, en los apóstoles una *autoridad* en alguna manera divina, ya que, en último término, viene de Dios: *autoridad de enseñar*, es decir, no mera exposición de la verdad y de las razones para aceptarla como en el magisterio humano, sino enseñanza con derecho a imponer la doctrina de Cristo y obligación de aceptarla por parte de sus oyentes; *autoridad de regir*, es decir, derecho de dirigir y obligar a los miembros de la Iglesia a colaborar al fin específico de la misma; *autoridad de santificar*, es decir, derecho a imponer aquellos medios que Jesucristo instituyó para la santificación de los hombres, o sea para la unión de la humanidad con Dios.

106. Orientación histórica.—Sobre este problema de los poderes de los apóstoles hay *dos concepciones esencialmente distintas* entre los cristianos, la que sostienen los católicos, con los separados orientales, los anglicanos y las confesiones protestantes episcopalianas, que admiten el triple poder de enseñar, regir y santificar, como poderes concedidos por Jesucristo a los apóstoles; y la defendida por los demás protestantes, que conceden de buena gana que Jesucristo dio a los apóstoles el ministerio de la palabra y de los sacramentos, pero no una autoridad de regir a los demás. Toda noción de autoridad que sea ejercitada en la Iglesia por hombres, dicen que es contraria al espíritu cristiano, porque Cristo solo es el Señor, y todos los fieles, hermanos (Mt 23,18). La autoridad no radica en los hombres que enseñan, sino en la palabra de Dios que es enseñada, cumpliéndose así que sólo Cristo es el Señor de su Iglesia, a la que gobierna por su palabra revelada y por el Espíritu Santo, que reciben los que creen en ella. Como ejemplo de esta manera de pensar citaremos unos fragmentos de Roger Mehl, profesor de teología protestante en la universidad de Estrasburgo, que en 1957 escribió:

«Sométida a tal jefe [Cristo], la Iglesia no tiene autoridad sino en cuanto ejerce en la humildad un ministerio que es siempre un servicio... La Iglesia aparece a los protestantes como la comunidad agrupada alrededor de Cristo por el poder de la Palabra, que da testimonio de Cristo. La Iglesia y sus ministros no tienen autoridad sino en cuanto transmiten la palabra de Dios; su única arma es una Palabra a la que el Espíritu Santo, solamente, da todo

su poder. Por el contrario..., toda la definición de la Iglesia [para los católicos] depende de la autoridad del magisterio eclesiástico»¹.

Ya se habrá advertido la importancia trascendental de este punto: si el oficio de apóstol fuera solamente ser ministro de la palabra y del sacramento, sin ninguna autoridad social, es claro que no se podría hablar en la Iglesia de Cristo de una autoridad que radique en el papa y los obispos, ya que toda su autoridad en tanto es auténtica en cuanto proviene de un derecho divino que se perpetúa en los sucesores de los apóstoles.

Estas conclusiones, comunes a casi todos los protestantes de hoy, fueron ya sustancialmente formuladas por los primeros reformadores, Lutero y Calvino².

107. Como precursor de todas las doctrinas protestantes hay que considerar a Marsilio de Padua, en el siglo xiv. Según este autor en el libro *Defensor pacis*, Cristo instituyó el sacerdocio en los apóstoles con la potestad de orden y de jurisdicción sólo interna y sacramental; pero no con potestad alguna jurisdiccional coactiva. El mismo Cristo nos dijo que no vino a dominar, sino a servir (Mt 20,28; Lc 22,27, etc.); que su reino no era de este mundo (Jn 18,36); no quiso admitir ser constituido juez sobre los demás (Lc 12,14); a sus apóstoles expresamente recomendó no imperasen a la manera de los reyes (Lc 22,25), etc. Sobre estos fundamentos construyó Marsilio de Padua toda su teoría de que la autoridad reside en el pueblo cristiano, de él pasa al emperador y, por medio del emperador, a las autoridades eclesiásticas³.

108. Pero, si Cristo no tuvo la más mínima intención de establecer una autoridad social en su Iglesia, ¿cómo explicar que tan pronto, en los primeros siglos de la Iglesia, aparezcan testimonios evidentes de verdadera autoridad jerárquica?

A esta pregunta ha intentado dar respuesta, además de las diversas teorías racionalistas que creen hallar en la evolución natural la solución de todos los problemas, un protestante especializado en derecho, Rudolf Sohm, quien a principios de este siglo propuso su célebre teoría sobre la Iglesia carismática, que por lo menos en los puntos más característicos ha sido repetida en nuestros días por dos teólogos protestantes que ejercen mucha influencia en su ambiente: Emil Brunner y H. Von Campenhausen⁴.

La teoría de Sohm, propuesta a grandes rasgos, es así. La Iglesia al principio no tenía ninguna autoridad jurídica. Dios manifestaba su voluntad a los fieles mediante los *carismáticos*, cristianos que tenían dones extraordinarios recibidos del Señor en bien de la comunidad, como los que nos describe San Pablo en la primera carta a los Corintios, capítulo 14. Cuando faltaban estos carismáti-

¹ *Du Catholicisme Romain. Approche et interpretation. Cahiers théologiques*, n.40 (Neuchâtel 1957) 418.

² Véase su doctrina en ZAPELENA, *De Ecclesia Christi* I 231-233.

³ Véanse algunas de sus proposiciones condenadas por JUAN XXII en D 495-500; ZAPELENA, o.c., 230-231.

⁴ Véase SALAVERRI, o.c., n.127, y ZAPELENA, o.c., 247-254.

cos, eran suplidos por los ancianos (presbíteros), escogidos democráticamente por la comunidad. Pero a este estado de felicidad paradisiaca, a semejanza de lo que ocurrió a nuestros primeros padres, debía poner fin una caída lamentable: la introducción de una organización eclesiástica jurídica, cuyos primeros indicios nos los da la primera carta a los Corintios de San Clemente Romano, ya a finales del mismo siglo I. Así comienza el «catolicismo», dice Sohm, esta larga historia de extinciones continuas del Espíritu... Hasta que Lutero restituye, por dicha nuestra, la Iglesia espiritual de los primeros tiempos. Esta descripción de la teoría de Sohm está sacada, casi al pie de la letra, de otro protestante, Jean Louis Leuba, quien añade a continuación que historiadores mejor informados, como Harnack y Holl (ambos protestantes), han hecho ver la falsedad de esta teoría de Sohm⁵.

109. Expuestas así, brevemente, las principales teorías erróneas que hay que tener presentes hoy día sobre los poderes de los apóstoles, vamos a ver por separado cada uno de estos poderes: su exacto significado y lo que nos dice la Sagrada Escritura. Este estudio leal y sereno de la Palabra de Dios será la mejor refutación de estas teorías y otras análogas.

II. EL PODER DE ENSEÑAR. LA INFALIBILIDAD

110. **Problema.**—1) ¿MAESTRO O PROFESOR?—La palabra «maestro» ha sido rebajada injustamente en nuestro lenguaje actual. Hablamos de un maestro de primera enseñanza; pero al referirnos al que ejerce la profesión docente en la enseñanza superior nos parece poco llamarle *maestro*; le damos el nombre de *profesor*, *catedrático*. Sin embargo, en sentido propio, profesor es el que da instrucción a los demás en orden a adquirir conocimientos científicos; el maestro, en cambio, es mucho más: es aquel que no sólo instruye, sino que educa, forma. Jesucristo es el Maestro por antonomasia; instruyó, educó, formó a sus apóstoles; y los apóstoles fueron no tanto sus *alumnos* (los que oyen y aprenden), sino de verdad sus *discípulos*, unos hombres formados totalmente por Jesús y que se le entregaron incondicionalmente.

111. 2) **MAGISTERIO AUTÉNTICO.**—El magisterio puede ejercerse de dos maneras: con verdadera autoridad, de modo que puede obligar a sus discípulos a aceptar su doctrina, o sin esta potestad. Sólo en el primer caso tendremos lo que se llama un *magisterio auténtico*. Es claro que en los magisterios humanos no se da en sentido estricto esta clase de magisterio; por más que pese la autoridad científica del que enseña, no podrá imponer al discípulo obligación de aceptar aquella doctrina por *sola* su autoridad, sino que en tanto será aceptada en cuanto valgan las razones, ya sean intrínsecas (magisterio científico) o extrínsecas o de testimonio (magisterio en las disciplinas históricas).

⁵ *L'Institution et l'événement* 84.

112. 3) MAGISTERIO INFALIBLE.—La razón última del magisterio auténtico será la autoridad de quien es infinitamente veraz, que no puede engañarse ni quiere engañarnos. Esta imposibilidad de engañarse es lo que se llama *infallibilidad*. En Dios radica en su misma esencia: es, por tanto, una infalibilidad intrínseca y esencial. En el hombre, esencialmente falible, sólo podrá darse esta propiedad si Dios se la concede. Y Dios puede hacerlo de dos maneras distintas: por una cualidad particular que, aunque accidental en el que la recibe, permanece algo intrínseco en él: tal es la infalibilidad del autor inspirado (evangelista, profeta...); o bien, sencillamente, por la promesa de una asistencia especial extrínseca, providencia divina que vela para que no incurra en el error el que posee este don. En este sentido entenderemos la infalibilidad siempre que hablemos de ella, mientras no digamos lo contrario.

113. 3) Orientación histórica.—EL MAGISTERIO INFALIBLE DE LOS APÓSTOLES, DOCTRINA COMÚN.—Todos los cristianos, tanto católicos como disidentes, hoy día admiten que los apóstoles fueron maestros auténticos e infalibles. Sólo en los primeros siglos de la Iglesia algunos herejes, como los *gnósticos*, negaron esta infalibilidad; contra los que San Ireneo escribió que «la verdadera 'gnosis' o ciencia era la doctrina de los apóstoles»⁶. La mayoría de los protestantes sólo pondrán dificultad en la permanencia del magisterio infalible de los apóstoles en las personas de sus sucesores; pero de esto hablaremos más adelante.

114. Doctrina de la Iglesia.—Varios textos del magisterio eclesiástico sobre las fuentes de la revelación o el magisterio infalible de la Iglesia suponen como verdad fundamental que Jesucristo confió a sus apóstoles la verdad revelada sin posibilidad de errar. Así, en el concilio Tridentino se dice que «el Evangelio mandó Jesucristo que fuera predicado, *por ministerio de sus apóstoles*, como fuente de *toda* saludable verdad» (D 783). El concilio Vaticano I afirma que «la Iglesia recibió, *juntamente con el cargo apostólico de enseñar*, el mandato de custodiar el depósito de la fe» (D 1798); y que la infalibilidad de los sucesores de Pedro es «para custodiar santamente... *la revelación transmitida por los apóstoles*, o depósito de la fe» (D 1836), todo lo cual supone, como es evidente, que ellos transmitieron íntegro el depósito de la verdad revelada, sin posibilidad de error.

115. Valoración teológica.—Es verdad *de fe divina y católica*, aunque no está expresamente definida, la infalibilidad de los apóstoles, considerados colectivamente.

116. Enseñanza bíblica.—Ya hemos indicado al comenzar este capítulo que en los textos de San Juan, c.17 v.18 y c.20 v.21, se afirmaba que toda la misión de Cristo se transmitía a sus apóstoles. Sobre el primero añadiremos aquí que de un modo explícito habla

⁶ *Contra las herejías* 4,33,8: *Maigl* 253; *R* 242.

Cristo de la *misión de enseñar* al añadir poco después: «No ruego por éstos solamente, sino también por los que *crean* en mí por medio de su *palabra*»; expresión que indica la misión de enseñar de los apóstoles por el magisterio vivo de la palabra y con autoridad, ya que por su enseñanza los fieles *creerán* en Cristo.

117. Pero el texto principal para probar el magisterio auténtico y la infalibilidad del colegio apostólico es, sin duda, el de San Mateo c.28 v.18-20. Por su importancia en eclesiología, vamos a examinarlo algo más despacio.

El pasaje completo dice así: «Los once discípulos se fueron a Galilea al monte donde Jesús les había ordenado. Y en viéndole le adoraron: ellos que antes habían dudado ⁷. Y acercándose Jesús, les habló diciendo: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y sobre la tierra. Id, pues, haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené. Y sabed que estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo».

Prescindamos ahora de las palabras que se refieren al bautismo, rito que evidentemente toca a la potestad de santificar.

118. a) *Magisterio autoritativo*.—Ante todo, este texto expresa que Jesucristo transmite a los apóstoles su magisterio con plena autoridad; es decir, que no solamente les envía a enseñar, sino que pueden imponer la obligación de aceptar sus enseñanzas. En primer lugar lo insinúa ya el hecho de hacer derivar la misión evangelizadora de su poder absoluto y universal: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues...» Pero, además, la expresión «hacer discípulos a todas las gentes» significa no una mera enseñanza, sino la imposición de todos los deberes que entre los judíos llevaba consigo el discípulo, como hemos explicado antes. Y en concreto equivale a *hacer cristianos*, con todas las obligaciones que esto representa, como aparece en Act 14,21, donde usa San Lucas el mismo verbo μαθητεύω, en un pasaje en que la equivalencia entre *hacerse discípulos* y *entrar en la Iglesia* es evidente.

Finalmente, la tercera parte del mensaje: «enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené», supone también un poder magisterial autoritativo. San Jerónimo comenta así este pasaje: «Cristo mandó a los apóstoles primero que enseñaran a todas las gentes; después, que los purificaran con el sacramento de la fe; finalmente, que les mandaran todo lo que habían de observar» ⁸.

⁷ Así traduce Bover; traducción enteramente aceptable, teniendo presente el original griego, aunque parece algo dura y sutil. Colunga, en cambio, y otros traducen así: «y viéndole se postraron; algunos vacilaron». Estos «algunos» serían otros discípulos que estaban juntamente con los once. Otros exegetas creen que, al no relatar antes San Mateo ninguna aparición de los apóstoles, consigna aquí el hecho de vacilaciones anteriores (cf. PIROT, *La sainte Bible* IX 386). El P. Páramo da como única explicación aceptable que tuvieran un momento de vacilación si realmente el que veían de lejos era Jesús (*La Sagrada Escritura*, texto y comentario, *Nuevo Testamento* I [BAC 207] 360). Lo que ciertamente no puede admitirse es que en esta aparición los apóstoles dudaran todavía de que Jesucristo había verdaderamente resucitado, ya que por otros evangelistas (Lc 24,34.44-45; Jn 20,20.25.29) consta que los apóstoles quedaron plenamente convencidos de la verdad de la resurrección por las apariciones anteriores.

⁸ *In Mt.* 1.4: ML 26,220.

119. b) *Magisterio infalible*.—A continuación Jesucristo promete su asistencia ininterrumpida («todos los días») a los apóstoles en su oficio de enseñar. «He aquí (expresión que indica siempre cierta solemnidad e importancia de lo que va a seguir, como puede verse en los innumerables casos en que sale en los evangelios) que yo estoy con vosotros siempre».

¿Qué significa esta frase «yo estoy con vosotros» en labios de Jesús? Los apóstoles, versados, como buenos israelitas, en el conocimiento de los libros del Antiguo Testamento, lo entendieron muy bien. Recordarían que, en el Antiguo Testamento, siempre que Dios decía a alguno: «yo estaré contigo», equivalía a prometer su asistencia eficaz y segura en orden a conseguir el resultado de alguna empresa difícil. Así, en la promesa que hace Dios a Isaac de multiplicar su descendencia: «Soy el Dios de Abraham, tu padre; no temas, pues *estoy contigo*, y te he de bendecir y multiplicar tu descendencia» (Gén 26,24); así, la promesa de la protección segura de Dios para la gran empresa encomendada a Moisés de sacar al pueblo de Egipto: «¿Quién soy yo—dice Moisés—para ir al Faraón y sacar de Egipto a los israelitas?» Respondió Dios: *¡Yo estaré contigo!* (Ex 3,12). Así, a Josué: «Nadie se resistirá ante ti en todos los días de tu vida; como fui con Moisés, *estaré contigo*... ¡Cobra ánimo y sé decidido! No temas ni tengas miedo, pues *contigo está Yahvé, tu Dios*, dondequiera que vayas» (Jos 1,5.9). Así, en la promesa a Isaías y Jeremías para cumplir su misión profética (Is 41, 10-16; 43,1-5; Jer 1,4-8.18s) etc. ⁹

De la misma manera, la promesa de Jesucristo de estar con los apóstoles siempre—«yo estoy con vosotros todos los días»—, hecha en circunstancias tan solemnes, con una promesa incondicional y después de haber evocado su poder absoluto—«se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra»—no podía significar otra cosa que una especial asistencia suya para enseñar íntegra la verdad del Evangelio y cumplir el encargo de enseñar a guardar todo lo que Jesucristo les había ordenado, sin posibilidad de error, es decir, con el don de la infalibilidad. Si no fuera así, si pudieran enseñar algún error, sería ridícula toda esta promesa tan solemne del Señor, y al mismo Cristo, que promete estar con ellos siempre, habría que imputar dicho error.

120. De las palabras de Jesús en el sermón de la última cena, referidas por San Juan, podemos sacar un argumento análogo. En ellas promete la especial asistencia del Espíritu Santo, del Espíritu *de verdad*, para el perfecto cumplimiento de ser testigos de Cristo, para enseñar toda la doctrina de Jesús, para conducirlos por el camino de la verdad integral (Jn 14,16-17.26; 15,26-27; 16,13).

121. San Marcos, en el último capítulo de su evangelio, nos narra, como San Mateo, la aparición en la que confía solemnemente su misión a los apóstoles ¹⁰, y nos añade un pormenor interesante.

⁹ Véase HOLZMEISTER, *Dominus tecum*: VerbDom 23 (1943) 232-237.257-262.

¹⁰ Mc 16,16. Sobre la autenticidad de la última parte del c.16 de San Marcos púedense

Dijo Jesús: «El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, será condenado». Ahora bien, sería contra la infinita sabiduría y bondad de Dios el imponer bajo pena de eterna condenación la obligación de aceptar por la fe una doctrina en la que cupiera la posibilidad del error. Sólo podía Jesús hablar de esta manera si los apóstoles eran infalibles al proponer la doctrina que debían creer sus oyentes.

122. San Lucas, tanto al final de su evangelio (24,46-49) como en el lugar paralelo del comienzo de los Hechos (1,8), nos presenta a Jesús hablando a sus apóstoles de la fuerza del Espíritu Santo, que vendría sobre ellos para transformarles en testigos suyos; fuerza, sin duda, eficaz para ser verdaderos testigos sin posibilidad de engaño; y de la que se sienten conscientes los apóstoles cuando afirman en los momentos más solemnes de los primeros tiempos de la iglesia: «Nosotros somos testigos de estas cosas, y el Espíritu Santo, que dio Dios a los que le obedecen» (Act 5,32); «pareció al Espíritu Santo y a nosotros» (Act 15,28).

Ya habrá advertido el lector, por los textos aducidos, que *los cuatro evangelistas* nos testifican que Jesucristo concedió a los apóstoles el poder de enseñar con plena autoridad y con el don de la infalibilidad.

123. Además, San Lucas en el libro de los Hechos nos narra cómo los apóstoles comienzan a ejercitar su misión de enseñar con plena autoridad, desde el día de Pentecostés, es decir, desde que comienzan a ser «apóstoles» o enviados en el pleno sentido de la palabra. Bastará para ello ir siguiendo los discursos con que Pedro, en nombre de los doce, y Pablo, en la segunda parte del libro (c.13 al final), instruyen a los que van agregando a la iglesia o a los que se oponen a su expansión ¹¹.

124. **Cuestión complementaria.**—ESTE PODER DE ENSEÑAR, ¿SE CONCEDIÓ A LOS APÓSTOLES COLECTIVA O INDIVIDUALMENTE?—Para entender el significado de esta pregunta ayudará aquí adelantar algo que más adelante explicaremos largamente. Veremos cómo los obispos *colectivamente*, es decir, cuando están reunidos en concilio ecuménico o cuando enseñan de un modo unánime alguna doctrina como perteneciente a la fe, bajo la autoridad del Romano Pontífice, son infalibles. En cambio, no lo son *individualmente*, como lo muestra el hecho de que haya habido en la Iglesia obispos herejes, como un Nestorio y tantos obispos arrianos en los primeros siglos. Los textos con que hemos probado la infalibilidad de los apóstoles sólo muestran una infalibilidad colegial o colectiva, es decir, cuando enseñan la misma doctrina, aunque estén dispersos por las más variadas regiones del mundo. Esto ocurría a los apóstoles cuando explicaban la doctrina que de los mismos labios de Jesús habían recibido.

consultar los comentarios a este evangelio; por ejemplo, PIROT, *La Sainte Bible IX* (ed. 1950) 399-400.

¹¹ Véanse los discursos de Pedro en 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 11,4-18. De San Pablo en 13,16-44.46-48; 17,22-31; 20,17-38; 22,1-21; 26,1-23.

Pero San Pablo parece que se atribuye además una *infallibilidad personal*, y precisamente por su calidad de apóstol; por tanto, la tendrían también todos los demás apóstoles, tomando esta palabra en el sentido estricto de que hablamos en el capítulo anterior. Así dice que la palabra que comunica a sus discípulos no es palabra de hombres, sino palabra de Dios (1 Tes 2,13); que Cristo habla en él (2 Cor 13,3); «aunque un ángel del cielo os evangelizara otra cosa..., sea anatema» (Gál 1,8). Esta *infallibilidad personal* sería uno de los poderes extraordinarios de los apóstoles que no pasarían a sus sucesores; en cambio, se transmitiría la *infallibilidad colectiva* de todo el colegio apostólico a todo el colegio episcopal. Hay autores, sin embargo, que creen no puede probarse por la Sagrada Escritura esta *infallibilidad personal* de los apóstoles¹². Este punto particular puede ser objeto de libre discusión entre los católicos.

III. EL PODER DE REGIR.—LA IGLESIA, SOCIEDAD JERÁRQUICA

125. Problema.—SOCIEDAD JERÁRQUICA.—Para que una sociedad sea jerárquica se requiere que la potestad o derecho de mandar venga de Dios de un modo peculiar y que las personas que ejerciten este derecho lo hagan por ordenación divina.

Toda autoridad viene de Dios, porque, al ser Dios autor de la sociedad, es autor, consiguientemente, de lo que es indispensable para su existencia. Pero puede venir *especialmente* de Dios si El, por sí mismo o mediante un representante suyo, se elige esta autoridad, ya sea ésta una persona física, ya una persona moral. En este caso, la autoridad es *especialmente* sagrada, y así recibe el apelativo de *jerárquica* (de ἱερά sagrada, y, ἀρχή potestad). Como Jesucristo es verdadero Dios, si El entrega la autoridad a una persona o grupo de personas, la sociedad en que esto ocurra se llamará sociedad jerárquica; sociedad, como se ve, esencialmente diversa de la sociedad democrática, en que la autoridad va del pueblo a una persona determinada que gobierna en su nombre. Vamos a mostrar ahora que Cristo puso así la autoridad en su Iglesia; que, por tanto, la autoridad se ejerce en ella no en nombre del pueblo cristiano, sino en nombre de Cristo. Además de llamarse jerárquica la Iglesia por esta razón, que es la principal, también se llama así porque esta autoridad se ejerce para santificación de los hombres y en sujetos de alguna manera «sagrados» por la consagración hecha a Dios por el bautismo.

126. Una sociedad jerárquica será, además, *monárquica* si la potestad suprema reside en uno solo; *oligárquica*, si en un grupo selecto de personas. Ahora vamos a prescindir de la constitución monárquica de la Iglesia de Cristo, cuestión que trataremos en el capítulo siguiente, al probar que el divino Maestro puso a un apóstol, San Pedro, por encima de los demás. En este párrafo sólo

¹² Véase, por ejemplo, MARCHAL, *Infaillibilité*: DBS IV col.368. En cambio, la afirma FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias*: «XVI Semana de Teología» (Madrid 1957) 325-330.

veremos cómo Jesucristo dio verdadera autoridad jerárquica a un grupo selecto, los apóstoles.

127. Orientación histórica.—LAS OPINIONES ERRÓNEAS sobre este tema han quedado ya suficientemente explicadas en el primer párrafo de este capítulo, por lo cual nada nuevo será necesario añadir aquí.

128. DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Nos la da el concilio Vaticano I al hablar en el proemio de la constitución dogmática sobre la Iglesia de «pastores y doctores que Cristo quiso hubiera en su Iglesia hasta la consumación de los siglos», como continuadores de los apóstoles, enviados suyos (D 1820). Poco después, a propósito de la jurisdicción del Romano Pontífice y los obispos, dice que «éstos sucedieron a los apóstoles como verdaderos pastores que apacientan y rigen cada uno la grey que le fue asignada» (D 1828). Evidentemente, estas palabras suponen en los apóstoles una potestad de regir que les viene de Cristo y en la que les suceden los obispos.

129. Valoración teológica.—Podemos decir que es *de fe divina y católica* que Cristo concedió el poder de regir a los apóstoles y, consiguientemente, que la Iglesia, que en ellos funda Jesucristo, es, en virtud de este poder, una sociedad jerárquica.

130. Enseñanza bíblica.—Quizá no será superfluo, antes de presentar los pasajes del Nuevo Testamento que se refieren a la potestad de regir de los apóstoles, *responder a las dificultades* que Marsilio de Padua y después de él los *protestantes* de todos los tiempos pretenden crearnos con los textos en que Cristo nos recomienda la humildad y el servir a los demás.

Todas estas dificultades parten de dos falsos supuestos: primero, que toda autoridad ha de concebirse como una dictadura. Segundo, que la autoridad es incompatible con el espíritu de servicio y de humildad¹³. Nada más contrario a la verdad. Creo que ningún cristiano negará a Jesucristo una verdadera autoridad sobre la Iglesia, que expresa San Pablo con el título «Señor» (cf., p.ej., Ef 4,5); y al decir que es la Cabeza de toda la Iglesia; y, sin embargo, Cristo dijo que no vino a ser servido, sino a servir (Mt 20,28; Lc 22,27); y que habíamos de aprender de él la mansedumbre y la humildad (Mt 11,29). De un modo semejante, nadie podrá negar que San Pablo se atribuye verdadera autoridad sobre las iglesias, y, sin embargo, se llama ministro o servidor (no olvidemos que éste es el verdadero significado de la palabra *ministro*) de la Iglesia (Col 1,25), del Evangelio (Ef 3,7; Col 1,23), del Nuevo Testamento (2 Cor 3,6), etc.

131. Esto supuesto, la *enseñanza neotestamentaria* sobre el poder de regir de los apóstoles podemos verla en tres estadios: un primer estadio en que Cristo promete este poder a los apóstoles;

¹³ En ambos defectos cae, a nuestro juicio, ROGER MEHL al desarrollar en su obra *Du catholicisme romain* el capítulo 3, que titula: *L'Eglise est-elle une puissance?* (p.38-51).

un segundo estadio en que les concede dicho poder, y un tercer estadio en que los apóstoles lo ejercitan. Relacionándolos con el tiempo de la vida de Jesús, corresponde el primero, la promesa, a su vida pública; el segundo, la investidura, a su vida gloriosa en la tierra; el tercero, el ejercicio, a su vida gloriosa en el cielo, después de la venida del Espíritu Santo.

132. PRIMER ESTADIO: LA PROMESA DEL PODER DE REGIR.— Jesucristo promete a los apóstoles la potestad de regir con estas palabras: «En verdad os digo, cuanto atareis sobre la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo» (Mt 18,18).

Contra la *autenticidad* de este pasaje no puede aducirse razón alguna sacada de la crítica textual. Suele presentarse como argumento en contra el silencio de los lugares paralelos. Marcos y Lucas nos hablan, como Mateo, de la exhortación a la humildad y las palabras de Jesús contra el escándalo (Mc 9,32-48; Lc 9,46-48 y 17,1-2); San Lucas, además, también de la corrección fraterna (Lc 17,3-4); y nada dicen de la promesa del versículo 18 de San Mateo. Pero el argumento del silencio ya sabemos que no tiene valor probativo más que en el caso en que conste positivamente que el autor sagrado debía haber hablado de aquel punto. Ahora bien, habiendo escrito Marcos y Lucas su evangelio para los cristianos venidos de la gentilidad, tenemos una razón, al menos obvia, para que omitieran estas palabras de Jesús: aquella manera de hablar, según la concepción judía, de la excomunión como equivalente a ser tenido por gentil, que precede inmediatamente a nuestro pasaje (v.17) y que da ocasión a él.

Antes de explicar el significado de las palabras principales, es indispensable, para que apreciemos toda su fuerza, que digamos algo del contexto en que se encuentran.

Al comienzo del capítulo (v.1) nos dice San Mateo que todas estas instrucciones van dirigidas a sus *discípulos*. Pero San Marcos, en el lugar paralelo (9,35), dice que estos discípulos eran los doce, es decir, los apóstoles. Es verdad que San Marcos sólo nos narra una parte de las instrucciones que pone San Mateo en este capítulo 18, y en concreto nada dice del texto que vamos a comentar. Sabemos también que San Mateo no sigue el orden cronológico al narrar su evangelio, sino que procede por orden de materias o unidades. Al agrupar esta serie de instrucciones, pudiera muy bien ser que no fueran dichas todas en la misma ocasión; pero sería muy inverosímil que fueran dichas a diversos auditorios, ya que la unidad de materia (instrucciones pastorales encaminadas al apostolado) supone unidad de oyentes. Por otra parte, consta que en otros lugares San Mateo, al hablar de *discípulos*, se refiere sólo a los apóstoles ¹⁴.

Esta instrucción pastoral comprende los temas siguientes:

1.º *Exhortación a la humildad* para ser el mayor en el reino de los cielos (v.1-4). Nótese que las palabras de Jesús no excluyen, sino, por el contrario, suponen que hay *mayores* o superiores en su reino. Jesús quiere excluir únicamente la soberbia en los que pre-

¹⁴ Véanse Mt 10,1; 11,1, en que dice expresamente «los doce discípulos»; 14,15, escena de la que habla San Lucas en 9,12 y dice que se trata de los apóstoles, etc.

siden. Compárese este lugar con Lucas 22,26: «El mayor entre vosotros, hágase como el menor, y el que manda, como el que sirve».

2.º *Exhortación a evitar el escándalo* (v.5-10). Las palabras «guardaos de menospreciar a uno de estos pequeñuelos» suponen que principalmente van dirigidas a los apóstoles, en cuanto son ellos los «mayores» o los que tienen autoridad, que han de preceder, ante todo, con el buen ejemplo.

3.º *Cuidado pastoral* (v.11-14). La comparación del que busca a la oveja perdida dejando las otras 99 en el monte recuerda a los apóstoles su oficio de pastor, que era la metáfora más usada en el Antiguo Testamento para expresar la potestad de regir¹⁵.

4.º *Corrección fraterna* (v.15-17). Toda esta instrucción de la corrección fraterna supone, naturalmente, una comunidad entre «hermanos»¹⁶. La gradación es clara: corrección privada, corrección ante testigos, denuncia a «la Iglesia». Y si no oyere a la Iglesia, ya había de tenerse a aquel hermano pecador como gentil y publicano, es decir, en el lenguaje judío, como excomulgado.

¿Qué significa aquí «la Iglesia»? Sin duda la comunidad que se supone en todo este pasaje y en cuyo seno se realiza aquel acto de corrección fraterna. Pero, adviértase bien, la comunidad en cuanto tiene poder para excomulgar. Ahora bien, entre los judíos, y en general en toda la sociedad de aquel tiempo, no era el pueblo el que tenía tal poder, sino sus jefes (cf., p.ej., Jn 9,22.34; 12,42). Jesucristo, pues, tiene presentes a los jefes de la Iglesia en este pasaje; y como la excomunión es un acto particular del poder de atar y desatar, parece lógica la transición al versículo siguiente¹⁷. Otros autores niegan toda unión entre el versículo 17 y el 18, basados en el cambio de sujeto del singular al plural¹⁸. Estos versículos contendrían enseñanzas de Jesús pronunciadas en diversas ocasiones, aunque relacionadas entre sí, por razón del tema y por esta causa unidas por el evangelista San Mateo en un mismo discurso.

5.º *Promesa del poder absoluto de atar y desatar* (v.18). Después de las palabras: «En verdad os digo», que indican se trata de algo muy importante, promete Jesús que lo que ataren o desataren los apóstoles en la tierra quedará asimismo atado o desatado en los cielos, es decir, ante Dios. ¿Qué significan las palabras *atar* y *desatar*? Este es evidentemente el punto clave de todo este fragmento. Con plena unanimidad, tanto católicos como protestantes, admiten que bajo estas metáforas (no se trata evidentemente aquí de vínculos físicos, sino morales) se expresaba en la literatura judía el poder de prohibir (atar) o permitir (desatar); o bien la declaración jurídica de que algo estaba prohibido o permitido. Estos dos matices

¹⁵ Véase, por ejemplo, el hermosísimo capítulo 34 del profeta Ezequiel.

¹⁶ Críticamente es mejor la variante que omite las palabras *contra ti*, que no se encuentran en los mejores códices. Parece, pues, que no se trata de un pecado contra el que va a corregir a su hermano, sino del pecado cometido por aquel hermano contra Dios de un modo manifiesto.

¹⁷ Véase BUZY en el comentario a este lugar; PIROT, *La Sainte Bible* IX 240.

¹⁸ Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*: «Regensburger Neues Testament» I (ed. 1952) 209-211; I. RIUDOR, S. I., *El exegeta y el teólogo en el estadio apologético de la eclesiología*: EstEcl 37 (1962) 164-166.

no coinciden del todo. Un abogado *declara* prohibido o permitido algo según la ley; pero su declaración no lo *hace* prohibido o permitido. Sin embargo, en el contexto de esta promesa, los dos sentidos coinciden, pues declarar prohibido o permitido, de modo que Dios también lo declare así, es lo mismo que prohibir o permitir simplemente¹⁹. Esto supuesto, las palabras del versículo 18 contienen la promesa hecha a los apóstoles: *a)* de un poder amplísimo y universal («cualquier cosa»); *b)* en el orden jurídico de prohibir o permitir, y *c)* de manera que Dios lo tendrá por bueno en los cielos; es decir, la promesa de una auténtica potestad de regir. La misma universalidad de la promesa hace que no pueda restringirse al poder único de excomulgar de que habla San Mateo en el versículo anterior; por el contrario, hay que interpretar el sentido de la frase por otro pasaje en que concede particularmente a San Pedro el poder de atar y desatar con idénticas palabras (Mt 16,19), pero anteponiendo la frase «te daré las llaves del reino de los cielos», que tienen evidentemente, como explicaremos en su lugar, un sentido universal en la potestad de regir.

133. La comparación con este lugar paralelo del mismo evangelista San Mateo y con el de San Juan (20,23), concretado al caso particular de perdonar o retener los pecados, ilumina con nueva luz el significado de este versículo.

Según Schmaus, el sentido del poder de atar y desatar implica, conforme al estilo semítico, tres cosas: *declarar* algo prohibido o permitido; *imponer* una obligación o eximir de ella; *excluir* de la comunidad y volver a admitir a ella²⁰. Así, en las palabras de la promesa se incluirían los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial.

134. SEGUNDO ESTADIO: LA INVESTIDURA DEL PODER DE REGIR.—Desengañados los apóstoles con el terrible drama del Gólgota de todo sueño de poder y realeza temporal, y animados, por otra parte, con la resurrección de su Maestro, los días de la vida gloriosa de Jesús eran los más aptos para recibir las enseñanzas definitivas para su misión futura. Y en aquellos días transmitió Jesús la potestad rectora de su Iglesia a sus apóstoles. Primeramente, al atardecer del mismo día de Pascua, cuando, según nos cuenta San Juan, les dijo solemnemente: «Como me ha enviado el Padre, así yo os envío a vosotros... Recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes los retuviereis, les serán retenidos» (Jn 20,21-23). En la primera parte de estas palabras, la potestad de regir queda implícita en la misión general de los apóstoles, de las mismas características que la de Cristo, como explicamos al comenzar este capítulo. En la segunda parte se especifica el poder de atar y desatar refiriéndolo al pecado; poder de jurisdicción el más estupendo que Dios pueda conceder a un hombre.

¹⁹ Más amplia exposición de este punto, confirmado por el sentir de exegetas protestantes, en SALAVERRI, o.c., n.135.

²⁰ SCHMAUS, o.c., 136.

135. El segundo pasaje, en que Cristo transmite a sus apóstoles el poder de regir, es el de la aparición de Jesucristo en el monte de Galilea, que nos cuenta San Mateo al final de su evangelio, que antes hemos explicado ampliamente. En primer lugar, las palabras «se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes», muestran la intención clara de Cristo de comunicar su poder en todos los grados comunicables a sus apóstoles; por tanto, implícitamente el poder de regir. ¿Se contiene además explícitamente?

A propósito de las palabras de Cristo: «Enseñándoles a guardar cuantas cosas os ordené», Sullivan dice: «No se trata aquí de proponer una doctrina, sino de inculcar un modo de vivir; como el padre, que no solamente enseña a sus hijos *cuáles son* los mandamientos, sino también les enseña a *guardarlos*, lo cual exige la potestad paterna de *obligar* los hijos a un modo determinado de obrar»²¹. Según estas interpretaciones, se contendría explícitamente el poder de regir en el tercer mandato del Señor.

De todas formas, aun en la hipótesis de que tanto el primero como el tercero de estos mandamientos se refieran primariamente al poder de enseñar, suponen ciertamente un poder de enseñar con autoridad. Esto aparece más claro todavía por el pasaje paralelo de Marcos (16,16): «El que no creyere se condenará», que implica necesariamente un poder de orden coactivo; por tanto, un poder de regir.

136. TERCER ESTADIO: EJERCICIO DEL PODER DE REGIR.—En las cosas humanas, el ejercicio de un derecho es muchas veces la razón decisiva para saber si realmente una persona o una entidad lo posee. Ciertamente pueden darse, alguna vez, abusos ilegítimos; pero aun en estos casos, sobre todo si se trata de hechos ya pasados, es muy difícil que un estudio histórico serio no descubra el engaño. La historia de los primeros pasos de la Iglesia, tal como nos la cuenta San Lucas en los Hechos, nos muestra a los apóstoles actuando con plena autoridad desde que comienzan a ejercer su oficio de apóstoles, es decir, desde que Jesucristo se separó de ellos para subir a los cielos.

Ya en los días de retiro que precedieron a la venida del Espíritu Santo, se realizó un acto de gran importancia, la elección del apóstol que debía ocupar el puesto de Judas. En la dirección de todo aquel negocio aparece San Pedro como cabeza de los apóstoles. La presentación del candidato la deja el apóstol a la comunidad, y, finalmente, Dios mismo, por medio de la suerte, es quien elige el candidato entre los dos presentados (Act 1,15-26).

El mismo día de Pentecostés, Pedro, con los demás apóstoles, toma la dirección de aquel grupo de 3.000 oyentes que acaban de recibir la palabra de Dios; los instruyen, los bautizan y los agregan a la Iglesia (Act 2,14ss). Ellos son los que reciben y administran los bienes de la comunidad (Act 4,32-35). Pedro ejerce el poder ejecu-

²¹ SULLIVAN, o.c., en bibliogr., 97.

tivo, castigando con la pena de muerte a aquel matrimonio Ananías y Zafira que fraudulentamente se quieren reservar parte de sus bienes y engañar a los apóstoles (Act 5,1-11). Para el bien de las viudas y de los huérfanos establecen los diáconos. En todo este asunto aparece una admirable unión de autoridad y condescendencia con los demás miembros de la Iglesia, admitiéndoles a tomar parte activa en los negocios, pero siempre bajo la dirección de los apóstoles (Act 6,1-6).

Esta misma autoridad de los apóstoles, no dictatorial, sino que se comunica a otros miembros, los más conspicuos de la Iglesia, aparece también en el llamado concilio de Jerusalén. Los apóstoles, juntamente con los presbíteros y toda la Iglesia, toman las decisiones y decretan leyes; pero la dirección siempre la llevan los apóstoles (Act 15,1-33).

137. No será necesario detenernos en probar que San Pablo tiene plena conciencia de su autoridad jurídica sobre las iglesias que él ha fundado. Toda la epístola a los Gálatas, por ejemplo, es una prueba de ello; y en las demás epístolas encontramos también muchos indicios de su poder rector, como cuando pide absoluta obediencia a los corintios (2 Cor 2,9), o habla de su poder de castigar y aun de excomulgar (1 Cor 4,20; 5,3; 2 Cor 13,10), o establece leyes disciplinarias para regular los ágapes fraternales (1 Cor 11, 33-35), o da las reglas a las que se han de acomodar los carismáticos, «reconociendo que lo que él escribe es ordenanza del Señor» (1 Cor 14,37).

138. *En resumen:* en todo el modo de actuar de los apóstoles aparece desde el principio la Iglesia *jerárquicamente* constituida, lo cual no es lo mismo, nótese bien, que decir *dictatorialmente* constituida. Por el contrario, el poder jerárquico aparece unido a una participación de la comunidad en los asuntos más importantes de la Iglesia. La elección de Matías (Act 1,15-26) y de los primeros diáconos (Act 6,1-7) son un claro testimonio de lo dicho.

Si ahora, en una mirada de conjunto, unimos este ejercicio del poder de los apóstoles a la promesa de Jesús que aparece en Mt 18,18 y al acto solemne de la transmisión de poderes, repetido dos veces en tiempo de su vida gloriosa en la tierra (Jn 20,21-23 y Mt 28,18-19), quedará bien clara esta idea fundamental de la eclesiología católica: que Jesucristo dio a los apóstoles verdadera autoridad de regir y estableció en ellos a su Iglesia como una sociedad jerárquica, no democrática.

139. Se podría insinuar todavía *otro argumento* escriturístico que confirma el valor probativo de los textos que acabamos de considerar. Hemos visto en el capítulo 1.º el *Antiguo Testamento* como profecía y preparación del Nuevo. Ahora bien: en el *Antiguo Testamento*, el pueblo de Dios, figura de la Iglesia, aparece desde su organización conducido jerárquicamente, ya sea por Moisés, ya sea por los jueces o reyes, y nunca con una organización democrática. Y si esto es así, mientras no se pruebe con razones apodícticas un

cambio de régimen en la mente y en la palabra de Jesús, hemos de suponer que seguirá por los caminos que había trazado Dios desde que comenzó a dibujar los rasgos característicos de su obra.

140. Principales dificultades contra los textos indicados.— Antes de pasar a decir algo de la enseñanza que nos da la Tradición sobre este punto, creemos muy conveniente salir al encuentro de *las objeciones* que podrían presentarse contra el texto que ofrece sin duda mayor dificultad de todos los explicados: el de la promesa de la potestad de regir que se incluye en Mt 18,18. Prescindiendo de la extrañeza que puede producir el que sólo Mateo nos hable de promesa tan importante, de lo que ya nos hemos ocupado, otros dos puntos conviene considerar.

En primer lugar, la semejanza de este texto con el del mismo evangelista referido a San Pedro (Mt 16,18), ¿no parece indicar que uno solo es genuino de Jesús? En este caso parece llevarse la preferencia al del capítulo 16, por la mayor solemnidad del momento y la triple metáfora con que expresa Jesús la misma idea, forma tan en consonancia con la manera de hablar judía. Entonces el texto del capítulo 18 sería una acomodación que de aquellas palabras de Jesús habría hecho la Iglesia primitiva a todos los apóstoles. Esta hipótesis la cree *posible* algún autor católico ²², con tal que se admita que la idea de la potestad de regir de los apóstoles proviene de Jesús y está suficientemente clara en otros pasajes evangélicos (Mt 28,19-20; Jn 20,21-23). En tal hipótesis, San Mateo habría podido expresar con toda verdad, repitiendo las palabras de Jesús dirigidas a San Pedro, pero en plural, una idea que habría expresado Jesús con otras palabras enteramente equivalentes. Sin embargo, la opinión más común es creer que Jesucristo expresó dos veces con las mismas palabras, cambiando sólo el singular por el plural, el doble poder, jerárquico-monárquico de Pedro y jerárquico-oligárquico del colegio apostólico.

141. La segunda dificultad es más seria. Creen los protestantes que las palabras de Mt 18,18 se dirigen a todos los fieles y, por lo tanto, no contienen ningún poder jerárquico. Oigamos, por ejemplo, a Zahn: «Si hubiera en la comunidad o por encima de ella una autoridad legislativa o judicial ligada a la potestad apostólica, no hubiera sido encargado a la Iglesia en general el cuidado de componer las diferencias entre los hermanos sin hacer mención alguna de los apóstoles. Las palabras que siguen en el mismo discurso: «Si dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (18,19-20), excluyen absolutamente toda tentativa de encontrar en el versículo 18 un poder especial de los apóstoles» ²³. Como se ve, la dificultad podría concretarse así: El versículo 19 se refiere a todos los fieles en general; luego el anterior, en que el pronombre es exactamente el mismo, «vobis» (a vosotros), se ha de referir también a todos los fieles.

²² Cf. SCHMID, o.c. antes.

²³ Th. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig 1905) 573, citado por MÉDEBIELLE, *Apostolat*: DBS I col.558.

Esta dificultad da por supuesto que los versículos 18 y 19 de este capítulo tienen conexión entre sí en el pensamiento de Jesús. Sin embargo, hay autores católicos, como indicamos antes, que creen que el evangelista San Mateo agrupó aquí diversos «logions» que el Maestro pronunció en distintas ocasiones y que pueden referirse, por tanto, a diversos sujetos. Este sería el caso de los versículos indicados y caería entonces por su base la dificultad. Pero, aun admitiendo alguna relación entre los dos versículos citados, la materia de que trata Jesús en cada uno de ellos expresaba suficientemente a un judío la diferencia de extensión que debía dar al «vosotros». Sabía muy bien el valor de la oración en común y también que la autoridad de regir estaba siempre en una porción selecta de la comunidad. Una potestad democrática de regir le hubiera resultado algo inaudito, que hubiera tenido que explicar expresamente el divino Maestro.

142. Enseñanza de la Tradición.—Una exposición completa de la enseñanza de la Tradición pediría una amplitud incompatible con las características de esta obra. Por eso debemos contentarnos con algunas indicaciones muy breves, y aun esto sólo en los puntos más importantes del tratado.

En los documentos más antiguos que poseemos de la Iglesia primitiva encontramos testimonios claros de la constitución jerárquica de la Iglesia, por la transmisión del magisterio auténtico y el poder de regir de Cristo a los apóstoles. Así, el primer libro no inspirado que se nos ha conservado, la «*Didaché*» o *doctrina de los doce apóstoles*, comienza con esta inscripción: «Doctrina del Señor a las naciones por medio de los doce apóstoles»²⁴, que supone evidentemente que los apóstoles recibieron del Señor el poder de enseñar de un modo autoritativo a todas las gentes; San Clemente Romano dice expresamente que «los apóstoles nos predicaron el evangelio de parte del Señor Jesucristo, como Jesucristo fue enviado de Dios»²⁵; San Ireneo y Tertuliano, en sus obras *Contra las herejías* y *De la prescripción de los herejes*, intentan demostrar cómo la verdadera Iglesia es aquella que sigue la doctrina de los apóstoles y está gobernada por sus legítimos sucesores, lo cual supone evidentemente que los apóstoles recibieron el poder de enseñar y regir de Jesucristo²⁶. No será necesario multiplicar los textos, cuando el mismo Sohm reconoce, como dijimos en el primer párrafo de este capítulo, que ya San Clemente Romano, a finales del siglo I, cambió la constitución de la Iglesia primitiva de carismática en jerárquica, y que Lutero restituyó la verdadera concepción de la Iglesia de Cristo. Pero ¿cómo es posible suponer que Dios permitiera que ya desde finales del siglo I hasta el siglo XVI la Iglesia hubiera vivido

²⁴ *Padres apostólicos* (BAC 65) 78.

²⁵ *Carta a los corintios* 42: *Padres apostólicos*, cit., 216.

²⁶ *Contra las herejías*, sobre todo el libro tercero (véanse, por ejemplo, los fragmentos que cita R. 211-213 o MaIgl 251-252) y en el libro *De la prescripción de los herejes* 20, 21 y 32 (R. 292.293.296; MaIgl 190.255).

en un punto tan esencial como éste con una estructura contraria a la voluntad de su Fundador? Un misterio tan difícil de comprender, como resultaría esto, no podemos aceptarlo sin que conste con certeza absoluta..., ¡la cual ciertamente no nos da la argumentación de Sohml!

IV. EL PODER DE SANTIFICAR

143. Sobre este punto no nos toca a nosotros, en eclesiología, más que dar unas brevísimas indicaciones, ya que todo el tratado dogmático de los sacramentos no es otra cosa que la explanación de este punto.

Si el fin principal para el que vino Jesucristo a este mundo es comunicar a los hombres la vida divina: «He venido para que tengan vida, y la tengan en gran abundancia» (Jn 10,10); unirnos íntimamente a El: «Permaneced en mí y yo en vosotros» (Jn 15,4); santificarnos en la verdad y en el amor: «Santificalos en la verdad» (Jn 17,17), «que el amor con que me amaste esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26); y, por otra parte, Jesucristo entrega a los apóstoles *toda su misión*, como vimos en el capítulo anterior, se deduce que les ha de comunicar también el poder de santificar. Para este fin, Jesucristo instituyó en la Iglesia los sacramentos, de los que el primero y puerta de todos los demás es el bautismo, indispensable para entrar en el reino de Dios: «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5). El poder de santificar a los hombres por el bautismo lo concedió solemnemente a los apóstoles Jesucristo en la aparición del monte de Galilea ya citada otras veces: «Haced discípulos a todas las gentes, *bautizándolas* en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19). Este fue el rito inicial que los apóstoles exigían desde el mismo día de Pentecostés para la remisión de los pecados, es decir, para la santificación de todos los que querían entrar en la Iglesia (Act 2,38).

La vida divina quiso Jesucristo conservarla y aumentarla en los bautizados por medio de la Eucaristía: «Yo soy el Pan de vida... Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros... El que come este Pan vivirá eternamente» (Jn 6,48.54.59). Y el poder sobre su cuerpo y su sangre se lo da solemnemente a los apóstoles el Señor en la noche de la pasión: «Este es el cuerpo que se da por vosotros; haced esto en memoria mía... Cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,24.26). Y San Lucas: «Este es mi cuerpo, que por vosotros es entregado; haced esto en memoria mía» (Lc 22,19).

El poder de perdonar los pecados cometidos después del bautismo lo dio a los apóstoles Jesús en la tarde de la resurrección: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes los retuviereis, les serán retenidos» (Jn 20, 22-23).

De los otros sacramentos no sabemos cuándo Jesucristo dio a los apóstoles el poder de administrarlos; pero sabemos que Jesucristo instituyó por sí mismo todos los sacramentos ²⁷.

CAPITULO VI

La Iglesia en la obra de Cristo (III). Poderes concedidos a San Pedro: el primado

144. Bibliografía: SALAVERRI: SThS I n.161-284; ADAM, K., *La esencia del catolicismo* 103-122; JOURNET, C., *Teología de la Iglesia* 155-163; ID., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* (París 1953); LÓPEZ DÓRIGA, E., S. I., *San Pedro y el Romano Pontífice* (Cádiz 1957) 17-134; RIMOLDI, A., *L'Apostolo San Pietro: «Analecta Gregoriana»* n.96 (Roma 1958); SCHMAUS, M., *Teología dogmática: IV. La Iglesia* 156-182.

145. Problema.—Cristo dio a los apóstoles la triple potestad de enseñar, regir y santificar; lo acabamos de ver en el capítulo anterior. Pero estos poderes, ¿los concedió por igual a todos los apóstoles o puso a uno de ellos por encima de los demás, a la manera de las monarquías, en que el poder supremo reside en una sola persona? Todo el mundo sabe que la Iglesia católica afirma la constitución monárquica de su jerarquía como elemento esencial y de derecho divino, porque Jesús colocó a San Pedro sobre los demás apóstoles y quiso que los sucesores de Pedro continuaran siendo hasta el fin de los siglos los jefes supremos de su Iglesia. Dejando para el capítulo siguiente esta segunda cuestión de los sucesores de Pedro, nos toca ahora mostrar cómo Cristo se escogió a San Pedro como jefe o primado de la Iglesia que estaba fundando.

146. Primado significa, por su etimología, el que es el primero en algún orden. Podemos hablar de un primado meramente *honorífico*, cuando a alguno, por su edad o méritos relevantes, se le concede el primer lugar entre varias personas, pero sin ninguna autoridad real sobre ellas. También se puede hablar de un *primado de dirección*, como el que tiene el presidente de una asamblea legislativa, senado, etc., en el que su oficio se reduce a dirigir la sesión, pero su voto tiene el mismo valor que el de otro cualquiera de la cámara. El primado, en sentido propio, sólo se da cuando el que lo posee tiene verdadera autoridad sobre los demás, como ocurre en el padre de familia sobre la esposa e hijos, o el jefe de una sociedad perfecta sobre los miembros de la misma. Este último se llama *primado de jurisdicción*.

147. Orientación histórica.—Como la afirmación del primado de San Pedro es el fundamento del primado del Romano Pontífice y como éste es el punto capital que separa de los católicos a todos los demás cristianos, se entenderá fácilmente por qué los cristianos no católicos llegan a admitir cierto primado de honor o tem-

²⁷ Véase Conc. de Trento (D 844) y el tratado dogmático de los sacramentos en general en el vol.2 de esta *Teología para seglares*.

poral de San Pedro, pero le niegan generalmente el primado de jurisdicción.

Sin embargo, si dirigimos una mirada a la historia, nos encontramos que, en *Oriente*, los primeros teólogos del cisma no negaron la primacía de San Pedro. Focio (s.ix), a pesar de sus muchas fluctuaciones doctrinales, admite el primado de San Pedro, y siguen admitiéndolo todos los demás orientales hasta Miguel Cerulario (s.xi) ¹. Aún en aquel siglo y los siguientes, no pocos de los orientales niegan el primado del obispo de Roma, pero admiten el de San Pedro, o, por lo menos, no lo quieren impugnar abiertamente. Véase, por ejemplo, este texto de Nicolás Cabasilas, obispo de Tesalónica (s.xiv): «No se trata ahora de pleitear sobre el primado de San Pedro, si fue constituido superior a los demás apóstoles y hasta dónde se extendía la potestad sagrada que le fue otorgada. Sea de todo esto cuanto se quisiere. Sin embargo de esto, ciertamente no admitiré que el papa hubiere recibido este derecho de Pedro» ².

148. En *Occidente*, a principios de este mismo siglo xiv encontramos el primer texto explícito que niega el primado de Pedro, en Marsilio de Padua: «El apóstol San Pedro no tuvo más autoridad que los demás apóstoles y no fue cabeza de los demás apóstoles» (D 496). En el siglo xv, Hus y Wicleff, precursores del protestantismo, afirman exactamente lo mismo que Marsilio (D 633 y 673) y preparan el camino a los falsos reformadores del siglo xvi. Lutero, especialmente, dice que las palabras de San Mateo (16,18): «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», fundamentales, como veremos, en la cuestión del primado de San Pedro, «no se dirigen a una persona determinada, sino a la Iglesia edificada en espíritu sobre la piedra, Cristo» ³. En los siglos xvii y xviii, los *galicanos*, *jansenistas* y otros que siguen doctrinas parecidas, en su afán de quitar autoridad a la Sede Apostólica, atacaron también la autoridad suprema de San Pedro ⁴. Finalmente, en estos últimos tiempos (s.xix y xx), la polémica se ha centrado principalmente en el texto fundamental con que se prueba el primado de Pedro: *el fragmento de San Mateo* 16,18-19. Podemos reducir a tres las teorías que pretenden quitar valor a este texto:

149. I.^o *Teoría de la interpolación*, o negación de la genuinidad literaria. Fue muy repetida por *racionalistas* y *protestantes liberales* de finales del siglo pasado y principios del actual. Según ellos, estas palabras fueron interpoladas en el evangelio de San Mateo por la Iglesia de Roma, para fundamentar la autoridad que comenzaban entonces a atribuirse los obispos de aquella ciudad. Unos dicen que a finales del siglo II, otros que a principios de dicho siglo ⁵.

¹ Véase A. SANTOS HERNÁNDEZ, S. I., *Iglesias de Oriente* (Santander 1959) 119-167.

² Citado por D'HERBIGNY, *De Ecclesia* I 269.

³ *Respuesta a Ambrosio Catarino*, ed. Weimar, 7,709.

⁴ Véase, por ejemplo, la condenación como herética de la proposición que San Pedro y San Pablo son dos pastores supremos de la Iglesia, con paridad de autoridad (D 1091).

⁵ Harnack, fundándose en el *Diatesseron de Taciano* (finales del s.II), dijo que las palabras auténticas eran éstas: «Bienaventurado eres, Simón, y las puertas del infierno no te vencerán». Al final de su vida, el mismo Harnack abandonó esta hipótesis (véase SALAVERRI, o.c., n.173-174).

Hoy día casi ya no tiene adeptos esta teoría: los argumentos que prueban la autenticidad son demasiado evidentes, como tendremos ocasión de ver.

150. 2.^o *Teoría de la idealización*, o negación de la historicidad del pasaje indicado. Las palabras pertenecen ciertamente al primer evangelio, dicen los que sostienen esta teoría, pero no son de Jesús; expresan el concepto idealizado que de San Pedro tenía la Iglesia primitiva cuando San Mateo escribió el evangelio. Esta teoría, propuesta por varios racionalistas de principios de siglo, fue renovada principalmente por Rudolf Bultmann en 1941. «Hoy día—dice el teólogo protestante Oscar Cullmann—la discusión de este pasaje gira principalmente alrededor de la cuestión de su autenticidad histórica». Y entre los exegetas protestantes—añade—, un estudio estadístico sobre la posición adoptada en este problema por 34 autores modernos ha mostrado que éstos se reparten casi por igual entre los dos campos», a saber, en favor o en contra de la autenticidad histórica ⁶.

151. 3.^o *Teoría de la interpretación*, o negación, total o parcial, del valor probativo de las palabras de San Mateo; y esto ocurre generalmente en dos direcciones: a) *El protestantismo tradicional* ha interpretado las palabras de San Mateo según la dirección que le legó Lutero: la piedra fundamental es Cristo mismo o bien la fe en Cristo: «Yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra (de tu confesión en mi divinidad) yo edificaré mi Iglesia». Evidentemente, esta teoría supone la negación total del valor primacial de las palabras de San Mateo.

b) Actualmente, bastantes protestantes admiten sustancialmente la interpretación propuesta por Oscar Cullmann, en 1952, en su libro sobre el apóstol San Pedro ⁷. Cullmann reconoce la autenticidad e historicidad de las palabras de San Mateo; que la piedra fundamental es el apóstol San Pedro; y que las palabras significan un verdadero primado del apóstol, aunque sólo temporal; primado que después cede a Santiago y naturalmente exclusivo del apóstol, sin posibles sucesores en dicho cargo: «La roca, el fundamento de todas las Iglesias de todos los tiempos es la persona de Pedro, el hombre que Jesús había escogido y distinguido especialmente entre los doce como testigo de su vida y de su muerte y como primer testigo de su resurrección» ⁸. Esta teoría admite, pues, algún valor primacial a las palabras de San Mateo.

⁶ S. Pierre, disciple, apôtre, martyr (Neuchâtel 1952) 148 y 153.

⁷ Salió al mismo tiempo la edición alemana y la francesa y se tradujo al año siguiente al inglés. De este libro aparecieron innumerables recensiones o notas en las revistas de teología, tanto católicas como protestantes. J. FRISQUE, en Oscar Cullmann, *une Théologie de l'histoire du salut* (1960) p.274-275, cita cuarenta autores católicos y dieciocho no católicos que se ocuparon en sus escritos de este libro entre los años 1953 y 1955. Los católicos en general se congratularon de que un autor protestante se acercara mucho más a la tesis católica de lo que hasta entonces había ocurrido en este punto capital del primado de San Pedro; aunque quede, naturalmente, todavía lejos de la verdadera doctrina.

⁸ O.c., 212.

152. También algunos ortodoxos orientales, como Cassien Besobrassof ⁹, admiten algún primado en San Pedro, aunque no jurisdiccional y sin ninguna perspectiva de sucesión. Lo mismo afirman otros teólogos ortodoxos recientes. Así, N. Koulomzine concede a San Pedro que es «el primero de los doce y entre los doce»; pero este primado no le constituye ni «jefe», ni «presidente», ni «primer obispo». Más aún, es «el primero de los doce» en una Iglesia determinada, la de Jerusalén, que por ser la Iglesia de Pentecostés tiene una importancia única en la Historia ¹⁰.

153. Documentos de la Iglesia.—La Iglesia católica ha sostenido siempre, desde los primeros siglos, un verdadero primado de autoridad de San Pedro ¹¹. La doctrina fue propuesta como *dogma de fe*, de un modo explícito y solemne, en el concilio Vaticano I: «Si alguno dijere que San Pedro Apóstol no fue constituido, por Cristo Señor, Príncipe de todos los Apóstoles y Cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió directa o inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción, sea anatema» (D 1823). Las palabras «inmediata y directamente» significan que no confirió Jesucristo el primado primero a todo el colegio apostólico, mediante el cual se derivaría a San Pedro, ni que lo concedió implícitamente en otra prerrogativa de la que se seguiría dicho primado. Además, en el capítulo correspondiente a este canon, se dice explícitamente que el primado de San Pedro se contiene en los fragmentos evangélicos que vamos a explicar en seguida del c.16 de San Mateo y 21 de San Juan (D 1822), aunque la interpretación de estos dos textos como prueba del dogma no cae de suyo bajo la definición ¹².

154. Valoración teológica.—*Es de fe divina y católica*, definido solemnemente en el concilio Vaticano I, que Jesucristo concedió a San Pedro el primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia.

155. Enseñanza bíblica.—A) TEXTO PRINCIPAL: LA PROMESA DEL PRIMADO (Mt 16,13-19).—Jesucristo pregunta a sus discípulos qué dice la gente de él. Que eres Juan Bautista o Elías... o alguno de los profetas, le responden. ¿Y vosotros? Pedro contesta: Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo. Respondiendo Jesús le dice: «Bienaventurado eres, Simón, Bar-Iona, pues que no es la carne y la sangre quien te lo reveló, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares sobre la tierra quedará atado en los cielos; y cuanto desatares sobre la tierra quedará desatado en los cielos».

⁹ Véase S. Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament: "Istina" 2 (1955) 261-304.

¹⁰ La place de Pierre dans l'Eglise primitive en La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe (Neuchâtel 1960) 67-90.

¹¹ Véase lista de documentos en DENZINGER, o.c., índice sistem. p.[19].

¹² V. U. BETTI, La Costituzione dogmatica «Pastor aeternus»... 592.

156. Algunos protestantes, como Cullmann, que admiten la autenticidad del pasaje, afirman que las palabras de Cristo a San Pedro a partir del versículo 17: «Bienaventurado eres...», y que sólo trae San Mateo (a diferencia de las anteriores de los v.13-16, comunes a los tres sinópticos), no fueron dichas en este lugar ni en esta ocasión, sino que forman un texto paralelo de Lc 22,31-32; por tanto, pronunciadas en la noche antes de la pasión.

Hay bastantes católicos actualmente que dan también como probable una trasposición de este texto¹³. Las razones que aducen tienen bastante peso; y esta hipótesis podría admitirse sin que significara nada en contra del valor de este pasaje para probar el primado de Pedro.

157. a) *Autenticidad del texto.*—Las razones en favor de la genuinidad literaria de este pasaje son concluyentes, tanto por parte de la crítica externa: testimonio unánime de todos los códices, de las traducciones más antiguas, citas frecuentes de los Santos Padres (25 se cuentan ya en el siglo III), como por parte de la crítica interna, ya que difícilmente se hallará un pasaje del Evangelio que más abiertamente delate su origen semítico: Simón *Bar-Iona* (hijo de Juan); *carne y sangre* para expresar el hombre; el Padre, *que está en los cielos*, o las llaves del *reino de los cielos*; expresiones propuestas por San Mateo que denotan su origen judío: *atar y desatar*, palabras completamente rabínicas, como explicamos en el capítulo anterior; y sobre todo el juego de palabras *Pedro-piedra*, que tiene mucha más fuerza en el arameo, ya que a las dos palabras del griego Πέτρος, πέτρα, corresponde una única palabra aramea, *kefa*. Todas estas razones excluyen como totalmente inverosímil la hipótesis racionalista de una interpolación realizada en Roma¹⁴.

158. *A la dificultad de cómo es posible, si este texto es genuino, que nada digan de él los otros evangelistas, podemos contestar que tanto Juan (21,15ss) como Lucas (22,31s) tienen un texto acerca del primado de Pedro.* San Marcos relata la predicación de San Pedro en su evangelio, como nos consta por testimonios antiquísimos¹⁵, y aparece en todo su evangelio la tendencia a callar lo que redundaba en honor del apóstol. Y quizá sean de más peso estas otras dos razones que trae el P. Benoit, O. P.¹⁶, del silencio de Marcos: que estas palabras no son necesarias para el objeto principal de todo su evangelio, que es mostrar que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, paciente y triunfante; y que el primado de Pedro era una idea que, al escribir Marcos su evangelio, *se vivía*, pero no era discutida y razonada, como lo fue después.

159. b) *Historicidad del texto.*—Tampoco puede ponerse en duda. La mayoría de los autores que la niegan se fundan en una razón apriorística, completamente falsa: que Jesucristo no pudo haber dicho «edificaré mi Iglesia», ya que, creyendo próximo el fin del

¹³ P. BENOIT, *La primauté de Pierre selon le N. T.*: «Istina» 2 (1955) 318. Cf. también A. VOGTE, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung*: «Biblische Zeitschrift» 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-102 y A. LEGAULT, *L'authenticité de Mt 16,17-19* «L'Eglise dans la Bible» (Desclée 1962).

¹⁴ Para una ulterior explicación de estas razones véanse los manuales clásicos de eclesiología; por ejemplo, SALAVERRI, o.c., n.173ss.

¹⁵ Véase, por ejemplo, PAPAS en EUSEBIO, *Hist. Ecl.* 3,39.

¹⁶ Art.cit. de «Istina» 2 (1955) 318-319.

mundo, nunca pensó en fundar una Iglesia. En los capítulos anteriores ya ha quedado demostrado lo contrario. Por otra parte, la teoría de la idealización o apoteosis de Pedro en la primitiva Iglesia supone una serie de absurdos: una evolución rapidísima, que contradice las leyes de toda evolución; además es completamente opuesta a la índole tradicional de la Iglesia primitiva, que nos han conservado todos los documentos más antiguos que poseemos. Recordemos solamente algunos que reflejan fielmente la realidad de los primeros siglos de la Iglesia: «Guardarás lo que has recibido sin añadir ni quitar nada»¹⁷. «Dando de mano a la vanidad del vulgo y a las falsas enseñanzas, volvámonos a la Palabra que nos fue transmitida desde el principio»¹⁸. «No se innove nada, sino aténgase a lo recibido por tradición»¹⁹. Finalmente, una evolución imposible de realizarse sin protestas de los demás obispos, ya que, si aquel primado era falsamente atribuido a San Pedro en beneficio de Roma, necesariamente hubieran tenido que sentirse lesionados en sus derechos.

160. c) *Significado de las palabras del Señor: «Tú eres Pedro», etc.*

1) *Las palabras van dirigidas a San Pedro.* En primer lugar es cosa clara que las palabras del Señor que nos refiere San Mateo en este pasaje van dirigidas personalmente a Pedro, no solamente como al portavoz de los demás apóstoles. No hay dificultad en decir que Pedro habla en nombre de los demás apóstoles; pero en ninguna manera podemos admitir que las palabras con que le responde Jesús se pueden aplicar a él lo mismo que a los demás, ya que Cristo le alaba como especialmente favorecido por una revelación particular del Padre, y al decirle «Tú eres Pedro», después de haberle llamado con su nombre patronímico, Simón Bar-Iona, hace alusión clara al cambio de nombre que ya le había profetizado en su primer encuentro: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas (que significa Pedro)» (Jn 1,42). Ahora bien, en el Antiguo Testamento—marco en el que hemos de encuadrar las palabras de Jesús—, el cambio de nombre significa siempre algo extraordinariamente importante; como lo fue el cambio de nombre de Abraham (Gén 17,5) y de Jacob (Gén 32,28; 35,9).

161. 2) *Explicación de la primera metáfora: la piedra.*—Este nombre nuevo, que Jesús, hablando en arameo, le impone, es el de *Kefa*, piedra o roca. Si quisiéramos traducir el original *Kefa* al castellano conservando toda su fuerza, deberíamos decir: «tú eres *pie-dra*, y sobre esta *pie-dra* edificaré mi Iglesia». ¿Qué significa edificar sobre piedra? El mismo Jesucristo nos lo explica en la parábola con que termina el sermón de la montaña (Mt 7,24 y Lc 6,48). El edificio construido sobre la piedra o roca tendrá firmeza, estabilidad; todo él permanecerá en su unidad sin deshacerse. En cambio, el

¹⁷ *Didaché* 4,13; en castellano, en *Padres Apostólicos* (BAC 65) 82.

¹⁸ SAN POLICARPO, 7,2; o.c., 666.

¹⁹ SAN ESTEBAN Papa (D 46).

levantado sobre arena se derrumbará, se deshará en mil pedazos al ser atacado por la fuerza del viento o las riadas que lo socavan. Adviértase en San Lucas una diferencia importante que pone el evangelista entre el fundamento artificial θεμέλιον y la roca o peña natural πέτρα sobre la que se construye aquél. Pedro es, con relación al edificio de la Iglesia, la piedra o roca natural que da su consistencia a todo el edificio. Y este nombre de roca se da en la Sagrada Escritura únicamente a Dios y a Cristo. De este punto solo podría ya sacarse un indicio, por lo menos, del valor especial y único de Pedro con respecto a los demás apóstoles.

Los ataques de los elementos físicos en la parábola de Jesús, Mt 7,25 (vientos, lluvia, riadas), son en Mt 16 las puertas del infierno. En la antigüedad, cuando toda la fortaleza de las ciudades dependía de las murallas que la cercaban, el tener bien aseguradas las puertas era lo mismo que tener asegurado el poder de la ciudad. De aquí vino el sentido traslaticio de puerta equivalente a poder. Una ulterior explicación de esta parte de la promesa la daremos en la cuestión siguiente. Aquí basta esta significación general que aparece clara: los poderes del infierno no podrán destruir la Iglesia fundada sobre Pedro.

Ahora bien, esa expresión sólo puede significar, en la mentalidad judía de aquel tiempo y a la luz de muchos pasajes del Antiguo Testamento, que Jesucristo fundaría el nuevo «Kahal Yahvé», es decir, el nuevo pueblo de Dios, su pueblo, sobre Pedro; el cual sería por esto el principio de estabilidad, unidad y defensa de esta nueva asamblea de los fieles congregados por Jesús.

Los apóstoles, acostumbrados a oír la lectura del Antiguo Testamento en la sinagoga cada sábado, recordarían que en el Antiguo Testamento se hablaba muchas veces del pueblo escogido como de una casa que se edifica o se destruye (e. c., Núm 12,7; Jer 12,7; Os 8,1.3.8.15; Am 9,11). También los descubrimientos recientes del *Qumrán* muestran cuán familiar era la metáfora del edificio en aquel tiempo, para indicar la constitución de una sociedad: «Aquél (el Maestro de la rectitud) edificará para Dios la congregación de los elegidos sobre un firme fundamento»²⁰. Y el que una persona física sea el principio último de la estabilidad, unidad y defensa de una sociedad, sólo puede significar que es su autoridad suprema. Esta afirmación quedará plenamente confirmada por la segunda metáfora que emplea Jesús.

162. 3) *Segunda metáfora: las llaves.*—Comencemos por ver qué puede significar aquí el *reino de los cielos*. Esta expresión, sinónima, como hemos visto en el c.3, de *reino de Dios*, puede tener tres significados: o bien el reino de Dios escatológico, es decir, el premio eterno; o bien el reino de Dios existente en la tierra, la Iglesia; o bien un significado general que comprende los dos estadios, el terrestre y el celeste²¹. En este lugar, por el paralelismo claro

²⁰ *Com. in Ps.* 37 frag. A col. 2, citado por SULLIVAN, o. c., 119.

²¹ Cf. c. 2, *Cuestiones complementarias* 1) n. 61.

que tiene esta frase con la primera metáfora que acabamos de ver y con la tercera, de que hablaremos en seguida, ha de significar necesariamente el reino de Dios en la tierra, o sea la Iglesia.

La acción simbólica de *entregar las llaves* ha tenido siempre en la historia, y sigue teniendo aún, el significado de hacer al nuevo depositario señor o amo de lo que las llaves custodian. Algunas divinidades antiguas orientales, griegas y romanas, se representaban teniendo en sus manos las llaves, símbolos de sus poderes; por ejemplo, Schamach en Babilonia, Jano en Italia, Mitra en el culto de los misterios del sol. En la Escritura, *Isaías* profetiza el cambio de poderes de maestro en el palacio real (que equivalía a primer ministro del rey) de Sobna a Eliaquim con estas palabras: «Pondré la llave de la casa de David sobre su hombro; cuando abra, no existirá quien cierre; y cuando cierre, no habrá quien abra» (Is 22,22) ²². En el *Apocalipsis* se expresa así el poder de Jesucristo: «Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y nadie cerrará, el que cierra y nadie abrirá» (Ap 3,7). Jesucristo, al lanzar aquel anatema contra los escribas: «¡Ay de vosotros los legistas, porque os alzáis con la llave de la ciencia, y ni entráis vosotros ni dejáis entrar!» (Lc 11,52), supone el significado de poder absoluto del que tiene las llaves para abrir o cerrar a su voluntad. En las costumbres de los pueblos a través de la historia, síguese conservando este significado: Solimán II, rey de los turcos, responde a los embajadores del emperador Fernando I: «Yo colgaré de mis hombros las llaves de Hungría». Y en el cuadro del inmortal Velázquez, llamado vulgarmente «de las lanzas», el vencedor Ambrosio de Spínola recibe simbólicamente las llaves de la ciudad de Breda de manos de Justino de Nasau. Aún hoy la entrega de la propiedad de una casa se hace simbólicamente mediante la entrega de las llaves.

Esto supuesto, es evidente que las palabras del Señor a San Pedro: «a ti te daré las llaves del reino de los cielos», sólo podían significar la entrega de la autoridad suprema sobre su Iglesia. Por otra parte, parece lo más natural que Cristo haga a San Pedro vicario suyo, con autoridad en la Iglesia de acá abajo, al tenerse que separar de ella visiblemente. La interpretación que generalmente dan los protestantes a esta metáfora: A Pedro se le prometen las llaves del reino de los cielos, porque será el primero que abrirá dicho reino tanto a los judíos, con su predicación el día de Pentecostés (Act 2), como a los gentiles al recibir al primer pagano, Cornelio, en la Iglesia (Act 10), es, *por lo menos*, completamente ajena al simbolismo que tanto en la Sagrada Escritura como en la literatura profana tiene esta acción de entregar las llaves.

163. 4) *Tercera metáfora: el poder de atar y desatar.*—Ya explicamos en el capítulo anterior el significado de estas palabras: potestad moral de permitir o prohibir algo de un modo universal (*todo*) y absoluta (ratificada en el cielo, es decir, delante de Dios).

²² Las llaves de las puertas de los palacios antiguos eran muy grandes y pesadas; por eso se colgaban sobre el hombro para llevarlas con mayor facilidad.

Así, pues, por la tercera metáfora que incluye nuestro texto de San Mateo, se promete a San Pedro el poder universal y absoluto de permitir o prohibir, lo cual implica necesariamente la potestad de regir. ¿Supone también un poder supremo? Podría ofrecer dificultad el que este mismo poder, con las mismas palabras, se promete a todos los apóstoles en Mt 18,18, como vimos. Si sólo tuviéramos en este texto esta tercera metáfora, podríamos suponer que aquí se prometió a San Pedro en particular lo mismo que se promete a todos los apóstoles en el otro pasaje; pero esta metáfora no está sola, sino que viene después de las otras dos, de la piedra y de las llaves. Las tres metáforas se refieren evidentemente a una misma realidad, como lo exige el paralelismo claro que aparece en ellas. Por tanto, la tercera metáfora hay que explicarla a la luz del poder de las llaves, que indica una autoridad suprema. No contradice en nada esta solución al texto en que Cristo concede el poder de atar y desatar a todos los apóstoles, porque la autoridad suprema y universal prometida a uno no excluye la que puedan tener los demás. No es lo mismo poder supremo que poder exclusivo.

164. 5) *Resumen de lo dicho.*—Podríamos recapitular en pocas líneas las ideas expresadas por las tres metáforas así: La Iglesia aparece como la casa de Dios que ha de edificarse, el reino de los cielos que ha de ser administrado acá en la tierra, la religión que establezca lo que es prohibido o permitido y cuyos vínculos morales aten ante Dios. Al mismo tiempo, el apóstol San Pedro aparece, con relación a esta Iglesia, como la roca viva, o sea, el principio de unidad y estabilidad de este edificio; el virrey a quien se encomienda la administración de este reino; el árbitro supremo y absoluto con potestad de prohibir o permitir, de modo que sus decisiones sean ratificadas ante el tribunal de Dios. Qüitemos ahora las metáforas; recordemos que la Iglesia es la sociedad que Cristo quiere instituir para perpetuar su obra: Pedro no puede ser en esta sociedad otra cosa que su autoridad suprema. Toda otra explicación que quiera darse a este pasaje empobrece extraordinariamente el texto y, a lo más, podría tener alguna verosimilitud si se atendiese a uno u otro de los elementos aisladamente, pero en manera alguna si se atiende a todo el conjunto; y no explica las metáforas a la luz del uso bíblico y de lo que nos dice la historia judía de aquel tiempo.

165. 6) *Dificultades.*—Sin embargo, dos dificultades principales pueden ofrecerse que creemos necesario resolver ya desde ahora, antes de dejar este texto, el de mayor importancia, sin duda, en esta cuestión del primado.

1.^a ¿Cómo explicarse que, en una cuestión de tanta importancia, Cristo no hubiera hablado más claro, *sin metáforas*? Esta dificultad equivale a querer hacer de Jesucristo un hombre occidental y de nuestros tiempos. Jesucristo es ciertamente de ayer y de hoy y de todos los tiempos y lugares de la tierra; pero esto no quita que su modo de expresarse fuera el de un judío de su tiempo. Y el hablar por metáforas totalmente bíblicas era la manera más clara

de hablar a aquel auditorio al que inmediatamente dirigía sus discursos.

2.^a *Los Santos Padres*, al interpretar este texto, por lo menos antes de San León Magno, parecen favorecer más bien la interpretación protestante: que la piedra fundamental sobre la que se construye la Iglesia es la fe en la divinidad de Jesucristo. Podemos responder en primer lugar que hay un número considerable de Padres anteriores a San León que deducen del texto de San Mateo el primado de San Pedro ²³. Es verdad, sin embargo, que son más abundantes los que aprovechan dicho texto en el sentido expuesto en la dificultad. Pero no olvidemos que el siglo IV, siglo en el que vivieron gran parte de los Santos Padres, es el siglo de las terribles luchas contra el arrianismo, herejía que negaba la divinidad de Jesucristo, verdad fundamental de todo el cristianismo. Es lógico, pues, que aprovecharan dicho texto, que tanto se prestaba a ello, para hablar de la necesidad de la fe en la divinidad de Jesucristo. Por otra parte, no veían entonces esta gran necesidad respecto al primado de San Pedro, que se vivía y no se discutía.

166. B) TEXTO PRIMACIAL DE SAN LUCAS (22,32): PEDRO, SOSTÉN DE LA FE DE SUS HERMANOS.—Ha pasado cerca de un año desde la promesa de Cesarea de Filipo. Estamos en la noche de los grandes misterios antes de la pasión. Jesucristo prevé las futuras defeciones y negaciones de sus apóstoles, en especial la de Pedro; pero también prevé que después de su conversión será el jefe de sus hermanos, los apóstoles, porque será el firme sostén de la fe de todos. «Simón, Simón, mira, Satanás os reclamó para zandaros como el trigo; pero yo rogué por ti, que no desfallezca tu fe; y tú, un día, una vez convertido, confirma a tus hermanos».

Es fácil ver un paralelismo notable de este lugar con el de Mateo 16. En uno y otro aparece una promesa de Cristo: «yo te digo—yo he rogado por ti»; unos mismos peligros: «las puertas del infierno—Satanás»; Pedro, principio de firmeza en estos peligros para su Iglesia, sus hermanos: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia—tú confirma a tus hermanos». La diferencia está en que el texto lucano se refiere a un aspecto del primado, ciertamente el principal en una sociedad esencialmente doctrinal, como es la Iglesia: el aspecto de ser el sostén inmovible de la fe, lo cual supone una autoridad o primado doctrinal. Explicaremos más ampliamente este texto al hablar de la infalibilidad pontificia.

167. C) TEXTO PRIMACIAL DE SAN JUAN (21,15-17): ENTREGA DEL PRIMADO.—La tristeza de la pasión inminente, marco del texto de San Lucas, se ha trocado en la alegría de la vida gloriosa de Cristo resucitado en este de San Juan. Jesús llama aparte a San Pedro una vez terminado el almuerzo en la playa del mar de Tiberíades, después de la pesca milagrosa en la que Jesús simboliza por segunda vez la misión apostólica: «Os haré pescadores de hombres».

²³ Véanse algunos en castellano en *MaIgl* 130-135; y mucho más ampliamente, en italiano, en el libro de RIMOLDI *L'apostolo S. Pietro*, citado en la bibliografía.

«Dice Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más tú que éstos? Dícele: Sí, Señor, tú sabes que te quiero. Dícele: Apacienta mis corderos. Tórnale a decir por segunda vez: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Dícele: Sí, Señor, tú sabes que te quiero. Dícele: Pastorea mis ovejas. Dícele por tercera vez: Simón, hijo de Juan, ¿me quieres? Entristecióse Pedro porque le dijo por tercera vez ¿Me quieres?, y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú bien sabes que te quiero. Dícele Jesús: Apacienta mis ovejas».

168. a) *Genuinidad literaria del texto.*—Ninguna dificultad seria puede presentarse contra ella ni de parte de la crítica externa—códices, versiones, citas de los Santos Padres—ni de la interna, estilo netamente de San Juan, igual que el resto del evangelio²⁴. En cambio, sí ofrece alguna dificultad el doble epílogo de que consta el evangelio de San Juan (20,30-31 y 21,24-25), lo cual hace suponer que todo este capítulo 21 es una adición posterior. Mas, por las razones antes indicadas, sólo puede admitirse que fue añadido por San Juan, o, a lo más, por un discípulo inmediato suyo y bajo su dirección. El P. Lagrange opina que lo único añadido fue el epílogo final (v.24-25 del c.21), previa transposición del primer epílogo originario de San Juan: «Obró, además, Jesús otros muchos milagros...», al final del capítulo 20 (v.30-31).

169. b) *Genuinidad histórica.*—La niegan los racionalistas, porque niegan toda la parte de los evangelios que se refiere a Cristo resucitado. Fuera de esta razón enteramente apriorística, no hay ninguna otra para negar que estas palabras recogidas por «el discípulo que amaba Jesús y que testifica todas estas cosas» sean auténticas.

170. c) *Significado del texto.*—1) *Explicación de las palabras de Jesús.*—El texto original griego usa dos verbos distintos para indicar la acción de amar y otros dos para la de apacientar; pero pueden tomarse prácticamente como sinónimos, y se cree hoy comúnmente que sólo para evitar la monotonía el evangelista ha variado las palabras. El P. Bover ha querido conservar estos matices en la versión que hemos usado, traduciendo «amar» y «querer», «apacientar» y «pastorear». Para indicar que le encomienda todo el rebaño, usa las palabras «corderos» y «ovejas», sin que haya de buscarse una ulterior significación en estas palabras, como a veces se ha hecho, diciendo que los corderos representarían a los fieles, y las ovejas, los sacerdotes y obispos.

Jesucristo, ante todo, por tres veces invita a San Pedro a que haga una solemne profesión de su amor a él. Sin duda hay aquí una delicada alusión a la triple negación de la noche de la pasión. Pero es absurdo decir que las palabras «apacienta mis corderos, mis ovejas» no tienen más significación que restituirle al apostolado que había perdido por su triple negación, como afirman algunos protestantes. ¿Cómo se prueba que por la triple negación perdió Pedro

²⁴ Las pequeñas diferencias que algún crítico moderno ha querido hallar son en verdad insignificantes. Cf. SALAVERRI, o.c., n.213.

el derecho al apostolado? Pero, aun suponiendo que lo hubiera perdido (cosa que no admitimos), ¿no lo hubiera recuperado el mismo día de la resurrección, cuando el Señor se le apareció a él solo antes que a los demás discípulos? (Lc 24,34). ¿No aparece claro que, al relatar Pedro su aparición a los demás, ejerció ya el apostolado, pues les convenció de la verdad de la resurrección por su solo testimonio antes de que los demás apóstoles vieran a su Maestro resucitado? Y aun después nos encontramos todavía con la misión solemne a todos los apóstoles en la primera aparición del cenáculo (Jn 20,21), que sería un nuevo acto de confirmación en el apostolado, anterior también a esta escena del Tiberiades. Parece tan claro este punto, que el teólogo ortodoxo Cassien Besobrossof afirma: «Esta idea... que San Pedro era el único que debía ser restablecido en su oficio apostólico, es también completamente extraña al Evangelio. En ninguna parte se ha dicho que San Pedro por su negación hubiera caído de su apostolado»²⁵.

Descartada, pues, la hipótesis de una simple restitución al apostolado, ¿qué significan estas palabras tan solemnes que Jesucristo dirige a San Pedro?

171. 2) *Valor primacial del texto.*—Jesucristo, el Buen Pastor (Jn 10,11-16), el Pastor Supremo (1 Pe 5,4), encomienda a San Pedro el cuidado de todo su rebaño: «apacienta mis corderos y mis ovejas». No es muy difícil interpretar esta alegoría. El mismo Jesucristo dice a los fariseos que ellos no creen porque no son de sus ovejas (Jn 10,14.26s); que él «ha venido para que sus ovejas tengan vida, y la tengan en gran abundancia» (Jn 10,10). Si las ovejas son, pues, los fieles, Jesucristo encomienda a todos sus fieles, su Iglesia, a San Pedro, como a Pastor-Vicario suyo, al dejarle el cuidado de todo su rebaño. Y este oficio de pastor, tratándose de los fieles, ¿qué puede significar? Ya en la literatura profana más antigua los reyes eran llamados «pastores de pueblos», como en Homero. En el Antiguo Testamento, los profetas aplican esta imagen del pastor a los jefes del pueblo de Israel (Jer 23,1-2; Ez 34,1-10) y al rey-mesías que esperaban (Jer 23,48; Ez 34,23-31). Aun en el Nuevo Testamento se toman algunas veces como sinónimos «apacentar» y «regir». Así Mateo, citando un texto de Miqueas, dice de Belén: «De ti saldrá el jefe que pastoreará a mi pueblo de Israel» (2,6). Y Lucas en los Hechos: «El Espíritu Santo os puso por obispos para pastorear la Iglesia de Dios» (20,28). Es evidente que, en ambos casos, «pastorear» equivale a «regir», y así la Vulgata tradujo el verbo griego ποιμαίνειν por «regere». Y el mismo Cristo en la alegoría del Buen Pastor insinúa, por lo menos, que el cargo de Pastor equivale en alguna manera a la triple potestad social: enseñar, ya que sus ovejas «oyen su voz» (Jn 10,3.16); regir, es decir, dirigir: «Va delante de ellas y las ovejas le siguen» (v.4 y 27); y santificar: «por mí será salvo... y hallará pasto» (v.9-10 y 28).

Por tanto, a la luz de todos estos textos, bíblicos y profanos,

²⁵ A.c.: «Istina» 2 (1955) 204.

la triple afirmación de Jesucristo a San Pedro: «apacienta mis corderos, mis ovejas», no puede significar otra cosa que la entrega de aquel primado sobre toda la Iglesia que ya le había prometido de un modo tan solemne en el episodio que nos narra San Mateo en el capítulo 16. Y la triple investidura, que corresponde a la triple afirmación de amor de Pedro, se verifica, nos dice el P. Gächter, según un uso muy común en Oriente de sellar con una triple afirmación o protesta ante testigos el carácter legal de un contrato ²⁶. La escena a orillas del lago completa de un modo jurídico la promesa anterior del primado.

172. D) OTROS TEXTOS DEL PRIMADO DE PEDRO EN LOS EVANGELIOS Y HECHOS DE LOS APÓSTOLES.—Estos tres textos que hemos explicado, sobre todo los de Mateo y Juan, son los principales para probar el primado de San Pedro. Ellos solos muestran de un modo claro esta verdad. Por eso no es de extrañar que bastantes de nuestros hermanos separados de buena fe, protestantes y ortodoxos, reconozcan en todo, o por lo menos en parte, su valor probativo. Mas, si estos fragmentos evangélicos aparecen no aislados, sino en un conjunto en que resalta la preeminencia de San Pedro de un modo clarísimo, su fuerza será mayor todavía. Y esto es lo que sucede en esta cuestión del primado. Wladimiro Soloviev, el ruso ortodoxo convertido al cristianismo a finales del siglo pasado, dice en su libro *Rusia y la Iglesia universal*, que sus lectores ortodoxos reconocerán por lo menos una prueba que podríamos llamar de estadística. Entre los evangelios y los Hechos se nombra a San Pedro 171 veces (114 en los evangelios y 57 en los Hechos); San Juan, el que le sigue en número, sólo 46 (respectivamente, 38 y 6) ²⁷.

Insinuemos algunos de estos textos en que aparece el puesto privilegiado que tiene Pedro entre los apóstoles: a) en vida de Jesús; b) después de la venida del Espíritu Santo.

173. a) *En los evangelios.*—1) Promesa del cambio de nombre en el primer encuentro con Jesús e imposición del nombre de Pedro en la misma elección (Jn 1,42; Mc 3,16; Lc 6,14). 2) En los catálogos de los apóstoles (Mt 10,2 y par.) siempre se le pone el primero y a veces con un adjetivo (πρῶτος) que indica una prioridad no meramente de orden, sino real. 3) Aparece como jefe, como perteneciente a un orden superior: «Pedro y los que estaban con él» (Lc 9,32; Mc 1,36). Compárese con esta otra frase, también de San Lucas, en los Hechos: «El príncipe de los sacerdotes y todos los que estaban con él» (Act 5,17). 4) Es especialmente distinguido por Jesús, quien se hospeda en su casa (Mc 1,29); enseña desde su barca (Lc 5,1), le manda caminar sobre las aguas (Mt 14,29), paga Jesús el tributo por los dos (Mt 17,23), se le aparece resucitado antes que a los demás apóstoles (Lc 24,34) ²⁸.

²⁶ Cf. *Petrus und seine Zeit* 22-30.

²⁷ Traducción española, E. P. E. S. A. (1946) 246-247 not.9.

²⁸ Muchos otros textos en D'HERBIGNY, *De Ecclesia* I 251-257.

174. b) *En los Hechos de los Apóstoles.*—San Pedro aparece desde el principio dirigiendo a los demás apóstoles y como jefe de ellos. Es el que lleva la dirección en la elección de Matías para sustituir al traidor Judas (1,16-26). Pedro es también el que habla en nombre de los demás apóstoles a los judíos desde el primer día en que se manifiesta la Iglesia (2,14-41) y ante el sanedrín (4,8-12 y 5,29-32). Es el primero que recibe a un gentil en la Iglesia (c.10). El primero en ejercitar el poder de hacer milagros (3,6). De ningún otro apóstol se dice una expresión tan parecida a las que encontramos en los evangelistas al hablar de los milagros de Jesús: «Sacaban los enfermos a las plazas... para que, al pasar Pedro, siquiera su sombra los cubriese» (5,15). El primero que ejerce la potestad judicial contra Ananías y Zafira (5,1-11). En el concilio de Jerusalén (15,1-36), Pedro, con su autoridad, inclina los pareceres en el espinosísimo problema que había surgido sobre las prescripciones mosaicas entre los judaizantes y los que querían la plena libertad de tales prescripciones. El mismo Santiago, jefe de los que seguían más estrictamente las prácticas mosaicas, consiente con el parecer de Pedro en lo fundamental, aunque impone algunas obligaciones derivadas de los ritos judíos que, en atención a su autoridad y a los demás del pueblo de Israel, se aprueban en la asamblea.

175. c) *El incidente de Antioquía.*—«Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, abiertamente me le opuse, porque era culpable» (Gál 2,11). Con estas palabras comienza San Pablo a narrar lo que se llama el «incidente de Antioquía»²⁹. Indiquemos lo más brevemente posible cómo ocurrió el incidente.

La epístola a los Gálatas es llamada la epístola de «la libertad cristiana», porque toda ella va encaminada a defender la libertad de la ley cristiana de las prácticas mosaicas, ya caducadas, que pretendían imponer a los gálatas los judaizantes. Pero esta libertad cristiana la ve amenazada San Pablo nada menos que por la conducta de San Pedro. Pues cuando éste llegó a Antioquía, como nos cuenta el mismo San Pablo en la epístola citada, «comía con los gentiles antes de que vinieran ciertos hombres de parte de Santiago; mas después de haber venido éstos se retraía y recataba de ellos, temiendo a los de la circuncisión». Ante este ejemplo, los demás judíos, e incluso el mismo Bernabé, compañero de San Pablo en el apostolado, fue arrastrado a su imitación. Entonces San Pablo, delante de todos, le reprende de esta simulación. ¿Hay algo en esta reprensión contra el primado de San Pedro? Nada absolutamente. Sólo hay aquí una amonestación de apóstol a apóstol y un indicio claro de la gran autoridad de San Pedro, ya que con su modo de obrar (es claro que no hay aquí ningún error doctrinal, sino sólo una conducta que no era la más oportuna) consiguió atraer incluso al compañero de apostolado de San Pablo. Esta fuerza de atracción de su ejemplo se explica por lo menos mejor, suponiendo alguna

²⁹ Cf. J. M. BOVER, S. I., *Teología de San Pablo* (BAC 16) 1.7 c.3: «El primado de San Pedro en la epístola a los Gálatas»: H.-M., FÉRET, O. P., *Pierre et Paul à Antioche et Jérusalem. Le «conflit» des deux Apôtres* (Paris 1955).

autoridad de San Pedro sobre los demás e incluso sobre el mismo San Pablo.

En la misma epístola a los Gálatas encontramos otros indicios, por lo menos, del primado de San Pedro. Al narrarnos San Pablo su conversión, nos cuenta que al volver de su retiro de Arabia fue a ver y conversar con Pedro (1,18). Es evidente que no se trata aquí de una sencilla visita de cortesía, como fue seguramente la que hizo a Santiago, ya que estuvo con Pedro quince días enteros³⁰.

176. Enseñanza de la tradición.—La podemos encontrar en los escritos y en las obras de arte—pinturas y esculturas—de los primeros siglos. Es imposible hacer otra cosa que una sucinta enumeración³¹. Los primeros Santos Padres hablan de San Pedro y San Pablo como príncipes de los apóstoles, sin hacer alusión especial al primado de San Pedro. Así San Clemente de Roma³², San Ignacio de Antioquía³³. San Justino, hacia la mitad del siglo II, ya nos habla, como cosa importante, del cambio de nombre de Simón en Pedro en el apóstol que había reconocido a Jesús como Cristo, Hijo de Dios³⁴. Desde el siglo III, las citas de los Santos Padres latinos en que se reconoce el primado de Pedro son ya abundantes: Tertuliano, San Cipriano, San Hilario, San Optato de Milevi, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín³⁵. Los Padres orientales, aunque algo menos frecuentemente, también nos hablan de San Pedro como primado de los apóstoles. Así Clemente Alejandrino, Orígenes, San Cirilo de Jerusalén, los dos Gregorios de Nacianzo y de Nisa, San Juan Crisóstomo, etc.³⁶

177. Las representaciones pictóricas o escultóricas de los primeros siglos proclaman también el lugar preferente del apóstol San Pedro. En la historia del arte cristiano de los primeros siglos de la Iglesia, Garrucci nos da a conocer que en los primeros ocho siglos de la Iglesia aparece la imagen del Señor 440 veces; San Pedro viene representado 212; después San Pablo sólo 47 veces; todos los demás personajes, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en número muy inferior. Sin duda, esta diferencia extraordinaria de la representación artística no puede tener otra causa que la gran diferencia de importancia que atribuían ya en aquellos primeros siglos a San Pedro con relación a los demás apóstoles³⁷.

178. Mirada de conjunto.—Podríamos decir, a modo de síntesis, que el *primado de San Pedro*: 1.º Aparece preparado por Jesucristo en aquellos pasajes del Evangelio en que se manifiesta la predilección de Jesús por este apóstol. 2.º *Se promete solemnemen-*

³⁰ El verbo ἰστορησαι lo traduce Bover por «ver y hablar»; Colunga, por «conocer».

³¹ Cf. P. RIMOLDI, *L'apostolo S. Pietro nella chiesa primitiva*. Estudia este autor los testimonios sobre San Pedro hasta mitad del siglo V. Muy interesante la conclusión-resumen del libro, p.321-346.

³² *Carta a los Corintios 5 y 6*: «Padres apostólicos» (BAC 65) 182-183.

³³ *A los Rom.* 3: *ib.*, 477.

³⁴ Cf. *Diálogo con Trifón*: «Padres apologistas» (BAC 116) 478.

³⁵ Véanse algunos de estos textos en SALAVERRI, o.c., n.226ss.

³⁶ *Ib.*, n.234ss.

³⁷ Cf. SALAVERRI, o.c., n.244s.

te en los textos de San Mateo (c.16) y San Lucas (c.22). 3.º *Es entregado* por Jesucristo resucitado en el texto de San Juan (c.21). 4.º Aparece en *ejercicio* desde el día de Pentecostés en los Hechos de los Apóstoles. 5.º Es *reconocido* claramente en la tradición (Santos Padres y arqueología).

179. Cuestiones complementarias.—1) ALGUNOS TEXTOS DE LA SAGRADA ESCRITURA QUE PUEDEN OFRECER DIFICULTAD AL PRIMADO DE SAN PEDRO.—Al explicar los textos principales en esta materia (Mt 16; Lc 22; Jn 21), ya hemos indicado el significado que suelen darles los protestantes y las razones por las que no podemos admitir, exegéticamente, tales interpretaciones. La gran variedad de opiniones en el campo protestante, que contrasta con el consentimiento que en los elementos esenciales se da en la exégesis católica, desde el siglo III hasta nuestros días, se presta a una seria reflexión. También hemos hablado del pasaje de la epístola de San Pablo a los Gálatas en el que nos narra el llamado «incidente de Antioquía», que algunos consideran como la principal dificultad escriturística en este punto. Ahora sólo nos resta decir algo sobre otros textos que suelen presentarse también como dificultades contra el primado de San Pedro ³⁸.

180. a) En un primer capítulo de dificultades podríamos agrupar todos los pasajes evangélicos en que aparecen los apóstoles aspirando a los primeros puestos o disputando cuál de ellos es el mayor. Así Mc 9,33-37; 10,35-37; Lc 22,24. Es imposible, se dice, que esto sucediera si Cristo hubiera manifestado su intención de poner a un apóstol como primado. La respuesta a esta dificultad no es difícil. Como en tantas otras materias, sabemos que los apóstoles no entendieron muchas enseñanzas de su Maestro hasta después de la venida del Espíritu Santo, cosa que ya les había anunciado el mismo Jesús (Jn 14,16).

181. b) Cristo concedió ciertamente a todos los apóstoles el poder de atar y desatar (Mt 18,18), como explicamos en el capítulo anterior. Pero ninguna contradicción hay entre el texto de Mt 18 y el de Mt 16 si atendemos a la perfecta compatibilidad que hay entre una verdadera autoridad de un grupo selecto (autoridad oligárquica en el colegio apostólico) con un jefe del mismo (autoridad monárquica en San Pedro).

182. c) Pero San Pablo, ¿no dice de todos los apóstoles que son el fundamento de la Iglesia (Ef 2,20), y coloca al apostolado en el grado supremo de la Iglesia? (Ef 4,11).

Ciertamente. Pero el hecho de que todos los apóstoles sean fundamento no excluye el que uno lo sea de un modo particularísimo. No estará de más indicar que la palabra que usa San Pablo aquí es θεμέλιον no πέτρα; y ya explicamos, a propósito de Mt 16,18, el diverso significado de las dos palabras. Por otra parte, las palabras «apóstoles» y «apostolado», en estos dos pasajes de San Pablo,

³⁸ Cf. SALAVERRI, o.c., n.199-207.246-249; LÓPEZ-DÓRIGA, o.c., p.83-97.

según la mayoría de los exegetas modernos, se refieren al *carisma* del apostolado, que, entre los demás carismas de la Iglesia, San Pablo lo considera el primero, cuestión distinta de la que ahora nos ocupa. Recuérdese lo que, a propósito del significado de la palabra *apóstol*, dijimos al final del capítulo cuarto.

183. d) Tampoco van contra el primado de San Pedro los textos del Apóstol de las Gentes en que afirma que la piedra fundamental de la Iglesia es Cristo (Ef 2,20; 1 Cor 10,4). Jamás católico alguno ha pensado negar a Cristo el lugar de piedra fundamental de la Iglesia, como Fundador, Redentor y Cabeza de la misma. Pero, además de Cristo y como Vicario suyo, quiso escogerse un apóstol como autoridad suprema visible de su Iglesia, cuando él debía dejar de estar presente corporalmente en ella. Y precisamente para que quedara más patente este oficio de Vicario de Cristo, usó la metáfora de «piedra», que en el Antiguo Testamento sólo se aplicaba a Dios.

184. e) Finalmente, dos textos del libro de los Hechos, el pasaje en que se dice que los apóstoles enviaron a Pedro y a Juan a Samaria (8,14-15) y aquel otro en que San Lucas nos presenta a Pedro dando cuenta de su proceder en el asunto del centurión Cornelio a los apóstoles y demás hermanos (11,1-17), sólo pueden ofrecer verdadera dificultad al que pretenda identificar autoridad con dictadura o absolutismo del poder. En el primer caso, ninguna dificultad puede haber en admitir que los apóstoles deliberaran sobre quién convenía que fuese a Samaria—misión de gran trascendencia, pues se trataba de los primeros pasos que daba la Iglesia fuera de Jerusalén—y determinasen que los dos apóstoles más influyentes, Pedro y Juan, fueran a dicha misión, como en una familia se puede deliberar y decidir entre todos que el padre vaya a resolver un asunto grave familiar, pongamos por ejemplo, sin que esto represente nada contra la autoridad paterna. Y, en el segundo caso, Pedro pudo dar cuenta de su modo de proceder, como el padre de familia, para usar otra vez de la misma comparación, puede dar cuenta de sus gestiones a la esposa e hijos mayores.

185. f) De un modo semejante se resuelven las dificultades que podrían presentarse basándose en la independencia con que procedían en su apostolado Pablo y los demás apóstoles con relación a San Pedro. Todas ellas se fundan en una concepción equivocada del primado, como si éste debiera llevar consigo centralización absoluta de toda la actividad apostólica. Más adelante, al hablar del primado del Romano Pontífice en la primitiva Iglesia, explicaremos este punto. Y si esto no es en manera alguna necesario en la concepción *católica* del primado (no en la que a veces achacan a los católicos algunos protestantes), mucho menos lo será tratándose de los apóstoles que habían estado en contacto inmediato con Jesús y habían recibido de ellos dones extraordinarios que no pasan a sus sucesores.

186. 2) SAN PEDRO, VICARIO DE CRISTO.—De todo lo dicho en este capítulo es fácil de ver que el título que expresa de un modo más exacto el papel de San Pedro en la Iglesia es el de *Vicario de Cristo*. Este título indica al mismo tiempo la amplitud y las limitaciones del poder de San Pedro. Tiene potestad de regir toda la Iglesia, pero potestad no propia, sino derivada de Cristo; en su nombre la ejerce, de tal manera que, cuando manda Pedro, es Cristo el que manda por él, como cuando enseña es sólo la doctrina de Cristo la que transmite, sin añadir ni quitar nada.

CAPITULO VII

La Iglesia en la promesa de Cristo: «Con vosotros hasta el fin del mundo». Perennidad de la Iglesia y del primado

187. Bibliografía: SALAVERRI: SThS I n.286-323; JOURNET, C., *La Primauté de Pierre* c.II al 13; KARRER, O., *Successione Apostolica e Primato*: «Problemi ed Orientamenti di Teologia Dogmatica» 253-302; SCHMAUS, o.c., 142-156 y 183-188; *XVI Semana Española de Teología*. Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica (Madrid 1957); LAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* I: «De perpetuitate Ecclesiae» 210-227; «De perpetuitate Primatus» 314-340.

188. Problema. — 1) DOS CONCEPCIONES RADICALMENTE OPUESTAS DE PERENNIDAD.—Acabamos de ver en los tres capítulos anteriores la Iglesia en la obra de Cristo: cómo el Maestro escoge a sus apóstoles, les confiere su misión, los reviste del triple poder de enseñar, regir y santificar, y pone a uno de ellos, a San Pedro, sobre todos los demás. Es el cumplimiento de aquella voluntad de Cristo: «edificaré mi Iglesia», que considerábamos en el capítulo tercero. Ahora se nos plantea un nuevo problema: esta Iglesia, ¿es una institución que tenía que comenzar y terminar con los apóstoles o, por el contrario, perdurar a través de los tiempos?

189. Todos los que se llaman cristianos admiten que la Iglesia de Cristo perdura *de alguna manera* en el mundo y llegará hasta la parusía, o fin de los tiempos; pero, cuando se trata de concretar en qué consiste esta perennidad de la Iglesia, dos direcciones sustancialmente distintas aparecen entre ellos: una, a la que se da muchas veces el nombre de *católica*, entendiéndolo en un sentido amplio—que comprende, además de la Iglesia católico-romana, las iglesias orientales, el anglicanismo y algunas otras iglesias protestantes episcopalianas—, que afirma una sucesión de los apóstoles en otros hombres que heredan de ellos, no precisamente la dignidad de apóstol en sentido estricto—admitimos gustosos que el apostolado de los doce y el de San Pablo, considerado en su *totalidad*, es algo intransferible—, pero sí una parte esencial del apostolado, la triple potestad de enseñar, regir y santificar. Además, la Iglesia católico-romana afirma—y en esto se distingue de las otras confesiones «católicas» en el sentido amplio indicado, orientales separados y anglicanos—que el primado que Cristo concedió a San

Pedro no fue un privilegio que debía acabarse con su muerte, sino que debía perdurar hasta el fin de los siglos.

En cambio, la tendencia que se llama *protestante*, que comprende a todos los demás cristianos separados no citados antes, admite la perennidad de la Iglesia, pero desde un punto de vista meramente espiritual. La Iglesia es la sociedad de los que creen en Cristo, de aquellos que son conducidos por la palabra de Cristo. No existen sucesores de los apóstoles. El apostolado fue un hecho único. Nosotros debemos creer lo que los apóstoles nos enseñaron y dejaron escrito en los libros sagrados; y es Cristo por el Espíritu Santo el que obra en las almas sin intermediarios humanos.

190. Por esta discrepancia esencial en el modo de concebir el cristianismo en las dos tendencias, se ha llamado a la primera la concepción «horizontal» del cristianismo, por admitir una línea continua de sucesores de los apóstoles; mientras que a la segunda, por este obrar inmediato de Cristo en las almas, la concepción «vertical». Pero téngase presente que esta manera de presentar las dos concepciones del cristianismo simplifica excesivamente y, por lo mismo, *falsifica* el problema, porque la concepción «horizontal» no rechaza, en manera alguna, que se dé *también* la acción «vertical» de Cristo en las almas como quiere y cuando quiere ¹. Más adelante volveremos a hablar de este punto tan fundamental. Ahora hemos querido sólo indicar lo que nos ha parecido necesario para plantear exactamente el problema de la sucesión perenne de los apóstoles.

191. El fin, por tanto, de este capítulo es investigar: 1.º La Iglesia que Cristo instituyó y tal como Cristo la instituyó, ¿es algo que ha de durar perpetuamente? 2.º Esta perennidad, ¿se refiere en particular a la jerarquía y al primado? Precisemos algo más el sentido del problema que nos planteamos.

192. 2) ULTERIOR PRECISIÓN DEL PROBLEMA: a) ¿Qué significa aquí la palabra «Iglesia»?—Al plantearnos el problema de la perennidad o indefectibilidad de la Iglesia, no pretendemos preguntarnos si la Iglesia de una ciudad determinada, de una nación, ni tan sólo de un continente, será indefectible. En otras palabras, no hablamos de indefectibilidad de iglesias particulares, sino de la Iglesia universal. En los escritos del Nuevo Testamento se distingue muy bien entre *la iglesia* de Corinto o de Efeso, o *las iglesias* de Laodicea o del Asia Menor, o de Palestina por una parte, y por otra, *la Iglesia* sin más, o la Iglesia de Dios, es decir, la Iglesia universal. Y bastaría recordar las profecías de Jesús sobre la apostasía de muchos antes del juicio final y la historia de cristiandades en otros tiempos muy florecientes y hoy casi desaparecidas, las de muchas regiones del norte de Africa, por ejemplo, para convencerse que sólo hablando de la Iglesia universal puede plantearse debidamente el problema.

¹ Véase JOURNET, *La primauté de Pierre* 51ss.

193. b) *Perennidad no se opone a evolución.*—¿Se opone perennidad a evolución? Sí en aquellos elementos esenciales que trazó para su Iglesia su divino Fundador, pues de lo contrario ya no sería la misma sociedad que El quiso establecer. No, en los elementos accidentales, pues tratándose de una sociedad encomendada a hombres, parece claro que los elementos no esenciales estarán sujetos al ritmo de la variabilidad propia de los tiempos y de las personas a través de los siglos. Por tanto, perennidad en lo esencial no excluirá en manera alguna evolución en lo accidental; o de otra manera, no hay que confundir perennidad con fijación absoluta o *fosilización*.

194. c) *Clases de perennidad.*—Distingamos entre una *perennidad de hecho*, o sea el mero hecho de la permanencia de una entidad cualquiera, pero que en cada momento de su existencia puede desaparecer, y una *perennidad de derecho*, o sea la necesidad de una entidad de permanecer en su ser, debida a una causa que hace imposible su destrucción. A su vez, esta perennidad podrá ser *interna*, si procede de una causa intrínseca a la misma entidad, o *externa*, si esta causa es extrínseca. Dios es indefectible por su misma naturaleza; por tanto, tiene indefectibilidad interna. En cambio, la Iglesia vamos a ver que es indefectible por una causa extrínseca a ella misma, la promesa de la asistencia infalible de Cristo.

195. d) *¿Qué significa que la jerarquía y el primado son perennes?* El significado de las palabras «jerarquía» y «primado» ya ha quedado explicado en los capítulos anteriores. Teniendo presente el significado de estas palabras, la perennidad de la jerarquía y el primado llevará consigo estos dos elementos esenciales: 1.º, que el poder jerárquico o primacial haya sido instituido por Cristo a perpetuidad, es decir, no limitado al tiempo de los apóstoles; y 2.º, que los sucesores de aquellos poderes que Cristo concedió a los apóstoles les sucedan según un derecho divino, o sea según una ley que conste venir del mismo Cristo; no como un derecho derivado de la comunidad religiosa o de las potestades seculares.

196. **Orientación histórica.**—1) **DOCTRINAS ERRÓNEAS.**—a) *Acerca de la perennidad de la Iglesia.*—Si dirigimos una mirada a la historia, nos encontramos con tres grandes grupos de teorías contrarias a la perennidad de la Iglesia: 1) los *pesimistas*, que afirman la corrupción de la Iglesia en sus elementos esenciales. Y es evidente que, si fuera verdad que la Iglesia se hubiera corrompido en lo esencial, ya no sería la misma Iglesia que Cristo fundó. Con diversos matices, encontramos estas teorías en todas las épocas de la historia: en la edad antigua, los *donatistas* se consideraban los únicos puros, y la Iglesia que había existido antes de sus ideas rigoristas, es decir, la verdadera Iglesia católica, se habría pervertido. En la edad media, los *fraticelli*, y ya en la edad moderna, los *soci-nianos* y los *protestantes en general*, que exageraron también la corrupción de la Iglesia y dedujeron de aquí sus falsas teorías de que

la Iglesia verdadera era sólo la Iglesia invisible y que el papa, los obispos y toda la Iglesia católica había dejado de ser la verdadera Iglesia de Cristo. En el siglo XVIII, algunos jansenistas que concretaron su manera de pensar en el sínodo de Pistoia, y cuyos errores, condenados por Pío VI, son muy afines a las ideas de los protestantes de que antes hemos hablado (D 1501).

2) El segundo grupo es el de los *iluministas*. Siempre han existido en la Iglesia quienes han creído, con más o menos buena fe, aportar una era nueva, un cambio sustancial a la Iglesia. Desde los *maniqueos* y *montanistas* de la edad antigua, que se consideraron órganos del Espíritu Santo; desde el abad Joaquín de Fiore, en la edad media, que esperaba la era de la caridad o del Espíritu Santo que sustituyera a la edad del Hijo o del Nuevo Testamento, como ésta había sustituido a la edad del Padre o Antiguo Testamento. Los protestantes precisamente se han fraccionado en innumerables sectas cuando han ido apareciendo hombres que creían aportar la verdadera revelación de Jesucristo con sus teorías iluministas: los *anabaptistas* en el siglo XVI, los *cuáqueros* en el XVII; los *swedenborgianos* en el XVIII; los *irvingianos* y *mormones* en el XIX; los *pentecostales* al iniciarse el siglo XX, entre otros muchos, todos estos grupos han sido formados por hombres que se han considerado llamados a iluminar el mundo con una nueva revelación².

3) Finalmente, forman el tercer grupo los *racionalistas* y *modernistas*, que consideran a la Iglesia de Cristo como una sociedad meramente humana, sujeta a todas las variaciones y mudable, incluso en lo esencial, como otra sociedad cualquiera. Las ideas de los modernistas fueron expuestas y condenadas por Pío X en el decreto *Lamentabili* (D 2053.2058.2060).

197. b) *Sobre la perennidad de la jerarquía.*—Todos los protestantes, no episcopalianos, niegan esta perennidad. «El poder de las llaves—dice uno de ellos—está unido a la eficacia de la Palabra y no a la eficacia de la Iglesia. No es un poder institucional, sino un poder carismático. No puede ser transmitido de hombre a hombre, sino que lo da Dios a aquellos a quienes concede el discernimiento de espíritus»... «En ninguna parte de la Sagrada Escritura encontraremos vestigios de la institución de sucesores en el cargo apostólico. La época apostólica es un período único en la Iglesia... Nosotros no podemos admitir la idea de una sucesión apostólica»³.

198. c) *Sobre la perennidad del primado.*—La rechazan todos los cristianos no católico-romanos. En la antigüedad, ya Tertuliano, al caer en el montanismo, admite que las palabras de Mateo 16 prueban el primado de San Pedro sobre toda la Iglesia; pero añade que fueron dichas a él solo, no a sus sucesores, y que, por lo tanto, la Iglesia católica «destruye y cambia la intención manifiesta del Señor

² Cf. SALAVERRI, o.c., n.2913 y la bibliografía allí citada. Además, amplia información de todas estas sectas en P. DAMBORIENA, S. I., *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma* (Madrid 1961).

³ R. MEHL, *Du catholicisme romain. Approche et interprétation* 49 y 63.

de conferir este primado personalmente a San Pedro cuando, fundándose en estas palabras, se atribuye el poder de atar y desatar»⁴. Por este camino seguirán a Tertuliano los orientales separados y los protestantes más moderados, que conceden *algún* poder primacial a San Pedro, pero que insisten en que de ninguna manera puede hablarse de sucesores en estos poderes. Así Oscar Cullmann en su célebre libro sobre San Pedro⁵; y así Roger Mehl: «La roca es la persona de Pedro... Pero precisamente porque esta función de apóstol-roca y apóstol-piloto se refería a la fundación de la Iglesia realizada *una vez para siempre*, y porque la autoridad del primer apóstol, como la de los doce, tenía todo su valor por su elección como testigos de la resurrección—evento absolutamente único—, no puede plantearse la cuestión de la transferencia de estas funciones a otros hombres, cualesquiera que sean éstos... ¿Cómo transmitir lo que está verdaderamente ligado a una persona por razón de su elección gratuita, de la que ella ha sido objeto personalmente? Aquí nuestro desacuerdo con Roma es profundo e irreductible».⁶

Al final de este capítulo encontrará el lector la contestación católica a estas objeciones protestantes.

199. 2) Doctrina de la Iglesia.—El concilio Vaticano I habla expresamente de la perpetuidad de la Iglesia y del primado en el capítulo 2 de su constitución dogmática I sobre la Iglesia con estas palabras: «Lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y pastor universal de las ovejas, instituyó en San Pedro Apóstol para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, es menester que dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia, que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta el fin del mundo... Si alguno, pues, dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que San Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal..., sea anatema» (D 1824-1825).

200. Valoración teológica.—Por lo dicho se ve claramente que es *de fe divina y católica* la perennidad de la Iglesia y del primado. Directamente se define la perpetuidad del primado. Indirectamente la perpetuidad de la Iglesia universal, ya que es el sujeto en quien se da dicho primado.

201. Enseñanza bíblica: A) Perennidad de la Iglesia.—
a) CONJUNTO DE INDICIOS DE QUE LOS APÓSTOLES HABÍAN DE TENER SUCESORES.—Antes de entrar a considerar particularmente los principales textos de la Sagrada Escritura que muestran directamente la perennidad de la Iglesia, indiquemos que un conjunto de textos neotestamentarios que nos refieren las enseñanzas de Jesús, sus exhortaciones, predicciones de hechos futuros, etc., se entienden *por lo menos* mucho mejor si la obra que Cristo pretende esta-

⁴ De pudicitia 21: ML 2,1024; R 387; Maigl 134.

⁵ S. Pierre 196-197.

⁶ R. MEHL, o.c., 63.

blecer en la tierra no se limita al tiempo apostólico, es decir, si Jesucristo no tiene presente sólo las personas físicas de sus apóstoles, sino también otros hombres que les sucedan en la misión apostólica. Así, por ejemplo, el capítulo 10 de San Mateo, en que el Maestro predice las persecuciones que sufrirán sus discípulos y que no sólo serán entregados y azotados en las sinagogas, sino que serán llevados a los reyes y a los gobernadores para que sirvan de testimonio a ellos y a los gentiles (v.17); la promesa solemnísimas de que las fuerzas o poderes del infierno no prevalecerán contra la Iglesia (Mt 16,18), de que hablaremos más en particular muy pronto, y que supone, si no queremos que sea ridícula toda la solemnidad del pasaje, un tiempo por lo menos muy largo de luchas y resistencias que difícilmente podría explicarse si se terminara con una generación; lo mismo la predicción de guerras, calamidades, etc., que precederán al fin del mundo y que se dirigen a los apóstoles como algo que toca directamente a ellos: «Mirad que nadie os seduzca...; os entregarán a los sanedrines..., seréis azotados, compareceréis ante los gobernadores y reyes» (Mc 13,5ss). Y, sin embargo, se dice también: «Primero tiene que ser predicado el Evangelio a todas las gentes» (v.10). ¿No parece lo más natural, para conciliar todas estas expresiones, que este os perseguirán, os azotarán, etc., no alcanza solamente a las personas físicas de los apóstoles, sino también a sus sucesores? Del mismo modo cuando les dice que ellos, los apóstoles, serán sus testigos hasta el último confín de la tierra (Act 1,8).

202. b) LA IGLESIA PERDURARÁ HASTA LA PARUSÍA DEL SEÑOR.—PERENNIDAD FÁCTICA DE LA IGLESIA.—En el Antiguo Testamento, sobre todo en los libros proféticos, se anuncia una alianza nueva para los tiempos futuros. Así Jeremías dice: «He aquí que vienen días, afirma Yahvé, en que pactaré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva» (31,31s). E Isaías: «Yo [Yahvé] crearé cielo nuevo y tierra nueva; y no se recordarán ya las cosas antiguas» (65,17). Es decir, que al orden religioso-salvífico, establecido por Dios en el Antiguo Testamento, ha de suceder otro orden distinto, otra alianza o testamento nuevo. ¿Sucederá también a este orden religioso-salvífico establecido por Jesucristo otro orden nuevo, a la manera que la Iglesia de Jesucristo sucedió a la sinagoga de los judíos? Si así fuera, la Iglesia no sería perenne. Si, por el contrario, el orden salvífico establecido en su Iglesia debe durar hasta el fin del mundo, la Iglesia será perenne o indefectible con aquella indefectibilidad relativa, es decir, sujeta a la condición: «mientras existan hombres en la tierra», o sea hasta la parusía del Señor. ¿Qué nos enseña la Sagrada Escritura sobre este punto?

203. Jesucristo en su Evangelio, por medio de la parábola del trigo y la cizaña, nos enseña la perennidad de su Iglesia hasta el día del advenimiento del Señor.

«El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo...» (Mt 13,24-30). «El que siembra la

buena semilla es el Hijo del hombre; el campo es el mundo; la buena semilla son los ciudadanos del reino; la cizaña son los hijos del maligno; el enemigo que la siembra es el diablo; la siega es el fin del mundo; los segadores son los ángeles. Como se ata la cizaña y se arroja al fuego, así sucederá al fin del mundo. Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles y recogerán de su reino todos los escándalos y a los que cometen la iniquidad, y les arrojarán al horno del fuego: allí será el llanto y el rechinar de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. Quien tenga oídos, que oiga» (Mt 13,37-43).

Según la explicación que da el mismo Señor de la parábola, es claro que el reino de los cielos de esta parábola es la Iglesia en la tierra. Como comenta San Gregorio: «Hemos de saber que frecuentemente en la Sagrada Escritura se llama reino de los cielos la Iglesia del tiempo presente. Acerca de lo cual en otro lugar dice [el Señor]: 'Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles y recogerán de su reino todos los escándalos' (Mt 13,41). Porque no pueden existir escándalos para ser recogidos en aquel reino de felicidad, donde habrá paz absoluta»⁷. Y esta Iglesia durará hasta el fin del mundo, como hemos oído de labios del mismo Jesús: «La siega es el fin del mundo...; como se ata la cizaña y se arroja al fuego, así sucederá al fin del mundo» (v.39 y 40). La separación de la cizaña para ser arrojada al fuego, y la frase final: «Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino del Padre» (v.43), se refieren, sin duda alguna posible, al juicio final, en que el mismo San Mateo nos dice que «el Hijo del hombre separará a los hombres los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos» (Mt 25,31-33.46). Es claro, pues, que, en la mente de Jesús, la Iglesia durará hasta el fin del mundo y será así el último orden religioso-salvífico querido por Cristo en la tierra.

204. c) LA IGLESIA POSEE, ADEMÁS, EL DERECHO A LA PERENNIDAD, DERECHO FUNDADO EN LA PROMESA DE JESUCRISTO (Mt 28, 16-10; Jn 14,15-26).—Las últimas palabras del evangelio de San Mateo nos refieren la promesa de la asistencia de Jesucristo hasta la consumación de los siglos o fin del mundo: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos». Como acabamos de ver en la parábola de la cizaña, esta frase tiene un significado completamente determinado que no es lícito cambiar arbitrariamente, como se ha hecho alguna vez para rehuir la cuestión de los sucesores de los apóstoles, diciendo que equivale a «siempre»; y que, por consiguiente, únicamente contiene la promesa de Jesucristo a los apóstoles de asistirlos durante toda su vida⁸. Por otra parte, la promesa de Jesucristo: «Yo estaré con vosotros», significa la eficaz asistencia del Señor en orden a conseguir el fin para el que se promete tal asistencia, como aparece clara y constantemente en los diversos pasajes del Antiguo Testamento que contienen esta

⁷ *Hom. in Evang.* l.1 hom.12: ML 76,1118.

⁸ «L'expression συντελεία τοῦ αἰῶνος est particulière à S. Matthieu (cf. 13,39.40.49; 14,3). Elle indique toujours la fin du monde présent» (L. MARCHAL: DBS IV 362).

frase, según explicamos ya en el capítulo 5. Por tanto, *hasta el fin del mundo* Jesucristo asistirá a sus apóstoles *todos los días* en la triple potestad de enseñar, regir y santificar. Pero es evidente que no pueden entenderse estas palabras de las personas físicas de los apóstoles, que no vivirían hasta el fin del mundo. Luego sólo tienen sentido si se entienden como dichas a los apóstoles en cuanto representan a aquellos que, en el transcurso de los siglos, seguirán cumpliendo el triple poder de enseñar, regir y santificar, es decir, a su Iglesia. Con una frase breve y muy expresiva, podríamos decir que la idea de la sucesión perenne está incluida necesariamente en la concesión, por parte de Jesucristo, de *un ministerio perpetuo en manos de un ministro caduco*. Sólo si a este ministro le suceden perpetuamente otros, el ministerio será en verdad perpetuo.

205. Un sentido análogo tiene la promesa de la asistencia del Espíritu Santo que Jesucristo hizo a sus apóstoles en el sermón de la última Cena: «Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito que esté con vosotros perpetuamente, el Espíritu de Verdad... El os enseñará todas las cosas y os recordará todas las cosas que yo os dije» (Jn 14, 16-17.26). Las palabras εἰς τὸν αἰῶνα «in aeternum» no tienen un significado tan determinado como la frase «hasta la consumación del mundo» de San Mateo. Y absolutamente podría entenderse esta promesa como dicha únicamente a los apóstoles, ya que aquí sí es verdad que «in aeternum» puede equivaler a «siempre». Algún autor, como Franzelin, lo entiende en este sentido restringido⁹. Pero, generalmente, los comentaristas del evangelio de San Juan, como Durand, Huby, Braun, creen lo contrario. Así escribe este último: «En este capítulo de promesas para el tiempo de la ausencia, el horizonte se extiende visiblemente más allá de los tiempos apostólicos. Por otra parte, nada hay, en la pedagogía que desempeña el Espíritu Santo, tal como se nos describe aquí, que deba ser exclusivo de los apóstoles»¹⁰.

206. d) INDEFECTIBILIDAD ANTE LOS ENEMIGOS (Mt 16,18).— Al hablar en el capítulo anterior del texto primacial de San Mateo, dejamos expresamente sin explicar la segunda mitad de este versículo que se refiere más directamente al problema que ahora nos ocupa. Demos primero una breve exégesis del texto, para poder ver mejor toda la riqueza de su contenido¹¹.

Puertas del infierno. Ya dijimos en el capítulo anterior que las palabras «puertas» en la antigüedad se tomaban muchas veces como sinónimas de poderes o potencia. La palabra *infierno* (literalmente *hades*) significaba en la literatura griega clásica el lugar de los muertos; y este mismo significado tiene también en varios pasajes del Antiguo Testamento. Véase, por ejemplo, en Isaías (38,10) el cántico del rey Ezequías. Interpretando, pues, nuestro texto a la luz de estos pasajes, «las puertas del infierno» significarían el poder

⁹ De divina Traditione et Scriptura (Romae 1896, ed.4.^a) 247ss.

¹⁰ PIROT, *La sainte Bible* X 431. Cf. también MARCHAL, *Infailibilité*: DBS IV col.36299.

¹¹ Véase A. MÉDEBIELLE, *Eglise*: DBS II col.573-577, y DEL PÁRAMO, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* I (BAC 207) 212.

de la muerte, y el *no prevalecer el poder de la muerte* equivaldría a ser inmortal. En este caso, Cristo prometería a la Iglesia la inmortalidad. Pero, en la literatura judía desde el siglo I antes de Jesucristo, esta frase va tomando más frecuentemente el significado de poder del príncipe del hades, o sea de Satanás; y las potestades infernales más bien toman el sentido activo de lucha y persecución procedente de Satanás. Por otra parte, en el Evangelio, Jesucristo habla también frecuentemente de esta lucha del demonio contra el reino de Dios, y el verbo original griego, que traducimos por *no prevalecerán* o *no podrán*, tiene un matiz activo de lucha.

Contra ella. ¿A quién se refiere el pronombre *ella*? Tanto la Vulgata latina como el original griego resulta ambiguo, pues puede referirse o a la Iglesia o a la piedra. Orígenes, comentando este pasaje, dice: «¿Quién es *ella*? ¿La piedra sobre la que Cristo edificó la Iglesia o la Iglesia? Pues la frase es ambigua. ¿O quizá a la vez la piedra y la Iglesia? Yo creo que éste es el sentido verdadero» 12.

Según esta doble interpretación de «puertas del infierno» y «contra ella», resultan cuatro sentidos posibles de la frase; pero en cualquiera de ellos se expresa la indefectibilidad de la Iglesia. Pues si *contra ella* se refiere a la *Iglesia*, el sentido es que la Iglesia no podrá ser destruida por la muerte o por los ataques de su principal enemigo Satanás; y si se refiere a la *piedra*, aparecen tan unidas en el contexto *piedra e Iglesia*, que equivale a decir que esta *piedra* nunca dejará de ser fundamento de la *Iglesia*, a pesar de todas las impugnaciones de la muerte o del infierno; y en otras palabras, que la *Iglesia* también será indefectible.

207. e) ENSEÑANZA DE SAN PABLO.—El Apóstol de las Gentes en muchos pasajes de sus cartas supone la indefectibilidad de la Iglesia. El sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo se realizará en el mundo «hasta que venga el Señor», frase que indica ciertamente el segundo advenimiento de Cristo o la *parusía* (1 Cor 11,26). El tiempo de Cristo coincide con el tiempo de la lucha contra las potestades adversas; y este tiempo durará hasta que sea destruida la muerte, es decir, hasta el fin del mundo: «es menester que El reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies. El último enemigo que será destruido es la muerte» (1 Cor 15,25-26). Al comparar la Ley antigua con la nueva, llama a la Ley antigua «lo perecedero», y a la ley nueva del Evangelio «lo permanente» (2 Cor 3,11). La solemne doxología con que termina la primera parte de la carta a los Efesios supone también la perennidad de la Iglesia: «A El la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús en todas las generaciones por los siglos de los siglos, amén» (Ef 3,21). Finalmente, la carta a los Hebreos (12,27-28) contrapone también las cosas «que son conmovidas» del Antiguo Testamento al «reino incommovible de la Iglesia».

208. f) RESUMIENDO los diversos pasajes del Nuevo Testamento que hemos explicado, podríamos decir que la Iglesia de Cristo

12 Com. S. Mt.: MG 13,1004.

aparece: 1.º, como el último estadio religioso-salvífico de la Humanidad al que no ha de suceder otro distinto; a diferencia de lo que ocurrió al estadio del Antiguo Testamento, que le siguió el Nuevo; 2.º, la sociedad de aquellos que tienen la garantía segura de una asistencia de lo alto hasta el fin del mundo, fundada en la promesa infalible de Cristo; 3.º, que no podrá ser vencida por la muerte ni por las impugnaciones diabólicas; 4.º, que tiene asegurada la perennidad de la Eucaristía hasta el día del Señor—y donde habrá Eucaristía, habrá Iglesia—; y es considerada como el reino inmovible e inmutable, a diferencia de la mutabilidad de la Ley antigua. Luego la Sagrada Escritura nos enseña clarísimamente la perennidad de la Iglesia.

209. ELEMENTOS QUE COMPRENDE ESTA INDEFECTIBILIDAD.—En general se puede decir que todo aquello que Cristo instituyó como esencial en su Iglesia. De lo contrario, si faltara un solo elemento esencial de los instituidos por Jesucristo, no podría decirse que permanece la misma Iglesia. Cuáles son en concreto estos elementos esenciales, se irá determinando a lo largo de este tratado. Pero ya podemos decir desde ahora que lo son todos aquellos que hemos considerado en los capítulos anteriores como los elementos constitutivos de la Iglesia de Cristo: el triple poder de enseñar, regir y santificar confiado a un grupo selecto, o sea la autoridad jerárquica en todos sus aspectos; y el poder peculiar monárquico concedido a uno sobre los demás, o sea la autoridad primacial.

Con esto queda ya probada, de suyo, la perennidad de la jerarquía y del primado; pero, por la importancia particular de estos puntos, será muy conveniente que detengamos un poco más nuestra atención a considerar las enseñanzas que nos da la Sagrada Escritura sobre cada uno de ellos.

210. B) Perennidad de la jerarquía.—Recordemos lo que dijimos al plantear el problema: la perennidad de la jerarquía será un hecho en la Iglesia si: *a)* el poder jerárquico ha sido establecido por Cristo no limitado al tiempo apostólico, sino de modo que perdure en los sucesores hasta el fin de los siglos; y *b)* si el modo de transmisión de los poderes sigue siendo jerárquico por voluntad de Cristo; es decir, si estos sucesores consiguen dichos poderes no como un derecho que les viene de la comunidad o de potestades seculares, sino por derecho divino, es decir, por un derecho que les transmiten los apóstoles según voluntad de Dios. ¿Nos enseña la Sagrada Escritura estos dos puntos?

211. a) EL PODER JERÁRQUICO ESTABLECIDO POR CRISTO NO SE LIMITA AL TIEMPO APOSTÓLICO.—Es enseñanza clara de la Sagrada Escritura. En primer lugar, como un corolario evidente de la perennidad de la Iglesia, en la que dicho poder jerárquico es algo esencial, como vimos en el capítulo 5. Y en particular atendiéndolo a la única explicación que hace inteligibles las palabras de Jesús a los apóstoles: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del

mundo» (Mt 28,20), como acabamos de explicar en la primera parte. El *poder de enseñar* también aparece como algo perpetuo en la promesa del Espíritu Santo, que permanecerá para siempre con los apóstoles para enseñarles toda verdad (Jn 14,16-26); y el *poder de santificar* por el sacrificio eucarístico en las palabras de San Pablo: «anunciareis la muerte del Señor hasta que venga» (I Cor 11,24-26).

212. b) EL MODO DE TRANSMISIÓN SIGUE SIENDO JERÁRQUICO.— Es decir, en los tiempos apostólicos se transmiten los poderes de enseñar, regir y santificar como poderes que radican en los sucesores de los apóstoles inmediatamente por ordenación divina, no mediante la comunidad¹³. En efecto, es cosa clara que un poder establecido por Cristo, verdadero Dios, como es el triple poder indicado, nadie puede transmitirlo a otros si no recibe, de alguna forma, de Dios mismo este derecho. Por tanto, para afirmar un cambio en la transmisión de poderes de jerárquico en democrático nos debería constar: 1) o por palabras claras de Cristo, o 2) por lo menos, de los apóstoles, que recibieron inmediatamente las enseñanzas de Cristo; y en uno u otro caso, 3) necesariamente deberían aparecer algunos indicios de esta voluntad de Cristo o de los apóstoles en los escritos de los tres primeros siglos de la Iglesia.

Pero es el caso que 1) de tal cambio no tenemos ni una palabra de Cristo. Por el contrario, las palabras tantas veces citadas de Mt 28,20 suponen lo contrario. 2) En los escritos del Nuevo Testamento sobre la primitiva Iglesia, sólo los apóstoles o los presbíteros por ellos elegidos aparecen distribuyendo los poderes de enseñar, regir y santificar; con alguna intervención ciertamente de la comunidad, pero sólo en la presentación de candidatos o en otras actividades siempre subordinadas a los apóstoles. Véanse por ejemplo: Act 14,21-23; I Tim 4,11-14; Tit 1,5-6. Además se tiene buen cuidado de hacer constar que esta distribución de poderes se hace por voluntad de Dios, según la ley establecida por el Señor y por su gracia. Así, por ejemplo, se dice que aquellos varones que fueron establecidos por los apóstoles «fueron puestos por el Espíritu Santo para pastorear la Iglesia de Dios» (Act 20,28); «Que la gracia de Dios está en ti [Timoteo] por la imposición de mis manos» (2 Tim 1,6-9).

3) Finalmente, los textos de los primeros Padres insisten en esta sucesión jerárquica, como San Clemente Romano¹⁴, San Ignacio¹⁵, San Ireneo¹⁶, etc.

213. C) *Perennidad del primado.*—Bastarán algunas reflexiones sobre los principales textos primaciales (Mt 16 y Jn 21) que consideramos al hablar del primado de San Pedro.

a) *TEXTO DE SAN MATEO 16,18.*—Este pasaje puede considerarse desde dos puntos de vista: 1) en cuanto expresa la naturaleza del primado, a saber: el ser fundamento de la Iglesia; 2) en cuanto

¹³ Que no se transmitía por un derecho que procediese de la autoridad secular, es cosa demasiado clara en los tres primeros siglos de la Iglesia para que tengamos que insistir en ello.

¹⁴ *Carta a los corintios* n.42: «Padres apostólicos» (BAC 65) 150.

¹⁵ *Carta a los tralianos*: «Padres apostólicos» 468-469.

¹⁶ *Contra las herejías* 4,26,2: R.237.

manifiesta el fin o intención de Cristo al establecer un primado en su Iglesia.

1) Recordando lo que dijimos del doble sentido que puede tener: «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella», si este pronombre se refiere directamente a la *pedra*, tenemos ya expresada la indefectibilidad del primado. Si se refiere a la *Iglesia* (lo cual parece más probable), es evidente, dada la estructura del texto, que la Iglesia, si resiste inconvencible las asechanzas de las potestades del infierno, debe toda su consistencia precisamente al hecho de estar fundada sobre la roca firme; y, por consiguiente, el fundamento sobre el que está construido todo el edificio perdurará también con el mismo edificio.

2) Atendiendo al fin por el que Cristo instituyó el primado, podemos hacernos las siguientes reflexiones: Si Cristo estableció el primado para un fin determinado, hemos de creer que durará mientras exista el fin, ya que Cristo no puede hacer las cosas a medias. Ahora bien, Jesucristo estableció el primado para conseguir la unidad y estabilidad de su Iglesia, como vimos en el capítulo 6. Y además quiso que esta unidad y estabilidad durase hasta el fin del mundo, como indicamos al hablar de la perennidad de la Iglesia y se deduce de la oración eficaz de Cristo por la unidad (Jn 17,20ss).

Mientras vivieron los apóstoles era precisamente cuando menos se necesitaba un primado para conseguir la unidad y estabilidad de la Iglesia, ya que los apóstoles tenían la infalibilidad personal y una especial asistencia del Espíritu Santo. Además, ellos habían oído directamente de labios del divino Maestro toda la doctrina revelada. Mientras que, por el contrario, después de la muerte de los apóstoles ya no siguieron estas prerrogativas extraordinarias, y al aumentar el número de creyentes fueron aumentándose también las dificultades para que la unidad se conservara intacta. Parece, pues, de todo punto absurdo que el primado lo hubiese instituido Cristo solamente para el tiempo apostólico y no siguiera después en los tiempos pos-apostólicos, supuesta su voluntad de que la Iglesia durara hasta el fin del mundo.

214. b) TEXTO DE JN 21,15SS.—En este lugar aparece el primado como efecto de la voluntad de Cristo de que exista un pastor que apaciente todo su rebaño, o sea la Iglesia universal. Parece, pues, evidente que debe durar este cargo de pastor mientras exista un rebaño que apacentar. Y como este rebaño, la Iglesia universal, durará hasta el fin del mundo, también debe durar hasta el fin del mundo el primado.

215. c) ESTE PRIMADO PERPETUO, INDICADO EN MT Y JN, NO PUEDE SER LA PERSONA FÍSICA DE SAN PEDRO, QUE PERDURA, DE ALGUNA MANERA, POR SUS ESCRITOS.—Oscar Cullmann, en su libro sobre San Pedro, dice que «la roca, el fundamento de todas las iglesias de todos los tiempos, permanece en la persona de Pedro» 17.

Pensemos sinceramente en el significado de esta metáfora, que, juntamente con las dos siguientes de las llaves y del poder de atar y desatar, vimos no podía ser otro que el de una autoridad suprema. ¿Puede admitirse que esta autoridad suprema en una sociedad llena de vida y que produce efectos tan maravillosos como los que vemos en la Iglesia—propagación, unidad, santidad, estabilidad—, sea no una persona viva que rija actualmente esta sociedad, sino una persona que vivió hace veinte siglos, pero que ahora sólo perdura por sus escritos, como afirma el mismo Cullmann? ¹⁸ Y si esta autoridad la ejerce San Pedro por sus escritos, todos los apóstoles que escribieron libros tendrían el mismo derecho a ser llamados piedra fundamental de la Iglesia. Y San Pablo, en especial, tendría que ser llamado así con mucha mayor razón que San Pedro, si atendemos a la importancia y valor teológico de sus escritos.

216. Solución de algunas dificultades principales.—Este punto de la perennidad de la Iglesia, jerarquía y primado, que equivale a la aceptación o negación de sucesores de los apóstoles, y en particular de San Pedro, es uno de los más fundamentales que distinguen la Iglesia católico-romana de las demás confesiones cristianas. Ya dijimos que R. Mehl, teólogo protestante de la iglesia reformada, haciéndose eco de un sentir general, afirmó: «Aquí nuestro desacuerdo con Roma es profundo e irreducible» ¹⁹. Hemos procurado explicar con toda amplitud los textos de la Sagrada Escritura que muestran por qué hay que admitir tales sucesores, aunque es verdad que la palabra *sucesor* no se encuentra nunca explícitamente en la Sagrada Escritura. Uno de los grandes exegetas católicos de hoy, el P. Benoit, O. P., escribió a este propósito: «En las palabras de San Mateo, Jesús manifiesta claramente su voluntad de fundar una Iglesia y de darle un jefe, que no solamente la sostenga como piedra fundamental, sino que la gobierne como mayordomo. La naturaleza misma de sociedad humana que reconoce a su Iglesia, y que El quiere perpetua, exige que su jefe tenga el papel de dirección en la unidad, sin la cual ninguna sociedad puede continuar en pie. Y, puesto que este jefe es mortal, exige necesariamente que sucesores vengan a ocupar su lugar. Podemos lamentar que el «logion» no hable explícitamente de estos sucesores; podemos también felicitarnos de ello, pues si lo hubiere hecho, no habrían faltado quienes vieran en ello una nueva razón para rechazar su autenticidad. Basta que la intención de Jesús sea clara y que no se rechace deliberadamente aceptar sus consecuencias lógicas, atestiguadas por la vida de la Iglesia» ²⁰.

217. Otra objeción muy repetida se basa en que el oficio de apóstol es algo que por su misma esencia no puede repetirse. La solución ya la hemos insinuado al comenzar este capítulo. Los apóstoles tienen muchas características que se dieron una sola vez

¹⁸ O.c., 199.

¹⁹ O.c., 63.

²⁰ *La primauté de Pierre dans le N.T.*: «Istina» 2 (1955) 322-323.

y no se repetirán jamás: el ser elegidos inmediatamente por Jesús, el ser testigos inmediatos de su resurrección, el ser los primeros misioneros de la Palabra de Dios...; pero los apóstoles recibieron también el triple poder de enseñar, regir y santificar, que fue dado no sólo para ellos, sino para bien de toda la Iglesia hasta el fin del mundo. Probado que Cristo prometió su asistencia hasta el fin del mundo a los apóstoles en este triple poder, esto no puede entenderse sólo de las personas físicas de los apóstoles ²¹.

²¹ Puede dar mucha luz en esta materia el artículo de A. M. JAVIERRE, S. D. B., *La sucesión primacial y apostólica en el evangelio de Mateo. Resultado de una encuesta: «Salesianum»* 20 (1958) 27-71.

P A R T E I I

LA IGLESIA EN EL TRANCURSO DE LOS TIEMPOS, CONTINUADORA DE CRISTO Y TRANSMISORA DE SU VERDAD

CAPITULO I

La Iglesia después de Pentecostés: Mirada de conjunto

218. **Bibliografía:** BATIFFOL, P., *La Iglesia primitiva y el cristianismo*; CERFAUX, L., *La Iglesia en San Pablo*, principalmente c.1 y 2; COLSON, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*; CONGAR, Y., *Ensayo sobre el misterio de la Iglesia*, El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo 95-132; FEUILLET, A., *Croyances fondamentales et vie de la communauté primitive d'après les Actes des Apôtres*, en ROBERT-FEUILLET, «Introduction a la Bible» II (Desclée 1959) 773-839; SCHMITT, J., *L'Eglise de Jérusalem ou la «restauration» d'Israel d'après les cinq premiers chapitres des Actes*: RevScRel 27 (1953) 209-218.

219. **Problema.**—Acabamos de ver en la primera parte de este tratado cómo Cristo formaba la Iglesia en los apóstoles y aseguraba su permanencia con la promesa infalible de una asistencia divina que duraría hasta el fin de los siglos: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20); «Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito que estará con vosotros perpetuamente, el Espíritu de Verdad» (Jn 14,15). Poco antes de subir a los cielos repite Jesús la misma idea a sus amados discípulos al preguntarle éstos, mientras tomaban con él la última comida de despedida, antes de la Ascensión: «Señor, ¿es ahora cuando vas a establecer el reino de Israel?» Y Jesús contestó: «No os toca a vosotros conocer los tiempos o momentos oportunos que el Padre fijó con su propia potestad; mas recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos así en Jerusalén como en toda la Judea y Samaria y hasta el último confín de la tierra» (Act 1,6-8). Llegará la restauración del reino de Israel, pero de un modo muy distinto del que todavía se imaginaban los discípulos de Jesús el mismo día de la Ascensión de su Maestro; llegará en una institución que entraría en el mundo con un elemento divino, la asistencia del Espíritu Santo, y unos elementos humanos, los apóstoles, que después se perpetuarían en sus sucesores. El Espíritu Santo y el colegio apostólico serán los realizadores de la obra de Cristo ¹.

Este breve capítulo, de carácter introductorio a la segunda parte, tiene como fin iniciarnos en el conocimiento de la vida de la Iglesia en los primeros años de su existencia en este doble elemento: divino, el Espíritu Santo, y humano, los apóstoles y la organización comunitaria que ellos inician. El libro de los Hechos y algunos datos de las

¹ Véase CONGAR, estudio citado en la bibliografía.

epístolas de San Pablo serán nuestras principales fuentes de información.

220. Orientación histórica.—El conocimiento de la vida de la Iglesia en los primeros años que siguieron a la ascensión de Jesucristo a los cielos tiene una importancia especialísima para todos los demás problemas que hemos de tratar en la segunda parte de esta eclesiología.

Racionalistas y modernistas tienen especial interés en presentarnos a la Iglesia como fruto de una evolución que se realiza contra la intención de Jesús. No vamos a repetir lo que sobre este punto hemos dicho ya en los primeros capítulos de este tratado ². Recordemos tan sólo aquella frase de Loisy: «Cristo anunció la venida del reino, y he aquí que, en cambio, lo que ha llegado ha sido la Iglesia» ³. Como toda evolución supone un lapso de tiempo bastante largo, si ya desde Pentecostés vemos que los discípulos se agrupan en comunidad bajo la autoridad de los apóstoles, tendiendo a un fin común bien definido, que anuncian la verdad de Cristo y practican ritos religiosos propios; en una palabra, si ya desde Pentecostés hallamos todas las características que la Iglesia de los tiempos posteriores ha declarado ser esenciales de su existencia, de su vida, fuerza será confesar que ella es en realidad la obra de Cristo, la continuadora de su presencia física en la tierra, la fiel transmisora de su verdad. Ahora bien, ¿qué nos dicen los Hechos de los Apóstoles de esta Iglesia primitiva?

221. Enseñanza bíblica.—1) LA IGLESIA APARECE EN SEGUIDA COMO UNA COMUNIDAD.—Ante todo se va a completar el número de doce que Jesucristo se había elegido, y Matías ocupa el lugar de Judas. Bajo la dirección de Pedro se reúnen los once con otros discípulos, y Matías es «declarado apóstol y asociado a los once» (Act 1,26). Así, en el momento decisivo de la manifestación de la Iglesia, en Pentecostés, quiso Dios en su providencia que estuviese completo el número de doce, este número que representaba, como dijimos, al pueblo elegido del Antiguo Testamento (las doce tribus de Israel), y había de representar el nuevo Israel de Dios, la santa Iglesia del Nuevo Testamento. De esta manera, mediante este número simbólico, quedaría indicada la continuidad entre la Ley antigua y la nueva. «No he venido a destruir la ley—nos dice Jesús—, sino a darle cumplimiento» (Mt 5,17).

Al cumplirse los días de Pentecostés, nos dice San Lucas, estaban todos juntos en un mismo lugar. El Espíritu Santo, el elemento divino, irrumpe en la comunidad apostólica, elemento humano. Cuando San Pedro pronuncia su primer discurso, que es la primera aparición en público de la Iglesia, lo hace «acompañado de los once» (2,14). Los que, movidos a compunción, acogen la palabra de Pedro son bautizados, y «fueron agregados en aquel día como unas tres mil almas» (2,41).

² Véanse c.2 y 5.

³ *L'Évangile et l'Église* (1902) 111.

222. 2) LOS VÍNCULOS DE UNIÓN de esta primera comunidad cristiana, reunida en aquel día de Pentecostés en Jerusalén, nos los describe así San Lucas: «Perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la unión mutua, en la fracción del pan y en las oraciones» (2,42). O sea: a) *Unión de la doctrina*, la enseñanza de los apóstoles (2,42); b) *Unión de corazones por la caridad mutua*, manifestada en primer lugar en el calificativo de «hermanos», que se da desde el principio a todos los que forman parte de esta comunidad (1,15; 9,30, etc.), y en la que se insistirá en otros pasajes, como al decirnos San Lucas que todos los que habían abrazado la fe vivían unidos y tenían un solo corazón y una sola alma—fórmula única en todo el Nuevo Testamento—, y ninguno decía ser propia suya cosa alguna de las que poseía, sino que para ellos todo era «común» (4,32); c) *Unión sacramental y litúrgica*: perseveraban en la fracción del pan y las oraciones (2,42).

223. 3) Esta comunidad estaba desde el primer momento JERÁRQUICAMENTE CONSTITUIDA. No vamos a repetir aquí lo que ya expusimos a propósito de los poderes de los apóstoles y del papel preponderante de San Pedro, que aparece como jefe de los demás apóstoles desde la elección de Matías. Es interesante que la primera vez que San Lucas en los Hechos escribe el nombre de *Iglesia* para designar la comunidad de los cristianos, lo hace en ocasión de narrar el ejercicio de la potestad punitiva de Pedro en el castigo de Ananías y Safira: «y se produjo gran temor en toda la Iglesia y en todos los que oían contar tales cosas» (5,11).

224. 4) Regida por hombres visibles en la tierra, la Iglesia tiene, sobre todo, desde el primer momento, plena conciencia de otro PRINCIPIO RECTOR INVISIBLE, EL ESPÍRITU SANTO. El día de Pentecostés se manifiesta por las señales visibles del viento impetuoso y las lenguas de fuego, y por los efectos del don de lenguas y la valentía con que predicán a Jesucristo crucificado (2,1-14). San Pedro, en las primeras palabras que habla a la muchedumbre, les hace ver que todo aquello que acababa de suceder era la efusión del Espíritu, ya profetizada por Joel para los tiempos mesiánicos (2,15ss). Ante el sanedrín, San Pedro habla lleno del Espíritu Santo: «Como hubieran acabado la oración, tembló el lugar en que se hallaban reunidos y quedaron todos llenos del Espíritu Santo» (4,31). Ananías, al intentar defraudar parte del importe del campo vendido, pretendió en realidad engañar al Espíritu Santo (5,3). La elección de los primeros diáconos se hace entre «los varones llenos de Espíritu», como Esteban, que era hombre «lleno de fe y de Espíritu Santo» (6,3.5). Pedro y Juan ruegan por los samaritanos que habían aceptado la palabra de Dios para que recibieran el Espíritu Santo (8,15). Al ver Simón Mago que los apóstoles daban el Espíritu Santo por la imposición de las manos, quiere comprar con dinero este poder (8,18-23). El Espíritu es el que mueve a Felipe para que se acerque al coche del eunuco de Etiopía (8,29). Y en la recepción de Cornelio, primer pagano, en la comunidad cristiana por

parte de Pedro, es el Espíritu Santo el principal actor de aquella obra, ya sea por la visión con que favorece a Pedro, ya sea por la efusión de sus dones, realizada de una manera visible sobre los gentiles que escuchaban la palabra del apóstol (c.10, especialmente v.44-48).

Bajo la inspiración del Espíritu Santo, los apóstoles dan sus decretos en el concilio de Jerusalén: «nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...» (15,28). Y en toda la segunda parte del libro, en que se narra especialmente el apostolado de Pablo, aparece también continuamente la acción del Espíritu divino en la Iglesia primitiva. Actúa al escoger a Pablo y Bernabé para la predicación (13,2). Las persecuciones de los judíos «les llenaban de gozo y de Espíritu Santo» (13,51). El Espíritu dirigía el itinerario de los predicadores (16,6-10), llenaba de sus dones a aquellos a quienes Pablo imponía las manos (19,1-7) y obraba por el ministerio de Pablo, como aparece sobre todo en el conmovedor discurso de despedida a los presbíteros de Efeso (20,18-35).

Este rápido recorrido por el libro de los Hechos nos hace ver con cuánta razón podría apellidarse el libro de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia primitiva y de su manifestación carismática. Tan abundantes son estas gracias extraordinarias del Espíritu Santo en las comunidades primitivas, que Pablo se cree en la obligación de dar reglas que regulen la manifestación de los carismas, al mismo tiempo que les recuerda que por encima de todos los carismas está la caridad (1 Cor c.12 y 14).

225. 5) UN PENSAMIENTO CENTRAL, CRISTO, lo llenaba todo en la Iglesia desde el día de Pentecostés. Ante todo, *un recuerdo de Cristo* y de su obra, sus milagros y, sobre todo, su pasión, muerte redentora y resurrección gloriosa. Después, un sentimiento intensamente vivido de la obligación ineludible de ser *testigos actuales de Cristo* por medio de la predicación. Todos los discursos que nos narran los Hechos, tanto los de Pedro (2,14-26; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32) y el de Esteban (7,1-53) como todos los de Pablo desde el capítulo 13 y todas las epístolas del Apóstol, nos muestran clarísimamente que siempre el centro de la enseñanza de los apóstoles es *Jesucristo*: «A este Señor resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos» (2,32); «les intimaron que no enseñasen en el nombre de Jesús. Mas Pedro y Juan, respondiendo, les dijeron: «Si es razón delante de Dios escucharos a vosotros antes que a Dios, juzgadlo vosotros mismos; que nosotros no podemos dejar de hablar de lo que vimos y oímos» (4,18-20). Finalmente, Cristo es también una *esperanza segura, el término de una dirección definida*: La Iglesia primitiva va hacia el encuentro de Cristo, que se manifestará en la «parusía», o aparición gloriosa, al fin de los tiempos. Los cristianos de la primera generación esperan con ilusión este día, que juzgan próximo (1 Tes 4,13-18; 2 Tes 1,12; 1 Cor 15,20-28.51-57; 2 Pe c.3). El último libro canónico, el Apocalipsis, se cierra con estas palabras: «¡Sí, vengo presto. Amén. Ven, Señor, Jesús!» (Ap 22,21).

226. 6) Finalmente, esta comunidad, unida íntimamente por la caridad, la fe y los sacramentos, bajo la autoridad de los apóstoles, regida por el Espíritu Santo y centrada en Cristo, dejaría de ser el Israel exclusivista del Antiguo Testamento, para llegar a ser el nuevo Israel, PUEBLO UNIVERSAL DE DIOS, que Cristo había anunciado repetidas veces durante su vida pública. Aunque al principio los apóstoles se limitan en su predicación a los judíos, poco a poco, con ocasión de la incredulidad del que había sido el pueblo escogido, van cumpliendo los designios del Señor. Ya hemos hablado de este punto en el capítulo segundo de la primera parte, y bastará lo dicho para que quede así consignada otra de las propiedades características de la Iglesia primitiva: la evolución, lenta, pero segura, hacia la universalidad, tal como la había predicho y mandado Jesucristo.

227. La comunidad eclesial está en marcha. Los apóstoles van a distribuirse por todo el mundo. De la obra realizada por muchos de ellos no tenemos más indicios que ciertas tradiciones no siempre dignas de fe. Pero por todas las regiones por donde la Historia nos testimonia que se extiende la Iglesia, aparece siempre llena de vitalidad, porque es la obra de unos hombres que llevan consigo la asistencia indefectible del Espíritu Santo. Este Espíritu permanecerá como alma de la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Los apóstoles, en cambio, y los que convivieron con ellos, todos hombres mortales, desaparecerán de la tierra; pero dejarán a otros hombres que les sucedan en el ministerio, que Jesucristo anunció que duraría perpetuamente. ¿Quiénes son los sucesores de los apóstoles, y en concreto del jefe de ellos, San Pedro? A esta pregunta vamos a contestar en los dos capítulos siguientes.

CAPITULO II

Los obispos, sucesores de los apóstoles

228. Bibliografía: SALAVERRI, SThS I n.330-382; BRIVA, A., *Colegio episcopal e Iglesia particular* (Barcelona 1959); COLSON, J., *L'Evêque dans les communautés primitives* (París 1951), «Unam Sanctam», 21); ID., *Les fonctions ecclésiales au deux premiers siècles* (París 1956); CONGAR, DUPUY..., *L'Episcopat et l'Eglise universelle* («Unam Sanctam» 39, París 1962); JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *El binomio «Primado-Episcopado»* (Bilbao 1962); MARCHAL, L., *Evêques*: DBS II col.1297-1333; RAHNER, K.-RATZINGER, J., *Episcopat und Primat* (Quaestiones disputatae, 11, 1961); RAHNER, K., *Primado y Episcopado*: «Orbis catholicus» 3 (1959) 320-359; TORRELL, J. P., O. P., *La Théologie de l'Episcopat au premier Concile Vatican* («Unam Sanctam» 37, París 1961); ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi II* (1954) 7-94.

229. Problema.—Vimos en el último capítulo de la primera parte de este tratado la voluntad de Cristo de que la Iglesia perdurara hasta el fin del mundo como sociedad jerárquica. ¿Quiénes son los sujetos en quienes se perpetúa esta sociedad jerárquica?

Sabemos que la Iglesia católica nos dice que estos sucesores son los obispos. Por eso será necesario, ante todo, que tengamos una idea clara del significado exacto de estas dos palabras: «obispos» y «sucesores».

230. 1) ¿QUIÉNES SON LOS OBISPOS?—Entendemos aquí por obispos los jefes de las iglesias particulares o diócesis, es decir, aquellos que tienen en ellas la potestad ordinaria de enseñar, regir y santificar.

Según el Derecho Canónico, *potestad ordinaria* es aquella potestad «que por el mismo derecho va aneja al oficio, a diferencia de la *delegada* que ha sido encomendada a la persona» (can.196).

Hablamos, por lo tanto, de los obispos que se llaman *residenciales*, para distinguirlos de los obispos *auxiliares*, que no tienen potestad ordinaria, sino la que les concede el obispo residencial, y de los obispos *meramente titulares*, que tampoco tienen jurisdicción, sino sólo el supremo grado de potestad de orden, es decir, el poder administrar todos los sacramentos, poder que reciben todos los obispos por la consagración episcopal. Aquí nosotros prescindimos totalmente de este aspecto sacramental del obispo, que se estudiará en el tratado de los sacramentos, en el segundo volumen de esta *Teología para seglares*.

231. 2) EL NOMBRE DE OBISPO.—Para delimitar bien la cuestión que vamos a tratar, es necesario que nos fijemos un momento en el nombre de obispo y los diversos significados que ha tenido esta palabra en la historia.

Etimológicamente, *obispo*, en castellano, viene de «episcopus», palabra que no es más que la transcripción latina de otra palabra griega, ἐπίσκοπος, que significa intendente o inspector. Cicerón usó la misma palabra griega escribiendo en latín en una célebre carta: «Vult me Pompeius esse quem tota haec Campania... habeat ἐπίσκοπον, ad quem delectus et summa negotii referatur»¹ (Pompeyo quiere que yo sea el *inspector* que tenga toda la Campania, a quien se comunique lo más escogido y el compendio de los negocios).

Este significado lo conserva sustancialmente la versión griega de los Setenta del A. T. y así se llaman ἐπίσκοποι los inspectores o jefes de soldados (Núm 31,14; 1 Mac 1,53, etc.) o magistrados sagrados (2 Re 11,10; 2 Par 34,12.17). El mismo Dios se llama τῆς καρδίας ἐπίσκοπος (Sab 1,6) inspector o escudriñador del corazón².

En el Nuevo Testamento se aplica este nombre a Cristo una vez, en la primera carta de San Pedro (2,25); pero en todos los demás casos se designa con este nombre a unos varones que, *en alguna manera*, presiden las comunidades primitivas (Act 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,4; Tit 1,5.7). Si realmente coincide con el significado que actualmente tiene esta palabra o no, es un punto discutido, de lo que algo diremos en las cuestiones complementarias y del que, por el momento, podemos prescindir.

232. 3) SUCESORES DE LOS APÓSTOLES.—En general podemos concebir dos clases de sucesión, una *meramente material*, que consiste en que una persona ocupe después de otra un cargo u oficio, pero sin que tenga los mismos derechos, deberes y privilegios de

¹ A Atico, 7,11,5.

² Véase ZAPELENA, o.c., 8.

la anterior; y otra, una sucesión que técnicamente se llama *formal*, si, por el contrario, uno sucede a otro en todos los derechos, deberes y privilegios propios del cargo. La Iglesia católica afirma una sucesión formal de los obispos con relación a los apóstoles, pero cuidando de entender bien esta frase. Es claro que no pretende de manera alguna decir que los obispos suceden *en todo* a los apóstoles. Según consta claramente en las fuentes de la revelación, los apóstoles tuvieron privilegios absolutamente irrepetibles, como son el haber sido elegidos inmediatamente por Cristo, instruidos por él y constituidos testigos inmediatos de su vida, muerte y resurrección; sobre ellos también el Espíritu Santo derramó una efusión particularísima de sus dones con carismas extraordinarios de hacer milagros y otros ³. En cambio, el conjunto de poderes que, o por la misma naturaleza de la cosa, o por voluntad de Cristo, son transferibles, constituyen lo que se llama *misión u oficio ordinario*; ellos solos decimos pasan a los obispos, en contraposición a la misión extraordinaria formada por los privilegios de que antes hemos hablado y que desaparecen con los apóstoles.

233. 4) ULTERIORES PRECISIONES DEL PROBLEMA.—Hoy día estamos acostumbrados a considerar siempre a un obispo al frente de cada diócesis o iglesia particular. Es lo que se llama el *episcopado monárquico*. Aun en el caso de las grandes diócesis en que hay varios obispos, uno solo es el obispo residencial, y los otros son obispos auxiliares. Puede darse el caso de dos obispos en una misma ciudad para fieles de diversos ritos, como en algunas partes del Oriente; pero en realidad entonces en una misma ciudad hay prácticamente dos diócesis: la de rito latino y la de rito oriental. Sin embargo, podría concebirse otra manera de gobierno episcopal: si una iglesia o conjunto de iglesias fueran gobernadas por varios obispos en común, de un modo parecido a lo que ocurre en una nación, que es gobernada por los ministros del gobierno, todos rigen toda la nación, repartiéndose los diversos asuntos, no diversas partes del territorio. Esta manera de gobierno en la Iglesia sería el *episcopado colegial*.

Nosotros veremos, a la luz de la Sagrada Escritura y la tradición: primero, que los obispos son sucesores de los apóstoles por *derecho divino*, es decir, por voluntad de Cristo; no en el sentido de que cada obispo sea sucesor de un apóstol determinado, como se da en el primado—el obispo de Roma es sucesor de San Pedro—, sino que todo el colegio episcopal es sucesor del colegio apostólico.

Segundo, que también *parece de derecho divino* que los obispos gobiernen las iglesias monárquicamente, es decir, que cada obispo rija una iglesia particular.

Conviene, con todo, separar estas dos proposiciones, porque, como diremos muy pronto, el valor teológico de las dos es muy diverso.

³ SALAVERRI, SThS I n.382. M. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los apóstoles en ordinarias y extraordinarias*: «XVI Semana Española de Teología» (1957) 275-343. Cf. lo que dijimos de este punto en el capítulo 8 n.217.

234. Finalmente, será quizá necesario precisar un poco más qué significa que los obispos sucedan a los apóstoles *por derecho divino*.

Dos condiciones se requieren para ello: 1.^a, que el cargo de apóstol fuera instituido perenne por Cristo (por lo menos en una parte esencial, es decir, en lo que tiene de oficio ordinario); 2.^a, que los sujetos que reciban este oficio, a través de los tiempos, lo reciban no por una ley humana que les dé el cargo como lugartenientes de una autoridad de acá abajo, sino por una ley divina, establecida de un modo positivo por el mismo Cristo; a saber, que siempre haya en la Iglesia quienes la rijan como legados suyos. Si se cumplen estas dos condiciones, el cargo de sucesores de los apóstoles será de derecho divino.

235. **Orientación histórica.**—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—

a) En la época patristica, San Epifanio, en el siglo IV, ya cita en sus escritos a un tal Aerio, que negó la superioridad del obispo sobre el simple presbítero, aunque no aparece claro si habla de un poder de jurisdicción o sólo del poder de orden ⁴.

San Jerónimo pareció también equiparar al obispo con el simple presbítero en dos escritos de los que nos ocuparemos después ⁵.

236. b) En la Edad Media, Marsilio de Padua, el autor que por tantos conceptos puede llamarse precursor del protestantismo, también afirmó que «todos los sacerdotes, sea el papa o el arzobispo o un simple sacerdote, tienen por institución de Cristo la misma jurisdicción y autoridad» (D 499). De parecida manera hablaron Wiclef y Hus en el siglo XV (D 675).

237. c) Al surgir la Reforma en el siglo XVI, la negación de que los obispos fueran sucesores de los apóstoles fue una de las características del protestantismo continental en su inmensa mayoría, a diferencia del *anglicanismo* en las Islas Británicas, que siguió admitiendo la autoridad de los obispos, aunque muchas veces su autoridad, más que una consecuencia de la sucesión apostólica, aparece como proveniente de la autoridad del rey, cabeza suprema del anglicanismo. Algo parecido ocurrió con los *episcopalistas* de América del Norte.

238. d) Entre los *protestantes de hoy* que no pertenecen a las confesiones episcopalistas, no faltan unos pocos que reconocen algún fundamento bíblico al episcopado, como Asmussen o Jean Louis Leuba. Este último busca una conciliación entre las dos tendencias, la que admite obispos sucesores de los apóstoles (católico-romanos, ortodoxos, episcopalistas) y la que las niega (todos los demás protestantes) ⁶.

En cambio, la niegan absolutamente todos los que defienden que la Iglesia estaba gobernada primitivamente por los carismáticos,

⁴ ML 42,503s.

⁵ Pueden verse estos fragmentos citados en R 1357 y 1371.

⁶ ASMUSSEN, *Die Kirche und das Amt* (1939); LEUBA, *L'institution et l'événement* (1950).

es decir, por varones que recibían gracias extraordinarias del Espíritu Santo en bien de todo el cuerpo eclesial; y que la constitución de sujetos con autoridad jurídica fue la destrucción de la esencia misma de la Iglesia, tal como Cristo la había concebido. Así R. Sohm y E. Brunner⁷.

239. e) Asimismo, todos los que rechazan el fundamento en que se apoya la sucesión apostólica, es decir, que Cristo quisiera fundar una sociedad estable, niegan, como es natural, la existencia misma del episcopado, a saber, *racionalistas, protestantes liberales y modernistas*. De estos últimos es la proposición siguiente condenada por Pío X: «Los ancianos, que en las reuniones de los cristianos desempeñaban el cargo de vigilar, fueron instituidos por los apóstoles presbíteros u obispos, para atender a la necesaria organización de las crecientes comunidades, pero no propiamente para perpetuar la misión y potestad apostólica» (D 2050).

Para explicar cómo se llegó por evolución, contra la intención de Cristo, a la institución del episcopado en la Iglesia, inventaron los racionalistas, sobre todo a finales del siglo pasado y principios del actual, diversas teorías, que ya en parte por lo menos han quedado explicadas en el capítulo tercero. En una u otra forma dicen que los obispos, que al principio no eran más que cristianos con un cargo de orden administrativo, se atribuyeron la autoridad cuando faltaron los carismáticos de que habla San Pablo (1 Cor 12,28-30 y Ef 4,7-12). Estas teorías han quedado ya refutadas anteriormente.

240. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento definió que en la Iglesia católica existe una jerarquía instituida por ordenación divina, y que consta de obispos, presbíteros y ministros (D 966). Pero este lugar, como todo el concilio Tridentino, trata, por lo menos primariamente, de los obispos en cuanto tienen el grado supremo de la Iglesia en la potestad de orden; por lo tanto, no toca directamente la materia de que tratamos en este capítulo.

241. En cambio, el concilio Vaticano I se ocupa expresamente de los obispos en su potestad de jurisdicción. Advirtamos, con todo, que la parte que llegó a aprobarse referente a esta materia fue mínima, sólo la que dice relación con el primado del Romano Pontífice, pues las circunstancias políticas obligaron a la suspensión del concilio mucho antes de que pudiera terminar todo su trabajo⁸.

De los obispos como sucesores de los apóstoles habla el proemio de la constitución sobre la Iglesia del concilio Vaticano en estos términos: «A la manera que [Cristo] envió a los apóstoles..., así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores hasta la consumación de los siglos». Y que estos «pastores y doctores» son los obispos, lo afirma claramente cuando a continuación prosigue: «mas para que el *episcopado* fuera uno e indiviso...». Pero sobre todo trata más am-

⁷ R. SOHM, *Kirchenrecht*; E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951).

⁸ Sin embargo, en las actas del concilio Vaticano existen muchos datos para que podamos hacernos cargo del sentir de los Padres del concilio sobre el episcopado. Sobre dichas fuentes publicó en 1961 el P. Jean Pierre Torrell, O. P., el interesante estudio *La Théologie de l'Épiscopat au premier Concile Vaticanain* («Unam Sanctam» n.37), citado en la bibliografía.

pliamente de la materia en el capítulo tercero del primado del Romano Pontífice: «Tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de ir contra aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, *puestos por el Espíritu Santo* [cf. Act 20,28] sucedieron a los apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada, que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el Pastor Supremo y Universal...» (D 1828).

242. Como se ve, lo que enseña directamente el concilio en este lugar es que se puede armonizar perfectamente el primado del Romano Pontífice sobre toda la Iglesia con una verdadera jurisdicción ordinaria e inmediata de los obispos. Pero al mismo tiempo afirma: 1.º, que la razón de esta jurisdicción ordinaria e inmediata de los obispos es la sucesión apostólica; 2.º, que los que están en sus cargos están puestos por el Espíritu Santo, con lo cual por lo menos insinúa el magisterio de la Iglesia el derecho divino de dicha sucesión. En efecto, aunque el texto de los Hechos de los Apóstoles 20,28 que se aduce, exegéticamente considerado, tenga escaso valor probativo, ya que modernamente se cree que estos obispos de que habla San Lucas no lo son en el sentido que tiene la palabra hoy, los documentos tanto conciliares como pontificios han usado este texto para indicar un verdadero derecho divino. El P. Salaverri cita 14 textos de Sumos Pontífices y concilios, tanto antiguos como modernos, en que se aplica este texto del libro de los Hechos a los obispos en el sentido actual, para indicar que suceden a los apóstoles por derecho divino⁹. 3.º Que apacientan y rigen *cada uno* la grey que les fue asignada, es decir, que son obispos monárquicos.

243. Otros documentos recientes que hablan de nuestro tema son la encíclica *Satis cognitum*, de León XIII (D 1962); el Código de Derecho Canónico, promulgado por Benedicto XV, en su canon 329, y Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis* (D 2287) y en otras alocuciones o encíclicas¹⁰.

244. Valoración teológica.—No existe unanimidad entre los autores sobre el valor teológico que hay que dar a cada una de estas tres proposiciones, en que puede resumirse la materia de que tratamos en el presente capítulo: 1.ª, los obispos son sucesores de los apóstoles; 2.ª, esta sucesión es por derecho divino; 3.ª, el episcopado monárquico es también de derecho divino¹¹.

⁹ SALAVERRI, o.c., nota 13 del n.352.

¹⁰ Alocución *Si diligis*: AAS 46 (1954) 314, y en la encíclica *Ad Sinarum gentes*: AAS 47 (1955) 9.

¹¹ Algunas opiniones: D'HERBIGNY (II n.358): «Dogmáticamente la sucesión apostólica de los obispos se incluye en la definición; pero no su inmediata ordenación de Cristo». LERCHER-SCHLAGENHAUFEN (p.189): «Está definido que los obispos son sucesores de los apóstoles; pero que esta sucesión sea de derecho divino en la potestad de jurisdicción y la institución divina del episcopado monárquico parece de fe por el magisterio ordinario y se contiene en el canon 329 del Código de Derecho Canónico». SALAVERRI (n.346): «a) Teológicamente cierto por el Tridentino y el Vaticano que la potestad de orden y de jurisdicción de los obispos es de derecho divino; b) doctrina católica, que se enseña a manera de inciso en los mismos concilios, que los apóstoles son sucesores de los apóstoles; c) doctrina católica por la enseñanza de Pío XII, que son sucesores de los apóstoles por institución divina; d) conclusión cierta en teología, por virtud de los argumentos con que se prueba que es por divina institución que los obispos sean monárquicos». ZAPELENA (p.45): «Los padres [del concilio Vaticano] enseñan que los obispos han sido puestos por el Espíritu Santo. Con estas palabras se afirma, sin duda, la institución divina del episcopado. Pero puede dudarse con razón de que esta institución divina, según la mente de los Padres del concilio, se haya de extender

245. Nuestra opinión en este punto es: 1.º Ciertamente no puede hablarse de una definición expresa de ninguna de las tres proposiciones indicadas ni en el Tridentino—porque no trata expresamente de la potestad de jurisdicción de los obispos, como dijimos—ni en el Vaticano I, porque no aparece clara la intención de definir expresamente proposición alguna sobre los obispos.

2.º Sin embargo, las dos primeras proposiciones, es decir, que los obispos son sucesores de los apóstoles, y que lo son por derecho divino (prescindiendo del punto particular del episcopado monárquico), se afirman tan frecuentemente en los documentos de la tradición y del magisterio (aunque no sea en documentos definitorios), que creemos poder decir que es *de fe divina y católica* por el magisterio ordinario de la Iglesia.

3.º Que también el episcopado monárquico es de institución divina, por lo menos de un modo *mediato*, lo juzgamos *doctrina católica*; ante todo por el canon 329 del Derecho Canónico y también por la manera de expresarse los papas, que, al hablar de los obispos como sucesores de los apóstoles, entienden siempre los obispos que hay actualmente en la Iglesia, y, por tanto, los obispos monárquicos. ¿Qué queremos decir con la expresión «por lo menos de un modo *mediato*»? Que los apóstoles ya comenzaron a poner discípulos suyos que rigieran ciertas iglesias como *manera concreta de cumplir la voluntad de Cristo* de que existieran perpetuamente sucesores de los apóstoles que rigieran las diversas iglesias.

Como se ve, a las dos primeras proposiciones les damos un valor teológico muy superior que a la tercera. Según esta diversidad de valor teológico, creemos muy conveniente, como hacen generalmente los autores modernos, dar por separado los textos escriturísticos o de la tradición que prueban estas diversas afirmaciones. Así, pues, primeramente vamos a ver qué nos dicen las fuentes de la revelación acerca de los obispos como sucesores de los apóstoles por voluntad de Cristo y de un modo general (I); y después, las razones que demuestran la institución divina del episcopado monárquico (II).

I. LOS OBISPOS, SUCESESORES DE LOS APÓSTOLES POR ORDENACIÓN DIVINA

246. **Enseñanza bíblica.**—Vimos en la primera parte de nuestro tratado que Cristo entregó a los apóstoles el triple poder de enseñar, regir y santificar, y prometió su asistencia para que existieran perpetuamente en la Iglesia quienes tuvieran este triple poder: «yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20)¹².

Por tanto, según estas palabras de Jesús, que necesariamente se han de cumplir, existirán perpetuamente en la Iglesia quienes

hasta el mismo episcopado monárquico, ya que en el concilio no se trató expresamente de esta cuestión.

¹² Véanse c.5 y 7.

tengan esta triple potestad, y precisamente como sucesores de los apóstoles. Ahora bien, las epístolas llamadas pastorales, de San Pablo a Timoteo y Tito, son un testimonio fidedigno de cómo *de hecho* se cumple esta voluntad de Cristo ya en el tiempo apostólico. Advertimos desde el principio que prescindimos completamente del punto, discutido entre los autores, si Timoteo y Tito quedaron constituidos al frente de las iglesias de Efeso y Creta como jefes estables—en forma parecida a nuestros obispos residenciales—o sólo en calidad de «apóstoles-delegados» de San Pablo, con más o menos movilidad, que es la opinión comúnmente admitida hoy. Para el fin que pretendemos ahora, poco importa esta discusión. Lo que ciertamente aparece como verdad indiscutible es que San Pablo transmite a estos fieles discípulos suyos su misión apostólica, les prepara para que la sigan cumpliendo cuando llegue el momento de su partida—véase, sobre todo, a este propósito, la segunda carta a Timoteo—, y de un modo particular les encarga cómo deben buscarse a su vez sucesores (1 Tim 5,22; 2 Tim 2,2; Tit 1,5). Este poder, que es una parte esencial de las funciones apostólicas, lo recibirían y deberían transmitir por la imposición de las manos, ceremonia que tenía un significado ya consagrado en el A. T., y cuyo ejemplo clásico lo tenemos en la transmisión de poderes de Moisés a Josué (Núm 27,18ss), a saber, una intervención divina en la transmisión de un cargo o misión que venía también de Dios. Por eso, en los Hechos de los Apóstoles, la imposición de las manos es el rito sagrado con que se transmite el Espíritu Santo, como vimos en el capítulo anterior. Consecuencia de todo lo dicho es que las epístolas pastorales nos testifican la constitución de unos varones como sucesores de los apóstoles por ordenación divina ¹³.

247. Enseñanza de la tradición.—Esta sucesión apostólica en unos sujetos que reciben el triple poder por derecho divino aparece clara ya desde los primeros escritos que conservamos de la Tradición.

a) San Clemente Romano, anterior en su epístola a los Corintios a los últimos escritos inspirados, decía:

«Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa sucedió ordenadamente por voluntad de Dios. Así, pues, habiendo los apóstoles recibido los mandatos y plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesucristo y confirmados en la fe por la palabra de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a dar la alegre noticia de que el reino de Dios estaba para llegar. Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos—después de probarlos por el espíritu—por inspectores y ministros de los que habían de creer... También nuestros apóstoles tuvieron conocimiento, por medio de nuestro Señor Jesucristo, que habría contienda sobre este nombre y dignidad del episcopado. Por esta causa, pues, como tuvieran perfecto conocimiento de lo por

¹³ Para una mayor ampliación de este punto, cf. SALAVERRI, o.c., n.349-352.

venir, establecieron a los susodichos y juntamente impusieron para adelante la norma de que, en muriendo éstos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio» 14.

Mucho se ha escrito y discutido sobre el valor de este texto 15. Se admite hoy generalmente que los que en el primer fragmento llama inspectores (ἐπίσκοποι) no equivalen a nuestros obispos; pero sí ciertamente equivalen aquellos varones eximios ἐλλόγιμοι ἄνδρες que cita después, ya que a su vez establecen a otros sucesores por la imposición de las manos. No consta claro si estos «varones eximios» quedan ya como jefes fijos en sus iglesias o son todavía obispos itinerantes. Esto último parece más probable. El origen divino de esta jerarquía la supone San Clemente cuando la hace provenir de «los mandamientos del Señor», y al preguntarse: «¿Qué tiene de extraño que aquellos a quienes se les confió tal obra de parte de Dios establecieran a los susodichos?» 16

248. b) San Ignacio Mártir es el gran Padre de la Iglesia que nos da una teología del obispo en un grado de gran madurez ya a principios del siglo II. Para él, el obispo es ciertamente el jefe de una iglesia concreta: Roma, Esmirna, Filadelfia..., que tiene plena potestad sobre los presbíteros, diáconos y simples fieles, ya que a él le tienen todos que obedecer (potestad de regir), aceptar sus enseñanzas (potestad de enseñar), y sin él no se puede ni bautizar ni celebrar la Eucaristía (potestad de santificar). En la segunda parte vamos a citar varios textos de este santo que probarán las afirmaciones que acabamos de hacer. Ahora bastará leer un fragmento de su carta a los esmirnitas:

«Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre... Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo aquella Eucaristía ha de tenerse por válida que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización. Dondequiera apareciere el obispo, allí esté la muchedumbre, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia universal. Sin contar con el obispo, no es lícito ni bautizar ni celebrar la Eucaristía; sino, más bien, aquello que él aprobare, eso es también lo agradable a Dios, a fin de que cuanto hicieréis sea seguro y válido» 17.

249. c) San Ireneo Mártir, anillo de unión entre el Oriente y el Occidente, escribió contra los gnósticos, que atribuían a sus falsas doctrinas un origen apostólico:

«Podemos contar a aquellos que han sido puestos por los apóstoles como obispos y sucesores suyos hasta nuestros días, los cuales nunca enseñaron ni conocieron eso que se les imagina a ellos. Porque, si los apóstoles hubieran tenido noticia de recónditos misterios que enseñar a los perfectos, a ocultas y aparte de los demás, sin duda que los hubieran confiado a aquellos a quienes entregaban la dirección de las mismas Iglesias. Querían a és-

14 N.42 y 44. Traducción castellana de Daniel Ruiz Bueno en *Padres apostólicos* (BAC 65) 216 y 218.

15 J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales...* 175-211; A. M. JAVIERRE, S. D. B., «Ellogimoi andres» de la I Clementis: «Salesianum» 19 (1957) 420-452; Id., *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica*: ib., 559-589.

16 Véase, además, sobre esta cuestión ZAPELENA, o.c., p.22-23.

17 VIII 1 y 2: «Padres apostólicos» (BAC 65) 493.

tos sus sucesores muy perfectos e irrepreensibles en todo al entregarles su puesto en el magisterio, ya que se seguiría gran utilidad de la conducta correcta de los tales, así como gran calamidad de sus caídas» 18.

En este texto aparece con diáfana claridad que los obispos son, en el pensamiento de San Ireneo, sucesores formales de los apóstoles, puesto que a ellos «se les había entregado su puesto en el magisterio».

Sobre la ordenación divina de esta sucesión, citemos este otro pasaje, sacado también de su tratado contra las herejías: «los cuales (obispos) con la sucesión del apostolado recibieron, según la voluntad del Padre, el carisma cierto de la verdad» 19. Aunque esta *voluntad del Padre* se refiere inmediatamente a la transmisión de la infalibilidad («el carisma cierto de la verdad»), parece claro que se ha de extender también a la sucesión del apostolado, que es la fuente de este carisma en el pensamiento de San Ireneo.

250. d) Tertuliano, finalmente, en todo su libro *De la prescripción de los herejes*, da por supuesto que los obispos de la Iglesia católica, en contraposición a los herejes, son sucesores auténticos de los apóstoles: «Que recorran el orden y sucesión de sus obispos, uno por uno, hasta ver si el primero tuvo por inmediato antecesor a alguno de los apóstoles, o también de los varones apostólicos, con tal que no se hubiese jamás apartado de la doctrina de los apóstoles». Y como tales cita a Policarpo, obispo de Esmirna, y a Clemente, obispo de Roma 20.

II. EL EPISCOPADO MONÁRQUICO Y SU INSTITUCIÓN DIVINA

A) El hecho del episcopado monárquico

251. **Enseñanza de la tradición.**—Si existió o no el episcopado monárquico en la Iglesia desde el principio, nos lo ha de decir la historia de los orígenes de la Iglesia. Para mayor claridad, vamos a proponer los documentos que nos presenta la misma historia en orden regresivo, es decir, partiendo del siglo IV, en que de un modo universal y sin discusión ninguna hallamos en todas partes el episcopado monárquico, iremos remontándonos hasta llegar a los tiempos apostólicos 21.

a) *Siglo IV.*—Eusebio de Cesarea, a principios de dicho siglo, trae en su *Historia eclesiástica* las listas de los obispos monárquicos de las principales iglesias de la cristiandad de entonces, y que se remontan a un apóstol o bien a un discípulo inmediato de los apóstoles. Así nos da los catálogos completos de obispos monárquicos de las iglesias más importantes de aquellos tiempos, a saber, Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Roma 22. Además cita a muchos otros

18 *Contra las herejías* 3,3,1: *MaIgl* 185.

19 *Ib.* 4,26,2: *MaIgl* 187.

20 *N.32*: *MaIgl* 255.

21 SALAVERRI, o.c., n.356-364.

22 Pueden verse estos catálogos citados en DIECKMANN, *De Ecclesia* I n.453.

obispos monárquicos de las principales ciudades o regiones cristianas de aquel tiempo: Corinto, Efeso, Cesarea, Atenas, Creta, Capadocia...

252. b) Siglos III-II.—Tertuliano habla en su libro *De la prescripción de los herejes* acerca de la sucesión de las iglesias apostólicas y cita con su nombre propio a obispos monárquicos, como Clemente de Roma y Policarpo de Esmirna²³. Indica, además, diversas sedes donde podríamos encontrar a sucesores de los apóstoles como Corinto, Tesalónica, Efeso²⁴.

San Ireneo conmemora los primeros sucesores del apóstol San Pedro en Roma y cita también a San Policarpo como obispo de Esmirna²⁵.

Hegesipo, hacia el 180, nos habla de obispos monárquicos de Roma y Corinto²⁶.

En la controversia acerca de la fecha en que debía celebrarse la Pascua, Polícrates, obispo de Efeso (fines del siglo II), disiente del parecer del obispo de Roma San Víctor y quiere corroborar su opinión con la de los obispos del Asia Menor contemporáneos suyos, y cita una serie de nombres de obispos que estaban al frente de diversas iglesias de aquella región. Más aún, dice que como él sintieron los siete obispos anteriores de Efeso, todos de su familia, que fueron sucediéndose antes de él en su sede. Con siete obispos consecutivos remontamos el episcopado monárquico de aquella Iglesia por lo menos a principios del siglo II²⁷.

San Ignacio Mártir ofrece en sus cartas un testimonio clarísimo de que en su tiempo, muy al principio del siglo II, existía el episcopado monárquico en varias iglesias del Asia Menor, a las que escribe, Efeso, Magnesia, Filadelfia, Trales, Esmirna, y habla, además, de los obispos «establecidos por todos los confines de la tierra» (Ef 3,2), que sin duda no se diferenciaban de los que cita expresamente del Asia, monárquicos. Nombra siempre al obispo en singular como jefe de cada iglesia, mientras debajo de él están los presbíteros, o colegio presbiteral (*Presbyterium*), y los diáconos, siempre en plural. Este obispo «preside en lugar de Dios» (Mag 6,1); «como Jesucristo es el pensamiento del Padre, así los obispos establecidos por los confines de la tierra están en el sentir de Jesucristo» (Ef 3,2). Por eso «todos deben obedecer al obispo» (Esm 8,1); más aún, «cuando están sujetos al obispo, no obran según los hombres, sino que viven según Jesucristo» (Tral 2,1); «todos los que son de Dios y de Jesucristo están con el obispo» (Filad 3,2), y «como hay una sola carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz en unidad de su sangre y un solo altar, así un solo obispo con el colegio de los presbíteros y con los diáconos» (Filad 4)²⁸.

²³ *De la prescripción de los herejes* n.32: MaIgl 255; R 296.

²⁴ *Ib.*, n.36: R 297.

²⁵ *Contra las herejías* 3,3,3 y 3,3,4: MaPrim 13 y MaIgl 251.

²⁶ Fragmento citado por Eusebio en su *Historia eclesiástica* 4,22: MaPrim 11; R 188.

²⁷ KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* n.92-93.

²⁸ Puede decirse que las cartas íntegras de San Ignacio atestiguan esta verdad. Traducción castellana en BAC 65 p.447-502.

253. c) **Enseñanza bíblica.**—Hemos llegado ya en esta marcha regresiva a los tiempos de los escritos inspirados. ¿Nos dice algo el N. T. sobre el episcopado monárquico? Podemos aducir los siguientes testimonios:

En los capítulos segundo y tercero del *Apocalipsis*, San Juan escribe siete cartas a los siete «ángeles» de las iglesias de Asia Menor: Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. La opinión más general y que parece la más probable sobre estos «ángeles» es que son los siete obispos de dichas iglesias. Las alabanzas o reprensiones que les dirige, parece que carecen de sentido, si no es en la opinión de que eran los jefes que gobernaban dichas iglesias.

En los *Hechos de los Apóstoles* aparece Santiago como jefe único de la comunidad de Jerusalén (Act c.12 y 15).

Timoteo y Tito, aunque probablemente no fueron constituidos como obispos estables por San Pablo en Efeso y Creta, aparecen, con todo, en las *epístolas pastorales*, como los jefes a quienes se les confían aquellas iglesias.

254. Adviértase que podemos admitir plenamente, sin que contradiga en nada todo lo que hemos dicho, el parecer de algunos historiadores, que creen que en las iglesias que provienen de San Juan—las iglesias del Asia Menor—aparece el episcopado monárquico de un modo bien definido desde el principio y que, en cambio, las que proceden de San Pablo dependen en sus comienzos de un «apóstol», en el sentido amplio que tiene esta palabra en San Pablo²⁹. La forma de mayor estabilidad, propia de San Juan, será la que prevalecerá como absolutamente necesaria, a medida que las iglesias vayan creciendo en número y los negocios de cada una se vayan complicando más³⁰.

255. Resumiendo todos los datos históricos que hemos recogido, podemos afirmar que el episcopado monárquico comienza ya a aparecer en el tiempo apostólico, y a mediados del siglo II se encuentra moralmente en todas partes donde tenemos noticia que existía la Iglesia ya plenamente establecida.

¿Cuál puede ser la causa de este hecho tan constante y universal?

B) Institución divina del episcopado monárquico

256. Confesamos desde el principio que la Sagrada Escritura nada nos dice expresamente de la voluntad de Cristo acerca del modo como se debía perpetuar la sucesión apostólica ni de alguna prescripción de los apóstoles en este punto. Sin embargo, hemos de buscar una razón suficiente al hecho histórico que acabamos de consignar, a saber, que en el mismo tiempo apostólico comenzara a aparecer el episcopado monárquico y que muy pronto el hecho fuera universal.

Tres explicaciones parecen en absoluto posibles: 1.^a Este hecho

²⁹ Véase c.4, Cuestiones complementarias.

³⁰ Colson habla ampliamente de esta doble concepción paulina y juanea del episcopado en las dos obras cit. en bibliografía.

histórico es el resultado de una *evolución natural*. 2.^a Proviene de un *mandato meramente apostólico o de la primera generación postapostólica* (más tarde es imposible, pues se halla ya en todas partes). 3.^a Es de *institución divina*, ya sea porque Jesucristo mismo lo hubiera determinado así antes de subirse al cielo, ya sea porque lo hubiera incluido en aquellas cosas que dejaba al magisterio del Espíritu Santo, de aquel Espíritu «que enviará el Padre en mi nombre y os enseñará todas las cosas» (Jn 14,26).

257. La *primera opinión* es completamente *inadmisibile*. En primer lugar, porque supone una *evolución tan sumamente rápida*, en sitios tan distantes y que llegan al mismo resultado en todas partes, que la hace *físicamente imposible*. Por eso, ante los testimonios tan claros del episcopado monárquico de las cartas de San Ignacio ya antes del año 110, buscaron los racionalistas en el siglo pasado negar la autenticidad de dichas cartas; empeño vano, pues los testimonios históricos en favor de su autenticidad son tan evidentes, que los críticos tuvieron que abandonar esta teoría. En segundo lugar, es inexplicable también *psicológicamente*, ya que una *evolución hacia una organización que coarta la libertad*—cosa que necesariamente ocurrió si, según esta teoría, se evolucionó de un régimen democrático al régimen del episcopado monárquico—hubiera tenido que dejar, por lo menos, muchos vestigios de resistencia en aquellos que «no fácilmente venderían su libertad ni por todo el oro del mundo». Inexplicable *históricamente*, pues es imposible que un cambio tan radical y general en toda la Iglesia no hubiera dejado vestigios históricos ciertos ³¹.

258. La *segunda hipótesis*: Un mandato meramente apostólico o de la primera generación postapostólica es en absoluto posible. Pero adviértase que esta institución aparece desde el principio en la Iglesia como un hecho de gran importancia. Así, San Ignacio la coloca en la misma línea de la unidad de la Eucaristía y del altar y como principio necesario para que exista la Iglesia ³². Ahora bien, todos los elementos de importancia capital en la Iglesia los reciben los apóstoles por institución divina. Desde el comienzo de la Iglesia, el principio fundamental que rige siempre es éste: no innovemos nada; conservemos todo lo que nos viene de Cristo. Luego esta segunda hipótesis parece que debe descartarse también.

259. Y así sólo queda como posible la *tercera hipótesis*, que sea de institución divina; hipótesis que, además, puede probarse positivamente, por lo menos como la más conforme a la manera de hablar de los primeros Santos Padres. No es necesario nos detengamos a probar esto de San Ignacio. También San Cipriano parece confirmar lo mismo, ya que escribe: «El mismo Cristo amonesta en su Evangelio diciendo: «Y habrá un solo rebaño y un solo pastor», y

³¹ Véanse en Salaverri (o.c., n.365-368) algunos indicios que traen los que sostienen esta teoría y su poco valor.

³² Filad 4; Tral 3,1, etc.

¿cree alguien que en un mismo lugar puede haber *varios pastores* o muchos rebaños?»³³

Finalmente, esta hipótesis explica perfectamente que se admitiese en seguida por todas partes el episcopado monárquico, a pesar de ser una institución que coarta la libertad de los demás presbíteros de cada una de las iglesias. «Es un mandato del Señor, y esto basta: éste era como el «leit motiv» de las primitivas comunidades cristianas.

260. Cuestiones complementarias.—1) LA PALABRA «OBISPO» EN EL N. T.³⁴—Recordará el lector que, al proponer el problema de este capítulo, dijimos expresamente que prescindíamos del significado que la palabra obispo tenía en el Nuevo Testamento. Sólo cuatro veces aparece esta palabra referida a unos varones que ocupan un cargo de importancia en la Iglesia: una vez en los Hechos (20,28) y tres veces en San Pablo (Flp 1,1; Tim 3,2; Tit 1,2). Se ha discutido mucho sobre si la palabra *obispo* tenía en estos pasajes del Nuevo Testamento la misma significación que en los tiempos posteriores, o bien se aplicaba indistintamente tanto a los que hoy llamamos obispos como a los simples sacerdotes. Hoy día la opinión más común es que las dos palabras del N. T. ἐπίσκοποι y πρεσβύτεροι se usan indistintamente para significar tanto los sacerdotes de primer orden (obispos) como los de segundo (presbíteros).

261. 2) LA JURISDICCIÓN DE LOS OBISPOS, ¿LES VIENE INMEDIATAMENTE DE DIOS O POR MEDIO DEL ROMANO PONTÍFICE?³⁵—En primer lugar nótese bien que la cuestión es completamente distinta de la que hemos planteado antes. No se trata de ver si *la institución* del episcopado viene inmediatamente de Dios o no—a esta cuestión ya contestamos afirmativamente—, sino si, supuesta la institución divina del episcopado, *la jurisdicción* que tiene cada obispo en su diócesis le viene inmediatamente de Dios, que se la da con la gracia al recibir el sacramento del orden, o por medio del papa. Esta cuestión fue ampliamente discutida en el concilio Tridentino y de nuevo en el Vaticano y no fue decidida en ningún sentido. Las razones que se dan a favor de la segunda opinión, parecen más convincentes, y la ha hecho suya, aunque sin intención de definir, el papa Pío XII³⁶. Sin embargo, puede ofrecer alguna dificultad a esta opinión el hecho de que en las iglesias del Oriente, desde tiempo inmemorial, los obispos consagrados tenían la jurisdicción en virtud de su ordenación episcopal, disposición que ha sido confirmada en el nuevo Código de derecho oriental³⁷.

³³ De la *unidad de la Iglesia* c.8. Traducción francesa en Colección «Unam Sanctam» n.º 9 p.16. Traducción castellana «Cursos de cultura católica» (Buenos Aires 1945) p.39.

³⁴ Abundantísima bibliografía sobre el particular. Cf. SALAVERRI, o.c., n.º 371 nota 20. Citaré aquí unos pocos estudios más fácilmente asequibles: J. M. BOVER, S. I., *Los presbíteros-obispos de Efeso: «Teología de San Pablo»* (BAC 16) 1.7 c.2; F. PRAT, *Evêques: DTC V col.1656-1701*; L. MARCHAL, *Evêques: DBS II col.1301-1318*; H. VAN LAAK, S. I., en *Institutionum Theologiae Fundamentalis. Repetitorium* (Romae 1921) cita ya seis opiniones distintas de esta cuestión (p.270ss).

³⁵ Se encontrará ampliamente tratado este tema en ZAPELENA, o.c., 94-115.

³⁶ En la enc. *Mystici Corporis* (D 2287) y en la *Ad Sinarum gentes: AAS 47 (1955) 9*.

³⁷ Véase A. WUYTS, S. I., *Le droit des personnes dans l'Eglise orientale: NouvRevTh 80 (1958) 379*.

262. 3) ¿UNA JURISDICCIÓN COLEGIAL DE LOS OBISPOS? ³⁸— Hoy día van siendo cada vez más los teólogos que admiten, además de la jurisdicción particular que cada obispo tiene en su diócesis, una jurisdicción colegial que todo el colegio de los obispos tiene sobre toda la Iglesia universal. En el concilio Vaticano se defendió esta teoría para justificar la participación en el concilio de los obispos no residenciales. Prescindiendo de este punto particular, la jurisdicción colegial indicada parece deducirse del hecho de que los obispos son sucesores de los apóstoles no individualmente, sino colectivamente. Los dos textos de San Mateo del capítulo 16 y del 18 fundamentarían así en la Iglesia los dos sujetos del poder de jurisdicción: el papa solo y el colegio episcopal con el papa a la cabeza. En el esquema reformado de «Ecclesia Christi» preparado por el P. Kleutgen se leía: «El poder supremo de atar y desatar que fue dado a solo Pedro, también fue concedido al colegio de los apóstoles unidos a su cabeza» ³⁹. Esta jurisdicción episcopal colegial se ejercita ante todo en el concilio ecuménico; pero también de alguna manera en el magisterio ordinario y universal de los obispos dispersos por todo el mundo, que al enseñar una verdad con consentimiento unánime la hacen de fe divina y católica. Y en esta jurisdicción colegial se fundaría también la responsabilidad que los obispos tienen en alguna manera sobre las ovejas más necesitadas de otras diócesis o sobre los paganos, a quienes hay que llevar la luz del Evangelio. Las aportaciones de clero de regiones más abundantes a otras mucho más necesitadas, como son muchas diócesis de la América latina, sería, más que un puro acto de generosidad, el cumplimiento de esta misión más universal que compete a todos los obispos del mundo. Las llamadas tan apremiantes para ayudar a las misiones dirigidas a todos los obispos por algunos de los últimos papas, como Pío XI y Pío XII, tendrían este fundamento ⁴⁰.

Concebidos así el episcopado y las demarcaciones de las diócesis, aparece mucho más resplandeciente una de las grandes propiedades de la verdadera Iglesia de Cristo, su catolicidad.

263. 4) SOLUCIÓN A LAS PRINCIPALES DIFICULTADES.—Muchas de ellas, como son las que se basan en la imposibilidad de que existan sucesores de los apóstoles por ser el oficio de apóstol algo único, han quedado ya resueltas en el capítulo séptimo y también en las primeras páginas de este capítulo. Creo que sólo nos resta exponer la dificultad principal que, en el campo de la teología positiva, puede presentarse: el testimonio, al parecer opuesto, de San Jerónimo.

El P. Zapelena escribía a este propósito: «La cuestión del verdadero sentir de San Jerónimo sobre el episcopado es ciertamente difícil y ha servido para agudizar maravillosamente los ingenios de los críticos» ⁴¹. En atención a la brevedad, no podemos reproducir

³⁸ J. HAMER, O. P., *Note sur la collegialité épiscopale*: RevScPhTh 44 (1960) 40-50.

³⁹ Mansi 53 col.321.

⁴⁰ Pío XI, *Rerum Ecclesiae*: AAS 18 (1926) 69ss; Pío XII, *Fidei donum*: AAS 49 (1957)

^{236ss.}

⁴¹ *De Ecclesia Christi* II 71.

cir íntegros estos textos ⁴²; pero las ideas principales que propone en ellos el santo Doctor y pueden ofrecer dificultad podríamos resumirlas así:

1.^a Según San Pablo, significa lo mismo «obispo» y «presbítero». 2.^a Al principio las iglesias se gobernaban por un consejo común de presbíteros. 3.^a La elección de uno que presidiera a los demás se hizo como remedio a las disensiones que había en las iglesias y por un decreto universal. 4.^a Los obispos están por encima de los presbíteros más por una costumbre que por una disposición del Señor.

¿Qué hay que responder a estas proposiciones de San Jerónimo?

En primer lugar, como más adelante expondremos ⁴³, el sentir *unánime* de los Santos Padres es criterio seguro de verdad revelada; pero no lo es la opinión de un solo Padre de la Iglesia. Por tanto, podría, en absoluto, haberse equivocado San Jerónimo. Pero ¿se equivocó en realidad?

264. El primer texto de los dos que ofrecen dificultad se encuentra en una carta escrita contra un diácono que decía que los diáconos estaban por encima de los presbíteros. San Jerónimo se indigna y exclama: «¿Cómo se atreve uno a caer en la locura de preferir los diáconos a los presbíteros, *es decir*, a los obispos? Porque el apóstol claramente enseña que es lo mismo presbíteros y obispos...» En un caso semejante y conociendo, el carácter vehemente de San Jerónimo no es extraño que se dé una exageración por el otro extremo... Pero, además, muchas de las afirmaciones en que se concretan las dificultades del santo Doctor contra los obispos pueden admitir un sentido verdadero.

Porque primeramente no hay dificultad en admitir que en San Pablo signifique lo mismo *el nombre* de obispo y el de presbítero. Nosotros lo hemos juzgado también la opinión más probable. En segundo lugar, que al principio las iglesias se gobernaban en muchas partes por un consejo de presbíteros, sobre todo mientras vivían los apóstoles, tampoco ofrece dificultad, con tal que se admita la autoridad del apóstol sobre estos consejos de presbíteros. Es el régimen que parece deducirse del libro de los Hechos (c.15) en la iglesia de Jerusalén.

Tampoco ofrecería dificultad que *la ocasión* (no la causa) por la que se comenzó a poner a un presbítero por encima de los demás fuera para componer disensiones que habrían surgido en algunas iglesias. Tampoco va esta opinión contra lo que hemos expuesto en todo este capítulo, ya que expresamente dijimos que no pretendíamos en manera alguna probar que siempre y en todas partes, desde el mismo tiempo de los apóstoles, estuviera en vigor el régimen del episcopado monárquico.

Sin embargo, lo que dice San Jerónimo de un decreto universal por el que entró este régimen en la Iglesia es muy difícil de admitir,

⁴² *Ad Evangelium* 146,1: ML 22,1192 (R 1357); *In epistolam ad Titum: ommment.*: ML 26, 562 (R 1371).

⁴³ C.19.

pues un decreto tan importante necesariamente habría dejado más indicios en la Iglesia primitiva que este solo escrito de San Jerónimo.

La última afirmación, que los obispos son sólo superiores a los presbíteros por una costumbre, no por una disposición del Señor, a lo sumo podría admitirse como probable si se tratase de una costumbre que procediera de los apóstoles o de la primera generación postapostólica, sin mandato del Señor; sería la segunda de las hipótesis posibles, que no descartamos en absoluto, para explicarnos la existencia del episcopado monárquico; pero, como decíamos allí, tiene mucha menor probabilidad por las razones que aducimos, y este solo texto de San Jerónimo no le da mayor probabilidad ⁴⁴.

CAPITULO III

El romano pontífice, sucesor de San Pedro en el primado

265. Bibliografía: SALAVERRI, SThS I n.383-490; GLEZ, G., *Primauté*: DTC XIII col.247-344; JOURNET, C., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, principalmente c.11-13; LOPEZ DORIGA, E., S. I., *San Pedro y el Romano Pontífice* 135-187; MADOZ, J., S. I., *El primado romano, fuentes y documentos*; ORMESSON, W. D', *Vicarios de Cristo* (Colección «Yo sé, yo creo», n.80 (Andorra 1959); SANTOS, A., S. I., *Iglesias de Oriente* 119-167; SCHMAUS, M., *Teología dogmática* IV 448-485; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* I 340-463. Véase además la bibliografía sobre el tema *Primado-Episcopado* indicada en el capítulo anterior, n.228.

266. Problema.—1) **IMPORTANCIA DE ESTE CAPÍTULO.**—«El primado del Soberano Pontífice es la cuestión más decisiva y molesta que separa a la Iglesia romana de las otras confesiones cristianas. Por muchos conceptos, la soberanía pontificia es lo que hace imposible, por el momento, la cooperación oficial de la Iglesia romana al movimiento ecuménico» ¹. Estas palabras, escritas por un teólogo de la Iglesia reformada francesa en 1957, las harían suyas, sin duda, hoy todos los demás protestantes. El mismo año se expresaba así Nicolás Afanasieff, profesor de teología en el Instituto Ortodoxo de San Sergio de París: «Las posiciones de las Iglesias ortodoxa y católica en la cuestión del primado del obispo de Roma son claras y precisas. Nosotros no podemos imaginar un catolicismo sin doctrina del primado, mientras que esta doctrina para la ortodoxia es absolutamente inaceptable. Este lugar especial que ocupa la doctrina del primado en la conciencia de las Iglesias católica y ortodoxa indica que es el punto neurálgico de sus relaciones» ². Verdaderamente el primado del romano pontífice es el obstáculo supremo que nos separa de los disidentes. Triste paradoja, que lo que Cristo instituyó como fundamento de unidad en su Iglesia sea, por nuestras culpas, la principal piedra de escándalo y causa de la separación en los cristianos.

⁴⁴ Para una mayor explicación de esta dificultad y sus soluciones, cf. SALAVERRI, o.c., n.377-381, y ZAPELENA, o.c., 71-94.

¹ R. MEHL, *Du catholicisme romain* 52.

² *La doctrina de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*: «Istina» 4 (1957) 401.

267. Será, pues, imprescindible que todos los católicos conozcan muy a fondo esta verdad para que la defiendan siempre con firmeza—es dogma de fe y no podemos prescindir de ningún dogma en el cristianismo—, y, al mismo tiempo, la sepan proponer con una caridad inmensa para con los que no quieren o no pueden comprenderla. Como advertía muy bien uno de los obispos que intervinieron en el concilio Vaticano I al tratar de este punto, «ya que apenas se encontrará otro artículo de la fe que sea tan odioso para los cismáticos y protestantes, hay que proponer esta doctrina con gran prudencia y circunspección para que los ánimos de los adversarios no se exacerben más y se les impida toda posibilidad de unión con la Iglesia católica»³.

268. 2) PRECISIONES DEL PROBLEMA.—Antes de comenzar a tratar el tema, será necesario que no olvidemos dos puntos fundamentales que ya suponemos aquí: el primero es que Cristo confirió a San Pedro el primado universal en toda la Iglesia; el segundo, que el primado de Pedro debía perpetuarse en sus sucesores hasta el fin del mundo⁴. El problema que ahora se plantea es: ¿cuáles son *en concreto las personas* que cumplen esta ley de perennidad del primado de San Pedro? Sabemos la contestación de la Iglesia católica, puesta de manifiesto sobre todo en el concilio Vaticano: «Los Romanos Pontífices son los sucesores de San Pedro en el primado de la Iglesia por derecho divino» (Vaticano I, ses.4.^a c.2: D 1824-25). Expliquemos las palabras que pueden ofrecer alguna dificultad en esta afirmación.

269. *Romano pontifice* equivale a decir obispo legítimo de Roma; para lo cual se requieren solamente dos condiciones: elección canónica válida y aceptación por parte del elegido.

Al hablar de *sucesores* es evidente que tratamos no de una sucesión meramente material, sino *formal*, de un modo semejante y con las mismas condiciones que dijimos en el capítulo anterior, cuando afirmábamos que los obispos eran sucesores de los apóstoles; es decir, una sucesión en la autoridad suprema, o primado, que concedió Cristo a San Pedro, no en las potestades extraordinarias que, como apóstol, tenía San Pedro.

270. Las palabras *por derecho divino* las explica el mismo concilio Vaticano con esta otra frase que afirma ser equivalente: «Por institución del mismo Cristo» (D 1825). ¿En qué sentido? En absoluto son posibles dos maneras distintas: 1.^a Si Cristo hubiera determinado la *ley de sucesión*: quiero que existan perpetuamente sucesores de Pedro en el primado, y la *condición o modo concreto de verificar esta ley*: quiero que estos sucesores sean los obispos de Roma. 2.^a Si Cristo hubiera determinado *solamente la ley de sucesión*; pero del modo concreto de realizarla, nada hubiera dicho y hubiera dejado a la voluntad de su primer Vicario, San Pedro, el

³ MONS. GALLMAYR, Mansi 51 col.957B. Cf. G. DEJAIFVE, S. I., *Le premier des évêques* NouvRevTh 82 (1960) 561.

⁴ C.6 y 7.

determinarlo, o incluso que, muerto éste sin determinar nada, hubiera quedado este asunto a la elección de la Iglesia primitiva de aquel tiempo, la cual, por el hecho de haber muerto Pedro en Roma, hubiera determinado que los obispos romanos fueran en adelante los que cumplieran en concreto la ley de perpetua sucesión establecida por Cristo.

Si se diera la primera determinación por parte de Cristo, *todos los que* en el transcurso de los tiempos fueran obispos de Roma, y precisamente *en cuanto tales* obispos de Roma, serían sucesores de San Pedro en el primado por derecho divino; y esto jamás podría cambiarse; siempre el sucesor de San Pedro sería, hasta el fin del mundo, el obispo de Roma. Si sólo según la segunda manera, *todos los que* en el transcurso de los tiempos hasta hoy han sido obispos de Roma serían por derecho divino sucesores de San Pedro en el primado, ya que cumplirían ellos, y sólo ellos, la ley de sucesión establecida por Cristo en su Iglesia. Sin embargo, *no* podría decirse que precisamente *en cuanto* obispos de Roma fuesen sucesores de San Pedro en el primado por derecho divino; y, absolutamente hablando, podría darse que alguno de los papas que legítimamente gobernara la Iglesia estableciera un cambio de sede, por ejemplo, de Roma a Nueva York, y que desde el año 2000, pongamos por caso, los sucesores de San Pedro fueran los obispos neoyorquinos en lugar de los obispos de Roma.

Nosotros ahora entendemos el título de este capítulo solamente en este sentido: *de hecho*, hasta ahora, han sido y actualmente es el Romano Pontífice el sucesor de San Pedro en el primado, sin afirmar ni negar nada de los tiempos futuros. O sea, afirmamos que el Romano Pontífice es sucesor de San Pedro en el segundo sentido de los que arriba hemos indicado. Si también lo es en el primer sentido, ni lo afirmamos ni lo negamos; prescindimos de este otro aspecto del problema, del que algo diremos en una de las cuestiones complementarias. Pero sólo es de fe el primado del Romano Pontífice en el segundo sentido, como veremos al exponer los documentos de la Iglesia sobre esta cuestión.

271. 3) ADVERTENCIAS PREVIAS DE SUMA IMPORTANCIA.—Planteado así el problema, ya se ve que para el desarrollo del mismo habremos de entrar en el campo de la historia y preguntarnos: ¿Demuestran en verdad los documentos históricos que ha existido este primado universal del obispo de Roma desde el principio? ¿No habrá sido algo que ha surgido al cabo de los siglos, enteramente ajeno a la voluntad de Cristo, como resultado de ambiciones y pasiones humanas, como resultado de una traslación, en mala hora llevada a cabo, del absolutismo del poder civil a la Iglesia? Vamos a ver en seguida que éstas son las principales explicaciones que todos los no católicos dan del hecho innegable del primado del obispo de Roma que aparece—dicen—al cabo de unos siglos en la Iglesia.

272. Para no confundir lo esencial del primado del obispo de Roma con elementos enteramente accidentales y accesorios que

pueden darse o no darse, darse en un grado mayor o menor, creo es indispensable tener presente desde el principio estos puntos fundamentales: a) El primado del obispo de Roma de ninguna manera quita la autoridad de cada obispo en su diócesis; por el contrario, la supone. b) No hay que confundir el primado de jurisdicción con un grado determinado de centralización de poderes. Esta será mayor o menor según las circunstancias históricas que los tiempos determinaren, y podrá ser discutible la conveniencia o no conveniencia de un grado determinado de centralización. De buen grado concedemos ya desde ahora que en los primeros siglos existía mucha menor centralización que en los siglos posteriores, y que puede volver a disminuir sin que con esto disminuya el primado del romano pontífice. c) En la historia, y en cualquier ámbito de la misma, el ejercicio de un poder prueba muchas veces mucho más la existencia de dicho poder que todas las teorías que pudieran hallarse sobre el mismo.

Supuestos estos puntos fundamentales, veamos ya más en concreto qué dicen sobre el primado del obispo de Roma las diversas confesiones cristianas.

273. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—Como indicamos en la introducción al problema de que nos ocupamos, este capítulo es la piedra de toque para distinguir al católico del que no lo es.

Los *protestantes*, unánimemente, rechazan el primado romano, ya sea porque rechazan cualquier sucesión apostólica (todos los no episcopalianos), ya sea porque, por lo menos, no quieren admitir el primado de verdadera jurisdicción en los sucesores de San Pedro (todos los demás protestantes). Muchos afirman que el primado de un hombre sobre la Iglesia va contra la autoridad de Cristo. Así, Karl Barth nos dice: «El gobierno de la Iglesia pertenece propia y exclusivamente al Señor Jesucristo; por tanto, el sistema papal, todavía en mayor grado que el episcopal, se opone a la libre predicación de la Palabra en la libre Congregación del Cristo viviente, que es la Iglesia». Y Craig: «Sólo Cristo es el supremo Jefe de la Iglesia; sólo El posee en la Iglesia el derecho de gobernar»⁵.

274. Es muy interesante la teoría que recientemente (1961) ha propuesto sobre el primado de la Iglesia de Roma Max Thurian, de la comunidad religiosa protestante de los Hermanos de Taizé (Francia)⁶. Admite en primer lugar que al obispo de Roma se le reconoció muy pronto un primado de hecho y de derecho en la Iglesia occidental. Para este reconocimiento—dice—han influido dos causas: «Las razones teológicas del primado de Pedro sobre los otros apóstoles han jugado un gran papel, pero es cierto que la necesidad de unidad de las iglesias locales y de una Iglesia-tipo, a la que pudieran ellas conformarse para evitar el cisma y la herejía, han jugado igualmente un papel muy importante». En resumen, Max Thurian concede: 1.º Que en la Iglesia primitiva en Occidente muy pronto fue reconocido el primado del obispo de Roma. 2.º Que una razón para este reconocimien-

⁵ Citados por SALAVERRI, O.C., n. 391.

⁶ *L'unité visible des chrétiens*: «Verbum Caro» 15 (1961) 41-43.

to fue el haber sido la sede de San Pedro. 3.º Que otra razón fue porque veían en ella el principio de unidad y la Iglesia modelo de las demás. Quizá sea el teólogo protestante que hasta ahora ha admitido más elementos del primado del romano pontífice. No admite, con todo, por lo que dice después, una verdadera autoridad jurisdiccional sobre las otras iglesias, que es un elemento esencial en el primado, tal como lo concebimos en la Iglesia católica.

275. Los *separados orientales* merecen especial atención en este punto, ya que se caracterizan precisamente por no admitir el primado de jurisdicción del obispo de Roma. Focio, en el siglo ix, ya proclamó la ciudad de Constantinopla como la segunda Roma, y Miguel Cerulario llevó a cabo en 1054 la separación definitiva del Oriente de la Iglesia de Roma. No nos toca a nosotros entrar a considerar los pormenores que llevaron a esta lamentable separación del Oriente de la obediencia a la Sede romana; pueden verse en cualquier manual de Historia eclesiástica ⁷. Digamos solamente que los prejuicios contra el Pontificado romano, desde que se consumó la separación hasta nuestros días, han sido quizás entre los orientales mayores que entre los mismos protestantes. Hoy existe ciertamente en algún sector del Oriente separado, incluso en algunos grandes patriarcas, una corriente de simpatía hacia el papa Juan XXIII que puede hacernos abrigar esperanzas de que ha comenzado una era de mayor comprensión. Sin embargo, las ideas fundamentales de que todo primado de Roma proviene de haber residido allí el emperador, sin ningún fundamento escriturístico, persisten. En general niegan absolutamente que Cristo quisiera otra primacía más que la del amor y la del servicio en su Iglesia ⁸.

276. Dentro del *campo católico*, ya desde el siglo x surgieron algunas tendencias que intentaban limitar el primado del romano pontífice. *Ciertos canonistas de la edad media* afirmaron que, por lo menos en algunas circunstancias, el concilio universal estaba por encima del papa y podía juzgarle. Esta opinión de la superioridad del concilio universal sobre el papa pareció a muchos teólogos de buena fe ser la única tabla de salvación posible en aquella gran calamidad que afligió a la Cristiandad en el llamado cisma de Aviñón, en los siglos xiv y xv, es decir, cuando surgieron uno y hasta dos antipapas y la Cristiandad estaba dividida y angustiada por no saber cuál era el papa legítimo ⁹. Es la llamada *teoría conciliarista*.

277. Poco después de este cisma, y en parte como consecuencia del mismo, apareció en Francia el *galicanismo*, cuya mejor definición quizá sea ésta: «La opresión de la jurisdicción eclesiástica por la civil y la disminución de la autoridad del romano pontífice

⁷ Por ejemplo, LLORCA-G. VILLOSLADA-MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica* II (BAC 104) 248-264.

⁸ Véase, por ejemplo, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe* (Neuchâtel-Paris 1960), escrito por cuatro de sus mejores teólogos: N. Afanasiéff y N. Koulomzine, profesores del Instituto San Sergio de París, y J. Meyendorff y A. Schememann, profesores del Seminario San Vladimiro de Nueva York.

⁹ R. GARCÍA VILLOSLADA, S. I., y B. LLORCA, S. I., *Historia de la Iglesia católica* III (BAC 199) 182-260.

en favor del clero de Francia»¹⁰. El galicanismo prosiguió en diversas formas: jansenismo, febronianismo, sínodo de Pistoya, hasta el mismo siglo XIX. El concilio Vaticano tiene presentes especialmente estos errores al hablar de la naturaleza del primado.

278. Los últimos en orden cronológico que negaron la obediencia al primado romano fueron los que se llamaron *viejo-católicos*, un pequeño grupo que se separó de Roma con ocasión de la definición solemne de la infalibilidad del papa, que ellos no quisieron admitir¹¹.

279. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—En los concilios en que se trató de la unión de los orientales, como el segundo de Lyon de 466 y el de Florencia de 694, se propuso siempre esta verdad como absolutamente necesaria para la vuelta a la Iglesia católica. Más ampliamente se expone la doctrina del primado en el concilio Vaticano I (D 1824-27).

280. En este concilio, la primera redacción del canon había sido la siguiente: «Si alguien dijere que no es de institución de Cristo mismo que San Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal, o que el romano pontífice no es, por derecho divino, sucesor de San Pedro en el mismo primado, sea anatema»¹².

En la redacción definitiva, las palabras «de derecho divino» se pusieron en la primera parte del canon, en lugar de en la segunda: «Si alguien dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que San Pedro..., etc.» (D 1825). Como consta por las actas, se introdujo esta modificación exclusivamente para que nadie pudiera creer que se quería definir el primado del papa como unido *necesariamente* a la sede romana.

281. Valoración teológica.—Por estos documentos de los concilios mencionados, es de fe divina y católica, solemnemente definida, que el Romano Pontífice es sucesor de San Pedro en el primado por derecho divino, en el sentido que hemos explicado antes.

282. Consecuencias de la enseñanza bíblica sobre el primado de San Pedro.—Una de las formas más claras y eficaces para mostrar que los Romanos Pontífices son sucesores de San Pedro en el primado, quizá sea la que propone un antiguo ortodoxo convertido al catolicismo, Vladimiro Solovief. Tomando como base las palabras con que Cristo promete y concede el primado a San Pedro, razona así: «La palabra de Cristo no podía dejar de cumplirse en la historia cristiana: el principal fenómeno de esta historia debe tener una causa suficiente en la palabra de Dios. ¡Que se nos muestre, pues, para la palabra de Cristo a San Pedro un efecto correspondiente, distinto de la cátedra de Pedro; y que se nos descubra para esta cátedra otra causa suficiente que no sea la promesa hecha a Pedro!»¹³

Podríamos expresar la misma idea así: Cristo quiso que en la

¹⁰ DUBRUEL-ARQUILLIÈRE, *Gallicanisme*: DAFC II col.193-273.

¹¹ *Historia de la Iglesia* cit. vol.4 (BAC 76) 765-769.

¹² MANSI, 51,552.

¹³ *Rusia y la Iglesia universal* (edición española, Madrid 1946) 224.

Iglesia existiera hasta el fin del mundo un verdadero primado de jurisdicción. Ahora bien, los obispos de Roma, y solamente ellos, se han atribuido el primado sobre toda la Iglesia y han sido reconocidos como tales por un asentimiento moralmente universal en la Iglesia. Luego ellos, y sólo ellos, son los que cumplen la ley de sucesión establecida por Cristo; en otras palabras, son, por derecho divino, los sucesores de San Pedro en el primado.

¿Es verdad que los obispos de Roma, y sólo ellos, se han atribuido el primado y han sido reconocidos como tales?

283. Enseñanza de la historia sobre el primado del obispo de Roma.—Que los demás obispos de la Cristiandad, fuera del de Roma, no se han atribuido un primado de jurisdicción *universal* ni les ha sido reconocido, es históricamente evidente y nadie lo ha negado. Los grandes patriarcados del Oriente, Alejandría, Constantinopla, etc., se atribuyeron autoridad sobre una parte de la Iglesia, pero nunca sobre toda la Iglesia universal.

Nuestro principal trabajo ha de ser mostrar históricamente cómo el obispo de Roma se ha atribuido esta jurisdicción universal y se le ha reconocido también de un modo universal ¹⁴.

284. A) El primado de Roma desde el siglo V.—Vamos a dividir la historia en dos grandes períodos: antes del siglo v y después de dicho siglo.

En este segundo período, que transcurre desde el siglo v, es tan evidente que se da el doble hecho histórico que hemos apuntado, que incluso los mismos adversarios del primado generalmente lo admiten. Las diversas manifestaciones de este hecho podríamos agruparlas en dos grandes capítulos: 1.º *El ejercicio del primado*. a) De todas las partes del mundo se consulta al obispo de Roma para las cuestiones de fe o costumbres. b) Los obispos de Roma confirman, destituyen o restituyen en sus diócesis a otros obispos de todo el mundo. c) Más aún, reciben las apelaciones, ya sea de obispos, ya de simples fieles, que de una u otra forma han sido condenados, incluso en concilios particulares con la intervención de varios obispos. d) La comunión con el obispo de Roma se considera como prenda segura de ortodoxia y de ser Iglesia legítimamente constituida. 2.º Lo que podríamos llamar *teoría o doctrina del primado*. Ambos puntos aparecen en los siguientes documentos, entre otros muchos que podríamos aducir.

285. SAN ZÓSIMO (principios del siglo v) envía sus decisiones a los obispos de Africa para que las conozcan, pero haciendo constar que «tenemos nosotros tanta autoridad que nadie puede apelar de nuestra sentencia» (D 109).

SAN CELESTINO I a los legados que envía al concilio de Efeso (435) les escribe: «Mandamos que la autoridad de la Sede Apostólica debe mantenerse... Si llega la discusión, vosotros debéis juzgar de las opiniones, no intervenir en la contienda» (MaPrim 66; R 2018).

¹⁴ Véanse más casos concretos en SALAVERRI, o.c., n.401-426.

LOS PADRES DEL CONCILIO DE CALDEDONIA reciben la carta dogmática que les había enviado San León con las palabras: «¡Pedro ha hablado por boca de León!» (D 143 nota).

SAN GELASIO I, a finales de siglo, escribiendo del primado de la Sede Romana sobre las demás sedes patriarcales, afirma taxativamente que «no ha sido antepuesta a las otras iglesias por constitución alguna conciliar, sino que obtuvo el primado por la voz del Señor y Salvador, según nos dice el Evangelio: 'Tú eres Pedro...» (D 163).

286. Supuestos, pues, estos datos históricos, reflexionemos un momento sobre ellos. ¿De dónde pudo venirle a la iglesia de Roma que sus obispos se atribuyesen el primado de la Iglesia universal y que éste fuera reconocido en todas partes? ¿Es posible que en este tiempo—fines del siglo IV o principios del V, como dicen algunos adversarios del primado—se realizara un cambio en el que la Iglesia pasara del régimen episcopal-colegial al monárquico, debido a las circunstancias políticas y a la ambición y pasión de mando de los obispos de Roma de aquel tiempo? Esta opinión es inadmisiblemente históricamente considerada por las siguientes razones:

1.^a Todo cambio en materia de gran importancia deja necesariamente alguna huella en los documentos históricos contemporáneos. Del cambio indicado, ningún vestigio tenemos en la Historia.

2.^a Precisamente, los obispos romanos del tiempo en que ponen los adversarios del primado el cambio fueron varones de quienes la Historia testifica una gran santidad. Todo lo contrario de aquellos hombres ambiciosos y soberbios que supondría el abrogarse tal autoridad sobre toda la Iglesia.

3.^a En los demás obispos, ¿cómo puede suponerse una pasividad tan inaudita que admitieran tranquilamente dejarse despojar de unos derechos que tendrían por derecho divino?

4.^a Y ¿por qué sólo el obispo de Roma y ningún otro se vindicó este primado universal? ¿Por qué sólo a él le sale tan bien la cosa y no aparecen imitadores de su hazaña?

Por consiguiente, si esta opinión es inadmisiblemente, no queda otro camino para explicar este hecho histórico sino admitir que no aparece entonces en la historia el primado romano, sino que es continuación del que existía ya en los siglos anteriores, y que viene no de parte de los hombres, sino de Dios mismo. Por otra parte, aunque mucho más escasos, tenemos también documentos en número suficiente para demostrar históricamente la existencia del primado del obispo de Roma ya en los cuatro primeros siglos.

287. B) **El primado de Roma antes del siglo V.**—Los documentos de los cuatro primeros siglos son ciertamente poco abundantes; pero esto no nos ha de maravillar: lo contrario sería más bien sospechoso de inautenticidad, ya que también aquí ha de aparecer la escasez de documentos que se da en todos los demás asuntos durante este período. Son además menos explícitos: no expresan el

primado del obispo de Roma con palabras tan contundentes como vimos en la mayoría de los documentos del siglo v. También esto debía necesariamente suceder así. Es natural que, a medida que nos acercamos a los tiempos apostólicos, haya menos necesidad de intervenciones autoritativas, ya que las comunidades son mucho menos numerosas y se conserva más fresca la memoria de los apóstoles. Pero tenemos un número suficiente de documentos históricos que, tomados por lo menos en su conjunto, muestran claramente que existió un verdadero ejercicio primacial del obispo de Roma ya desde la primera generación postapostólica.

288. a) DOCUMENTOS QUE MUESTRAN UN EJERCICIO PRIMACIAL POR PARTE DEL OBISPO DE ROMA: 1) El primer documento que podemos presentar es de fines del siglo I, probablemente hacia el año 96: la carta a los Corintios de San Clemente Romano, el tercer sucesor de San Pedro en la cátedra romana.

Aunque en la misma carta no consta el nombre de San Clemente, sabemos que él es su autor por testimonios antiquísimos: de San Ireneo, de Eusebio de Cesarea, que refleja una tradición anterior de Hegesipo y otros, y de Clemente de Alejandría¹⁵. Esta carta es una intervención del obispo de Roma en un asunto muy difícil, una rebelión contra los presbíteros de la iglesia de Corinto, asunto interno, por tanto, a la misma Iglesia, que gozaba de gran prestigio en la Cristiandad por haber recibido las cartas que le dirigió San Pablo. Esta intervención tuvo lugar mientras vivía aún el apóstol San Juan, probablemente en Efeso, ciudad mucho más cercana de Corinto que Roma, y sin duda cuando todavía vivían los discípulos inmediatos de San Pablo. Y lo que es más, una intervención con palabras autoritativas, excusándose de no haberlo hecho antes por las difíciles circunstancias de las persecuciones de aquel tiempo y considerándose responsable de los pecados de aquellos rebeldes si no les amonesta: «Y si alguno no obedeciere a las amonestaciones que El (Jesucristo) hace por nuestro medio, sepan que incurren en ofensa y peligro no pequeño. Nosotros, en cambio, quedamos libres de este pecado» (n.59). Y sabemos que consiguió esta carta el efecto apetecido y que después se solía leer en aquella iglesia juntamente con los escritos inspirados. Este conjunto de datos no prueba con certeza absoluta el ejercicio del primado de la Sede de Roma sobre aquella iglesia; pero se explica, por lo menos mucho mejor, en el supuesto de una verdadera autoridad, no sólo moral, sino verdaderamente jurisdiccional de la Iglesia de Roma¹⁶.

289. 2) En el siglo II tenemos el testimonio del obispo de Roma San Víctor I, escrito con ocasión de la controversia acerca de la fecha en que debía celebrarse la fiesta de la Pascua. Víctor quiere

¹⁵ SAN IRENEO, *Contra las herejías* 3,3,3; EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Ecl.* 3,16; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 4,17. La carta de San Clemente puede leerse en castellano en *Padres apostólicos* (BAC 65) 177-238. Principalmente para la cuestión del primado romano, n.1, 44.47.57.59. Citados varios de estos fragmentos en D 41.

¹⁶ J. QUASTEN, *Patrología I* (BAC 206) 55. Amplia exposición del valor probativo de este texto en ZAPELENA, *De Ecclesia Christi I* 349-356.

imponer a todas las iglesias la costumbre romana. Algunos obispos del Asia se resisten y el papa les amenaza con la excomunión. Interviene San Ireneo como conciliador y le ruega que no fulmine la excomunión, no ciertamente negando el derecho que tenía a estos actos autoritativos, sino en bien de la paz; y para convencerle, le recuerda que otros siete antecesores suyos, hasta San Sixto (principios del siglo II), conservaron la paz con los que tuvieron otra costumbre distinta de Roma. Con estas palabras supone implícitamente San Ireneo que todos estos obispos de Roma tenían los mismos derechos a imponer su autoridad; de lo contrario, el argumento empleado por San Ireneo carecería de toda fuerza. Son, por consiguiente, un testimonio implícito del reconocimiento de la autoridad de estos siete obispos de Roma sobre iglesias lejanas. El valor de este testimonio es reconocido por racionalistas como Harnack y Renán; este último escribió a propósito de esta intervención de San Víctor: «La papauté était née et bien née»¹⁷.

En este mismo siglo II consta que *los viajes a Roma* de obispos y otras personas ilustres son relativamente frecuentes, mucho más que a otras ciudades, para tratar los negocios de la religión o componer divergencias. Así, por ejemplo, nos consta de los viajes a Roma de San Policarpo (R 100), Hegesipo (R 188), San Ireneo (K 65), Abercio (R 187), etc.

290. 3) En el siglo III aparece una intervención primacial clara del papa San Esteban en la cuestión de los rebautizantes. Se había decretado en cinco concilios provinciales de obispos del norte de Africa y de Cesarea de Capadocia que debían ser rebautizados los que habían recibido el bautismo de herejes, por considerar tal bautismo inválido. San Cipriano pide al obispo de Roma, Esteban, la aprobación definitiva de las determinaciones conciliares, lo cual ya es un reconocimiento implícito de su autoridad superior. Contra lo que esperaba, el papa Esteban responde la célebre frase: «Nihil innovetur, nisi quod traditum est» (No se innove nada, fuera de lo que es tradición). Impónganseles las manos por la penitencia, pero no se les bautice de nuevo (D 46). Los obispos contrariados se indignan; algunos resisten; pero las cartas escritas a este propósito demuestran que reconocen implícitamente la autoridad suprema del obispo de Roma: «Esteban, que de tal manera se gloria del lugar de su episcopado y pretende poseer la sucesión de San Pedro, no siente celo alguno contra los herejes» (D 47 not.2). A Firmiliano, obispo de Capadocia, que resiste, le amenaza Esteban con la excomunión; y después de varias resistencias, que muestran el orgullo y la fragilidad humana, lo decretado por San Esteban se impone.

291. 4) En el siglo IV ya tenemos más abundancia de documentos. Citemos dos especialmente importantes: uno de la primera mitad de siglo: la carta de San Julio I a los antioquenos. Obispos arrianos del Oriente habían comunicado al obispo de Roma, San Julio I, la sentencia que habían dado contra San Atanasio, el gran

¹⁷ ZAPELENA, o.c., 377-381.

campeón, que luchó denodadamente contra el arrianismo. San Julio les contesta una carta recordándoles que en tales casos era necesaria la intervención de Roma. «¿Por qué no se nos escribió a nosotros?... Pues si había una sospecha tal contra el obispo de allí, debía escribirse a esta Iglesia» (D 57a, MaPrim 54).

A finales de siglo, el papa San Siricio contesta a una consulta del obispo de Tarragona, Eumerio: «No negamos la conveniente respuesta a tu consulta, ya que por razón de nuestro cargo no nos está permitido disimular, no podemos callar, por cuanto a Nos más que a ningún otro incumbe el atender con celo al bien de la religión cristiana. Llevamos las cargas de todos los que van agobiados; aunque es más bien el apóstol San Pedro quien en nosotros las lleva, el cual, según confiamos, es el protector que nos defiende, herederos de su oficio en todas las cosas» (MaPrim 65).

Como se ve, este último testimonio habla ya claramente de una sucesión formal del apóstol San Pedro por parte del obispo de Roma.

292. b) DOCUMENTOS DE LOS CUATRO PRIMEROS SIGLOS SOBRE EL RECONOCIMIENTO, POR PARTE DE LA IGLESIA, DEL PRIMADO DEL OBISPO DE ROMA.

1) En San Ignacio Mártir, a principios del siglo II, encontramos por lo menos algunos indicios que hacen suponer este reconocimiento. En primer lugar, escribe sobre la Iglesia de Roma expresiones que demuestran una Iglesia muy superior a las demás: «tiene la ley de Cristo», «preside en el lugar o región de los romanos», «está puesta a la cabeza de la caridad». Un estudio a fondo, que ahora no podemos hacer nosotros, del significado de las palabras griegas que usa San Ignacio en esta frase, parece demostrar suficientemente—aunque confesamos que no todos los católicos admiten estas conclusiones—que estar «a la cabeza de la caridad», προκαθήμενη τῆς ἀγάπης, no significa «distinguirse en la virtud de la caridad», interpretación de Harnack, sino presidir a la *comunidad* cristiana, que en otro lugares designa San Ignacio por esta virtud, que es la característica de la Iglesia de Cristo. Aun en el supuesto de que ἀγάπη significara sólo la totalidad de la vida sobrenatural que procede del amor, como quieren algunos intérpretes modernos, esta frase significaría que la Iglesia de Roma tiene autoridad para dirigir a los demás en lo que constituye la misma esencia del cristianismo. Como dice Quasten, la epístola a los Romanos, en su conjunto, prueba que, para Ignacio, el lugar de honor de la Iglesia de Roma no se funda en una influencia por sus obras de caridad, sino en un derecho inherente a una supremacía universal de la Iglesia¹⁸.

293. 2) San Ireneo tiene en su obra *Contra las herejías* el testimonio más célebre de los primeros siglos en favor del primado romano. El concilio Vaticano I cita expresamente este texto (D 1824). Sin embargo, su interpretación, por lo menos en varios puntos, no es fácil. Todavía aumenta la dificultad el hecho de que no conserve-

¹⁸ *Patrología* cit., 76-77; ZAPELENA, o.c., 354-364.

mos de la obra de San Ireneo el original griego más que en unos pocos fragmentos, entre los que no se encuentra el que ahora nos interesa, sino únicamente una traducción latina antiquísima, quizá del siglo III o, a más tardar, del IV. No es extraño, pues, que, ante estas dificultades, se hayan escrito innumerables artículos en revistas teológicas buscando nuevas explicaciones que aclaren los puntos más difíciles¹⁹. Nosotros, después de indicar brevemente la intención general que pretende el Santo en esta parte de su obra, daremos la traducción más exacta y literal que sea posible del fragmento indicado y explicaremos las palabras más fundamentales, haciendo ver la importancia que tiene en relación con el primado de la Iglesia romana.

San Ireneo trata de oponer a los gnósticos la fe de las diversas iglesias genuinamente cristianas. La traducción literal, ciertamente dura, de este fragmento, es la siguiente: «Pero, como sería muy largo enumerar las sucesiones de todas las iglesias en el presente volumen, confundimos a todos aquellos que se reúnen en facciones de una manera ilegítima, por propia complacencia, vanagloria y erróneo parecer, señalándoles la tradición, que desde los apóstoles llega por las sucesiones de los obispos hasta nosotros, de la Iglesia máxima, antiquísima, de todos conocida, fundada y constituida por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo. Porque con esta Iglesia, debido a su más poderosa principalidad, es menester que esté de acuerdo cada una de las iglesias, es a saber, los fieles de todas partes, en la cual por todos en todas partes se ha conservado la tradición proveniente de los apóstoles» (MaPrim 44; R 210).

Las últimas palabras del texto ofrecen especial dificultad. Entre otras varias, se han propuesto otras dos traducciones, que, juntamente con la que hemos dado antes, parecen las más probables. Jacquín supone que «ab his qui sunt undique» es un segundo término de comparación. Entonces la traducción sería: «Con esta Iglesia, a causa de su más poderosa principalidad, es menester que estén de acuerdo todas las demás iglesias, es a saber, los fieles de todas partes; con ella, en la que, mejor que entre los que son de todas partes, se ha conservado siempre la tradición que viene de los apóstoles». Botte ha propuesto esta otra traducción: «Con esta Iglesia [de Roma], a causa de su más poderosa principalidad, es necesario que concuerde toda iglesia, esto es, los fieles de cualquier parte que sean, en la cual [Iglesia romana] siempre se ha conservado la tradición apostólica al abrigo de éstos [los herejes de que había hablado Ireneo inmediatamente antes], venidos de todas partes»²⁰.

294. Prescindiendo ahora de estas últimas frases, ciertamente oscuras, de las que podemos aceptar alguna de las interpretaciones indicadas sin que cambie nada de lo que al primado de la sede de Roma se refiere, la frase que se destaca como de especial importan-

¹⁹ Algunos artículos de estos últimos años: HOLSTEIN, *RechScRel* 36 (1949) 122-135; GALTIER, *RevHistEccl* 44 (1949) 411-428; JACQUIN, *RevScRel* 24 (1950) 72-87; BOTTE, *Irenikon* 30 (1957) 156-163.

²⁰ Véanse artículos citados en nota anterior.

cia en este punto es, sin duda, «la más potente o poderosa principalidad de la iglesia de Roma». Pero ¿qué significa esta frase? Considerado el significado que puede tener esta palabra «principalitas» en otros pasajes de San Ireneo, dos son las interpretaciones más probables: «autoridad» u «origen apostólico», y tanto en uno como en otro sentido es claro que se trata de un privilegio que coloca a la iglesia de Roma por encima de las demás iglesias. Lo mismo se deduce de las interpretaciones posibles del «*necesse est*», *es menester*: o bien se trata de una necesidad moral: «A causa de esta mayor autoridad o más excelso origen apostólico, las demás iglesias *deben* concordar en su doctrina con la doctrina de la iglesia romana»; o bien de una consecuencia lógica: «Supuesta esta mayor autoridad u origen apostólico, las demás iglesias verdaderamente apostólicas *no pueden dejar* de concordar en su doctrina con la iglesia romana»; la cual, por su *mayor* autoridad, sería como el prototipo para todas las demás. En cualquiera de estas hipótesis, siempre aparece un verdadero primado doctrinal de la iglesia de Roma. Las interpretaciones que proponen los protestantes para desvirtuar este texto no explican satisfactoriamente el adjetivo «*potentior*», *más poderosa* ²¹.

295. 3) Tertuliano, al abrazar el montanismo, se convierte en adversario del primado del Romano Pontífice y rechaza que la promesa de Jesucristo hecha a San Pedro pase a sucesor alguno ²²; y, sin embargo, es un testimonio indirecto a favor de este primado al reconocer el peso que tenía la opinión del obispo de Roma en las iglesias de Asia Menor y Frigia, y que bastó que se declarara contrario al montanismo para arrastrar a su manera de pensar a dichas iglesias.

«El obispo de Roma—escribe en su tratado contra Práxeas—había reconocido los dones proféticos de Montano, de Prisca y de Maximila. Con este reconocimiento había devuelto la paz a las iglesias de Asia y de Frigia, cuando Práxeas, urdiendo falsas acusaciones contra los mismos profetas y contra sus iglesias y recordándole la autoridad de los obispos que le habían precedido en la sede [de Roma], le obligó a revocar las cartas de paz que había expedido ya y le hizo renunciar a su propósito de reconocer los carismas» ²³.

Esta influencia tan notable de una iglesia lejana, como era Roma, parece muy difícil de explicar por sólo su prestigio o autoridad moral—sobre todo teniendo presente la frase «recordándole la autoridad de los obispos que le habían precedido en la sede»—, si no va acompañada de una verdadera autoridad de orden jurisdiccional.

296. 4) San Cipriano. No es fácil saber qué idea exacta tenía San Cipriano sobre el primado del obispo de Roma ²⁴. No parece admita un primado de jurisdicción en el pleno sentido de la palabra;

²¹ Más amplia exposición del texto, aunque exagerando la fuerza probativa del mismo en ZAPELENA, I 364-377. Abundante bibliografía de todo lo principal publicado sobre este texto hasta 1960 en QUASTEN, *Patrología I cit.*, 292-293.

²² *De pudicitia* n.21: R 387.

²³ *Adversus Praxean*: K 218 bis, y QUASTEN, *Patrología I* (BAC 206) 566.

²⁴ ZAPELENA, en o.c., dedica más de 30 páginas al estudio de este punto (p.382-413) Véase también CAMELOT, O. P., *S. Cyprien et la primauté: «Istina»* 4 (1957) 421-434.

pero ciertamente ve en el obispo de Roma al sucesor de San Pedro y el centro de la unidad de la Iglesia universal ²⁵.

297. 5) En el mismo siglo iv encontramos textos muy claros a favor del primado del obispo de Roma en San Optato de Milevi (R 1242), San Jerónimo (R 1346) y San Ambrosio (R 1261).

298. c) ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS ADUCIDOS EN FAVOR DEL PRIMADO ROMANO.—Al terminar este recorrido, quizás un poco fatigoso, por la historia del primado del obispo de Roma, nos será muy provechoso intentar ver, como en una vista panorámica, todo el camino andado y hacer unas sencillas reflexiones sobre el mismo.

Aunque no tuviéramos, para probar el primado del Romano Pontífice, más que los textos clarísimos que poseemos a partir del siglo v, ya serían suficientes para lograr nuestro intento, supuesta la necesidad de que se cumpla en un sujeto concreto la ley de sucesión perpetua establecida por Cristo. De aquí que el mayor empeño de los protestantes esté en negar la ley de sucesión o perpetuidad del primado. Así lo hacen Cullmann, Mehl, etc., como vimos en el capítulo 7.

Pero, además, poseemos algunos textos de los primeros cuatro siglos, no muchos ciertamente en número, pero suficientes, dada la escasez de documentos del tiempo. Sería también absurdo pedir para este período documentos que demostraran el primado con expresiones jurídicas, como las que aparecen siglos más tarde. Admitimos gustosos una evolución natural en este punto. En el tiempo subapostólico, por vivir aún los discípulos inmediatos de los primeros discípulos de Jesús y por la menor extensión de la Iglesia, evidentemente eran mucho menos necesarias las intervenciones de carácter autoritativo; pero, cuando se requieren, las encontramos, como en el caso tan claro de San Víctor en la controversia pascual. Creo que nos pueden ayudar mucho a este propósito unas reflexiones del gran exegeta P. Pierre Benoit, O. P.:

«La revelación que nos trajo Cristo fue objeto de un conocimiento progresivo en la Iglesia después de la resurrección, bajo la luz del Espíritu Santo. Muchas veces pasó de lo implícito a lo explícito, y es natural que no se realizaran estos pasos con la misma rapidez en todos los puntos doctrinales. Ciertas verdades esenciales, como la divinidad de Cristo y su muerte y resurrección redentora, fueron las primeras que brillaron con toda su luz y ocuparon de hecho un lugar central en los escritos del Nuevo Testamento. Otras han podido tardar más en aparecer, porque respondían a necesidades menos inmediatas o porque sólo fueron discutidas más tarde. Y puede suceder en estos casos que, aun teniendo en el Nuevo Testamento su expresión fundamental, no reciben su explicación definitiva sino más tarde en una tradición viviente que rodea y prolonga el primer testimonio de las Escrituras. Me parece que la organización de la Iglesia, y particularmente el problema de su unidad alrededor de un jefe único, pertenece a esta clase de verdades que comenzaron a ser vividas de una manera espontánea, antes de ser precisada su riqueza y reglamentada en

²⁵ Véanse, p.ej., los textos que cita Rouet en n.555-573-575-580.

formas concretas... Buscar por anacronismo el primado de jurisdicción en los primeros siglos bajo formas demasiado evolucionadas, como existen hoy, es exponerse a no poderlo encontrar» 26.

299. Jesucristo comparó la Iglesia a un grano de mostaza, que se desarrolla y se hace árbol. No nos empeñemos—como parece muchas veces quisieran algunos—en querer hallar ya el árbol desarrollado en la semilla; ni, viceversa, encontrar sólo la semilla en el árbol, sin ramas ni hojas. La comparación puede ilustrar mucho este punto. La semilla saca de la tierra en su desarrollo vital elementos extraños a ella (sustancias de la tierra...), que incorpora y hace suyas, y así se desarrolla. De la misma manera, la Iglesia se aprovechó en su evolución de muchos elementos del Imperio romano y de la sociedad de los diversos tiempos en que vivía, para hacer evolucionar lo esencial de primado—que esto queda siempre igual—en una mayor centralización y en organismos jurídicos que eran exigidos por las diversas circunstancias. Ni hay que escandalizarse de que algunas veces se hubieran incorporado elementos que no eran tan conformes a la mente de Cristo, con tal que esto no suceda en ningún elemento esencial. No olvidemos que la Iglesia es siempre una sociedad divina y humana a la vez. Dios no puede permitir cambios esenciales ni errores sustanciales; pero nunca ha prometido que siempre la Iglesia sería perfecta en todas sus instituciones y modo de proceder. Es absurdo querer que la Iglesia siga *en todo* con la simplicidad y sencillez del cristianismo primitivo, como es absurdo querer que el árbol siga siendo sólo semilla. Cuando los protestantes dicen que la Iglesia ha de ser un puro servicio, no ha de ser autoritativa, etc., parece que quieren exigir una intervención milagrosa continua del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Pero Dios no multiplica los milagros: asistirá ciertamente a su Iglesia para que no yerre; pero quiere que los hombres pongan todos los medios humanos. Claramente lo dio a entender al poner a Pedro como fundamento de su Iglesia y establecer la constitución social de la misma.

300. Cuestiones complementarias.—I) SAN PEDRO VIVIÓ EN ROMA Y ALLÍ SUFRIÓ EL MARTIRIO.—El primado del romano pontífice es independiente, de suyo, de la estancia de San Pedro en Roma. San Pedro hubiera podido elegir como sucesor suyo al obispo de Roma, aunque él no hubiera estado allí. Pero no hay duda que la estancia y muerte en la Ciudad Eterna del primer Jefe de la Iglesia hace, por lo menos, más natural que fuera escogida Roma como sede de los sucesores de San Pedro en el gobierno de toda la Iglesia.

301. Muchos protestantes, sobre todo los protestantes liberales de finales del siglo pasado y principios del actual, negaron que San Pedro hubiera estado en Roma. Sin embargo, no faltaron otros, de más categoría científica, que lo admitieron. Harnack, por ejemplo, escribió que negar que San Pedro estuvo en Roma es un error re-

26 P. BENOIT, O. P., *La primauté de S. Pierre dans le N. T.*: «Istina» 2 (1955) 306.

conocido hoy como tal por todo investigador que no se ciegue a sí mismo ²⁷. Los testimonios históricos son demasiado contundentes para negarlo. Así se explica que Cullmann, por ejemplo, termine la primera parte de su libro afirmando que San Pedro «vino a Roma en una fecha que no puede determinarse exactamente, pero que no pudo ser muy anterior a su fin, y que murió mártir en esta ciudad bajo el imperio de Nerón, después de haber ejercitado en la ciudad gran actividad apostólica durante un tiempo muy corto» ²⁸. Del mismo parecer son generalmente los separados orientales el día de hoy. Así, el obispo ortodoxo Casiano Besobrasoff afirma que San Pedro estuvo en Roma desde el año 65, poco más o menos, al 68, en que murió ²⁹.

302. Los principales documentos históricos en que se funda la estancia de San Pedro en Roma son, ante todo, algunas expresiones del *Nuevo Testamento* que implícitamente lo suponen, según interpretación casi unánime de los exegetas el día de hoy. Así, San Pedro en la *primera epístola* (5,13) escribió: «Os saluda la iglesia de Babilonia, elegida igualmente que vosotros y Marcos, mi hijo». Esta «Babilonia» no puede ser más que un nombre convencional de Roma. El mismo Cullmann, protestante, cree que ésta es la interpretación más probable ³⁰. Además aparece aquí unido San Pedro con su «hijo» (espiritual) Marcos. Este evangelista, cuya estancia en Roma consta por San Pablo (Col 4,10; Flm 24), no hizo otra cosa en su evangelio, según una tradición antiquísima de Papías, que consignar la predicación de San Pedro en Roma ³¹. Por otra parte, una serie de palabras griegas que usa San Marcos en su evangelio, y que no son más que la transcripción griega de palabras latinas propias del Imperio romano, lo confirman, tales como *κεντυρίων* (centurión), *κοδράντης* (*quadrans*, moneda romana).

303. Pero la principal prueba histórica es, sin duda, la tradición constante y antiquísima de la estancia y martirio de San Pedro en Roma. San Clemente Romano, en su carta a los Corintios, enumera a Pedro y Pablo entre los atletas que padecieron y lucharon hasta morir en Roma ³²; San Ignacio de Antioquía, en la carta a los Romanos ³³; Dionisio de Corinto ³⁴ y el célebre fragmento de Gayo, presbítero romano, lo confirman. Este último tiene particular importancia. Escribiendo este presbítero de la Iglesia de Roma al montanista Proclo, que alegaba a favor de sus doctrinas la tradición propia del Asia Menor, y que decía ser apostólica, como lo probaban los sepulcros de Felipe el Apóstol y sus hijas que allí tenían, le contesta: «Yo también te puedo mostrar los «trofeos» de los apóstoles, pues ya sea que vayas al Vaticano o por la Vía Os-

²⁷ Citado por CULLMANN, *S. Pierre* 65.

²⁸ CULLMANN, o.c., 137.

²⁹ *S. Pierre et l'Eglise dans le N. T.*: «Istina» 2 (1955) 271-272.

³⁰ CULLMANN, o.c., 72.

³¹ Eusebio trae este texto en su *Hist. ecl.* (R 652).

³² *Padres apostólicos* (BAC 65) 182.

³³ *Ib.*, 477.

³⁴ *MaPrim* 7.

tiense, hallarás los trofeos de los fundadores de esta Iglesia ³⁵. Ahora bien, estos «trofeos» no pueden ser simples monumentos conmemorativos, como han dicho algunos protestantes, sino los sepulcros; así lo entendió ya el historiador Eusebio, y, por otra parte, el argumento esgrimido contra Proclo no tendría valor si no fueran verdaderamente las tumbas de los apóstoles.

Desde este momento, la tradición es constante y universal, como lo prueban los textos clarísimos de San Ireneo ³⁶, Tertuliano ³⁷, Orígenes ³⁸, etc.

304. Junto al testimonio histórico podríamos citar el arqueológico. En primer lugar, los «grafitos» ³⁹ de las *catacumbas de San Sebastián*, con las invocaciones a San Pedro y San Pablo escritas en los siglos III y IV, hacen suponer que allí estuvieron depositados sus cuerpos, trasladados probablemente a este lugar con ocasión de alguna de las persecuciones. Coincide con esta suposición el testimonio de los célebres hexámetros de San Dámaso de la segunda mitad del siglo IV: «Hic habitasse prius Sanctos cognoscere debes—nomina quisque Petri pariter Paulique requiris» (Tú que buscas honrar los nombres de Pedro y Pablo, debes conocer que aquí habitaron antes estos santos) ⁴⁰.

Pero, sobre todo, las excavaciones efectuadas durante el pontificado de Pío XII, de 1940 a 1949, debajo del altar de la Confesión de la Basílica de San Pedro ⁴¹, tuvieron un valor excepcional, porque confirmaron de una manera completamente inesperada que la Basílica Vaticana estaba construida sobre el sepulcro del Príncipe de los Apóstoles. Indiquemos brevemente los datos de mayor importancia que han aportado dichas excavaciones.

Al encontrarse muchos materiales de la antigua basílica que Constantino hizo construir en honor de San Pedro (s.IV), se pudo ubicar con mayor exactitud el perímetro de dicha basílica y quedaron patentes las grandes dificultades, tanto de tipo técnico—enorme movimiento de tierras por el gran declive de la colina Vaticana en aquel lugar—como de carácter religioso—construcción en una región sepulcral, que se consideraba sagrada—, que tuvo que superar el emperador. No se explica su empeño por edificar en aquel lugar si no existiera una razón que en aquel tiempo imperaba en la construcción de las basílicas en honor de los mártires: ponerlas encima del lugar donde estaban sepultados.

Esta persuasión se vio también confirmada al descubrirse algunas piezas de un pequeño monumento que pudo identificarse, por

³⁵ MaPrim 10; K 137-138.

³⁶ *Contra las herejías* 3,1,2; MaPrim 12.

³⁷ *De la prescripción de los herejes* n.32 y 36; MaPrim 14 y 15.

³⁸ Fragmento conservado por Eusebio en su *Historia eclesiástica* 3,1,1-3; MaPrim 17.

³⁹ Estos «grafitos» son inscripciones que se encuentran en monumentos antiguos, escritas por los fieles devotos en lugares de especial veneración invocando a Cristo o a los santos, pidiendo gracias, etc.

⁴⁰ Véase RIMOLDI, *L'apostolo Pietro* 14-25.

⁴¹ KIRCHBAUM, E., S. I., *La tumba de San Pedro* (BAC 125) (sólo las 50 primeras páginas del volumen; claro con esquemas y láminas, pero traducción excesivamente literal y dura). Del mismo autor, *Las tumbas de los apóstoles* (Barcelona 1959). Un resumen muy claro, *TERMES, El sepulcro de San Pedro*, en la revista «Cristiandad», 10 (1953) 253-259.

lo menos con gran probabilidad, con el «trofeo» de que habla el presbítero romano Gayo hacia el año 200, y que ya hemos citado antes. Y siguieron las pruebas convergentes cuando se descubrieron en la tierra virgen algunas sepulturas muy pobres, que arqueológicamente podían ser de la segunda mitad del siglo I, colocadas alrededor de una que debió de ser objeto de especial veneración, y cuyo acceso parece fue respetado en el siglo siguiente, cuando se construyó en dicho lugar una necrópolis pagana de gente de cierta posición social, a juzgar por los elementos arquitectónicos encontrados en ella. Estos y otros datos que por brevedad nos es forzoso omitir parecen demostrar con suficiente certeza que se ha descubierto la misma sepultura del apóstol San Pedro o, por lo menos, se ha podido señalar con exactitud el lugar donde se encontraba.

305. 2) SAN PEDRO FUE OBISPO DE ROMA.—Del hecho de que San Pedro estuviera en Roma y hubiera muerto mártir allá no se sigue necesariamente que hubiera sido obispo de aquella ciudad, es decir, que se hubiera reservado el gobierno de aquella cristiandad en particular. También San Pablo estuvo en Roma y no fue obispo de la Ciudad Eterna.

Una tradición, de la que no tenemos ciertamente testimonios tan antiguos como de la estancia y martirio en Roma, pero que llegan hasta el siglo III, nos asegura que San Pedro fue verdadero obispo de la Ciudad Eterna.

No queremos con esto decir que su episcopado fuera exactamente igual al de los obispos residenciales de hoy. Únicamente intentamos decir, al afirmar que San Pedro fue obispo de Roma, que rigió como pastor aquella iglesia por lo menos algún período de tiempo, el último de su vida. Los documentos que lo testifican de un modo claro son: San Cipriano a mitad del siglo III: «Fue nombrado obispo Cornelio... estando vacante el puesto de Fabián, esto es, la *cátedra de Pedro*»⁴²; «Se atreven [los herejes] a navegar y llevar cartas de cismáticos y profanos hasta la *cátedra de Pedro* y hasta la Iglesia principal, de la que ha salido la unidad sacerdotal»⁴³.

Al final del siglo IV tenemos el poema de Marción, que afirma que Lino se sentó en la misma *cátedra de Pedro*⁴⁴, y varios catálogos de los obispos de Roma⁴⁵.

Desde el siglo V, los documentos son ya numerosísimos⁴⁶.

306. 3) NATURALEZA DEL DERECHO QUE UNE EL PRIMADO CON LA IGLESIA DE ROMA.—Recuérdese que, al proponer el problema de este capítulo y al indicar la doctrina del concilio Vaticano, procuramos explicar con toda claridad posible el sentido que dábamos a la expresión «el romano pontífice es sucesor, por derecho divino, de San Pedro». Como recordará el lector, dijimos que sólo pretendíamos afirmar que *de hecho*, hasta ahora, han sido sólo los obispos

⁴² Carta 55: MaPrim 48; R 575.

⁴³ Carta 59: MaPrim 49; R 580.

⁴⁴ MaPrim 31; R 897.

⁴⁵ K 421.

⁴⁶ Véanse en el índice teológico de Rouet (n.56) las citas de varios textos.

de Roma los que en concreto han verificado la sucesión continua que Cristo quiso para el cargo de primado. Pero ¿seguirá esto siempre así? ¿Fue voluntad de Cristo que siempre los obispos de Roma, y no otros, fueran los sucesores de San Pedro en el primado?

307. Las *opiniones* sobre esta cuestión, que es distinta de lo que hemos expuesto antes como dogma de fe, pueden reducirse a cuatro. Una, extrema, condenada: La Iglesia, sin la autoridad ni de Pedro ni de sus sucesores, por ejemplo en el tiempo de la sede vacante por la muerte de un papa, puede trasladar el primado de Roma a otra sede⁴⁷. Otras tres que pueden discutirse: 1.^a Fue voluntad expresa de Cristo que siempre el sucesor de San Pedro fuera el obispo de Roma. En este caso, evidentemente nunca podría cambiarse, aunque no habría dificultad en que durante una temporada más o menos larga residieran en otro lugar, como aconteció cuando residieron los papas en Aviñón. Esta opinión parece difícil de admitir, pues no tenemos ningún indicio de esta voluntad expresa de Cristo.

La del extremo opuesto: es de derecho puramente eclesiástico. Se eligió Roma por ser la capital del Imperio. Pero, si las circunstancias lo aconsejaren, un papa cualquiera o un concilio ecuménico, es decir, la autoridad legítima de la Iglesia (en la que siempre debe entrar el papa) podría cambiarlo.

Finalmente, una opinión que en alguna forma podríamos considerar como intermedia, aunque se acerca más a la segunda que a la primera y que hoy parece a muchos la más probable. No es de derecho divino. Proviene de lo que se llama el «*factum Petri*», el hecho histórico de la estancia, episcopado y muerte de San Pedro en Roma. Este hecho de tal manera unió, por una especial providencia de Dios, el primado con la Sede de Roma—ya sea que esta unión hubiera venido de la misma voluntad del apóstol, manifestada antes de morir; ya de la Iglesia primitiva después de la muerte del apóstol—, que resultan *de hecho* inseparables. Esta explicación es más conforme con la manera de hablar de muchos documentos del magisterio eclesiástico no definitorios, como estas palabras del Vaticano: «Hasta el tiempo presente y *siempre* sigue viviendo (Pedro) y preside y ejerce juicio en sus sucesores los obispos de la Sede romana» (D 1824).

308. 4) ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DEL PRIMADO ROMANO.—El capítulo 3 de la constitución dogmática de la Iglesia del concilio Vaticano I trata de la naturaleza del primado del romano pontífice. Tiene presente principalmente las teorías del *galicanismo* y otros errores afines que querían limitar el poder del primado romano.

En el primer párrafo enseña que es un primado universal, que constituye al obispo de Roma verdadero vicario de Jesucristo, cabeza y pastor y doctor de todos los cristianos, con plena potestad de apacentar o gobernar toda la grey de Cristo, o sea la Iglesia universal.

⁴⁷ Condenada en el *Syllabus* de Pío IX (D 1735).

A continuación, como consecuencia de estas propiedades, afirma que el obispo de Roma tiene verdadera jurisdicción universal, ordinaria, inmediata y verdaderamente episcopal sobre cada uno de los obispos y cada uno de los fieles de todo el mundo. Por las discusiones a que dio lugar esta fórmula, se ve claramente que el concilio, al decir que el papa tenía jurisdicción *ordinaria*, lo entendía únicamente *en el sentido canónico*, o sea que por razón del cargo supremo de pastor universal podía intervenir directamente en cualquier negocio o en cualquier sujeto de cualquiera de las diócesis del mundo entero; *no* en el sentido de ordinaria *como equivalente a habitual*; pues en tal caso, como se expresó Mons. Zinelli, el papa usaría de su poder «non ad aedificationem sed ad destructionem», no para edificar, sino para destruir, ya que en realidad destruiría la potestad episcopal ⁴⁸.

309. 5) EL PAPA, EL PRIMERO DE LOS OBISPOS ⁴⁹.—El concilio Vaticano I, en el proemio de su constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo, dice así: «Para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso, y para que, por medio de los obispos íntimamente unidos entre sí, toda la multitud de los creyentes conservara la unidad de la fe y de la comunión, [Cristo] instituyó a San Pedro principio perenne de una y otra unidad» (D 1821). Estas palabras nos dan a entender que ni los obispos pueden concebirse, por voluntad de Cristo, sin el papa, ni tampoco el papa puede concebirse sin los obispos. En efecto, el mismo Cristo, que dio a San Pedro el poder supremo de atar y desatar, es el que lo da también a todos los apóstoles (Mt 16,19 y 18,18). En un caso particular puede el papa intervenir directamente en un asunto de alguna diócesis o fiel en particular, según explicamos en la cuestión anterior; pero en general no puede prescindir de los obispos, porque Dios se los dio como colaboradores en el gobierno. El papa es el primero de los obispos, el principio de unidad del colegio episcopal y, por medio de él, principio de unidad de los fieles.

El concilio Vaticano I sólo definió lo que se refería al papa y no pudo tratar—a causa de la suspensión del concilio—de otros puntos que se habían preparado o previsto, como este del episcopado. Esta omisión, inculpable, ha dado pie a una acusación por parte de los orientales separados, en realidad sin fundamento, de que en la Iglesia católica no se estima debidamente el puesto del obispo en la Iglesia.

310. 6) SOLUCIÓN DE LAS PRINCIPALES DIFICULTADES CONTRA EL PRIMADO DE ROMA.—Creemos que a lo largo de nuestra exposición, sobre todo en las reflexiones que hemos escrito sobre el valor de los documentos con que hemos probado el primado de la Iglesia

⁴⁸ MANSI, 52,1105. Véase sobre este punto G. THILS, *Primaute Pontificale et prerogatives episcopales* (Louvain 1961), y G. DEJAIFVE, S. I., *Pape et évêques au premier Concile Vatican* (Desclée 1961).

⁴⁹ G. DEJAIFVE, S. I., *Le premier des évêques*: *NouvRevTh* 82 (1960) 561-579; THILS, o.c., en nota anterior; C. COLOMBO, *Episcopato e Primato pontificio nella vita della Chiesa*: «La Scuola Cattolica» 88 (1960) 401-434.

de Roma, ya hemos respondido a las principales dificultades que suelen presentar los protestantes y separados orientales contra el primado del soberano pontífice. Casi siempre hallamos una lamentable confusión entre lo esencial y lo accidental del primado, entre lo que puede y lo que no puede evolucionar. Ni el primado del amor ni la voluntad de servicio que Cristo quiso de su Iglesia contradice para nada el primado del soberano pontífice; y una mayor o menor centralización será una cosa puramente accidental con tal que se conserve el principio de autoridad.

311. Otro capítulo de dificultades toca a *puntos históricos*. En particular suelen aducirse ciertas expresiones de algunos concilios ecuménicos, como el primero de Nicea, primero de Constantinopla y Calcedonia, que parecen atribuir el primado a la Iglesia de Roma por ser cabeza del Imperio; o bien otras expresiones en que se declaraba paridad de derechos con las otras grandes Iglesias orientales, como Alejandría o Constantinopla. No podemos detenernos en un estudio particular de cada caso, tarea que toca a la historia eclesiástica. Sin embargo, podemos dar una respuesta general que comprende a casi todas las objeciones concretas que se nos puedan presentar. 1.º No hay dificultad alguna en admitir que la *ocasión* para la elección de Roma para sede primada hubiera sido el ser Roma cabeza del Imperio; otra cosa muy distinta sería decir que de ahí, y no de la voluntad de Cristo, en el sentido que explicamos, le viniera a Roma el primado. 2.º En las expresiones de los concilios en que se reclaman paridad de derechos entre las grandes sedes de Oriente y Roma se habla siempre de honores o privilegios patriarcales, que son cosa muy distinta del primado de jurisdicción. 3.º Algunos de estos cánones, por ejemplo, el célebre *canon 28 del concilio de Calcedonia*, fue aprobado después que los legados del papa hubieron ya abandonado el concilio; por tanto, cuando dejó de ser ecuménico. Esto sólo bastaría para quitar todo valor a la objeción. Pero, además, consta que el papa San León no quiso aprobar dicho canon, y no precisamente por ir contra su autoridad, sino por ser contrario a los derechos de otras sedes patriarcales del Oriente⁵⁰. Ahora bien, quien conozca algo las obras de San León y la historia de su pontificado, habrá de reconocer que, si hubo un obispo de Roma en la antigüedad que se sintiera sucesor de San Pedro y primado de la Iglesia universal, éste fue ciertamente San León. Y ¿es posible que en dichas circunstancias no hubiera contestado el papa con una enérgica protesta, vindicando los derechos de la Sede romana, si dicho canon 28 hubiera sido contrario a ellos? ⁵¹

⁵⁰ *Carta a Mariano, Pulqueria y Anatolio*: ML 54,991-1008.

⁵¹ Para una amplia información de este punto, D'HERBIGNY, *De Ecclesia* II 135-166; SULLIVAN, *De Ecclesia* (Roma 1963) 245-249.

CAPITULO IV

«Los seglares también son la Iglesia» (Pío XII)

312. Bibliografía: ALDAMA, J. A. DE, S. I., *Teología seglar*: «Proyección» 2 (1955) n.7 p.12-16; BAZELAIRE, L. M. DE, *Los laicos también son Iglesia*: Colección «Yo sé, yo creo» n.86 (1960); CONGAR, Y., O. P., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961); GRANERO, J., S. I., «Sentir con la Iglesia» y *problemas modernos*: «Sacerdocio y laicado» 104-135; PHILIPS, G., *Misión de los seglares en la Iglesia* (San Sebastián 1956); PINTO, M., S. I., *A teología dos leigos*: «Broteria» 65 (1957) 129-143 y 257-281; RAHNER, K., S. I., *Sobre el apostolado seglar*: «Escritos de Teología» II 337-374; RIUDOR, I., S. I., *Misión de los laicos en la Iglesia, según las enseñanzas del papa Pío XII*: EstEcl 31 (1957) 189-204; XIII SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA (Madrid 1954), varios estudios sobre esta materia. De especial interés por dar una mirada de conjunto al problema: ESTEBAN ROMERO, A. A., *La teología del laicado. El estado de la cuestión* 3-76; SUSTAR, A., *El seglar en la Iglesia*: «Orbis Catholicus» 4 (1961, II) 278-315, o en «Panorama de la teología actual» (Madrid 1961) 641-671.

313. Problema.—1) INTRODUCCIÓN.—Hemos visto el lugar que ocupan en la Iglesia los obispos como sucesores de los apóstoles y el sumo pontífice como continuador del primado que Cristo confirió al apóstol San Pedro. El papa y los obispos son los elementos esenciales de la jerarquía de jurisdicción. «Por institución divina—nos dice el canon 108 del Derecho Canónico—la jerarquía sagrada consta, por razón de la jurisdicción, del Pontificado supremo y del Episcopado subordinado». Pero toda jerarquía supone un pueblo a quien rige. O en términos quizá más exactos, toda jerarquía, que siempre es una minoría, existe para el bien de otro gran número de sujetos, la mayoría, que debe ser dirigida al bien específico de la sociedad. Prescindamos ahora del grado intermedio de sujetos, los sacerdotes que no han recibido la plenitud del episcopado y que, como inmediatos colaboradores del mismo, participan en alguna manera, por derecho eclesiástico, en la potestad rectora. Algo diremos de ellos más adelante en este mismo capítulo. La gran masa de hombres para los que la jerarquía fue instituida por Cristo la forman el pueblo fiel, los seglares o laicos. ¿Cuál es la posición de estos seglares en la Iglesia? Este es el problema que lógicamente ha de seguir al estudio del puesto de los obispos y del sumo pontífice en la Iglesia.

314. Uno de los puntos en que hay una verdadera renovación en la vida de la Iglesia en el día de hoy es sin duda éste: el conocimiento y sentimiento cada vez más consciente del lugar que ocupa y debe ocupar el seglar en ella. Los libros sobre la llamada «teología del laicado», así como los estudios sobre esta materia en revistas científicas o congresos, se han multiplicado extraordinariamente ¹.

Vamos, pues, a exponer este punto, que será de especial interés para la gran mayoría de miembros de la Iglesia al tocarles tan de cerca. Procuraremos primero precisar el concepto de seglar o laico. Expondremos después brevemente la evolución que el estudio de este

¹ Véase bibliografía citada al comienzo del capítulo. Avelino Esteban Romero publicó una extensa nota informativo-bibliográfica en RevEspTeol 13 (1953) 221-272, que completó en XIII Semana Esp. de Teología 72-76. La producción de artículos sobre la materia a partir de dicha fecha ha seguido siendo abundante.

problema ha tenido a través de la historia. Consideraremos a continuación lo que las fuentes de la revelación nos dicen sobre el pueblo de Dios y su posición en la economía del Nuevo Testamento. Finalmente, a la luz de los documentos del magisterio eclesiástico, principalmente de Pío XII, veremos en concreto el papel de los seglares en la vida de la Iglesia.

315. 2) ¿QUÉ ES UN SEGLAR?—Empleamos en castellano dos palabras para designar el mismo concepto: *seglar* y *laico*. El uso de la segunda quizá sea debido en gran parte a la influencia de los escritos de lengua francesa. En castellano, en el lenguaje corriente, el adjetivo *laico* se usa generalmente en un sentido peyorativo, y equivale a ateo o, por lo menos, neutro (por ejemplo, enseñanza laica). Evidentemente no es éste el sentido que le damos aquí, sino el que aparece ya en el siglo III en algunos escritos cristianos que hablan de *clérigos*—los miembros de la Iglesia destinados al culto divino—y *laicos*; los demás. Este es el sentido que ha consagrado la Iglesia en su Código de Derecho canónico, cuando afirma que «por institución divina hay en la Iglesia clérigos, distintos de los laicos» (can. 107).

Etimológicamente, la palabra *laico*, transcripción literal del adjetivo griego λαϊκός, significa lo que pertenece al pueblo (λαός). Bastantes autores, como Congar, Philips, etc., afirman que esta palabra se emplea en el Antiguo Testamento para indicar el *pueblo de Dios* en cuanto se opone a τὰ ἔθνη, los gentiles, y que, por tanto, tiene un sentido sagrado. En cambio, otros niegan este sentido sacral primitivo².

316. La palabra *seglar*, más usada en castellano, indica también el que no es ni clérigo ni religioso, y viene etimológicamente de la palabra latina «saecularis», el que está o permanece en el siglo o mundo. Esta segunda etimología nos sirve para darnos una definición más positiva del laico o seglar. Podríamos decir brevemente que es *el cristiano en el mundo*. Advuértase que la palabra *mundo* tiene en la Sagrada Escritura, sobre todo en San Juan, un doble sentido: uno de maldad: «Ahora es juzgado el mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera» (Jn 12,31); «No os maravilléis si os odia el mundo» (1 Jn 3,13), etc. Otro sentido, según el cual el *mundo* comprende todo el conjunto de seres, acontecimientos, etc., que nos rodean y vienen de Dios. En este sentido dice Jesús a los apóstoles que no los saca del mundo, sino que los envía al mundo (Jn 17,5.18). Evidentemente, cuando definimos el seglar por el cristiano en el mundo, lo entendemos en este segundo sentido.

Las conclusiones del I Congreso Internacional del Apostolado Seglar (octubre de 1951) describe a los seglares como aquellos cristianos que «están metidos en la vida del mundo, pero son fieles a su vocación de pueblo de Dios»³.

² En sentido afirmativo, cf. CONGAR, o.c., 24 (trad. castellana); PHILIPS, o.c., 24-26. En sentido negativo, I. LA POTTERIE, S. I., *L'origine et le sens primitif du mot «laïc»*: NouvRevTh 80 (1958) 840-853.

³ Actes vol.1 (Roma 1952) 77.

317. Orientación histórica.—El P. Congar, en su obra *Jalones para una teología del laicado*, expone ampliamente la evolución que ha tenido en la Iglesia a través de la historia el papel de los seglares en la misma⁴. Haremos aquí un brevísimos resumen de las principales etapas que él indica.

a) *En los primeros siglos del cristianismo*, el pueblo interviene muy activamente en la vida de la Iglesia, como en las elecciones de los obispos, diversos negocios de las iglesias, etc., aunque siempre, claro está, manteniéndose los elementos esenciales de su constitución jerárquica.

b) *En la edad media*, al ir quedando cada vez más la cultura, y en particular las ciencias sagradas, como patrimonio exclusivo de los clérigos, existe una tendencia exagerada a considerar como dos cuerpos en la Iglesia: los eclesiásticos—clérigos y monjes—por un lado y los seglares por otro. Parece que el ser laico o seglar sea algo meramente tolerado, una especie de concesión para los que no aspiran a gran santidad. Un ejemplo interesante de este modo de ver las cosas es una bula de Urbano II en 1092⁵.

c) *La Reforma protestante* reacciona violentamente contra esta tendencia, y, al querer revalorizar a los seglares, tiende a suprimir toda la jerarquía. Lutero escribió indignado: «La Iglesia no tiene dos cuerpos ni dos suertes de cuerpos: uno temporal y otro espiritual»⁶.

d) *La Contrarreforma* reacciona a su vez contra estas ideas protestantes, y, en su afán de revalorizar la jerarquía, construye sus tratados sobre la Iglesia, de modo que casi se reducen a «jerarquilogías»: tratan del papa, de los obispos, de los concilios... Pero muy poco o nada de otros aspectos fundamentales, como de la vida interior de la Iglesia, de que es Cuerpo místico de Cristo, etc.

e) Finalmente, viene *el período actual* de la Iglesia, más conforme con el cristianismo primitivo, en que todos los elementos espirituales de la Iglesia son puestos en primer plano y se ha vuelto a revalorizar todo lo que se refiere a la posición de los seglares en la Iglesia.

318. Sin embargo, estas líneas generales podrían inducirnos, en su esquematismo, a hacernos creer en una especie de abandono total de todo lo que se refiere al valor del seglar en la Iglesia en el período de la Contrarreforma. Esto sería sencillamente falso, y el papa Pío XII nos pone en guardia contra esta apreciación equivocada con las siguientes palabras:

«Gustan frecuentemente de decir [algunos autores] que, durante los cuatro últimos siglos, la Iglesia ha sido exclusivamente clerical por reacción contra la crisis que en el siglo XVI había pretendido llegar a la abolición pura y simple de la jerarquía... Semejante juicio está tan lejos de la realidad, que es precisamente a partir del santo concilio de Trento cuando el laicado se ha encuadrado y ha progresado en la actividad apostólica. La cosa es fácil de comprobar: basta recordar dos hechos históricos, patentes entre

⁴ P. 44-76 de la edición castellana (46-84 de la francesa).

⁵ P. 31 ed. castellana (30 de la francesa).

⁶ Ed. Weimar, VI 408; cf. CONGAR, o.c., 34.

otros muchos: las Congregaciones marianas de hombres, que ejercitaban activamente el apostolado de los seglares en todos los dominios de la vida pública, y la introducción progresiva de la mujer en el apostolado moderno» 7.

319. DOCTRINA DE LA IGLESIA.—En los catecismos aprobados por el magisterio eclesiástico, que de alguna manera los hace suyos, siempre se ha puesto como elemento esencial de la Iglesia a todos los fieles. Bastará recordar una de las definiciones de la Iglesia que más se extendió por el mundo cristiano, la que da San Roberto Belarmino en su catecismo, que tanta difusión tuvo por Italia: «La Iglesia es la sociedad de todos los hombres que profesan la fe cristiana y participan de los mismos sacramentos, puestos bajo el régimen de los legítimos pastores y, sobre todo, del vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice» 8.

320. Modernamente, el papa Pío XII, sobre todo, en varias encíclicas, discursos y alocuciones, nos da la doctrina de la Iglesia sobre el puesto que ocupa el seglar en la Iglesia y las funciones de apostolado que puede y debe realizar en ella. En la encíclica *Mystici Corporis* enseña cómo los seglares han de ayudar a los obispos y al clero en general en la extensión del reino de Dios 9. En la alocución a los nuevos cardenales el 20 de febrero de 1946, dice que los seglares deben tener «una conciencia más neta, no solamente de pertenecer a la Iglesia, sino de ser la Iglesia, es decir, la comunidad de los fieles sobre la tierra, bajo la dirección del jefe común, el papa, y de los obispos, que están en comunicación con él. *Ellos son la Iglesia*» 10. En los dos discursos a los Congresos mundiales del apostolado seglar de 1951 y 1957 les habla del apostolado que han de ejercer en la Iglesia 11; y en dos alocuciones solemnes a los cardenales y obispos reunidos en Roma en 1954, habló muy en particular del magisterio de los seglares en la Iglesia, del llamado «sacerdocio de los seglares» y las relaciones del laicado con la potestad de jurisdicción 12.

321. Valoración teológica.—Creemos que es verdad, por lo menos *teológicamente cierta*, porque se deduce claramente de la Sagrada Escritura, como vamos a ver en seguida, que los seglares son la Iglesia, en el sentido de que todos los no sacerdotes son parte esencial e integrante de la misma. Además es *doctrina católica*, porque lo enseña así el magisterio ordinario de la Iglesia.

322. Enseñanza bíblica.—Al lado de la concepción de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, tiene una importancia capital en San Pablo considerarla como el *pueblo de Dios* de la nueva Ley. La Iglesia de Cristo es «el Israel de Dios» (Gál 6,16), contrapuesto

7 AAS 43 (1951) 781-785. En castellano, «Ecclesia» (1951) II 433, o ColEncl (M.) 1263.

8 Sacada de su obra *De controversiis* IV 1.1,3 c.2.

9 AAS 35 (1943) 241. Texto castellano en PHILIPS, o.c., 15-16.

10 AAS 38 (1946) 149. Trad. castellana «Ecclesia» (1946) I 231.

11 «Ecclesia» (1951) II 433-435; (1957) II 1186-1192.

12 Alocución *Si diligis*: AAS 46 (1954) 313-317. En castellano, «Ecclesia» (1954) I 649-650, o ColEncl (M.) 1537-1541; alocución *Magnificate Dominum*: AAS 46 (1954) 666-667; «Ecclesia» (1954) II 565-569, o ColEncl 1586-1594. La primera sobre el magisterio, la segunda sobre el sacerdocio de los laicos y potestad de jurisdicción.

al «Israel según la carne» (1 Cor 10,18). Es el pueblo nuevo formado por judíos y gentiles unidos en un solo pueblo, porque Cristo hizo de los dos uno solo, al derribar el muro que los separaba, cuando reconcilió a ambos pueblos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz. Por eso ya no son los gentiles extranjeros sino conciudadanos de los santos y *miembros de la familia de Dios* (Ef 2,14-19).

En otra parte nos dice el mismo San Pablo que «la Iglesia del Dios viviente es la casa de Dios» (1 Tim 3,15), entendiendo por «casa» aquí no el edificio material, sino la familia que vive en la casa, como se deduce de lo que había dicho poco antes (3,5).

Por consiguiente, según las enseñanzas de San Pablo, el pueblo de Dios, la familia de Dios, la casa de Dios, es la Iglesia.

Ahora bien, este pueblo de Dios, como continuador del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, lo forman no principalmente los que lo dirigen, sino la gran masa que, a semejanza del pueblo que peregrinaba por el desierto, va peregrinando por este mundo hasta llegar a la verdadera patria.

323. Las mismas consideraciones podríamos hacer sobre el último capítulo del evangelio de San Mateo. Porque es evidente que, al mandar a los apóstoles «que hicieran discípulos a todas las gentes...» (28,19-20), Jesucristo pensaba en la gran masa del pueblo cristiano que se iría formando con la predicación de los apóstoles y que constituiría la gran mayoría de la Iglesia. También en los Hechos de los Apóstoles aparece la comunidad cristiana formada por todos los que van creyendo en Cristo, unidos por la oración, la Eucaristía y la caridad (2,42). Y la primera vez que sale el nombre de «Iglesia» en los Hechos (5,11), se refiere evidentemente a la masa de los fieles.

324. Enseñanza de la tradición.—Desde los primeros escritos que poseemos de los Padres apologetas, ya en el siglo II, el gran argumento que esgrimen contra los paganos y judíos para probar la divinidad de la nueva religión es la santidad de vida, no precisamente de los jefes de la Iglesia, sino del pueblo fiel. Recuérdense, a modo de ejemplo, los textos de la *Carta a Diognetes* y de San Justino—este último un seglar, sin ninguna jurisdicción en la Iglesia—, y que ya citamos en la introducción¹³.

De especial interés es este texto de la *Didascalia* siria: «Escuchad, pues, también vosotros, seglares, Iglesia escogida de Dios. Pues también anteriormente se llamaba el pueblo Iglesia; mas vosotros sois la santa Iglesia católica, un sacerdocio regio, un grupo santo, un pueblo aceptado, una Iglesia, una esposa adornada para Dios su Señor»¹⁴.

325. Cuestiones complementarias.—1) ULTERIOR EXPLICACIÓN DEL LUGAR QUE OCUPAN LOS SEGLARES EN LA IGLESIA, A LA LUZ DE LAS ENSEÑANZAS DEL PAPA Pío XII.—«Los seglares son la

¹³ *Carta a Diognetes*: «Padres apostólicos» (BAC 65) 850; SAN JUSTINO, *Apología*: «Padres apologetas» (BAC 116) 195. Cf. *Introducción* n.10.

¹⁴ II 26,1. Cf. LA POTTERIE, art.cit., nota de la p.853.

Iglesia». Y como la Iglesia es actividad, es vida, es evidente que la posición de los seglares en la Iglesia no puede ser sólo *recibir* las enseñanzas del magisterio, *recibir* los sacramentos, sino tener una participación *activa* en la vida de la Iglesia. La renovación de la vida litúrgica, que tanta importancia tiene en nuestros días, sobre todo después de la encíclica *Mediator Dei*, de Pío XII, es uno de los puntos-clave en que se manifiesta esta actividad del seglar en la Iglesia. Pero un desarrollo amplio de este tema ya caería fuera de los límites de este tratado. Otros puntos en que insistió el inmortal Pío XII como características de la actividad del seglar en la Iglesia son los siguientes: A) Participación en el apostolado jerárquico. B) El Sacerdocio de los fieles. C) Influjo de vida espiritual en la sociedad temporal.

326. A) *Participación en el apostolado.*—Jesucristo se despidió de sus apóstoles con las palabras: «Id..., enseñad» (Mt 28,19-20); «Id..., predicad» (Mc 16,19). Este mandato atañe primariamente a la jerarquía. Pero en su cumplimiento encuentra ésta obstáculos que parecen insuperables: falta de operarios en sus inmediatos colaboradores, los sacerdotes, y falta de posibilidad de penetrar en muchos ambientes.

Las estadísticas de la falta de clero son abrumadoras.

Ni siquiera los países tradicionalmente católicos europeos tienen sacerdotes suficientes. Pero sobre todo es en los países sudamericanos y en los afro-asiáticos donde la desproporción entre clero y fieles es más alarmante; y lo es enormemente más cuando se considera en estos países de Asia y Africa la proporción entre las minorías católicas y el total de la población. Urgen refuerzos a esas zonas, tal como los últimos papas los han pedido. Recordemos la encíclica *Fidei donum*, de Pío XII 15.

327. Además de la falta de sacerdotes, otra razón exige urgentemente el apostolado de los seglares. La Iglesia necesita contacto con determinados ambientes en los que está prohibida la entrada al sacerdote por diversos prejuicios sociales. Estos ambientes cerrados se dan en los polos opuestos de la sociedad, a saber, en el intelectual y en el laboral. Se impone, para romper esta barrera de frialdad y aun de oposición declarada, que los seglares abran las avanzadillas con un contacto personal en el medio que a cada uno corresponda.

Para comprender las dificultades reales que cada grupo social ofrece al Evangelio, nadie mejor que el que las vive en su vida cotidiana por pertenecer a aquella esfera. Nadie mejor que él puede aportar la solución católica personal a los compañeros que luchan con él codo a codo sin tener la luz de Cristo.

Sólo así se abren al sacerdote los inmensos campos cerrados por la incomprensión o la ignorancia, madres de tantos prejuicios, alimentados, a veces, por la flojedad de algunos que no responden a su vocación de católicos. Sólo así puede enraizarse la verdad

cristiana en todas las capas de la sociedad, porque a los prejuicios religiosos se opone el testimonio de una vitalidad que consigue realizar, a ejemplo de su Maestro Jesús, la encarnación más completa del mensaje redentor en el mundo propio.

328. Por todas estas causas, Pío XII dice que «una ayuda de los seglares en el apostolado es de una necesidad absoluta»¹⁶. La «acción católica», en el amplio sentido como la entendía Pío XII, se levanta sobre estos fundamentos. De un modo particular, este apostolado se ha de manifestar en la colaboración con la jerarquía en la potestad de enseñar.

La participación de los seglares en el magisterio la expuso el papa Pío XII de un modo particularísimo en la alocución *Si diligis*, del 31 de mayo de 1954. Después de hacer constar que no hay en la Iglesia otros maestros por derecho divino fuera del papa y los obispos, explica cómo éstos pueden y deben llamar a otros colaboradores. Además de los sacerdotes, que son evidentemente los principales, también deben llamar a los seglares, aunque siempre deben permanecer sujetos a la jerarquía, porque «no ha habido nunca, ni hay, ni habrá jamás en la Iglesia, un magisterio legítimo de seglares que haya sido sustraído por Dios a la autoridad, guía y vigilancia del magisterio sagrado»¹⁷. Habla después de las formas principales de esta colaboración: enseñanza del catecismo, coloquios para atraer a la fe a los alejados de ella, etc., e incluso queda abierta la puerta a los seglares aun a los más profundos estudios de teología. Recordemos que grandes teólogos de la antigüedad, como San Justino, Clemente de Alejandría o Sozomeno, fueron seglares.

Finalmente, la fe del pueblo, manifestada sobre todo en obras literarias o de arte, puede ser un medio aptísimo de enseñanza. En la bula de definición de la Asunción, el mismo Pío XII advirtió el valor que, para llegar a conocer que esta verdad se contenía en la tradición de la Iglesia, tuvo la fe constante del pueblo fiel en este misterio¹⁸.

Junto con esta participación de los seglares en el poder magisterial de la jerarquía, ¿existe también una participación en el poder de orden, o sea en el sacerdocio?

329. B) *El sacerdocio de los fieles*.—La cuestión del llamado sacerdocio de los seglares se funda en el texto de San Pedro: «Vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo de su patrimonio» (2,9). ¿En qué consiste este sacerdocio de todos los fieles? Hoy día se ha escrito muchísimo sobre la materia, y no siempre con precisión teológica¹⁹. Evidentemente es un «sacerdocio» por analogía, que difiere esencialmente del sentido estricto, que sólo comprende a aquellos que consagran el cuerpo de Cristo y per-

¹⁶ Discurso al I Congreso Mundial del Apostolado Seglar, cit. antes.

¹⁷ Aloc. *Si diligis*, cit. antes.

¹⁸ Para una mayor explicación de este punto, cf. RIUDOR, art. cit. en bibl. Sobre el valor que tiene el sentir del pueblo cristiano para conocer la verdad revelada, véase el c.18.

¹⁹ Algunos estudios especialmente recomendables: P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fideles*; E. SAURAS, O. P., *El laicado y el poder cultural sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laical?*: «XIII Semana Esp. Teol.» (1954) 77-129.

donan los pecados. El mismo papa Pío XII, en otra alocución a los cardenales y obispos reunidos en Roma, el 2 de noviembre de 1954, lo afirma taxativamente ²⁰.

330. La esencia del sacerdocio de los fieles parece que hay que ponerla en el carácter bautismal, que consagra a Dios el cristiano con un sello imborrable. No le pertenecen las funciones de *mediación* y *victimación* en el sacrificio, pero sí ser *co-oferente* con y mediante el sacerdocio jerárquico ²¹.

331. Vamos a resumir el pensamiento de Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*, que aporta la solución definitiva a este problema ²².

El principio básico en la doctrina católica, sin el cual ésta no puede entenderse en toda su plenitud, es éste: «Conviene que todos los fieles se den cuenta de que su *principal deber* y su *mayor dignidad* consiste en la *participación* en el sacrificio eucarístico».

Precisamente la diferencia entre el sacerdote ordenado y el fiel cristiano está en el distinto modo de participar en el santo sacrificio.

«El sacerdote se acerca al altar como ministro de Cristo (porque representa la persona de Nuestro Señor Jesucristo), inferior a Cristo, pero superior al pueblo. El pueblo, por el contrario, puesto que de ninguna manera representa la persona del divino Redentor, ni es mediador entre sí mismo y Dios ni puede de ningún modo gozar de la potestad sacerdotal».

¿En qué consiste, pues, la participación de los laicos en la misa y de dónde les nace el calificativo de «linaje real, sacerdocio santo» dado por el apóstol San Pedro?

Esta participación consiste principalmente en dos cosas: primera, que los laicos «ofrezcan aquel sacrificio juntamente con Cristo y por medio de Cristo; y segunda, «que con Cristo se ofrezcan también a sí mismos».

Explicaremos un poco estos dos puntos tan importantes, siempre resumiendo la doctrina de la *Mediator Dei*.

«Hay que afirmar también que los fieles cristianos ofrecen la hostia divina». Así está declarado por algunos de los papas y doctores de la Iglesia. Así lo declaran también los mismos ritos y oraciones de la liturgia. No sólo porque la mayor parté de las oraciones con que se ofrece a Dios la hostia divina se pronuncian en número plural, sino además porque en ellas se indica que el pueblo también la ofrece. Así se dice tres veces en el canon: en el memento de los vivos, en el *Hanc igitur* y en el *Unde et memores*: «por los cuales te ofrecemos o ellos mismos te ofrecen» — «Rogámoste, pues, Señor, recibas propicio esta ofrenda de tus siervos y también de todo tu pueblo», — «Nosotros tus siervos y tu pueblo santo ofrecemos a tu excelsa majestad». Ya anteriormente, y quizás aún más explícitamente en el *Orate, fratres*, el sacerdote ha recordado al asistente a misa esta misma realidad: «Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea aceptable a Dios Padre todopoderoso».

Pero la razón más íntima de esta participación está, nos dice Pío XII, en un «doble aspecto; pues ofrecen el sacrificio no sólo por manos del sacerdote, sino también en cierto modo juntamente con él». Y lo explica así:

«Que los fieles ofrezcan el sacrificio *por manos del sacerdote*, es cosa manifiesta, porque el ministro del altar representa la persona de Cristo, como Cabeza que ofrece en nombre de todos los miembros; por lo cual puede de-

²⁰ AAS 46 (1954) 669, o en las traducciones indicadas antes.

²¹ Cf. art.cit. del P. SAURAS y *Crónica de la XIII Semana Esp. de Teología*, en EstEcl 28: (1954) 138-144.

²² AAS 39 (1947) 521-595; los textos citados se encuentran en p.551-559. En castellano en ColEnc (M.) 778-783; ColEncl (B. A.) 1648-1652.

cirse con razón que toda la Iglesia universal ofrece la víctima por medio de Cristo».

«Pero no se dice que el pueblo ofrezca *juntamente con el sacerdote* porque los miembros de la Iglesia realicen el rito litúrgico visible de la misma manera que el sacerdote, lo cual es propio exclusivamente del ministro destinado a ello por Dios, sino porque *une sus votos de alabanza, de impetración, de expiación y de acción de gracias a los votos o intención del sacerdote, más aún, del mismo Sumo Sacerdote*, para que sean ofrecidos a Dios Padre en la misma oblación de la víctima, incluso con el mismo rito externo del sacerdote».

Maravillosa dignidad la del cristiano, que puede unirse íntimamente a Dios por medio de Jesucristo cada día y santificar así su vida.

Así enlazamos con el segundo punto, que nos había propuesto la encíclica como esencia de la participación de los fieles en la misa, el «que con Cristo se ofrezcan también a sí mismos».

«Para que la oblación con la cual en este sacrificio los fieles ofrecen al Padre celestial la víctima divina alcance su pleno efecto, conviene añadir otra cosa: es preciso que se inmolen a sí mismos como hostias».

«Y ciertamente esta inmólación no se reduce sólo al sacrificio litúrgico, pues el Príncipe de los Apóstoles quiere que podamos... ofrecer víctimas espirituales que sean agradables a Dios por Jesucristo; y el apóstol San Pablo, sin hacer ninguna distinción de tiempo, exhorta a los cristianos con estas palabras: «Os ruego que ofrezcáis vuestros cuerpos como una hostia viva, santa, agradable a sus ojos, que es el obsequio razonable que debéis ofrecerle». La participación y unión al sacrificio de Cristo nos ha de llevar a la transformación de la vida, para que nuestra alma reproduzca en sí misma la imagen de nuestro divino Redentor, según aquello de San Pablo: «Vivo yo o más bien no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí».

«Sobre todo cuando los fieles participan en la acción litúrgica con tan gran piedad..., entonces no podrá menos de suceder sino que la fe de cada uno actúe más vivamente por medio de la caridad; que la piedad se fortalezca y arda; que todos y cada uno se consagren a procurar la gloria divina, y que, ardentemente deseosos de asemejarse a Jesucristo, que sufrió tan acerbos dolores, se ofrezcan como hostia espiritual con el Sumo Sacerdote y por su medio».

Trascendental tarea la del seglar católico que quiera vivir como tal, porque está llamado no a una vida cualquiera, sino a una vida de santidad y de consagración a la gloria de Jesucristo.

332. C) *Influjo de vida espiritual en la sociedad temporal.*—Es ésta una de las misiones más especificativas del seglar en el mundo. La Iglesia, dice Pío XII, no puede ser relegada al interior de los templos; ella ha de trabajar para que la sociedad humana se construya teniendo presentes los valores espirituales, que son los únicos definitivos, y la dignidad de hijos de Dios que tienen todos los hombres y todos los pueblos. Y bajo estos aspectos, los laicos, dice el Papa, se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia.

En concreto deben trabajar en la *política*, para que en los problemas vitales, como son las leyes que conciernen al matrimonio, familia, niño y escuela y todo lo que se refiere al bienestar de las clases trabajadoras, se resuelvan según los principios del Evangelio ²³.

²³ Cf. alocución a los nuevos cardenales el 20 de febrero de 1946: AAS 38 (1946) 149. Trad. castellana en «Ecclesia» (1946) I 231, y alocución *Magnificate Dominum* antes citada.

333. Sobre estas materias ha hablado muy oportunamente S.S. el papa Juan XXIII en su encíclica *Mater et magistra*.

«De la educación e instrucción en cuestiones sociales es preciso pasar a la acción. Es un deber que corresponde sobre todo a nuestros hijos en el laicado, estando ellos, en virtud de su estado de vida, ocupados habitualmente en el desenvolvimiento de las actividades y en la creación de instituciones de contenido y finalidad temporales».

«En el ejercicio de una función tan noble es necesario que nuestros hijos no sólo sean profesionales competentes y ejerzan las actividades temporales según las leyes a ellas inmanentes; sino que es también indispensable que en el ejercicio de dichas actividades se muevan en el ámbito de los principios y directivas de la doctrina social cristiana, con actitud de sincera confianza, y siempre en relación de filial obediencia hacia las autoridades eclesiásticas».

Y subrayamos, sobre todo, este párrafo que transcribimos a continuación como pauta cotidiana de examen de conciencia:

«Tengan presente nuestros hijos que, cuando en el ejercicio de las actividades temporales no se siguen los principios y directivas de la doctrina social cristiana, no sólo se falta a un deber y se lesionan con frecuencia derechos de los propios hermanos, sino que se puede llegar al punto de *desacreditar la misma doctrina*, como si fuese noble en sí misma, pero privada de fuerza eficazmente orientadora»²⁴.

Páginas más adelante sale el Pontífice al paso de una posible actitud de prudencia frente al peligro de excesivo naturalismo en la vida, sobre todo del laicado. «Sería un error deducir de cuanto hemos expuesto arriba [sobre los peligros de la técnica] que nuestros hijos, sobre todo del laicado, deban considerar cosa prudente el disminuir el empeño de actuar cristianamente en el mundo; antes bien, *lo deben renovar y acentuar*». «El Señor, en la sublime oración por la unidad de su Iglesia, no ruega al Padre que aparte a los suyos del mundo, sino que los preserve del mal».

«No debe crearse una artificiosa oposición donde no existe, es decir, entre la perfección del propio ser y la presencia personal y activa en el mundo, como si uno no pudiera perfeccionarse sino cesando de ejercer actividades temporales, o como si, ejerciéndolas, quedara fatalmente comprometida la propia dignidad de seres humanos y de creyentes».

Se abre aquí un campo inmenso al trabajo del laico en la propia perfección. Nadie puede sustraerse a este trabajo, porque para él no se exige, al menos en su estadio inicial, más que el dar a la vida normal de cada uno un sentido cristiano.

«Por el contrario—sigue Juan XXIII—, responde perfectamente al plan de la Providencia que cada uno se perfeccione mediante su trabajo cotidiano, el cual para la casi totalidad de los seres humanos es un trabajo de contenido y finalidad temporales. Actualmente la Iglesia se encuentra ante la gran misión de llevar un acento humano y cristiano a la civilización moderna; acento que la misma civilización pide y casi invoca para sus progresos positivos y para su misma existencia. Como hemos insinuado, la Iglesia viene ejerciendo esta misión sobre todo *por medio de sus hijos seglares*, los cuales, para llevarla a cabo, deben sentirse comprometidos a desarrollar sus actividades profesionales como cumplimiento de un deber, como prestación de un servicio, en comunión interior con Dios y con Cristo y para su gloria, como indica el apóstol Pablo: Tanto si coméis como si bebéis, como si hacéis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios: «Cualquier cosa que hagáis, de palabra o de obra, hacedla en nombre del Señor Jesucristo, dando gracias a Dios Padre por medio de El (Cristo)»²⁵.

²⁴ Enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 457; edición bilingüe (BAC 1961) n.[240-241].

²⁵ *Ib.*: AAS 53 (1961) 460; ed. BAC cit., n.[254-255].

CAPITULO V

La verdad de Cristo, garantizada por el magisterio infalible de la Iglesia: mirada de conjunto

334. **Bibliografía:** SALAVERRI, SThS I n.501-539; Id., *La potestad del magisterio eclesiástico y asentimiento que le es debido:* EstEcl 29 (1955) 155-195; MARCHAL, L., *Infailibilité:* DBS IV col.351-384; SCHMAUS, M., *Teología dogmática IV.* «Infalibilidad de la Iglesia» 764-771; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi II* 119-151.

335. **Problema.**—Con este capítulo comenzamos a desarrollar uno de los puntos de mayor importancia de nuestro tratado. La revelación divina es un mensaje de Dios. Dios ha hablado a los hombres, y les ha hablado principalmente por medio de Jesucristo: «Dios, que en los tiempos pasados había hablado muchas veces y de muchas maneras a los padres en los profetas, últimamente nos habló en la persona del Hijo» (Heb 1,1). Al hombre de todos los tiempos y de todos los lugares le interesa, ante todo y sobre todo, captar en toda su pureza y en toda su integridad este mensaje divino. Pero ¿podremos todos los hombres conocer así la palabra de Dios?

La experiencia nos enseña cuánto influyen en el conocimiento de una verdad las circunstancias de tiempo y lugar, las pasiones, los sistemas o prejuicios filosóficos, y tantos otros factores humanos que pueden oscurecer o tergiversar las verdades que parecen más evidentes al que no se ve influenciado por aquellos factores. Por otra parte, no se trata aquí de verdades de orden puramente histórico o científico; son verdades mucho más trascendentales: Dios ha hablado a los hombres para transmitirles su mensaje de salvación. A la revelación de Dios ha de responder la fe del hombre: «el que creyere... se salvará y el que no creyere se condenará» (Mc 16,16). Pero la fe no puede darse si no es de verdades reveladas, no de pseudo-verdades. En otras palabras, para que yo crea es necesario que capte la verdad de Cristo en toda su pureza.

336. La primera generación cristiana oyó de labios de los mismos apóstoles la verdad de Cristo; de aquellos apóstoles que recibieron con el Espíritu Santo el carisma de la infalibilidad, como hemos visto en el capítulo 5. Creían aquellos cristianos la palabra de Cristo, que los apóstoles les transmitían fielmente. Pero los apóstoles murieron, y las generaciones siguientes, las del siglo II y las del XX, y las del siglo XL, si Dios concede tan larga vida al mundo, han de seguir captando la palabra de Cristo también en toda su pureza, porque Jesucristo es Maestro y Redentor de todas las épocas y de todos los hombres. ¿Cómo será esto posible?

337. **Orientación histórica.**—DOS SOLUCIONES, radicalmente opuestas, se han dado a este problema. En pocas palabras—en seguida desarrollaremos más ampliamente cada una de ellas—, las podemos formular así:

Solución protestante.—La verdad de Cristo se conserva en toda

su pureza a través de los siglos en la Sagrada Escritura, por ser ella la palabra de Dios, y, por tanto, infalible. Ella nos da «la tradición apostólica fijada por escrito» (Cullmann) ¹.

Solución católica.—La garantía segura de la verdad de Cristo la tenemos en el magisterio auténtico de la Iglesia ², que nos conserva fielmente y nos declara infaliblemente la doctrina que Dios ha revelado y se contiene en la Sagrada Escritura y la Tradición divino-apostólica (Vaticano I: D 1792.1800.1836).

338. 1) SOLUCIÓN PROTESTANTE.—Por lo menos en sus rasgos más esenciales, puede decirse que ya fue propuesta a principios del siglo III por el que por tantos títulos puede considerarse como padre del protestantismo futuro, Tertuliano, al afirmar una oposición irreductible entre la «Iglesia del Espíritu» y la «Iglesia de los obispos», concluyendo que sólo el Espíritu Santo debe ser tenido y reverenciado como Maestro ³.

En la edad media siguen por este camino todas las tendencias espiritualistas de *cátaros*, *waldenses* y *albigenses*; el profetismo escatológico del abad Joaquín de Fiore, y el ascetismo exagerado de *beguardos*, *beguinas* y *fraticelli*; todos los cuales preparan el terreno a los grandes reformadores del siglo XVI, Lutero y Calvino, que quieren excluir todo intermediario humano entre Dios y el hombre, como sería la jerarquía y el magisterio de la Iglesia ⁴.

339. A finales del siglo pasado y principios del actual, R. Sohm, fiel a los principios de Lutero, propone su teoría de que sólo Cristo y el Espíritu Santo, por medio de los carismáticos, deben dirigir la Iglesia, si queremos atenernos a la voluntad de Cristo. De esta teoría ya hablamos en el capítulo 5.

K. Barth, en nuestros días, partiendo del trascendentalismo calviniano, afirma que la Reforma ha sido la restauración de la verdadera Iglesia, porque ha acertado a afirmar el *Tu solus* de Cristo. Y así como Cristo es el único Santo y el único Señor, es también el único Maestro, que excluye cualquier otro magisterio como intermediario entre Cristo y el cristiano ⁵.

Siguiendo por caminos parecidos y con diversas modalidades accidentales, *todos los demás protestantes*, hoy como ayer, niegan el magisterio eclesiástico, que consideran como un intermediario, que quita la autoridad de la palabra de Dios o la libertad propia de los hijos de Dios. Así R. Mehl escribió: «La autoridad a la que se hace alusión [en los católicos] no es inmediatamente la autoridad de la palabra de Dios... Es necesario que ellas [las iglesias] reconozcan por su Rey un solo Cristo, su Libertador, y que sean gobernadas por la sola ley de la libertad, que es la palabra sagrada del Evangelio»⁶.

¹ *La Tradition*, Cahiers théologiques (1953) 44.

² Damos por conocidos aquí los conceptos de *magisterio auténtico* y *magisterio infalible* (cf. c.5).

³ *De pudicitia* 21; *De virginibus velandis* 1. Cf. SALAVERRI, art.cit. en bibl. 163.

⁴ Bibliografía sobre el particular en SALAVERRI, art.cit., 163-164 not.21-26.

⁵ R. SOHM, *Kirchenrecht* I. Acerca de Barth véase el largo «excursus» sobre la *eclesiología* de K. Barth en JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné* I 1129-1171.

⁶ *Du catholicisme romain* 42-43.

Finalmente, los *racionalistas* y *modernistas*, que no quieren admitir como criterio de verdad más que el dictamen de la razón natural o de la conciencia de cada individuo, y niegan que Cristo hubiera instituido la Iglesia como sociedad, destruyen las bases mismas más indispensables para admitir el magisterio auténtico.

340. 2) SOLUCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA.—Podríamos decir que aquella fórmula: «Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros», que indica la persuasión de la Iglesia apostólica reunida en el concilio de Jerusalén de que posee la asistencia infalible de Dios en sus decisiones (Act 15,28), sigue viva en el magisterio de la Iglesia de todos los tiempos. Lo veremos cuando hablemos en concreto del magisterio de los obispos y del Romano Pontífice.

341. Limitándonos ahora a los textos más modernos, que muestran la conciencia de la Iglesia de ser ella garantía infalible de la verdad revelada, podemos citar en primer lugar los textos del concilio Vaticano I. Sobre esta materia propone diversos aspectos.

a) Cristo quiso que el magisterio *se perpetuara* en los sucesores de los apóstoles hasta el fin de los siglos: «A la manera que [Cristo] envió a los apóstoles..., así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores hasta el fin de los siglos» (D 1821). «Este carisma de la verdad y de la fe, que nunca desaparecerá, fue conferido por Dios a Pedro y a sus sucesores en esta cátedra, para que desempeñaran su excelso cargo para la salvación de todos» (D 1837).

b) Este magisterio es *auténtico*, es decir, tiene plena autoridad para imponer que se acepten sus enseñanzas. Esta autoridad la expresa el concilio sobre todo en la interpretación de la Sagrada Escritura, cuando afirma que «ha de tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas» (D 1788); palabras que han escandalizado, sin razón, a los protestantes, como si la Iglesia católica se pusiera por encima de la Sagrada Escritura, palabra de Dios. No se pone por encima, sino a su servicio; ya que precisamente para conservar íntegra la verdad de la Sagrada Escritura y precaver los errores de las interpretaciones puramente subjetivas de la palabra de Dios ha concedido Cristo a su Iglesia el carisma de la infalibilidad.

El mismo sentido tienen las palabras siguientes, también del Vaticano I: «Deben ser creídas con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios, escrita o transmitida por tradición, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como reveladas por Dios» (D 1792).

c) Es un magisterio *infalible*, ya que, al definir la infalibilidad del papa, se define precisamente por comparación con «aquella infalibilidad que el Redentor divino quiso que tuviera su Iglesia» (D 1839).

d) Finalmente, enseña el Vaticano I que este magisterio auténtico de la Iglesia tiene como fin que la doctrina de la fe que Dios ha revelado se transmitiera fielmente y fuera guardada y declarada

infaliblemente por la Esposa de Cristo (D 1830.1836). Es lo que se llama magisterio tradicional.

342. Pío XII, en la encíclica *Humani generis*, en 1950, con ocasión de algunos errores de nuestros tiempos, recuerda que no solamente «el sagrado magisterio ha de ser para cualquier teólogo, en materia de fe y costumbres, la norma próxima y universal de la verdad», sino también «deben todos los fieles guardar las constituciones y decretos con que las opiniones erróneas han sido prohibidas y proscritas por la Santa Sede». Es decir, como explica el mismo Papa un poco antes, todos deben aceptar las indicaciones del magisterio, no sólo cuando *define* qué doctrinas son heréticas, sino también en *todas las demás decisiones* en que proscribire errores, aunque no sean herejías (D 2313).

Por último, a propósito de algunas exageraciones sobre el valor de un magisterio de los seglares en la Iglesia, afirmó rotundamente el mismo Papa en 1954, como hemos visto en el capítulo anterior, que todo magisterio de seglares debe estar sujeto a la autoridad del magisterio sagrado de la jerarquía 7.

343. **Valoración teológica.**—Por los documentos del concilio Vaticano I antes mencionados, podemos decir que es *de fe divina y católica* que la verdad de Cristo nos viene garantizada por el magisterio auténtico e infalible de la Iglesia. En concreto, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia está incluida en la definición de la infalibilidad del Romano Pontífice (D 1839).

344. **Enseñanza bíblica.**—Uno de los títulos de Cristo que con más frecuencia aparecen en el Evangelio es sin duda el título de MAESTRO 8. Cuarenta y una veces usan los evangelios la palabra griega διδάσκαλος, y doce la equivalente hebrea *Rabbi*; en total, cincuenta y tres veces. Jesucristo mismo se atribuyó de un modo especial este título: «Me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque lo soy» (Jn 13,13). Ahora bien, este nombre de Maestro, ¿es algo exclusivo de Jesús? Así podría parecer si consideramos un poco superficialmente unas palabras suyas: «Vosotros no os llaméis maestro, porque uno es vuestro Maestro, Cristo» (Mt 23,10). Sin embargo, el contexto muestra claramente cuál es el verdadero sentido de estas palabras: aconsejar la humildad a sus discípulos y que no imitaran a los escribas y fariseos, que querían ser llamados con el título de Maestro por pura soberbia y vanagloria. Además, la consideración del significado que tienen en el Evangelio frases semejantes, como aquélla: «No me llames bueno, porque nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10,18), muestran que sólo significan que Cristo es el Maestro por antonomasia y que todos los demás maestros en tanto lo son en cuanto participan de su poder.

345. Porque tenemos otros textos claros en el *Evangelio* en que Cristo afirma la comunicación de su poder magisterial a sus apóstoles

7 Alocución *Si diligis*, de 31 de mayo de 1954: AAS 46 (1954) 317 (véase c.ant.).

8 Véase SALAVERRI, *Cristo Maestro: EstEcl* 32 (1958) 5-19.

toles. En primer lugar, la comunicación del poder de enseñar está incluida en aquella fórmula general, que hemos de suponer tiene valor para todos los poderes mesiánicos de Cristo que sean por su naturaleza comunicables: «Como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (Jn 20,21; cf. también 17,18). Y aquella otra fórmula en la que Cristo expresó tan claramente que las enseñanzas de sus enviados eran enseñanzas suyas: «Quien a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16). Recordemos, además, aquel texto de San Mateo tantas veces citado: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y *haced discípulos* a todas las gentes..., enseñándoles a guardar todas las cosas que yo os he ordenado» (Mt 28,18-20).

Pero estas palabras no van dirigidas exclusivamente a los apóstoles: al añadir «yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo», Jesucristo establece la perpetuidad del magisterio, con una asistencia eficaz para conseguir el fin pretendido de que enseñen siempre la verdad; o, en otras palabras, les asegura el carisma de la infalibilidad. Tal es el significado que tiene aquella frase «yo estoy con vosotros», como aparece siempre en el Antiguo Testamento, según explicamos en el capítulo 5.

Haciéndose eco de este significado bíblico de la frase de Cristo, «yo estoy con vosotros», León XIII escribía: «Si pudiera ser de alguna manera falso lo que, amparado por tal auxilio, enseña el magisterio, el mismo Dios sería autor del error del hombre, cosa evidentemente absurda»⁹.

Lo mismo debe decirse de los diversos textos que trae San Juan del sermón de Jesús en la última cena (Jn 14,16s.26; 15,26; 16,12s), en que el divino Maestro les promete la asistencia perpetua del Espíritu Santo en su oficio de enseñar.

346. Todo el libro de los Hechos y las epístolas de San Pablo son un testimonio del magisterio de los apóstoles como misión principal de su vida, misión que van transmitiendo a aquellos discípulos que se escogen como colaboradores en el ministerio de la palabra, e implícitamente se atribuyen la infalibilidad en sus enseñanzas. Recordemos, por lo menos, algunos casos. La autoridad suprema de los judíos, el sanedrín, les quiere imponer que no prediquen a Cristo. Pedro y los doce responden: «Es menester obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros colgasteis del madero... Y nosotros somos testigos de estas cosas, y el Espíritu Santo, que Dios dio a los que acatan sus mandatos» (Act 5,29-32). Seguridad absoluta de que están en la verdad y que les asiste el Espíritu Santo al dar testimonio de Cristo.

Los decretos del concilio de Jerusalén los dan los apóstoles como «parecer del Espíritu Santo y nuestro» (Act 15,28).

San Pablo asegura en el epílogo de su carta a los Romanos: «No me atreveré a hablar de cosa que no haya obrado Cristo por

⁹ Enc. *Satis cognitum*: ASS 28 (1896) 721; MaPrim 354.

mí, en orden a la obediencia de los gentiles, por palabra y por obra» (Rom 15,18).

En la carta primera a los Tesalonicenses se goza de que hubieran recibido la palabra que les había predicado, no como palabra de hombres, sino como es verdaderamente, palabra de Dios (1 Tes 2,13).

347. Otro testimonio claro de que la verdad de Cristo queda garantizada por el magisterio de la Iglesia nos lo da un texto de *San Pablo a Timoteo* que merece considerarse más en particular: «Estas cosas te escribo, aunque espero ir a ti bastante pronto; mas, por si tardare, para que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios viviente, columna y sostén de la verdad...» (1 Tim 3,14-15).

Recordemos que las cartas llamadas pastorales (1.^a y 2.^a a Timoteo y carta a Tito) fueron escritas por el Apóstol muy hacia el final de su vida y puede considerarse como el testamento de San Pablo¹⁰; por tanto, tiene presente a la Iglesia, en que sus discípulos serán los continuadores de la obra a la que los apóstoles habían puesto el fundamento. Y de esta Iglesia dice San Pablo que es la *columna y el sostén de la verdad*. Es claro que esto sólo podrá darse si la Iglesia garantiza siempre, sin temor a equivocarse, la verdad de Cristo, es decir, si puede enseñar con el carisma de la infalibilidad¹¹.

348. **Enseñanza de la tradición.**—La persuasión de que las enseñanzas de la Iglesia son garantía absoluta de la verdad de Cristo se manifiesta ya desde los principios en la Iglesia primitiva. Bastará aducir unos pocos testimonios que después quedarán completados, cuando veamos en concreto los sujetos que poseen esta infalibilidad de la Iglesia: obispos y romano pontífice.

San Ireneo, en su libro *Contra las herejías*, nos dice:

«Existiendo, pues, tan grandes pruebas, no conviene buscar más entre otros la verdad, que es tan fácil encontrar en la Iglesia, pues los apóstoles, como el rico en su tesoro, encerraron abundantemente en ella todo lo que se refiere a la verdad, para que todo el que quiera tome de ella la bebida de la vida. Esta es, pues, la puerta de la vida; todos los otros son salteadores y ladrones. Por lo cual conviene ciertamente guardarse de ellos; y las cosas que son de la Iglesia recogerlas con suma diligencia, adhiriéndonos a la tradición de la verdad. ¿Pues qué? Y si la disputa fuese de una pequeña cuestión, ¿no convendría acudir a las iglesias más antiguas en las que vivieron los apóstoles, y de ellas tomar para la cuestión presente lo que es cierto y manifiesto? Más aún, si ni los apóstoles nos hubieran dejado escritos, ¿no convendría seguir el orden de la tradición que dejaron a los que confiaban las iglesias? ¹²

¹⁰ Sobre la autenticidad de estas epístolas cf. cualquier introducción a las mismas. Por ejemplo, BOVER en *Sagrada Biblia* (BAC 25-26) 6.^a ed. (1961) 1417.

¹¹ Para evitar la fuerza de este texto han buscado algunos protestantes cambiar la puntuación de modo que las palabras «columna y sostén de la verdad» se refieran no a la Iglesia, sino al misterio de la Encarnación, de que habla San Pablo a continuación; pero esta opinión va contra la unánime interpretación del texto en la antigüedad y la tradicional puntuación del mismo. Cf. SALAVERRI, *SThS* I n.564-566.

¹² *Contra las herejías* 3,24,1: *MaIgl* 186; *R* 213.

«Los apóstoles encerraron en la Iglesia todo lo que se refiere a la verdad... Las cosas de la Iglesia hay que recogerlas con suma diligencia, adhiriéndonos a la tradición de la verdad... Aunque los apóstoles no hubieran dejado escritos, encontraríamos la verdad siguiendo el orden de la tradición que dejaron en las iglesias...» ¿Puede decirse con palabras más claras que las enseñanzas de la Iglesia son garantía absoluta de verdad?

Tertuliano afirma a su vez: «Estamos en la verdad cuantos caminamos en esta regla que la Iglesia nos transmite de los apóstoles; los apóstoles, de Cristo, y Cristo, de Dios»¹³.

De San Agustín, entre otros muchos textos, citemos por lo menos éste: «Yo en verdad no creería en el Evangelio si no me forzara a ello la autoridad de la Iglesia católica»¹⁴.

349. Cuestiones complementarias.—DOS DIFICULTADES DE LOS PROTESTANTES CONTRA EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Convienne nos detengamos algo más en la solución de dos dificultades de los protestantes, que ya han quedado indicadas sumariamente al principio de este capítulo. El magisterio es, según ellos, un intermediario inoportuno entre Dios y el hombre, y al mismo tiempo un atentado contra la libertad del espíritu, propia de los hijos de Dios, al impedir todo progreso en el conocimiento de la palabra de Dios.

350. La primera dificultad no es en realidad peculiar de este punto del magisterio; trasciende a toda la concepción de las relaciones del hombre con Dios, y la solución no la podemos dar en pocas palabras, sino que se deduce de todo este tratado sobre la Iglesia. Cristo quiso—libremente, pero con voluntad irrevocable, según consta claramente en la misma Escritura—fundar una sociedad, la Iglesia, para que fuera depositaria de su mensaje de salvación. Y en esta materia no vale el considerar lo que en absoluto *podría haber sido*, sino lo que Cristo *quiso que fuera*. Ni somos los hombres los que hemos de imponer nuestros planes a Dios, sino que es Dios el que enseña su voluntad a los hombres, voluntad que siempre debemos acatar.

Pero, además, aun prescindiendo de este argumento, el principal, sin duda, para probar la existencia de este *intermediario* entre Dios y el hombre, la misma razón y la experiencia de lo que ocurre en el campo de nuestros hermanos protestantes confirma cuán grande fue la Providencia divina al escoger este orden de cosas para que alcanzáramos la verdad de Cristo. ¡Cuánta diversidad de interpretaciones se dan, entre los protestantes, de un mismo texto de la Sagrada Escritura, en puntos tan esenciales como es saber si Cristo está realmente presente o no en la Eucaristía, número de sacramentos, existencia del episcopado, etc. Si Cristo instituye un magisterio, cuyo fin no es añadir nada ni cambiar un ápice de la palabra de Dios, sino conservarla en toda su pureza y explicarla en los puntos difíciles, ¿no redundaría esta institución en bien de la mis-

¹³ De la prescripción de los herejes 37: Maigl 192; R 298.

¹⁴ Contra la Epístola de Manes: Maigl 192; R 158r.

ma palabra? Por otro lado, la existencia de un magisterio evidentemente no excluye en manera alguna la acción inmediata del Espíritu Santo en las almas, como hemos indicado ya más de una vez.

Según esto, los textos de la Sagrada Escritura que a veces se proponen como dificultades a la existencia de un magisterio, como las palabras de San Juan: «Vosotros tenéis la unción del Espíritu Santo y lo conocéis todo, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe» (1 Jn 2,20-27), y otros semejantes (Jer 31,33-34; 1 Cor 2,15), nada prueban en contra de la existencia de un magisterio auténtico, que no es obstáculo a la libre comunicación del Espíritu Santo con las almas¹⁵. El mismo San Pablo, admitiendo la acción inmediata del Espíritu Santo en la Iglesia por medio de gracias extraordinarias, da normas a las que deben sujetarse los carismáticos (1 Cor c.12-14), es decir, les impone una sujeción a la autoridad de la Iglesia.

Finalmente, no olvidemos que al magisterio eclesiástico le viene toda su autoridad de la asistencia del Espíritu Santo; sujetarse, por tanto, al magisterio es sujetarse al mismo Espíritu de Dios.

351. Segunda dificultad: El magisterio de la Iglesia coarta la libertad y es enemigo del progreso.

Bastará una sencilla reflexión en el campo de las ciencias humanas para hacer ver la poca consistencia de esta dificultad. Todo magisterio humano, precisamente para conseguir más eficazmente el fin que pretende, impone un método de estudio, impide divagaciones inútiles en el trabajo. ¿Quién duda que así coarta de alguna manera la libertad? Pero ¿quién se quejará de que se le impongan tales *trabas*? De un modo semejante, tampoco puede decirse enemigo del progreso un magisterio que encauza las actividades científicas, incluso cerrando el paso a investigaciones concretas, cuando está probado con certeza que no conducen a ningún buen resultado. Nadie dirá que, obrando así, el magisterio humano sea enemigo del progreso. Todo lo contrario. Y, sin embargo, en estos casos es posible el error. Y ¿será, en cambio, enemiga del progreso la Iglesia, cuando nos dice con ciencia infalible el camino que hemos de seguir en nuestra marcha hacia Dios?

¹⁵ Además, el contexto de dichos pasajes nos hace ver el exacto significado de cada una de dichas expresiones. Por ejemplo, 1 Jn va contra las nuevas doctrinas que los primeros herejes querían introducir en la Iglesia primitiva. Jeremías contraponen la ley futura del Nuevo Testamento, esencialmente espiritual, a las prácticas excesivamente extrínsecas a que se había llegado en el pueblo de Dios.

CAPITULO VI

El magisterio de los obispos: magisterio ordinario,
concilios ecuménicos

352. **Bibliografía:** SALAVERRI, SThS I n.540-590; BOTTE, MAROT, CAMELOT, CONGAR..., *Le Concile et les Conciles* (1960); CAMELOT, CONGAR, HAMER..., *Le Concile ecuménique: «Lumières et vie»* n.45 (1959); DIECKMANN, *De Ecclesia* II n.708-746; FORGET, J., *Conciles*: DTC III col.636 - 676; OLAECHEA, J. B., *El próximo concilio* (Madrid 1961) 115 - 156; VAGAGGINI, C., O. S. B., *Ossezzazioni in torno al concetto di concilio ecumenico: «Divinitas»* 5 (1961) 411-430; ZAPELENA, II p.171-192.

353. **Problema.**—1) INTRODUCCIÓN.—En el capítulo anterior hemos hablado siempre del *magisterio de la Iglesia* en general. Ahora nos preguntamos: ¿Quiénes son los maestros auténticos que por voluntad de Cristo constituyen este magisterio?

A medida que vamos progresando en el estudio de la Iglesia, nos encontramos que muchos problemas que nos planteamos no son ya enteramente nuevos: se reducen a una mayor explicitación de los ya tratados en capítulos anteriores. Esto es lo que nos ocurre aquí. Sabemos ya, por un lado, que los obispos son los sucesores de los apóstoles (c.9). Sabemos también que Cristo constituyó a los apóstoles maestros auténticos e infalibles de la verdad (c.5), y quiso que este magisterio auténtico continuara en la Iglesia hasta el fin del mundo (c.12). La consecuencia se impone: los obispos son, por voluntad de Cristo, los maestros auténticos e infalibles de la Iglesia. Sin embargo, todo cristiano medianamente versado en la historia ha oído hablar de obispos herejes. Por otra parte, el mismo San Pablo, escribiendo a su discípulo Timoteo, a quien constituyó al frente de la iglesia de Efeso, supone que puede errar, ya que le recomienda que evite las fábulas profanas (1 Tim 4,7). ¿Están estos hechos en contradicción con la afirmación anterior de que los obispos constituyen el magisterio auténtico e infalible de la Iglesia? De ningún modo. Porque no pretendemos en manera alguna que *cada* obispo tenga particularmente el don de la infalibilidad, como diremos después que lo tiene el romano pontífice. Recuérdese que, al explicar cómo los obispos sucedían a los apóstoles, tuvimos cuidado de notar que les sucedían colectivamente; es decir, el *colegio episcopal* es el sucesor del *colegio apostólico*. Interesa, pues, en gran manera, determinar en qué condiciones los obispos constituyen el *colegio episcopal*, ya que sólo entonces podremos decir que gozan de la infalibilidad.

354. 2) CONDICIONES REQUERIDAS PARA QUE SE DÉ LA INFALIBILIDAD EN EL MAGISTERIO DE LOS OBISPOS.—a) *El magisterio ordinario infalible.*—El magisterio que resulta del conjunto de los obispos que enseñan unánimemente una doctrina, bajo la autoridad del sucesor de San Pedro, constituye lo que se llama el *magisterio ordinario de la Iglesia*. Esta unanimidad basta evidentemente que sea moral, ya que no puede pedirse más en las cosas humanas. Si consideramos

ahora el *modo* como ejercitan su magisterio estos obispos, nos encontramos que pueden hacerlo, o bien instruyendo, exhortando, animando, etc., pero sin usar el supremo grado de su autoridad, o, por el contrario, de modo que aparezca claro que quieren obligar a sus fieles a aceptar aquella doctrina con un asentimiento irrevocable y que quieren emplear toda su autoridad para conseguirlo. Sólo cuando se cumplan todas las condiciones que hemos ido enumerando, es decir, cuando los obispos enseñan: 1.º, sujetos a la autoridad del romano pontífice; 2.º, en plena concordia entre sí, y 3.º, queriendo actuar usando el grado supremo de su autoridad, se dará el magisterio ordinario infalible de los obispos.

355. b) *Magisterio extraordinario: concilios ecuménicos.*—Pero, además de este magisterio ordinario, los obispos, en circunstancias especialmente solemnes o difíciles, se han reunido para tratar en común asuntos de la Iglesia. Las reuniones de obispos con el fin indicado constituyen *los concilios*. En estos casos se dice que se da el *magisterio extraordinario* de los obispos. Los concilios pueden ser *particulares*, si sólo se reúnen parte de los obispos de la cristiandad; por ejemplo, los de una nación o región; o, por el contrario, *universales o ecuménicos*, si se reúnen los obispos de todo el orbe católico, para deliberar y resolver asuntos de la Iglesia universal, bajo el romano pontífice.

A veces se habla de *concilio general*, contraponiéndolo a *concilio ecuménico*. En este sentido se llaman así en la historia eclesiástica unos pocos concilios en los que se reunieron obispos de toda la cristiandad, pero no bajo la autoridad del papa¹. Tales fueron en tiempo del cisma de Occidente los concilios de Basilea y el de Constanza durante una parte del mismo. Sólo en los concilios ecuménicos en el pleno sentido de la palabra se dará la infalibilidad de los obispos, ya que, por institución divina, el colegio episcopal, sucesor del colegio apostólico, debe estar presidido por el sucesor de San Pedro, el romano pontífice.

356. Será necesario detenernos un poco más en la explicación de las condiciones que se requieren para que un concilio sea verdaderamente ecuménico, ya que la definición que hemos dado antes, a pesar de ser generalmente admitida, presenta no pequeñas dificultades. Ante todo hemos de distinguir cuidadosamente dos cuestiones diversas entre sí, pero íntimamente unidas: Primera, una cuestión de *derecho*. ¿Qué condiciones se requieren para que un concilio sea verdaderamente ecuménico? Segunda, una cuestión de *hecho* o histórica: ¿Cómo fueron verdaderamente ecuménicos los veinte concilios que generalmente se consideran como tales? Dilucidar la segunda cuestión pertenece más bien a la historia eclesiástica. Con todo, será necesario tener presentes aquí algunos datos que nos ofrece la historia, para poder resolver satisfactoriamente la cuestión de derecho.

¹ Véase SALAVERRI, o.c., n.546 y 581.

357. Dos elementos pueden ofrecer especial dificultad en la definición que dimos antes: primero, ¿qué universalidad se requiere en el episcopado para que un concilio pueda llamarse ecuménico?; y segundo, ¿cuál debe ser la intervención del romano pontífice en el concilio?

Acerca de la *universalidad* nos encontramos con que los datos recogidos en la historia de la presencia de los obispos en los concilios reconocidos como ecuménicos, no sólo no nos da una universalidad física, cosa evidentemente imposible, pero ni aun una universalidad moral en la mayor parte de ellos. Los primeros concilios ecuménicos fueron casi exclusivamente concilios del Oriente cristiano, con una asistencia muy insignificante o nula de obispos del Occidente. Es más, en algunos, como en los dos primeros de Constantinopla, no fueron convocados más que obispos de Oriente. El concilio Tridentino, de tanta importancia para la cristiandad, comenzó con unos sesenta obispos y nunca pasaron de doscientos trece, número muy pequeño en comparación con el número de obispos de la cristiandad.

Sobre la *intervención del romano pontífice*, parece claro que él es el único que tiene autoridad, como cabeza de toda la Iglesia, para convocar un concilio ecuménico. Y, sin embargo, los ocho primeros fueron convocados por el emperador, es decir, todos los concilios de la cristiandad anteriores al siglo XII. Es cierto que consta históricamente que, en general, el papa aceptaba esta convocación del emperador y enviaba sus legados para que presidieran el concilio. Con esto pueden los teólogos distinguir entre una convocación *material* del concilio, obra del emperador, y la convocación *formal* que se daría al aprobar el papa aquella convocación o al enviar sus legados. Sin embargo, nos encontramos con dos concilios considerados como ecuménicos: el primero y segundo de Constantinopla, que sólo fueron aprobados por un romano pontífice bastante tiempo después de haberse terminado. En estos casos excepcionales, esta confirmación sería la condición indispensable de ecumenicidad del concilio.

358. Estos hechos históricos nos hacen ver que, acerca de la asistencia de los obispos, hemos de tomar la universalidad en un sentido muy amplio, es decir, bastará que toda la cristiandad esté *de alguna manera* representada, aunque el número de los asistentes no llegue a la mayoría; y que bastará también la confirmación del romano pontífice, aunque ésta viniera bastante tiempo después de haberse celebrado ya el concilio. Todo esto obliga a hacer pensar si no convendría cambiar la definición que dimos por otra que conviniera mejor a todos los concilios que la historia considera como ecuménicos. Vagaggini propone esta definición, que quizá cumpliría mejor estos requisitos: «Concilio ecuménico es el órgano colegial extraordinario del magisterio y del gobierno de la Iglesia»; y Ratzinger: «Una realización concreta del principio de la colegiali-

dad de los obispos»². Estas definiciones manifiestan, quizá de una manera más clara, que los concilios ecuménicos no son parte de la estructura esencial de la Iglesia—como escribió hace ya bastante tiempo el P. Congar—, sino una expresión de autoridad excepcional de su vida; que nos dan a conocer la ley profunda de esta vida que es unanimidad y comunión; pero las condiciones concretas que los han regido han podido variar, y de hecho han variado, en el transcurso de la historia^{2*}.

359. No estará de más advertir: a) Que no hay una lista oficial en la Iglesia de los concilios ecuménicos. Se admiten generalmente veinte, pero algunos autores ponen sólo 19, y otros 21 y hasta 22. b) Que en la noción de concilio ecuménico hemos de distinguir cuidadosamente unos elementos esenciales, inalterables a través de los siglos, y otros elementos accidentales sujetos a evolución. Los primeros podrían ser—para concretarlos en una fórmula—los que hemos indicado como los más aptos para una definición de concilio ecuménico: ser los órganos colegiales extraordinarios del magisterio y del gobierno de la Iglesia, con autoridad infalible para proponer la verdadera doctrina, condenar los errores contrarios a la fe y dar leyes para toda la Iglesia universal. Los segundos comprenderían todo lo que atañe a la universalidad absoluta o relativa de obispos convocados, el papel más o menos inmediato que tenga el papa en la convocación o presidencia (por sí o por sus legados) en el concilio, el número más o menos grande de obispos asistentes, etc. En estos elementos no esenciales ha habido gran diversidad entre los concilios de Oriente (los ocho primeros), los concilios de la edad media (del 9 al 15) y los últimos³. La legislación actual del Derecho canónico sobre los concilios ecuménicos refleja las características del concilio Vaticano I, y según ellas se está procediendo, cuando se escriben estas páginas, en la preparación del concilio Vaticano II.

360. Orientación histórica.—a) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—Entre los reformadores, Lutero negó la infalibilidad del magisterio de los obispos mientras no fuera aprobada su doctrina por un concilio universal (D 768); y más tarde rechazó toda infalibilidad de los concilios, es decir, que consideraba lícito el «contradecir libremente sus actas y juzgar sus decretos y confesar confiadamente lo que nos parezca verdad, ora haya sido aprobado, ora reprobado por cualquier concilio» (D 769).

Los *anglicanos*, en su artículo 21, admiten que «los concilios generales, por constar de hombres que no todos son regidos por el Espíritu y las palabras de Dios, pueden errar y de hecho a veces han errado»⁴.

² C. VAGAGGINI, art.cit. en la bibl. 427; J. RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*: «Catholica» 15 (1961) 292-305.

^{2*} CONGAR, *Concile*: «Catholicisme» II 1439-1440.

³ Cf. CONGAR, *Concile*, en JACQUEMET, «Catholicisme» II col.1439-1443; FORGET, l.c. en bibl.

⁴ Cf. ZAPELENA, II 181.

Los *orientales separados* admiten sólo la infalibilidad de los siete primeros concilios ecuménicos, únicos que consideran como tales; es decir, los que se celebraron antes de la separación del Oriente y el Occidente.

A finales del siglo XIII aparece en Francia la tendencia a valorizar más de lo debido la institución parroquial, haciéndola de derecho divino, con lo que indirectamente se disminuye la autoridad de los obispos. Los que defendieron esta opinión fueron llamados *parroquistas*.

Los *jansenistas* intentan ampliar y democratizar el magisterio de la Iglesia exigiendo que en los concilios se admitan representantes de todos los grados de los miembros de la Iglesia y que el consentimiento de los obispos sea propuesto a la Iglesia universal para su aceptación. Sólo entonces sus decisiones tendrán valor en la Iglesia.

Hoy día los *protestantes ecumenistas* han establecido un organismo que por lo menos tiene alguna apariencia de semejanza con los concilios ecuménicos: las asambleas del Consejo Universal de las Iglesias. Hasta el presente ha habido tres: Amsterdam 1948, Evanston (Chicago) 1954, Nueva Delhi 1961. De ellas hablaremos más ampliamente en el capítulo 26. Pero existe una diferencia esencial: este concilio ecuménico o consejo de todas las Iglesias no tiene jurisdicción alguna sobre las iglesias particulares.

361. b) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—La infalibilidad de los concilios la enseñan implícitamente los mismos concilios cuando ejercen su autoridad imponiendo las doctrinas que hay que creer como dogmas de fe o proscribiendo como herejías las opiniones contrarias. La frase: «Si alguno dijere..., sea anatema», tantas veces repetida, sería un absurdo si los concilios no estuvieran seguros de la infalibilidad de sus decisiones. Tales expresiones las podemos encontrar desde el primer concilio de Nicea (D 54) hasta el Vaticano I (D 1801-1815.1823.25.31.40).

La infalibilidad del magisterio, tanto extraordinario (conciliar) como del magisterio ordinario, se afirma implícitamente en el concilio Vaticano I cuando se nos dice que hay que creer con fe divina y católica las cosas que se contienen en la palabra de Dios y son propuestas por la Iglesia, en cualquiera de las dos formas de su magisterio (D 1792)⁵.

362. Valoración teológica.—Es verdad *de fe divina y católica*, enseñada en el concilio Vaticano I, la infalibilidad de los obispos, tanto del magisterio ordinario como del conciliar.

363. Enseñanza bíblica.—Consideremos otra vez el texto fundamental de la sucesión apostólica (Mt 28,20). En él, Cristo promete su asistencia eficaz a los sucesores del colegio apostólico, o sea los obispos, en su misión de enseñar, hasta el fin del mundo⁶. Aho-

⁵ Véase también el juramento contra los errores del modernismo (D 2147). Cf. SALAVERRI, SThS I n.551-552.

⁶ Cf. c.9 y 12.

ra bien, si alguna vez aparece claramente que los obispos actúan como sucesores del colegio apostólico, es, por lo menos, en el concilio ecuménico, cuando se reúnen, incluso físicamente en un mismo lugar, para tratar de las verdades de fe o costumbres bajo la presidencia del romano pontífice, sucesor de San Pedro.

Pero, por otra parte, esta asistencia de Cristo a los sucesores de los apóstoles es evidente que no puede limitarse a sólo estas asambleas verdaderamente extraordinarias. Los obispos tienen la responsabilidad de conservar intacto el depósito de la doctrina de Cristo continuamente, y Jesucristo les prometió su asistencia *todos los días*: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo», sin ninguna restricción de tiempo o lugar. Por tanto, también se ha de extender dicha asistencia al magisterio ordinario de los obispos, cuando enseñan las verdades sobre la fe y costumbres en sus diócesis, moralmente unidos por el consentimiento unánime en la misma doctrina.

364. A la misma conclusión nos llevará el texto de San Pablo a Timoteo que citamos en el capítulo anterior: «La Iglesia de Dios vivo es columna y sostén de la verdad» (1 Tim 3,15). Siendo la misión de los obispos ser maestros oficiales de todos los fieles, no podría llamarse a la Iglesia columna y sostén de la verdad si aquellos que tienen la misión de conservarla y comunicarla a los fieles pudieran equivocarse y transmitir el error en lugar de la verdad.

365. Finalmente, suele darse el nombre de «concilio de Jerusalén» a la asamblea de la que nos habla el libro de los Hechos en el capítulo 15, que reunió a los apóstoles y ancianos de la primitiva Iglesia para deliberar sobre la cuestión de los ritos judíos. Aunque el nombre de concilio no puede tomarse en el sentido estricto que recibirá después, ciertamente este texto nos muestra ya como un esbozo de los futuros concilios; y en él aparecen los apóstoles y ancianos dando prescripciones con la seguridad de tener con ellos al Espíritu Santo, o sea la infalibilidad (Act 15,28).

366. Enseñanza de la tradición.—San Ignacio Mártir, el Santo Padre que nos da ya en los primeros años del siglo II una teología del episcopado en plena madurez, nos presenta la doctrina que enseñan los obispos como norma segura, porque «como Jesucristo, vida nuestra, del que nada puede separarnos, es el sentir del Padre, así también los obispos, diseminados por los confines de la tierra, están en el sentir de Jesucristo»⁷.

Insiste después el mismo Santo en la obligación que, como consecuencia de lo dicho, tienen todos de seguir la doctrina de los obispos:

«Justo es, por tanto, que vosotros os ajustéis al sentir del obispo; esto ya lo hacéis, pues vuestro colegio de presbíteros, digno de su renombre y digno de Dios, está tan ajustado al obispo como las cuerdas de una cítara; así se canta a Jesucristo con nuestra concordia y unísona caridad. Pero también

⁷ Ef 3,2: «Padres apostólicos» (BAC 65) 440-450.

los particulares habéis de formar un coro, para que, unísonos por vuestra concordia y tomando en vuestra unidad la nota tónica de Dios, cantéis a una voz al Padre por medio de Jesucristo, y así os escuche y os reconozca por vuestras buenas obras, como cánticos entonados por su propio Hijo» 8.

Para tener seguridad de no ser envenenados por las doctrinas de los herejes, «que brindan un veneno mortífero diluido en vino con miel», tienen un camino seguro: «No apartarse un punto de Jesucristo Dios y del obispo y de las ordenaciones de los apóstoles; porque el que hace algo a espaldas del obispo y del colegio de los ancianos no está puro y limpio en su conciencia» 9.

San Ireneo afirma terminantemente que los obispos (que en este pasaje llama «presbíteros sucesores de los apóstoles») son infalibles: «Conviene obedecer a los presbíteros que hay en las iglesias, a los que tienen sucesión desde los apóstoles, como hemos mostrado; los cuales con la sucesión del apostolado recibieron, según la voluntad del Padre, el carisma cierto de la verdad» 10.

367. Acerca de la *infalibilidad de los concilios* tenemos el testimonio que nos dan los Santos Padres acerca de los cuatro primeros concilios ecuménicos, únicos que hasta entonces se habían celebrado.

San Ambrosio: «Del concilio de Nicea, ni la muerte ni la espada me podrán separar» 11.

San Gregorio Magno: «Confieso aceptar y venerar los cuatro concilios, como los cuatro libros del Santo Evangelio...; quienquiera sintiere de otra manera, sea anatema» 12.

368. **Cuestiones complementarias.**—1) MODOS DE EJERCITAR LOS OBISPOS EL MAGISTERIO ORDINARIO.—Los obispos ejercen su magisterio ordinario principalmente mediante las pastorales o documentos similares; por la edición y aprobación de los catecismos y otros libros de carácter doctrinal; por los sermones e instrucciones tenidas a sus fieles, sobre todo en las ocasiones más solemnes; por la celebración de los sínodos diocesanos; por las contestaciones a las preguntas del papa sobre algún punto dogmático. Un ejemplo de esta última manera de ejercitar el magisterio ordinario se dio no hace muchos años, cuando el papa Pío XII preguntó a todo el episcopado su parecer acerca de la definibilidad como dogma de fe de la asunción corporal de María a los cielos. Los obispos contestaron moralmente todos en sentido afirmativo. En esta respuesta unánimemente afirmativa podemos ver el ejercicio del magisterio ordinario infalible de los obispos, según indicó el mismo papa Pío XII en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*:

«Este singular consentimiento del episcopado católico y los fieles, al creer definible como dogma de fe la asunción corporal al cielo de la Madre de Dios, presentándonos la enseñanza concorde del magisterio ordinario de

8 Ef 4: ib., 450-451. (Adviértase que en la traducción indicada de Ruiz Bueno falta traducir una frase).

9 A los tralianos 6 y 7: ib., 470.

10 *Contra las herejías* 4,26,2: *MaGl* 187; R 237.

11 *Carta al emperador Valentiniano*: *MaPrim* 305; R 1250.

12 *Carta a los cuatro patriarcas del Oriente*: *MaPrim* 318; R 2291.

la Iglesia y la fe concorde del pueblo cristiano, por él sostenida y dirigida, manifestó por sí mismo, *de modo cierto e infalible*, que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel divino depósito que Cristo confió a su Esposa para que lo custodiase fielmente e infaliblemente lo declarase»¹³.

Muchas verdades de nuestra religión, antes de que alguna heresia hiciera necesaria una definición, han sido durante muchos siglos verdades de fe divina y católica por este consentimiento unánime del magisterio ordinario. Piénsese, por ejemplo, en la verdad de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, manifestada continuamente en sermones, escritos, etc., del magisterio ordinario en los primeros siglos¹⁴. Y, sin embargo, no aparece definición alguna solemne de esta verdad hasta el siglo xvi en el concilio de Trento contra los protestantes (D 874ss).

369. Mas, como las condiciones requeridas para que pueda constarnos la infalibilidad del magisterio ordinario—unanimidad moral, intención de querer obligar a sus fieles a aceptar aquella doctrina como verdad de fe—no siempre aparecen claras, no es de maravillar que muchas veces no sea fácil determinar si se da o no este magisterio infalible ordinario acerca de alguna verdad concreta. Precisamente para evitar posibles subterfugios y para que aparezca con toda evidencia cuándo una doctrina, puesta en duda, es de fe; la Iglesia recurre al magisterio extraordinario definitorio de los concilios o del papa.

370. 2) LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS. ELEMENTOS ESENCIALES. EL DERECHO ACTUAL. ¿SON NECESARIOS LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS EN LA IGLESIA?—Al intentar exponer con toda sinceridad el concepto exacto de *concilio ecuménico*, ya dijimos que no era esto nada fácil. Con razón escribió Congar a este propósito: «La cuestión de los concilios no es tan sencilla como podría quizá darlo a entender la simplicidad—en los dos sentidos de la palabra—, y se podría añadir el simplismo, de muchas de las exposiciones que en este punto nos ofrecen nuestros manuales de teología¹⁵. Los únicos elementos esenciales de derecho divino son que en el concilio se dé verdaderamente el colegio episcopal, sucesor del colegio apostólico, bajo su cabeza el romano pontífice.

Con todo, el derecho actual vigente legisla una serie de puntos concretos, muchos de los cuales son sólo de derecho eclesiástico y, por lo tanto, susceptibles de cambio en el futuro. Estas disposiciones se encuentran en los cánones del 222 al 228 del actual Código de Derecho canónico.

371. ¿Son necesarios los concilios ecuménicos en la Iglesia? Al definirse la infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I en 1870, dijeron algunos que esta definición sería la muerte de los concilios ecuménicos. ¿Para qué servirían si el papa puede por sí solo definir las verdades de fe? La convocatoria del concilio Vaticano II por

¹³ Doctrina pontificia. IV. Documentos marianos (BAC 128) n.800.

¹⁴ Véase J. SOLANO, S. I., *Textos eucarísticos primitivos* (BAC 88 y 118).

¹⁵ Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado* 292 (ed. francesa 333).

Juan XXIII ha demostrado la falsedad de esta apreciación. Pero, en realidad, la historia la había ya desmentido mucho antes. En efecto, desde los primeros siglos se creía en la Iglesia la infalibilidad pontificia, como veremos en el capítulo siguiente, y, sin embargo, se habían ido sucediendo definiciones conciliares y definiciones pontificias sin que nadie pensara que las segundas serían la muerte de las anteriores. Así, por ejemplo, al concilio ecuménico de Vienne (Francia) en el siglo XIV siguió la definición «ex cathedra» de Benedicto XII sobre la visión beatífica y los novísimos pocos años después; y en el siglo siguiente, las definiciones de los concilios ecuménicos de Constanza y Florencia.

372. Sin embargo, supuesta esta verdad, que las definiciones «ex cathedra» no son incompatibles con los concilios ecuménicos, todavía se puede plantear la cuestión si es *absolutamente necesario* que haya en la Iglesia concilios ecuménicos; y a esta pregunta hemos de contestar: son, sin duda, sumamente convenientes, porque la Iglesia, divina y humana a la vez, debe usar también de aquellos medios humanos que parecen los más aptos para llegar al mayor conocimiento posible de las verdades de la fe, de los peligros que amenazan a esta misma fe, de las providencias que conviene tomar para que la Iglesia esté siempre al día en materia disciplinar, litúrgica, pastoral, etc. Y para todo esto ningún medio parece mejor, sobre todo en circunstancias especialmente difíciles o críticas, que los concilios ecuménicos. Pero no son absolutamente necesarios, pues con el magisterio ordinario de los obispos ya se da la continuación del magisterio apostólico que por voluntad de Cristo ha de existir necesariamente en la Iglesia, además del magisterio del papa como sucesor de San Pedro.

373. 3) SÒLUCIÓN DE ALGUNAS OBJECIONES QUE SUELEN PRESENTARSE EN ESTE PUNTO.—a) No hay dificultad en admitir que cada obispo en particular puede equivocarse y, en cambio, no puede haber error en el consentimiento moralmente universal de todos los obispos, porque en este caso se añade al número un elemento nuevo, que es la promesa de la asistencia divina hecha a todo el colegio y no a cada obispo por separado.

b) Esta asistencia divina prometida por Jesucristo no excluye en manera alguna toda la diligencia humana en el estudio previo de las cuestiones, discusiones, etc., sino que la supone. Pero, si en algún caso faltara esta diligencia humana y hubiera verdadera definición de un concilio ecuménico—entiéndase lo mismo del papa—, se habría obrado imprudentemente; pero esta decisión sería igualmente infalible, pues la infalibilidad no depende de la preparación teológica como condición necesaria para la validez.

c) Algunos textos de Santos Padres que suelen presentarse en los que afirman que las reuniones de los obispos han sido funestas para la cristiandad u otras expresiones parecidas, aparece claro por los adjuntos históricos que se refieren a las reuniones de obispos heréticos, o por lo menos no se refieren ciertamente a ningún con-

cilio ecuménico. Igualmente, cuando afirman que las decisiones de un concilio son reformables por otro, lo entienden, no en el sentido de que puedan ser corregidos de algún error—hablamos sólo de concilios ecuménicos, ya que en los particulares no hay dificultad en admitir como posible el error—, sino en el sentido de que los decretos de un concilio pueden declararse más e incluso explicarse mejor o de un modo más actual en otro concilio ¹⁶.

CAPITULO VII

El magisterio del romano pontífice: I. Magisterio infalible

374. **Bibliografía:** SALAVERRI, SThS I n.591-657; DUBLANCHY, E., *Infailibilité du Pape*: DTC VII col.1638-1718; HARENT, S., *Papauté, infailibilité Pontificale*: DAFC III col.1422-1534; LÓPEZ DÓRIGA, E., S. I., *San Pedro y el Romano Pontífice* 219-296; MAR-CHAL, L., *Infailibilité*: DBS IV col.370-383; SCHMAUS, M., *Teología dogmática* IV 771-786; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* II 193-223.

375. **Problema.**—Si el primado del romano pontífice es el obstáculo mayor que separa la Iglesia católica de las otras confesiones cristianas, la infalibilidad del papa es quizá, entre los aspectos del primado, el que a nuestros hermanos separados les parece más inaceptable: «Las divergencias que separan a la Iglesia ortodoxa de la Iglesia romana tienen esta base común—escribía un patriarca del Oriente separado— la soberanía infalible del papa, de la que los vuestros [los católicos] hacen hoy día la regla de su fe; pero en la que nosotros, ortodoxos, vemos la más funesta de las herejías» ¹.

Hay que confesar, sin embargo, que en más de un libro de nuestros hermanos disidentes aparece una lamentable confusión entre infalibilidad e impecabilidad, y las conductas desordenadas de papas como Juan XII o Alejandro VI se traen a colación como hechos contrarios a la infalibilidad del papa. Sin duda por esta razón, muy acertadamente, algún autor comienza a tratar este tema de la infalibilidad del papa haciendo notar que infalibilidad no es impecabilidad, ni es omniscencia, ni es prudencia ².

376. Por estas razones será indispensable, ante todo, precisar qué entiende la Iglesia católica cuando afirma que el papa es infalible. Como el concepto de infalibilidad ya ha quedado ampliamente explicado en el capítulo 5 de esta obra, nos vamos a limitar en este primer apartado a exponer las condiciones que se requieren para que se dé la infalibilidad en el papa. En este punto tenemos la gran ventaja de que podremos hacerlo, no con palabras propias, sino con palabras del mismo magisterio de la Iglesia, cuya infalibilidad ha quedado ya demostrada en el capítulo anterior. Es el concilio Vaticano I el que propone con gran nitidez estas condiciones:

«Enseñamos y definimos ser dogma revelado por Dios que el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra*—esto es, cuando, cumpliendo su cargo

¹⁶ Cf. SALAVERRI, SThS I n.588-590.

¹ CYRILLOS MACAIRE, *La Constitution divine de l'Eglise* 4.

² LÓPEZ DÓRIGA, o.c. en bibl., 221-222.

de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser aceptada por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona de San Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (D 1839).

377. Como se ve, la infalibilidad del papa la expresa el concilio con una frase latina que proviene de San Cipriano en el siglo III, autor de la expresión *Cathedra Petri*; y que el Vaticano I desarrolla en estos cuatro puntos: ha de ser un magisterio universal, supremo, definitorio y en materia de fe o costumbres. Expliquemos brevemente cada uno de estos puntos.

1.º *Magisterio universal.*—Porque el papa puede hablar como pastor de toda la Iglesia o sólo como obispo de Roma para sus diocesanos. Sólo en el primer caso se dará la infalibilidad.

2.º *Magisterio supremo.*—Nos ha de constar en cada caso concreto que el papa quiere hablar usando el grado supremo de autoridad que posee como sucesor de San Pedro. En los discursos, alocuciones, encíclicas ordinarias, no se da este grado supremo de autoridad pontificia. Después hablaremos de este magisterio no infalible del papa y cómo deben los fieles acatar estas enseñanzas pontificias, aunque no sean infalibles.

3.º *Magisterio definitorio.*—Es decir, que el papa profiere su palabra definitiva e irreformable sobre alguna cuestión con intención de obligar al asentimiento intelectual absoluto, de tal manera que el que lo negara negaría la fe. Esto ha de aparecer claramente en la formulación de la definición. Tenemos dos ejemplos claros en las dos últimas definiciones «*ex cathedra*»: la de la Inmaculada Concepción por Pío IX (D 1641) y la de la Asunción por Pío XII (D 2333).

4.º *En materia de fe o costumbres.*—No, por tanto, si habla de ciencia, historia, política... Aun en el caso en que el papa en un documento de fuerza definitoria hablare de materias que no son sobre la fe o las costumbres, no entran estos puntos en el ámbito del magisterio infalible. Pero, si se trata de una materia que, sin ser directamente sobre la fe o la moral, está estrechamente vinculada con ellas, podrá ser objeto de una definición infalible, en cuanto ésta sea necesaria para salvaguardar las verdades reveladas. De este punto particular hablaremos en el capítulo siguiente.

378. El concilio Vaticano I propone, además, la definición de la infalibilidad pontificia estableciendo una igualdad perfecta entre la infalibilidad de la Iglesia y la del papa, tanto en lo que toca a la causa, que es común en ambas, la asistencia del Espíritu Santo, como en el objeto, las verdades de fe o costumbres, como en el valor definitivo que tienen ambos magisterios, sin que sea necesario, como afirmaban *los galicanos*, el consentimiento de la Iglesia para que las definiciones del romano pontífice sean irreformables. En otras palabras, la fuerza del magisterio infalible del papa no le viene

del consentimiento de la Iglesia universal, sino de su autoridad, como sucesor de San Pedro en el gobierno supremo de la Iglesia; aunque el papa no definirá nunca nada que no esté en el consentimiento de la Iglesia universal, es decir, en la tradición de la Iglesia, ya que, como dice el mismo concilio Vaticano, «no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una doctrina nueva, sino para que, con su asistencia, custodiaran santamente y expusieran fielmente la revelación transmitida por los apóstoles o depósito de la fe» (D 1836).

379. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.— Todos aquellos que niegan el primado del romano pontífice negarán, lógicamente, como es natural, este privilegio de su infalibilidad personal; por tanto, todos los cristianos no católicos. Ni faltan entre ellos, aun en nuestros días, quienes afirman que la infalibilidad pontificia no sólo es el gran obstáculo para la unión con los demás cristianos, sino incluso para el verdadero progreso teológico en la Iglesia católica³.

380. Aquí sólo hemos de ocuparnos de aquellos que, queriendo permanecer dentro de la Iglesia católica, se han opuesto abiertamente a la infalibilidad del papa. De un modo general entran en este grupo todos los que a lo largo de la historia han defendido la teoría *conciliarista*, o sea la supremacía del concilio general sobre el papa. En el siglo IX, varios canonistas, que afirmaban que el concilio general podría juzgar autoritativamente al papa en algunas circunstancias. En el siglo XIV, en tiempo de la gran calamidad de la Iglesia universal que fue el llamado cisma de Occidente, algunos teólogos católicos creyeron de buena fe que la única solución para salir de aquel atolladero era declarar la superioridad del concilio general sobre el papa. Así lo defendieron en la Sorbona teólogos de gran talla como Juan Gerson y Pedro D'Ailly. Lo mismo se defendió en los concilios acéfalos de Pisa (1409) y Basilea (1431).

381. En el siglo XVII, el *galicanismo* negó la supremacía doctrinal del papa en dos formas: una *más rígida*, propugnada por Edmundo Richer, y bastante tiempo después por los *febronianos* y seguidores de las doctrinas proclamadas en el *sínodo de Pistoya*, que afirmaban que el papa era sólo cabeza ministerial de la Iglesia, «en el sentido de que el papa no recibe de Cristo, sino de la Iglesia, la potestad del ministerio por la que tiene poder en toda la Iglesia»⁴. Otra *más moderada*, que afirmaba: «En las cuestiones de la fe tiene la parte principal el sumo pontífice, y sus decretos alcanzan a todas y cada una de las iglesias, sin que sea, sin embargo, irreformable su juicio, a no ser que se le añada el consentimiento de la Iglesia» (D 1325). Esta cláusula forma parte de los artículos de la declaración del clero galicano, que defendieron varones de gran autoridad y sin duda de buena fe, como Bossuet. Fueron declarados nulos por el papa Alejandro VIII en 1690.

³ Por ejemplo, R. MEHL, *Du catholicisme romain* 53.

⁴ Error condenado entre los del sínodo de Pistoya (D 1503).

382. El galicanismo, en su forma más moderada, siguió inficionando en un grado más o menos notable a algunos prelados de la Iglesia, sobre todo en Francia, Alemania y Austria. En el concilio Vaticano apareció una oposición bastante fuerte al intento de definir la infalibilidad pontificia, en dos sentidos diversos: *los anti-infalibilistas*, que negaban la misma infalibilidad pontificia, y cuyo principal teólogo fue el profesor de la Universidad de Munich Ignacio Döllinger, y *los anti-oportunistas*, que, admitiendo o prescindiendo de la verdad de la infalibilidad, negaban la oportunidad de su definición. Entre el primero y el segundo grupo indicado había un buen número de obispos alemanes, austriacos y franceses. Vencidas todas las dificultades, se llegó a la definición el 18 de julio de 1870, a punto ya de disolverse el concilio a causa de la guerra. Una minoría de obispos de la oposición se habían marchado unos días antes precisamente para no votar el «non placet coram Patre»—ante el Padre común—, como declararon antes de marcharse; pero al tener noticia de la definición la aceptaron moralmente todos. Sólo quedó un pequeño grupo de recalcitrantes, que se separaron de Roma, llamándose a sí mismos *viejo-católicos*⁵.

383. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Hemos adelantado ya, por razones metodológicas, al comienzo de este capítulo, el citar las palabras solemnes con que el concilio Vaticano I definió la infalibilidad pontificia (D 1839).

Mucho antes del concilio Vaticano, en otros dos concilios ecuménicos en que se trató de la unión de los orientales a la Iglesia católica, el concilio II de Lyon y el de Florencia, se incluyó, entre los puntos que tenían que admitir los que volvieron a la Iglesia católica, el primado del romano pontífice, haciendo constar que este primado era ante todo doctrinal. Así, el segundo concilio de Lyon afirmó: «Y como está obligado más que los demás el [romano pontífice] a defender la verdad de la fe, así también, por su juicio, deben ser definidas las cuestiones que acerca de la fe surgieren» (D 466). Y el de Florencia define el primado del romano pontífice como «verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y Padre y Maestro de todos los cristianos». Estas palabras de ambos concilios las vuelve a recordar, junto con otras semejantes del cuarto concilio de Constantinopla, el mismo Vaticano (D 1833-1835).

384. Enseñanza bíblica.—1) TEXTO PRIMACIAL DE SAN MATEO (16,16-19).—Supuestas otras verdades ya probadas en capítulos anteriores: 1.^a, que este texto de San Mateo no se refiere a San Pedro sólo, sino también a sus sucesores, que son los romanos pontífices (c.7 y 10); 2.^o, que la Iglesia es una sociedad esencialmente doctrinal y posee el carisma de la infalibilidad (c.13), una sencilla reflexión sobre el texto indicado nos conduce necesariamente a la infalibilidad del papa.

En efecto, el sucesor de Pedro, el romano pontífice, debe ser de verdad primado de toda la Iglesia (esto significa el que sea piedra

⁵ Cf. *Historia de la Iglesia católica* IV (BAC 76) 762-769.

fundamental y que reciba de Jesús las llaves y el poder de atar y desatar); y mal podría ser primado de la Iglesia infalible, si él mismo no lo fuera. En un punto tan trascendental en la Iglesia como es el de poseer con absoluta certeza la verdad de Cristo, la Iglesia estaría por encima del papa y éste no sería, por lo tanto, verdadero primado.

A la misma conclusión podemos llegar considerando más particularmente cada una de las metáforas con que se expresa el primado en este texto de San Mateo.

a) *Piedra fundamental*.—Algún autor incluso ha llegado a afirmar que esta metáfora se refiere primariamente a la infalibilidad, y las otras dos que siguen, a la potestad de jurisdicción ⁶. Sin afirmar ni negar esta opinión, que se apoya en razones no despreciables, la primera metáfora de este capítulo de San Mateo presenta el primado del papa bajo el aspecto de fundamento de la unidad y estabilidad de la Iglesia. Pero si el papa pudiera equivocarse, o bien toda la Iglesia seguiría al papa en el error, y entonces no sería principio de estabilidad, sino que al contrario, la hundiría en el error; o bien no seguiría al papa en su error, y entonces dejaría de ser principio de la unidad de la Iglesia.

b) *El poder de las llaves y de atar y desatar*.—Si el romano pontífice, en virtud de la segunda y tercera metáfora del texto de San Mateo, tiene la autoridad suprema en la Iglesia, esta potestad se ha de extender a lo que es más esencial en la misma Iglesia. Y como esto es precisamente el custodiar y declarar con toda fidelidad la verdad de Cristo, necesariamente se ha de extender dicha potestad a poder hacerlo de un modo totalmente autoritativo y poder exigir el asentimiento absoluto de todos los fieles. Y este asentimiento absoluto sólo podrá darse, supuesta la esencia del entendimiento humano, cuando exista la certeza de la infalibilidad.

385. 2) TEXTO PRIMACIAL DE SAN LUCAS (22,32).—«Simón, Simón, mira, Satanás os reclamó para zarandearos como el trigo; pero yo he rogado por ti, para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos».

Algo explicamos de este texto al hablar del primado de San Pedro. Ahora nos toca completar lo que allí dijimos, ya que es el texto escriturístico que, por tratar inmediatamente de la fe—«yo he rogado para que tu fe no desfallezca»—, toca más de cerca a nuestra materia. Por eso, sin duda, se cita expresamente en el concilio Vaticano I, en el capítulo que trata del magisterio infalible del romano pontífice, aunque consta por las actas del concilio que no se pretendió dar una interpretación auténtica del texto lucano ⁷. Lo mismo ha de decirse acerca de los documentos pontificios anteriores en que aparece este texto (D 246.351.387). Con todo, el hecho que ya desde el siglo VI sea citado por los papas para corroborar su infalibilidad le da por lo menos un gran valor de tradición. ¿Prueba

⁶ T. GALLUS, S. I., *Primatus infallibilitatis in metaphora «petrae» indicatus*: VerbDom 30 (1952) 193-204.

⁷ T. GRANDERATH, S. I., *Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticani (Friburgi 1892)* 232 nota.

también en sí, prescindiendo de la tradición, con certeza la infalibilidad del papa? Algunos autores lo afirman ⁸. Otros varios sólo le dan probabilidad ⁹. Examinemos con imparcialidad el texto de San Lucas para ver toda su fuerza.

En el común peligro que afecta a todos los discípulos (Satanás os reclamó para zarandearos), Jesucristo ruega por uno solo, por Pedro, con oración eficaz, es decir, que conseguirá el efecto que pide, ya que toda oración de Jesús, si no consta expresamente que es condicionada, se ha de entender así: «Tú siempre me oyes» (Jn 11,42), dijo antes de la resurrección de Lázaro en oración al Padre. El objeto de su petición es que la fe de Pedro no desfallezca (literalmente *no se eclipse*) y que él, después de convertido, sea el sostén, confirme a sus hermanos. La interpretación obvia de estas palabras del Señor a Pedro parece que no ofrece dificultad: San Pedro, después de su conversión, es decir, arrepentido de su triple negación ¹⁰, confirmado por una aparición especial del Señor resucitado (Lc 24,34), será el sostén de la fe de sus hermanos en Cristo resucitado. Este oficio trascenderá después de haber recibido el triple mandato de apacentar sus ovejas y sus corderos (Jn 21,15-17) al tiempo de los primeros pasos de la Iglesia, como lo prueba el ejercicio del oficio de primado, especialmente en la enseñanza, desde el día de Pentecostés ¹¹. Y como este *ser sostén de la fe* pide necesariamente enseñarla sin posibilidad de error, se deduce de aquí la infalibilidad de Pedro. El texto en sí mismo, sin considerar otros pasajes escriturísticos, no parece que dé más de sí.

386. Sin embargo, este pasaje, ¿no tiene alguna mayor trascendencia, alguna proyección que va más allá de la vida de San Pedro en la tierra?

Porque en primer lugar sabemos que Cristo personalmente confirmó en la fe a todos los apóstoles el mismo día de la resurrección con su aparición en el Cenáculo. A los ocho días vuelve para recoger al único apóstol que se había empeñado en no creer, Tomás. Ahora bien, la gran solemnidad con que aparece en San Lucas la promesa hecha a San Pedro, parece ridícula si limitamos este oficio del Príncipe de los Apóstoles al tiempo tan corto que medió entre la muerte de Cristo y la aparición del Señor resucitado a todos los apóstoles. Pero, incluso admitiendo aquella trascendencia al tiempo posterior que hemos indicado antes, generalmente se admite que los apóstoles tuvieron después de Pentecostés infalibilidad personal, y, por tanto, parece inútil este «confirma en la fe a tus hermanos»

⁸ Por ejemplo, DUBLANCHY, *Infailibilité du Pape*: DTC VII col.1654.

⁹ Así LERCHER-SCHLAGENHAUFEN (*Institutiones theologiae dogmaticae* I n.484): «quamvis hic textus in se (sine traditione) non sit certissimus...»; DIECKMANN (*De Ecclesia* II n.251): «omnino probabile dici debet Lucam his verbis describere primatum Petri doctrinalem»; ZAPELENA (*De Ecclesia Christi* II 204), al llegar al punto más difícil, es decir, a la prueba de que las palabras de San Lucas también se han de referir a los sucesores de San Pedro, dice: «Hoc... suadetur sequentibus indiciis».

¹⁰ Se ha buscado dar otras interpretaciones a la palabra *conversus*: «tú, vuelto en ti, confirma», o «tú, a tu vez, confirma...» Estas interpretaciones parecen mucho menos probables; y quizá hayan aparecido un poco por afanes apologeticos.

¹¹ Véanse los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles.

para el tiempo que media entre la venida del Espíritu Santo y la muerte de los apóstoles.

En cambio, si este texto no se refiere a solo Pedro, sino también a sus sucesores, más aún, si al dirigir estas palabras Jesucristo al Príncipe de los Apóstoles tiene principalmente presentes a sus sucesores, estas dificultades desaparecen. ¿Tenemos derecho a entender de este modo el significado del texto de San Lucas?

Ante todo existe un paralelismo sorprendente entre este pasaje y el clásico de Mateo 16,16-19, paralelismo que ya hemos hecho notar en el capítulo 6 al hablar del primado de San Pedro. Siendo esto así, si el texto de San Mateo se refiere ciertamente también a los sucesores de Pedro, como probamos en el capítulo 7, parece que hemos de decir lo mismo de nuestro texto.

Pero, además, la consideración de este pasaje a la luz de uno de los fines principales que pretende sin duda San Lucas en su evangelio, nos hará ver la necesidad de prolongar su significación más allá de la persona de Pedro ¹². En todo su evangelio, el tercer evangelista nos presenta la lucha de Cristo con Satanás, lucha que llega a su apogeo en la pasión (Lc 4,13); pero que se prolonga más allá del Cristo físico, en el Cristo místico. Y Jesucristo anuncia aquí, precisamente antes de este momento álgido de la lucha entre Jesús y Satanás, su continuación en la Iglesia. Al desaparecer Jesucristo visiblemente de la tierra, El, que siempre había sido el sostén de sus discípulos en la fe, les deja a otro, a Pedro, el primado, para que siga cumpliendo este oficio. Cristo había ya anunciado que esta lucha duraría siempre, y siempre en vano: «Las puertas del infierno no podrán contra ella (la Iglesia)». Luego perdurará también hasta el fin de los tiempos el que ha de ser el sostén de la fe de la Iglesia, el primado, y precisamente con aquella prerrogativa que se requiere para enseñar siempre la fe verdadera, o sea con la infalibilidad.

Así se explica por qué ya muy pronto y de un modo constante el magisterio de la Iglesia (D 246.351.387.1836) y varios Santos Padres, como San Cirilo de Alejandría, San Ambrosio, San León, Teodoro Estudita ¹³, interpretaron en este sentido amplio el texto que comentamos.

387. Enseñanza de la tradición.—El concilio Vaticano I resume en tres cláusulas lo que podríamos llamar argumento de tradición: 1.^a, «siempre lo sostuvo la Santa Sede»; 2.^a, «lo comprueba el uso perpetuo de la Iglesia»; 3.^a, «y declararon los concilios ecuménicos» (D 1832). A continuación explana, aunque muy sumariamente, estos tres puntos, comenzando por el último: los concilios (D 1833-35); después, el consentimiento de la Iglesia y la práctica de los romanos pontífices (D 1836).

Otro método puede ser seguir el orden cronológico. Podríamos establecer, con Dublanchy, estos cinco grandes períodos: 1.^o, de

¹² Véase J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*: «Regenburger N. T.» vol.3 p.268-269; I. RIUDOR, *EstEcl* 37 (1962) 166-168.

¹³ Véanse estos textos citados por LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, o.c., n.485.

los apóstoles a finales del siglo III; 2.º, siglo IV y principios del V hasta San León; 3.º, de San León a finales del siglo XIV; 4.º, siglos XV y primera mitad del XVI; 5.º, hasta la definición del concilio Vaticano de 1870¹⁴. Y en cada uno de ellos vamos a estudiar, conjuntamente, los documentos más importantes, ya sean de los papas, ya de los obispos, concilios o teólogos.

Como dijimos en la cuestión del primado del romano pontífice, también aquí admitimos de buena gana *una evolución en la manifestación* de la infalibilidad del papa, verdad que aparece primero sólo implícita, y se va desarrollando después, aunque adquiere muy pronto, con San León, un estadio de madurez notable. Sufre mucho más tarde un oscurecimiento parcial (4.º período), para volver a tener un notable desarrollo, que culminará en la definición del concilio Vaticano I.

388. *El primer período* se caracteriza por la persuasión de que en la iglesia de Roma se conserva íntegra la doctrina de los apóstoles y que esta iglesia es el centro de unidad y el prototipo de la doctrina apostólica para las demás iglesias. Así San Ignacio dice de la iglesia de Roma que «a otros habéis enseñado»¹⁵. Y, en cambio, él no se atreve a darles instrucciones como hace a otras iglesias: «no os doy mandatos como Pedro y Pablo. Ellos fueron apóstoles, yo no soy más que un condenado a muerte»¹⁶.

San Ireneo nos habla de un primado doctrinal en la iglesia de Roma, como explicamos en el capítulo décimo¹⁷.

San Cipriano, en una carta al papa Cornelio, ensalza a la iglesia de Roma por su fe, «en la que no puede tener entrada la perfidia»¹⁸.

389. En el *segundo período* encontramos ya intervenciones, relativamente frecuentes, de los obispos de Roma en otras iglesias en materias de fe, como Julio I (D 57a), Inocencio I (D 100), Zósimo (D 109), Bonifacio I (D 110), que suponen ser la Santa Sede la norma definitiva y universal de la fe. Y testimonios célebres de Santos Padres, entre los que descuella el dicho de San Agustín, que dio lugar a la célebre frase «Roma locuta, causa finita». «De esta causa [de los pelagianos] ya se han enviado las actas de dos concilios a la Sede Apostólica; de allá ya han venido las respuestas. La causa está terminada. ¡Ojalá al fin se acabe el error!»¹⁹

En este período aparecen también los primeros documentos de la tradición que aducen para probar el magisterio infalible del papa textos del N. T. Así San Epifanio y San Ambrosio el «tú eres Pedro...», y San Cirilo de Jerusalén y el mismo San Ambrosio el texto «yo he rogado por ti...»²⁰.

¹⁴ DUBLANCHY, a.c.: DTC VII col.1655-1695.

¹⁵ Rom 3,1: «Padres apostólicos» (BAC 65) 476. Ruiz Bueno traduce: «A otros habéis enseñado a no tenerla [la envidia, de que había hablado antes]. No creemos que pida esta traducción el original griego.

¹⁶ Rom. 4,3: «Padres apostólicos» cit. 477.

¹⁷ *Contra las herejías* 3,3,2: MaPrim 44; R 210.

¹⁸ Carta 54: MaPrim 49; R 580.

¹⁹ *Sermones* 131,10,10: MaPrim 301; R 1507.

²⁰ DUBLANCHY, a.c., col.1662.

390. *El tercer período* lo abre San León papa, que aparece en sus escritos y en su manera de actuar plenamente consciente del primado y de su infalibilidad: «Su fe [dice de la fe de la Sede Romana] nunca podrá corromperla la maldad de los herejes ni vencerla la perfidia de los paganos»²¹. Recuérdese además su actuación en el concilio de Calcedonia y en todas las complicaciones del Oriente de aquel tiempo; y cómo los Padres del concilio indicado recibieron su carta dogmática sobre la Encarnación aclamándole con las palabras: «¡Pedro ha hablado por boca de León!» (D 143 nota).

Los papas que siguieron a San León continuaron interviniendo en las cuestiones dogmáticas plenamente convencidos de su magisterio infalible. Como los textos son cada vez más claros, no será necesario citar más testimonios²².

Ya en la edad media tenemos los testimonios de los grandes doctores de la Iglesia San Buenaventura²³ y, sobre todo, Santo Tomás de Aquino. El Doctor Angélico, aunque no dedica un estudio especial a este tema, habla claramente de la infalibilidad del papa en su libro *Contra los errores de los griegos* y en las *Cuestiones quodlibetales*. Además, en la *Suma Teológica* prueba la autoridad doctrinal del papa por el texto de San Lucas 22,32, y afirma que a la autoridad del papa toca determinar las cosas que son de fe, de manera que todos las acepten con una fe inmovible²⁴.

391. *Cuarto período.*—Como ocurrió con otros dogmas, por ejemplo con la Inmaculada Concepción, también en éste Dios permitió un parcial oscurecimiento en los siglos xv y xvi. Sin embargo, la creencia en la infalibilidad pontificia estuvo muy lejos de eclipsarse en este período tan calamitoso de la historia. Teólogos insignes, como San Antonino de Florencia, el cardenal Juan de Torquemada, entre otros, la defendieron en sus escritos, y consiguieron, con ocasión de las impugnaciones de los adversarios, ir precisando más y más las circunstancias en que se daba la infalibilidad del papa. Tampoco faltaron los documentos del magisterio eclesiástico. De este tiempo es el concilio de Florencia, ya citado antes, y la bula con que Pío II condena la apelación al concilio universal de cualquier dicho o hecho del romano pontífice (D 717)²⁵.

392. Finalmente, *en el quinto y último período*, nos encontramos con las grandes figuras de la Contrarreforma, como un San Roberto Belarmino, que salen en defensa de la infalibilidad pontificia contra los protestantes, y más tarde con los grandes teólogos neoescolásticos que desde principios del siglo xix van preparando con sus estudios la definición de 1870²⁶.

393. Cuestiones complementarias.—I) LA INFALIBILIDAD DEL PAPA Y ALGUNOS HECHOS HISTÓRICOS QUE PARECEN INCOMPA-

²¹ *Serm.* 3 c.3: ML 54,146; DUBLANCHY, a.c., col.1665.

²² Además del a.c., cf. SALAVERRI, SThS I n.612-614.

²³ SAN BUENAVENTURA, *De la perfección evangélica*: «Obras» VI (BAC 49) 313-314.

²⁴ *Contra los griegos* c.32; *Quaestiones quodlibetales* 9 q.7 a.16; *Suma Teológica* 2.2 q.1 a.10, edición bilingüe, VIII (BAC 180) 118-121.

²⁵ DUBLANCHY, a.c., col.1678-1683.

²⁶ *Id.*, *ib.*, col.1683-1695.

TIBLES CON ESTA DOCTRINA.—Suelen presentarse como contrarios a la infalibilidad del papa estos hechos históricos: 1.º, el papa Liberio (s.IV) estampó su firma—según dicen los adversarios de la infalibilidad pontificia—en una fórmula arriana. 2.º El papa Vigilio (s.V) condenó y aprobó sucesivamente ciertos escritos de tres autores nestorianos (cuestión de los llamados «tres capítulos»). 3.º El papa Honorio (s.VII) afirmó que en Cristo había una sola voluntad (herejía monoteleta). Esta afirmación mereció la condenación de Honorio como hereje por parte del tercer concilio ecuménico de Constantinopla.

¿Qué hay que responder a estos hechos? Todas las circunstancias que rodean a estos casos son muy complicadas y es imposible que podamos nosotros en breve espacio exponer todos los datos que hay que tener presentes en ellos. *En general* podemos contestar que en *ninguno* de estos casos se ha probado que ninguno de los papas citados hubiera definido solemnemente una doctrina herética, pues nunca se dieron todas las condiciones requeridas para una verdadera definición. Y *en particular*: 1.º *La cuestión del papa Liberio* es, históricamente, muy incierta. Pero lo que parece más probable es: a) la fórmula que firmó fue la que después se llamó *tercera fórmula de Sirmio*, que tiene sentido ortodoxo; pero, si pudiera quedar alguna duda de ello, consta que Liberio puso de manifiesto después su intención ortodoxa en otro escrito en que rechazaba la doctrina arriana; b) en todo este asunto no procedió Liberio con libertad, sino bajo la coacción de la autoridad imperial, que favorecía el arrianismo.

2.º *La cuestión del papa Vigilio* es imposible resumirla en pocas líneas, ya que es sumamente complicada. Consta ciertamente que Vigilio tuvo una serie de fluctuaciones en la condenación y retractación de su sentencia acerca de los escritos de Teodoro de Mopsuestia, Ibas de Edesa y Teodoreto de Ciró. Hubo, sin duda, en estas fluctuaciones debilidad por parte del pontifice; pero de ningún modo definición de error alguno, ni contradicción entre sus escritos y los decretos definitorios del concilio II de Constantinopla.

3.º *El papa Honorio* sólo intentó definir que en Cristo la voluntad humana se conformaba plenamente con la divina. El tercer concilio de Constantinopla fue elevado a ecuménico por la aprobación posterior de León II, y dicho papa aprobó los decretos dados en dicho concilio contra los monoteletas; pero, al llegar a la condenación del papa Honorio, no admitió la condenación de herejía, sino sólo de debilidad en no reprimir la herejía monoteleta y favorecerla por su modo de proceder, no por su doctrina ²⁷.

394. 2) EL PAPA SOLO Y LOS OBISPOS CON EL PAPA, ¿SON DOS SUJETOS INMEDIATOS DE INFALIBILIDAD O UNO SOLO?—Precisando un poco más lo que significa esta pregunta, podríamos expresarlo así. Supuesto que infalibilidad quiere decir asistencia del Espíritu Santo para no equivocarse, se pregunta: ¿El Espíritu Santo asiste al papa

²⁷ Tratan ampliamente de estos casos LOPEZ DÓRIGA, o.c., 253-286, y LLORCA. *Historia de la Iglesia católica I* (BAC 54) 425-427.596-600.811-814.825-827.

al hablar *ex cathedra* y también a todos los obispos con el papa cuando se dan las condiciones requeridas—en este caso se darían dos sujetos inmediatos de infalibilidad—, o bien esta segunda infalibilidad consiste sólo en una providencia especial de Dios para que los obispos digan lo mismo que el papa, y en este caso sólo existiría un sujeto inmediato de infalibilidad, el papa?

Esta pregunta es natural que se formule después de haber visto la infalibilidad de los obispos con el papa en el capítulo anterior, y la infalibilidad del papa solo en el capítulo presente.

Es difícil decidirse en esta cuestión. Las razones a favor de cada una de estas opiniones tienen su valor, y también el número de los autores que defienden una y otra es sensiblemente el mismo²⁸. Con todo, nos inclinaremos más a la opinión de dos sujetos inmediatos de infalibilidad, ya que parece más conforme con la voluntad de Cristo de fundar la Iglesia no sólo monárquica, sino también oligárquica, estableciendo en el colegio episcopal, con el romano pontífice a la cabeza, una entidad de importancia decisiva tanto en el orden jurisdiccional como en el del magisterio. Jesucristo promete el poder de atar y desatar a todos los apóstoles (Mt 18,18), como antes lo había prometido a sólo Pedro (Mt 16,18); lo cual parece favorecer esta opinión.

395. 3) ¿ES INFALIBLE EL PAPA SÓLO CUANDO HABLA «EX CATHEDRA»?²⁹—Algunos autores defienden un magisterio ordinario infalible del papa, además del magisterio extraordinario «*ex cathedra*». La razón principal en que se fundan es la analogía con el doble magisterio infalible del colegio episcopal, uno ordinario, el de todos los obispos dispersos por el mundo cuando enseñan unánimemente una misma verdad; y otro extraordinario, en el concilio ecuménico. Y como, según el Vaticano I, el papa posee *la misma* infalibilidad que Cristo quiso para su Iglesia (D 1839), se deduciría de aquí que también poseería este doble modo de ejercer la infalibilidad.

Con todo, la mayoría de los autores niegan este magisterio ordinario infalible del papa. Primero, porque en las actas del concilio Vaticano I se dice que sólo es infalible el papa cuando define «*ex cathedra*»³⁰. Por otra parte, la razón de cierta inferioridad en que quedaría el magisterio del papa con relación al de los obispos si sólo fuera aquél infalible en el magisterio extraordinario «*ex cathedra*», no parece de mucho valor, ya que en el magisterio ordi-

²⁸ Cf. SALAVERRI, SThS I n.636-644.

²⁹ *Alguna bibliografía sobre este punto:* SALAVERRI, SThS I n.645-648; ID., *Valor de las encíclicas a la luz de la «Humani generis»*; MiscCom 17 (1951) 152-161; L. CHOUPI, *Valeur des décisions doctrinales du S.-Siège* 15-37; B. BRINKMANN, *Gibt es unfehlbare Ausserungen des «Magisterium ordinarium» des Papstes?*; «Scholastik» 28 (1953) 202-222; M. CAUDRON, *Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la Constitution «Dei Filius»*; EphThLov 36 (1960) 393-431.

³⁰ «Non sufficit quivis modus proponendi doctrinam, etiam dum Pontifex fungitur munere supremi pastoris et doctoris, sed requiritur intentio manifesta *definiendi* doctrinam, seu fluctuationi finem imponendi circa doctrinam quandam seu rem *definiendam*, dando *definitivam sententiam* et doctrinam illam proponendo tenendam ab Ecclesia universalis» (los subrayados son nuestros) (GRANDEBATH, *Constitutiones dogmaticae...* 233).

nario infalible de todos los obispos entra el papa como cabeza de todos y, por lo tanto, como parte principalísima.

Los casos concretos que se proponen como magisterio ordinario infalible del sumo pontífice, o son verdaderas definiciones «*ex cathedra*»—no olvidemos que para que éstas existan no se requiere la máxima solemnidad externa, como la que se dio, por ejemplo, en la definición dogmática de la Asunción de María—, o bien no consta suficientemente que sean decisiones infalibles ³¹.

A propósito del concilio Vaticano I, Caudron escribió: «Sabemos con certeza, por las declaraciones oficiales de Mons. Martin, que la expresión «magisterio ordinario» no se refiere ni directa ni indirectamente al magisterio infalible del sumo pontífice» ³².

II. Magisterio no infalible del sumo pontífice

396. Bibliografía: SALAVERRI, SThS I n.658-683; ID., *Valor de las encíclicas a la luz de la «Humani generis»*: MiscCom 17 (1951) 137-171; ID., *La potestad del magisterio eclesialístico y asentimiento que le es debido*: EstEcl 29 (1955) 155-195; CHOUPIN, L., S. I., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires de Saint-Siège* (1929) 50-118; NAU, P., *Le magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*: RevThom 56 (1956) 389-412. ID., *Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican*: RevThom 62 (1962) 341-397.

397. 1) PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.—Es evidente que, al hablar el papa como Maestro universal de los fieles, no es necesario que lo haga ejercitando siempre el grado supremo de su magisterio infalible. Un gobierno prudente y paternal pide que lo que se pueda conseguir exhortando, ilustrando las mentes y atrayendo suavemente las voluntades, no se haga apelando a la suprema potestad infalible. Esto supuesto, ¿cómo ejerce el papa su magisterio autoritativo no infalible?; y ¿qué clase de asentimiento deben los fieles a estas decisiones del magisterio no infalible del papa? He aquí dos cuestiones importantes, sobre las que conviene mucho que todos los fieles cristianos tengan ideas claras. Procuraremos ahora responder a ellas.

398. 2) MODOS DE EJERCER EL PAPA SU MAGISTERIO ORDINARIO NO INFALIBLE.—El papa ejerce su magisterio ordinario para toda la Iglesia de dos maneras: 1.º, *por sí mismo*, y 2.º, *por medio de las Congregaciones romanas*, que son los órganos que le ayudan en la resolución de los diversos negocios de la Iglesia. En la primera manera se incluyen, ante todo, *las cartas encíclicas*, que, como indica su nombre, son cartas circulares dirigidas a los obispos de todo el mundo en ocasiones especialmente solemnes o graves, o sobre puntos importantes del dogma, moral o problemas relacionados con ellos, como la paz del mundo, la justicia social y bienestar de los menos favorecidos económicamente, etc. Ya en segundo plano vienen las cartas dirigidas a obispos de una nación o región o a algún obispo en particular, las alocuciones, radiomensajes,

³¹ Véase una lista de cartas encíclicas de la edad antigua y principios de la edad media que parece hay que admitir como verdaderas definiciones «*ex cathedra*» *er*. SALAVERRI, *Valor de las encíclicas...*: MiscCom 17 (1951) 152-153.

³² A.c. en nota 29 p.425.

discursos de diversas clases, etc. En todos estos modos de ejercer el magisterio, las circunstancias y las mismas palabras del papa nos harán ver fácilmente el valor, mayor o menor, que él mismo pretende darles. Evidentemente es muy distinto el valor de una alocución tenida delante de un número muy grande de cardenales y obispos y en circunstancias especialmente solemnes, como ocurrió, por ejemplo, en las dos alocuciones que tuvo Pío XII el año 1954 con ocasión de la canonización de Pío X o de la proclamación de la realeza de María, que los discursos que tiene a un grupo de peregrinos que van a visitar por su devoción al Padre Santo.

399. En el magisterio del papa por medio de las Congregaciones romanas hay que distinguir, primero los decretos aprobados por el romano pontífice con una aprobación que se llama *específica*, es decir, aquellos que el papa hace suyos de un modo peculiar, y así tienen la misma fuerza que si fueran decisiones personales suyas. Por ejemplo, el decreto *Lamentabili*, del Santo Oficio en tiempo de San Pío X, condenando los errores del modernismo (D 2001-2065), del que consta que «Su Santidad aprobó y confirmó el decreto... y mandó que todas y cada una de las proposiciones arriba numeradas fueran por todos tenidas como reprobadas y proscritas» (D 2065a; cf. también D 2114). En segundo lugar vienen los decretos que sólo tienen la *aprobación común* del papa, es decir, que los aprueba como decretos de la Congregación romana correspondiente y sólo como tales. Muchas veces se expresa por la fórmula «Habiendo hablado [el prefecto de la Sagrada Congregación] con el papa («facto verbo cum Sanctissimo...»), Su Santidad aprobó...». Bajar a más pormenores en esta materia toca más bien al Derecho Canónico.

400. 3). **ASENTIMIENTO DEBIDO AL MAGISTERIO ORDINARIO DEL PAPA.**—Recordemos que el primer grado de asentimiento corresponde al magisterio extraordinario infalible, de que hablamos en el párrafo primero: asentimiento absolutamente incondicional, y, si se trata de verdades enseñadas como contenidas en la revelación, éstas son objeto de un acto de fe divina y católica (Vaticano I, D 1792). Así, por ejemplo, hemos de aceptar las verdades definidas como reveladas de la Inmaculada Concepción o Asunción a los cielos de María.

401. En los demás casos no se da tal clase de asentimiento; pero sería un error perniciosísimo, que condena el papa Pío XII en la encíclica *Humani generis*, decir que, por el hecho de que el papa no ejerce en las encíclicas la suprema potestad de su magisterio, se puede aceptar o no, libremente, lo que enseña:

«Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario, al que también se aplica lo de 'quien a vosotros oye, a mí me oye' (Lc 10,16), y las más de las veces, lo que en las encíclicas se propone y se inculca pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los sumos pontífices en sus documentos pronuncian de propósito senten-

cia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esta cuestión, según la mente y la voluntad de los mismos pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos» (D 2313).

402. Por tanto, al magisterio auténtico, no infalible del papa, como es el que ejercita sobre todo en las encíclicas doctrinales, se le debe: a) un *verdadero asentimiento*, es decir, verdadera adhesión interna del juicio, sin que baste un mero silencio respetuoso o aceptación exterior; b) *asentimiento religioso*, es decir, impulsado por la virtud de la religión, ya que la sumisión al magisterio eclesiástico se practica porque se ve en él a Cristo, según las palabras del Señor que nos ha recordado Pío XII: «el que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (Lc 10, 16); c) *asentimiento moralmente cierto*, con la certeza relativa que excluye no la absoluta posibilidad, pero sí la probabilidad del error; d) *condicionado*, en esta forma, a no ser que lo contrario sea o decidido por la Iglesia o demostrado con verdadera evidencia; en otras palabras, un *asentimiento firme, pero no irrevocable*.

403. Dentro de este asentimiento suelen ver los autores una gradación de mayor a menor, que va de las encíclicas doctrinales a alocuciones, radiomensajes, etc. Sin embargo, algunos mensajes, por ejemplo los de Navidad de Pío XII, por la importancia que les daba el mismo papa, parece que se pueden equiparar a las encíclicas. Además, a todo magisterio del papa en que por la materia de que trata y las circunstancias, frases que usa, etc., se puede deducir que habla como verdadero Pastor y Maestro de los fieles, todo buen cristiano debe prestarle un asentimiento con las condiciones que antes hemos indicado. El que en tales circunstancias no lo hiciera pecaría, no precisamente pecado de herejía, pero ciertamente pecado de desobediencia e incluso de temeridad contra la fe. El papa Pío X, hablando de los decretos de las Sagradas Congregaciones referentes a cuestiones doctrinales y aprobados de un modo específico por el papa, dice que los que no los aceptan «no pueden evitar la nota de desobediencia y temeridad y, por ende, no están libres de culpa grave cuantos de palabra o por escrito impugnen sus sentencias» (D 2113).

404. 4) **DOS CLASES DE ASERCIONES EN LOS DOCUMENTOS DOCTRINALES DE LOS PAPAS.**—Hemos hablado muchas veces de encíclicas o documentos *doctrinales*. Porque en las encíclicas y demás documentos pontificios podemos distinguir dos clases de afirmaciones muy diversas: los principios permanentes, constituidos por verdades y valores absolutos; y las afirmaciones que podríamos llamar histórico-prudenciales. Ya se ve que las segundas pueden variar con el tiempo, pues las circunstancias, significado de ciertas palabras, etc., pueden variar mucho con el correr de los años. Así, por ejemplo, la condenación que hace del socialismo Pío XI en la *Quadragesimo anno* en 1931, no puede aplicarse, sin más, v.gr., al socialismo laborista inglés actual.

En cambio, los principios fundamentales conservan siempre el

mismo valor; por no ser actos del magisterio infalible, no es imposible en absoluto que sufran alguna modificación; pero el cristiano ha de tener razones *evidentes* en contra para poder dejar de aceptarlos sin culpa de su parte.

405. 5) FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LO EXPUESTO.—Radica en el derecho que tiene el papa de exigir en todos los cristianos aquel asentimiento que es necesario para obtener el fin para el cual Cristo le dio la potestad magisterial suprema. Y es claro que, si sólo en el caso verdaderamente extraordinario de ejercitar el magisterio infalible los fieles tuvieran obligación de aceptar sus enseñanzas, no se conseguiría el fin de dirigir hacia la verdad a todos los fieles de todos los tiempos y en las circunstancias ordinarias.

406. 6) EL MAGISTERIO DE LOS OBISPOS EN SUS DIÓCESIS.—Lo que hemos dicho del magisterio ordinario no infalible del papa puede aplicarse, con la debida proporción, al magisterio de los obispos, fuera de los casos en que tienen la infalibilidad que hemos considerado en el capítulo 14. Ellos son los maestros ordinarios de cada iglesia particular y, por lo tanto, se les debe también asentimiento religioso e interno, como dijimos antes. En caso de duda, la confrontación de la doctrina expuesta por un obispo en particular con la doctrina que sobre el mismo tema haya expuesto la Santa Sede o el consentimiento moralmente universal de los obispos, nos hará ver si se cumplen en aquel caso concreto las condiciones requeridas para poder disentir en algún punto. Y en todo caso se debe aquel respeto y sumisión exterior que exige toda autoridad jerárquica.

CAPITULO VIII

Objeto de la infalibilidad del magisterio eclesiástico

407. Bibliografía: SALAVERRI, SThS I n.684-737 y 884-913; ID., *La potestad del magisterio eclesiástico y asentimiento que le es debido*: EstEccl 29 (1955) 155-195; ALONSO BÁRCENA, F., S. I., *De Ecclesiae Magisterio et Divina Traditione* (Madrid 1945) 90-139; CARTECHINI, S., S. I., *De valore notarum theologiarum* (Romae 1951); GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma* (Oña 1953); ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* II 223-260.

408. Problema.—El magisterio infalible de la Iglesia en general y el del romano pontífice en particular, tiene como objeto «la doctrina sobre la fe y las costumbres» (D 1839). ¿Qué verdades se encierran bajo esta fórmula, un poco vaga, del concilio Vaticano I? Este es el punto que nos toca considerar ahora como complemento indispensable de los capítulos anteriores del magisterio de la Iglesia.

Desde el principio de este tratado, y de un modo particular en los capítulos en que acabamos de hablar del magisterio, hemos dicho que el fin primordial que tuvo Jesucristo al instituir la Iglesia era la fiel custodia del conjunto de verdades reveladas que constituyen lo que, en un lenguaje un poco técnico, usado ya por San Pa-

blo, se llama el *depósito de la fe* (1 Tim 6,20) ¹. Parece, pues, a primera vista, que se podrá establecer una ecuación perfecta entre la infalibilidad de la Iglesia y este depósito de la fe. Porque, si el fin del magisterio de la Iglesia es custodiar sin posibilidad de error la verdad revelada, el objeto de la infalibilidad de la Iglesia será precisamente esta verdad revelada o depósito de la fe.

Esta proposición sobre el objeto de la infalibilidad de la Iglesia es, sin duda, verdadera; pero ¿contiene *toda* la verdad sobre este punto?

409. Porque, considerando más a fondo este problema, nos encontramos en primer lugar que esta frase, *verdad revelada*, puede entenderse en diversos sentidos:

1) Hay algunas verdades de las que hablan de un modo explícito las fuentes de la revelación, Sagrada Escritura y tradición; por ejemplo, la encarnación del Verbo: «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). Otras que se contienen sólo de un modo implícito, por ejemplo, que Dios quiere la salvación de *cada hombre* en particular, aun de los que de hecho se condenan, que está incluida en la afirmación general de la Sagrada Escritura: «Dios quiere que *todos* los hombres se salven» (1 Tim 2,4). ¿Son ambas clases de verdades reveladas objeto de la infalibilidad de la Iglesia?

410. 2) En la Sagrada Escritura es fácil distinguir dos géneros de proposiciones: unas que se refieren directamente a la fe y costumbres, es decir, todo lo que atañe al dogma o a la moral: Unidad y Trinidad de Dios, Jesucristo, Iglesia, sacramentos, mandamientos de la ley de Dios... Estas verdades son la luz que ilumina los pasos de los mortales en este camino hacia la vida eterna. Pero, al lado de estas verdades principales, la Sagrada Escritura contiene innumerables datos históricos, como las edades de los patriarcas (Gén 5,1-31), las innumerables guerras que sostuvo el pueblo de Israel (libros de los Reyes, Macabeos...) y hasta unos pormenores que diríamos baladíes y que parece que nada tienen que ver con el mensaje de la salvación, como el hecho que el perro de Tobías moviera la cola de alegría al volver a ver a su amo (Tob 11,9), o que San Pablo se olvidara el abrigo en la ciudad de Tróade y encargara que se lo recogiesen (2 Tim 4,12).

Para distinguir estas dos clases de verdades tan distintas, suelen llamarse verdades reveladas *por sí mismas* las primeras, o sea aquellas que Dios pretende primariamente comunicar a los hombres; y las segundas, verdades reveladas *accidentalmente*, o sea en cuanto los acontecimientos humanos se relacionan, hasta en sus más pequeños detalles, con aquéllas. ¿Son ambas clases de verdades objeto de la infalibilidad de la Iglesia o sólo las primeras?

411. 3) El hombre no puede conocer las verdades reveladas si no es usando sus facultades humanas. El conocimiento de toda verdad de orden sobrenatural *presupone* una serie de verdades de

¹ Véase, sobre todo, el comienzo del c.12 de este tratado.

orden natural, como son la capacidad de entendimiento humano para conocer la verdad, los principios metafísicos de razón suficiente, de causalidad, etc., y en el orden moral, el pecado presupone la existencia del libre albedrío...; nos encontramos, pues, con una serie de verdades filosóficas que se presuponen en teología. Y viceversa, conocida una verdad sobrenatural por la revelación, puédesse deducir por raciocinio una verdad de orden filosófico. Así, conocida la verdad de la transustanciación del pan en el cuerpo de Cristo por revelación, se deduce que pueden existir las especies del pan sin la sustancia. Estas verdades que se deducen por raciocinio de una verdad revelada, se llaman *conclusiones teológicas*. ¿Se extiende el objeto de la infalibilidad de la Iglesia sólo a las verdades reveladas o también a las verdades de orden natural que se presuponen y a las conclusiones teológicas, es decir, a todas las verdades que tienen una *conexión lógica* con las verdades reveladas?

412. 4) Además de esta conexión de orden lógico o de razón, las verdades reveladas que define la Iglesia tienen muchas veces una *conexión con hechos históricos* de los que no se puede prescindir. Así, las verdades que define el concilio Vaticano presuponen el hecho histórico de la legitimidad de dicho concilio; la Inmaculada Concepción, que definió *ex cathedra* Pío IX, presupone que este papa fue verdaderamente sucesor de San Pedro en el primado.

También la Iglesia ha dado muchas veces su juicio acerca del sentido ortodoxo o heterodoxo de determinados escritos, y en este segundo caso ha condenado como heréticas algunas proposiciones de un autor. Este hecho histórico presupone que la Iglesia puede juzgar con seguridad absoluta de este sentido; pues, de lo contrario, siempre se podría decir que se equivocó al interpretar las palabras de tal autor. ¿Se extiende también la infalibilidad de la Iglesia hasta poder definir estos hechos históricos, que se llaman *hechos dogmáticos*, por la relación especial que tienen con los dogmas?

413. 5) El papa y los concilios, al dar ciertas leyes que son de orden disciplinar, por ejemplo, en el concilio de Trento, sobre el modo de llevar la comunión a los enfermos, reservar la Eucaristía en el sagrario o dar la comunión bajo una sola especie (D 889. 934-935), o al aprobar las órdenes religiosas como medios aptos para alcanzar la perfección evangélica, o al canonizar solemnemente a los santos, usa frases en que parece apelar a su autoridad infalible. ¿Con qué derecho? ¿Es que también se extiende a estos casos la infalibilidad de la Iglesia?

Tales son los problemas de que debemos ocuparnos ahora. Para evitar repeticiones, daremos conjuntamente en cada punto las doctrinas erróneas y la verdadera doctrina de la Iglesia.

414. Orientación histórica.—OPINIONES ERRÓNEAS Y DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Siguiendo el orden con que nos hemos planteado los diversos aspectos del problema:

1) Sólo los que niegan toda infalibilidad de la Iglesia, por tanto, todos aquellos de que ya nos hemos ocupado en el capítulo 12,

negarán que se comprenda en ella lo que es su *objeto primario o principal*, es decir, las verdades de fe o costumbres, ya que, si se da la infalibilidad del magisterio, debe alcanzar, por lo menos, a su objeto principal.

Los documentos más importantes de la Iglesia en este punto son los decretos del concilio Vaticano I (D 1792.1800.1839) y las enseñanzas de Pío XII en la encíclica *Humani generis* (D 2313).

415. 2) El segundo aspecto del problema, a saber, el que se refiere a las *verdades reveladas que no tienen valor soteriológico*, plantea una cuestión que se resuelve en el tratado de la inspiración de la Sagrada Escritura; a él remitimos al lector². Con todo, adelantaremos los puntos claves de la solución: a) Son infaliblemente verdaderas, como palabra de Dios que son, tal como se hallan en el texto original y que no haya sufrido corrupción. b) No consta que Dios haya prometido una especial asistencia del Espíritu Santo al magisterio para conservar sin ninguna corrupción estas verdades accidentales. c) Pero pueden ser objeto indirecto o secundario de la infalibilidad de la Iglesia, tanto cuanto sea necesario para conservar íntegro el depósito de la fe³.

416. 3) Sobre las *verdades de orden especulativo previas a las verdades reveladas*, o sobre las *conclusiones teológicas*, los *semirracionales*, como Günther y Frohschammer, afirmaron una absoluta independencia de todas las verdades filosóficas y conclusiones de razón de cualquier autoridad doctrinal. Contra ellos da la verdadera doctrina Pío IX (D 1656.1674-76.1703-04.1710-14). Y de nuevo el concilio Vaticano I al explicar las verdaderas relaciones que median entre fe y razón (ses.3 c.4 y cánones correspondientes; D 1795-1800. 1816-18).

417. 4) El problema de los llamados *hechos dogmáticos*, sobre todo los que de un modo peculiar se comprenden bajo esta denominación, la aprobación o condenación de determinados escritos, y el juicio con que la Iglesia declara herético o erróneo tal escrito, se planteó, sobre todo, con ocasión de la historia del *jansenismo*. Vamos a dar a grandes rasgos las etapas principales de dicha historia, porque es esto indispensable para entender plenamente el problema⁴.

Cornelio Jansen (latinizado «Jansenius», de donde ha pasado al castellano, Jansenio), obispo de Yprés, en Bélgica, murió en 1638 después de haber escrito la obra *Augustinus, sive doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses* (Doctrina de San Agustín acerca de la salud, enfermedad y medicina de la naturaleza humana contra los pelagianos y semipelagianos). Por voluntad expresa suya, sólo fue publicada esta obra dos años después de su muerte. Su doctrina, muy afin en muchos puntos al calvinismo, se propagó rápidamente,

² Véase en el último tratado de este volumen.

³ Cf. F. ALONSO BÁRCENA, S. I., *De Ecclesiae magisterio* 92-93.

⁴ LLORCA-GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica* IV (BAC 76) 189-211.

sobre todo en Francia. Urbano VIII condenó la obra de Jansenio en 1642. Los entusiastas del libro de Jansenio quisieron ver en esta condenación la condenación de San Agustín, y declararon que la bula no era auténtica. Como los errores de Jansenio seguían propagándose, gracias sobre todo al celo de Saint-Cyran, Antonio Arnauld y las monjas cistercienses del convento de Port-Royal, Inocencio X, en 1653, condenó como heréticas cinco proposiciones del *Augustinus* (D 1092-1096). Los partidarios de Jansenio dijeron que aquellas proposiciones eran ciertamente reprobables, pero entendidas sólo en el sentido calvinista, que no era el sentido que tenían en el libro de Jansenio. Alejandro VII contestó, muerto ya Inocencio X, con una constitución en que escribió: «Declaramos y definimos que aquellas cinco proposiciones fueron extractadas del libro citado de Cornelio Jansenio, obispo de Yprés, que lleva por título *Augustinus*, y condenadas en el sentido que pretendía el mismo Cornelio» (D 1098). Con esta ocasión, los jansenistas, con Arnauld a la cabeza, distinguieron dos cuestiones: la cuestión de *derecho*, que, decían, tocaba a la Iglesia, a saber, declarar si una doctrina está conforme o no con la verdad revelada; y la cuestión de *hecho*, o histórica, si consta que una doctrina se contiene o no es un escrito determinado; y esto no pertenece ya a la Iglesia. Por tanto, a los decretos que tratan de la cuestión de hecho se les debe reverencia externa, un silencio respetuoso, pero no sumisión interna. Después de varias otras vicisitudes y condenaciones, declaró Clemente XI que no bastaba el «silencio respetuoso» y que se debía verdadera sumisión interna (D 1350).

418. Los documentos, por tanto, de la Iglesia en este punto son claros y terminantes; pero quizás pueden ofrecer esta dificultad: ¿Cómo puede juzgar la Iglesia de la intención del autor? Para entender esta cuestión téngase presente que en todo escrito humano podemos distinguir un sentido *puramente subjetivo*, que quizás tuvo en la mente su autor, pero que no expresó, y un sentido que podemos llamar *objetivo-subjetivo*, que expresó por las palabras, porque éstas tienen siempre un significado determinado en cada lengua. Del primer sentido, evidentemente, no juzga la Iglesia; pero éste no puede llamarse sentido de un autor, en cuanto es escritor de cara al público, ya que, por su naturaleza, todo escritor tiende a comunicar su pensamiento por la palabra escrita. La Iglesia juzga de este segundo sentido, que es el único que en realidad cuenta en toda actividad humana. El derecho que tiene a este juicio lo explicaremos cuando probemos que estos *hechos dogmáticos* pueden caer bajo la infalibilidad de su magisterio.

419. 5) Entre los muchos errores que propugnó el *sínodo galicano-jansenista de Pistoya* (1786) está el suponer que la Iglesia «puede constituir disciplinas que sean peligrosas, nocivas y que induzcan a la superstición y al materialismo», proposiciones que fueron condenadas, por lo menos como erróneas, por Pío VI (D 1578).

Conviene que expliquemos un poco más en qué sentido la Iglesia se atribuye la infalibilidad en esta materia.

a) Sobre los *decretos disciplinares* sólo afirma la Iglesia que nunca el papa o el magisterio conciliar darán decretos disciplinares o litúrgicos para toda la Iglesia universal que vayan contra la fe o buenas costumbres, o que no estén conformes con la verdad revelada; pero no pretende de ninguna manera decir que estos decretos serán los más perfectos o prudentes o aptos para aquellos tiempos, etc.

Los documentos del magisterio eclesiástico más importantes sobre este punto son: los decretos del *concilio Tridentino* sobre las ceremonias de la misa y administración de los sacramentos (D 856. 879.889.942.943.954) y *la constitución de Pío VI* condenando los errores del sínodo de Pistoia, antes citada.

420. b) En la *aprobación definitiva de las órdenes religiosas*⁵ por el papa sólo se afirma la infalibilidad en este sentido: que en los elementos esenciales del instituto religioso aprobado no hay nada contra la verdad revelada y que es un medio apto para alcanzar la perfección evangélica; pero nada se juzga acerca del grado de perfección que contienen las reglas o sobre la utilidad de aquel instituto para los diversos tiempos o circunstancias, etc.

Documentos del magisterio: Pío VI contra los errores del sínodo de Pistoia (D 1582.1592) y los decretos de aprobación de las diversas órdenes⁶.

421. c) Finalmente, en la *solemne canonización de los santos* (no en la beatificación o en ciertas canonizaciones por aclamación universal, aun en el caso en que el papa apruebe el culto de aquel «santo»), el único juicio infalible es la afirmación de que aquel santo se ha salvado y es digno de veneración e imitación. Pero nada se dice sobre la autenticidad de los pormenores de su vida, ni que todos sus actos son dignos de alabanza, etc. Adviértase que tampoco entra en la infalibilidad la proclamación de la heroicidad de las virtudes del siervo de Dios⁷.

Documentos del magisterio: todas las fórmulas de canonización solemne⁸.

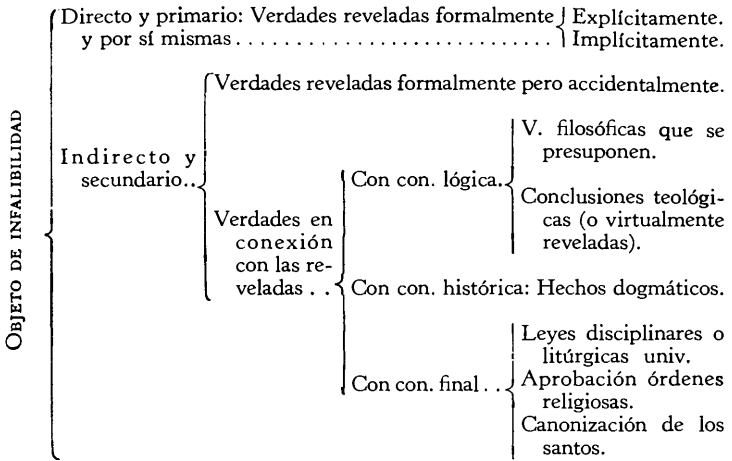
⁵ ¿Se trata sólo de «órdenes religiosas» en el sentido estricto que la palabra tiene en el Derecho canónico (can.488), o comprende también a las congregaciones religiosas? No parece claro, por la manera de hablar de los autores, si se refiere a ambos casos lo que aquí se afirma. Parece que las razones que se dan valen tanto para las órdenes en sentido estricto como para las congregaciones religiosas de derecho pontificio.

⁶ Cf. SALAVERRI, o.c., n.729.

⁷ Véase F. SPEDALIERI, S. I., *De Ecclesiae infallibilitate in canonisatione sanctorum* (Romae 1949).

⁸ Véanse algunas en SALAVERRI, o.c., n.725.

422. Según todo lo dicho, las ideas expuestas sobre el objeto de la infalibilidad podríamos resumirlas en el siguiente esquema:



423. **Valoración teológica.**—La infalibilidad de la Iglesia en las verdades reveladas sobre la fe y las costumbres es *de fe divina y católica*, implícitamente definida en la infalibilidad del romano pontífice (D 1839).

La infalibilidad del objeto secundario es verdad *teológicamente cierta* según los diversos sentidos que hemos expuesto en cada apartado del 2) al 5).

424. Sobre la valoración teológica del objeto primario y secundario de la infalibilidad de la Iglesia, el obispo Gasser, relator de la diputación de la fe en el concilio Vaticano I, afirmó: «Es de fe que la Iglesia es infalible en el proponer y definir los dogmas de fe... Todos los teólogos católicos absolutamente coinciden que también la Iglesia, al proponer auténticamente estas verdades [en conexión con los dogmas de fe], es infalible, de tal manera que negar esta infalibilidad sería un error gravísimo. Pero se da diversidad de opiniones sobre el grado de certeza, a saber, si la infalibilidad en el proponer estas verdades y, consiguientemente, en el proscribir los errores con censuras inferiores a la nota de herejía debe juzgarse dogma de fe, de manera que el que negara esta infalibilidad de la Iglesia fuera hereje; o bien es solamente una verdad no revelada en sí misma, sino deducida del dogma revelado y, por tanto, sólo teológicamente cierta»⁹.

Por la misma razón se dijo que la verdad definida ha de ser *aceptada* («tenenda»), no precisamente *creída* («credenda»). Se puso con toda intención la primera expresión, que es más vaga y general que la segunda, para no afirmar ni negar que *todas* las verdades que son objeto de una definición de la Iglesia hayan de ser *creídas* con fe divina y católica¹⁰.

425. **Enseñanza bíblica sobre el objeto primario de la infalibilidad.**—Si Cristo prometió su eficaz asistencia a los apóstoles

⁹ «Collectio Lacensis» (Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum) VII col.415.

¹⁰ Véase GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae Conc. Vaticani* 208.

y sus sucesores, para que enseñaran la verdad y no el error (Mt 28, 20; Jn 14,25s; 16,12-15), evidentemente esto vale, *por lo menos*, para aquellas verdades que hemos de creer y aceptar para la salvación, ya que éste es el fin por el que Cristo instituyó la predicación y todo el ministerio apostólico (Mc 16,16).

Los textos de la tradición que hemos citado en los tres capítulos anteriores prueban lo mismo. Es tan evidente este punto, que creemos superfluo insistir más en él.

426. Objeto secundario de la infalibilidad: A) **Razonamiento teológico.**—El fin del magisterio de la Iglesia es conservar íntegro el depósito de la fe, según hemos dicho repetidas veces en todo este tratado. Y este fin no se obtendría si la Iglesia no fuera infalible en los diversos casos que constituyen al objeto secundario de la infalibilidad. Vamos a verlo recorriendo estos casos ¹¹.

a) *Las verdades de orden especulativo*, por ejemplo ciertas verdades filosóficas previas, como la capacidad del entendimiento humano para alcanzar un conocimiento verdadero, aunque analógico, de Dios, y en general lo que se llama «los preámbulos de la fe», son indispensables para poder fundamentar la teología dogmática. En el caso, pues, de errores acerca de estas verdades, la Iglesia ha de poder definir las infaliblemente, para que se conserve incólume el fundamento del depósito de la revelación.

Lo mismo podemos decir de *las conclusiones teológicas*. Siendo éstas la deducción lógica de una verdad de fe y de otra proposición evidente de razón, la negación de la conclusión conduciría en realidad a negar la verdad de fe de la que se deduce.

b) *En los hechos dogmáticos.*—Si la Iglesia no pudiera emitir su juicio definitivo infalible acerca de los hechos dogmáticos, se podría impunemente esparcir toda clase de doctrinas opuestas a la revelación y eludir el juicio de la Iglesia diciendo que ésta se equivoca al juzgar el sentido de sus palabras.

427. c) En las leyes disciplinares o litúrgicas destinadas a toda la Iglesia.—La Iglesia no podría conducir con seguridad a los fieles a la salvación si pudiera errar dando leyes disciplinares o litúrgicas que fueran contrarias a la divina revelación. Imaginémonos que la Iglesia se equivoca al administrar la Eucaristía bajo una sola especie; lógicamente se seguiría de aquí que no habría guardado fielmente la voluntad de Cristo en lo que a la Eucaristía concierne, y, por tanto, habría faltado en un elemento esencial de la revelación.

d) *En la aprobación de las órdenes religiosas.*—El fin del magisterio exige que pueda conducir sin error a aquellos que quieren aspirar a la perfección evangélica; cosa que no ocurriría si pudiera la Iglesia aprobar como conducente a este fin, con aprobación solemne y definitiva, un instituto que fuera inepto y aun contrario a la perfección.

e) *En la canonización de los santos.*—Si pudiera errar en estos

¹¹ Prescindimos ahora de las verdades reveladas accidentalmente, por tocar este punto, como ya dijimos, al tratado de la inspiración de la Escritura.

casos, además de imponer un culto objetivamente inhonesto, honrar como a santo a un condenado, engañaría a los fieles en el camino de la perfección, que no menos se aprende por los ejemplos que por las leyes, según aquel conocido adagio: «Las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran».

428. B) Enseñanzas de los documentos de la Iglesia.—La Iglesia, en documentos oficiales de su magisterio, se atribuye esta infalibilidad. Citemos unos pocos ejemplos. *Acerca de las verdades filosóficas* en conexión con las verdades de la fe, el concilio ecuménico Lateranense V se atribuye prácticamente la infalibilidad al decir: «condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano..., sino también inmortal, y además es multiplicable... Y como quiera que lo verdadero en modo alguno puede estar en contradicción con lo verdadero, definimos como absolutamente falsa toda aserción contraria a la verdad iluminada por la fe» (D 738).

Acerca de los hechos dogmáticos recuérdense los documentos de los papas que hemos citado antes al hablar de la cuestión jansenista, en particular la constitución definitoria de Alejandro VII (D 1098).

429. Sobre *los decretos disciplinares* dirigidos a la Iglesia universal, el concilio de Constanza, hablando de la legitimidad de la administración de la sagrada comunión bajo una sola especie, dice que «los que pertinazmente afirman lo contrario han de ser rechazados y castigados como herejes o que saben a herejía» (D 668). Lo mismo sustancialmente repite después el concilio de Trento (D 934-936).

Finalmente, las fórmulas de *aprobación de las órdenes religiosas* con frases como ésta: «con ciencia cierta aprobamos y confirmamos y añadimos toda la fuerza de nuestra autoridad apostólica»¹²; o los decretos de canonización: «definimos... ser santo y decretamos que debe inscribirse su nombre en la lista de los santos confesores, tal como lo definimos por estas letras»¹³, muestran también prácticamente la persuasión de la Iglesia de su infalibilidad en estas materias.

430. Adviértase que en este modo de argumentar no se da «círculo vicioso», es decir, no damos por supuesto lo que hemos de probar, como podría parecer quizás a primera vista. Pues del hecho de que la Iglesia *en general* es infalible deducimos que necesariamente debe saber a qué objetos se extiende este poder, ya que no puede darse ejercicio alguno sin objeto en que se dé tal ejercicio. Por consiguiente, si ejerce su infalibilidad en algún objeto concreto, no puede equivocarse. Por tanto, también es infalible en el objeto secundario, ya que sobre él ejercita la infalibilidad. Sin embargo, esta proposición, por ser *deducción* de una verdad revelada, la infalibilidad de la Iglesia, sólo será teológicamente cierta.

¹² Véanse ejemplos en SALAVERRI, o.c., n. 729.

¹³ También cf. SALAVERRI, o.c., n. 725.

431. Solución de algunas dificultades. a) Sobre las verdades que se llaman virtualmente reveladas, o conclusiones teológicas, suele presentarse esta dificultad. Al deducir de una verdad revelada, por medio de una proposición de razón, una conclusión teológica, se presupone una identidad entre un concepto revelado, de orden sobrenatural, con un concepto de razón, de orden puramente natural. Pero tal identificación, se objeta, es imposible y, por tanto, nada puede deducirse de ahí. Pongamos un ejemplo que se ha hecho clásico en esta materia. La revelación nos enseña que la segunda persona de la Santísima Trinidad es el Verbo del Padre (Jn 1). Supuesta esta verdad revelada, se considera teológicamente cierto que el Verbo procede del entendimiento del Padre, fundándose en que el verbo o concepto humano procede del entendimiento del hombre. En forma escolástica se podría proponer este silogismo: El verbo procede del entendimiento (proposición universal cierta de orden filosófico). Es así que el Hijo de Dios es el Verbo del Padre (proposición particular revelada). Luego el Verbo procede del entendimiento del Padre (conclusión teológica). Pero ¿con qué derecho se identifica en este silogismo Verbo divino con verbo o concepto humano?

La respuesta se funda en la analogía del concepto de *verbo*. Cuando la Sagrada Escritura nos revela al Hijo como Verbo del Padre, evidentemente quiere dar a conocer que en su Hijo se verifica la noción trascendente de *verbo*, aunque libre de los límites e imperfecciones del *verbo* humano. Y en esta noción trascendente es esencial el que proceda del entendimiento.

Esta solución supone que ciertos términos filosóficos que se usan en la teología católica—piénsese, además del ejemplo indicado, en las palabras «transustanciación», «consustancial»—tienen, por lo menos, unos elementos esenciales perennes que en manera alguna puede suponerse expuestos a la evolución de los tiempos. El papa Pío XII lo dice de un modo terminante en la encíclica *Humani generis*. Admite ciertamente el papa que los términos que usa el magisterio de la Iglesia para expresar estos conceptos pueden ser «perfeccionados y aquilatados»; pero «descuidar, rechazar o privar de su valor a tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de talento y santidad no comunes, con esfuerzo multisecular, bajo la vigilancia del sagrado magisterio y no sin la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar cada día con mayor exactitud las verdades de la fe, para sustituirlas por nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una nueva filosofía, las cuales, como flor del campo, hoy son y mañana caerán, no sólo es imprudencia suma, sino que convierte al dogma en caña agitada por el viento» (D 2309-2312).

432. Cuestiones complementarias.—I) LA LLAMADA «FE ECLESIASTICA».—Por lo que acabamos de decir sobre el objeto secundario de la infalibilidad, pueden darse definiciones infalibles de la Iglesia cuyo objeto no son verdades formalmente reveladas. ¿Qué asentimiento hay que dar a estas verdades?

Por una parte, parece que no pueden creerse como de fe divina, ya que no se interpone, por lo menos directamente, el testimonio de la palabra de Dios. Como ocurre cuando se afirma, por ejemplo, que el Verbo se ha hecho carne: creemos entonces con fe divina esta verdad, porque la Sagrada Escritura, que es palabra de Dios, nos lo revela. Pero, por otra parte, parece que debemos aceptarlo con un asentimiento absoluto por la autoridad infalible de la Iglesia, y que, por tanto, es un acto de fe.

Bastantes autores ¹⁴ llaman a esta clase de asentimiento «fe eclesiástica», porque creemos, no inmediatamente por la autoridad de Dios, sino por la autoridad infalible de la Iglesia. Otros no quieren admitir esta terminología, que tiene en contra, sobre todo, la relativa modernidad de esta opinión, ya que hasta el siglo xvii no se encuentra esta terminología en la historia de la teología ¹⁵, y dicen que, al negar una verdad testificada por el magisterio infalible de la Iglesia, se niega siempre esta autoridad de la Iglesia, que es verdad de fe divina, y, por lo tanto, quedan incluidas estas verdades en el acto de fe que tiene por motivo formal la autoridad de Dios.

433. 2) NOTAS Y CENSURAS EN TEOLOGÍA.—Al terminar este capítulo sobre el objeto de la infalibilidad, podemos ya exponer uno de los aspectos en que se manifiesta de un modo más claro el ejercicio de este magisterio: la determinación de la clase de asentimiento que debemos a las diversas verdades que son objeto del magisterio de la Iglesia, ya sea en sentido afirmativo, es decir, cuando se afirma que una verdad es dogma de fe o doctrina católica, etc.; ya sea en sentido negativo, cuando se dice que alguna doctrina es herética, errónea, etc.

En general, en teología, se llama *nota teológica* o *valor teológico* el juicio que expresa *de un modo positivo* el grado de certeza de una proposición, certeza que procede de dos elementos esenciales: el hallarse en las fuentes de la revelación, o la relación que con ella tienen dichas fuentes, y las declaraciones que de ella ha emitido el magisterio eclesiástico. *Censura*, en cambio, es el juicio *negativo* que expresa el grado de falsedad que atañe a las proposiciones contrarias a las verdades reveladas, o relacionadas con la revelación y que han sido reprobadas por el magisterio de la Iglesia.

434. Según estas nociones, podemos establecer los diversos grados de *notas y censuras teológicas*:

1) Toda proposición que consta con certeza que se contiene formalmente en la revelación—Escritura o tradición divino-apostólica—se llama de *fe divina*. La proposición contraria se llama *error en la fe*.

2) Si, además de contenerse con certeza en las fuentes de la revelación, una proposición ha sido enseñada como de fe divina por el magisterio *infalible* de la Iglesia, se llama *de fe divina y católica* o *dogma de fe*. Y la contraria será una *herejía*.

3) Dentro de esta clase de proposiciones se dice *de fe divina y católica definida* la que ha sido propuesta como dogma de fe por una definición solemne del papa o de un concilio ecuménico. La definición sólo añade el hacer imposible todo subterfugio que evite el juicio infalible de la Iglesia; pero, si consta con certeza absoluta que una verdad revelada es objeto del magisterio ordinario infalible de la Iglesia, también en este caso se da un verdadero dogma.

¹⁴ Amplia bibliografía sobre los autores que defienden y que impugnan la «fe eclesiástica» en SALAVERRI, o.c., n.899 not.13.

¹⁵ Véase Mons. FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ, en «Estudios teológicos», citados en la bibliografía.

Como se ve, en estas tres notas teológicas: de fe divina, de fe divina y católica, de fe divina y católica definida, cada una es una ulterior determinación de la anterior.

4) Puede ocurrir que una proposición muchos teólogos la consideren formalmente revelada, pero no aparezca con la suficiente certeza, de modo que se pueda excluir toda duda prudente sobre el particular. En tal caso podremos decir que aquella proposición *parece de fe*.

Respecto al juicio infalible de la Iglesia, puede suceder también que una proposición estuviera a punto de ser definida como de fe, pero que por circunstancias concretas no se llegara a la definición. Esto ocurrió con muchas proposiciones sobre la Iglesia en el concilio Vaticano I, que tuvo que suspenderse antes de terminar su tarea. Cuando esto ocurre, puede llamarse una proposición *próxima a ser de fe*.

Estos dos sentidos puede tener la expresión latina *proxima fidei*, que resulta quizá excesivamente vaga y que podría desdoblarse para mayor precisión en *videtur de fide* y *fidei definitioni proxima*.

5) *Teológicamente cierta*.—Se llama así una verdad que tiene conexión necesaria con una proposición revelada, ya sea por vía de deducción (conclusión teológica), ya sea como presupuesto necesario (algunas verdades filosóficas que son preámbulos necesarios de la fe y los hechos dogmáticos), ya sea por su finalidad (leyes disciplinares, aprobaciones de órdenes religiosas, canonización de los santos). La proposición contraria se llama *error teológico*.

6) *De fe eclesiástica*.—Se llama así una verdad teológicamente cierta que ha sido definida por la autoridad infalible de la Iglesia ¹⁶. La proposición contraria será *error en la fe eclesiástica*.

7) *Doctrina católica*.—Se llama así una verdad enseñada por el magisterio no infalible de la Iglesia, pero que ha de ser aceptada en la Iglesia universal. Por ejemplo, muchas verdades que se enseñan en las encíclicas pontificias.

Otras notas y censuras inferiores son ya de orden puramente filosófico: doctrina común y cierta en teología, doctrina probable, doctrina segura o no segura...

¹⁶ Adviértase lo que hemos dicho en la cuestión anterior sobre dicha «fe eclesiástica».

CAPÍTULO IX

Verdad apostólica y progreso dogmático

435. Bibliografía: SALAVERRI: SThS I n.738-766; BOYER, C., S. I., *Lo sviluppo del dogma: «Problemi ed Orientamenti di Teologia Dogmatica»* I 359-380 (véase también amplia bibliografía sobre el tema a continuación, 381-386); en castellano, *Desarrollo del dogma: «Pequeña Biblioteca Herder»* n.21; DRAGUET, R., *L'Évolution des dogmes: BRILLANT-NE-DONCELLE, «Apologetique»* 1097-1122; FLICK, M., S. I., *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea: «Gregorianum»* 33 (1952) 5-23; GRANDMAISON, L., S. I., *Le dogma chrétien* (París 1928); MARÍN SOLA, F., O. P., *La evolución homogénea del dogma católico* (BAC 84); RAHNER, K., *Escritos de Teología I, «Sobre el problema de la evolución del dogma»* 51-92; IV, *«Reflexiones en torno a la evolución del dogma»* 13-52; RONDET, H., S. I., *¿Los dogmas cambian?: col. «Yo sé, yo creo»* n.5 (Andorra 1961); SCHMAUS, M., o.c., 743-752; SEMMELROTH, O., S. I., *Naturalaleza y origen de los dogmas*, en HARTMANN, *«Sujeción y libertad del pensamiento católico»* 247-266; SPIAZZI, R., O. P., *Rivelazione compiuta con la morte degli apostoli: Greg* 33 (1952) 24-57.

436. Introducción general al problema.—El magisterio de la Iglesia, del que hemos hablado ampliamente en los capítulos anteriores, tiene como fin primordial conservar íntegra la Revelación o palabra de Cristo, en la que está nuestra salvación. Para este fin, Dios Nuestro Señor dio a la Iglesia el carisma de la infalibilidad: «La doctrina de la fe que Dios ha revelado ha sido entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada» (Vaticano, D 1800). Estas palabras del concilio Vaticano son un eco de las repetidas amonestaciones del apóstol San Pablo a su fiel discípulo Timoteo: «¡Oh Timoteo!, guarda el depósito» (1 Tim 6,20). Y en la segunda epístola al mismo discípulo, a punto ya de terminar su combate acá en la tierra—«He luchado la noble lucha, he finalizado la carrera, he mantenido la fe» (3,7)—desarrolla esta idea, aconsejándole repetidas veces que «lo que había oído de él lo confie a hombres fieles, quienes sean idóneos para enseñar a su vez a otros» (2,2; véase también 1,13-14; 3,14). La Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia parecen, pues, suponer esta afirmación fundamental: el «depósito» de las verdades de la fe es algo que queda ya constituido en un momento determinado, y que, una vez constituido, la Iglesia sólo puede custodiarlo y transmitirlo, algo así como un recuerdo familiar, que al transmitirse de padres a hijos sólo se busca su conservación, y el que intentara modificarlo en algo, perfeccionarlo, no haría más que echarlo a perder deplorablemente.

437. Sin embargo, contra esta concepción de fijeza absoluta de la verdad de Cristo se nos ocurren en seguida serias dificultades. En primer lugar, la tendencia innata del entendimiento humano de perfeccionar siempre sus conocimientos, unida a la limitación de toda expresión tanto conceptual como verbal, que evidentemente hace imposible una plena adecuación de la verdad revelada, tal como es en sí, con las fórmulas con que la expresamos, nos hace inclinar a creer en un posible desarrollo o perfección de la revelación y de las fórmulas con que se expresa. Algo tan vital como es

la verdad religiosa, ¿va a ser lo único que no puede ser objeto de perfeccionamiento a través de los siglos?

Pero, además, contra esta manera de concebir el problema existen una serie de hechos históricos innegables. Si comparamos las fórmulas simplicísimas con que la mayor parte de las veces se expresan los dogmas de nuestra fe en la Sagrada Escritura o en los primeros escritos de la Iglesia con las fórmulas complicadas con que se exponen en los concilios de los siglos siguientes, nadie podrá negar que se ha verificado un cambio notable. Unos pocos ejemplos nos bastarán para comprobarlo: Que el Hijo es verdadero Dios como el Padre se contiene sin duda en varias expresiones de Jesús que nos refiere San Juan, como aquélla: «El Padre y yo somos una misma cosa» (10,30); en cambio, el concilio de Nicea (s.IV), reunido precisamente contra la herejía arriana, que hacía del Hijo sólo la primera de las criaturas, define que es *consustancial* con el Padre con unas palabras totalmente filosóficas: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς (D 54), que ciertamente no conoció la predicación apostólica. Al hablar el concilio Tridentino (s.XVI) de la Sagrada Eucaristía, usa de los términos «sustancia del pan y vino, especies, transustanciación», sacadas de la filosofía escolástica entonces en vigor, que tampoco se encontrarán, como es evidente, en los escritos apostólicos. En el siglo pasado, al hablar el concilio Vaticano I de la creación, explana la idea fundamental simplicísima que nos propone la primera palabra de la revelación escrita: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1), de este modo: «Este solo verdadero Dios..., con libérrimo designio juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana y luego la humana, como común, constituida de espíritu y de cuerpo» (ses.3 c.1: D 1783). Estos tres ejemplos, que expresamente hemos seleccionado de tres épocas muy distintas, y que podríamos multiplicar indefinidamente, muestran una evolución muy clara en la expresión de las verdades de la fe y una influencia también innegable del medio ambiente, en concreto de la filosofía predominante en cada época en la forma de expresar estas verdades.

Finalmente, se da otro hecho innegable: la definición de nuevos dogmas a través de la Historia. Piénsese, por ejemplo, en los tres últimos: Inmaculada Concepción por Pío IX, infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I, Asunción de María por Pío XII.

438. Todos estos hechos, ¿no están en contradicción con aquella concepción de fijeza en la verdad revelada, que parecen suponer los textos del magisterio y las recomendaciones de San Pablo a su discípulo Timoteo que al principio hemos aducido? ¿Existe o no existe un momento determinado en que el «depósito» de la revelación queda ya definitivamente constituido? En los dos párrafos siguientes vamos a contestar a estas preguntas con estas dos afirmaciones: Ciertamente existe un momento en que la revelación pública

queda definitivamente clausurada (§ 1.º). Sin embargo, este hecho no está en contradicción con una verdadera evolución o progreso del dogma (§ 2.º).

I. VERDAD APOSTÓLICA

439. Problema.—Toda la primera parte de la eclesiología nos ha ido enseñando cómo Jesucristo constituía su Iglesia en los apóstoles y les entregaba su Palabra. Más aún: al explicar la promesa de Cristo «con vosotros hasta el fin del mundo», hablamos de la perennidad de la Iglesia y cómo no puede admitirse una nueva economía que suceda a la apostólica, a la manera que el Nuevo Testamento sustituyó al antiguo. Pueden darse, es cierto, revelaciones privadas, es decir, el Espíritu Santo puede comunicarse como quiere y a quien quiere, dando a conocer a almas que se escoge secretos de su bondad, de su misericordia, de su justicia en el orden del mundo, o haciendo sentir, en experiencias místicas, profundidades insospechadas de los misterios divinos. Piénsese en las revelaciones de Santa Brígida, en las experiencias místicas de San Juan de la Cruz o de Santa Teresa, en las revelaciones del Sagrado Corazón a Santa Margarita o de la Virgen Inmaculada a Santa Bernadette Soubirous. Pero todas estas revelaciones son *revelaciones privadas*, es decir, destinadas para utilidad o bien espiritual de una persona o un grupo de personas; y si son para todos los hombres en general (como las revelaciones del Sagrado Corazón), no con carácter obligatorio y como objeto de fe católica. Todo lo contrario ocurre en la *revelación pública*, es decir, aquella por la que primeramente el pueblo escogido (revelación pública particular) y después todos los hombres son instruidos con el mensaje divino que contiene todas las verdades que han de ser creídas obligatoriamente como verdades de fe. «Dios, que en los tiempos pasados había hablado de muchas y diversas maneras a los Padres por medio de los profetas [revelación pública particular], al fin de estos días nos habló a nosotros en su Hijo [revelación pública universal]» (Heb 1,1). «Haced discípulos míos a todas las gentes» (Mt 28,19). «El que creyere y fuere bautizado se salvará; mas el que no creyere se condenará» (Mc 16,16).

440. El problema que se plantea sobre esta revelación pública es, como hemos indicado en la introducción a este capítulo, el saber cuándo queda ya terminada. Vamos a mostrar que esto ocurre con la muerte del último apóstol, expresión que hay que entender no en el sentido de que toda la revelación pública la haya comunicado Dios inmediatamente a los apóstoles, sino dentro del tiempo apostólico y con la aprobación de algún apóstol. En este sentido, Dios comunicó su Palabra a algunos discípulos de los apóstoles; pensemos, por ejemplo, en Marcos y Lucas.

441. Orientación histórica.—OPINIONES ERRÓNEAS Y DOCTRINA DE LA IGLESIA.—En dos grandes grupos pueden clasificarse las teorías contrarias a la verdad católica, y que en seguida demos-

traremos con testimonios de la Sagrada Escritura y tradición. Del primer grupo, formado por los *iluministas* en sus diversos grados, o sea los que esperan una nueva revelación pública que suceda a la apostólica, ya hablamos en el capítulo de la perennidad de la Iglesia y no vamos a repetir lo dicho ¹. Al segundo grupo pertenecen los *semirracionalistas* y *modernistas*. Los primeros, como Günther y Frohschammer, suponen necesaria una revelación divino-apostólica como núcleo inicial para un ulterior desarrollo de la verdad religiosa; pero, esto supuesto, la filosofía puede perfeccionar de tal manera aquel primer conocimiento, que llegue hasta la misma inteligibilidad de los misterios: «Estos enemigos de la divina revelación —dice el papa Pío IX—, exaltando con sumas alabanzas el progreso humano, con atrevimiento de todo punto temerario y sacrilego, querrían introducirlo en la religión católica, como si la religión misma no fuera obra de Dios, sino de los hombres, o algún invento de la filosofía que pueda perfeccionarse por procedimientos humanos» ². Los *modernistas* parten de un falso concepto de revelación: la conciencia del sentimiento religioso, y admiten, como consecuencia, que siempre puede ser objeto de ulterior evolución. Pío X expuso en el decreto *Lamentabili* la verdadera doctrina al condenar esta proposición de los modernistas: «La revelación, que constituye el objeto de la fe católica, no quedó completa con los apóstoles» (D 2021).

442. Ya mucho antes la verdadera doctrina quedó expresada claramente en los concilios Tridentino y Vaticano. El primero, al hablar de la Escritura y tradición, dice que «el Evangelio que Jesucristo mandó fuera predicado por ministerio de sus apóstoles, como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres, se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas, que, recibidas de boca de Cristo mismo por los apóstoles o transmitidas de mano en mano por los mismos apóstoles, han llegado hasta nosotros» (D 783). Y el Vaticano afirma que «la asistencia del Espíritu Santo ha sido prometida a San Pedro y sus sucesores no para que manifestaran una nueva doctrina, sino para que custodiaran santamente y expusieran fielmente la revelación transmitida por los apóstoles» (D 1836).

443. Valoración teológica.—De todos estos textos del magisterio y de los que vamos a ver de la Sagrada Escritura y Santos Padres, se deduce claramente esta doctrina, que podemos calificar *teológicamente cierta*.

444. Enseñanza bíblica.—Conocemos ya una serie de textos fundamentales en esta materia del *sagrado Evangelio*, aquellos en

¹ Cf. c.7 y R. SPIAZZI, O. P., *Rivelazione compiuta con la morte degli apostoli*: Greg 33 (1952) 25ss.

² Encíclica *Qui pluribus*: D 1636. Véanse también los escritos del mismo papa contra las doctrinas de Günther (D 1655ss) y Frohschammer (D 1666ss), y la condenación de esta proposición en el *Syllabus*: «La revelación es imperfecta, y, por tanto, sujeta a progreso continuo e indefinido, en consonancia con el progreso de la razón humana» (D 1705).

que Cristo entrega toda su misión a los apóstoles; y sabemos también que la misión de enseñar es una de las tres potestades esenciales que Cristo les entregó. Por tanto, las palabras de San Mateo al final de su evangelio: «Haced discípulos a todas las gentes..., enseñándoles a guardar *todas las cosas* que yo os he mandado» (Mt 28,19), se explican por lo menos mucho mejor en la hipótesis de que Cristo confió toda la verdad revelada a sus apóstoles. Más fuerza tienen las palabras del Señor en el sermón de la última Cena, cuando dijo abiertamente a los apóstoles: «Estas cosas os he hablado estando con vosotros; mas el Paráclito, el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, El os enseñará y os recordará *todas las cosas* que yo os dije» (Jn 14,26). O un poco más adelante: «A vosotros os he llamado amigos, pues os di a conocer *todas las cosas* que oí de mi Padre» (Jn 15,15); «cuando viniere El, el Espíritu de Verdad, os guiará en el camino de la verdad *total*» (Jn 16,12-15).

Estas palabras parecen ya de suyo suficientemente claras para demostrar que Jesucristo, por sí mismo o por el Espíritu Santo, después de su Ascensión dio a los apóstoles el encargo de ser testigos de su verdad revelada; no ciertamente para provecho de ellos solos, sino para que la transmitiesen a los demás, para beneficio de toda la Iglesia hasta el fin del mundo, como parece clarísimamente en el texto con que concluye San Mateo su evangelio.

445. Los *Hechos de los Apóstoles* y las *epístolas de San Pablo* confirman plenamente que las palabras de Jesús sólo pueden entenderse en este sentido. En primer lugar, San Lucas en los Hechos nos presenta siempre a los apóstoles como los testigos de Cristo resucitado, enviados para comunicar a los hombres toda la misión salvadora de Jesús (Act 2,32; 5,32, etc.). Y el apóstol San Pablo, en la epístola a los Gálatas, se muestra extraordinariamente solícito en hacer constar que su evangelio no es otro «que el de los apóstoles, el único evangelio de Cristo, aunque no lo aprendió de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo» (Gál 1,1-12). Además afirma explícitamente que toda la Iglesia, «los miembros de la familia de Dios, están edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús» (Ef 2,20); y sobre todo, ya a punto de terminar su peregrinación en la tierra, recomienda a su fiel discípulo Timoteo una sola cosa: «que guarde el depósito recibido» (Tim 6,20), sin hacer alusión alguna a un acrecentamiento de verdades, que necesariamente hubiera tenido que indicar el Apóstol si este aumento de verdades, en el período postapostólico, hubiera entrado en la voluntad de Cristo.

446. Enseñanza de la tradición.—Si hay una verdad innumerables veces repetida en la tradición de los primeros siglos, si hay un ideal que todos los cristianos tienen desde el principio muy presente en su modo de obrar, es éste: conservar la doctrina de los apóstoles, seguir por el camino que Jesucristo por medio de los apóstoles les había trazado. Indiquemos algunos ejemplos de los primeros siglos de la Iglesia.

El primer libro no inspirado que se nos ha conservado de la primitiva Iglesia, contemporáneo en su composición a algunos de la Sagrada Escritura, se titula *Didaché o doctrina de los doce apóstoles*; toda su enseñanza se podría compendiar en estas palabras: «Mira, no abandones los mandamientos del Señor, sino guarda lo que has recibido, sin añadir ni quitar nada»³.

San Policarpo, discípulo inmediato de San Juan Evangelista, escribió: «dando de mano a la vanidad del vulgo y a las falsas enseñanzas, volvámonos a la palabra que nos fue transmitida desde el principio»⁴.

San Ireneo de una manera clarísima repite también esta idea. El fin que persigue en todo su libro *Contra las herejías* no es otro que mostrar como criterio seguro de ortodoxia la continuidad en la doctrina y en la sucesión de los apóstoles. Véanse estos dos fragmentos como muestra: «Los apóstoles, plenísimamente, acumularon todo lo que hay de verdad en la Iglesia a la manera de un rico en su caudal, de tal manera que todo aquel que quiera tome de allí bebida de vida. Esta es la entrada en la vida; todos los demás son ladrones»⁵. «La verdadera 'gnosis' o ciencia es la doctrina de los apóstoles»⁶.

Tertuliano también es un testigo fiel de la tenacidad de la Iglesia primitiva en querer conservar la tradición apostólica. Podríamos citar largos fragmentos de su libro *Sobre la prescripción de los herejes*, cuyo intento, muy parecido al de San Ireneo en su libro *Contra las herejías*, antes citado, es también hacer ver cómo la verdadera doctrina de la Iglesia la tendrán aquellos que tengan de verdad la doctrina de los apóstoles: «La verdad se adjudicará a nosotros, los que caminemos según esta regla que recibió la Iglesia de los apóstoles, los apóstoles de Cristo, Cristo de Dios»⁷.

II. PROGRESO DOGMÁTICO

447. Problema.—Este hecho, que la revelación de Cristo quede terminada con la muerte de los apóstoles, ¿supone una fijación absoluta de la fe sin posible desarrollo? Ya indicamos al comenzar este capítulo que no solamente nuestra razón, deseosa siempre de perfeccionar sus conocimientos, se resistía a este modo de concebir nuestra religión, sino que unos hechos históricos innegables están en contradicción con él. Mas es evidente también que no podemos entender este progreso como un cambio de la doctrina apostólica: nos lo demuestra claramente lo que acabamos de exponer en el párrafo anterior. Por tanto, será necesario, ante todo, que precisemos cuál es el sentido verdadero, perfectamente admisible, de la expresión «progreso dogmático».

448. Y en primer lugar, ¿qué significa la palabra *dogma*? Aunque etimológicamente la palabra griega δόγμα significa opinión

³ *Didaché* 4,13: «Padres apostólicos» (BAC 65) 82.

⁴ *Carta a los filipenses* 7,2: «Padres apostólicos» 666.

⁵ *Contra las herejías* 3,4,1: *MaIgl* 252.

⁶ *Id.*, 4,33,8: *MaIgl* 253.

⁷ *De la prescripción* n.37: *MaIgl* 192.

o parecer, en la vida ordinaria entendemos muchas veces las palabras *dogma*, *dogmático*, *dogmatizar*, en un sentido peyorativo, como opinión o parecer intransigente, sin apelación posible. «Tal persona siempre dogmatiza» decimos de uno que presenta sus opiniones como las únicas aceptables. Es lógico que en los conocimientos de orden natural, capaces siempre de ulterior perfección, el *dogmatizar* nos repugne.

El *dogma* de que hablamos ahora pertenece a una esfera esencialmente distinta, la esfera de lo sobrenatural, de la que nada sabríamos si no fuera por la fe. Y como la fe supone el testimonio de Dios, sumamente veraz, que no puede ni engañarse ni engañarnos, ya se ve que la disposición de ánimo que hemos de tener ante estos «dogmas» ha de ser esencialmente distinta. Mas ¿cómo podremos saber con certeza que Dios ha hablado, es decir, que nos ha comunicado una verdad que hemos de creer? Sólo el magisterio de la Iglesia, con su carisma de la infalibilidad, nos garantizará, como ha quedado ampliamente demostrado al hablar del magisterio infalible de la Iglesia, que poseemos la verdad sin posibilidad de error. Por tanto, *dogma* es una verdad revelada por Dios y propuesta por la Iglesia para ser creída como tal⁸. En todo dogma entran, pues, estos tres elementos: uno objetivo, que es la verdad revelada; dos de orden subjetivo: uno activo, el magisterio de la Iglesia, que propone la verdad como objeto de fe; otro pasivo, que radica en los fieles que aceptan aquella verdad como verdad de fe divina⁹.

449. Para expresar la posibilidad de un desarrollo del dogma, suelen usarse en castellano dos palabras preferentemente: *progreso* y *evolución*. La palabra *evolución*, en los primeros decenios de este siglo, solía considerarse como sospechosa de heterodoxia cuando se aplicaba a materias religiosas. Hoy día puede usarse sin peligro este término con tal que se puntualice claramente su significado. Se puede, pues, hablar por igual de progreso o de evolución del dogma, entendiéndolo siempre en el sentido de un desarrollo «homogéneo», algo parecido al desarrollo del ser humano al pasar de la niñez a la edad madura, comparación ya usada por San Vicente de Lerins en el siglo v: «Imita la religión de las almas a la condición de los cuerpos, los cuales, aunque en el proceso de los años se desarrollan y despliegan sus partes, permanecen, sin embargo, los mismos que antes eran. Mucho va de la flor de la infancia a la madurez de la ancianidad; con todo, no son otros los que se hacen ancianos que los mismos que fueron adolescentes»¹⁰.

450. Concretando más en particular este progreso o evolución, se puede concebir:

a) Como progreso o aumento de objetos de la fe, como ocurrió con las verdades de la fe al pasar del Antiguo al Nuevo Testamento. Al principio de la epístola a los Hebreos se nos habla de este

⁸ Concilio Vaticano I sses.3 c.3: D 1792.

⁹ Cf. SALAVERRI, O.C., p.755.

¹⁰ Comonitorio c.23: Malg 240. Todo el libro, traducido al castellano por el P. Madoz, en colección «Excelsa» n.110 (Madrid 1944). Este fragmento, en la p.200.

progreso dogmático objetivo. Un progreso dogmático en este sentido, después de la muerte de los apóstoles, ha quedado ya excluido en el párrafo anterior.

b) Puede concebirse también un progreso dogmático en un sentido subjetivo, es decir, en cuanto la verdad, revelada ya en el tiempo apostólico, pero mantenida más o menos implícitamente en el depósito de la revelación, más o menos oscuramente propuesta, va siendo objeto en el correr de los siglos: 1.º, de una proposición más clara, más precisa, más explícita en múltiples aspectos y matices por parte del magisterio de la Iglesia; y 2.º, de un conocimiento más exacto, más rico por parte de los miembros de la Iglesia.

Además, en todo este problema hay que distinguir muy cuidadosamente dos cuestiones diversas: 1.ª, *el hecho* innegable de una evolución o progreso de los dogmas desde el tiempo apostólico hasta nuestros días; 2.ª, *la naturaleza* de esta evolución, o sea la explicación de los hechos. Consideremos separadamente cada una de estas cuestiones.

A) El hecho del progreso dogmático

451. Enseñanza de la tradición.—En la historia de la Iglesia encontramos testimonios claros de que el progreso dogmático no pasó inadvertido ya desde los primeros siglos, aunque los Santos Padres se contentaban generalmente con consignar el hecho sin intentar buscar la explicación del mismo.

San Ireneo, el gran defensor de la tradición apostólica, que no cesa de proclamar como distintivo de autenticidad cristiana el conservar la doctrina tal como nos la legaron los apóstoles, admite, con todo, que esta doctrina apostólica es como «un depósito precioso, siempre joven y que hace rejuvenecer el mismo recipiente en que se conserva»¹¹.

Orígenes, en el prólogo de su libro *Sobre los principios*, supone que Dios en su providencia quiso que los apóstoles, al predicar la fe de Cristo, dejaran para la investigación de los que recibían su mensaje las razones de muchas de sus afirmaciones. No aparece, con todo, claro si se trata de un verdadero progreso dogmático o sólo de las ulteriores explicaciones de orden especulativo con que se pretenden esclarecer los misterios de la fe, en cuanto es dado a la limitación humana¹².

San Gregorio de Nacianzo exhorta a sus fieles a investigar los secretos divinos encerrados en la Sagrada Escritura y establece el principio general de un progreso y crecimiento, en la ciencia de los misterios divinos¹³.

452. Entre los Padres latinos, San Agustín y su adversario San Vicente de Lerins expresaron esta idea del progreso dogmático de un modo mucho más claro.

¹¹ *Contra las herejías* 3,24,1: MaIgl 186.

¹² En la Introducción del libro n.3; fragmento citado en R 444.

¹³ *Oratio XXXI*: MG 36,161. Para este y otros textos de los Santos Padres sobre la materia, cf. GRANDMAISON, o.c., en la bibl. p.82ss.

El santo Obispo de Hipona nos hace ver cómo las impugnaciones de los herejes sirvieron para que «muchas cosas que estaban ocultas en la Sagrada Escritura se hicieran patentes y se entendiera la voluntad de Dios». Y pone varios ejemplos a continuación: ¿Por ventura se había tratado perfectamente de la Trinidad antes de que los arrianos ladraran como perros? ¿Por ventura se había tratado perfectamente de la penitencia antes de que los novacianos opusieran resistencia? De la misma manera no se había tratado perfectamente del bautismo antes de que contradijeran los rebautizantes» 14.

San Vicente de Lerins, dice el P. Madoz, especialista en esta materia, tiene fórmulas felicísimas para expresar el progreso dogmático dentro de la estabilidad de la tradición; si bien es verdad que en su mente de adversario a la doctrina de San Agustín, estos límites y sentencias poseen un sentido rigorista y exclusivo, incompatible con la teoría del progreso dogmático que expone la teología:

«Pero se objetará: ¿No se dará progreso alguno de la religión en la Iglesia de Cristo? Dese enhorabuena, y grande. ¿Quién habrá tan mezquino para con los hombres y tan aborrecible a Dios que trate de impedirlo? Pero tal, que sea verdadero progreso de la fe, no una alteración de la misma. A saber: es propio del progreso que cada cosa se amplifique en sí misma, y propio de la alteración que algo pase de ser una cosa a ser otra. Es menester, por consiguiente, que crezca y progrese amplia y dilatadamente la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, tanto de cada uno como de todos juntos, tanto de un solo hombre como de toda la Iglesia en el decurso de los siglos y de las edades, pero solamente en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» 15.

453. Enseñanza de los teólogos.—En la edad media, los teólogos, al proponerse este problema, se limitaron casi exclusivamente a hacer ver la continuidad de la doctrina de la Iglesia en los diversos períodos de la historia con la doctrina apostólica y a demostrar que las nuevas formulaciones del magisterio no eran otra cosa que expresiones más exactas o más acomodadas a cada tiempo de las diversas verdades reveladas, que antes no habían aparecido suficientemente claras 16. Así, por ejemplo, en el siglo XII, Anselmo de Havelberg, a los orientales, que ponen dificultad en aceptar algunas doctrinas propias de la Iglesia latina, les explica que éstas no son otra cosa que el resultado del magisterio que el Espíritu Santo ejerce en la Iglesia 17.

El siglo XVI trajo a la Iglesia la necesidad de dejar bien definidas aquellas verdades que eran especialmente combatidas por los protestantes. Por eso el concilio Tridentino, en el decreto del que ya hemos hablado en el primer párrafo, insiste en que la doctrina revelada es totalmente apostólica, tanto la contenida en la Sagrada Escritura como en la Tradición. Pero los teólogos postridentinos nos hablan claramente de un verdadero progreso dogmático. Así

14 *Enarr. in Ps. 44 n.22: ML 36,643.*

15 *C.23: MaIgl 240.*

16 Véase C. BOYER, S. I., a. c. en la bibl.

17 *Diálogo 2.º c.23: ML 188,1200s.*

Melchor Cano, Gregorio de Valencia, Báñez y, sobre todo, Suárez ¹⁸. Sin embargo, hasta el siglo XIX sigue siendo común la tendencia de insistir más en la inmutabilidad del dogma que en el progreso del mismo.

454. En el siglo XIX, Moehler primero y después Newman tienen el gran mérito de haber examinado este problema con gran atención y sinceridad. Y Dios se valió precisamente de él para conducir a Newman a la Iglesia católica. Su libro *Ensayo sobre la evolución de la doctrina cristiana*, que comenzó anglicano y terminó ya católico, poniendo como colofón del mismo las primeras palabras del *Nunc dimittis*: «Ahora, Señor, puedes dejar morir en paz a tu siervo, según tu palabra, porque mis ojos han visto tu salvación», es un testimonio elocuentísimo de que un espíritu sincero, lejos de ver dificultad contra el catolicismo, encuentra en esta evolución la manifestación de los valores más ricos que hay en él ¹⁹.

Este rapidísimo recorrido a la historia de la teología desde el tiempo de los Santos Padres hasta nuestros días, juntamente con un estudio de las definiciones desde los primeros concilios ecuménicos hasta nuestros tiempos, que van manifestando modalidades cada vez más ricas de las verdades de la fe, como hemos visto en algunos ejemplos que hemos presentado al comienzo de este capítulo, muestra clarísimamente la existencia en la Iglesia del hecho de la evolución de los dogmas.

455. Razonamiento teológico y doctrina de la Iglesia.—La razón nos demuestra, además, de una manera evidente la necesidad del progreso dogmático. Ya hemos visto en la primera parte de esta *Teología fundamental* que Cristo fue enviado como legado divino al mundo para todos los hombres y todos los pueblos hasta el fin de los siglos. Y el magisterio auténtico de la Iglesia ha sido enriquecido con el carisma de la infalibilidad, para custodiar fielmente y exponer de un modo apto la revelación divina a todos los hombres de todos los tiempos. Ahora bien, no es necesario ser muy perito en la historia para darse cuenta de las profundas modificaciones que la humanidad va experimentando en el transcurso de los tiempos en su mentalidad, ideas filosóficas, etc. Será de todo punto indispensable, por consiguiente, que las fórmulas con que se manifiestan las verdades reveladas, sobre todo cuando son éstas impugnadas bajo capa de una filosofía o modo de pensar determinado, vayan experimentando las modificaciones accidentales que sean necesarias para que quede claramente expresado el sentido fiel de la verdad revelada.

Esto, con todo, no ha de entenderse como si ciertas fórmulas, ya aprobadas por la Iglesia como fieles expresiones de la verdad revelada, que dejan traslucir, sin duda, la filosofía propia de la

¹⁸ C. BOYER, S. I., a.c.; J. ALFARO, S. I., *El progreso dogmático en Suárez*: «Analecta Gregoriana» 68 (Roma 1954) 95-122.

¹⁹ BOYER, a.c., p.371, y del mismo en «Civiltà Cattolica» (1946-3) 22-30. Del libro de Newman conocemos una sola traducción castellana, algo deficiente, publicada a principios de siglo en Barcelona por la Biblioteca de la Revista de Estudios Franciscanos, bajo el título *Desenvolvimiento del dogma* (Barcelona 1909).

época en que fueron escritas—piénsese en las fórmulas «consustancial al Padre», «transustanciación», etc.—, deban ser arrumbadas como pasadas de moda y sustituidas sin cesar por fórmulas nuevas. Esta manera de concebir la evolución de los dogmas conduciría al *relativismo dogmático*, condenado entre las doctrinas del modernismo: «El progreso de las ciencias pide que se reformen los conceptos de la doctrina cristiana sobre Dios, la creación, la revelación, la persona del Verbo encarnado y la redención» (decreto *Lamentabili*: D 2064). Y el papa Pío XII, en la encíclica *Humani generis*, dice terminantemente que, aunque es cierto «que los términos empleados... pueden ser perfeccionados y aquilatados», sin embargo, cuando «fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos, no se fundan indudablemente en tan deleznable fundamento [de cualquier efímero sistema filosófico]. Fúndanse, efectivamente, en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso no hay que maravillarse de que algunos de esos conceptos hayan sido no sólo empleados, sino sancionados por los concilios ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellos» 20.

456. Valoración teológica.—La existencia de un verdadero progreso dogmático en el sentido explicado, y que no es incompatible con la verdad de la apostolicidad de toda la revelación cristiana, es *doctrina católica*, contenida en la encíclica *Humani generis*, de Pío XII.

B) Naturaleza del progreso dogmático

457. Hasta aquí hemos hablado del *hecho* del progreso dogmático. Pero es propio del teólogo no contentarse con la exposición de los hechos, sino buscar, en cuanto es posible a la mente humana, la más íntima naturaleza de estos hechos que nos da la teología positiva. En la explicación de la naturaleza del progreso dogmático se da hoy día gran diversidad de opiniones 21. Adviértase, con todo, la gran diferencia que media entre las opiniones de los modernistas, contrarias a la fe, y las explicaciones del progreso dogmático entre los teólogos católicos, los cuales todos admiten: 1) que el depósito de la fe se contenía de alguna manera en la predicación de los apóstoles; 2) que, esto no obstante, se da en algún sentido un verdadero progreso; y 3) que éste es legítimo en cuanto esté controlado por el magisterio de la Iglesia. La dificultad está en la naturaleza íntima de este progreso, como ocurre en tantos otros problemas de teología. Recuértese, por ejemplo, que todos los católicos admiten la eficacia de la gracia y la existencia de la libertad en el hombre; el misterio radica en la conciliación de ambas verdades.

²⁰ D 2311. Véase un comentario muy atinado de este punto en SEMMELROTH, a.c. en bibl. 263ss.

²¹ Véase M. FLICK, S. I., a.c. en bibl.

458. Dos tendencias existen en la explicación del problema:

a) *Tendencias intelectualistas*.—Progreso en el conocimiento de una doctrina bajo la dirección del Espíritu Santo. Siempre conduce a la formulación de un nuevo dogma que tiene una vinculación lógica con la doctrina explícitamente conocida en tiempo de los apóstoles. Esta vinculación consiste para algunos en que estaba ya contenido formalmente, aunque de una manera implícita, en la doctrina apostólica; otros dicen que basta esté virtualmente. Recordemos brevemente el significado de estos términos técnicos «formal» y «virtual». Un dogma estará contenido formalmente en la Sagrada Escritura si aparece por medio de una concienzuda exégesis del texto; exégesis que no hace más que explicitar lo que estaba ya contenido implícitamente en aquel pasaje. En cambio, estará contenido virtualmente si se llega a la conclusión por un raciocinio en el que una de las proposiciones está atestiguada claramente en la Sagrada Escritura; pero el otro término del silogismo es una verdad de orden filosófico. Muchos autores no admiten que en este segundo caso pueda hablarse de dogma en sentido propio. En el segundo volumen de esta obra, en el tratado sobre la fe, se hablará más ampliamente de este punto. Algo tocamos ya de él al explicar cuál era el objeto primario y secundario de la infalibilidad ²².

459. b) *Tendencias no intelectualistas*.—Hay autores que creen muy difícil encontrar tal vinculación lógica en algunos dogmas (por ejemplo, Inmaculada Concepción, Asunción...). Estos teólogos buscan la solución ante todo en la realidad ontológica de la nueva vida que Cristo dio a su Iglesia. El progreso dogmático resulta del crecimiento de esta vida de la Iglesia y se expresa en nuevas fórmulas que, aunque no tengan conexión lógica con las anteriores, se refieren todas a la misma realidad mejor conocida. Según estas tendencias, la Iglesia no tiene necesidad, para llegar a una nueva definición, de asegurarse que el nuevo dogma se contiene en el depósito revelado; le bastará interrogar lo que Bainvel llama «la propia conciencia de la Iglesia» ²³. La Iglesia puede, asistida del Espíritu Santo, adelantarse al trabajo de los teólogos, que por sí solos no podrían mostrar con evidencia que una determinada verdad esté contenida en el depósito de la Revelación. Y entonces los teólogos, supuesta la certeza del juicio infalible de la Iglesia, de que aquella verdad que les parecía nueva no es sino la formulación explícita de un juicio ya poseído, deberán volver a emprender sus demostraciones, usando aquel método regresivo, que fue aplicado por Pío IX en la bula *Ineffabilis*, sobre la Inmaculada, y Pío XII en la constitución apostólica *Munificentissimus*, en la definición de la Asunción.

En estas tendencias entrarán de lleno, como es evidente, todos los que buscan una teología más «vitalista». Así, ya a principios de

²² Cf. SCHMAUS, o.c., 746-749; MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* (BAC 84).

²³ Véase muy bien explicado todo este punto en GRANDMAISON, o.c., 254ss.

siglo, Blondel dijo que «todo el progreso dogmático consiste en hacer pasar alguna cosa del *implícito vivido* al *explícito conocido*»²⁴.

460. Dentro de esta clase de soluciones puede ponerse también la teoría del P. Karl Rahner²⁵. Podría resumirse así: Cristo no sólo comunicó a sus apóstoles sus palabras, sino la experiencia de su trato íntimo. Análogamente, los apóstoles legaron a sus sucesores no sólo proposiciones dogmáticas, sino sus experiencias sobre Cristo, su espíritu. Así se transmite en la Iglesia no sólo una serie de dogmas, sino la experiencia viva de Cristo. Ahora bien, en todo enunciado humano puede distinguirse lo dicho expresamente y lo que, sin ser dicho expresamente, es juntamente comunicado. Por ejemplo, al decir A a B «te amo», le comunica también «te soy fiel», aunque no esté dicho expresamente. Esto supuesto, los dogmas que van apareciendo a lo largo de la vida de la Iglesia no es necesario que se hallen formal ni virtualmente en la Palabra revelada; pueden ser el resultado de la investigación de lo «co-pensado y comunicado» juntamente con la Palabra revelada, en unidad con ella. Así, el conocimiento de estas ideas no se sale de la esfera de lo propiamente revelado y puede, por lo tanto, ser predicado como nuevo dogma. Naturalmente, la certeza definitiva sólo se logra por medio del magisterio infalible de la Iglesia. Según esto, la exención del pecado original de María, por ejemplo, estaría no precisamente formal ni virtualmente en Gén 3,15: «Pondré enemistades entre ti [la serpiente] y la mujer»; pero sería algo co-pensado y comunicado juntamente en la victoria total de la mujer que nos refieren dichas palabras.

También el conocido teólogo español P. Bartolomé María Xiberta, O. C., propone una solución parecida. «La Iglesia es una institución sagrada, continuadora de una economía sobrenatural integrada por altísimas realidades divinas..., en orden a lo cual dispone de un libro sagrado... y de las potencias naturales humanas, puestas bajo la asistencia del Espíritu Santo». Explica después cómo la aparición de determinadas proposiciones en tiempo posterior no impide su pertenencia al tesoro de la revelación pública primitiva, fundándose en la diferencia capital que hay entre *proposiciones* y *realidades* en orden al conocimiento de nuevas proposiciones. «Presentada una realidad ante un ser inteligente, cada nueva observación da lugar a una comprensión más profunda; y esta mayor comprensión normalmente se traducirá en nuevas proposiciones; pero éstas son sólo nuevas en cuanto proposiciones, como fruto que son del nuevo acto de la inteligencia; el contenido estaba íntegro en el sujeto». Y explica muy bien esta aserción con los dogmas de la Inmaculada Concepción y Asunción respecto al conocimiento de la realidad «María la Madre de Dios», que nos transmiten los evangelistas²⁶.

²⁴ *Histoire et Dogme*: «La Quinzaine» (1904).

²⁵ *Escritos de Teología* I 74-92. Cf. SCHMAUS, o.c., 749s.

²⁶ En «*Orbis Catholicus*» I (1958) n.2 p.575s.

CAPITULO X

Revelación y tradición

461. Bibliografía: SALAVERRI, S. I., *De Ecclesia Christi*: SThS I n.767-812, amplísima bibliografía en el n.767; CONGAR, Y., O. P., *La Tradition et les traditions* (París 1960); GEISELMANN, J. R., *La Tradición*: «Panorama de Teología actual» 91-141; HOLSTEIN, H., S. I., *La Tradition dans l'Eglise* (París 1960); LIEGÉ, P., O. P., *Las fuentes de la fe*: «Iniciación Teológica» I 19-41; MICHEL, A., *Tradition*: DTC 15, 1252-1350; PIEPER, J., *El concepto de Tradición*: «Orbis Catholicus» I (1958) 42-65, 97-127; SCHMAUS, M., o.c., 725-743; VAN DEN EYNDE, D., O. F. M., *Tradizione e Magistero*: «Problemi ed Orientamenti...» 231-252.

462. Problema.—1) MIRADA DE CONJUNTO.—En el capítulo anterior acabamos de proponernos uno de los problemas más fundamentales de nuestra religión. El conjunto de verdades que Cristo quiere sean la luz que ilumina toda nuestra vida religiosa, ¿es algo que quedó terminado con los apóstoles o está sujeto a un ulterior perfeccionamiento a medida que transcurre el tiempo de la Iglesia? Hemos visto que la respuesta no es una sencilla afirmación de uno de los dos miembros de este dilema. En su providencia, Dios halló el modo de juntar la inmutabilidad sustancial de la doctrina revelada con una evolución o progreso que nos permita encontrar siempre en cada época de la historia la doctrina de los apóstoles acomodada a las circunstancias de aquel momento. Y así, «verdad apostólica y progreso dogmático»—lo acabamos de ver—no son dos proposiciones que se contradicen, sino que se complementan.

Mas esta verdad revelada, que, según la doctrina católica, el magisterio de la Iglesia ha de custodiar y enseñar a los fieles, ¿dónde se encuentra?

Si comparamos la doctrina revelada con las aguas de un río que ha de fertilizar la tierra de nuestros corazones para que dé fruto de vida eterna, el magisterio de la Iglesia lo podríamos comparar a aquellas grandes obras hidráulicas que reparten el agua por todos los campos: dan el agua, pero es evidente que no la producen; el agua viene de más arriba, de las fuentes. Esta comparación quizás podrá parecer un tanto rebuscada; sin embargo, creo que explica bastante fielmente la realidad: la Iglesia recibe y reparte la doctrina revelada, pero no es el manantial de la misma. ¿Cuál es, pues, la fuente de la verdad revelada? Esta pregunta plantea, nos dice un eclesiólogo alemán, «no una cuestión periférica de nuestra existencia cristiana, sino uno de los fundamentos del concepto cristiano de revelación»¹. Y todo católico medianamente instruido sabe que la contestación a esta pregunta es uno de los puntos fundamentales que separa a los protestantes de los católicos. «La fuente de toda la Revelación es solamente la Sagrada Escritura», dicen los protestantes. «Es la Escritura y la Tradición», dicen los católicos.

463. Este tema de la tradición como fuente de revelación va a ser objeto de un detenido estudio en este capítulo. Indiquemos ya

¹ H. BACHT, S. I., *Tradition und Sakrament*: Schol 30 (1955) 21-32.

desde ahora que la contestación general que acabamos de dar, y que es sustancialmente verdadera, ha de ser matizada por una serie de precisiones, ya que el mismo concepto de *tradición* es sumamente complejo y da origen a muchas cuestiones nada fáciles.

Los que siguen, más o menos de cerca, el movimiento de los temas que se tratan en las publicaciones de teología de estos últimos años, aun en las de carácter no estrictamente científico, habrán advertido que el tema de la tradición es uno de los que más interés despierta, y esto bajo dos aspectos distintos: primeramente, en todo diálogo ecuménico con los protestantes es éste uno de los temas obligados; en segundo lugar, aun en el diálogo entre los mismos católicos, ya que existe entre ellos no pequeña diversidad en algunos matices importantes. De estas diversas maneras de concebir el problema, vamos a dar cuenta muy pronto. Pero antes será imprescindible que expongamos con la mayor claridad posible el concepto de *tradición* y sus diversos significados.

464. 2) EL CONCEPTO DE «TRADICIÓN» Y SUS DIVERSOS SENTIDOS.—La palabra *tradición* (etimológicamente del verbo latino «tradere», entregar o transmitir) se usa frecuentemente en el lenguaje ordinario familiar, político, etc., para indicar un conjunto de instituciones, usos y costumbres que se transmiten de padres a hijos, de generación en generación. En este sentido hablamos de una familia «tradicional» cuando conserva cuidadosamente las costumbres de sus antepasados. Dejando todo sentido profano y limitándonos al sentido religioso, esta palabra es usada frecuentemente en el Nuevo Testamento para indicar el conjunto de hechos y doctrinas pertenecientes a la Revelación que nos trajo Jesucristo y que se transmiten, ya sea de palabra, ya por escrito, por los apóstoles y sus discípulos. Así, San Lucas en el prólogo de su evangelio nos habla «de las cosas verificadas entre nosotros, según que nos las *transmitiesion* los que desde el principio fueron testigos oculares y después ministros de la palabra» (1,2). San Pablo exhorta a los tesalonicenses así: «Sed constantes y mantened firmemente las *tradiciones* en que fuisteis adoctrinados, ya sea de viva voz, ya sea por carta nuestra» (2 Tes 2,15); y poco después: «Retraeos de todo hermano que anda desconcertadamente y no según la *tradición* que recibieron de nosotros» (3,6).

465. En este concepto de *tradición* podemos distinguir una serie de aspectos: 1.º *El objeto* que se transmite: conjunto de enseñanzas, hechos, milagros, etc., de Jesús; todo este conjunto constituye el *depósito de la Revelación*. 2.º *Los sujetos* que intervienen en esta transmisión: primeramente los testigos inmediatos, apóstoles y discípulos que vieron y oyeron a Jesús; después los que predicaron o escribieron bajo la dirección de los apóstoles; finalmente, todos los demás que en la Iglesia recibieron de sus antecesores la doctrina revelada y a su vez la transmiten a otros. Es evidente que existe una diferencia esencial entre los apóstoles y discípulos inmediatos, que constituyen el tiempo apostólico, y los demás. Los primeros *cons-*

tituyen el depósito de la Revelación, según hemos explicado en el capítulo anterior, y forman así lo que puede llamarse *tradición constitutiva*; los segundos, es decir, la Iglesia postapostólica, *conservan* el depósito ya constituido; dan lugar a la *tradición conservativa*. 3.º Actos por los que estos sujetos transmiten el objeto de la Revelación: predicación y escritos de los apóstoles y discípulos en el tiempo apostólico (actos por los que se *constituye* la tradición); predicación y escritos de la Iglesia postapostólica (actos por los que se *conserva* la tradición). Este aspecto de la tradición puede considerarse todavía, o *dinámicamente*, el acto de predicar y escribir, o *estáticamente*, el resultado de esta acción: conjunto de escritos que contienen las enseñanzas de obispos, concilios, etc.; por ejemplo, colecciones de homilias, tratados teológicos, actas de los concilios. Todos estos escritos se transmiten, una vez muertos sus autores, como testimonios perennes de su acción. Podemos llamarlos *testimonios escritos o monumentos* de la tradición.

Conviene tener muy presentes estas diversas modalidades para precisar bien, al hablar de tradición, en cuál de ellas se toma esta palabra. Ya veremos al final de este capítulo que algunas discusiones podrían fácilmente ahorrarse con sólo atender a estos diversos sentidos en que se toma la palabra *tradición*.

466. Como es fácil de ver, al hablar de tradición en el sentido indicado comprendemos en su estado inicial o constitutivo también a la Sagrada Escritura. En este sentido pleno *toda la tradición oral y escrita* es la *única y total fuente de revelación* que Cristo nos legó. Jesucristo comenzó a obrar y enseñar (Act 1,1) y ciertamente no a escribir. En esto están plenamente de acuerdo católicos y protestantes. Y, sin embargo, existe, como hemos dicho, entre ellos un problema irreducible: ¿dónde se encuentra?

Además de este sentido, que podemos denominar sentido *pleno* de la palabra *tradición*, las más de las veces se usa esta palabra en un sentido restringido: precisamente en cuanto se opone la enseñanza transmitida *oralmente* a la escrita o Sagrada Escritura. Podríamos definir la tradición en este sentido como la transmisión y conservación de la doctrina revelada por Dios desde el tiempo de los apóstoles hasta nosotros por medio de la predicación oral y la fe de la Iglesia. En este sentido, esta tradición divina, distinta de la Sagrada Escritura, podría concebirse de tres maneras distintas (decimos *podría concebirse* para no prejuzgar ahora todavía si *de hecho* se dan estas tres clases que vamos a indicar): sobre verdades que de ninguna manera se encuentran en la Sagrada Escritura; en este caso, esta tradición constituiría parte del depósito de la Revelación, y por eso podemos llamarla *tradición constitutiva* 2; podría darse, en segundo lugar, sobre verdades que de un modo implícito se encontrarían ya en la Sagrada Escritura y sólo se explicitarían por la tradición no escrituraria; sería la *tradición* llamada *declarativa*; en tercer lugar podría darse acerca de verdades que ya se hallan explícitas en

² Distingase cuidadosamente este sentido de la palabra *constitutiva* del que hemos indicado antes, al hablar de toda la tradición—oral y escrita—del tiempo apostólico.

la Sagrada Escritura; sería la *tradición inhesiva*. Que existe la segunda y tercera clase de tradición oral lo admiten todos los católicos sin excepción; ¿existe también una tradición constitutiva en el sentido que acabamos de exponer? Sobre este punto ya se da alguna diversidad de opinión hoy día entre los católicos, como expondremos en seguida, al considerar la historia del problema que nos ocupa. De momento sólo hemos pretendido exponer claramente los términos que hemos de usar en la resolución del problema.

467. Para terminar la *plena delimitación del estado de la cuestión*, adviértase bien que, al hablar aquí de tradición como fuente de revelación, aparece claro que nos ocupamos únicamente de *tradiciones divinas*, es decir, aquellas cuyo autor es Dios, ya sea porque se trata de revelaciones comunicadas por Dios en el Antiguo Testamento, ya sea de la revelación que los apóstoles recogieron de labios de Jesús o la que el Espíritu Santo les comunicó después de la subida de Jesucristo a los cielos. No tratamos de *tradiciones meramente apostólicas*; es decir, de la transmisión de doctrinas o actos disciplinares que determinaron los apóstoles en cuanto jefes de las diversas iglesias que regían, pero no como recibidas de Jesucristo o del Espíritu Santo. Recuérdese, para entender este punto, que los apóstoles tenían un doble oficio después de la venida del Espíritu Santo: promulgar la doctrina y mandatos del Señor y ser jefes o pastores de las diversas iglesias que iban fundando, y en cuyo gobierno deberían después sucederles los obispos³. San Pablo, en la carta primera a los Corintios (7,10-12), distingue estas dos clases de preceptos: «mas a los ya casados ordeno, no yo, sino el Señor...; pero a los demás digo yo, no el Señor...» Con mucha mayor razón excluimos hablar aquí de las tradiciones *meramente eclesiásticas*, como son todas las que proceden de la Iglesia postapostólica, por muy santas que sean: celibato de los sacerdotes, oraciones y ceremonias determinadas en la santa misa, etc.

468. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—En los primeros siglos de la Iglesia aparecieron ya algunas herejías de sabor más o menos «iluminista» que rechazaban la tradición apostólica porque querían suplirla con la iluminación o ciencia privada. Tales los *gnósticos* de los siglos II y III, a quienes San Ireneo opone los principios fundamentales de la tradición apostólica: «Cuantos quieran ver la verdad, ahí tienen a todas las iglesias en las que se puede contemplar la tradición de los apóstoles⁴. Tales los *donatistas*, del tiempo de San Agustín, a quienes rebate el santo Doctor con la autoridad de la tradición recibida de los apóstoles de no rebautizar a los herejes⁵.

469. Pero sobre todo los *protestantes* del siglo XVI, que, con su predecesor Wicleff, afirman que «la verdad que no está en la Escri-

³ Puede verse muy bien tratado este punto en FRANZELIN, *De divina Traditione et Scriptura* 13 (ed. 4.ª, 1896).

⁴ *Contra las herejías* 3,3,1: MaIgl 185.

⁵ *Sobre el bautismo* 2,7,12 y 4,24,31: R 1623 y 1631.

tura no está en parte alguna»⁶; y no cesaron de repetir que había que rechazar todas las «tradiciones», como el mismo Cristo había hecho con las tradiciones judías. Así, Lutero afirmó que «todo lo que no está en la Escritura es una añadidura de Satanás», y otras expresiones todavía más fuertes que no hay por qué reproducir aquí⁷. Melancton, que «las tradiciones no son más que lazos que aprisionan las conciencias»; Zwinglio, que «todas las instituciones que no están fundadas en la Biblia son malas, criminales y diabólicas»; Calvino: «Estas vanas infinitas tradiciones no son más que cordeles para estrangular las pobres almas... Después de la ley, los profetas y escritos apostólicos, ninguna enseñanza debe ser dada fuera de la regla de la palabra escrita»⁸.

A lo largo del siglo XVI fueron apareciendo varias *confesiones*, especie de «símbolos» de la fe protestante en las diversas regiones. Así la confesión augustana, helvética, belga, etc. En todas ellas se repite, en una u otra forma, esta misma idea: «en las cosas tocantes a la fe no reconocemos otro juez que el mismo Dios, el cual nos dice claramente *por la Sagrada Escritura* qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo»⁹.

470. La Iglesia anglicana afirma en el artículo sexto de los 39 que promulgó en 1562: «La Sagrada Escritura contiene todas las cosas necesarias para la salvación. Con el nombre de Sagrada Escritura se entienden los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento cuya autoridad jamás se ha puesto en duda en la Iglesia»¹⁰. Así, la Iglesia anglicana adopta una postura media entre el rigorismo bíblico de los protestantes y la Iglesia católica, ya que, si bien afirma que la Biblia basta para la salvación, para saber qué libros pertenecen a la Biblia juzga necesario acudir a la tradición de la Iglesia.

En general, en este primer período del protestantismo se acentúa de tal manera que la Biblia es la norma única de la fe, que incluso se llega a decir que la Escritura es anterior a toda tradición. Esta idea ha quedado ya prácticamente abandonada por los protestantes de hoy. «La mayoría de los protestantes han abandonado hoy —nos dice Roger Mehl— el argumento poco sólido de que la Biblia es anterior a toda tradición»¹¹. Sería interesante, pero no podemos alargar más este punto, estudiar la evolución que dentro del mismo protestantismo han experimentado las ideas sobre la tradición. Ya a finales del siglo XVI se inició una tendencia progresiva a ir concediendo alguna importancia a la tradición, aunque manteniendo los principios fundamentales de los primeros reformadores.

471. En la segunda mitad del siglo XVIII sobre todo, Lessing hace dar al modo de concebir luterano un viraje notable hacia un

⁶ Cf. SALAVERRI, o.c., n.784.

⁷ A. MICHEL, *Tradition: DTC* 15 col.1309; cf. G. DEJAIFVE, S. I., *Bible et Tradition dans le luteranisme contemporain: NouvRevTh* 78 (1956) 35ss.

⁸ MICHEL, l.c., col.1309-1310.

⁹ Confesión helvética en a.c., col.1310-1311.

¹⁰ E. GIBSON, *The thirty-nine articles of the Church of England explained* 230-279; cf. DAMBORIENA, *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma* 595.

¹¹ *Du catholicisme romain* 31. Véase también CULLMANN, *La Tradition* 42.

sentido evolucionista y naturalista, que prosigue con Schleiermacher y el *protestantismo liberal*. Avanzado ya el siglo xx, llega la reacción antinaturalista, con una tendencia a volver al protestantismo primitivo, pero suavizado y con un mayor acercamiento a la posición católica, aunque quedando, naturalmente, muy lejos todavía. Uno de los que expresó con más claridad esta nueva tendencia fue, sin duda, Oscar Cullmann, que escribió en 1953 un pequeño libro sobre la tradición ¹². Sus ideas fundamentales son actualmente aceptadas por un gran número de protestantes. Podemos reducir toda su doctrina a estos tres puntos principales. Primero, existe una diferencia esencial entre el tiempo de la Encarnación y el tiempo de la Iglesia. Hay que admitir una auténtica tradición apostólica; pero pertenece sólo al tiempo de la Encarnación. No es obra de hombres; es el mismo Señor el que obra en ella. Sólo esta tradición apostólica, que ha quedado fijada en la Sagrada Escritura, tiene carácter normativo y está vinculada a todos los tiempos de la Iglesia. Segundo, cuando la primitiva Iglesia reconoció que comenzaban a formarse tradiciones humanas con carácter apócrifo, advirtió que necesitaba una *norma* y procedió a la fijación del *canon*. Con esto realizó la Iglesia de entonces un acto de humildad, no de autoridad: con la formación del canon renunció a ser ella misma *norma* de la vida de la fe, y sometió todo futuro desarrollo doctrinal a esta única norma de la Sagrada Escritura. Tercero, los apóstoles, como únicos testigos oculares y portadores de esta tradición apostólica, tienen una función que no puede ser continuada por ninguna clase de sucesores; pero puede decirse que permanece a través de los tiempos, porque perdurará en sus escritos hasta el fin del mundo.

Ultimamente (1961), un protestante de la Iglesia reformada francesa, Max Thurian, de la comunidad de Taizé, ha escrito un largo artículo sobre la tradición ¹³ que en gran parte podría ser suscrito por un católico. «La tradición es la vida de la Iglesia, que escucha al Espíritu Santo y va repitiendo siempre de nuevo la palabra de Dios. La tradición no puede ser un canon de escritos como la Escritura, porque ella es esencialmente la vida de la Escritura en la Iglesia... La tradición es una lectura universal y ecuménica de la Escritura por la Iglesia a la luz del Espíritu Santo» ¹⁴.

472. 2) DOCTRINA CATÓLICA.—En el siglo VIII, con ocasión del debate sobre la veneración de las imágenes, el concilio II de Nicea afirmó: «Si alguno rechaza toda tradición eclesiástica escrita o no escrita, sea anatema» (D 308); y en el siglo siguiente, la doctrina de la predestinación, contra Juan Escoto, se supone firmemente establecida sobre la tradición (concilio de Valence: D 325); lo mismo afirma el concilio IV de Constantinopla en los cánones contra Focio (D 336).

¹² *La Tradition, problème exégétique, historique et théologique: «Cahiers théologiques»* n.33 (Neuchâtel-Paris 1953).

¹³ *La Tradition: VerbCar 15* (1961) 49-98. También dedica una especial atención al problema de la tradición otro artículo del mismo autor y en el mismo número de «*Verbum Caro: L'unité visible des chrétiens*» 3-48.

¹⁴ En el último artículo citado de *VerbCar 15* (1961) 11.

En la *baja edad media* se habla poco de la tradición o de una manera demasiado general. Más que nunca, la verdad cristiana se acepta sin discusión, y la tradición se confunde, por así decir, con la misma doctrina del cristianismo y muchas veces con las prácticas cristianas de origen puramente eclesiástico. No es, pues, de maravillarse que, al estallar la crisis protestante de que antes hemos hablado, los reformadores pierdan de vista la verdadera tradición, que empalma directamente con las mismas enseñanzas apostólicas, para no considerar en la Iglesia más que las tradiciones humanas, algunas de las cuales, con mayor o menor verosimilitud, se intentaban derivar de los tiempos apostólicos. Esta clase de tradiciones puramente disciplinares o históricas, aunque venerables, tiene lugar en la llamada tradición eclesiástica estrictamente tal, pero no entra en el dominio de la tradición divina de que ahora hablamos. Al atacar las tradiciones humanas—ayunos, festividades litúrgicas, oraciones de la misa...—, los protestantes erraban completamente el blanco. Sin embargo, sus ataques dieron un excelente resultado: obligar a los teólogos católicos a un análisis más exacto del problema de la tradición y a una distinción clara entre los elementos esenciales y los accesorios. Y así se completó definitivamente la doctrina de la existencia de tradiciones que se originan de la predicación de los mismos apóstoles, y, por otro lado, la de tradiciones meramente eclesiásticas, de valor secundario.

473. Inició esta obra el concilio de Trento y la completaron los teólogos y polemistas católicos postridentinos. Es la nueva edad de oro de la teología. Los *Salmanticenses*, *Coimbricenses*, Bellarmino y otros hasta Bossuet, que cierra este período antes de la lamentable decadencia del siglo XVIII, perfeccionaron diversos aspectos de este problema.

Sin embargo, hay que reconocer que los teólogos postridentinos exageraron en el modo de proponer la cuestión que se ha llamado la teoría de las «dos fuentes de la Revelación». Así, por ejemplo, Melchor Cano, en su célebre tratado *De locis theologicis*, preocupado por la polémica antiprotestante, exagera la perspectiva dualista¹⁵. No ha de maravillarse, con todo, que así ocurriera, como reacción natural a la negación de toda tradición como fuente de revelación divina que había lanzado la Reforma.

El concilio Tridentino, en cambio, que es el documento más importante del magisterio eclesiástico, sobre esta cuestión—el Vaticano I no hará después otra cosa que copiarlo en parte en el capítulo segundo de su sesión tercera (D 1787)—habla de un modo mucho más exacto: «El Evangelio... como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, recibidas de boca del mismo Cristo por los apóstoles o transmitidas como de mano en mano por los mismos apóstoles al dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros... Por eso el concilio, con igual afecto de piedad e

¹⁵ Cf. H. HOLSTEIN, S. I., *La Tradition dans l'Eglise* 103ss.

igual reverencia, recibe y venera todos los libros así del Antiguo como del Nuevo Testamento... y también las tradiciones mismas que pertenecen a la fe y a las costumbres, como oralmente dictadas por Cristo o por el Espíritu Santo y conservadas por continua sucesión en la Iglesia católica»¹⁶.

Por tanto, la Sagrada Escritura y tradición apostólica, según el concilio Tridentino, son *dos modos* de contener *la única fuente de revelación* que es el Evangelio de Cristo, «prometido antes por los profetas, promulgado por Cristo y predicado por los apóstoles».

Por lo dicho no pretendemos en modo alguno afirmar que sea incorrecto hablar de dos fuentes de revelación. Sólo pretendemos que se evite el peligro de una separación excesiva e inexacta entre la Sagrada Escritura y la tradición en esta materia.

474. Consta por las actas del concilio Tridentino que el primer esquema se había redactado así: «... se contienen *en parte* en los libros escritos y *en parte* en las tradiciones no escritas». En la redacción definitiva se suprimieron los dos adverbios latinos «partim» y quedó un simple «et»: «en los libros escritos y en las tradiciones no escritas». Hoy día se ha entablado una discusión entre autores católicos sobre el valor de esta supresión en el texto primitivo. Geiselman le da una importancia que parece exagerada¹⁷; y dice—y con él otros varios autores católicos—que toda la doctrina revelada, objeto de nuestra fe, se contiene de *alguna manera* en la Sagrada Escritura y que la tradición es necesaria ciertamente para su declaración. En otras palabras—recordando la división que dimos de la tradición en relación a la Sagrada Escritura—, existe ciertamente una tradición declarativa e inhesiva como fuente de revelación; pero no una tradición constitutiva. Esta manera de concebir la tradición tiene la ventaja de unir más estrechamente Escritura y tradición. Más adelante daremos las razones que existen a favor de esta opinión y las serias dificultades que se le oponen. Pero es necesario distinguir bien esta cuestión, discutible y discutida, de la cuestión capital con los protestantes, y sobre la que hay perfecta unanimidad, como es evidente, entre los católicos, a saber, que no basta la Escritura sola para conocer la revelación de Cristo.

475. Valoración teológica.—En este sentido, esta verdad es *de fe divina y católica, solemnemente definida* en el concilio Tridentino en el decreto que en gran parte hemos transcrito antes.

476. Enseñanza bíblica.—Vamos a examinar atentamente lo que nos dice el Nuevo Testamento sobre la enseñanza de Cristo y los apóstoles, enseñanza que constituye la revelación cristiana, y las consecuencias que de aquí se deducen. En esta materia más quizá que en otra alguna, los datos bíblicos han de ser considerados atentamente para ver toda su fuerza.

¹⁶ Cf. SALAVERRI, *La Tradición valorada como fuente de la revelación en el concilio de Trento*: EstEcl 20 (1946) 33-61.

¹⁷ *Un malentendu éclairci. La relation Ecriture-Tradition dans la Théologie catholique*: «Istina» 5 (1958) 197-214 y estudio citado en la bibliografía. Véase, más abajo, primera cuestión complementaria, n.482.

A) DATOS NEOTESTAMENTARIOS.—1) *Jesucristo* únicamente usó como medio de enseñanza la predicación oral. Una sola vez nos dice el Evangelio que Jesucristo escribió; pero ¡en el polvo del camino para confundir a los fariseos! (Jn 8,6.8). Y al encargar a los apóstoles la difusión del Evangelio, les manda predicar, no escribir: «Id al mundo entero y predicad el Evangelio» (Mc 16,15); «Así está escrito... que se había de predicar en su nombre...; vosotros sois testigos de estas cosas» (Lc 24,46-48); «ruego también por los que crean en mí por medio de su palabra» (Jn 17,20), etc.

477. 2) *Los apóstoles*.—a) Todos predicaron; no todos, ni tan sólo la mayoría, escribieron libros inspirados. b) Los que escribieron lo hicieron sólo ocasionalmente, respondiendo a preguntas determinadas o corrigiendo abusos concretos, nunca con la intención de consignar íntegra la revelación de Cristo (recórranse, por ejemplo, las epístolas de San Pablo, San Pedro o San Juan). Por el contrario, c) la predicación oral la consideran como una obligación: «Nosotros somos testigos» (Act 2,32; 3,15); «No podemos dejar de hablar lo que vimos y oímos» (Act 4,20); «Para la promulgación [del testimonio de Jesucristo] yo fui constituido predicador y apóstol» (1 Tim 2,7). d) En los escritos aluden a la predicación oral como medio para tener el conocimiento total del mensaje de Cristo y darlo a conocer a los demás (así 1 Cor 15,1-2; 2 Tim 1,13; 2,2).

478. B) DISCUSIÓN DE ESTOS DATOS BÍBLICOS.—¿Qué consecuencias se deducen de los pasajes que hemos aducido? Porque es evidente que los protestantes no niegan absolutamente nada de lo que acabamos de exponer. Pero nos dirán que Dios en su providencia quiso que, después de la predicación oral de Jesucristo y de los apóstoles, las verdades necesarias para la salvación de todos los hombres quedaran consignadas en la Sagrada Escritura. Cuando los tiempos apostólicos quedaron ya lejos y comenzaron a correr por la Iglesia falsas tradiciones pseudo-apostólicas (por ejemplo, los apócrifos, llenos de fábulas), la Iglesia, movida por el Espíritu Santo, trazó una línea divisoria entre el tiempo apostólico—único e irrepetible—y los tiempos siguientes. Y determinó que sólo lo contenido en los libros sagrados debía ser en adelante norma de fe¹⁸. Por tanto, al magisterio vivo oral de los apóstoles sigue, para todas las demás generaciones, el magisterio escrito de la Sagrada Escritura. Creemos haber expuesto con toda fidelidad el pensamiento protestante acerca de los textos que hemos presentado del Nuevo Testamento.

479. A esta manera de concebir la transmisión del mensaje de Cristo, nosotros respondemos: 1) Esta explicación supone evidentemente un cambio, una sustitución del magisterio vivo, oral, por el escrito, bíblico. ¿Cómo lo prueban los protestantes? Porque todo cambio ha de ser probado de un modo positivo. Por el contrario, la

¹⁸ CULLMANN, *La Tradition* 41ss.

misma Sagrada Escritura supone que no existe tal cambio: San Pablo, poco antes de morir, escribe la segunda carta a su fiel discípulo Timoteo; en ella sólo le insiste en que *predique* la palabra recibida (1,13-14; 4,1-2); y que «lo que de mí oíste, garantizado por muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, que sean idóneos, para enseñar a su vez a otros» (2,2). Aquí se expresa claramente la voluntad de una continuidad de predicadores para las futuras generaciones.

2) Todos los apóstoles, al escribir sólo ocasionalmente, sin pretender dar una doctrina completa sobre Cristo y su mensaje, y al aludir, por el contrario, a la predicación ya oída, como medio del conocimiento total de la revelación, parece que suponen implícitamente que éste seguirá siendo el medio ordinario para conocerla.

3) La argumentación de los protestantes parte de que la Iglesia postapostólica, en un momento dado (Cullmann lo pone a mitad del siglo II), fija el canon de la Sagrada Escritura. Pero ¿qué garantía hay de que verdaderamente la Iglesia no se equivoca en este acto trascendental? ¿Fue infalible o no en dicho acto? Si lo fue, ¿con qué derecho se admite la infalibilidad de la Iglesia hacia el año 150 (completamente fuera del tiempo apostólico) y no después? Si no lo fue, no podemos estar seguros de que admitió como libros de la Sagrada Escritura sólo aquellos de los que el Espíritu Santo verdaderamente es autor. Recuérdesse que contemporáneamente a los últimos escritos inspirados del Nuevo Testamento se escribieron otros libros (por ejemplo, la *Didaché*) de caracteres enteramente análogos a los inspirados. Pero, además, esta fijación hacia el año 150 no puede admitirse. Durante los siglos III y IV existía todavía gran fluctuación sobre si eran o no inspirados algunos libros de la Sagrada Escritura; y, por tanto, este acto trascendental de que habla Cullmann, separando el tiempo apostólico del postapostólico, parece una construcción apriorística sin bases históricas.

480. Enseñanza de la Iglesia primitiva.—Los Padres de los tiempos más antiguos de la Iglesia, aquellos que conocieron a los mismos apóstoles o a sus discípulos inmediatos, un Clemente Romano, un Policarpo, un Ireneo, serán sin duda los hombres que más garantías pueden ofrecernos de ser testigos fieles del pensamiento de Cristo y de los apóstoles en esta materia. Ahora bien, en los escritos que se nos han conservado de estos primeros testigos de la vida de la Iglesia, se nos presenta continuamente esta idea fundamental: la predicación de la palabra de Dios, transmitida de los apóstoles a otros varones eximios, es el medio que Cristo escogió para difundir su mensaje por todo el mundo. Entresaquemos algunos textos como muestra.

SAN CLEMENTE: «Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo... Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la Buena Nueva y bautizaban a los que obedecían el designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de

ellos—después de probarlos por el Espíritu—por inspectores y ministros de los que habían de creer» 19.

SAN POLICARPO: «Dando de mano a la vanidad del vulgo y a las falsas enseñanzas, volvámonos a la palabra que nos fue transmitida desde el principio» 20.

SAN IRENEO: «Toda la Iglesia por el universo orbe recibió esta tradición de los apóstoles» 21.

Más tarde (siglo IV), SAN BASILIO, al hablarnos del dogma de la Trinidad, afirma que «hay que guardar sin cambio e invariablemente aquel orden que recibimos por tradición de la misma boca del Señor, que dijo: «Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» 22.

SAN EPIFANIO nos dice abiertamente que, además de la Sagrada Escritura, «es también necesaria la tradición; porque no puede todo sacarse de la Escritura; por lo cual los santos apóstoles nos dejaron unas cosas en las Escrituras, otras en las tradiciones» 23.

SAN JERÓNIMO defiende la autoridad de la tradición: «Aunque no existiese la autoridad de la Escritura, tenemos el consentimiento de todo el orbe en esta parte, como un mandato. Porque también muchas otras cosas que se observan en las iglesias por tradición reciben la misma autoridad que la ley escrita» 24.

481. Razonamiento teológico.—Cuáles son *todos* los libros inspirados, no puede saberse, evidentemente, por la misma Sagrada Escritura. Sólo de los libros del Antiguo Testamento sabemos por el Nuevo que eran inspirados (2 Tim 2,9; 2 Pe 1,20-21). Por otra parte, el hecho de la inspiración únicamente puede constarnos por revelación divina, ya que es un hecho totalmente sobrenatural, que no aparece en modo alguno en los caracteres externos del escrito inspirado; en éstos no hay diferencia alguna entre las cartas inspiradas del Nuevo Testamento, por ejemplo, y la carta de San Clemente a los Corintios, no inspirada; por tanto, sólo puede constarnos por otra fuente de revelación que no sea la Sagrada Escritura.

482. Cuestiones complementarias.—1) ¿TRADICIÓN SÓLO DECLARATIVA DE LA SAGRADA ESCRITURA?—No podemos, como es evidente, en un libro de las características del presente, hacer otra cosa que insinuar el problema y las razones diversas en que se apoyan las dos opiniones contrarias que existen actualmente entre los católicos sobre este tema 25.

19 Epístola a los Corintios n.42: «Padres apostólicos» (BAC 65) 216.

20 Epístola a los Filipenses 7,1: «Padres apostólicos» 667.

21 Contra las herejías 2,9,1: R 198.

22 Epíst. 125,3: R 917.

23 «Panarion» (Antídoto contra las herejías) 61,1: R 1098.

24 Contra los luciferinos 8: R 1358.

25 Alguna bibliografía sobre esta discusión: En favor de que la tradición es sólo fuente de revelación en cuanto explica e interpreta la Sagrada Escritura: GEISELMANN, l.c., en n.17; HOLSTEIN, RechScRel 47 (1959) 367-390, y «Etudes» 301 (1959) 346-354; CONGAR, «Istina» 6 (1959) 279-306. En contra de esta opinión y a favor de la tradicional, que hay verdades reveladas que sólo se contienen en la tradición: SALAVERRI, a.c., en nota 16; IBÁÑEZ ARANA, A. Escritura y Tradición en el Concilio de Trento: «Lumen» 7 (1958) 336-344; LENNERZ, S. I., Greg 40 (1959) 38-53.624-653; 42 (1961) 517-522.

Al hablar del decreto del concilio Tridentino sobre la tradición, ya indicamos que el estudio de las actas del concilio y la supresión que en ellas aparece de los adverbios *partim-partim* («la revelación se contiene *en parte* en la Sagrada Escritura y *en parte* en la tradición»), fue la ocasión para que algunos teólogos católicos afirmaran que el fin de la tradición es sólo explicar el contenido de la Sagrada Escritura.

Las principales razones en que se apoya esta opinión son las siguientes: a) Los textos verdaderamente numerosos de los Santos Padres que parecen afirmar la *suficiencia* de la Sagrada Escritura; suficiencia que no puede entenderse ciertamente en el sentido protestante, interpretación que estaría en pugna con otros innumerables textos de los mismos Santos Padres, pero sí parece puede entenderse según la opinión de Geiselman. Al enseñar a los fieles los Santos Padres, lo hacen moralmente siempre explicando e interpretando la Sagrada Escritura ²⁶. Lo mismo parece debe decirse de la edad media hasta la Reforma, según conclusión que saca el P. de Lubac de sus estudios medievales ²⁷. Esta razón es, a nuestro juicio, la de más valor. b) Al concretar cuáles son las verdades reveladas que sabemos por sola la tradición, nos encontramos con un número muy reducido, más bien de orden secundario y que también de alguna manera parece pueden hallarse, por lo menos implícitamente, en la Sagrada Escritura. En realidad, todos los teólogos, aun los que sostienen la opinión contraria, se esfuerzan en hacer ver cómo verdades que a primera vista no parecen encontrarse en la Sagrada Escritura, se hallan implícitamente por lo menos en ella. Por ejemplo, Inmaculada Concepción, infalibilidad pontificia. c) El cambio de los adverbios *partim-partim* por un simple *et* en el texto del decreto indicado.

En contra de esta opinión militan las siguientes razones: a) La interpretación casi unánime del decreto del concilio Tridentino en el sentido de que la tradición oral era también fuente constitutiva de revelación. Así, de una manera que podemos llamar unánime, lo interpretan los teólogos postridentinos. Además, por las mismas actas del concilio se puede ver la poca importancia que dieron los Padres al cambio antes indicado ²⁸. b) Parece muy difícil admitir que algunas de las verdades definidas como reveladas se contengan en la Sagrada Escritura, como muchas doctrinas definidas del tratado de los sacramentos o algunos dogmas mariológicos, como la virginidad después del parto, la ascensión corporal a los cielos. c) Por lo menos hay que admitir que conocemos por sola tradición la verdad revelada de que todos los libros de la Sagrada Escritura son inspirados. Admitida por lo menos esta verdad, ¿qué dificultad hay en admitir también otras?

²⁶ Véase sobre todo CONGAR, a.c. de «Istina» y el libro *La Tradition et les traditions* (Paris 1960).

²⁷ H. DE LUBAC, S. I., *Exegèse médiévale I* (Paris 1959) 56-58.

²⁸ Véanse LENNERZ e IBÁÑEZ ARANA en los artículos citados.

483. El planteamiento de este problema, cuya solución no aparece clara, habrá tenido ciertamente un efecto muy bueno: el que consideremos todos los católicos las dos fuentes o dos modos de revelación—llámeseles como se quiera—como íntimamente unidos entre sí, como expresiones o aspectos de una realidad común, la vida de la Iglesia: «La tradición—escribe el P. Holstein—es el medio vital de una Escritura que ha nacido en la Iglesia, pues sólo a la Iglesia le ha sido confiada la palabra de Dios revelada. Por consiguiente, en la Iglesia y según la tradición de la Iglesia es necesario leer la Escritura, palabra de Dios, enraizada en la tradición y que no puede aislarse de esta tradición; pues sólo ella permite comprender la Escritura, profundizarla y conformar a ella toda nuestra vida»²⁹.

484. 2) ¿SE DISTINGUEN TOTAL O SÓLO PARCIALMENTE TRADICIÓN Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA?—La contestación a esta cuestión depende mucho del sentido en que se tome la palabra «tradición», palabra en verdad polifacética, como explicamos al comenzar este capítulo. Según, pues, estos múltiples aspectos, podemos afirmar lo siguiente: a) Si consideramos la *tradición* solamente en el sentido de tradición constitutiva, es decir, hasta el momento en que queda cerrado el depósito de la revelación con la muerte del último apóstol, y *magisterio* en el sentido en que generalmente se toma esta palabra, es decir, el magisterio de la Iglesia después de la edad apostólica, es evidente que se da una distinción total entre ambos conceptos. b) Pero, si consideramos la tradición en el sentido complejo de tradición constitutiva y conservativa, es también claro que entonces sólo se distinguen parcialmente tradición y magisterio, ya que el magisterio eclesiástico y la literatura a que da lugar (documentos pontificios y conciliares) es el principal camino por el que actualmente conocemos cuál sea la auténtica tradición de la Iglesia.

485. 3) ESCRITURA Y TRADICIÓN. IMPORTANCIA DE AMBAS.—Es cierto que en algunos aspectos la tradición tiene cierta preeminencia sobre la Escritura; por ejemplo, en antigüedad (antes que existiera la Sagrada Escritura existía evidentemente tradición, tanto en lo que se refiere a la historia sagrada del Antiguo como del Nuevo Testamento) y plenitud (la tradición contiene verdades reveladas que no están en la Sagrada Escritura, o por lo menos que no están explícitas en ella). Pero, bajo otro aspecto, la Sagrada Escritura, por ser ella palabra de Dios, no sólo *contener* la palabra de Dios (cosa esta última que tiene de común con la tradición), coloca a la Sagrada Escritura en un plano muy superior a la tradición.

486. 4) EL ARGUMENTO DE TRADICIÓN EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA.—Para probar por tradición que una verdad es revelada, no basta, como es evidente, citar unos pocos pasajes de Santos Padres o de documentos de la Iglesia, sino que hay que hacer ver cómo aquellos documentos nos certifican que existe una continuidad en-

²⁹ *La Tradition dans l'Eglise* 145.

tre la doctrina que dichos documentos proponen y la tradición divino-apostólica.

En el caso de darse sin solución de continuidad documentos claros desde una época en que una verdad queda definida, por ejemplo, en un concilio ecuménico, hasta los mismos tiempos apostólicos, el argumento no presentará dificultad alguna. Pero esto no ocurre generalmente. Entonces se puede acudir al argumento de *prescripción*.

¿Qué es prescripción? En derecho se llama así «la adquisición de un derecho o extinción de una obligación por la posesión de un objeto o por algún otro hecho, continuados en el tiempo y modo determinados por las leyes»³⁰. La prescripción en tradición tiene una analogía con la prescripción jurídica, pero ya se ve que las nociones de ambas no coinciden totalmente.

El argumento de prescripción en tradición se funda en el hecho de que la posesión continuada por largo tiempo de una doctrina en la Iglesia, aunque no llegue documentalmente hasta los mismos tiempos apostólicos, puede entroncarse indirectamente con ellos por una de estas dos modalidades: por prescripción histórica o prescripción dogmática. La primera se funda en el principio de razón suficiente. Si consta documentalmente que una doctrina comienza, por ejemplo, en el siglo v, puede ser ésta de tal clase que la única razón suficiente de la misma sea una ulterior continuación hasta los tiempos apostólicos, si se demuestra la imposibilidad de que entonces apareciese tal doctrina. Recuérdese el uso que hicimos de este argumento en el capítulo del romano pontífice como sucesor de San Pedro en el primado.

La segunda se funda en la infalibilidad del magisterio de la Iglesia. Se puede recurrir a ella cuando consta que en un período de tiempo el magisterio ha considerado una doctrina determinada como perteneciente al depósito de verdades reveladas. Si se dan las condiciones requeridas, y de las que ya hablamos al exponer la infalibilidad del magisterio ordinario, para que tengamos certeza de que existe en un caso determinado dicha infalibilidad, podremos argüir así: el magisterio de la Iglesia universal ha considerado tal doctrina como verdad de fe recibida de los apóstoles; pero este magisterio es infalible; luego es en verdad doctrina apostólica.

³⁰ Código de Derecho canónico, can.1508.

CAPITULO XI

Criterios de tradición

487. **Bibliografía:** SALAVERRI, SThS I n.813-883; AMMAN, E., *Pères de l'Eglise*: DTC 12 col.1192-1215; ALTANER, B., *Patrologia* (Madrid 1956); BALIC, C., O. F. M., *Il senso cristiano e il progresso del dogma*: Greg 32 (1952) 106-134; CAMELOT, T., O. P., *Los Santos Padres y Doctores de la Iglesia*: «Iniciación Teológica» I 131-148; QUASTEN, J., *Patrologia* I (BAC 206); ZAPELENA, *De Ecclesia Christi* II (1954) 283-298.

488. **Problema general.**—Vimos en el capítulo anterior que la tradición divino-apostólica es fuente segura de revelación. Mas ¿cómo discernir la verdadera tradición de las falsas tradiciones que muy pronto, como consta por la historia, se fueron formando en los primeros siglos del cristianismo? Los protestantes, fundados precisamente en esta variedad de tradiciones apócrifas que aparecieron por doquier ya en la primera generación postapostólica, rechazan toda tradición como fuente de revelación. Sin embargo, a nosotros nos parece esta posición algo semejante a la de aquel que, por existir billetes falsos, quisiera rechazar todos los billetes de banco. Menos admisible todavía es la posición en nuestro caso, ya que Dios en su providencia nos dejó criterios seguros para poder tener certeza absoluta de poseer la tradición auténtica. Dondequiera, pues, que encontremos estos criterios, tendremos seguridad de poseer la verdadera tradición. De estos criterios vamos a ocuparnos en este capítulo. Los podemos reducir a tres: 1.º, sentir unánime de los Santos Padres; 2.º, de los teólogos; 3.º, del pueblo cristiano. Para mayor comodidad vamos a repasar estos criterios en los tres párrafos siguientes.

I. SENTIR UNÁNIME DE LOS SANTOS PADRES

489. **Problema.**—1) QUIÉNES SON LOS SANTOS PADRES.—San Pablo escribió a sus amados discípulos de Corinto: «Aun cuando diez mil pedagogos tuvierais en Cristo, pero no muchos *padres*; porque en Cristo Jesús, por medio del Evangelio, yo os *engendré*» (1 Cor 14,15). Esta manera de concebir la instrucción en la fe como una verdadera paternidad espiritual hizo que ya desde los primeros tiempos de la Iglesia se llamaran padres a los obispos en general, y de modo particular a ciertos varones, obispos muchos de ellos, que por su doctrina eximia, atestiguada además con la santidad de su vida, fueron verdaderos padres en el espíritu de las generaciones siguientes. Concretando más las condiciones que el uso universal eclesiástico exige para dar el nombre de *Padre de la Iglesia*, nos encontramos con estas cuatro: doctrina eximia y ortodoxa, santidad notable, antigüedad, reconocimiento o aprobación de la Iglesia. Expliquemos un poco cada una de estas condiciones.

490. 1.º *Doctrina eximia y ortodoxa*, ya que se trata precisamente de hombres que ilustren con sus escritos la fe del pueblo

cristiano y le den, no el veneno de la herejía, sino el alimento sano de la verdad.

2.º *Santidad de vida*, por aquello de que «Verba movent, exempla trahunt» (las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran), y nada parece ser más necesario para conducir a los fieles por el recto camino que pide la religión cristiana que el juntar la doctrina expuesta con la práctica de la misma, manifestada en obras de santidad.

3.º *Antigüedad*, porque el título de *Padre* supone una antigüedad en la Iglesia que acerque por lo menos al que lleve este título al tiempo de los apóstoles. En concreto, ¿cuál es la antigüedad que se requiere? La edad patristica en los Padres orientales termina, según parecer general en la Iglesia, con San Juan Damasceno en el siglo VIII. Respecto a los Padres occidentales no hay la misma uniformidad de pareceres; algunos extienden esta edad hasta San Beda el Venerable, también en el siglo VIII; pero la mayoría hace terminar para Occidente la edad patristica en San Gregorio Magno, o a lo más en San Isidoro (principios del siglo VII).

4.º *Aprobación de la Iglesia*, ya sea una aprobación explícita del magisterio supremo de la Iglesia—como ocurre con San Agustín en todo lo referente a la doctrina de la gracia¹—o una aprobación general que se deduce de las citas que de un Santo Padre determinado aparecen en los documentos de los papas o concilios coetáneos o posteriores.

491. Puede ocurrir—y desgraciadamente ocurrió más de una vez—que alguno de los grandes escritores de la Iglesia se desviara de la verdadera doctrina en algún punto dogmático, pero en los demás la iluminara con su ciencia sagrada. En estos puntos en que no se aparta de la doctrina tradicional, su autoridad puede ser equiparada a la de los Santos Padres, pero no recibe este nombre, sino sólo el de *escritor eclesiástico*. Tales fueron, por ejemplo, Tertuliano u Orígenes.

El nombre de *escritor eclesiástico* se da también a aquellos varones eminentes en ciencia sagrada que ilustraron con sus escritos la Iglesia terminada ya la época patristica y antes del período escolástico.

492. *Doctores de la Iglesia*.—Son aquellos escritores eclesiásticos de doctrina y santidad excelente, reconocidos como tales por la autoridad del Sumo Pontífice. No se requiere la antigüedad. Con San Lorenzo de Brindis, elevado a este honor por Juan XXIII, son treinta los que hasta 1962 han sido declarados doctores de la Iglesia. Especial importancia, por el valor teológico de sus escritos, tienen cuatro doctores de la Iglesia griega—Atanasio, Basilio, Juan Crisóstomo y Gregorio Nacianceno—y otros cuatro de la Iglesia latina—Ambrosio, Agustín, Jerónimo y Gregorio Magno².

493. 2) SENTIR UNÁNIME.—Esta *unanimidad* que ponemos como condición necesaria para que el consentimiento de los Santos Padres tenga valor de criterio cierto de tradición, evidentemente no puede ser física, sino moral. ¿Cuándo se tendrá en verdad esta

¹ Véanse las aprobaciones de San Celestino I (D 120) y San Hormisdas (D 173a).

² Púedese ver la lista completa de los doctores de la Iglesia en SALAVERRI, o.c., n.823.

unanimidad moral? Como en muchos otros casos semejantes, la palabra *moral* no ofrece dificultad en algunos casos extremos y puede ofrecerla en ciertos términos medios. Es evidente que se daría esta unanimidad moral si todos los Santos Padres, menos dos o tres, consintiesen. Pueden darse casos especiales en que el consentimiento de unos pocos, por la gran autoridad moral que consta tuvieron en la Iglesia, equivalga, en la práctica, al de una mayoría. Como el valor de la unanimidad de los Santos Padres radica precisamente en la influencia que ejercieron en el magisterio, como veremos en seguida, más que al número de Padres hay que atender, para medir este consentimiento, al influjo ejercido.

Además, este sentir unánime ha de ser verdaderamente *objetivo*, es decir, no precisamente en palabras, sino en el contenido dogmático que se expresa por las palabras. Conviene tener muy presente que a veces con palabras distintas se expresan—sobre todo si se trata de épocas diversas o regiones apartadas—las mismas ideas; y, por el contrario, con palabras iguales pueden expresarse ideas distintas. Las diversas significaciones que en distintos autores tuvieron ciertas expresiones trinitarias y cristológicas en los siglos IV y V son un buen ejemplo de lo dicho.

494. 3) DELIMITACIÓN EXACTA DEL PROBLEMA.—¿Qué pretendemos decir al afirmar que el sentir unánime de los Santos Padres, en la forma que hemos explicado, es criterio cierto de tradición y, por lo tanto, de revelación divina?

a) Los Santos Padres, como varones de ciencia eximia y probidad indiscutible, fueron sin duda testigos fidedignos de la doctrina que expresaron en sus escritos. Si un número notable de ellos consiente en la formulación de alguna verdad, tendremos las condiciones requeridas para establecer un testimonio histórico digno de todo crédito, que pueda engendrar en nosotros verdadera certeza moral. Es evidente que no tratamos aquí de este problema de orden filosófico, del que se ocupa la criteriología.

b) Si se diera en un estadio determinado de la historia el consentimiento moralmente unánime de todos los obispos, entre los que podrían encontrarse varios Santos Padres, sobre algún punto de fe o buenas costumbres, tendríamos la infalibilidad del magisterio ordinario. Es claro que tampoco tratamos aquí de este problema, ya expuesto y resuelto al hablar del magisterio de la Iglesia.

c) El problema que ahora se nos plantea es el siguiente: Si se da un consentimiento moralmente unánime de los Santos Padres sobre alguna doctrina de fe o moral, este consentimiento *de suyo*, por la escasez relativa del número, no equivale al magisterio ordinario universal. Sin embargo, si estos Santos Padres hablan, no como autores privados, sino como testigos de la fe de la Iglesia, afirmamos que en tal caso, por la peculiar relación que se da entre ellos y *todo* el magisterio ordinario, tenemos un criterio seguro de la verdad revelada.

495. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—Este problema está íntimamente relacionado con el anterior de la existencia de la tradición como fuente de la revelación, o mejor dicho, lo supone. De aquí que *los protestantes*, que admiten como única fuente de revelación divina la Sagrada Escritura, nieguen el mismo punto de partida del problema que nos ocupa. Con todo, en el campo protestante se va acentuando un laudable deseo de conocer más a los Santos Padres y apreciar la labor por ellos realizada, por lo menos en cuanto son los más fieles intérpretes de la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura, aunque no les reconozcan autoridad de intérpretes auténticos. Así dice Cullmann: «Se comienza a comprender en el campo protestante el inmenso tesoro que encierran las obras de los Padres de la Iglesia»³.

En el extremo opuesto están los *jansenistas*, por lo que se refiere a la doctrina de San Agustín, al que consideraban como norma infalible de la verdad⁴.

496. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—La doctrina de la Iglesia sobre este punto puede conocerse más por la práctica en su modo de obrar que por las mismas declaraciones de orden teorético, aunque éstas tampoco falten.

Desde los primeros siglos, en los grandes concilios ecuménicos, la norma práctica para conocer la doctrina tradicional en la Iglesia sobre algún punto discutido fue siempre el consentimiento de los Santos Padres. Así, en la carta de San Cirilo de Alejandría, aprobada en el concilio de Efeso, se recurre al testimonio de los Santos Padres, para dar con toda seguridad el título de Madre de Dios a la Santísima Virgen María (D 111A). Así define el concilio de Calcedonia las dos naturalezas de Cristo, «siguiendo a los Santos Padres» (D 148), lo mismo el tercer concilio de Constantinopla sobre las dos voluntades de Cristo (D 291) y el segundo de Nicea sobre las imágenes (D 303s). Y en el mismo sentido mucho antes, los cánones del concilio de Letrán bajo San Martín I sobre la Trinidad, Encarnación y perpetua virginidad de María, que comienzan todos con esta fórmula solemne: «Si alguno no confiesa de acuerdo con los Santos Padres..., sea condenado» (D 254ss).

El concilio Tridentino dice expresamente que el sentir unánime de los Santos Padres es criterio cierto de revelación, en primer lugar en lo que atañe a la interpretación de las Sagradas Escrituras en general (D 786 y 995); y al hablar del texto de San Juan 20,22s, sobre el sacramento de la Penitencia en particular (D 894). El concilio Vaticano I, repitiendo la doctrina del Tridentino, afirma que «a nadie le es lícito interpretar la misma Escritura Sagrada contra el sentir unánime de los Padres» (D 1788).

497. Valoración teológica.—De todos estos documentos del magisterio se deduce como verdad *teológicamente cierta* que el

³ CULLMANN, *La Tradition* 53. En la misma colección de estudios de teología protestante, «Cahiers théologiques», apareció en 1961 un interesante trabajo sobre el tema: A. BENOIT, *L'actualité des Pères de l'Eglise* (n.47 de la colección).

⁴ Véase c.15 sobre el objeto de la infalibilidad.

consentimiento de los Santos Padres es criterio seguro de la tradición. Esto quedará todavía más claro por el raciocinio siguiente.

498. Razonamiento teológico.—Los documentos del magisterio que acabamos de aducir nos enseñan que la Iglesia siempre ha juzgado como criterio seguro de verdad revelada el sentir unánime de los Santos Padres en las verdades de fe o de costumbre. Ahora bien, en puntos de tan capital importancia, como son el asegurar los dogmas más fundamentales de nuestra fe y la interpretación fiel de la palabra de Dios, la Iglesia no puede equivocarse. Por tanto, es absolutamente cierto que el sentir unánime de los Santos Padres es criterio seguro e infalible de la verdad revelada.

Además, la historia eclesiástica nos enseña que la autoridad moral de los Santos Padres sobre los demás obispos contemporáneos y después sobre el magisterio de los siglos posteriores era tal, que, si en el sentir unánime de los Santos Padres fuese posible el error, tal error repercutiría necesariamente en todo el magisterio que seguía fielmente sus directrices. Pero este magisterio tiene prometida la infalibilidad; luego también lo tiene el consentimiento unánime de los Padres, que es la fuente principal de donde toma el magisterio ordinario la doctrina que propone a sus fieles.

499. Una dificultad fundamental.—¿Cómo puede conciliarse lo dicho hasta aquí con tantas interpretaciones equivocadas y al parecer unánimes de los Santos Padres en muchos puntos de la Escritura? Prescindamos de sus opiniones en ciencias naturales o astronomía, constitución de los cuerpos, movimiento del sol o de la tierra, etc., pues para esta clase de textos existe la solución de que son materias que no tocan para nada la fe y las costumbres. Pero parece que hay que decir lo mismo de otros puntos en que no existe esta solución. Por ejemplo, se puede decir que hay unanimidad en la interpretación patristica del diluvio universal como de universalidad absoluta. Hoy día, sin embargo, los exegetas modernos dicen que pueden entenderse las palabras de la Sagrada Escritura de una universalidad relativa, es decir, de la región en que se hallaba Noé. Por otra parte, precisamente con este hecho histórico de la Biblia ilustran los Santos Padres la verdad dogmática de la necesidad de la Iglesia para la salvación; por lo tanto, parece que se trata aquí de una interpretación que toca las verdades de la fe.

La respuesta a esta dificultad y a otras parecidas está en distinguir bien lo que es propiamente dogmático de lo que son aspectos en sí no dogmáticos, sino geográficos, científicos, etc., que usan los Santos Padres para *ilustrar* los puntos dogmáticos. El decreto del Tridentino sobre la interpretación de la Sagrada Escritura según el consentimiento de los Santos Padres (D 786), debe entenderse sólo en materias de fe y costumbres, como claramente indica el mismo sagrado concilio.

500. Cuestión complementaria.—CONDICIONES REQUERIDAS PARA QUE EL CONSENTIMIENTO DE LOS SANTOS PADRES SEA CRITERIO

SEGURO DE TRADICIÓN.—Las condiciones requeridas para formar un argumento verdaderamente probativo son las siguientes: en primer lugar hay que asegurarse del significado real que tienen las expresiones de los Santos Padres sobre una verdad determinada. No es fácil este trabajo: supone un conocimiento muy profundo de cada Santo Padre, de su lenguaje, del significado de sus expresiones en su contexto y en la época en que vivió, etc. En segundo lugar no podemos contentarnos con citar unos pocos textos de un número más o menos grande de Santos Padres. Hay que demostrar que se da un verdadero consentimiento, aunque no se requiera, claro está, la unanimidad física, sino que baste la moral. Pero el citar unos pocos textos patristicos a lo más *ilustrará* la verdad de que se trata, pero *no la probará* como verdad contenida en la tradición. Téngase, con todo, presente lo que dijimos del argumento de prescripción al hablar de la tradición, que facilitará el trabajo para formar este argumento patristico.

II. SENTIR UNÁNIME DE LOS TEÓLOGOS

501. Problema.—Como muchos puntos de este párrafo son comunes con los tratados en el anterior, podremos ser mucho más breves en nuestra exposición.

1) TEÓLOGOS.—Comprendemos bajo este nombre, en un sentido amplísimo, a todos aquellos que se dedicaron al estudio y exposición de las verdades que se refieren a Dios y a las cosas divinas bajo la luz de la Revelación. En ese sentido amplio se comprende también a los Santos Padres que hemos considerado en el párrafo anterior; y, además, podemos hablar no sólo de teólogos católicos, sino también de teólogos protestantes y ortodoxos.

En un sentido ya más restringido, entendemos solamente aquellos escritores y maestros *católicos* que después de la edad patristica investigaron y enseñaron las verdades reveladas bajo la autoridad del magisterio eclesiástico. Cómo hay que entender esta autoridad, nos lo explica el papa Pío XII en la encíclica *Humani generis*: «Este sagrado magisterio ha de ser para cualquier teólogo en materia de fe y costumbres la norma próxima y universal de la verdad» (D 2313).

La edad de los teólogos, tomada esta palabra en sentido estricto, comienza exactamente al terminar la edad patristica; por tanto, hacia los siglos VII-VIII.

502. 2) TEÓLOGOS ESCOLÁSTICOS.—Entre los teólogos católicos ocupan un lugar eminente los teólogos escolásticos. Se comprende bajo esta denominación aquellos teólogos que a partir del siglo XII enseñaron o se formaron en las escuelas dirigidas por la Iglesia (obispos, monasterios...) y procuraron sistematizar, con la ayuda de la filosofía, la ciencia sagrada y acomodar, en cuanto era posible, su comprensión a la razón humana. El papa León XIII, en la encíclica *Aeterni Patris*, expresa así la labor de estos teólogos: «Emprendieron una obra de gran envergadura, ya que procuraron recoger diligentemente las abundantes y fecundas mieses de doctrinas espar-

cidas por los inmensos volúmenes de los Santos Padres, y, una vez recogidas, reunir las en un acervo común, para comodidad y utilidad de la posteridad»⁵.

La edad de oro de la escolástica es, sin duda, el siglo XIII, y Santo Tomás de Aquino la figura señera de la misma⁶.

A partir del siglo XIII comenzaron a diferenciarse dentro de la escolástica diversas escuelas, que muchas veces recibieron el nombre de la orden religiosa que les dio sus principales representantes. Así se habla de la escuela *agustiniana*, *dominicana*, *franciscana*... y desde el siglo XVI también de la *jesuítica*. Otras veces recibieron el nombre del principal teólogo, cuyas directrices siguieron los demás. Así se habla de la escuela *tomista*, *escotista*, *suareciana*... (de Santo Tomás, Duns Escoto, Suárez, etc.).

503. La edad escolástica puede darse por terminada al finalizar el siglo XVII. El siglo XVIII y primera mitad del XIX fueron de gran decadencia teológica. En la segunda mitad del siglo XIX comienza una renovación que recibe el nombre de *neoescolástica*. Hoy día pueden considerarse las universidades y facultades teológicas, aprobadas como tales por la Santa Sede, como las principales continuadoras de la tradición escolástica de la edad media y moderna.

Existe en la actualidad entre las escuelas teológicas una tendencia, sin duda laudable, a dar mayor importancia a la *teología positiva*, es decir, al estudio de las fuentes de la Revelación, Sagrada Escritura y Santos Padres principalmente, y juntamente a dejar algo más en segundo plano la especulación filosófico-teológica. Mientras esta tendencia se mantenga en los justos límites, es digna de alabanza, ya que en la edad media se había descuidado, sin duda excesivamente, el estudio de los datos revelados, que son el elemento más fundamental de la teología. Pero en algunos se ha exagerado este menor aprecio de la teología especulativa. En la encíclica *Humani generis* se queja Pío XII de los ataques de que han sido objeto los teólogos escolásticos, ataques que muchas veces han pasado «del desprecio de la teología escolástica a descuidar y hasta despreciar también el magisterio mismo de la Iglesia, que en tan alto grado aprueba con su autoridad aquella teología» (D 2311-2313).

504. 3) **CONDICIONES REQUERIDAS PARA QUE SE DÉ CONSENTIMIENTO ENTRE LOS TEÓLOGOS.**—Sustancialmente son las mismas que dijimos al tratar de los Santos Padres. Se requiere una unanimidad verdaderamente objetiva en materia de fe y costumbres; no física, sino moral; no en cuanto son testigos de la verdad en el orden meramente histórico, sino en el estadio dogmático, es decir, en cuanto tienen una vinculación especial con el magisterio eclesiástico, vinculación que conviene explicar ahora con toda claridad.

Los teólogos católicos, en concreto durante varios siglos los teólogos escolásticos, cuando unánimemente manifestaban cómo

⁵ ASS 12 (1879) 107; ColEncl (M.) 567-568; ColEnc (B. A.) 274.

⁶ Sobre la autoridad de Santo Tomás de Aquino en la teología, cf. SALAVERRI, o.c., n.871-883 y bibliografía allí citada.

había de entenderse una doctrina sobre la fe o las costumbres y decían cuál era el sentir de la Iglesia en aquellos puntos—no cuando discutían entre sí o deducían conclusiones más o menos directamente de las verdades reveladas—, eran en realidad los portavoces más fieles y seguros del mismo magisterio eclesiástico. En estas condiciones, pues, y no en otras, afirmamos que este consentimiento de los teólogos es criterio seguro de la verdad revelada.

¿Cómo se conocerá en la práctica si se da o no este consentimiento de los teólogos? Ya se ve que no siempre será fácil el determinarlo. Un criterio seguro será el siguiente: si los que son considerados como jefes de escuela coinciden plenamente, podremos estar seguros del consentimiento unánime de las grandes escuelas teológicas. Tal ocurriría, por ejemplo, si en afirmar una doctrina como doctrina de fe coinciden Santo Tomás, Duns Escoto y Suárez.

505. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—En pleno período del apogeo escolástico se oyó ya la voz de un fraile franciscano que atacó duramente el método escolástico y las especulaciones de sus teólogos: fue el empirista Rogerio Bacon ⁷.

Wicleff y los protestantes del siglo xvi se levantaron también con palabras muy duras contra la teología escolástica. Lutero decía en una carta que «creía imposible la reforma de la Iglesia mientras no se arrancaran de raíz los cánones, las decretales y la teología escolástica». Y Melancton: «La teología escolástica no es sino una cavilación vana, fingida, condenada y diabólica, y un sueño de monjes» ⁸. Que en el siglo xvi el atacar a la escolástica se consideraba como íntimamente unido a la rebelión contra la Iglesia, lo podemos deducir de la regla 11 para sentir con la Iglesia que escribió San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*: «Alabar la doctrina positiva y escolástica... Es más propio de los escolásticos... el definir o declarar para nuestros tiempos las cosas necesarias a la salud eterna y para más impugnar y declarar todos los errores y falacias» ⁹.

Los jansenistas y todos los que de ellos se derivaron (*pistorienses*, *febronianistas*, etc.) despreciaron también toda teología especulativa, y en particular la escolástica. Y también la atacan, como es natural, los semirracionistas, modernistas y todos los filósofos antiintelectualistas.

Finalmente, ya hemos dicho antes que algunos teólogos católicos de nuestros días exageraron sus ataques a la escolástica ¹⁰.

506. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—A medida que fueron apareciendo los diversos ataques contra la teología escolástica, fueron apareciendo también documentos pontificios o de los con-

⁷ SALAVERRI, o.c., n.859.

⁸ Citadas por DORSCH, *De Ecclesia* n.750 (ed.1928).

⁹ *Ejercicios espirituales* [363]. Estas reglas para sentir con la Iglesia fueron escritas en París y reflejan el ambiente de la Sorbona y la reacción contra el movimiento protestante. Cf. I. CASANOVAS, *Biblioteca d'Exercicis* vol.9 p.364; J. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus* 109; P. LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*: «Manresa» (1942) 26-27.

¹⁰ D 2311-2313. Charlier, en su libro *Essai sur le problème théologique*, puesto en el *Indice*, tiene acusaciones muy duras contra la escolástica. Cf. sobre este tema T. ZAPELENA, S. I., *Problema theologicum*: Greg 24 (1943) 23-47.287-326; 25 (1944) 38-73.247-282.

cilios en su defensa. El concilio IV de Letrán condena el opúsculo del abad Joaquín contra Pedro Lombardo (D 431-432). El concilio de Constanza condena una proposición de Wicleff que dice así: «Las universidades, estudios, colegios... aprovechan a la Iglesia tanto como el diablo» (D 609). Sixto V defiende la escolástica contra los protestantes en una bula, afirmando, entre otras cosas, que «con todo esfuerzo debemos retener, ilustrar y propagar esta teología [escolástica], la más fructuosa para la Iglesia de Dios»¹¹. En los errores de los pistorienses, que condena Pío VI, distingue este papa entre la escolástica, digna de toda alabanza por los santísimos varones y doctores que la cultivaron con gran bien de la religión católica, y los vicios de los particulares que pudieron abusar o abusan de ella (D 1576).

En nuestros días, Pío XII, en la encíclica *Humani generis*, de la que ya hemos citado un fragmento, defendió la teología escolástica contra los ataques de algunos teólogos de hoy (D 2311-2313).

507. Razonamiento teológico.—De un modo análogo a lo que hicimos en el párrafo anterior, sobre el consentimiento de los Santos Padres, podemos aquí afirmar: El magisterio eclesiástico ha estado siempre en una conexión tan estrecha con la doctrina defendida por los teólogos, que el sentir unánime de los mismos en materia de fe y costumbres: a) *de hecho* ha sido considerado siempre como criterio seguro de tradición; b) *de derecho* debe considerarse así. Un error del magisterio en materia de fe y costumbres no puede darse, porque sería contra la infalibilidad de la Iglesia, ya probada; luego tampoco en el consentimiento unánime de los teólogos, en las condiciones indicadas antes. Conviene que demos alguna mayor explicación acerca de las afirmaciones a) y b).

508. a) La primera afirmación creemos que queda suficientemente probada con los documentos del magisterio eclesiástico que hemos expuesto antes. En todas las épocas en que se ha suscitado alguna controversia contra la autoridad de los teólogos, los sumos pontífices han salido en su defensa, insistiendo en el valor que tiene esta teología para ilustrar las verdades de la fe, y en la ayuda que han prestado para destruir todas las doctrinas heréticas o erróneas que han ido apareciendo a lo largo de la Historia.

b) Este derecho estriba en la múltiple conexión que el consentimiento de las escuelas teológicas tiene con el magisterio de la Iglesia. Pueden considerarse las siguientes¹²:

1.^a Conexión de origen.—Prácticamente los sumos pontífices, obispos, sacerdotes, han salido, desde el siglo VIII hasta nuestros días, de estas escuelas o de las facultades teológicas.

2.^a Conexión de responsabilidad o causalidad.—El magisterio eclesiástico, o bien dirige estas escuelas, o, por lo menos, ejerce una asidua vigilancia sobre ellas.

3.^a Conexión de influencia instrumental.—Tanto en los concilios

¹¹ Puede verse un fragmento en SALAVERRI, o.c., n.811.

¹² SALAVERRI, o.c., n.864.

como fuera de ellos, los sumos pontífices y los obispos se han servido de los teólogos como consultores y principales auxiliares suyos en todas las cuestiones que debían decidir acerca de la fe o costumbres.

4.^a *Conexión de aprobación.*—Siempre que ha aparecido algún error en los teólogos, el magisterio ha cuidado diligentísimamente que fuera atajado en seguida, y mucho más si el error se daba de un modo más universal en una determinada escuela, nación, etc. Por tanto, es prácticamente imposible que con esta vigilancia se dé un consentimiento entre teólogos fuera de la verdad revelada.

Podría todavía servir como *confirmación* de lo dicho esta reflexión: la sana emulación que existe entre las diversas escuelas teológicas, alabada por Pío XI en su encíclica *Studiorum duces* (D 2192), hará, sin duda, que cualquier idea no enteramente conforme con la recta doctrina que apareciera quizá en alguna escuela teológica sea en seguida examinada y criticada por las demás. ¿Cómo sería posible, en este clima, llegar a una unanimidad en materia de fe o costumbres contraria a la recta doctrina?

III. EL SENTIR UNÁNIME DEL PUEBLO CRISTIANO

509. Problema.—1) QUÉ ENTENDEMOS POR «SENTIDO» DEL PUEBLO CRISTIANO ¹³.—La palabra «sentido», que primariamente se refiere a uno de los cinco sentidos del hombre, es una de las que ha tomado significaciones más variadas. Hablamos de un sentido crítico, político, moral, artístico..., sentido común, sentido cristiano, buen sentido..., etc. Aunque con muy variados matices en cada uno de estos casos, la palabra «sentido» designa un contenido intelectual y su utilización en la práctica. Por ejemplo, tiene sentido crítico el que tiene unos principios rectos para juzgar y los pone en práctica. El sentido artístico supone tener los principios rectos del arte, que le llegan a la parte afectiva y le sirven para juzgar y gozar de las obras de arte.

Según esto, el *sentido cristiano* comprenderá: el juzgar rectamente de las verdades religiosas, cristianas; el que lleguen a interesar la parte afectiva del hombre—es el *sapere* latino—y el que se obre conforme a ellas. Como el cristiano lo es por la inhabitación del Espíritu Santo en su alma por el bautismo, ya se deja entender que estas operaciones serán dirigidas por el «Dulce Huésped del alma», como llama la Iglesia al Espíritu Santo en la liturgia de Pentecostés. Y en segundo lugar, como Cristo ha fundado su Iglesia jerárquicamente, también será claro que este sentido cristiano no podrá darse independiente de la autoridad que Jesucristo constituyó en su Iglesia.

510. 2) TESTIMONIOS DEL SENTIDO CRISTIANO.—Es un hecho que el sentido cristiano va dejando sus testimonios a través de la Historia como los deja el magisterio eclesiástico en las encíclicas de

¹³ Cf. para todo este párrafo BALIC, a. c. en bibliografía.

os papas, actas de los concilios, etc. ¿Cuáles son estos testimonios? Quizá los principales sean las obras artísticas (pintura, escultura...) y literarias (obras poéticas, teatrales, narraciones...) y determinados usos, costumbres, folklore, que va quedando como señal de la fe a través de los siglos.

511. Estos testimonios tienen una importancia notable y han sido un criterio seguro de la tradición que ha ayudado al magisterio a *re-descubrir* alguna verdad revelada que había quedado algún tanto oscurecida durante un período más o menos largo de tiempo. Atinadamente ha escrito Philips sobre este punto: «La fe no es principalmente una cuestión de erudición, de sobria deducción y de sutiles distingos. Más de una vez los fieles sencillos, pero rectos, han juzgado con mejor sentido y sabiduría sobrenatural que sus maestros, y esto aun tratándose de los grandes dogmas. El día en que el mundo, en expresión de San Jerónimo, se despertó asombrado de verse arriano, los doctores se habían extraviado más que la multitud»¹⁴. Lo mismo hay que decir sobre la creencia en la divina maternidad de María, que nunca fue negada por el pueblo sencillo, mientras lo fue por el obispo Nestorio y sus secuaces. En el dogma de la Inmaculada juega un papel importantísimo el pueblo, especialmente el español. Cuando los teólogos se debatían en complicadas disquisiciones teológicas y hombres de gran ciencia la negaban por parecerles incompatible con la universalidad de la Redención, el pueblo sencillo creía inmaculada a María, y esta creencia, manifestada en múltiples ocasiones, influyó no poco en ir venciendo las dificultades de los teólogos.

512. Orientación teológica.—DOCTRINA DE LA IGLESIA.—El conocimiento reflejo de la importancia del sentir unánime del pueblo cristiano como criterio de revelación no había cristalizado en documentos de la Iglesia hasta los últimos tiempos. El papa Pío IX, al definir la Inmaculada Concepción, entre los principales criterios que enumera está éste del *perpetuo sentir de la Iglesia*¹⁵. El papa Pío XII dio gran importancia a este sentido del pueblo cristiano en la constitución dogmática en que definió la Asunción de María. Cita como argumento en favor de este privilegio las peticiones de los fieles para que se definiera dogma de fe, señal evidente de la creencia universal de la Iglesia discente en la Asunción corporal de María, y ve también manifestada esta creencia en los innumerables templos levantados ya en la edad media en honor de la Virgen Asunta; en las esculturas antiquísimas que representan este misterio de María; en las prácticas de piedad con que el pueblo fiel ha honrado este título de la Virgen¹⁶. Antes de la definición, el papa había consultado a los obispos de todo el mundo para que le informasen de la fe de sus fieles en este privilegio, y si el papa quería

¹⁴ *Misión de los laicos en la Iglesia* (1956) 124s.

¹⁵ *Doctrina pontificia*. IV *Documentos marianos* (BAC 128) n.282-295.

¹⁶ *Ib.*, n.798.800-801.

oír la voz del pueblo, era porque juzgaba que también el pueblo tenía algo que decir, algo que enseñar.

513. Valoración teológica.—Por estos documentos de los papas Pío IX y Pío XII podemos afirmar que por lo menos es *doctrina católica* que el sentir unánime del pueblo cristiano es criterio seguro de tradición.

514. Razonamiento teológico.—Ante todo tengamos presente que el pueblo cristiano *es* la Iglesia—recuérdese lo dicho en el capítulo 11—, y es absurdo pensar en la Iglesia de Cristo sin la fe de Cristo, cosa que necesariamente se daría si fuera posible un consentimiento del pueblo cristiano en un error dogmático.

Además, el magisterio eclesiástico ha sido puesto por Jesucristo precisamente para enseñar y dirigir al pueblo cristiano. Por tanto, si apareciera de un modo notorio un error que afectase a la fe o buenas costumbres en el pueblo cristiano y el magisterio no lo atajara, habría faltado gravemente a su oficio de fiel guardián de la verdad revelada.

La Iglesia discente, en el conjunto de sus creencias y prácticas religiosas, resulta en alguna manera Iglesia docente: enseña también la verdad religiosa, aquella verdad de la que Cristo dijo: «Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes y las has descubierto a los pequeñuelos» (Mt 11,25).

PARTE III

LA IGLESIA EN SÍ MISMA: SU NATURALEZA DIVINO-HUMANA, SU FIN, SU MISTERIO, SUS PROPIEDADES

CAPITULO I

La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo (el dogma)

515. Bibliografía: Pío XII, *Encíclica «Mystici Corporis»*; SALAVERRI: SThS I n.972-1015; BOVER, J. M., S. I., *Teología de San Pablo* (BAC 16) 1.7 c.4-7; CERFAUX, L., *La Iglesia en San Pablo*, principalmente 1.2 c.4-6 y 1.3 c.2 y 3; MERSCH, E., S. I., *Le corps mystique du Christ* 2 vols. (Paris-Bruselas 1936); MONTCHEUIL, Y. DE, S. I., *Aspectos de la Iglesia*, «La Iglesia, Cuerpo de Cristo» 40-55; MURA, E., *La dottrina del Corpo Mistico: «Problemi ed Orientamenti di Teologia dommatica»* II 373-395 y bibliografía, 396-405. En castellano, *La doctrina del Cuerpo místico: «Pequeña Biblioteca Herder»* n.20 (1961); SAURAS, E., O. P., *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC 85, Madrid 1952); SHEEN, F., *El Cuerpo místico de Cristo* (Santiago de Chile 1943).

516. Problema.—Después de haber visto en la primera parte de este tratado la Iglesia como la obra de Cristo en la tierra y de haberla contemplado en la segunda parte a través de los tiempos como continuadora de Cristo y transmisora de su verdad, hora es ya de investigar su naturaleza más íntima y sus propiedades esenciales. A semejanza de Cristo, ella, en cierta manera, es también encarnación de lo divino en lo humano por ser verdaderamente *cuerpo de Cristo*. Esta verdad fundamental es la que vamos a considerar en este capítulo. El papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*, la más importante que se ha escrito acerca de la Iglesia, no duda en afirmar que, «para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo..., nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama el Cuerpo místico de Cristo»¹.

Esta doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo explica su esencia más íntima y nos hace penetrar en su misterio. Cristo, al subir a los cielos, no sólo nos dejó en la eucaristía su presencia real, pero invisible a nuestros ojos de carne; nos legó también la Iglesia, su Cuerpo místico, como continuación visible de su presencia visible. Tal es el misterio que ahora vamos a considerar.

517. 1) CUERPO FÍSICO, CUERPO MORAL, CUERPO MÍSTICO.— Todo el mundo comprende perfectamente qué significa la palabra *cuerpo* cuando nos referimos a esta parte visible y material del ser humano, que con el alma constituye una unidad y que tiene miembros íntimamente unidos entre sí, que no viven independientemente los unos de los otros, sino la vida común de todo el organismo.

Pero esta palabra *cuerpo* se aplica también a otra clase de seres:

¹ ColEnc (M.) 706; ColEnc (B. A.) 1527.

hablamos del *cuerpo* legislativo o electoral de una nación, del *cuerpo* director de una obra, etc. En este sentido *moral*, todos entendemos que la palabra «cuerpo» se toma metafóricamente, por analogía con el cuerpo tomado en el primer sentido. Existe también en este sentido una unidad, pero no física, sino de vínculos morales o jurídicos (tendencia a un mismo fin, leyes y autoridad comunes), que une entre sí los miembros. Mas éstos son seres con vida propia, independiente.

Entre estas dos concepciones de *cuerpo* existe una tercera, la de *cuerpo místico*, que sólo podemos conocer por divina revelación. El adjetivo «místico» ya nos lo indica, pues significa oculto, misterioso. Por ser la Iglesia una sociedad, no puede tratarse aquí ya de un cuerpo físico, sino moral, es decir, compuesto por miembros unidos entre sí por vínculos jurídicos. Pero, por otro lado, tiene una semejanza con el cuerpo físico que no tienen las sociedades humanas, ya que posee un principio interno sobrenatural, misterioso, que les da una nueva unidad y una nueva vida sobrenatural y divina. Este principio, como veremos en el capítulo siguiente, es el Espíritu Santo, que, en expresión de Santo Tomás, aducida por Pío XII, «siendo uno y el mismo numéricamente, llena y une a toda la Iglesia»².

518. 2) LA EXPRESIÓN «CUERPO DE CRISTO» EN SAN PABLO.— La expresión «Cuerpo místico de Cristo», referida a la Iglesia, no se encuentra en la teología católica hasta el siglo XII³. En cambio, sin el adjetivo «místico», o sea, el llamar a la Iglesia *cuerpo de Cristo*, es expresión totalmente paulina (Ef 1,23; 5,23; Col 1,18.24), y después de San Pablo se va repitiendo sin cesar en la literatura patristica⁴.

519. Acerca de la terminología paulina se ha de tener presente lo siguiente: 1.º En las epístolas de la cautividad (en concreto, a los Efesios y Colosenses) encontramos las dos expresiones correlativas: Cristo es cabeza de la Iglesia, la Iglesia es cuerpo de Cristo. 2.º En las llamadas «grandes epístolas» (en concreto, a los Romanos y 1 Cor), San Pablo dice que los cristianos forman un cuerpo en Cristo, pero nunca dice, correlativamente, que Cristo sea cabeza de la Iglesia. 3.º En las mismas epístolas de la cautividad de que antes hemos hecho mención, San Pablo llama además a Cristo Cabeza en un sentido mucho más amplio, por su excelencia y superioridad sobre toda la creación, incluyendo a los ángeles y aun a todo el cosmos (Ef 1,22; Col 2,10-15). Como consecuencia de estos diversos sentidos de la palabra «Cabeza» aplicada a Cristo, se ha tomado muchas veces en la tradición la expresión *Cuerpo de Cristo* o *Cuerpo místico* en un sentido más amplio, en el que se incluían a los ángeles y a toda la creación; o bien, teniendo presente que el oficio de la cabeza es influir vitalmente en todos los miembros del cuerpo, se ha comprendido muchas veces en el *Cuerpo de Cristo* a todos los

² De veritate 29,4c; ColEnc. cit., 721 y 1541, respectivamente.

³ Cf. H. DE LUBAC, S. I., *Meditación sobre la Iglesia* 123.

⁴ Cf. E. MERSCH, S. I., *Le Corps mystique du Christ* I 290-530 y II 7-138.

que reciben algún influjo vital de Cristo. Y como toda gracia, desde la caída de Adán, nos viene por Cristo, se ha hablado de un Cuerpo místico de Cristo formado por todos los justos desde Abel hasta el último justo que existirá sobre la tierra.

Todas estas maneras de concebir el Cuerpo místico de Cristo son en sí aceptables. Pero ahora nosotros no pretendemos ver qué sentido *puede tener* la frase «Cuerpo místico de Cristo», sino cuál es el *sentido paulino* de esta frase, y veremos que éste es sólo el que identifica Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia que Cristo instituyó, con todas sus características esenciales de fe, sacramentos y autoridad jerárquica⁵. Prescindimos de si puede llamarse o no Cuerpo místico de Cristo la Iglesia triunfante y del purgatorio.

520. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—Esta afirmación de que la Iglesia es Cuerpo místico de Cristo está en abierta oposición, como es evidente, con todas las *tendencias naturalistas o racionalistas* en la concepción de la Iglesia. La admiten en cambio, más aún, en algún sentido la exageran, nuestros hermanos disidentes, protestantes y cismáticos, al poner casi únicamente en la Iglesia una unión espiritual, rechazando la que proviene del magisterio y autoridad visible y jurídica. Y en este sentido echan en cara muchas veces a los católicos que su *juridismo* en la concepción de la Iglesia ha ahogado este aspecto esencial de *Cuerpo místico*. Ya indicamos en la introducción, y volveremos a ver más adelante, las razones que pudieron ocasionar tal acusación. Sin embargo, entre los protestantes, la doctrina de Lutero de la justificación del cristiano por imputación extrínseca de los méritos de Cristo destruye en realidad la esencia de la doctrina del Cuerpo místico, que consiste en *vivir* intrínsecamente el cristiano la vida de Cristo por la gracia. A veces pone Lutero una verdadera sustitución del cristiano por Cristo, lo cual sería destruir la esencia misma del hombre y, por consiguiente, la verdadera idea del Cuerpo místico⁶.

521. Algunos católicos en sus expresiones llegaron a exagerar esta unidad mística, como si se tratara de una unidad personal con Cristo. El papa Pío XII, en su encíclica *Mystici Corporis*, denuncia este *falso misticismo*, como abiertamente contrario a la Sagrada Escritura y tradición⁷.

522. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—El primer documento pontificio que llama a la Iglesia Cuerpo místico de Cristo parece ser la bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII: «Ella [la Iglesia] representa un solo Cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo» (D 468). También usa esta expresión el concilio Florentino: por el bautismo «nos hacemos miembros de Cristo y del cuerpo de la Iglesia» (D 696). El Tridentino, al hablar de la eucaristía, dice que es símbolo de aquel solo cuerpo del que es El mismo [Cristo] la cabeza» (D 875).

⁵ Véase F. SULLIVAN, S. I., *De Ecclesia, tractatus dogmaticus* (1962) (ad usum privatum) 138-147.

⁶ Cf. MERSCH, o.c., II apénd.5 407-425, sobre la doctrina del Cuerpo místico en Lutero y Calvino; también C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* II, 340-357.

⁷ Cf. enc. cit., 729 y 1548 respectivamente.

523. Pero, sobre todo, los sumos pontífices León XIII, en la encíclica *Satis cognitum*, y Pío XII, en la *Mystici Corporis*, exponen ampliamente esta doctrina. León XIII afirma: «El que la fundó *única*, la fundó también *una*, es decir, de tal naturaleza, que cuantos habían de formar parte de ella habían de estar unidos entre sí por tan estrechos vínculos, que absolutamente formarían un solo cuerpo; un solo cuerpo y un solo espíritu, como habéis sido llamados con una misma esperanza de vuestra vocación (Ef 4,4)» (D 1956).

De Pío XII habría que citarse íntegra la encíclica *Mystici Corporis*. Será conveniente, por lo menos, dar un esquema del contenido de esta encíclica tan trascendental.

La divide el Papa en tres partes principales. *La primera*, con mucho la más extensa, expone la doctrina de la Iglesia; a) como *cuerpo* único, visible, orgánico, vital, que contiene determinados miembros; b) como *cuerpo de Cristo*, en cuanto que el Señor es el fundador de la Iglesia, su Cabeza, su Sustentador y su Salvador; c) *cuerpo místico*, explicando las diferencias que median entre el cuerpo místico y el cuerpo físico y moral. En la *segunda parte* nos habla de la unión de los fieles con Cristo: vínculos jurídicos y sociales, virtudes teologales, amor al prójimo, y nos presenta a la Iglesia como plenitud de Cristo, lugar de habitación del Espíritu Santo, poseedora de la eucaristía, símbolo de la unión con Cristo y de los fieles entre sí. Finalmente, *la tercera parte* es una exhortación pastoral en la que el Papa pretende precaver a los fieles de algunos errores (falso misticismo, falso quietismo...) en que puede hacer caer una exageración de la doctrina del Cuerpo místico y exhorta al amor sincero hacia la Iglesia. Termina toda la encíclica con un magnífico epílogo sobre el tema «María y la Iglesia».

Cronológicamente anterior a los documentos pontificios que acabamos de mencionar, el concilio Vaticano I preparaba activamente un esquema sobre la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. Pero las circunstancias políticas impidieron su terminación.

524. Valoración teológica.—La doctrina de que la Iglesia es cuerpo de Cristo, prescindiendo de algunas cuestiones secundarias que pueden proponerse acerca del adjetivo *místico*, puede decirse que es *de fe divina*, claramente contenida en la Sagrada Escritura, y también *de fe católica*, porque el magisterio ordinario de la Iglesia lo ha enseñado repetidas veces como algo que pertenece al conjunto de las verdades reveladas. Así por lo menos lo cree una autoridad tan destacada en la materia como el P. Tromp⁸. Otros autores, en cambio, se contentan con llamarla *doctrina católica*⁹.

525. Enseñanza bíblica.—En la Sagrada Escritura sólo San Pablo, como hemos indicado antes, llama a la Iglesia Cuerpo de Cristo; pero la idea que con esta metáfora se significa aparece ya en el Antiguo Testamento, y en el Nuevo la encontramos en los evangelios y Hechos de los Apóstoles. Antes de entrar a considerar los

⁸ *Corpus Christi quod est Ecclesia* I (ed. 1946) 167.

⁹ Cf. SALAVERRI, o.c., n.986.

textos paulinos convendrá que hagamos por lo menos algunas breves indicaciones acerca de estos otros textos ¹⁰.

526. 1) ANTIGUO TESTAMENTO.—La idea fundamental de la doctrina del Cuerpo místico es, sin duda, que todos los cristianos formamos una unidad entre nosotros y con Cristo. Veamos cómo ya se esboza esta idea en el Antiguo Testamento. La misma realidad eclesial que San Pablo llama Cuerpo de Cristo, recibe repetidas veces del Apóstol otro nombre: «el pueblo de Dios». «Porque la circuncisión [es decir, el verdadero pueblo de Israel] somos nosotros, los que en el Espíritu de Dios le damos culto y nos gloriamos en Cristo Jesús» (Flp 3,3). Ahora bien, el pueblo de Israel de la antigua alianza, figura del Israel de Dios del Nuevo Testamento, aparece en el texto sagrado como una unidad compacta, no sólo en lo que atañe a los diversos miembros de este pueblo, sino también en su unión con Yahvé.

Naturalmente, no podemos hacer ahora otra cosa que presentar unos pocos ejemplos de esta verdad que va apareciendo sin cesar en todos los libros del Antiguo Testamento. El pueblo de Dios se compara a una viña: «La casa de Israel es la viña de Yahvé Sebaot, y los hombres de Judá son su plantel preferido» (Is 5,7); un olivo: «Olivo verde, embellecido con espléndido fruto, te había denominado Yahvé» (Jer 11,16); un cedro: «Así afirma el Señor Yahvé: También yo tomaré de la copa del elevado cedro y lo pondré; de la punta de sus ramas arrancaré tierno vástago y lo plantaré yo mismo... (Ez 17,22s); como una oveja: «Oveja descarriada es Israel» (Jer 50,17); y todavía, dando un paso más, es la prometida, la esposa de Yahvé. Todo el libro del Cantar de los Cantares y muchos profetas, en especial Oseas, presentan al pueblo de Israel bajo estas imágenes.

En Isaías, el siervo de Yahvé es unas veces el Mesías, otras el pueblo de Dios (p.ej., en 41,8ss es el pueblo; en 42 es el Mesías), con lo que se expresa ya claramente esta unidad del pueblo, imagen de la futura Iglesia, con Cristo, el Mesías.

Esta unidad del pueblo con Yahvé aparece también en muchas otras formas. De tal modo se identifican, que tocar al pueblo es tocar a Dios en la niñetas de los ojos (Dt 32,10). El pueblo lo siente así, y pide la protección de Dios en las batallas, porque la derrota del pueblo sería la derrota de Yahvé (Ez 39,6-7); Israel será santo, porque Yahvé es santo (Lev 11,44-45).

527. 2) EVANGELIOS SINÓPTICOS.—En los evangelios sinópticos se habla preferentemente de la Iglesia como del reino de Dios. Ahora bien, este reino se desarrolla en perfecta unidad, como el árbol frondoso que procede de una única semilla (Mt 13,31-32). Permanecerá siempre unido, porque la voluntad de Cristo es que este reino perdure, y «todo reino dividido contra sí mismo será desolado» (Mt 12,25). La unión de todos los miembros de este reino entre

¹⁰ MERSCH, o.c., I 3-281. La mayor parte de los que vamos a exponer en este apartado «Enseñanza bíblica» es un resumen de las páginas citadas de Mersch.

si se verifica por la caridad fraterna, que quita todo odio, todo rencor, y ama incluso a los enemigos, según explicó Cristo en el sermón de la Montaña (Mt 5,21-24.28-48).

La unión de los hombres con Dios nos la propone Jesucristo de muchas maneras. Unas veces por medio de parábolas, como las parábolas de la misericordia—oveja perdida, dracma, hijo pródigo— (Lc 15), en que nos quiso enseñar cómo Dios busca unirse con el hombre pecador. Otras veces en aquellas múltiples expresiones en que promete estar perpetuamente en medio de sus discípulos en su misión evangelizadora (Mt 28,20), o en sus oraciones (Mt 18,20), hasta llegar a una plena identificación con sus discípulos: «el que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16); con los pequeñuelos: «quien recibiere a uno de tales niños en mi nombre, a mí me recibe» (Mt 18,5); con todos los que padecen necesidad, hasta el punto de distribuir la gloria del cielo según las obras de misericordia que hubiesen practicado los hombres con aquellos necesitados que eran *El mismo*: «Tuve hambre, y me disteis de comer... ¿Cuándo te vimos hambriento o sediento...? Lo que hicisteis con uno de éstos, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,34ss). En esta gran diversidad de textos aparece siempre el mismo pensamiento, un designio inmenso de misericordia y de gracia: Dios, que se une por un lazo de amor con su criatura.

528. 3) HECHOS DE LOS APÓSTOLES.—Los Hechos de los Apóstoles son la continuación de los evangelios sinópticos (en particular del evangelio de San Lucas, como es natural), y existe un paralelismo sorprendente entre la vida de Jesucristo, cabeza, narrada en los evangelios; y la de la Iglesia, su Cuerpo místico, que nos cuentan los Hechos de los Apóstoles; paralelismo, sin duda, pretendido por Dios para expresarnos ya de una manera más clara que la Iglesia es la continuación de Cristo, su Cuerpo místico.

529. San Lucas acaba el evangelio y comienza los Hechos con la promesa de la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles (Lc 24,49; Act 1,5). Esta promesa de la venida del Espíritu Santo para inaugurar la vida de la Iglesia tiene su texto paralelo en la promesa del Espíritu Santo, que comenzará la existencia de Jesús: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti [María] y te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). Si el evangelio narra las cosas que Jesucristo hizo y enseñó hasta la ascensión (Act 1,1), los Hechos narran las cosas que hizo y enseñó la Iglesia primitiva, continuación de Jesús. Lucas habla de María en el nacimiento de Jesús, y dice que María estaba también en el cenáculo en Pentecostés al nacer la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. Jesucristo se manifiesta públicamente en el bautismo; la Iglesia se manifiesta como tal con el bautismo de los creyentes (Act 1,38). Cristo es conducido por el Espíritu Santo en sus manifestaciones mesiánicas (Lc 4,1), y la Iglesia es conducida por el Espíritu Santo desde el primer momento. Ella tiene plena conciencia de poseer el Espíritu Santo y de darlo a los que va agregando a sí (Act 2,38; 10,35-47; 15,8, etc.). Más aún, la Iglesia y el Espíritu Santo son inseparables en los momentos de las decisiones más solemnes: «Nos ha parecido al Espíritu Santo, y a nosotros» (Act 15,28). Los hombres de la Iglesia son los continuadores, los que reemplazan a Jesús en hacer mi-

lagros: «En nombre de Jesús de Nazaret, anda» (Act 3,6); «Eneas, el Señor Jesús te ha curado» (Act 5,34).

La muerte del protomártir San Esteban se parece a la muerte de Jesús tanto cuanto la muerte de un hombre se puede parecer a la muerte de Dios. Muere fuera de las puertas de la ciudad, acusado por falsos testigos, por haber hablado mal del templo y de la ley, diciendo que ve los cielos abiertos y el Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios y perdonando a sus enemigos (Act 7,54-60).

530. Sobre todo el pasaje de la conversión de Saulo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?... Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Act 9,4-5), expresa esta identidad de Jesús y la Iglesia. A propósito de estas palabras, escribe el P. Mersch: «Ya en el Antiguo Testamento Dios se solidarizaba con los profetas y con su pueblo, y herirlos a ellos era tan grave como herirle a El en las niñetas de los ojos... En el Nuevo Testamento, Dios afirma la misma idea mucho más claramente: lo que se hiciere al último de los suyos, se hace a El. La solidaridad es real y ontológica. En seguida pasa al acto. Cinco o seis años después de su muerte en el Calvario, Jesús declara que ya se ha cumplido esta solidaridad; y El, que había callado ante sus verdugos, reclama ahora cuando se persigue a sus fieles: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?»¹¹

531. 4) EVANGELIO DE SAN JUAN.—Aunque muy posterior en orden cronológico a las epístolas de San Pablo, detengámonos un momento siquiera en algunos pasajes del evangelio de San Juan antes de entrar en la consideración más detenida de los textos del Apóstol de las Gentes.

El cuarto evangelista no tiene tampoco la expresión *cuerpo de Cristo* al hablar de la Iglesia o de los cristianos; pero expone con otras metáforas, sobre todo con la tan conocida de la vid y los sarmientos (Jn 15,1ss), la misma realidad sobrenatural: que todos los fieles unidos con Cristo reciben de El esta vida sobrenatural y divina, en lo que radica la característica de la doctrina del Cuerpo místico. «Permaneced en mí, y yo en vosotros» (15,4); «que el amor con que me amaste esté en ellos, y yo en ellos» (17,26), tales son los sublimes ideales que expuso Jesús para sus discípulos—los apóstoles y todos los que habían de creer en él hasta el fin de los siglos—, y que son la manifestación más sublime de la verdad de que la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, es decir, que todos los cristianos forman una unidad vital de vida sobrenatural de amor con Cristo.

Además, todo el evangelio de San Juan es el evangelio de la comunicación de la vida divina a los hombres mediante Cristo, la fe en El y la eucaristía (p.ej., 1,12.16; 3,3ss.15ss; 6,49-75, etc.). Y en la primera carta del mismo discípulo amado (1,1-4) se dice explícitamente que esta *vida* es «una comunicación con el Padre y con su Hijo Jesucristo».

¹¹ MERSCH, o.c., I, 81-82.

532. 5) *San Pablo.* 1.º *Expresiones más generales.*—San Pablo, enamorado de Cristo, vive sólo para Cristo. El Cristo del Apóstol no es sólo un hombre que murió y de nuevo vive en su vida gloriosa, sino un hombre-Dios que hace vivir a los demás. Una preocupación aparece en todas sus cartas: mostrar a los fieles que todo les es común con Cristo. La doctrina de nuestra incorporación a Cristo, que constituye la esencia de la doctrina del Cuerpo místico, es el centro de toda su enseñanza.

Así, cuando los judaizantes perturban a los gálatas intentando hacerlos volver al cumplimiento de las prácticas legales del Antiguo Testamento, la solución única que les propone es Cristo: «No es justificado el hombre por las obras de la ley, sino por la fe en Cristo Jesús... Con Cristo estoy crucificado; pero ya no soy yo el que vivo, sino Cristo vive en mí» (Gál 2,16.19-20). Cuando quiere explicar a sus discípulos puntos dogmáticos tan fundamentales como la eucaristía (1 Cor 10,16), la resurrección de la carne (1 Cor 15), la redención (Ef 2,13-19), lo hace mediante esta doctrina de nuestra incorporación a Cristo. Y la misma doctrina es también la gran doctrina del «Misterio» por antonomasia; este misterio inconcebible a una mente judía: que judíos y gentiles formen una unidad, un solo cuerpo en Cristo Jesús: «Por la revelación se me dio a conocer el misterio..., a saber, que los gentiles son coherederos y miembros de un mismo cuerpo [literalmente, con-corporales], y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio» (Ef 3,3.6). «El misterio que ha estado escondido desde el origen de los siglos y generaciones, mas ahora fue manifestado a sus santos, a los cuales quiso Dios dar a conocer cuál sea la riqueza de la gloria de este misterio en los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,26-27)¹². En el capítulo 22 completaremos este punto del *misterio* de la Iglesia.

533. 2.º *Cristo en nosotros, y nosotros en Cristo.*—La primera palabra que escribe San Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses, primera también en orden cronológico de todas sus epístolas, es ésta: «La Iglesia está en Dios y en Jesucristo» (1,1). Esta expresión se repite también al comienzo de casi todas las demás epístolas. Verdaderamente, Cristo está en su alma, en su predicación, en su corazón para amar a los fieles. Diríase que, desde que se encontró con Cristo al perseguir la Iglesia, no sabe ver a un cristiano sin ver a Cristo en él.

La fórmula «en Cristo» se encuentra 164 veces en los escritos de San Pablo: los fieles viven en Cristo, son santos en Cristo, tiene sus penas, sus goces, sus cualidades en Cristo, etc. ¿Qué significa esta fórmula? Ciertamente no tiene siempre el mismo significado; pero el sentido técnico más general es el que aparece claramente en la carta a los Efesios (1,3-14): una inclusión sobrenatural en el Señor; la humanidad toda entera, y aun toda la creación, está como

¹² Cf., además de MERSCH, o.c., J. BONSIRVEN, S. I., *L'évangile de Paul* 237-239. Nótese que la palabra griega *μυστήριον*, que aparece 20 veces en San Pablo, se traduce en la Vulgata latina unas veces por «mysterium» y otras por «sacramentum».

encerrada y recapitulada en Cristo. Solamente así Dios la ve y la bendice; pero Dios ve las cosas como son. Por efecto de la gracia, el hombre está como sumergido, verdaderamente incorporado en Cristo. Esta interioridad real y mística es el sentido pleno, y por así decir técnico, de la fórmula «en Cristo Jesús»¹³.

Otras formas usa San Pablo para hablar del misterio de Cristo compuestas con la partícula «con» (en griego *συν*). Hasta 19 palabras distintas de esta clase, la mayor parte construidas por el mismo Apóstol, sin precedentes en la literatura griega, han contado los autores en sus epístolas. Así dice: «estar con-crucificado con Cristo» (Rom 6,6), «con-sepultados» (ib. 6,4), «con-morir con Cristo» (2 Tim 2,11), «co-resucitar» (Ef 2,6), «ser con-glorificados» (Rom 8, 17), etc.¹⁴

534. 3.^o *Textos fundamentales de San Pablo sobre el Cuerpo místico.*—Después de este rápido recorrido por algunas de las principales expresiones paulinas que indican el misterio de nuestra incorporación a Cristo, detengámonos un poco más en los textos capitales que afirman de un modo claro que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Podemos agruparlos en dos series. La primera la forman los pasajes de las epístolas de mayor extensión, que son también cronológicamente las primeras; en concreto, la primera carta a los Corintios y la carta a los Romanos. En ellas se contiene la idea de que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, aunque de un modo algo más indeterminado. La segunda, formada por las epístolas de la cautividad, presenta la doctrina del Cuerpo místico en toda su riqueza.

535. A) *Epístolas a los Corintios y a los Romanos.* a) *1 Cor 6, 12-20.*—En este fragmento no dice expresamente el Apóstol que la Iglesia es «Cuerpo de Cristo», pero sí que los cristianos son «miembros de Cristo». «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?», frase que expresa la íntima unión vital de los cristianos con Cristo, o sea, el elemento más esencial de la doctrina del Cuerpo místico¹⁵.

b) *1 Cor 10,16-17.*—Contrapone aquí el Apóstol la participación en las comidas idolátricas con la eucaristía, y afirma: «puesto que uno es el pan, nosotros, aunque muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan». En este segundo texto expresa San Pablo otro de los elementos esenciales de la doctrina del Cuerpo místico: la unión íntima, la formación de un mismo cuerpo por todos los cristianos. Como comenta el P. Allo: «La unidad del pan de la eucaristía es causa de la unidad de los fieles que participan de él... El principio, el agente unificador, es siempre Cristo»¹⁶.

c) *1 Cor 12,12-13.*—El desarrollo más amplio de la misma

¹³ MERSCH, o.c., I, 134.

¹⁴ Cf. F. PRAT, S. I., *La Théologie de S. Paul II* (ed. 12.^a 1925) 21.

¹⁵ Para un desarrollo más amplio de este texto y los siguientes puede leerse con mucho provecho M. SCHMAUS, *Teología dogmática. IV. La Iglesia* 244ss.

¹⁶ E.-B. ALLO, O. P., *S. Paul, première Epître aux Corinthiens: «Etudes Bibliques»* (Paris 1934) p.241.

idea la encontramos en el capítulo 12 al explicar a sus discípulos la diversidad de carismas en la Iglesia. Léase todo el capítulo. Nosotros nos hemos de contentar con citar unos pocos versículos. «A la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros, con ser muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo» (v.12). ¿Qué significa «así también Cristo»? La interpretación clásica, fundada en la tradición patristica, entiende que «Cristo» equivale a su Cuerpo místico, la Iglesia. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, comenta: «Esto quiere significar: así el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Pues como el cuerpo y la cabeza forman un hombre, así dijo que era uno la Iglesia y Cristo; por eso puso a Cristo en lugar de la Iglesia»¹⁷. A otros, en cambio, les parece esta sustitución extraña a la manera de hablar de San Pablo, y suponen una frase elíptica, que hay que completar de este modo: «así Cristo tiene muchos miembros y reduce a la unidad de un solo cuerpo a todos los cristianos»¹⁸. Sustancialmente, la idea del Cuerpo místico permanece en ambas interpretaciones.

Y prosigue: «porque en un mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados, ya judíos, ya griegos; ya esclavos, ya libres, en razón de formar un solo cuerpo» (v.13). De nuevo la idea fundamental del Cuerpo místico: por el bautismo y el Espíritu Santo, todos—¡no sólo los judíos!—formamos un cuerpo. En seguida expone ampliamente la necesidad de la diversidad de funciones entre los miembros de este cuerpo, a semejanza de lo que ocurre con los miembros del cuerpo humano (v.14-26), y aplica la comparación: «Y vosotros sois *cuerpo de Cristo* y miembros cada uno por su parte. Y a unos puso Dios *en la Iglesia* primeramente apóstoles; en segundo lugar, profetas...» (v.27-28), versículos en que aparece claramente la identificación de *Cuerpo de Cristo e Iglesia*.

d) *Rom 12,4-5*.—Repite el Apóstol la misma idea. «Así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros..., así los que somos muchos somos un solo cuerpo en Cristo». Se expresan en estas palabras las mismas ideas fundamentales: la unidad de todos los miembros, y no una unidad cualquiera, sino «en Cristo», es decir, de modo que la vida de Cristo se difunde por todos los que estamos «en él».

536. B) *En las epístolas de la cautividad*.—Principalmente en la *epístola a los Efesios*, San Pablo desarrolla hasta la última perfección los elementos de la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. De esta epístola escribió el P. Prat: «Así como el objeto principal de la epístola a los Colosenses es la persona de Cristo, en la que escribe a los Efesios lo es la Iglesia, prolongación de Cristo en el tiempo y en el espacio, complemento o «pleroma» de Cristo»¹⁹.

a) *Efes 1,22-23*.—«A él [Cristo] le constituyó, por encima de todos, Cabeza de la Iglesia, la cual es el Cuerpo suyo, la plenitud

¹⁷ *Hom.* 30: MG 61,250. Otros textos en SALAVERRI, o.c., n.987.

¹⁸ L. CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo* 224.

¹⁹ PRAT, *La Théologie de S. Paul* I 359. Amplio estudio del tema en ésta y demás epístolas de la cautividad en P. BENOIT, O. P., *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité*: «Revue Biblique» 63 (1956) 5-44. Condensación en castellano en «Selecciones de Teología» 1962, n.4, 67-77.

del que recibe de ella su complemento total y universal». Hemos dado la traducción del P. Bover. El P. Colunga traduce así: «La plenitud del que lo acaba todo en todos». Como se ve, la diferencia en la traducción depende de considerar el participio originario griego πληρουμένου en voz pasiva (Bover) o media (Colunga) 20. Según esta diferencia de interpretación, es, o bien la Iglesia la que completa de alguna manera a Cristo, idea no ajena al pensamiento del Apóstol (cf. Col 1,24), o bien Cristo el que completa a la Iglesia. Con todo, esta diferencia de matices no modifica sustancialmente la idea principal de que Cristo es Cabeza de la Iglesia y que ella es su Cuerpo.

b) *Ef 4,1-6.11-16*.—Vuelve a tratar el Apóstol en este pasaje las ideas ya expuestas en los capítulos 12 de 1 Cor y Rom; pero con mucha mayor riqueza de contenido: «Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados con una misma esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo». Y después, partiendo de la imagen de cuerpo vivo que está en continua actividad y crecimiento hasta llegar a la edad adulta, nos presenta el dinamismo operante de la Iglesia, que tiende a la perfección, acercándose siempre más y más a su ideal, Cristo: «Y él dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores, en orden a la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos juntos a encontrarnos en la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo...; andando en verdad, por la caridad crezcamos en todos sentidos, para ser como él, que es la Cabeza, Cristo».

c) *Ef 5,25-30*.—Compara aquí el Apóstol el amor y deberes de esposo y esposa con la unión que se da entre Cristo y la Iglesia: «El varón es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual él es Salvador... Los varones, amad a vuestras esposas, como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella... Nadie jamás aborreció su propia carne, antes la mantiene y regala, como también Cristo a la Iglesia, puesto que somos miembros de su cuerpo».

d) *Col 1,18; 2,19*.—Repite en estos pasajes más brevemente las ideas explanadas en la carta a los Efesios: «El es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia...»; «De la cual (la cabeza) todo el cuerpo... crece con crecimiento de Dios».

e) *Col 1,24*.—Merece especial atención este texto: «Ahora me gozo en mis padecimientos sufridos por vosotros y cumplo por mi parte lo que faltaba de las fatigas de Cristo, en mi carne, por el bien de su cuerpo que es la Iglesia». Al hablar de las consecuencias

²⁰ La *Sainte Bible de Jérusalem* traduce según la primera interpretación (Bover): «Laquelle [Eglise] est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli tout en tout» (París 1956) 1544. En cambio, en la última edición de la *Sagrada Biblia* de BOVER-CANTERA, preparada en el Nuevo Testamento por el P. FÉLIX PUZO (BAC 25-26; ed.6.ª, 1961), se ha puesto: «Da [Cristo] a ella [la Iglesia] su complemento...», en lugar de «recibe [Cristo] de ella [la Iglesia] su complemento...», de las ediciones anteriores.

de orden ascético de la doctrina del Cuerpo místico, nos detendremos algo más en la consideración de este pasaje. Ahora basta haberlo citado como un testimonio más de la doctrina paulina de que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, cuerpo vivo en el que sus miembros trabajan y sufren y gozan unos por otros y complementan de alguna manera a Cristo.

537. 4.º Síntesis.—Al terminar el análisis, por fuerza deficiente ante la necesidad de la brevedad, de los principales textos de San Pablo acerca de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, podemos sintetizar así las ideas principales: 1.º Todos los cristianos, unidos entre sí, somos miembros de un mismo Cuerpo. 2.º La Cabeza de este Cuerpo es Cristo; por tanto, todos los cristianos somos también miembros de Cristo, que como tales pueden llamarse con toda verdad complemento de Cristo, como el miembro en verdad es complemento de la cabeza en el cuerpo humano. 3.º A su vez, Cristo es el ejemplar de perfección al que tiende este cuerpo en su actividad vital, sobrenatural.

La idea de la Iglesia como Cuerpo místico en San Pablo aparece así no como estática, sino esencialmente dinámica; es toda ella actividad, vida sobrenatural, edificación ininterrumpida. ¿Cuál es la fuente o principio de vida en este Cuerpo de Cristo? A esta pregunta vamos a responder en el capítulo siguiente. Pero antes convendrá insinuar por lo menos cómo la tradición patristica es otra fuente fecundísima de demostración de que la Iglesia es Cuerpo místico de Cristo.

538. Enseñanza de la tradición.—Efectivamente, ya desde San Clemente Romano y San Ignacio de Antioquía (fin del siglo I) se va repitiendo continuamente que la Iglesia es Cuerpo de Cristo y que los cristianos formamos un organismo lleno de vida con El. Como una escueta lista de textos se haría necesariamente monótona y, por otra parte, la índole de este libro no nos permite alargarnos con comentarios de los mismos, nos contentaremos con una sumaria indicación de algunas ideas que más frecuentemente presentan en sus escritos los Santos Padres y las confirmaremos con unos pocos textos entre los innumerables que podríamos seleccionar ²¹.

En general digamos que es frecuentísimo que los Santos Padres llamen a la Iglesia «Cuerpo de Cristo»; «Cuerpo del Señor»; «grande y precioso Cuerpo de Cristo» y con otras expresiones semejantes. Dicen que los hombres estamos «incorporados», «inviscerados» en el Cuerpo de Cristo; que hay que aborrecer la herejía y el cisma, porque son dilaceraciones de Cristo; y los pecados carnales, porque son un sacrilegio contra el Cuerpo del Señor. Los cristianos de todos los lugares, aun de las regiones más apartadas, forman un solo Cuerpo. Y esta doctrina no ha de ser privilegio de unas pocas personas eruditas, sino que debe ser conocida de todo el mundo.

²¹ Véanse muchas citas de textos en TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia* I 87-98. Asimismo, gran parte de la obra del P. MERSCH, cf. nota 4, y en SCHMAUS, o.c., 285-301.

539. Veamos ya en particular cómo expresa estas ideas, desde la más remota antigüedad, la tradición patristica.

San Clemente de Roma esgrime contra las disensiones de la iglesia de Corinto esta razón: «¿A qué fin desgarramos y despedazamos los miembros de Cristo y nos sublevamos contra nuestro propio cuerpo, llegando a un punto tal de insensatez que nos olvidamos de que somos los unos miembros de los otros?»²²

San Ignacio Mártir exhorta a los tralianos a que «huyan de estos retoños malos (los herejes), que llevan fruto mortífero, que no son plantación del Padre». Y da la razón: «Si lo fueran, aparecerían en ellos los ramos de la cruz, y su fruto sería incorruptible. De la cruz, digo, por medio de la cual os invita el Señor a sí, como miembros suyos que sois. Ahora bien, la cabeza no puede hacer nada separada de los miembros, pues Dios promete la unión, que es El mismo»²³.

Orígenes afirma que «las divinas Escrituras dicen que la Iglesia entera de Dios es Cuerpo de Cristo animado por el Hijo de Dios y que todos los que creen son miembros de ese Cuerpo, de un todo; porque así como el alma da vida y mueve al cuerpo, el cual no podría moverse vitalmente, así el Verbo, moviendo y actuando en el Cuerpo todo, o sea la Iglesia, para todo lo necesario, así también mueve a cada uno de los miembros de la Iglesia, que nada puede sin el Verbo»²⁴.

Y San Agustín, sobre todo, hace continuas alusiones a la doctrina del Cuerpo místico lo mismo en sus escritos teológicos que en sus cartas o sermones. Baste decir que el P. Mersch, en su obra sobre el Cuerpo místico, le dedica más de 100 páginas. Citemos, a modo de ejemplo, estos pasajes: «Aquí hablan Cristo y la Iglesia, es decir, el Cristo total, Cabeza y Cuerpo»²⁵. «Hay muchos hombres, y, sin embargo, [son] un solo hombre, muchos cristianos y un solo Cristo. Los cristianos con su Cabeza, que subió a los cielos, son un solo Cristo. No es Aquél uno y nosotros muchos, somos uno en El. Un solo hombre, pues, Cristo: Cabeza y Cuerpo»²⁶. «Admiraos, gozaos, hemos sido hechos Cristo... Porque si El es la cabeza y nosotros somos los miembros, todo el Hombre es El, y nosotros... la plenitud de Cristo, o todo el Cristo es la cabeza y los miembros. ¿Cuál es la cabeza y cuáles son los miembros? Cristo y la Iglesia»²⁷.

540. Cuestiones complementarias.—I) IDENTIFICACIÓN ENTRE «IGLESIA CATÓLICO-ROMANA» Y «CUERPO MÍSTICO DE CRISTO».—En el concilio Vaticano I algunos padres juzgaron que estos dos conceptos, «Cuerpo místico de Cristo» e «Iglesia católica», no se identificaban, porque el Cuerpo místico de Cristo tenía mayor extensión que el Cuerpo visible de la Iglesia por comprender a todos los justos, aun aquellos que sin culpa suya están fuera de la Iglesia

²² Carta a los corintios 46,7; *Padres apostólicos* (BAC 56) 220.

²³ Carta a los tralianos 11,2; *Padres apostólicos* cit., 472.

²⁴ *Contra Celso* 6,48; *Malgl* 339.

²⁵ *Enarrationes in Psalmos* ps.17,2: *ML* 36,148.

²⁶ *Ib.*, ps.127,3: *ML* 36,1679.

²⁷ *Tratados sobre el evangelio de San Juan* 21,8: «Obras de San Agustín» XIII (BAC 139)

católica 28. El P. Mersch, especialista en esta materia, que escribió antes de la encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, creyó también que no se identificaban plenamente estos dos conceptos, porque fuera de la Iglesia visible de Cristo hay quienes viven de la vida de Cristo por la gracia, y, por tanto, debían ser considerados como miembros del Cuerpo místico de Cristo 29.

Sin embargo, el papa Pío XII escribió en su encíclica *Mystici Corporis*: «Para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo —que es la Iglesia santa, católica, apostólica, romana—, nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama 'el Cuerpo místico de Cristo'» 30. Ahora bien, en toda buena definición se da igualdad entre la definición y la cosa definida. Pero por si hubiera sido posible todavía alguna duda de la intención del papa, él mismo, en la encíclica *Humani generis*, siete años después de la encíclica citada, se quejaba de que «algunos católicos no se creen obligados por la doctrina hace pocos años expuesta en nuestra carta encíclica y apoyada en las fuentes de la revelación, según la cual el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católico-romana son una sola y misma cosa» (D 2319).

Las razones en que se funda el sumo pontífice para esta identificación, ya las hemos insinuado al plantear el problema: el sentido revelado de esta metáfora, es decir, el que tiene en San Pablo, donde se identifica la expresión «Cuerpo de Cristo» con aquella organización visible, jerárquica, que existía en la tierra en tiempo de San Pablo 31. Para convencerse de esto bastará leer serenamente los principales textos que hemos expuesto en este capítulo; por ejemplo, 1 Cor 12,12ss; Ef 4,4ss; Col 1,24ss, en los que aparece claramente que la realidad que el Apóstol llama Cuerpo de Cristo es la Iglesia jerárquica y visible.

Con todo, no se puede negar que las razones que daban algunos padres del concilio Vaticano I y el P. Mersch para defender la opinión contraria tienen su fuerza y plantean un problema difícil, cuya solución aparecerá mejor después que hayamos hablado de quiénes son miembros de la Iglesia en el capítulo 21.

541. 2) ¿DE DÓNDE TOMÓ SAN PABLO ESTA METÁFORA «CUERPO DE CRISTO» PARA DESIGNAR A LA IGLESIA?—Algunos han querido encontrar su origen en la filosofía griega, en particular en la estoica; hoy comúnmente se admite que su origen es netamente semítico y que la palabra hebrea *basar*, cuerpo, tenía una significación mucho más concreta que en la filosofía griega, y que significaba, como dice el P. Malévez, el cuerpo humano en cuanto equivalía a toda la persona, todo el yo; era el yo en su forma sensible, empírica, el sujeto en su totalidad 32.

28 MANSI, 53,309. Cf. SALAVERRI, o.c., n.1006.

29 MERSCH, *La Théologie du Corps mystique* II 195.

30 Col. de encl. cit., 706 y 1527.

31 TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia* I 169.

32 Véase MALÉVEZ, S. I., *L'Eglise, Corps du Christ: «Science Religieuse» (= «Recherches de Science Religieuse» en tiempo de la guerra)* 31 (1944) 83-88; L. OUELLETTE, *L'Eglise, corps du Christ. Origine de l'expression chez S. Paul: «L'Eglise et la Bible»*, *Studia* n.13 (Desclée 1962).

CAPITULO II

El Espíritu Santo y la Virgen María en el Cuerpo místico.
La comunión de los santos. Derivaciones ascéticas

542. **Bibliografía:** I. *Sobre el Espíritu Santo, alma de la Iglesia:* SALAVERRI, SThS I th.24, principalmente n.991-993; JOURNET, C., *Teología de la Iglesia* 87-116; TROMP, S., S. I., *De spiritu Christi anima* (Roma 1960).—II. *Sobre María en la Iglesia:* SALAVERRI, o.c., n.1010, donde se hallará abundante bibliografía; LUBAC, H. DE, S. I., *Meditación sobre la Iglesia* 305-369; RAHNER, H., S. I., *María y la Iglesia* (Bilbao 1958). Además en muchas revistas mariológicas o actas de congresos mariológicos; por ejemplo: «Estudios Marianos» 18 (1957) y «Etudes Mariales» 9 (1951), 10 (1952), 11 (1953).—III. *Comunión de los santos:* ADAM, K., *La esencia del catolicismo* (Barcelona 1935) 123-176; MICHEL, A., *La communion des saints* (Roma 1955).—IV. *Derivaciones ascéticas:* GALLOT, J., *Dans le Corps mystique* (Paris 1961); JÜRGENSMEIER, F., *El Cuerpo místico de Cristo* (Buenos Aires 1956) p.2.^a «El misterio del Cuerpo místico de Cristo como principio fundamental de la ascética» 97-338; *Le Sacré Coeur de Jésus et la doctrine du Corps Mystique* (Compte rendu du Congrès national du Sacré Coeur, Paris 1945).

543. **Introducción.**—En este capítulo agrupamos cuatro temas que complementan el dogma que acabamos de ver en el capítulo anterior, la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. El dinamismo del Cuerpo místico que hemos considerado supone un principio motor, un alma: ¿Cuál es el alma del Cuerpo místico? (Primera cuestión.) María, por su lugar peculiar entre Dios y los hombres, ocupará, sin duda, también un lugar especial en el Cuerpo místico ¿Cuál es? (Segunda cuestión.) El vínculo de la caridad que une los miembros del Cuerpo místico en la tierra, ¿se extiende más allá? ¿Cómo se unen todos los miembros entre sí? (Tercera cuestión.) Finalmente, esta verdad fundamental, eje de la eclesiología: ¿qué derivaciones tiene en el orden ascético y para una espiritualidad genuinamente cristiana? (Cuarta cuestión.)

I. EL ESPÍRITU SANTO, ALMA DEL CUERPO MÍSTICO

544. **Problema.**—Indicábamos al terminar la doctrina de la Sagrada Escritura en el capítulo anterior que el concepto de Cuerpo místico en San Pablo es esencialmente dinámico: todo el Cuerpo místico está en continuo crecimiento hacia el ideal que le ofrece su Cabeza, el Cristo glorioso. Los diversos oficios de la Iglesia los repartió Dios «en orden a la perfecta consumación de los santos para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo..., para un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo...» (Ef 4,11-16).

Difícilmente se podría hallar otro pasaje en la Sagrada Escritura que exprese, con más insistencia, acción, dinamismo espiritual, trabajo en orden a conseguir una plenitud. Y si toda actividad supone un principio que impulse a ella, esta actividad vital de vida sobrenatural en un cuerpo supondrá necesariamente un principio último de vida, un *alma*. Según esto se plantea la cuestión: ¿cuál es el alma de este Cuerpo místico que es la Iglesia? Las fuentes de la revelación nos enseñan, como veremos en seguida, que este principio de vida sobrenatural del Cuerpo místico es el Espíritu Santo.

545. Pero antes de seguir adelante creemos necesarias dos observaciones para entender los textos de la Sagrada Escritura sobre esta materia. La primera es que este oficio de ser alma de la Iglesia se *atribuye* al Espíritu Santo por ser obra especial del amor de Dios a los hombres, atribución que no significa ser algo exclusivo de la tercera persona divina. «Se sostendrá firmemente y con toda certeza—dice Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*—que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como la suprema causa eficiente» (D 2290) ¹.

La segunda, que si toda la doctrina de la Iglesia Cuerpo místico de Cristo es un misterio cuya existencia conocemos con toda certeza por la revelación, pero cuya esencia permanece oculta a nuestra débil inteligencia, de un modo particular lo es esta inhabitación del Espíritu Santo en nosotros, como afirma el mismo papa Pío XII en la encíclica citada, y por eso debe evitarse cuidadosamente cualquier explicación de unión mística que «haga traspasar a los fieles de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, de suerte que pudiera decirse de ellos como propio uno solo de los atributos de la sempiterna divinidad» ².

Orientación histórica y doctrina de la Iglesia.—Los últimos sumos pontífices, León XIII y Pío XII, han contestado a la pregunta que nos formulábamos con palabras terminantes: «Basta afirmar que mientras Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma». Así León XIII en la encíclica *Divinum illud*, palabras que hace suyas también Pío XII en la *Mystici Corporis* (D 2288). Y poco antes el mismo Pío XII había desarrollado así esta idea: «Al Espíritu Santo, que, aunque procede del Padre y del Hijo, de un modo peculiar es llamado 'Espíritu de Cristo' o 'Espíritu del Hijo' (Rom 8,9; 2 Cor 3,17; Gál 4,6) por habérselo El impetrado en su oración, merecido en la cruz y enviado en orden a la remisión de los pecados y a la expansión de la Iglesia en el día de Pentecostés, es a quien hay que atribuir como principio invisible que todas las partes del Cuerpo estén íntimamente unidas entre sí y con su excelsa Cabeza...; El es el que con su celestial manera de vida ha de ser considerado como el principio de toda acción vital... El es el que por sí mismo se halla presente en todos los miembros y en ellos obra por su divino influjo» ³.

En estas palabras del papa se indica por qué se puede llamar alma de la Iglesia el Espíritu Santo: por ser en ella el principio invisible de unión y de acción vital.

546. Sin embargo, algunos autores, por cierto escrúpulo filosófico, ya que el Espíritu Santo no puede unirse sustancialmente con el Cuerpo místico como se unen sustancialmente alma y cuerpo en el hombre, le llaman «cuasi-alma» ⁴. No hay peligro de confusión aunque le llamemos sencillamente alma, como lo hacen los

¹ ColEnc (M.) 727; ColEnc (B. A.) 1546).

² L.c. en nota anterior.

³ ColEnc (M.) 720; ColEnc (B. A.) 1539.

⁴ Así SALAVERRI en lugar cit. en la bibl.

documentos de la tradición y del magisterio eclesiástico, entendiendo que hablamos en términos analógicos, como ocurre siempre que aplicamos a realidades divinas términos humanos.

Algunos autores modernos distinguen entre alma creada e increada de la Iglesia, y mientras asignan al Espíritu Santo el papel de alma increada, dicen que «la caridad, en cuanto cultural, sacramental y orientada por los poderes jurisdiccionales», es el alma creada de la Iglesia» (Journet), o bien, «la gracia cristiana en cuanto tal» (Sauras)⁵. Prescindimos de esta cuestión un tanto sutil; con todo, nos parece más conforme con la tradición patristica y los documentos pontificios y más consecuente con el concepto filosófico de alma, considerar sólo como tal el principio último de toda la actividad de la Iglesia, y, por tanto, designar con este nombre sólo al Espíritu Santo.

547. Valoración teológica.—*Doctrina católica* por las enseñanzas de los papas León XIII y Pío XII en las encíclicas citadas.

548. Enseñanza bíblica.—San Pablo nos presenta continuamente al Espíritu Santo como principio que habita en los miembros del Cuerpo místico y eleva su vida al orden sobrenatural. Así escribe a los Romanos: «Los que son según la carne, aspiran a las cosas de la carne; mas los que son según el Espíritu, a las del Espíritu... Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros. Que si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no es de El; el Espíritu es vida a causa de la justicia. Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,5-9-11).

El es el principio de todo buen deseo: «Nadie puede decir 'Señor Jesús' sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3), y el distribuidor de todos los carismas, más aún, toda la unidad en la diversidad de dones espirituales, procede del Espíritu Santo: «Distribuciones hay de carismas, pero un mismo Espíritu...; a cada cual se da la manifestación del Espíritu para el provecho común» (1 Cor 12,4-7). Y más íntimamente, la unidad misma de la Iglesia es obra suya: «Porque en un mismo Espíritu todos fuimos bautizados... y a todos se nos dio a beber un mismo Espíritu» (1 Cor 12,13).

Esta doctrina de San Pablo aparece ya en los Evangelios como enseñada por el mismo Cristo. Así en el evangelio de San Juan se atribuye al Espíritu Santo la renascencia espiritual: «En verdad, en verdad te digo: quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. Lo que nace de la carne, carne es, y lo que nace del Espíritu, espíritu es» (Jn 3,5-6). Y la enseñanza de toda verdad: «Cuando viniere El, el Espíritu de verdad, os guiará en el camino de la verdad integral» (16,13).

⁵ C., JOURNET, *Teología de la Iglesia* (1960) 211ss; E., SAURAS, O. P., *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC 85) 836ss.

549. Enseñanza de la tradición.—Los Santos Padres, tanto griegos como latinos, enseñan de común acuerdo esta doctrina⁶. Nos limitaremos a citar dos textos preciosos de San Agustín: «Háganse Cuerpo de Cristo los que quieran vivir del Espíritu de Cristo. Del Espíritu de Cristo no vive sino el Cuerpo de Cristo. Entended, hermanos míos, lo que digo. Eres hombre, y tienes espíritu y cuerpo. Espíritu que se llama alma, por la cual consta que eres hombre, ya que constas de alma y cuerpo. Tienes, por consiguiente, espíritu invisible, cuerpo visible. Dime quién vive de quién. ¿Vive tu espíritu de tu cuerpo, o tu cuerpo de tu espíritu? Que responda todo el que viva; mas quien no puede responder, no sé si vive. ¿Qué responde todo aquel que vive? Ciertamente, mi cuerpo vive de mi espíritu. ¿Quieres, por tanto, tú vivir del Espíritu de Cristo? Permanece en el Cuerpo de Cristo»⁷. Y mucho más breve y con no menor fuerza: «Cada cual [en la Iglesia] tiene su propio trabajo, pero todos tienen de manera semejante la vida. Y lo que el alma es al cuerpo, lo es el Espíritu Santo al Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El Espíritu Santo realiza en toda la Iglesia lo que el alma en todos los miembros del cuerpo»⁸.

II. MARÍA EN EL CUERPO MÍSTICO

550. Uno de los aspectos de la mariología que más interés ha despertado en estos últimos tiempos es el de las relaciones entre María y la Iglesia. De este tema se han ocupado los mariólogos en sus asambleas e incluso los autores ascéticos en sus libros⁹. Imposible hacer otra cosa aquí que indicar los cauces por donde discurren los temas, pues de lo contrario invadiríamos el campo de la mariología, de la que se trata en el volumen segundo de esta obra.

María es Madre del Cristo físico y la Iglesia es Madre del Cristo místico, los cristianos, ya que los engendra en su seno por la fe y los sacramentos. María y la Iglesia son vírgenes; aquélla por la integridad de su carne y de su espíritu, ésta por la integridad de su fe; ambas consagradas exclusivamente al Señor por la virginidad. Corredentora una y otra por su asociación a la obra salvadora de Cristo, y glorificada María en su ascensión gloriosa, como prenuncio de la glorificación final de la Iglesia en la carne de todos sus hijos predestinados.

551. El punto que más directamente toca nuestro tema es el lugar que ocupa María en el Cuerpo místico. Algunos han dicho que

⁶ Cf. TROMP, S., S. I., *De Spiritu Sancto, anima Corporis mystici*. I. *Testimonia selecta e Patribus graecis*. II. *Testimonia selecta e Patribus latinis* (Romae 1932) y la obra ya citada *De Spiritu Christi anima* (1960).

⁷ *Tratados sobre el evangelio de San Juan* 26, 13: «Obras de San Agustín» 13 (BAC 139) 671.

⁸ *Serm.* 267 n.4: «Obras de San Agustín» 7 (BAC 53) 459.

⁹ Recordemos, por ejemplo, que el Congreso Mariológico Internacional de Lourdes 1958 estudió ampliamente el tema. Antes habían tratado ya de él algunas sociedades mariológicas en sus semanas de estudios. Véanse los tres volúmenes de los años 1951, 52 y 53 del «Bulletin de la Société française d'études mariales» y el órgano de la Sociedad Mariológica Española «Estudios marianos» del año 1957 (correspondiente a la asamblea de 1956). Entre los libros de carácter ascético sobresale el de HUGO RAHNER, S. I., *María y la Iglesia, Diez meditaciones sobre la vida espiritual* (Bilbao 1958).

María era el *cuello* que une la Cabeza con el Cuerpo, expresión que comienza en el siglo XII con Amadeo de Lausana y Hermann de Tournai, dando por razón de esta metáfora el que «... María unió a Cristo con la Iglesia como une el cuello la cabeza con el cuerpo»¹⁰. No han faltado quienes han llamado a María *corazón* de la Iglesia¹¹. En el lenguaje tropológico hay que evitar el prurito de querer aplicar las metáforas más allá de los límites convenientes. Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis* no le da ninguno de aquellos títulos; en cambio, afirma: «La que era Madre corporal de nuestra Cabeza, fue hecha espiritualmente, por un nuevo título de dolor y de gloria [junto a la cruz de Jesús], Madre de todos los miembros... Ella es *Madre santísima de todos los miembros de Cristo*» (D 2291)¹². Este es, por consiguiente, el título más excelso de María con relación a la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo: es *su Madre*.

III. LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

552. Problema.—En el *Credo* hacemos profesión de fe en la «comunidad de los santos». Todo católico instruido, por la idea que se ha formado de este artículo de nuestra fe, sabe que tiene muchas analogías con el significado que expresamos con el título «Cuerpo místico». Parece, pues, conveniente indicar aquí en qué puntos coinciden y en cuáles se diferencian estos dos conceptos.

¿Qué entiende la Iglesia católica por «comunidad de los santos»? Podríamos expresar su contenido con estas palabras: «Entre los fieles de la Iglesia militante entre sí y con los que están ya en el cielo o todavía padecen en el purgatorio existe una comunicación mutua de bienes espirituales que se llama comunión de los santos. Y de esta comunicación de bienes todos los demás hombres viadores participan en algún grado, en cuanto que todos ellos están destinados a la Iglesia. Únicamente los condenados del infierno están totalmente excluidos de ella»¹³.

Como se ve, la *comunidad de los santos* es una expresión de mayor extensión que *Cuerpo místico*, pues comprende no solamente los miembros de la Iglesia de la tierra, sino también a los bienaventurados del cielo y a las almas del purgatorio.

553. Orientación histórica.—En el siglo pasado varios *protestantes* afirmaron que este artículo fue introducido en el símbolo apostólico muy tardíamente (siglos V a VI), sin ningún fundamento bíblico y como una tendencia de retorno a las supersticiones paganas, o como resultado de una hábil mezcla de pelagianismo y magia, de incredulidad y superstición, intentando al mismo tiempo relegar

¹⁰ HERMANN DE TOURNAI, *Tract. de Incarn.* c.8: ML 180,30 y AMADEO DE LAUSANA, *Hom.* 2: ML 188,1311. Cf. I. RIUDOR, S. I., *María, Mediadora y Madre del Cristo místico en los escritores eclesásticos de la primera mitad del siglo XII*: *EstEcl* 25 (1951) 181-218.

¹¹ Por ejemplo, el mariólogo español A. LUIS, *María y el Cuerpo místico*: *RevEspT* 3 (1943) 41-62.

¹² *ColEnc* (M.) 739; *ColEnc* (B. A.) 1557.

¹³ Así J. DE GUIBERT, S. I., en *De Christi Ecclesia* th.22.

a la sombra a Dios y a Jesucristo y sustituir la comunión de las almas con Dios por la comunión de los santos ¹⁴.

¿Qué contestación da la teología católica a estas afirmaciones? Es cierto que este artículo no se encuentra en los símbolos antes de finales del siglo iv. Pero la doctrina expresada por esta adición, con la que se pretendía explicitar un punto muy fundamental de la doctrina de la Iglesia, se encuentra ya en la Escritura y tradición primitiva.

554. Valoración teológica.—Es de fe divina y católica la comunión de los santos por estar contenida esta verdad en los símbolos de la fe.

555. Enseñanza bíblica.—Teorética y prácticamente, inculca San Pablo la doctrina que las oraciones de unos aprovechan a los otros en la tierra al pedir las oraciones de aquéllos a quienes escribe y exhortar a todos a rogar por todos los hombres, incluso por los príncipes de aquel tiempo, que ciertamente no eran cristianos; y añade que «esto es bueno y acepto a los ojos de Dios» (1 Tim 2, 1-4). También promete sus oraciones en los principios o finales de la mayoría de sus cartas (véanse, p.ej., Rom 1,9ss y 15,30-33; 1 Tes 5,25; 2 Tim 1,16-18).

556. El valor de las oraciones de los hombres justos por los demás aparece repetidas veces ya en el Antiguo Testamento: Abrahán intercede por los sodomitas (Gén 18,23ss); Abimelec es enviado por Dios a Abrahán para que éste ruegue por él (Gén 20,7.17); y lo mismo hace el Señor con los amigos de Job al enviarlos a este varón justo para que ruegue por ellos (Job 42,8). Moisés con su plegaria aplaca al Señor para que «no hiciera el mal que había dicho contra su pueblo» (Ex 32,14).

557. El valor de las oraciones de los santos por los que todavía peregrinamos en la tierra se deduce abiertamente del hecho de la oración eficaz de los santos cuando todavía moran en la tierra, atestiguado tantas veces en la Sagrada Escritura, pues el argumento de San Jerónimo parece decisivo: «Si los apóstoles y mártires, cuando todavía vivían en cuerpo mortal, pueden rogar por los demás..., ¿cuánto más después de las coronas, victorias y triunfos?» ¹⁵

558. Es interesante hacer notar, aunque sea sólo de paso, que los protestantes hoy día van reconociendo poco a poco esta verdad, que impugnaron con tanta vehemencia en otros tiempos. Casi con el mismo argumento de San Jerónimo, uno de ellos, Max Thurian, ha escrito: «Si la intercesión de uno por otro mientras vive en la tierra tiene un valor, ¿por qué no lo tendrá la de aquellos que están con Cristo? Ellos no están más separados de nosotros que cuando vivían en la tierra; y así San Pablo, San Pedro o María están tan cerca de nosotros como lo estaban de sus contemporáneos» ¹⁶.

¹⁴ Cf. P. BERNARD, *La Communion des saints*: DTC III 430.

¹⁵ *Contra Vigilancio*: ML 23,344.

¹⁶ *Ways of Worship. The report of a theological commission of faith and order* (London 1951) 317-318.

559. Enseñanza de la tradición.—Esta doctrina de la comunión de los santos la vivió intensamente la primitiva Iglesia en su modo ordinario de proceder. Bastará recordar los testimonios que nos ha dejado de la invocación de los santos en los epitafios, grafitos, etc., de los primeros siglos¹⁷ y el valor que se atribuía a la oración de los confesores de la fe en favor de los penitentes públicos de la Iglesia.

IV. DERIVACIONES ASCÉTICAS

560. No nos toca a nosotros en un tratado de teología fundamental entrar de lleno en el campo de la ascética o teología espiritual; pero creemos, con todo, que no será enteramente ajeno a este libro ni desagradará a los lectores que insinuemos unas pocas ideas ascéticas, las que más obviamente se deducen de esta doctrina tan consoladora de que la Iglesia—nosotros—formamos el Cuerpo místico de Cristo.

561. La primera idea nos la da el capítulo 12 de la primera carta de San Pablo a los Corintios acerca de la *obra del Espíritu Santo en el Cuerpo místico*. «Distribución hay de carismas, pero un mismo Espíritu, y distribución hay de ministerios, pero un mismo Señor...; a cada cual se da la manifestación del Espíritu por el provecho común». Enumera a continuación diversos carismas o gracias extraordinarias, y termina así: «Todas estas cosas obra un mismo y solo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular según quiere». Poco después sigue hablando de la necesidad de que exista pluralidad de miembros, cada uno con su función determinada; todos son necesarios. Más aún: «a los que pensamos ser menos honrosos en el cuerpo, a éstos rodeamos de mayor honor..., y si padece un miembro, juntamente padecen todos los demás, y si se goza un miembro, juntamente gozan todos los miembros».

Las derivaciones ascéticas de este precioso fragmento podrían ser: 1.º Cada uno se debe dejar guiar por el Espíritu Santo en el Cuerpo místico de Cristo. 2.º Dios reparte los dones, no sólo para provecho personal, sino principalmente para provecho de todos los demás miembros de la Iglesia. 3.º Cada uno debe cumplir el papel que el Espíritu Santo le ha designado en la Iglesia, convencido que todo sirve al bien de todos, como el trabajo de cada miembro del cuerpo humano resulta en bien de todo el cuerpo. 4.º Cada cristiano ha de alegrarse o entristecerse por la alegría o dolor de su hermano como si fuera propio, como miembros que son de un mismo Cuerpo, y ha de amar a su hermano con el mismo amor que pide esta sublime verdad de que todos formamos un mismo Cuerpo místico.

¹⁷ Entre los grafitos (inscripciones que se encuentran en los muros de los edificios antiguos) son notables los de las catacumbas de San Sebastián, con invocaciones escritas en griego y latín a los apóstoles Pedro y Pablo. Los estudios arqueológicos practicados los datan en los siglos III-IV. Esto obligó a los protestantes a hacer retroceder más de cuatro siglos sus teorías sobre el origen del culto de los santos.

562. En segundo lugar apuntemos las sublimes enseñanzas que se deducen de la doctrina del Cuerpo místico que expone San Pablo en la carta a los Colosenses (1,24) sobre la *teología*—y teleología—*del dolor y del trabajo*: «Ahora me gozo en mis padecimientos, sufridos por vosotros, y cumplo, por mi parte, lo que faltaba de las fatigas de Cristo en mi carne por el bien de su cuerpo, que es la Iglesia».

Según estas palabras del Apóstol, los sufrimientos de Cristo en sentido propio, los que padeció en su alma y cuerpo durante su vida mortal, son «incompletos», no en sí mismos, sino—dice el Apóstol—«en mi carne». Como si los sufrimientos de Cristo se propagasen y debieran continuarse en la carne del Apóstol, en donde ellos están todavía como en déficit. Adviértase que, en la manera de hablar judía, la «carne» designa al hombre entero, alma y cuerpo. Y añade todavía: «en favor de su cuerpo». Pablo tiene conciencia de llenar aquí el oficio orgánico de un miembro que aprovecha al cuerpo entero de la Iglesia del que forma parte. ¿Cómo es esto posible? Es evidente que nada falta a la pasión de Cristo en el orden del *mérito*; pero, en el orden de la *aplicación*, Cristo se limitó a Palestina; y, queriendo alcanzar todos los tiempos y lugares, llama a colaboradores, cuyos trabajos, sufrimientos, fatigas, oraciones, vida y muerte vengan a ser el instrumento de sus méritos redentores.

De estas consideraciones del texto del Apóstol podemos concluir: 1.º Que estas líneas constituyen una *teología del sufrimiento*. Sufrir es completar a Cristo, prolongarle, reemplazarle en orden a sus mismos fines redentores; como Pablo, todo cristiano tiene por vocación completar a Cristo con sus sufrimientos. 2.º Notemos que los sufrimientos de Pablo derivaban de su misma actividad apostólica. También el cristiano, por la actividad que Dios le pide, sea cual fuere, completa a Cristo; aquí se insinúa una *teología del trabajo*: nada hay indigno o vulgar si se hace «por el bien de su Cuerpo, que es la Iglesia». 3.º Pablo está seguro que sus trabajos y sus sufrimientos apostólicos han aprovechado y aprovecharán a los colosenses que él no había evangelizado. Por consiguiente, independientemente de la acción directa en las almas por la palabra y por el ejemplo, independiente incluso de la oración propiamente tal, las obras y los méritos de los justos aprovechan a los otros miembros de la Iglesia. Así se establece una *comunión de los santos* fundada en la unidad del Cuerpo místico¹⁸.

563. Todas estas ideas las recogió de San Pablo y comentó maravillosamente Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*: «Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo dirigidas a este objeto y de la colaboración de los pastores y de los fieles..., con la que vienen a ser cooperadores de nuestro divino

¹⁸ Lo que acabamos de escribir está sacado, casi al pie de la letra, del comentario que hace a este lugar el P. MÉDEBIELLE en *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) XII 112.

Salvador». Y de nuevo hacia el final de la encíclica: «Aunque nuestro Salvador, por medio de crueles sufrimientos y de una acerba muerte, mereció para su Iglesia un tesoro infinito de gracias, sin embargo estas gracias, por disposición de la divina Providencia, no se nos conceden todas de una vez; y la mayor o menor abundancia de las mismas depende también no poco de nuestras buenas obras, con las que se atrae sobre las almas de los hombres esta lluvia divina de celestiales dones gratuitamente dada por Dios. Y esta misma lluvia de celestiales gracias será ciertamente abundantísima si no solamente elevamos a Dios ardientes plegarias, sobre todo participando con devoción, si es posible diariamente, del sacrificio eucarístico; si no solamente nos esforzamos en aliviar con obras de caridad los pesares de tantos menesterosos, sino también si preferimos, a las cosas caducas de este siglo, los bienes imperecederos y si domamos con mortificaciones voluntarias este cuerpo mortal, negándole las cosas ilícitas e imponiéndole las ásperas y arduas; si, en fin, aceptamos con ánimo resignado, como de las manos de Dios, los trabajos y dolores de esta vida presente. Porque así, según el Apóstol, cumpliremos en nuestra carne lo que resta que padecer a Cristo en pro de su Cuerpo místico, que es la Iglesia»¹⁹.

564. Finalmente, la *devoción al Sagrado Corazón de Jesús*, esta devoción tan recomendada por la Iglesia, se entiende por lo menos mucho mejor y se fundamenta sólidamente en la Sagrada Escritura y tradición si se considera íntimamente unida a la doctrina del Cuerpo místico. En efecto, los elementos esenciales de la devoción al Sagrado Corazón son el amor de retorno al amor de Cristo y la reparación por tantos pecados como se cometen en el mundo. Ahora bien, el amor tiende a la identificación con el amado, y la doctrina del Cuerpo místico es la doctrina de la unión de los hombres con Cristo y entre sí. Y los fundamentos de la reparación estriban en la posibilidad de una satisfacción vicaria, es decir, el que podamos satisfacer en lugar de los pecadores, para lo cual se requiere: 1.º, que se dé una verdadera solidaridad o vinculación que haga posible el que las buenas obras, oraciones, penitencias..., se ofrezcan por los pecados de los demás hombres; y 2.º, que nos conste que Dios acepta con agrado esta conmutación de buenas obras y sacrificios. Ahora bien, la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo nos da la razón teológica de esta solidaridad de los cristianos: «somos miembros los unos de los otros en un mismo Cuerpo»; por tanto, nos asegura de la absoluta validez que tiene la aplicación del primer principio a nuestro caso; y el pasaje de San Pablo a los Colosenses que antes hemos comentado (1,24) supone esta aceptación de parte de Dios, o sea nos garantiza que también Dios se ha comprometido —libérrimamente, pero mediante su palabra, que sabemos no fallará— a aceptar las buenas obras que le ofrezcamos como reparación por los pecados de los demás hombres.

¹⁹ ColEnc (M.) 715 y 737; ColEnc (B. A.) 1535 y 1555.

No podemos explicar más este punto de tanta importancia en la verdadera devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Léase la magnífica encíclica de Pío XI *Miserentissimus Redemptor*, sobre este tema ²⁰.

CAPITULO III

Los miembros del Cuerpo místico

565. Bibliografía: SALAVERRI: SThS I n. 1016-1086; BRUNET, R., S. I., *Les dissident de bonne foi, sont-ils membres de l'Eglise?*: AnalGreg 68 190-218; DU MONT, E., *La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ* (1959); JOURNET, C., *Teología de la Iglesia* c.9 «La pertenencia a la Iglesia» 351-386; NOLASCO, R. L., *La Iglesia visible, misterio de Cristo* (Buenos Aires 1961); VODOPIVEC, G., *Membri «in re» ed appartenenza «in voto» alla Chiesa*: EuntDoc 10 (1957) 65-104; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* II, 341-358 y 388-398.

566. Problema.—En el Cuerpo místico, Cristo es la Cabeza; el Espíritu Santo, el alma vivificadora de todo el Cuerpo; María, la Madre; los demás somos los miembros de este Cuerpo. Pero esta frase vaga *los demás* ha de ser puntualizada: ¿quiénes son verdadera y realmente los miembros de este Cuerpo místico que es la santa Iglesia de Cristo?

No es fácil la respuesta a esta pregunta, y nos será necesario para llegar a ella exponer antes algunas precisiones sobre varios conceptos que resultarán forzosamente un poco áridas.

567. 1) PRECISIONES DEL PROBLEMA.—Hablamos ahora sólo de los miembros del Cuerpo místico aquí en la tierra; prescindimos de aquellos que ya están en el cielo gozando de Dios o padecen en el purgatorio. Con todos ellos existe un vínculo común: la comunión de los santos; pero ahora no tratamos de este vínculo.

Intentamos investigar quiénes son *verdadera y realmente* miembros del Cuerpo místico, no quiénes *están ordenados* a este Cuerpo místico—lo están todos los hombres, según se desprende del mandato misionero de Cristo «Id, haced discípulos míos a todas las gentes»—; ni quiénes tienen algún vínculo con él por lo menos por un deseo más o menos explícito de pertenecer a este Cuerpo.

568. Añadamos también que el concepto de *miembro* de la Iglesia no coincide necesariamente con el de *súbdito*, y menos todavía con el de *obligado* a ser de la Iglesia. Esto último es evidente si consideramos que todos los hombres que conocen la doctrina de Cristo están obligados a aceptarla, y es claro que la sola obligación no los constituye miembros. La distinción entre miembros y súbditos parece más sutil. Para ello será indispensable que definamos qué quiere decir *miembro* y qué quiere decir *súbdito*.

La palabra *miembro* primariamente significa una parte importante de un organismo vivo con una función determinada en bien

²⁰ AAS 20 (1928) 165-178. En ColEnc (B. A.) 1141-1149. Véase el libro citado en la bibliografía: *Le Sacré Coeur de Jésus et la doctrine du Corps mystique*, principalmente los estudios de los PP. DE BROGLIE, S. I. (p.17-41) y BUZY (p.103-117).

de todo el organismo; así son miembros del cuerpo humano la mano, el pie, el corazón. San Pablo, como explicamos al exponer la doctrina del Cuerpo místico, aplicó maravillosamente este término del cuerpo humano a los que forman la Iglesia; sobre todo en el capítulo 12 de la primera carta a los Corintios explica, a partir de este concepto primario de miembro, cómo todos los cristianos tenemos una función que realizar en el Cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia. Según este concepto revelado, será *miembro de la Iglesia* aquel que participa de la vida de la Iglesia con una unión más o menos íntima según la plenitud de vida sobrenatural de que participe. Cuáles sean éstos, nos lo dará el estudio de todos los datos que la revelación nos ofrezca sobre esta cuestión, y, por tanto, sólo al final del capítulo podremos indicarlo. Pero, si nos mantenemos en un plano filosófico, parece que, por ser la Iglesia una sociedad jurídica y sobrenatural al mismo tiempo, será miembro de la Iglesia aquel que cumpla todos los requisitos que se juzgan necesarios para poder decir que participa de la vida social y sobrenatural de la Iglesia. Para participar de *la vida social* se requerirá, de una manera semejante a lo que ocurre en cualquier sociedad: a) ante todo, una formalidad inicial por la que se realice la entrada en la sociedad, que, como probaremos después, en la Iglesia es el bautismo; además, parece también necesario: b) la tendencia al fin común por el cumplimiento de los estatutos de aquella sociedad; en nuestro caso sería la aceptación de toda la doctrina de Cristo por la fe; y c) la subordinación y obediencia a la legítima autoridad de la sociedad, condición indispensable para la conservación de toda sociedad, y que Cristo también quiso en su Iglesia, como hemos visto.

Además, por ser sociedad *sobrenatural*, cada miembro vivirá de la vida divina que comunica a todos el Espíritu Santo, alma del Cuerpo místico como hemos visto. Por todo lo dicho se ve que el concepto de miembro es un concepto jurídico-espiritual.

El *concepto de súbdito*, en cambio, es un concepto exclusivamente jurídico; significa todo aquel que de una u otra forma está sujeto a la potestad de la Iglesia ¹. Siendo esto así, ya podemos ahora concebir como *posible*, por lo menos, que alguno sea súbdito de la Iglesia, y, en cambio, no sea miembro de la misma si no llena todos los requisitos que pide este concepto mucho más rico. Al terminar el capítulo habremos visto que esto no solamente es posible, sino que es un hecho: todos los bautizados siguen siendo súbditos de la Iglesia aunque dejen de ser miembros por la herejía, la apostasía o el cisma.

569. 2) DIFICULTAD DEL PROBLEMA.—El concepto de Cuerpo místico se identifica con el de Iglesia católica, ya que, como dijimos aduciendo unas palabras de Pío XII, es esta expresión «Cuerpo místico» la mejor definición de la Iglesia. Mas esto nos plantea un problema difícilísimo; tan difícil, que no es de maravillar que algunos católicos hayan buscado la solución de él en una interpretación menos

¹ Véase R. L. NOLASCO, *La Iglesia visible, misterio de Cristo* (Buenos Aires 1961) c.3 «Dos conceptos diversos: súbdito y miembro de la Iglesia» 34-48.

estricta de las palabras de Pio XII, de modo que pudieran incluir en el Cuerpo místico también a todos aquellos que están en gracia de Dios fuera de la Iglesia católico-romana: cristianos disidentes de buena fe, incluso paganos que se hallen también de buena fe en su paganismo. Como dice Journet, «los conatos de resistencia a una interpretación estricta irán renaciendo mientras queden por resolver satisfactoriamente estas dos cuestiones: los justos que están fuera de la Iglesia, ¿están fuera de Cristo? Los pecadores que están dentro de la Iglesia, ¿viven en Cristo?»²

570. Podríamos concretar en estas preguntas el difícil problema que nos ocupa:

- 1.^a ¿Se requiere el bautismo para ser miembro de la Iglesia?
- 2.^a ¿Se requiere, además del bautismo, la profesión íntegra de la fe católica?
- 3.^a ¿Se requiere, además del bautismo y la profesión de fe, el permanecer sujeto a la autoridad del romano pontífice?
- 4.^a ¿Se requiere, además del bautismo, fe y sujeción al papa, el no haber sido separado de la Iglesia por la excomunión? Finalmente,
- 5.^a ¿Es verdad lo que afirman muchos protestantes, que sólo los que están en gracia de Dios—es decir, los justos—o los predeterminados son miembros de la Iglesia?

Antes de exponer las diversas respuestas que se han dado a estas preguntas, unas erróneas, otras que son la verdadera doctrina de la Iglesia católica, es preciso tener bien claros los conceptos que hemos de considerar. Por lo cual definamos ante todo los diversos términos que entran en nuestro problema.

571. 3) EXPOSICIÓN DE TÉRMINOS.—a) *Bautizado*: todos entendemos perfectamente qué quiere decir estar bautizado. Hablamos aquí de bautismo en sentido propio, es decir, del sacramento del bautismo, no del bautismo de deseo o de sangre (martirio). Este último es evidente que cae fuera del estado de la cuestión, pues conduce inmediatamente a la Iglesia triunfante, y nosotros hablamos ahora de miembros de la Iglesia acá en la tierra. El bautismo de deseo conduce a un estado peculiar de miembro, *miembro en deseo*, de los que tampoco nos ocupamos en este capítulo, pero lo haremos ampliamente en el capítulo 23. Parece también claro que sólo el bautismo que verdaderamente sea tal, es decir, el bautismo válido, para el que se requiere materia, forma e intención en el ministro, es el que produce este efecto³.

572. b) *Hereje*: se llama hereje aquel que después de haber recibido el bautismo niega *con pertinacia* alguna o varias verdades que han de ser creídas como de fe divina y católica. Si se aparta totalmente de la fe cristiana, se llama *apóstata*.

² *L'Eglise du Verbe Incarné* II 55.

³ Sobre la opinión de BELARMINO y algunos otros que afirmaron que bastaba para constituir miembro de la Iglesia un bautismo con materia y forma válida, aunque faltara la intención, véase SALAVERRI, o.c., n.1026 y 1034.

¿Qué significan las palabras *con pertinacia*? El diccionario de la Academia nos dice que pertinacia es «obstinación, terquedad o tenacidad en mantener una doctrina, una opinión o la resolución que se ha tomado». En este sentido se distingue el verdadero pecado de herejía de una duda o negación pasajera, culpable o no, de la fe. Pero además *pertinacia* equivale muchas veces a mala voluntad. En este sentido contrapone San Agustín el hereje en sentido propio al que está en el error sin mala voluntad: «No han de ser tenidos por herejes los que no defienden con terca animosidad (*pertinaci animositate*) su sentencia, aunque ella sea perversa y falsa; especialmente si ellos no la inventaron por propia y audaz presunción, sino que fueron seducidos e inducidos a error porque la recibieron de sus padres, con tal que busquen, por otra parte, con prudente diligencia la verdad y estén dispuestos a corregirse cuando la encuentren»⁴. Y Santo Tomás: «La herejía... por parte del que yerra lleva consigo pertinacia, y ella sola hace al hereje; esta pertinacia nace de la soberbia, pues es gran soberbia que el hombre prefiera su propio sentir a la verdad revelada por Dios. La herejía... se imputa como pecado al hombre cuando no procura aprender aquello que tiene obligación de saber»⁵.

573. Por estos dos textos y algunos otros que podríamos aducir se ve que hereje en sentido propio lo es solamente el hereje con pecado formal de herejía; y el que se llama *hereje material*, es decir, el que niega alguna verdad de fe por ignorancia invencible o por haber recibido de buena fe el error de sus padres, sería mejor llamarle sencillamente *disidente*.

Tanto el *hereje* como el *disidente* pueden ser *manifiestos* si el error aparece a la vista de todos, y *oculto* si, por el contrario, radica sólo en la conciencia, sin traslucirse al exterior. Esta división no coincide exactamente, aunque tenga algún parecido con la de *hereje público*—lo es el que abiertamente ha manifestado su adhesión a una secta o confesión determinada—y *privado*, el que no se ha adherido a ninguna secta o confesión determinada.

574. Hemos dicho *secta* o *confesión*. Hoy día suele distinguirse entre confesión o iglesia protestante aquella en que se admiten los principales dogmas de la religión cristiana: unidad y trinidad de Dios, divinidad de Jesucristo, necesidad de la fe y la gracia, y por lo menos dos sacramentos, bautismo y cena del Señor. Tales son, por ejemplo, los luteranos y calvinistas entre los protestantes. *Sectas*, en cambio, son esas innumerables fragmentaciones y subfragmentaciones, sobre las que el teólogo protestante Karl Barth escribió: «A nuestra izquierda se encuentran los congregacionistas, los metodistas, los bautistas, los discípulos de Cristo; y se entra ahora en una zona de confusión, donde se encuentran los menonitas, los cuáqueros, el Ejército de Salvación..., y uno se pregunta: ¿Se puede verdaderamente en esta confusión de izquierda pronun-

⁴ Carta 43,1; «Obras de San Agustín» VIII (BAC 69) 223-25.

⁵ De malo q.8 a.1 ad 7.

ciar con buena conciencia la palabra «iglesia», ya que allí se rehúye hablar del bautismo y de la cena del Señor?»⁶

575. c) *Cismático* es aquel bautizado que, admitiendo todos los dogmas, rehúsa someterse a la autoridad del romano pontífice o a la comunicación con los que le obedecen. Hoy día prácticamente no se dan cismáticos que no sean en algún grado herejes, pues por lo menos niegan el dogma de la supremacía del romano pontífice, su infalibilidad y los dogmas definidos en los últimos tiempos, como la Inmaculada y la Asunción; pero siguen generalmente llamándose cismáticos los que se separaron de la Iglesia católica por negarse a reconocer la autoridad del obispo de Roma, tengan o no juntamente errores en la fe. Cismático formal, a semejanza de lo que dijimos del hereje formal, lo es únicamente el que está separado por culpa suya. A los cismáticos materiales, es decir, a aquellos que sin culpa han nacido en el cisma, también sería más propio darles el nombre de disidentes. A todos ellos se les suele denominar hoy «hermanos separados». Y adviértase que este nombre aparece por primera vez, refiriéndose a los protestantes, precisamente en el que fue llamado *martillo de la herejía*, San Pedro Canisio, en pleno siglo xvi. Los cismáticos suelen llamarse a sí mismos «ortodoxos» por atribuirse la perfecta «ortodoxia», que quedó delimitada, según ellos, en los siete primeros concilios ecuménicos. También los cismáticos pueden ser manifiestos u ocultos, públicos o privados, de una manera semejante a lo que dijimos al hablar de los herejes.

576. d) *Excomulgado* es el bautizado que por pecados gravísimos es castigado con la excomunión, o sea con la exclusión de la comunión de los fieles, hasta que cese su contumacia y sea absuelto⁷. El excomulgado puede ser «vitando» o tolerado según que a los demás fieles se les prohíba o permita tener cierta y determinada comunicación con ellos. La excomunión que hace «vitando» coincide prácticamente con lo que muchos autores llaman excomunión perfecta.

Todo excomulgado carece del derecho de asistir a los divinos oficios, de recibir o administrar sacramentos, pero no de asistir a la predicación de la palabra de Dios.

577. e) *Justo* es el que vive en estado de gracia. *Predestinado* es aquel que desde toda la eternidad ha sido destinado por Dios a la salvación eterna y de hecho la conseguirá. El problema de la predestinación es uno de los más difíciles y misteriosos para nosotros. Se habla de él en el volumen II de esta *TEOLOGÍA PARA SEGLARES*. Ahora nos basta saber qué significa este concepto para poder entender algunas opiniones erróneas sobre los miembros de la Iglesia que se fundan en él.

578. Orientación histórica.—1) *OPINIONES ERRÓNEAS.*—Tertuliano, ya en el siglo III, considera como única verdadera Iglesia

⁶ *Foi et Vie* (1948) 492; cit. por JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* II 1145 not.2. Cf. también P. DAMBORIENA, S. I., *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma* 331ss.

⁷ Cf. cán.224I 2257 2258 del Código de Derecho Canónico.

la Iglesia del Espíritu, y la contrapone expresamente a la Iglesia de los obispos, la Iglesia que llama él de la sujeción externa a una autoridad jerárquica⁸. Todas las corrientes ultraespiritualistas de la edad media que siguen sus huellas ponen la esencia de los miembros de la Iglesia en los dones internos del Espíritu Santo y excluyen de la Iglesia y de la validez en la administración de los sacramentos a los pecadores. Tales fueron los errores de los *valdenses* (D 424), de los *beguardos* y *beguinas* (D 473) y de los *fraticelli* (D 485-486). Para Wicleff y Hus sólo los predestinados son miembros de la Iglesia (D 627-32 647).

579. Calvino sigue exactamente por este camino, y en su *Catecismo* se pregunta: «¿Qué es la Iglesia? El cuerpo y sociedad de los fieles que Dios predestinó a la vida eterna»⁹. Lutero afirma que sólo los justos son miembros de la Iglesia: «La fe llama a la santa Iglesia de los cristianos comunión de los santos..., esto es, una comunión en la que sólo se hallan los santos. Creo que existe en la tierra una pequeña congregación de los santos, una comunión formada sólo por hombres santos bajo una sola Cabeza, Cristo, convocada por el Espíritu Santo»¹⁰.

Después de Lutero y los luteranos, algunos católicos de clara tendencia galicana siguieron sus teorías en este punto. Así, en el siglo XVII, Pascasio Quesnel (D 1422-28) y los obispos reunidos en el sínodo de *Pistoya*, en el siglo XVIII (D 1515).

580. Como se ve, todas estas teorías ponen como única condición requerida para ser miembro de la Iglesia un elemento interno, ya sea en Dios, su ciencia y acto de su voluntad (predestinación), ya sea en el hombre, la justicia, pero por obra exclusiva de Dios (ya que, en la opinión luterana, es la imputación de los méritos de Cristo).

Sin embargo, en opinión de muchos protestantes, se requiere también el bautismo para ser miembro de la Iglesia, no en cuanto él produce la gracia santificante, sino en cuanto es una señal externa de que el Espíritu Santo obra en las almas y debe ser recibido para cumplir el mandato de Cristo.

581. Los *disidentes orientales* admiten verdadera eficacia en el bautismo como nosotros. Muchos de ellos, con no pocos protestantes, ponen en el bautismo, juntamente con la fe en los dogmas más fundamentales, comunes a todos los cristianos, sobre todo en la creencia en Cristo como Dios y Salvador y en el dogma de la Santísima Trinidad, las únicas condiciones para ser miembros de la Iglesia. Tales son todos los *ecumenistas*, que de una forma u otra se han adherido al Consejo Mundial de las Iglesias¹¹. Otros, los que defienden la teoría llamada de las «tres ramas», creen que la verdadera Iglesia de Cristo está formada por las Iglesias anglicana, ortodoxa y católica, y ponen como condición para ser miembro de la Iglesia, además del bautismo, la fe en lo que tienen de común

⁸ Véase, por ejemplo, el c.21 *De pudicitia* y el c.1 *De virginibus velandis*: ML 2,889s.1024s.

⁹ *Catechismus Ecclesiae Genevensis*; cf. SALAVERRI, o.c., n.1072.

¹⁰ *Catechismus maior*; cf. SALAVERRI, o.c., n.1074.

¹¹ La creencia en la Santísima Trinidad se añadió en la última Asamblea Euménica de Nueva Delhi (1961). Trataremos más ampliamente del ecumenismo en el c.26.

estas tres Iglesias. Así, un ortodoxo, Zankov, escribió: «La Iglesia es una sola y abarca a todos los que han sido bautizados en Cristo; los muros que separan las Iglesias no llegan hasta el cielo»¹².

582. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA Y VALORACIÓN TEOLÓGICA.—

A) *Parte negativa: Qué elementos no se requieren o no bastan para ser miembros de la Iglesia.*—Por la mayor complejidad de matices que hemos de considerar en este capítulo, y para simplificar en lo posible el problema, vamos a dar conjuntamente la doctrina de la Iglesia y la valoración teológica de cada una de las afirmaciones.

a) *La doctrina luterana, renovada en los siglos XVII y XVIII por algunos católicos, que ponía en la santidad la condición esencial para ser miembros del Cuerpo místico, ha sido reprobada por la Iglesia al condenar Clemente XI la doctrina de Quesnel (D 1422-8), y y Pío VI la del sínodo de Pistoya. Pío VI declara herética esta proposición: «La doctrina que propone que la Iglesia debe ser considerada como un solo Cuerpo místico, compuesto de Cristo cabeza y de los fieles, que son sus miembros, por unión inefable, por la que maravillosamente nos convertimos con él mismo en un solo sacerdote, una sola víctima, un solo adorador perfecto del Padre en espíritu y verdad, entendida en el sentido de que al cuerpo de la Iglesia sólo pertenecen los fieles que son adoradores del Padre en espíritu y en verdad, es herética» (D 1515). Ya antes implícitamente había enseñado lo mismo el concilio Tridentino al afirmar que el sacramento de la penitencia fue instituido para que los miembros del Cuerpo de Cristo puedan quedar libres de sus pecados (D 895), palabras que suponen evidentemente que hay pecadores que son miembros del Cuerpo de Cristo; y últimamente Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis*, dice que «la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo místico a quienes en otro tiempo no negó la participación en el convite»¹³.*

583. b) *No son miembros de la Iglesia solamente los predestinados; lo enseña el magisterio de la Iglesia al condenar el concilio de Constanza las proposiciones de Huss en este sentido (D 627 629 631 632 647). Aunque no consta cuáles de estos artículos se condenan como heréticos (D 661), puede decirse que esta doctrina es de fe divina y católica por ser rechazada la doctrina calvinista de la predestinación de un modo constante por el magisterio ordinario y universal de la Iglesia.*

c) *No todos los predestinados o justos son miembros de la Iglesia; es verdad teológicamente cierta, porque se deduce de la doctrina de la necesidad del bautismo para pertenecer a la Iglesia, y es evidente que hay predestinados y justos que no han recibido ni jamás recibirán el sacramento del bautismo.*

584. B) *Parte positiva: Qué elementos se requieren y bastan para ser miembros del Cuerpo místico de Cristo.*—a) *Se requiere y*

¹² Cit. por SALAVERRI, o.c., n.1051.

¹³ ColEnc (M.) 708; ColEnc (B. A.) 1529.

basta, de suyo, *el bautismo*. El cardenal Bea, presidente del Secretariado para promover la unión, creado por Juan XXIII con ocasión de la preparación del concilio ecuménico Vaticano II, dijo a finales del año 1960: «En la encíclica *Mediator Dei* se contiene la afirmación explícita que los válidamente bautizados se convierten por común título en miembros del Cuerpo místico de Cristo Sacerdote»¹⁴.

Esta afirmación no contradice en nada otra del mismo papa Pío XII en la *Mystici Corporis* cuando afirma: «Entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho los que recibieron las aguas regeneradoras del bautismo y profesan la verdadera fe y ni se han separado ellos mismos miserablemente de la contextura del Cuerpo ni han sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas» (D 2286)¹⁵. Mucho antes de escribirse estos documentos pontificios, ya Billot había dicho: «Siempre será verdadero afirmar que el bautismo basta como causa directa para constituir verdadero miembro de la Iglesia; porque, si se requiere alguna otra cosa, es sólo en cuanto aparta lo que impide que el bautismo ejerza su eficacia»¹⁶.

585. El bautismo *en el niño* se requiere y basta para constituirlo miembro de la verdadera Iglesia de Cristo; y como ésta sólo lo es la católica, todos los niños bautizados válidamente en el protestantismo u ortodoxia quedan constituidos en realidad miembros de la Iglesia católica. La dificultad estará muchas veces en saber con certeza si se cumplieron todas las condiciones requeridas para la validez del bautismo. Por eso la Iglesia católica manda generalmente que se vuelva a bautizar *condicionalmente* a los que pasan del protestantismo u ortodoxia a la religión católica. El bautismo *en el adulto* presupone la fe auténtica. Si ésta falta y se hace públicamente profesión de una fe falsa, se pone un obstáculo para que el bautismo produzca su efecto, y aquel adulto no queda incorporado a la verdadera Iglesia. Pero bastará el que haga la profesión de la fe verdadera para que el bautismo que había recibido produzca su efecto, sin necesidad de ningún otro requisito. Lo mismo ha de decirse proporcionalmente en lo tocante al cisma.

586. Los *documentos de la Iglesia* sobre este punto son abundantes. Ya en la alta edad media, el concilio de Valence (siglo IX) dice que «creemos ha de mantenerse firmísimamente que toda la muchedumbre de los fieles, regenerada por el agua y el Espíritu Santo, y *por esto* incorporada a la verdadera Iglesia...» (D 324). En el concilio de Florencia (XVII ecuménico), aunque en un documento tampoco definitorio, el decreto en que se propone la doctrina católica a *los armenios*, se dice que el bautismo es la puerta de la vida espiritual, pues por él nos hacemos miembros de Cristo y del cuerpo de la Iglesia (D 696). Pero sobre todo en el Tridentino se dice que «Cristo Nuestro Señor, por el lavatorio del bautismo, los hizo [a los cristianos] miembros de su Cuerpo» (D 895). En otros documentos se contiene la misma idea implícitamente, como cuando se anatematiza en el canon 13 del sacramento del bautismo a

¹⁴ Cf. «Ecclesia» (1961) I 47.

¹⁵ En las colecciones de enc. cit., 708 y 1529 respectivamente.

¹⁶ *De Ecclesia Christi* 299.

los que dijeren que los párvulos, por el hecho de no tener el acto de la fe, no han de ser contados entre los fieles después de recibido el bautismo (D 869), lo cual supone evidentemente que basta el bautismo para contar a los niños como verdaderos miembros de la Iglesia. Por estos y otros documentos que podríamos aducir, puede decirse que esta doctrina es *de fe divina y católica*, aunque no explícitamente definida.

587. b) *Los herejes, apóstatas y cismáticos formales y manifiestos no son miembros del Cuerpo místico de Cristo.* En la profesión de fe para los jacobitas en el concilio de Florencia, se dice: «Firme-mente cree y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos, herejes o cismáticos, puede hacerse participante de la vida eterna» (D 714). Aunque la proposición objeto de fe es sólo que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica puede salvarse—en el sentido que explicaremos en el capítulo 5—, en la explicación que se da de quiénes no son miembros de esta Iglesia católica se cita a los herejes y cismáticos; y estas palabras se han de entender *por lo menos* de los formales y manifiestos. Por tanto, por lo menos será esta proposición *doctrina católica*. Algunos autores la consideran como implícitamente definida¹⁷. El que sea ciertamente doctrina católica lo prueban también textos muy claros de Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis* cuando afirma que *el pecado* de la apostasia, herejía o cisma aparta de la Iglesia católica¹⁸.

588. c) ¿Deciden los documentos de la Iglesia si los *disidentes*, es decir, los que están en el protestantismo u ortodoxia de buena fe, son o no son miembros de la única verdadera Iglesia? La encíclica *Mystici Corporis* parece indicar bastante claramente que no lo son: «Entre los miembros de la Iglesia—dice—, sólo se han de contar *de hecho* los que recibieron el bautismo y profesan la verdadera fe...». Ahora bien, ¿puede decirse que *profesa la verdadera fe* el que abiertamente, aunque sea sin culpa, profesa una fe que no es la católica? Mucho antes, el concilio Vaticano I distinguió también claramente entre «aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y los que siguen una religión falsa» (D 1794), lo cual acontece también a los disidentes, aunque sea sin culpa suya.

Finalmente, el documento del Santo Oficio condenando el rigorismo de Feeney, del que hablaremos ampliamente en el capítulo 23, dice que «para que una persona obtenga su eterna salvación, no siempre se requiere que esté de hecho incorporada a la Iglesia como miembro, sino que es necesario que por lo menos se haya unido a ella por deseo o voto»,¹⁹ lo cual supone evidentemente que estas personas unidas por el deseo o voto, que por todo el contexto parece

¹⁷ Así SALAVERRI, o.c., n.1056. A algunos autores les parece excesiva esta censura por hallarse sólo a modo de inciso en el documento citado.

¹⁸ ColEnc (M.) 708-709; ColEnc (B. A.) 1529.

¹⁹ Cf. este documento en «Ecclesia» (1952) II 373-374.

claro que son los disidentes de buena fe, no están incorporadas a la Iglesia como miembros de ella. Podemos, pues, decir que la opinión que afirma que los disidentes de buena fe no son miembros de la Iglesia es más probable y parece más conforme con los documentos de la Iglesia. Sin embargo, tienen un vínculo real que los une a la Iglesia, el deseo o voto implícito. De este punto hablaremos al exponer la necesidad de la Iglesia para la salvación.

589. d) *Los excomulgados*, por lo menos en el grado máximo de excomunión, no son miembros de la Iglesia. Lo afirma expresamente Pío XII a continuación del lugar citado: «ni han sido apartados de él [el Cuerpo de la Iglesia] por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas», palabras que por lo menos se han de entender del caso en que la excomunión se aplique en el grado máximo; y no siendo necesario que se extienda a toda excomunión, nos induce a creer que sólo significan el primer caso indicado. Por tanto, consideramos como *doctrina católica* que los excomulgados «vitandos» no son miembros del Cuerpo místico de Cristo.

Todos los herejes, cismáticos y excomulgados indicados, que no son miembros de la Iglesia, siguen, sin embargo, siendo súbditos de la misma, como probaremos más adelante.

590. Enseñanza de la Sagrada Escritura.—A) PARTE NEGATIVA: NO SE REQUIERE PARA SER MIEMBRO DE LA IGLESIA EL SER JUSTO O PREDESTINADO.—Jesucristo, en las parábolas de la cizaña mezclada con el trigo (Mt 13,37-43), de la red que recoge toda clase de peces (ib., 13,47-50), del convite nupcial (ib., 22,2-14), enseña que en su Iglesia ²⁰ habrá pecadores mezclados con los justos hasta el día del juicio, en que los pecadores irán al fuego eterno. Por tanto, en la Iglesia de Cristo hay miembros que no son justos y que no estaban predestinados. Además, Jesucristo instituyó (ciertamente dentro de la Iglesia) el sacramento de la penitencia para perdón de los pecadores (Jn 20,22-23).

591. B) PARTE POSITIVA.—a) EL BAUTISMO SE REQUIERE Y BASTA DE SUYO PARA SER MIEMBRO DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO.—*Se requiere:* «En verdad te digo, quien no naciere de agua y Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5). Estas palabras de Jesús a Nicodemo: 1) Se refieren al bautismo como es evidente; 2) son palabras terminantes que suponen un requisito ineludible; la forma «quien no naciere..., no puede entrar», lo evidencia; 3) se refieren al «reino de Dios» en todo su significado pleno; primariamente, al reino de Dios escatológico, la felicidad eterna; pero no exclusivamente, pues es una realidad a la que ya se nace acá en la tierra y que se alcanza por la fe ²¹.

«Id, pues, haced discípulos a todos los hombres, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). El «hacer discípulos» equivale a entrar en la Iglesia de Cristo; pero

²⁰ Recuérdese lo que dijimos en el c.7 sobre la identificación de la *Iglesia* con el *reino de los cielos* en estas parábolas.

²¹ Cf. *La Sagrada Escritura. Texto y comentario, Nuevo Testamento I* (BAC 207) 862-863.

sólo se harán discípulos, o sea entrarán los hombres en la Iglesia, recibiendo el bautismo. Por tanto, éste se requiere para ser miembro de la Iglesia.

«Ellos, pues, acogiendo su palabra, fueron bautizados, y se agregaron en aquel día unas tres mil almas» (Act 2,41). El resultado del primer sermón de San Pedro el día de Pentecostés fue agregar a la Iglesia aquellos tres mil convertidos por medio del bautismo.

592. *Basta, de suyo, el bautismo.* O, lo que es lo mismo, todos los bautizados, mientras no opongan algún obstáculo, quedan incorporados a la Iglesia. «En un mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados, ya judíos, ya griegos, ya esclavos, ya libres, en razón de formar un solo Cuerpo» (1 Cor 12,13). Todos, judíos y griegos, esclavos y libres—y conviene ponderar qué significaba el contraste judío-griego para un israelita, y esclavo-libre para un hombre de aquella época—, sin distinción alguna, quedan incorporados en la Iglesia por el bautismo «en un mismo Espíritu», es decir, el bautismo cristiano.

Quizá todavía con más fuerza el mismo San Pablo en la carta a los Gálatas: «Cuantos en Cristo fuisteis bautizados, fuisteis revestidos de Cristo. No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (3,27-28). Unidad admirable la que realiza el bautismo al incorporar en el Cuerpo místico de Cristo: ¡un solo Cuerpo en Cristo Jesús!

Finalmente, otro texto de San Pablo de mucha fuerza es la comparación que establece entre la circuncisión y el bautismo: como la circuncisión era condición absolutamente necesaria para ser miembro del pueblo de Israel, y bastaba esta ceremonia para adquirir todos los derechos del mismo, así el bautismo en la nueva alianza para formar parte del nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia. Léase Col 2,11-12.

593. *b) LOS HEREJES Y CISMÁTICOS, POR LO MENOS EN SENTIDO ESTRICTO, Y ADEMÁS MANIFIESTOS NO SON MIEMBROS DE LA IGLESIA.*—San Pablo supone como condición necesaria para ser fiel cristiano la profesión de una sola fe: «todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (Gál 3,26). «Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como fuisteis llamados con una misma esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4,4-5).

San Juan en su segunda carta lanza palabras terribles contra el que no profesa la única verdadera doctrina: «Si alguno viene a vosotros y no trae esta doctrina, no le recibáis en casa ni le saludéis, pues el que le saluda comunica con sus malas obras» (2 Jn 10-11). Todas estas expresiones prueban *por lo menos* que, cuando hay negación culpable de la fe, no se pertenece al Cuerpo místico de Cristo. Decimos «por lo menos» porque parece que prueban también que toda negación manifiesta de la fe, aunque no sea culpable, produce el mismo efecto. De esta cuestión nos volveremos a ocupar al **final** del capítulo.

594. Otra serie de textos de San Pablo prueban la necesidad de la sumisión a los apóstoles y demás ministros que Dios puso en su Iglesia para pertenecer al Cuerpo místico de Cristo. Por tanto, el que rechaza esta sumisión no es miembro del mismo: «El [Cristo] dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores en orden a la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo» (Ef 4,11-12). «Si alguno piensa ser profeta o espiritual, reconozca que lo que os escribo es ordenanza del Señor». Ideas parecidas en 1 Cor 12,27-31 y Col 1,24-25.

Fundándose, finalmente, en el conjunto de textos escriturísticos que hemos expuesto en los capítulos de la fundación de la Iglesia y del reino visible que Cristo quiere establecer en la tierra, podemos razonar de esta forma: si la Iglesia es esencialmente una sociedad jurídica y visible, necesariamente ha de tener también como elementos esenciales la unidad en la profesión de fe y la obediencia a la autoridad legítima. Ahora bien, el hereje y cismático formal y manifiesto rompe estos vínculos voluntaria y abiertamente. Luego rompe algo esencial a la sociedad, es decir, rompe con ella, ya no es miembro de la misma. Y parece que el disidente de buena fe, aunque sea sin culpa, *de hecho* rompe también estos vínculos esenciales, y, por tanto, la argumentación anterior vale también para él.

595. c) LOS EXCOMULGADOS «VITANDOS» TAMPOCO SON MIEMBROS DE LA IGLESIA.—El texto de San Mateo varias veces citado (18,17) supone en la Iglesia el poder de excomulgar, de tal manera que se tenga al que no hace caso de la admonición de la Iglesia como «gentil y publicano». Pero en el pueblo de Dios tener a alguno como «gentil y publicano» significaba considerarlo fuera del pueblo escogido. Por tanto, de la misma manera habrá que juzgar de aquel que castiga la Iglesia con la excomunión en su grado máximo. Además, si la Iglesia es una sociedad con todos los derechos anejos a cualquier sociedad, y mucho más si es sociedad perfecta, como veremos en el capítulo 25, ha de tener el derecho de expulsar de su seno a aquellos que por gravísimos delitos lo merezcan. Finalmente, el texto de San Pablo a los Corintios (1 Cor 5,2-5), aunque de difícil interpretación en algunas particularidades, muestra ciertamente que San Pablo se atribuía el poder de excomulgar, incluso añadiendo un castigo temporal gravísimo, como era entregar el cuerpo de aquel pecador a la posesión diabólica.

596. Enseñanza de la tradición.—Nos hemos de contentar con citar unos pocos textos de los más antiguos. a) *Sobre la necesidad del bautismo.* San Ireneo: «Así como no puede hacerse del trigo seco una masa, ni un pan sin agua, así nosotros no podíamos ser hechos uno en Cristo Jesús sin el agua que nos viene del cielo»²². Tertuliano: «Nosotros, pececillos, según nuestro «Pez» Jesucristo, nacemos en el agua, y no podemos permanecer salvos fuera del

²² *Contra las herejías* 3,17,2: R 220.

agua» 23. b) *Sobre la necesidad de la fe y sujeción a la jerarquía.* Tertuliano: «Si son herejes, no pueden ser cristianos» 24. San Agustín: «Son herejes; ya están fuera» 25. San Cipriano: «No es cristiano el que no está en la Iglesia de Cristo...; el que no retiene la caridad fraterna ni la unidad eclesiástica, ha perdido lo que primeramente tenía» 26.

597. Cuestiones complementarias.—I) ULTERIORES ACLARACIONES SOBRE LA CUESTIÓN DISCUTIDA DE SI SON O NO SON MIEMBROS DE LA IGLESIA LOS DISIDENTES DE BUENA FE Y LOS HEREJES Y CISMÁTICOS OCULTOS.—Hemos dicho que los textos de la Sagrada Escritura que prueban la necesidad de la fe y de la sujeción a la autoridad eclesial parece deben aplicarse también a los disidentes de buena fe que profesan una religión cristiana que por su misma naturaleza contradice la profesión de fe verdadera, que sólo lo es la católica, o niegan la obediencia a la legítima autoridad de la misma. Pero no podemos ocultar que esta interpretación presenta no pequeñas dificultades. Vamos a considerarlas en un caso concreto. El niño bautizado válidamente en una iglesia protestante u ortodoxa queda incorporado a la Iglesia católica, que es la única Iglesia de Cristo, ya que el bautismo válido no puede producir sino el efecto que Cristo quiere que produzca. Pero, cuando este niño llega a su pleno uso de razón y hace, lleno de buena voluntad, profesión de fe protestante u ortodoxa, por una parte hace un acto meritorio, pero por otra parte este acto meritorio tiene como efecto el separarle de la verdadera Iglesia de Cristo; ¿no parece esto muy duro de aceptar? Esta es quizá la razón principal que movió a varios autores católicos, antes de la encíclica *Mystici Corporis*, a no admitir como causa de separación del Cuerpo místico más que el pecado grave de herejía o cisma 27. A pesar de esta seria dificultad, creemos que las expresiones del magisterio de la Iglesia antes citadas y las palabras de San Pablo, que parece también deben interpretarse obviamente en este sentido, nos obligan a aceptar esta consecuencia. No olvidemos que el cristiano, así como es esencialmente un *testigo* de Cristo, lo ha de ser también de su Iglesia; y este testimonio supone un acto exterior, una profesión de fe en *toda* la doctrina de Cristo y un acto de sumisión a la legítima autoridad de la Iglesia. Por otra parte, el no ser actualmente miembro de la Iglesia no impide la salvación, mientras exista el deseo implícito de unirse a ella que va encerrado siempre en el acto de caridad perfecta.

598. Aunque esta razón no se da en el caso del disidente e incluso del hereje o cismático formal que sólo lo sea ocultamente, en

²³ *Del bautismo* 1: R 302. Recuérdese que para los primeros cristianos el pez era un símbolo de Cristo, porque veían en las cinco letras de que se compone la palabra griega ἰχθύς las iniciales de la frase *Jesu-Cristo, Hijo de Dios, Salvador*: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ.

²⁴ *De praescriptione haereticorum* 37: R 298.

²⁵ *Ser.* 181: ML 38,981.

²⁶ *Epist.* 55 n.24: R 1562.

²⁷ Véase, por ejemplo, A. MALVY, *Les dissidents du bonne foi, sont-ils membres du corps de l'Eglise?*: *RechScRel* 17 (1927) 29-35.

su conciencia, sin embargo, hay otras que parece tienen también su valor.

Es verdad que en favor de que siguen siendo miembros de la Iglesia estos herejes o disidentes ocultos se dan estas razones: 1.^a El bautismo, rito externo que ha agregado a la Iglesia al que lo ha recibido, sigue produciendo su efecto mientras no exista un obstáculo que lo anule. Mas como el vínculo social es por naturaleza algo externo y notorio, mientras no aparezca externamente un elemento incompatible con el vínculo social, hemos de suponer que éste perdura ²⁸.

2.^a Los textos de San Pablo y aun los del magisterio parece que hablan siempre de las condiciones para formar parte de la Iglesia como cuerpo visible, y, por tanto, de condiciones también visibles.

Finalmente, una razón sacada del Derecho Canónico: los herejes ocultos conservan y ejercen válidamente su jurisdicción, lo cual parece incompatible con el dejar de ser miembros de la Iglesia.

Pero, en cambio, en contra de que sigan permaneciendo miembros de la Iglesia están estas otras razones: la Iglesia, además de Cuerpo de Cristo jurídicamente considerado, es Cuerpo místico, y como tal requiere en sus miembros por lo menos algún vínculo interno que los una con Cristo cabeza y puedan recibir el influjo vital del Espíritu Santo. El que pierde la caridad por el pecado mortal permanece miembro, porque conserva por lo menos la fe y la esperanza; pero si pierde incluso la fe interna, ¿qué vínculo queda que le una con Cristo? ¿Sólo el disimulo externo, el pecado de hipocresía?

Esta razón tiene ciertamente mucha fuerza si se trata del hereje o cismático formal oculto. No ocurre lo mismo en el disidente (hereje o cismático material) oculto, que conserva el vínculo de la caridad que le une con Cristo, y se podría argüir así: el que está unido con Cristo por la gracia es miembro del Cuerpo místico de Cristo; pero los disidentes de buena fe que conservan el alma limpia de pecado mortal están unidos a Cristo por la gracia, luego son miembros del Cuerpo místico de Cristo.

Aunque la contestación a este argumento que vamos a dar a continuación pueda parecer a algunos un juego de palabras, la ulterior explicación que daremos en seguida mostrará que no lo es. Brevemente decimos que no es lo mismo estar unido sencillamente a Cristo que estar unido a Cristo como Cabeza del Cuerpo místico. Esto último supone, además del vínculo espiritual, un vínculo jurídico, que rompieron, como parece, incluso estos disidentes de buena fe aun ocultos. Las razones para esta afirmación son las siguientes: la fe es requisito indispensable para ser miembro del Cuerpo místico; pero ¿puede hablarse en este caso de verdadera fe, como dice Pío XII, y ni siquiera simplemente de fe, como dice San Pablo: «Una sola fe, un solo Señor» (Ef 4,4)?

Además, Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus*, con que definió la

²⁸ L., BILLOT, S. I., *De Ecclesia Christi* (ed.3.^a, 1909) th.II 298.

Inmaculada Concepción de María, aunque fuera ya de las palabras definitivas, favorece esta opinión al decir que «si alguno, lo que Dios no permita, pretendiere en su corazón sentir de modo distinto a como por Nos ha sido definido, sepa y tenga por cierto que está condenado por su propio juicio, que ha sufrido naufragio en la fe y se ha apartado de la unidad de la Iglesia» (D 1641).

599. Podemos concluir con Du Mont, autor suizo que ha escrito sobre la situación que tiene en la Iglesia el protestante de buena fe bautizado válidamente—y los suizos no suelen tener fama de intransigentes—, que este tal no pertenece al Cuerpo de la Iglesia, porque la profesión de fe protestante lleva consigo la ruptura del lazo de unión que exige la constitución social de la Iglesia de Cristo. Sin embargo, esta ruptura no es una aniquilación total de la obra del bautismo. Por el carácter bautismal y la gracia (que suponemos por la buena fe y buenas obras en su iglesia cristiana) existe un lazo eclesial fundamental parcialmente desarrollado: el bautismo ha realizado una verdadera consagración a Cristo del bautizado; en los peligros en que se encontrará, el Espíritu Santo obrará interiormente en su alma, y la Iglesia católica también, exteriormente, en primer lugar con sus oraciones, y después con el testimonio irrefragable de su vida, su santidad, su fecundidad en toda clase de buenas obras (Vaticano I: D 1794). Este testimonio va apareciendo, sobre todo en estos últimos tiempos, cada vez más esplendoroso cuando la voz de la Iglesia católica va siendo en general más oída y su vida mejor comprendida por parte de los disidentes ²⁹.

600. Hoy día el magisterio eclesiástico va insistiendo cada vez más en el valor que el bautismo válido tiene para hacer verdaderos hijos de la Iglesia a todos los que lo reciben. El papa Juan XXIII llama continuamente «hermanos nuestros separados» a todos los disidentes de buena fe; y en documento tan importante como la constitución apostólica por la que convoca el concilio Vaticano II, les llama *hijos suyos* ³⁰. A este propósito decía el cardenal Bea, presidente del Secretariado para la unión de los cristianos: «La Iglesia llama a estos hermanos separados hijos suyos también, lo que no dice y no dirá nunca de los no bautizados, de los no cristianos... Por otra parte, ya que esos hermanos separados no reconocen ni consideran a la Iglesia católica como a su Iglesia, es claro que en cierto modo están separados de ella, no son hijos y miembros suyos en *toda el sentido de la palabra*, como lo son los católicos» ³¹. Y tres meses antes había dicho también en una conferencia de gran trascendencia: «Todos los que han sido válidamente bautizados en Cristo, incluso fuera de la Iglesia católica, han sido, por su mismo bautismo, orgánicamente unidos a Cristo, a su Cuerpo místico» ³².

Estas palabras quizá insinúan un nuevo enfoque en la terminología de este difícil problema de los miembros de la Iglesia, ya que parece difícil negar el título de miembro del Cuerpo místico, aunque imperfecto y no en el pleno sentido de la palabra, al que está «orgánicamente unido al Cuerpo místico», al que es «verdadero hijo de la Iglesia». Esperamos que el concilio Vaticano II nos dará nueva luz sobre este punto.

²⁹ DU MONT, o.c. en bibl., c.4 189ss.

³⁰ Constitución apostólica *Humanae salutis*, de 25 de diciembre de 1961. Cf. AAS 54 (1962) 12.

³¹ Conferencia de prensa del 25 abril 1962. Cf. «Unitas» (edición española) I (1962) 256.

³² Conferencia de París de 23 enero 1962. Cf. «Unitas» cit., 147.

601. 2) CRÍTICA DE LAS SOLUCIONES PROTESTANTES.—Hemos expuesto los textos de la Sagrada Escritura con que probamos la solución católica del problema de quiénes son miembros de la Iglesia. No podemos terminar sin decir por lo menos algo de los textos en que quieren apoyarse los protestantes para afirmar que solamente los justos o los predestinados son miembros de la Iglesia.

San Pablo afirma ciertamente que Cristo se entregó a sí mismo por la Iglesia para hacerla «sin mancha, ni arruga, ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada» (Ef 5,27). Pero este texto y otros parecidos no pueden entenderse de todos los miembros de la Iglesia, ya que el Apóstol está suponiendo continuamente que hay pecados entre los cristianos, sin que por eso dejen de serlo. Bastará recordar las exhortaciones a una vida cristiana mejor y las reprensiones de los vicios que dirige en sus cartas a los miembros de diversas iglesias. Por tanto, este texto sólo puede entenderse de un ideal al que hay que aspirar, y al que se llegará ciertamente en el estadio escatológico. Además, la Iglesia siempre es y será santa por su Fundador, sus sacramentos, la palabra de Dios que ella posee y los innumerables santos que siempre ha habido y habrá en ella. Muy pronto nos ocuparemos expresamente, en el capítulo 29, de este tema tan interesante: «Santidad y pecado en la Iglesia».

En favor de que sólo los predestinados forman parte de la Iglesia es clásica la argumentación de Calvino: Cristo dijo: «Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco y me siguen, y yo les doy la vida eterna, y no perecerán eternamente, y no las arrebatará nadie de mi mano» (Jn 10,27). Supuesto este texto de la Sagrada Escritura, arguye así: «las ovejas de Cristo son los miembros de la Iglesia. Pero Cristo dice que estas ovejas no perecerán eternamente, luego los miembros de la Iglesia no perecerán eternamente. Pero éstos son los predestinados. Luego los miembros de la Iglesia son los predestinados»³³.

En primer lugar, por las mismas palabras de Cristo, la expresión *mis ovejas* tiene un sentido más amplio que el de miembros de la Iglesia, como se ve claramente por estas otras palabras del mismo Cristo: «Tengo también otras ovejas que no son de este aprisco; y ésas también tengo yo que recoger...» En segundo lugar, la promesa de Cristo: «no perecerán eternamente», se ha de entender, a la luz de otros textos, no absoluta, sino condicionalmente: «si perseveraren hasta el fin». Sólo éstos serán salvos (Mt 10,22; 24,13). Con esto cae por su base toda la argumentación calviniana, que lleva, por otra parte, a absurdos como el de tener que suponer ya miembro de la Iglesia a San Pablo cuando era perseguidor encarnizado de la misma Iglesia³⁴.

³³ Cf. T., ZAPELENA, S. I., *De Ecclesia Christi* II 396s.

³⁴ Para una más amplia exposición de todas las teorías protestantes sobre los miembros de la Iglesia, cf. SALAVERRI, O.C., n.1068-1086.

CAPITULO IV

Fin de la Iglesia. La Iglesia como misterio. «La Santa Madre Iglesia»

602. Bibliografía: SALAVERRI, SThS I n.914-935; GARCÍA MIRALLES, M., O. P., *La expresión «santa madre Iglesia» en la Teología: «XIII Semana Teológica Española» (1953) 579-611; HASSEVELDT, R., El misterio de la Iglesia c.29,37 y 38; LUBAC, H. DE, Meditación sobre la Iglesia c.1 «La Iglesia es un misterio», c.7 «Ecclesia Mater»; MADDOZ, J., S. I., *La Iglesia nuestra madre*; SCHMUS, M., o.c., «Misión de la Iglesia» 610-649; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* II 298-307.*

603. Problema.—Quizá llame la atención que sólo ahora, tan adelantado ya el tratado, hablemos del fin de la Iglesia, siendo así que en cualquier obra lo primero que se proponen los hombres es el fin al que se dirigen. En realidad, ya desde el comienzo de esta eclesiología hemos tratado de un modo implícito de esta cuestión. En los primeros capítulos dijimos que la Iglesia fue fundada por Cristo en los apóstoles *para* continuar su misión. Y esta preposición *para* indica un fin que cumplir. Sin embargo, después de haber estudiado la Iglesia en toda su plenitud, es decir, como sociedad jurídica y como Cuerpo místico de Cristo, podremos comprender mejor el fin que le asignó su divino Fundador. Ahora, pues, creemos que ha llegado el momento de tratar a fondo este problema y deducir de él todas las consecuencias.

604. 1) CLASES DE FIN. EL FIN ÚLTIMO DE LA IGLESIA, LA GLORIFICACIÓN DE DIOS.—Siendo la Iglesia obra de Cristo, preguntar el fin de la Iglesia es lo mismo que preguntar para qué instituyó Jesucristo la Iglesia. En nuestro modo de proceder, los hombres solemos tener una serie de fines escalonados hacia los que nos dirigimos. El carpintero trabaja la madera *para* hacer una puerta o una ventana; y, en último término, *para* ganar el dinero necesario para su sustento y el de su familia. También en la Iglesia, obra de Jesucristo, podemos distinguir un fin inmediato y un fin último. El fin último de la Iglesia, como el de la creación entera, es la gloria de Dios¹, fin altísimo que realiza al reflejar en sí misma los atributos divinos: el poder, la bondad y la misericordia de Dios. Este reflejo de la gloria de Dios en la Iglesia, que podemos llamar gloria objetiva de Dios, se manifiesta de mil maneras, y, sobre todo, en los sacramentos de la Iglesia, que producen, ya sea la destrucción del pecado (bautismo y penitencia), ya sea el aumento de vida sobrenatural (los sacramentos de vivos).

605. En segundo lugar, la Iglesia da a Dios gloria—gloria que podemos llamar subjetiva—al tributarle el sacrificio de alabanza; ante todo, mediante el santo sacrificio de la misa, y después en todas las oraciones y sacrificios con que alaban el nombre de Dios los

¹ Véase esta cuestión en el tratado de *Dios Creador*, en el vol.2 de esta *TEOLOGÍA PARA SEGLARES*.

sacerdotes y fieles de la Iglesia y le ofrecen sacrificios de expiación por los pecados de los hombres.

Evidentemente no podemos entrar más a fondo en esta primera clase del fin de la Iglesia sin invadir el campo de la teología dogmática, principalmente sacramentaria, y el de la ascética y la liturgia; sin embargo, hemos creído necesario hacer por lo menos una alusión a este aspecto, porque sin él la cuestión del fin de la Iglesia quedaría necesariamente incompleta.

606. 2) FIN INMEDIATO DE LA IGLESIA, LA SALVACIÓN DE LOS HOMBRES.—De una manera breve y precisa nos dice cuál sea el fin inmediato de la Iglesia el preámbulo de la constitución dogmática de la Iglesia del concilio Vaticano I: «El Pastor eterno y Guardián de nuestras almas (1 Pe 2,25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la santa Iglesia» (D 1821). Perpetuar la obra de la salvación, o sea hacer efectiva la salvación sobrenatural para todos los hombres, tal es, por consiguiente, el fin inmediato de la Iglesia. Esta afirmación no contiene nada que no sepamos ya; si la Iglesia es la continuación de Cristo en la tierra; si, por otra parte, Cristo vino al mundo para salvar a todos los hombres, la obra de Cristo no puede tener fin distinto del de Cristo; para esto constituyó su divino Fundador la triple potestad de regir, enseñar y santificar, y prometió su asistencia perenne a los sucesores de los apóstoles para que hasta el fin del mundo ayudasen a las almas a encontrar el camino de la salvación.

Nótese que por ahora nos contentamos con *afirmar* que éste es el fin de la Iglesia, sin tocar otro problema mucho más difícil, y que reservamos para el capítulo siguiente, si este fin es *exclusivo* de la Iglesia, de tal manera que fuera de ella no sea posible hallar la salvación.

607. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—Los protestantes, que afirman la justificación del hombre por la sola fe y la acción inmediata del Espíritu Santo, que actúa en el alma al leer el cristiano la palabra de Dios, rechazan la mediación de la Iglesia en la consecución de la salvación. La Iglesia tiene, sí, el ministerio de hacer *más fácil* el contacto del hombre con la palabra de Dios mediante la predicación; pero, una vez realizada esta función, ya no tiene otro fin. Les parece que la teoría católica quita el contacto inmediato entre Cristo y el hombre y resta valor a la acción redentora de Cristo.

608. 2) SOLUCIÓN CATÓLICA Y DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Nosotros los católicos distinguimos dos aspectos esencialmente distintos en la obra salvífica de Cristo: la redención, que realizó sólo Cristo por el sacrificio de la cruz, y la aplicación de su obra redentora a todos los hombres. En el primer sentido, «como Dios es uno, también es uno el Mediador entre Dios y los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como precio de rescate por todos» (1 Tim 2,5-6). Mas en el segundo sentido, Jesucristo quiso

libérrimamente—en absoluto hubiera podido obrar de otra forma— instituir la Iglesia para que en ella encontráramos los hombres la santificación, o sea la vida de la gracia, que es en este mundo la prenda segura de nuestra felicidad perpetua en el cielo, vida sobrenatural que en el hombre radica en el conocimiento y amor de Dios por la fe y la caridad.

609. Así lo afirma el proemio del concilio Vaticano I que hemos citado antes (D 1821). Y Pío XII en la *Mystici Corporis* escribió que Jesucristo quiso fundar la Iglesia «para perpetuar en este mundo la obra divina de la redención»². Y más adelante: «Su fin altísimo es la continuada santificación de los miembros de este Cuerpo a gloria de Dios y del Cordero»³, en las que se expresa el doble fin, inmediato y último, de la Iglesia.

610. Valoración teológica.—Por contenerse esta verdad claramente en la Sagrada Escritura, como vamos a ver en seguida, y ser objeto de la enseñanza del magisterio ordinario, como algo que pertenece a la fe, podemos decir que es una verdad *de fe divina y católica* que el fin de la Iglesia es la santificación de los hombres.

611. Enseñanza bíblica.—Los testimonios de la Sagrada Escritura para probar este punto son muy numerosos. En primer lugar no hay verdad más frecuentemente repetida en el Nuevo Testamento que ésta: Cristo vino para salvar al mundo, para la santificación de los hombres: «El salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21); «Vino a buscar y salvar lo que había perecido» (Lc 19,10); «No envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El» (Jn 4,17); «He venido para que tengan vida, y la tengan en gran abundancia» (Jn 10,10); «No existe otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en el cual hayamos de ser salvos» (Act 4,12); «Envió Dios a su Hijo... para que recobrásemos la filiación adoptiva» (Gál 4,4-5); «Envió Dios al mundo a su Hijo unigénito para que vivamos por El... como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,9-10), etc.

612. Ahora bien, cuando Cristo envía solemnemente a los apóstoles a todo el mundo, lo hace para que ellos y sus sucesores continúen la misma misión de Cristo: «Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (Jn 22,21); «Toda potestad me ha sido dada en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced discípulos a todos los hombres...» (Mt 28,18-19). Al instituir el sacrificio del Nuevo Testamento en la última cena, manda a los apóstoles que hagan en memoria suya lo mismo que El hizo; es decir, que perpetúen el sacrificio eucarístico hasta que llegue el segundo advenimiento del Señor (Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-26); los apóstoles se consideran ministros de Cristo, dispensadores, administradores, embajadores de los misterios de Dios y de su palabra (1 Cor 3,5; 4,1; 2 Cor 5, 18.20).

² ColEnc (M.) 722; ColEnc (B. A.) 1542.

³ ColEnc (M.) 724; ColEnc (B.A.) 1543.

Por consiguiente, si el fin de la venida de Cristo al mundo es la santificación de todos los hombres, también lo será el fin de la Iglesia, continuadora suya en la tierra. Tendrán el mismo fin los que son embajadores de Cristo y administradores de sus misterios.

613. Crítica de la solución protestante.—La solución protestante que afirma que la Iglesia tiene como fin únicamente el ministerio de la palabra, la sola predicación del Evangelio, contradice abiertamente la misma Sagrada Escritura. San Pablo insiste en sus cartas en una verdadera potestad santificadora del ministro de la Iglesia; no, claro está, como causa principal o por derecho propio, sino como causa instrumental y por derecho recibido de Cristo, en cuanto que el ministro de la Iglesia es vicario de Cristo en la tierra. Por eso dice que son «ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1); «colaboradores de Dios» (1 Cor 3,9).

614. Cuestiones complementarias.—1) LA IGLESIA, SOCIEDAD SOBRENATURAL.—Si el fin de la Iglesia es la salvación sobrenatural del hombre, podemos ya concluir, puesto que la naturaleza de toda sociedad queda determinada por su fin, que la Iglesia es sociedad esencialmente sobrenatural⁴. Esta verdad no nos dice nada nuevo después de haber considerado a la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo vivificada por el Espíritu Santo. León XIII sacaba esta conclusión de toda la doctrina que va exponiendo sobre la Iglesia en la encíclica *Satis cognitum*: «Por tanto, la Iglesia es sociedad, por su origen, divina; por su fin y por los medios que próximamente se ordenan a este fin, *sobrenatural*; mas en cuanto se compone de hombres, es una comunidad humana» (D 1959).

Conviene tener muy presentes estas palabras de León XIII. Es necesario no perder de vista que la Iglesia es a la vez una sociedad sobrenatural y humana; este doble carácter divino y humano de tal manera penetra toda la esencia de la Iglesia, que nunca podremos separarlos; aspirar a lo divino superando lo humano, tal es el trabajo de cada día de los miembros de esta Iglesia, es decir, de todos nosotros, porque la Iglesia, no nos engañemos, somos nosotros, los miembros de ella.

615. 2) LA IGLESIA COMO MISTERIO.—Esta condición esencial de la Iglesia de ser a la vez divina y humana nos introduce en lo más profundo de su misterio. Como en Jesucristo el misterio más hondo de su ser está en que aquel hombre que sus conciudadanos veían y oían y tocaban era al mismo tiempo Dios invisible en unidad de persona, así lo más profundo del misterio de la Iglesia está en que esta Iglesia tan humana en muchos de sus elementos es al mismo tiempo divina en su esencia más íntima. Y en alguna manera este misterio de la Iglesia aparece más profundo que el mismo misterio de Cristo. El Verbo en Jesucristo asumió una humanidad

⁴ Dice SANTO TOMÁS: «Los actos humanos... se especifican por el fin»; «La dignidad de las cosas que se ordenan a un fin hay que medirla por el mismo fin» (*Suma Teológica* 1-2 q.1 a.3; 2-2 q.174 a.2. En la edición bilingüe de la BAC 126, p.106; 134, p.513).

como la nuestra en todas las debilidades humanas, pero sin pecado (Heb 4,15); pero en la Iglesia Dios se encarna, en cierta manera, en hombres no sólo débiles, sino pecadores. Como dice un eclesiólogo francés, «la Iglesia romana, visible, es la encarnación de Cristo, la forma de existencia terrena del Cuerpo místico..., y el acto de fe en la Iglesia es más difícil que el acto de fe en Cristo, porque la humillación y el anonadamiento de Cristo aparecen mayores todavía en la Iglesia» 5.

616. Intentemos penetrar más hondo, a la luz de la revelación, en qué consiste esta misteriosa unión de lo natural y lo sobrenatural en la Iglesia.

Jesús envió a sus discípulos al mundo entero a predicar el Evangelio, la «buena nueva», su mensaje de salvación y de vida: «He venido para que tengan vida, y la tengan en gran abundancia» (Jn 10,10).

Esta vida ha de consistir sustancialmente en la unión íntima con Cristo, como explicó El mismo en el sermón eucarístico (Jn 6,48-59) y en el discurso de despedida, sobre todo con la alegoría de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-11).

San Pablo llama a este plan divino de la incorporación de los hombres en Cristo el «misterio» por antonomasia (Ef 3,3-12). Con toda razón, Cristo es ya el misterio de Dios: «Hasta llegar a un pleno conocimiento del misterio de Dios, Cristo, en el cual se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,2-3).

Pero el «misterio» no es sólo la persona de Cristo; lo es, sobre todo, en cuanto vive en nosotros: «Quiso Dios dar a conocer cuál sea la riqueza de la gloria de este misterio en los gentiles, que es Cristo en vosotros, esperanza de la gloria» (Col 1,17); «Cuando Cristo se manifestare, que es vuestra vida» (Col 3,4).

Más aún: Cristo vive en nosotros uniendo a *todos los hombres* en un Cuerpo místico: «Podéis conocer mi inteligencia en el misterio..., a saber: que los gentiles son coherederos y miembros de un mismo cuerpo, y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús, por medio del Evangelio» (Ef 3,4).

Pero aún no acaba aquí la riqueza del misterio, porque «Dios nos ha manifestado el misterio de su voluntad... de recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra» (Ef 1,9-10).

Según esto, podemos resumir: el gran plan para la salvación es el entroncar, recapitular todas las cosas creadas en Cristo Jesús; entroncamiento que en nosotros, creaturas racionales, consiste en la inhabitación interior de Cristo por la fe y la caridad en nuestras almas, formando todos un mismo cuerpo, la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo.

Enlazamos así con la visión ya estudiada anteriormente (c.19); pero ahora hemos de considerarla más *teleológicamente*.

El fin de la Iglesia es la salvación de los hombres, pero precisamente mediante su incorporación a ella. La Iglesia ha de predicar el «misterio» para conseguir que todos los hombres lo conozcan y lo *vivan*; sólo así pueden salvarse, sólo esta vida abundante lleva a la vida eterna: «El agua que yo le daré—dijo Jesús a la samaritana—se hará en él [el creyente en Cristo] una fuente que salta hasta la vida eterna» (Jn 4,14). Y con esta incorporación a Cristo y su Iglesia, la restauración del orden caído, la santificación de todas las cosas, porque todas, las de los cielos y las de la tierra, han de unirse y recapitularse en Cristo, son para su gloria y para que él, como cabeza de todas, las entregue a su Padre.

5 R. HASSEVELDT: DTC, *Tables générales I* (1956) col.1129.

617. 3) **RAFZ ÚLTIMA DEL «MISTERIO DE LA IGLESIA»: LA LEY DE LA ENCARNACIÓN.**—El misterio de la Iglesia, unión de lo divino y lo humano, obedece a una ley querida por Dios en toda su providencia redentora: la ley de la encarnación.

Desde el momento en que la segunda persona de la Santísima Trinidad se une hipostáticamente a una naturaleza humana, empieza a regir en la economía de la salvación el modelo al que deberemos referirnos siempre: Jesucristo, Dios en carne humana.

Ya en el Antiguo Testamento, Dios se ponía en contacto con los hombres por medio de elementos sensibles: una voz, un profeta, una señal de la naturaleza.

En Cristo, el contacto de Dios con el hombre llega al máximo: Dios es hombre. ¿Por qué así?

Santo Tomás dice que «la divina Providencia provee a cada cosa según su condición... Pues bien, al hombre le es natural llegar a las cosas inteligibles por medio de las sensibles»⁶.

Pero podríamos considerar otra razón: Dios-humanado entra en contacto suave con los hombres respetando su libertad y conquistándola poco a poco.

Un redentor de personalidad sobrehumana no habría tenido razón de ejemplaridad, «para que como yo he hecho con vosotros, también lo hagáis así» (Jn 13,16), ni habría conquistado nuestra voluntad y nuestro corazón.

Y según esta misma ley de encarnación concibió Jesús su obra. Su persona, ahora invisible en el cielo, quiso seguir encarnada en su vicario, Pedro y sus sucesores. Su palabra quiso encarnarla en los libros sagrados y en el magisterio y la tradición de la Iglesia. Su redención, en los siete sacramentos, elementos sensibles que fueran vehículos de la gracia. Su obra, en fin, en doce pescadores y los demás discípulos y en todos aquellos «que habían de creer en El por la palabra de ellos» (Jn 17,20); en nosotros todos, jerarquía y fieles, que formamos su Iglesia.

De aquí nace la necesaria distinción entre lo divino y lo humano, lo santo y lo pecador, lo heroico y lo mezquino que podemos apreciar a lo largo de la historia de la Iglesia.

Dios quiere usar de los hombres para su obra, con sus defectos y con sus cualidades, sobre todo con su libertad.

Veamos siempre, a través de lo visible, el plan de salvación de Dios invisible, pero encarnado.

618. 4) **LA SANTA MADRE IGLESIA.**—La consideración de la Iglesia como sociedad sobrenatural nos introduce en un tema fecundísimo y extremadamente consolador: la maternidad espiritual de la Iglesia. Si Cristo Nuestro Señor dispuso concedernos las gracias y dones espirituales, en una palabra: la vida sobrenatural, por medio de la Iglesia, como se deduce de su fin de ser la continuadora de la obra salvadora de Jesucristo para todos los hombres hasta el fin de los tiempos, podemos llamarla con toda verdad madre nuestra

⁶ *Suma Teológica* 3 q.60 a.4, ed. bilingüe (BAC 164) 29.

espiritual. En efecto, ella nos engendra espiritualmente por el bautismo a la vida de la gracia, nos conserva y acrecienta la vida sobrenatural por la predicación de la palabra de Dios, que nos impulsa a practicar actos de fe, esperanza y caridad, y por medio de los sacramentos que de ella recibimos; en concreto, por ella resucitamos a la vida de la gracia si alguna vez la perdemos por el pecado. No es, pues, de maravillar que este título dulcísimo de madre lo encontremos ya insinuado en el Nuevo Testamento y claramente expresado en la tradición desde los primeros siglos.

San Pablo en la carta a los Gálatas, al contraponer la economía de servidumbre del Antiguo Testamento a la verdadera libertad del Nuevo, escribe: «La Jerusalén de arriba es libre, la cual es madre nuestra» (4,26). Esta Jerusalén de arriba es el pueblo de la nueva alianza, como aparece por todo el contexto, es decir, la Iglesia de Cristo; texto que fundamenta escriturísticamente la expresión «Madre nuestra» que se da a la Iglesia.

619. La TRADICIÓN de los primeros siglos, sobre todo tres grandes Padres del Africa cristiana, hablan con palabras regaladísimas de la Iglesia como madre nuestra: Tertuliano, San Cipriano y San Agustín. El primero nos dice: «Uno solo es nuestro Padre, Dios, y una nuestra madre, la Iglesia». Según escribe el mismo autor, la ternura maternal de la Iglesia es la que alumbró y reconforta las tristezas lóbregas de las cárceles en los días llorosos de la persecución⁷. San Cipriano afirma: «No puede tener a Dios por Padre quien no tenga a la Iglesia por Madre»⁸. Y San Agustín un siglo y medio más tarde: «Es la Iglesia católica madre verdaderísima de los cristianos. Somos hijos de una madre celestial, su prenda, su corazón»⁹.

Finalmente, los documentos del magisterio llaman también a la Iglesia madre nuestra; desde los concilios Lateranense IV y II de Lyon (D 433 436 460) a los últimos sumos pontífices, como Pío XI en su encíclica sobre la educación de la juventud (D 2204), y sobre todo Pío XII en la tantas veces citada *Mystici Corporis*, uno de cuyos últimos párrafos es el siguiente: «Antes de terminar no podemos menos de exhortar una y otra vez a todos a que amen a la santa madre Iglesia con caridad solícita y eficaz»¹⁰.

620. ¡Amar a la santa madre Iglesia! Con gran profundidad teológica y al mismo tiempo con bella expresión poética nos habla el P. De Lubac de este amor a la santa madre Iglesia en su libro *Meditación sobre la Iglesia*. Aunque la cita es larga, creemos que será del agrado de nuestros lectores:

«Todo católico, a menos que sea un hijo ingrato, canta con toda su alma el himno de agradecimiento que un gran poeta de nuestros días ha plasmado en bellas palabras. Todo católico exclama con Paul Claudel: «Por siempre sea alabada esta gran Madre llena de majestad, en cuyas rodillas todo lo he aprendido».

⁷ *Epist. ad mart. et confess.* (HARTEL, 10,1), cit. por MADDOZ, *La Iglesia, nuestra madre* 84-85.

⁸ *De Ecclesiae unitate* 6; MADDOZ, o.c., 87.

⁹ *De moribus Ecclesiae catholicae* I 30; *Enarrationes in Ps.* 103; MADDOZ, 88-89.

¹⁰ *ColEnc* (M.) 738; *ColEnc* (B. A.) 1556.

Sí; sea en efecto alabada esta gran Madre, en cuyas rodillas lo hemos aprendido todo y donde continuamos cada día aprendiendo todo.

Ella es la que todos los días nos enseña la ley de Jesucristo, la que pone a nuestro alcance su Evangelio y nos ayuda a descifrarlo. ¿Dónde habría ido a parar este libro pequeño o en qué estado nos hubiera llegado si, por un imposible, no hubiera sido redactado y luego conservado y comentado en la gran comunidad católica? ¿Qué deformaciones y mutilaciones no hubiera experimentado tanto en su texto como en su interpretación?...

Gracias a ella, de generación en generación, el Evangelio es expuesto a todos, a los pequeños como a los grandes de este mundo, y cuando no produce en nosotros sus frutos de vida, es únicamente por nuestra culpa.

Alabada sea también esta gran Madre por el misterio divino que nos comunica, introduciéndonos en él por la doble puerta que constantemente está abierta de su doctrina y de su liturgia. Alabada sea por el perdón que nos garantiza. Alabada sea por los hogares de vida religiosa que suscita y protege, y cuya llama sostiene. Alabada sea por el mundo interior que nos descubre, y a cuyo conocimiento nos lleva de su mano. Alabada sea por el deseo y la esperanza que fomenta en nosotros. Alabada sea también por todas las ilusiones que desenmascara y disipa en nosotros a fin de que nuestra adoración sea pura. ¡Alabada sea esta gran Madre!

Madre casta, ella nos infunde y nos conserva una fe siempre íntegra, que ningún decaimiento humano ni abatimiento espiritual, por profundo que sea, es capaz de afectar. Madre fecunda, no cesa de darnos por el Espíritu Santo nuevos hermanos. Madre universal, cuida por igual de todos, de los pequeños como de los grandes, de los ignorantes y de los sabios, de la gente sencilla de las parroquias como del grupo escogido de las almas consagradas. Madre venerable, ella nos garantiza la herencia de los siglos y extrae para nosotros de su tesoro tanto las cosas antiguas como las nuevas. Madre paciente, ella reanuda constantemente, sin cansarse nunca, su obra de lenta educación y recoge uno a uno los hilos de la unidad que sus hijos desgarran constantemente. Madre atenta, ella nos protege contra el enemigo, que anda girando en torno a nosotros buscando su presa. Madre amante, ella no nos repliega sobre sí misma, sino que nos lanza al encuentro de Dios, que es todo amor. Madre clarividente, cualesquiera que sean las sombras que el adversario se empeña en extender, no puede menos de llegar a reconocer algún día como suyos los hijos que ha engendrado, sabrá alegrarse de su amor y ellos se sentirán seguros en sus brazos. Madre ardiente, ella pone en el corazón de sus mejores hijos un celo siempre activo y los envía por todas partes como mensajeros de Jesucristo. Madre prudente, ella nos evita los excesos sectarios, los entusiasmos engañosos que dan lugar a perniciosos virajes; ella nos enseña a amar todo lo que es bueno, todo lo que es verdadero, todo lo que es justo, a no rechazar nada que no haya sido probado. Madre dolorosa que lleva el corazón traspasado por la espada, ella revive de tiempo en tiempo la pasión de su Esposo. Madre fuerte, ella nos exhorta a combatir y a dar testimonio por Cristo; más aún, no teme hacernos pasar por la muerte—después de esta primera muerte que es el bautismo—para engendrnos a una vida más alta... ¡Bendita sea por tantos beneficios! ¡Bendita por encima de todas estas muertes que ella nos procura, de estas muertes de las que el hombre es incapaz, y sin las cuales estaría condenado a permanecer siendo siempre el mismo, dando vueltas en el círculo miserable de su caducidad!

¡Alabada seas Tú, Madre del amor hermoso, del temor saludable, de la ciencia divina y de la santa esperanza! Sin ti, nuestros pensamientos quedan dispersos y vacilantes: tú los atas en un haz robusto. Tú disipas las tinieblas en las que cada uno se adormece, o se desespera, o, lamentablemente, se

confecciona a su modo su novela del infinito». Sin desalentarnos de ninguna tarea, tú nos pones a salvo de los mitos engañosos, tú nos evitas los desvíos y las desilusiones de todas las iglesias hechas de mano de hombre. Tú nos salvas de la ruina en presencia de nuestro Dios. ¡Arca viviente, Puerta del Oriente! ¡Espejo sin mancha de la actividad del Altísimo! ¡Tú que eres amada del Dueño del universo, que estás iniciada en sus secretos y que nos instruyes sobre lo que le agrada! ¡Tú, cuyo resplandor sobrenatural no se empaña en las horas peores! ¡Tú, gracias a quien nuestra noche está bañada de luz! ¡Tú, por quien cada mañana el sacerdote sube al altar de Dios que alegra su juventud! Bajo la oscuridad de tu envoltura terrena, la gloria del Líbano está en ti. Tú nos das cada día a Aquel que es el único Camino y la única Verdad. Por ti tenemos en El la esperanza de la vida. Tu recuerdo es más dulce que la miel y el que te escucha nunca será confundido. ¡Madre santa, Madre única, Madre inmaculada! ¡Oh gran Madre! ¡Santa Iglesia, Eva verdadera, única verdadera Madre de los vivientes!»¹¹.

621. 5) SENTIR CON LA IGLESIA.—Si la Iglesia es jerárquica y monárquica, nosotros, súbditos, hemos de obedecer. Si la Iglesia es nuestra madre, no basta una mera obediencia ejecutiva, sino que hemos de conseguir una mayor visión: sentir con ella. Criterios y corazón católicos. Y ojos católicos. Toda la vida íntima saturada de Cristo y de la Iglesia para desbordar al exterior en testimonio y apostolado verdaderamente católicos. San Ignacio de Loyola termina sus *Ejercicios Espirituales* con unas reglas «para el sentir verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»¹². Reparemos en su texto y su espíritu. Hoy día las necesitamos tanto como entonces.

CAPITULO V

Necesidad de la Iglesia para la salvación

622. Bibliografía: SALAVERRI: SThS I n.1087-1112, CONGAR, Y., «Hors de l'Eglise, pas de salut»: «Catholicisme» V col.948-956; DUBLANCHY, E., *Eglise*: DTC IV col.2155-2175; JOURNET, C., *Teología de la Iglesia* 386-398; LAIS, H., *Problemas actuales de apologética* 215-254; MONTCHEUIL, Y. DE, S. I., *Aspectos de la Iglesia* 154-171; RAHNER, K., *La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pio XII «Mystici Corporis Christi»* en «Escritos de Teología» II 9-94; SCHMAUS, M., o.c., 786-806.

623. Problema.—Acabábamos el capítulo anterior hablando de la Iglesia como misterio. La Iglesia es un misterio en esta encarnación de lo infinitamente santo en lo limitado y pecador de la naturaleza humana. Pero ya insinuamos también en la introducción que las dimensiones de este misterio se agigantan cuando nos damos cuenta de que Dios ha querido que esta Iglesia—tan grande y tan pequeña—sea el medio indispensable para la salvación. «Extra Ecclesiam nulla salus», tal es la frase clásica que se va repitiendo a través de los siglos en la Iglesia católica y que va siendo también a través de los siglos—no podemos negarlo—piedra de escándalo para millones de hombres...

¹¹ *Meditación sobre la Iglesia* 264-269.

¹² *Libro de los Ejercicios Espirituales* n. [352] a [370]. Texto y nota bibliográfica sobre el tema en *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (BAC 86) 235-238.

624. 1) EL GRAN MISTERIO: LA SALVACIÓN DE LOS HOMBRES, FIN EXCLUSIVO DE LA IGLESIA.—Vimos en el capítulo anterior que la Iglesia tiene como fin la salvación sobrenatural del hombre. Este fin—no lo olvidemos—es el único que de hecho se da, ya que no existe, después del pecado y de la redención por Cristo, posibilidad de permanecer en una felicidad puramente natural¹. El hombre adulto o consigue la felicidad sobrenatural o se condena para siempre. Ahora bien, si para este fin la Iglesia católica fuera *uno de los caminos*, entre otros varios, que condujeran al hombre a la salvación, no ofrecería este problema especial dificultad a lo menos para muchos. Diríamos nosotros lo mismo que dicen hoy muchos paganos: el cristianismo es un camino excelente para los europeos, como lo es el hinduismo para los indios o el budismo para los japoneses... Todos son caminos que conducen a la felicidad eterna. Pero la Iglesia católica responde un *no* rotundo a estas teorías: fuera de la Iglesia—se entiende de la única verdadera que fundó Jesucristo—no hay salvación. Por esta causa la Iglesia católica ha sido acusada de soberbia, de intransigencia, que se opone a una verdadera fraternidad de los pueblos... Y no podemos negar que estas acusaciones *parecen*, por lo menos, fundadas: «Yo admiro mucho la religión católica, sus obras culturales y benéficas—decía una personalidad de un gran pueblo de Asia—; pero una cosa ciertamente no entiendo: el que se atribuya la «exclusiva» en la salvación. Me parece mucha soberbia...» Y al católico no le resulta ciertamente fácil el diálogo en este punto...

625. 2) DIFICULTAD INTRÍNSECA DEL PROBLEMA.—Porque aun prescindiendo de lo duro que resultará a cualquier hombre que profesa una religión que cuenta con muchos siglos de tradición, con templos, con monasterios, con literatura religiosa copiosa, despojarse de todo esto para aceptar una religión que le viene de otros países, de otras civilizaciones, de otras maneras de concebir las cosas, esta proposición, «fuera de la Iglesia no hay salvación», parece estar en contradicción con otras verdades que enseña la misma Iglesia. Hay que conciliar entre sí tres verdades: 1.^a, *nadie se condena si no es por culpa suya*; es una proposición de fe que es necesario aceptar como consecuencia de la voluntad salvífica de Dios; 2.^a, *hay hombres que están fuera de la verdadera Iglesia sin culpa suya*; es una verdad evidente que están proclamando a grandes gritos los millones de paganos y cristianos no católicos que hay en el mundo; 3.^a, *fuera de la Iglesia no hay salvación*; es la expresión con que tradicionalmente se expresa la verdad de la necesidad de la Iglesia para todos los hombres. Ahora bien, si buscamos componer la primera y la segunda de estas proposiciones, la consecuencia lógica sería: fuera de la verdadera Iglesia hay hombres que se salvan; exactamente la contradictoria de la tercera. Si queremos conciliar la primera con la tercera, la conclusión sería que todos los que están fuera de la verdadera Iglesia lo están por su culpa; la opuesta exactamente a la

¹ Véase en el vol.2 de esta *TEOLOGÍA PARA SEGLARES* el capítulo de la elevación del hombre al orden sobrenatural.

segunda. Finalmente, si queremos conciliar la segunda con la tercera, el resultado sería que hay hombres que se condenan sin culpa suya; lo opuesto a la primera.

626. 3) LA CLAVE DEL MISTERIO.—Parece claro que la clave para conciliar las tres proposiciones antes indicadas no puede estar ni en la primera ni en la segunda, intangibles, sino en la tercera: ¿qué quiere decir estar *fuera de la Iglesia*? Y como *ser de la Iglesia* equivale a *ser miembro de la Iglesia*, ¿en qué sentido se ha de ser miembro de la Iglesia para poderse salvar?

627. 4) ENTRE EL RIGORISMO Y EL INDIFERENTISMO.—Porque según como se interprete esta frase hay peligro de caer en uno de dos extremos: o en el rigorismo o en el indiferentismo. Si la interpretamos tal como suena, parece que condenamos a la inmensa mayoría de la humanidad: más de 1.500 millones de paganos, unos 500 millones entre protestantes, ortodoxos y otros cristianos separados .. De todos ellos, muchos millones tienen una probabilidad mínima de oír predicar la religión católica...

Por otra parte, si interpretamos esta frase en un sentido demasiado amplio, hay peligro en la práctica de que, al desvirtuar su valor, saquemos la conclusión que todas las religiones son buenas, o por lo menos cualquier cristianismo es bueno, y lleguemos al indiferentismo. Pero el Vaticano I nos previene que «no es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa» (D 1794).

628. 5) ALGUNOS CONCEPTOS INDISPENSABLES PARA ENTENDER LA SOLUCIÓN DEL PROBLEMA.—Todo el mundo entiende qué quiere decir *ser necesario para la salvación*. Expresándolo con una fórmula negativa, podríamos decir que es aquello sin lo cual la salvación no puede alcanzarse. Hay cosas *necesarias* para la salvación, porque existe un *precepto* que nos las manda, y sólo por esta razón. Así, por ejemplo, es necesario para la salvación oír misa los domingos; el no cumplirlo lleva consigo una grave desobediencia, un pecado mortal, que se interpone como obstáculo entre la salvación y el hombre e impide su consecución. Como todo pecado supone un sujeto hábil y responsable, la ignorancia, la falta de libertad, ciertas razones excusantes, pueden eximir del precepto. Así, el que se olvida de que es domingo, o no conoce el precepto, o está enfermo, etc., no peca aunque no asista a la santa misa.

629. Muy distinto es el concepto de *necesario con necesidad de medio para la salvación*. En este caso no influye la culpabilidad ni excusa la inculpabilidad. Diremos que es necesario con esta clase de necesidad para la salvación aquello que positiva y directamente influye en ella, de tal manera que su omisión, aun inculpable, impide el poder conseguirla. Esta noción de necesidad de medio parece implicar siempre una necesidad absoluta. Sin embargo, atendiendo a las diversas características que pueden tener las cosas

necesarias para la salvación, nos encontramos que unas lo son por la misma naturaleza de la cosa; por ejemplo, el no estar apartado de Dios por el pecado mortal en la hora de la muerte es necesario para poder ver a Dios en la otra vida. En cambio, otras lo son por un mandato positivo divino; por ejemplo, el tener que recibir el sacramento del bautismo para salvarse depende de que Cristo instituyera este sacramento para conferir la gracia, pero hubiera podido escoger otro medio. En el primer caso es evidente que no hay posibilidad alguna de suplir aquella necesidad intrínseca. En el segundo caso podemos *concebir como posible* (por ahora nos contentamos con esta afirmación, que luego demostraremos ser realidad) que Dios acepte un acto más excelente relacionado con el medio y que de alguna manera le supla. Según estas ideas, podemos concebir una necesidad de medio *absoluta* y una necesidad de medio *disyuntiva*, a saber, cuando lo necesario es o el medio mismo o algo que lo supla.

630. Orientación histórica.—1) MIRADA DE CONJUNTO AL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS.—Antes de hablar en concreto de las opiniones erróneas sobre la necesidad de la Iglesia y de la doctrina verdadera del magisterio será muy conveniente dirigir una mirada de conjunto a la evolución que ha experimentado este problema a través de los tiempos.

En la *primitiva Iglesia*, un excesivo optimismo ante la rápida propagación del Evangelio, unido a una gran ignorancia de los límites reales del mundo, que identificaban demasiado cándidamente con los del Imperio romano, hizo que muchos no se dieran cuenta de la gravedad del problema por lo que atañe al gran número de hombres que están de buena fe fuera de la Iglesia, y creyeron demasiado fácilmente que, al ser predicado de hecho el Evangelio por todo el mundo que ellos conocían, los que no entraban en la Iglesia no carecían de alguna culpa. Por tanto, que los que no eran miembros de la Iglesia no lo eran por culpa suya, y por eso no se salvaban más que los que pertenecían a ella.

Sin embargo, ya tenemos algunos textos de Santos Padres que sin ulteriores precisiones suponen que el deseo puede suplir en algunas circunstancias el ser miembro realmente de la Iglesia. Así, San Ambrosio consolaba a los cristianos en la muerte del emperador Valentiniano, que había sido asesinado todavía catecúmeno: «Os apesadumbráis de que no haya recibido el sacramento del bautismo; pero decidme: ¿Qué otra cosa hay en nosotros mejor que la voluntad, la petición?... ¿No tiene, pues, la gracia que deseó? ¿No tiene lo que pidió? Ciertamente, porque pidió, recibió. Y, si no, ¿qué significa aquello: 'el justo, aunque fuera sorprendido por la muerte, su alma hallará descanso'?»²

631. A mitad del siglo XII, el abad Guerrico, discípulo predilecto de San Bernardo, propuso ya por primera vez de un modo explícito, al hablar del bautismo, la distinción entre recibir el bau-

² De obitu Valentiniani consolatio n.51: ML 16,1374.

tismo realmente o en deseo («in re vel in voto»), distinción que Pedro Lombardo incorporó a la escolástica y el concilio Tridentino recibió y propuso en su decreto sobre el bautismo, como luego veremos ³.

632. San Roberto Belarmino (siglo xvii) fue el primero que introdujo esta distinción en el problema de la necesidad de la Iglesia, aunque usó más frecuentemente distinguir entre pertenecer sólo al alma de la Iglesia o bien al cuerpo y al alma. Esta distinción belarminiana hizo fortuna y fue usada hasta el siglo xix para hablar de una pertenencia a la Iglesia en sentido pleno (cuerpo y alma) y de otra pertenencia parcial, que se significaba con esta expresión de pertenecer sólo al alma de la Iglesia, y que tendrían aquellos que de buena fe no conocieran la Iglesia como sociedad instituida por Jesucristo como necesaria para la salvación, pero que vivieron de hecho según la ley de Dios ⁴.

Desde el siglo xix esta distinción fue cediendo el paso a otra más exacta, que distinguía entre pertenecer realmente a la Iglesia o estar unido a ella por el deseo, que supliría, en caso de imposibilidad, el pertenecer realmente a ella.

633. 2) DOCTRINAS ERRÓNEAS. a) *Por defecto*.—Todos aquellos que de una u otra forma defienden el indiferentismo religioso niegan la necesidad de la Iglesia para la salvación, ya sea que afirmen que cualquier religión es buena, ya lo admitan sólo de cualquier religión cristiana. Entre estos últimos están algunos anglicanos que defendieron que para salvarse basta pertenecer a una de las tres grandes ramas cristianas: anglicana, oriental-ortodoxa o católico-romana. Pío IX rechazó en tres documentos esta clase de indiferentismo religioso (D 1646 1646 1685).

Hoy día, la idea más común entre los protestantes, sobre todo entre los que se han adherido al Consejo Mundial de las Iglesias y entre todos los que favorecen el movimiento ecuménico, es que cualquier iglesia cristiana puede conducir a la salvación. Más aún: consideran este punto como uno de los rasgos claves de la divergencia y dificultad para la unión con los católicos. Así, Oscar Cullmann escribió: «Nuestra fe en la Iglesia no nos impide reconocer las otras iglesias como tales... si nosotros rogamos por la unidad, tal como la concebimos, debemos rogar para que los católicos dejen de ser exclusivistas» ⁵.

634. Sin embargo, las primeras confesiones de fe protestante, tanto luteranas como calvinistas, entendían el problema de otro modo. Citemos un par de ellas. La confesión llamada de los peregrinos de Franckfurt (1554) decía así: «A todos los reunidos en esta sociedad y a nadie fuera de ella son comunes todos los dones de Dios que Cristo nos adquirió con su muerte». La confesión escocesa de Knox

³ Cf. G. VODOPIEC, *Membri in re ed appartenenza in voto alla Chiesa di Cristo: EuntDoc* 10 (1957) 71.

⁴ Cf. SALAVERRI, *SThS* I n.1113ss y bibliografía allí citada.

⁵ *Catholiques et protestantes. Un projet de solidarité chrétienne* (1958) 39.

(1560) en su artículo 16: «Fuera de esta Iglesia no hay vida alguna, no hay felicidad eterna»⁶.

635. Entre los *disidentes orientales*, los que mantienen la ortodoxia en toda su pureza defienden también la necesidad de pertenecer a la única verdadera Iglesia de Cristo, que dicen es aquella que acepta toda y sola la doctrina de Cristo tal como quedó definitivamente en los siete primeros concilios ecuménicos, únicos admitidos por ellos como auténticos. Precisamente en la II Asamblea Ecuménica Mundial en Evaston (1954) surgieron diferencias notables en los protestantes y los ortodoxos allí representados por este punto⁷.

No faltan, sin embargo, entre los orientales separados quienes amplían la necesidad de pertenecer a la Iglesia en el sentido de los ecumenistas protestantes que antes hemos citado. Recuérdense las palabras de Zankow que hemos citado en el capítulo 11.

636. Finalmente, algunos *católicos*, entre los más *irenistas*, llevados, sin duda, de la buena voluntad de la unión, separan demasiado el aspecto social y místico de la Iglesia, de modo que «reducen a una vana fórmula la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para alcanzar la salvación eterna», según se expresó Pío XII en la encíclica *Humani generis* (D 2319).

637. b) *Por exceso* erró L. Feeney (en Estados Unidos) y sus discípulos al afirmar la necesidad de ser miembros de hecho de la Iglesia católica para salvarse, de tal manera que todos los que no pertenecen a ella se condenan, sin ser suficiente el deseo implícito contenido en el acto de caridad perfecta. Fue condenada esta opinión por un decreto del Santo Oficio de 1949 que sólo se hizo público en 1952.

638. 3) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Los primeros documentos del magisterio de la Iglesia sobre esta cuestión son de la edad media. En ellos, en una u otra forma, se expresa, de un modo que parece absoluto, el célebre axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Así, en la *profesión de fe* prescrita a los *valdenses* bajo Inocencio III a principios del siglo XII: «Creemos que nadie se salva fuera de la Iglesia una, santa, romana y católica» (D 423). Lo mismo en el concilio Lateranense IV contra los *albigenses* (D 430). Bonifacio VIII, en la bula *Unam sanctam*, con la clásica imagen del arca de Noé, fuera de la cual no hubo salvación del diluvio (D 468), y el concilio Florentino, bajo Eugenio IV, en el decreto para los *jacobitas* (D 714), expresan la misma idea. Todos estos documentos, como se ve, indican la necesidad de medio de la Iglesia para la salvación, sin entrar en ulteriores cuestiones acerca de la naturaleza de esta necesidad.

Pío IX, contra los indiferentistas, expresa ya cómo es posible suplir la pertenencia real a la Iglesia por el deseo, incluso por un deseo sólo implícito, en aquellos que están dispuestos a obedecer a Dios y cumplir sus preceptos (D 1617).

⁶ Cf. otras varias citadas por M. D'HERBIGNY, S. I., *De Ecclesia Christi* I n.89.

⁷ Amplia información de esta asamblea y de las diferencias entre ortodoxos y protestantes en «Documentation catholique» 51 (1954) col.1313-1335.

Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis*, habla expresamente de aquellos que, sin pertenecer en realidad (*reapse*) a la Iglesia de Cristo, se ordenan a ella «por cierto inconsciente deseo y voto»⁸.

639. Pero sobre todo en el *decreto del Santo Oficio* contra Fe-eney se expresa de un modo tan claro toda esta doctrina, que, a pesar de ser algo largo, creemos muy conveniente transcribir gran parte del mismo traducido al castellano:

«Entre aquellas cosas que la Iglesia siempre ha predicado y no cesará de enseñar, se contiene asimismo aquella declaración infalible por la que se nos dice que no hay salvación fuera de la Iglesia.

Sin embargo, este dogma debe entenderse en aquel sentido en que la propia Iglesia lo hace. Porque nuestro Salvador no encomendó al juicio privado la explicación de aquellas cosas contenidas en el depósito de la fe, sino a la enseñanza de la autoridad de la Iglesia. Ahora bien, y en primer lugar, la Iglesia enseña que en esta materia existe un mandato muy estricto de Jesucristo... Pero no sólo ordenó nuestro Salvador que todos los pueblos entrasen en la Iglesia, sino que decretó que ésta es un medio de salvación, sin el cual nadie puede entrar en el reino eterno de la gloria.

Dios, en su infinita misericordia, ha querido que, tratándose de aquellos medios de salvación que se ordenan al fin último del hombre, no por intrínseca necesidad, sino sólo por institución divina, los efectos saludables puedan también obtenerse en ciertas circunstancias cuando tales medios se han puesto tan sólo de deseo o voto. Esto lo vemos claramente establecido en el concilio de Trento tanto respecto del sacramento del bautismo como de la penitencia (D 797 807).

Lo mismo, en su escala, debe afirmarse de la Iglesia, en cuanto constituye un auxilio general para salvarse. Por tanto, para que una persona obtenga su eterna salvación, *no siempre se requiere que esté de hecho incorporada a la Iglesia como miembro, sino que es necesario que por lo menos se haya unido a ella por deseo o voto.*

Sin embargo, este voto *no se precisa siempre que sea explícito*, como en los catecúmenos, sino que, cuando una persona se encuentra en ignorancia invencible, Dios *acepta también un deseo implícito*, llamado así porque se incluye en aquella buena disposición del alma por la cual una persona desea que su voluntad se conforme con la de Dios.

Estas cosas están claramente dichas en aquella carta dogmática publicada por el soberano pontífice Pío XII sobre el Cuerpo místico de Cristo. Porque en esta carta el soberano Pontífice distingue claramente entre los que están incorporados en la Iglesia como miembros y los que sólo se han unido a ella por el deseo. Hablando de los miembros que integran aquí en la tierra el Cuerpo místico, el mismo augusto Pontífice dice: «De hecho sólo deben incluirse como miembros de la Iglesia aquellos que han sido bautizados y profesan la verdadera fe y ni se han separado miserablemente ellos mismos de la contextura del Cuerpo, ni han sido apartados de él por la autoridad legítima a causa de gravísimas culpas».

Hacia la última parte de esta misma carta-encíclica, cuando con el mayor afecto invita a la unidad a aquellos que no pertenecen al cuerpo de la Iglesia católica, se refiere a los que «están unidos al Cuerpo místico del Redentor mediante cierto inconsciente anhelo y deseo». Y a estos tales de ninguna manera los excluye de la salvación eterna, pero, por otro lado, afirma que se encuentran en unas condiciones «en las que no pueden estar seguros de su salvación», ya que «aún permanecen privados de aquellos abun-

⁸ ColEncl (M.) 708 y 735; ColEnc (B. A.) 1529 y 1554.

dantes dones y auxilios celestiales de que sólo se gozan en la Iglesia católica».

Con estas sabias palabras reprueba tanto a aquellos que excluyen de la salvación eterna a todos los unidos a la Iglesia sólo por el deseo implícito y a quienes afirman falsamente que los hombres pueden salvarse por igual en todas las religiones.

Pero no debe pensarse que cualquier clase de deseo de entrar en la Iglesia baste para que pueda uno salvarse. Es necesario que el deseo por el cual uno se adhiere a la Iglesia esté animado por la caridad perfecta. Ni puede un deseo implícito producir su efecto a no ser que la persona posea la fe sobrenatural⁹.

640. Valor dogmático.—1) Pío IX, contra los indiferentistas, y Pío XII, por el decreto del Santo Oficio citado, dicen expresamente que es *dogma de fe* la necesidad de la Iglesia para la salvación, sin ulteriores precisiones. Luego por lo menos en este sentido general es *de fe divina y católica*.

2) Muchos documentos de la Iglesia, al decir que *nadie* se puede salvar fuera de la Iglesia, suponen que se trata de una necesidad de medio. Por lo tanto, podemos afirmar que por lo menos es *teológicamente cierto* la necesidad de medio de la Iglesia para la salvación.

3) Que esta necesidad de medio no es absoluta, sino disyuntiva en el sentido explicado, es decir, que la pertenencia real a la Iglesia puede suplirse por el deseo de ella, es *doctrina católica* por los documentos de Pío IX y Pío XII.

641. Enseñanza bíblica.—I. LA IGLESIA, MEDIO NECESARIO PARA LA SALVACIÓN.—Vimos en el capítulo anterior dos verdades fundamentales de las que deducíamos que el fin de la Iglesia es la salvación de los hombres. Estas dos verdades, atestiguadas por innumerables textos del Nuevo Testamento, eran: 1.^a Que Cristo vino al mundo para la salvación de los hombres. 2.^a Que Cristo fundó la Iglesia para que continuase su obra en la tierra hasta el fin de los siglos.

Pero el mismo Nuevo Testamento nos enseña un matiz peculiar de estas mismas verdades que ahora hemos de considerar atentamente. La *exclusividad* de la mediación tanto de Cristo como de la Iglesia en orden a la salvación, es decir, que Cristo y la Iglesia son necesarios para la salvación para todos los hombres y *con necesidad de medio*: Cristo, en el orden de la adquisición de la salvación; la Iglesia, en el orden de la comunicación de la gracia salvadora.

A) *Cristo, Mediador exclusivo.* a) *En general.*—Lo afirma taxativamente San Pedro: «No existe debajo del cielo otro nombre dado a los hombres en el cual hayamos de ser salvos» (Act 4,12). Y San Pablo: «Uno es el Mediador entre Dios y los hombres, un Hombre, Cristo Jesús» (1 Tim 2,5); «Si por el delito de uno solo reinó la muerte por culpa de este solo, mucho más los que reciben la sobreabundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por uno solo, Jesucristo» (Rom 5,17).

⁹ Revista «Ecclesia» (1952) II 373-374. Los subrayados son nuestros.

b) *En concreto, por la fe en Cristo.*—Nos lo dice expresamente San Juan: «Quien cree en El, no es juzgado; quien no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (3,18); «Quien cree en el Hijo, posee la vida eterna, mas el que niega su fe al Hijo, no gozará la vida, sino que la ira de Dios pesa sobre él» (3,36).

642. B) *La Iglesia, mediadora exclusiva de salvación.*—Todo el Nuevo Testamento nos enseña también esta verdad. a) *Por su misión.* Porque sólo a la Iglesia, apóstoles y sus sucesores, Cristo les dijo: «Como me envió mi Padre, así os envío yo a vosotros» (Jn 20,21); «El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (Lc 10,16); «Id al mundo entero, predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará» (Mc 16,15-16); «El que no oyere a la Iglesia, sea considerado como gentil y publicano» (Mt 18,17).

b) Porque la Iglesia y sólo ella es el Cristo continuado en la tierra, su *Cuerpo místico*; y ningún miembro puede unirse a la Cabeza, Cristo, y ser vivificado por el Espíritu Santo si no está unido a todo el cuerpo.

c) Porque Cristo instituyó *el bautismo necesario* con necesidad de medio para la salvación; y el bautismo, al ser la puerta de la Iglesia, lleva consigo la necesidad de medio de la misma Iglesia. Expliquemos con alguna mayor detención esta verdad a la luz del Nuevo Testamento. Son muchos los pasajes neotestamentarios que nos hablan del bautismo como de un medio necesario para la salvación. Recordemos dos textos fundamentales: «Quien no naciere de agua y Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5); «Consepultados fuimos en Cristo por el bautismo en orden a la muerte, para que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en una vida nueva» (Rom 6,4). Pero al mismo tiempo nos habla también el Nuevo Testamento, San Pablo en concreto, del bautismo como del rito que de un modo inmediato y necesario nos conduce a la Iglesia, y precisamente en orden a conseguir la salvación: «En un mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados, ya judíos, ya griegos; ya esclavos, ya libres, en razón de formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). Este solo cuerpo, como explicamos en el capítulo 19, es la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. Y el bautismo nos introduce a todos, sin distinción de razas, en este Cuerpo, y esto «en un mismo Espíritu», es decir, para vivir la vida sobrenatural. La misma idea se expresa en Gál 3,27-28. Especial fuerza tiene un texto a los Colosenses (2,11-12): «En el cual [Cristo] también fuisteis circuncidados, con circuncisión no hecha por mano de hombre, sino con la circuncisión de Cristo, sepultados con El en el bautismo, en el cual fuisteis también juntamente resucitados mediante la fe». En este texto se compara la circuncisión de la antigua alianza con el bautismo. Ahora bien, la circuncisión era necesaria para pertenecer al pueblo de Dios y al mismo tiempo, y precisamente por pertenecer a ese pue-

blo, quedaba constituido el circuncidado heredero de las promesas. Luego, proporcionalmente, en el Nuevo Testamento el bautismo a la vez nos introduce en la Iglesia, y en cuanto nos introduce en este nuevo pueblo de Dios, nos hace participantes de las promesas de la vida sobrenatural. Si no fuera así, no tendría fuerza la comparación de San Pablo entre la circuncisión y el bautismo.

643. Todos estos textos del Nuevo Testamento, por lo menos tomados en su conjunto, muestran que en la Sagrada Escritura se considera la Iglesia, como el mismo Cristo, medio exclusivo de salvación: «Cristo y su Iglesia no son dos mediadores sucesivos por los que el hombre debe pasar para llegar a Dios; es un solo Mediador, Cristo, que continúa su obra precisamente desde el interior y en lo profundo de esta institución eclesiástica»¹⁰.

644. II. LA IGLESIA ES TAMBIÉN NECESARIA PARA LA SALVACIÓN CON NECESIDAD DE PRECEPTO.—Si Cristo mandó bautizar a todos los hombres (Mt 28,19), al ser el bautismo la puerta de la Iglesia, es evidente que en este mismo mandato está incluido el precepto de pertenecer a la Iglesia. Lo mismo podríamos decir en el mandato de aceptar la fe (Mc 16,16); y en general podríamos argumentar así: es evidente que Dios manda a todos los hombres conseguir su eterna salvación. Y si la Iglesia es el medio necesario para conseguir esta salvación, como acabamos de probar, se deducirá de aquí que también será mandato del Señor pertenecer a su Iglesia.

645. III. LA NECESIDAD DE MEDIO DE LA IGLESIA ES SÓLO DISYUNTIVA: O PERTENECER A ELLA REALMENTE, O, EN CASO DE IMPOSIBILIDAD, UNIRSE A ELLA POR EL DESEO, POR LO MENOS IMPLÍCITO. Sobre este punto nada nos dice *directamente* la Sagrada Escritura; pero podemos *deducir* esta verdad comparando los textos que hemos expuesto sobre la necesidad de medio de la Iglesia con otros textos bíblicos en los que se nos habla del valor que tiene la caridad perfecta, sobre todas las demás cosas, en orden a la justificación. Recordemos algunos de estos textos: el amor a Dios con todo el corazón y al prójimo como a uno mismo es el gran mandato del que penden la ley entera y los profetas (Mt 26,37-40): «Quien me ama, dice Jesús, será amado de mi Padre» (Jn 14,21); «La caridad es la plenitud de la ley» (Rom 13,10). La caridad es la mayor de todas las virtudes y durará para siempre, cuando todo lo demás desaparecerá (1 Cor 13,8-10,13): «La caridad cubre la multitud de los pecados» (Prov 10,12, citado por 1 Pe 4,8); «Quien permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios en él» (1 Jn 4,16). Ahora bien, esta caridad perfecta: a) Puede darse en aquel que conoce a Dios por la fe, aunque no sea miembro de la Iglesia en aquel sentido estricto de que hablamos en el capítulo 21. ¿Quién puede dudar que hay hermanos nuestros separados que aman de todo corazón a Dios? b) Justifica al que hace tal acto de amor de Dios, y, por tanto, si muere después de dicho acto, se salva.

Supuestos estos textos de la Sagrada Escritura, hay que con-

¹⁰ A. OSUNA, O. P., *La mediación universal de la Iglesia*: CiencTom 87 (1960) 247.

ciliarlos con aquellos otros que antes hemos citado, y que muestran que la Iglesia es medio exclusivo de salvación. Estamos, sin duda, como dijimos al comenzar este capítulo, en un gran misterio. Sin embargo, podemos, con la ayuda de Dios, buscar la mayor comprensión que sea posible a nuestra humana inteligencia. Ahora bien, la única solución que parece viable para dicha conciliación nos la han dado ya los documentos pontificios que antes hemos aducido: la caridad perfecta supone el deseo de hacer todo lo que Dios quiere; deseo explícito de cumplir la voluntad divina conocida, e implícito de hacer lo que Dios quiere y no conocemos ser su voluntad. Y por este deseo implícito, el que hace este acto de caridad se une u ordena a la Iglesia, como dice Pío XII en los documentos citados, porque precisamente la voluntad de Dios es que la salvación sea en y por la Iglesia.

646. Enseñanza de la tradición.—Por la importancia especial que tiene el testimonio de la tradición en este punto, vamos a detenernos un poco más de lo que solemos hacerlo en otros problemas. Podríamos distinguir, siguiendo a Dublanchy, diversos períodos en la enseñanza de esta verdad en la tradición católica ¹¹.

1.º *Desde el tiempo apostólico hasta el siglo IV.*—En el siglo II se contiene implícitamente esta verdad en afirmaciones como éstas: los que rechazan la autoridad doctrinal o jerárquica de la Iglesia, los que son herejes o cismáticos, no conseguirán el reino de Dios. Así San Ignacio Mártir: «No os llevéis a engaño, hermanos míos. Si alguno sigue a un cismático, no hereda el reino de Dios. El que camina en sentir ajeno a la Iglesia, no puede tener parte en la pasión del Señor» ¹². San Ireneo: «La fe que conservamos la recibimos de la Iglesia... En la Iglesia puso Dios profetas, doctores y toda la universal actividad del Espíritu, de la cual no participan los que no corren a la Iglesia» ¹³.

En los siglos III-IV encontramos ya explícita la célebre frase: «Extra Ecclesiam, nulla salus». Así Orígenes: «Que nadie se engañe: fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia, nadie se salva; pues si alguien saliere fuera, se hace reo de su propia muerte» ¹⁴. San Cipriano: «Todo aquel que, separado de la Iglesia, se juntase con una adúltera, se separa de las promesas de la Iglesia; y no llegará a los premios de Cristo quien deje la Iglesia de Cristo. Es un extraño, un profano, un enemigo. No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre... Si es que pudo escapar alguno en el diluvio que estuviere fuera del arca de Noé, entonces podrá salvarse el que estuviera fuera de la Iglesia» ¹⁵. Lactancio: «Solamente la Iglesia católica es la que conserva el verdadero culto... Si alguien no entrare en ella o si alguno saliere de ella, está fuera de la

¹¹ E. DUBLANCHY, *Eglise*: DTC IV col.2156-2168.

¹² *A los Filadelfos* 3,3; *Padres apostólicos* (BAC 65) 483.

¹³ *Contra las herejías* 3,24,1; MADDOZ, enq. cit., n.186.

¹⁴ *Hom. in Iesum Nave* 3,5; MG 12,841 (R 537).

¹⁵ *Sobre la unidad de la Iglesia católica* 6: ML 4,502 (R 557), trad. castellana (Buenos Aires 1945) p.35.

esperanza de vida y salvación» 16. San Jerónimo: «Sé que la Iglesia ha sido edificada sobre aquella piedra. Todo aquel que comiere el cordero fuera de esta casa es un profano. Si alguien no estuviere en el arca de Noé, perecerá al venir el diluvio» 17.

2.º *Desde San Agustín hasta principios de la escolástica.*—Este período se caracteriza por la exposición de una manera todavía más clara y explícita de esta verdad. Contentémonos con citar un texto de San Agustín: «El hombre no puede alcanzar la salvación si no es en la Iglesia católica. Fuera de la Iglesia católica lo puede todo menos la salvación. Puede tener honor, puede tener sacramentos, puede cantar «alleluya», puede responder «Amén», puede tener el Evangelio, puede tener fe y predicar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero en ninguna parte, si no es en la Iglesia católica, podrá encontrar la salvación» 18. Un siglo más tarde que San Agustín, el papa Pelagio II afirmaba claramente: «Quien no estuviere en la paz y unidad de la Iglesia, no podrá tener a Dios» (D 246).

3.º *Período tercero, época de la escolástica (siglos XII-XVI).*—Es el tiempo en que la Iglesia propone diversas definiciones en las que se contiene, por lo menos implícitamente, esta verdad. De ellas hemos hablado ya al exponer la doctrina de la Iglesia.

4.º *Período cuarto, desde el siglo XVI hasta nuestros días.*—Período de mayor sistematización de toda esta doctrina, caracterizado sobre todo por proponerse de un modo explícito la dificultad del problema y buscar la solución que permite conciliar la afirmación de que fuera de la Iglesia no hay salvación con la posibilidad de salvación de los que están de buena fe fuera de la Iglesia católica. También hemos hablado ya suficientemente de este período en el primer párrafo de la *orientación histórica*.

647. Solución a las principales dificultades.—1) Comencemos por la dificultad más seria que ofrece, sin duda, toda esta cuestión. La podríamos formular quizás así: el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», o se toma en un sentido estricto, tal como suenan las palabras y como parece la entendieron los Santos Padres en los textos que hemos citado, y entonces condenamos a millones de hombres de buena voluntad que se hallan fuera de la Iglesia católica, o se toma con las distinciones de los últimos documentos pontificios, y en este caso se le quita en realidad el verdadero significado, y hasta parece ridículo querer mantener que la Iglesia es necesaria con necesidad de medio para la salvación cuando al mismo tiempo se admite que muchísimos que no pertenecen, ni tan sólo conocen que existe la tal Iglesia, se salvan. Y ¿qué es en realidad este «estar unido con el deseo»? Es evidente que el deseo de tener mil pesetas, por ejemplo, nada da de esta cantidad al que las desea.

Antes de contestar directamente a esta dificultad, permítasenos

16 *Divinae Institutiones* 4,30,11: ML 6,542 (R 637).

17 *Epist. ad Damasum* 2: ML 22,355 (R 1346).

18 *Ser. ad Caesariensis Ecclesiae plebem* 6: ML 43,695 (R 1858). Véanse también los textos de San Fulgencio, discípulo de San Agustín, en R 2273 y 2275.

exponer unas breves reflexiones sobre la enseñanza de la tradición acerca de este punto a lo largo de los siglos. Creemos poder afirmar que estamos ante uno de los casos más claros de evolución de un dogma, entendiendo esta palabra *evolución* en el recto sentido de que hablamos en el capítulo 16.

Hasta llegar la época escolástica se insiste en la verdad fundamental «fuera de la Iglesia no hay salvación», sin ulteriores precisiones, y no se proponen, por lo menos explícitamente, las dificultades a que puede dar lugar esta verdad por causa de los que de buena fe están fuera de la Iglesia. Más aún, a primera vista frases tan tajantes y comparaciones como la del diluvio y del arca de Noé nos inducirían a pensar en una necesidad absoluta de pertenecer a la Iglesia, como se ha indicado en la dificultad expuesta. Sin embargo, si se examinan con atención los contextos de las frases que hemos citado, se encontrará que los Santos Padres se refieren a los que con malicia o mala fe o ignorancia culpable niegan a la Iglesia y se apartan de ella. Y sabemos que San Agustín, por ejemplo, ya afirmó que los que no están *con pertinacia* en el error no han de ser contados entre los herejes¹⁹. Ya en pleno período escolástico se plantea el problema de la conciliación de verdades que podrían parecer en alguna manera opuestas: el que la caridad perfecta justifique, y pueda haber hombres que hagan un acto de caridad perfecta fuera de la Iglesia católica, por una parte, y la necesidad de pertenecer a la Iglesia, por otra. Este estudio dio lugar a una ulterior evolución en el conocimiento del sentido exacto del axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» al aplicarse a la Iglesia la solución que los teólogos dieron para el caso del bautismo al distinguir entre los que lo reciben realmente o sólo con el deseo, como explicamos antes. Y precisamente la clave para la solución de este difícil problema está en entender bien que este *estar unidos con el deseo* a la Iglesia, si bien, por una parte, no es ser miembro *de hecho*, tampoco es un *mero deseo*, que nada da de la realidad, como se indicaba con la comparación de las mil pesetas. No se olvide que todo el valor de este deseo le viene precisamente del acto de caridad perfecta en el que está implícito. Y «Dios considera la voluntad como un hecho», como nos dice Santo Tomás al hablar del caso análogo del deseo del bautismo²⁰. En las realidades humanas, el deseo implica precisamente ausencia de la realidad deseada; pero en las verdades sobrenaturales sacramentales, y proporcionalmente hemos de decir lo mismo de este «gran sacramento» que es la Iglesia, el deseo no dice ausencia de toda la realidad espiritual que constituye el sacramento deseado; por el contrario, al ir unido este deseo al acto de caridad, lleva consigo el efecto principal del sacramento visible: el don de la gracia.

648. 2) Sin embargo, esta solución lleva consigo otra gravísima dificultad: el acto de caridad perfecta supone la fe sobrenatu-

¹⁹ Carta 43,1: «Obras» VIII (BAC 60) 223.

²⁰ «Quae [voluntas] apud Deum reputatur pro facto» (Sum. Teol. 3 q.68 a.2 ad 3. En la edición BAC 164, p.258).

ral, y ¿cómo puede tener fe sobrenatural el que no tiene ni el más remoto conocimiento de la revelación, como ocurre con los paganos? Esta dificultad es la más seria que se presenta en el problema de que nos ocupamos ahora y toca ya un punto que pasa los límites de la eclesiología y entra de lleno en el tratado sobre la fe, que se expondrá en el segundo volumen de esta *TEOLOGÍA PARA SEGLARES*. Aquí nos habremos de contentar con unas breves indicaciones de los caminos de solución.

Algunos Santos Padres, como San Justino y Clemente de Alejandría, propusieron la teoría de una iluminación especial de Cristo a los gentiles²¹. También Santo Tomás buscó la solución por este camino, afirmando que a aquel que hiciere de su parte todo lo que pudiere, aunque estuviere en la selva más apartada, Dios le enviaría, si fuere necesario de un modo milagroso, quien le diera a conocer la revelación sobrenatural²².

Sin embargo, estos medios extraordinarios, que evidentemente Dios puede usar cuando y como quiera, no pueden ser una solución de carácter general al problema. Quizá la mejor explicación que es posible dar a este gran misterio, por lo menos en el actual estado de conocimientos teológicos, sea la siguiente:

La historia de las religiones parece mostrar que, por lo menos de un modo bastante general, el conocimiento de un ser supremo y remunerador aparece en casi todos los pueblos, no como una idea que se saca del raciocinio, sino como algo que se transmite de generación en generación. Ahora bien, estas dos verdades fundamentales admiten comúnmente los teólogos que son las únicas estrictamente necesarias que se han de creer con necesidad de medio para la salvación, según aquel texto de San Pablo: «Sin fe es imposible agradar a Dios, pues es necesario que quien se llega a Dios crea que existe y que es remunerador para los que le buscan» (Heb 11,6). Podría admitirse que la tradición de estas dos verdades, que se da moralmente en todos los pueblos, fuera el medio como llega a ellos la revelación sobrenatural hecha por Dios al principio de la historia a la humanidad. Y esta revelación sobrenatural, transmitida de generación en generación, junto con la gracia de Dios, que no faltará nunca al que hace de su parte todo lo que puede para agradecerle, fundamentaría el aceptar dichas verdades por la autoridad de Dios que las revela, con lo que ya se podría tener un acto de fe sobrenatural que haría posible, a su vez, el acto de caridad perfecta. Véase una mayor explicación de todo este difícil problema en el volumen segundo de esta obra, en el capítulo de la necesidad de la fe para salvarse²³.

649. 3) Creemos que en los dos puntos tratados hemos expuesto y resuelto, en cuanto es posible a nuestra limitada inteligencia, las dificultades más serias de este problema. Resta que di-

²¹ Cf. C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* II 1089-1090.

²² *De veritate* q.14 a.11 ad 1.

²³ Puede consultarse también R. LOMBARDI, S. I., *La salvación de los que no tienen fe* (Barcelona 1953), que trata extensamente este punto en la p.3.* *La fe universalmente posible* 177-375, y la solución que propone K. RAHNER en *Escritos de Teología* II 83-94.

gamos una palabra de otro caso peculiar que también parece no quedar resuelto con la doctrina expuesta en este capítulo. Se trata del caso de los disidentes que tienen verdaderos sacramentos en sus confesiones cristianas.

a) El caso de los niños que son bautizados válidamente en el protestantismo u ortodoxia, ya indicamos en el capítulo anterior que no ofrece dificultad especial, pues se salvan si mueren antes del uso de razón, porque pertenecen realmente a la Iglesia católica, ya que de ella es, como única Iglesia verdadera de Cristo, el bautismo válido.

b) Pero puede ofrecer, en cambio, verdadera dificultad este otro caso que puede darse en los disidentes. Supongamos un adulto de buena fe que recibe el bautismo válido con sólo atrición de sus pecados, es decir, que los detesta sólo por el temor del castigo o por la fealdad del pecado, no por amor a Dios, y al mismo tiempo hace profesión de fe protestante. Supongamos también que muere sin haber cometido ningún otro pecado mortal después de dicho bautismo. Este se salvará. Sin embargo, ni puede decirse que pertenece realmente a la Iglesia católica, a lo menos según la opinión más probable, ni que se haya unido a ella por voto implícito, ya que falta aquí el acto de caridad perfecta. A primera vista este caso especial parece caer fuera de la solución general que hemos presentado. Con todo, adviértase que la salvación de este disidente está vinculada a la Iglesia católica más estrechamente aún que en el caso del que se salva por el voto implícito, ya que le viene del bautismo válido, que es un sacramento de la Iglesia católica recibido de buena fe en la confesión disidente. Y esto basta para poder afirmar que no se da salvación si no es en la Iglesia católica, o por lo menos sin algún elemento esencial de ella. Exactamente lo mismo podríamos decir de otros sacramentos recibidos en una iglesia cristiana no católica.

650. Cuestiones complementarias.—I) ¿SON MUCHOS LOS QUE SE SALVAN QUE NO PERTENECEN DE HECHO A LA IGLESIA?—Será siempre un misterio oculto a los hombres el número de los que se salvan. Como dice el concilio Tridentino, nadie puede saber, si no es por revelación especial, los que Dios ha escogido (D 805). Recordemos, con todo, lo que nos dice sobre esta cuestión el magisterio de la Iglesia. Un extremo falso y reprobado por la Iglesia es afirmar que sólo se salvan los que pertenecen *de hecho* a la Iglesia católica. Así consta por la condenación de Feeney, que ya hemos citado al hablar de la doctrina de la Iglesia. Pero, por otra parte, nos dice también el concilio Vaticano I que «en manera alguna es igual la situación de aquellos que por el don celestial de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que siguen una religión falsa» (D 1794). Y Pío XII exhorta a los que están fuera de la Iglesia católica a «que se esfuercen por salir de este estado, en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna; pues aunque, por cierto inconsciente deseo y aspiración, estén ordena-

dos al Cuerpo místico del Redentor, carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales como sólo en la Iglesia católica es posible alcanzar»²⁴.

Pero no olvidemos que en todo este problema está el gran misterio de la libertad humana en la respuesta que dé a la gracia del Señor.

651. 2) LA NECESIDAD DE LA IGLESIA PARA LA SALVACIÓN Y EL PROSELITISMO.—Hoy día los protestantes suelen hablar mucho contra el proselitismo, como lo más opuesto a la unión de los cristianos²⁵. Sin embargo, el proselitismo es la consecuencia lógica y necesaria de la verdadera caridad en aquel que sabe tiene la única verdad de Cristo. Si la Iglesia católica es el medio ordinario querido por Cristo para la salvación, esta Iglesia de Cristo siente la enorme responsabilidad de hacer llegar este medio de salvación a todos los hombres. Como San Pablo exclama: «Si predico el Evangelio, esto no es para mí gloria alguna, sino necesidad; ¡ay de mí si no evangelizara!» (1 Cor 9,16). Esta responsabilidad recae principalmente en la jerarquía, ya que a ella principalmente se le dijo en las personas de los apóstoles: «Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15); pero ningún cristiano se ha de considerar totalmente libre de tal responsabilidad, supuesta la doctrina del Cuerpo místico. Como dice muy bien el P. D'Herbigny, «nadie en la Iglesia, tampoco el seglar, puede repetir las palabras de Caín: '¿Por ventura soy yo custodio de mi hermano?' (Gén 4,3)». De aquí se deduce que la falta de celo en extender su propia Iglesia es ya un indicio de que no se posee la auténtica verdad de Cristo²⁶. Al hablar de la catolicidad de la Iglesia, insistiremos más en este punto.

652. 3) LA NECESIDAD DE LA IGLESIA PARA LA SALVACIÓN Y LA INTOLERANCIA.—Ya dijimos, al plantearnos el problema de este capítulo, que la Iglesia ha sido acusada muchas veces de soberbia e intransigencia a causa de esta verdad. ¿Qué se puede hacer para evitar estas acusaciones? No ciertamente negar, ni tan sólo paliar la verdad. Sí mostrar gran caridad y comprensión para todos aquellos que de buena fe están en otras iglesias, animarles a que estudien serenamente y sin prejuicios la religión católica, asegurarles que nunca querrá la Iglesia católica admitir en su seno a los que no están plenamente convencidos de su verdad y procurar sobre todo que con nuestra conducta íntegramente cristiana resplandezca un testimonio auténtico de la verdad del Evangelio. En cada caso concreto, las circunstancias aconsejarán la conveniencia o no conveniencia de proponer la verdad católica a los que están de buena fe en el error; pero lo que no podemos hacer es obrar como si prácticamente fuera lo mismo ser católico que ser protestante o cismático, aun de buena fe. Ya hemos visto en la primera de estas cuestiones complementarias la doctrina del concilio Vaticano I y Pío XII

²⁴ ColEnc (M.) 735; ColEnc (B. A.) 1554.

²⁵ Por ejemplo, J. J. VON ALLMEN, *L'attitude chrétienne devant le schisme de l'Eglise: Verbum Caro* 14 (1960) 23-24.

²⁶ D'HERBIGNY, o.c., I n.90.

sobre este particular. Hoy día se habla mucho de la *tolerancia*, y conviene tener ideas claras de las diversas clases de tolerancia ²⁷. Existe, ante todo, una *tolerancia cristiana*, que consiste en tolerar, más aún, amar a los que yerran, pero mantenerse intransigentes con el error o la falsedad de la religión. De ella ya habló San Agustín: «No odiéis sino los vicios, amad a los hombres» ²⁸. En segundo lugar está la *tolerancia política*, que consiste en tolerar, es decir, no prohibir por las leyes las varias religiones y equipararlas a todas ante el Estado, no porque todas tengan el mismo valor, sino puramente por un motivo externo, en bien de la paz pública y para evitar mayores males. En tercer lugar está la *tolerancia dogmática o ética*, que admite todas las religiones o iglesias en paridad de derechos, por juzgarlas a todas del mismo valor. Esta última no es más que el *indiferentismo* llevado a la práctica, y, por tanto, condenable en el mismo grado en que lo es éste. Digamos algo más de la segunda.

El papa Pío XII, en la alocución a los juristas católicos italianos del 6 de diciembre de 1953, habló de la tolerancia en el segundo sentido como de algo que en algunas circunstancias puede ser necesario en la sociedad actual ²⁹.

«El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser la última norma de acción. Debe estar subordinado a normas más elevadas y más generales, las cuales en algunas circunstancias permiten, es más, hacen que tal vez resulte mejor no impedir el error, para promover un bien mayor».

La facilidad de comunicaciones, cada vez mayor entre los pueblos, la cual hace que cualquier acontecimiento en uno repercute en seguida en los demás; el respeto, tan hondamente sentido hoy en todas partes por la libertad de todos los individuos, son factores que influyen poderosamente en que esta tolerancia política se vaya imponiendo en todas partes. A este propósito decía el cardenal Bea a principios de 1963 ante unos 200 representantes de diversas confesiones religiosas:

«Cuando en nombre de la verdad se ha intentado imponer por la fuerza ciertas convicciones a otros hombres, se niega un hecho no menos fundamental que el amor a la verdad, la libertad del hombre. Esta libertad significa el derecho del hombre a decidir libremente su propio destino según su propia conciencia. De ella nace el deber y el derecho a seguir su propia conciencia; derecho y deber a los que corresponden el deber del individuo y de la sociedad de respetar esta libertad y esta decisión personal... A quien quisiera objetar que el error no tiene el derecho de existir, basta ya responder que el error es una cosa abstracta, y que por eso no es objeto de derecho; pero el hombre sí lo es aun en el caso en que se equivoca invenciblemente, es decir, sin que pueda corregirse. Tiene, por tanto, el deber y el derecho de seguir su conciencia, y así, paralelamente, el derecho a que esta independencia sea respetada por todos» ³⁰.

²⁷ Alguna bibliografía sobre tolerancia: A. HARTMANN, *Toleranz und christlicher Glaube* (Frankfurt i. M. 1955); *Tolerance et Communauté religieuse* (obra colectiva) (Tournai, París 1952); G. LERCARO, *Tolerance et intolerance religieuse*: DocCath 56 (1959) 335-348.

²⁸ Serm. 49,7: ML 38,324.

²⁹ ColEnc (M.) 1485-1486.

³⁰ «Ecclesia» (1963) I 143.

Palabras llenas de verdad y prudencia son estas del cardenal Bea, que no desvirtúan lo más mínimo la obligación que antes hemos indicado de la Iglesia de proponer la verdad católica a los hombres que todavía no la conocen, para que, con la ayuda de la gracia, puedan aceptarla libremente, y así se cumpla la voluntad divina de que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad.

CAPITULO VI

La Iglesia, sociedad visible

653. **Bibliografía:** SALAVERRI: SThS I n.1119-1147 (trata juntamente la visibilidad y la unicidad); RAHNER, H., S. I., *Teología de la predicación VIII: «Teología de la Iglesia visible»* (Buenos Aires 1950) 167-193; SCHMAUS, o.c., 367-384; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* I 196-210.

654. **Problema.**—Hemos visto en los primeros capítulos de esta tercera parte, la naturaleza divino-humana de la Iglesia, al considerarla como Cuerpo místico de Cristo, quiénes son sus miembros, su fin, su necesidad para la salvación. En contraste con el elemento misterioso de la Iglesia, parece estar, a primera vista, el elemento visible de la misma. En tal grado es así, que la controversia entre católicos y protestantes de los primeros tiempos de la Reforma se centró, por lo menos en gran parte, en este punto. Por eso, al tener que hablar ahora de un conjunto de propiedades esenciales de la Iglesia que nos ayuden a penetrar más hondamente en su conocimiento, nos ha parecido muy conveniente comenzar por aquí. Pero ante todo será indispensable precisar bien dónde está lo que podríamos considerar como el eje de toda la controversia.

655. San Roberto Belarmino, en su polémica contra las concepciones exageradamente espiritualistas de los primeros protestantes, afirmó que la Iglesia era tan visible «como la república de Venecia»¹. Y ciertamente no parece pueda negarse la visibilidad de una Iglesia cuya estructura aparece tan patente a todos con la autoridad visible del papa y los obispos, con un cuerpo de leyes como el Derecho canónico, con manifestaciones tan esplendorosas de su culto... Quien considerase bajo este punto de vista el problema de la visibilidad de la Iglesia, partiría de un falso estado de la cuestión y lucharía contra unos enemigos que no existen, ya que *esta* visibilidad de la Iglesia no la ha negado nadie ni era éste evidentemente el sentido que quería dar San Roberto Belarmino a la frase que acabamos de citar.

656. Pero el caso es que Lutero nos dirá que la Iglesia «no es el papa, los obispos, los clérigos, los monjes y demás multitud de católicos, sino unos pocos piadosos que Dios conserva como reliquias»².

¹ *De controversiis* l.3 «De Ecclesia militante» c.2 (ed. Nápoles 1857, t.2 p.75).

² Del libro *De saevo arbitrio*, cit. por Belarmino en «De Ecclesiae unitate» l.3 c.11.

Y en su libro contra Ambrosio Catarino: «Como esta piedra [Cristo] sin pecado es invisible y espiritual y solamente perceptible por la fe, así es necesario que la Iglesia sin pecado sea invisible y espiritual y solamente perceptible por la fe, pues conviene que el fundamento sea de la misma condición que el edificio, como decimos: 'Creo en la Iglesia católica' y 'la fe es de las cosas que no se ven'»³.

657. Por lo dicho nos será ya más fácil entender el verdadero estado de la cuestión. No se trata de ver si *en la Iglesia* hay unos elementos visibles, cosa demasiado evidente para que pueda ser negada, sino si *la Iglesia en cuanto tal* es visible o no.

Precisemos más. Para que la Iglesia, en cuanto tal, sea visible, no se requiere que todos sus elementos esenciales sean visibles. Ni siquiera en las sociedades de orden puramente natural o de institución positiva humana se da tal cosa, ya que un gran número de elementos de orden moral y jurídico sólo son visibles indirectamente en sus efectos. Pero, por otra parte, no bastará que sea visible sólo el *elemento material*, es decir, los miembros que la constituyen, los hombres, cosa evidente, sino que lo habrán de ser los elementos que constituyen su esencia. Es lo que se llama *visibilidad formal*. Si se da esta visibilidad formal, podrá ser al mismo tiempo tal, que la haga patente a los ojos de los hombres, y, por tanto, que la especifique o la distinga como la verdadera Iglesia de Cristo. Esta visibilidad podrá llamarse *especificativa*. El problema, pues, se puede plantear así: ¿es la Iglesia en sus propiedades características, es decir, en aquellas que Cristo quiso tuviera como esenciales, *formal y específicamente visible*?

658. Podemos todavía delimitar más el problema. Por todo lo que hemos tratado hasta el presente de la Iglesia, queda suficientemente claro que en ella podemos distinguir un elemento externo y jurídico y otro interno sobrenatural (Espíritu Santo, gracia, santidad...), que *de alguna manera* aparecen unidos entre sí y formando lo que podríamos llamar «el compuesto eclesial», a semejanza del compuesto humano. Proponiendo la cuestión de esta forma vaga y general, puede ser admitida por todos, aun por los protestantes. Ahora bien, para que un ser compuesto se pueda llamar visible, basta que una de sus partes constitutivas sea visible y además pueda demostrarse la conexión de la parte invisible con la visible. Esta conexión puede aparecer de dos maneras distintas: o bien por los efectos que el elemento invisible, espiritual, produce en la parte visible, como ocurre en el compuesto humano, el alma da vida, que es movimiento, sentido, etc., o bien mediante la divina revelación, que nos muestra la presencia del elemento sobrenatural —que escapa a los sentidos, por lo menos sin una gracia extraordinaria de Dios— encarnado en el elemento visible.

Una comparación sacada de los sacramentos nos podrá ayudar para entender este punto. La gracia, elemento primordial del sacramento, siempre permanecerá invisible; pero hay un elemento exterior perfectamente visible (por ejemplo, el agua en el bautismo) y sabemos por divina revelación que Dios ha vinculado la concesión de la gracia a este elemento visible. Y así, por un rito visible y unas palabras perceptibles por los sentidos, podemos conocer todo el sacramento, como un compuesto visible.

³ Obras completas: ed. WEIMAR, 7,710.

659. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—Tertuliano, cuando, dejando el cristianismo auténtico, cayó en la herejía de Montano, luchó en defensa de una iglesia *pneumática*, o puramente espiritual, distinta de la Iglesia jurídica o de los obispos, que no es, decía, la verdadera Iglesia de Cristo. En otras ocasiones hemos hablado ya de este error de Tertuliano, por el que se le puede considerar como el verdadero padre del protestantismo a trece siglos de distancia ⁴.

En la edad media, los *kátaros* o puritanos, un Joaquín de Fiore y otros buscan también una iglesia puramente espiritual en sus aberraciones iluministas.

660. En la edad moderna, ya hemos aducido dos textos de Lutero, quien fue el gran defensor de la invisibilidad de la Iglesia. El fundamento de la concepción luterana es seguramente su teoría sobre la justificación por la sola fe, de la que deduce que la verdadera Iglesia sólo la componen los que tienen esta fe. Por tanto, la Iglesia, en su concepto esencial, es la congregación de los justos o santos, y la fe fiducial es el único vínculo requerido para ser miembro de la Iglesia. En varios escritos insiste en que la Iglesia sólo puede ser objeto de la fe, y, por tanto, invisible ⁵.

Sin embargo, pronto advirtió la necesidad práctica de admitir que en algún sentido existía una Iglesia visible o «masa eclesiástica», formada por la congregación de los fieles a quienes se predicaba la palabra de Dios y se administraban rectamente los sacramentos. Pero esta congregación es un *efecto* de la fe individual y un *índice* o señal de la presencia de algunos por lo menos que tienen fe interna; no la verdadera Iglesia, que es sólo la Iglesia invisible de los justos.

Calvino y sus seguidores dicen también que la Iglesia de Cristo es invisible cuando la definen «el cuerpo y la sociedad de los fieles predestinados por Dios a la vida eterna» ⁶. Pues el ser o no predestinado es un hecho que escapa totalmente a los sentidos.

661. Por esta trayectoria siguen generalmente la mayoría de las confesiones protestantes hasta llegar a los grandes teólogos protestantes actuales Karl Barth y Emil Brunner, quienes, en consonancia con sus teorías, ponen una Iglesia puramente espiritual o puro «evento», sin carácter alguno institucional.

Expliquemos un poco más esta concepción de la Iglesia en el protestantismo actual. Este punto es de capital importancia, porque, como muy bien advierte Schmaus, «en el problema de la visibilidad se manifiesta el contraste más profundo entre la concepción protestante de la Iglesia y la idea católica de ella» ⁷.

La Iglesia o congregación es para Barth «el evento que sobreviene en el tiempo escatológico por el que se obra la agrupación (*congregatio*) de los hombres (*fidelium*) que Jesucristo, Señor vi-

⁴ Cf. c.7 sobre la perennidad de la Iglesia.

⁵ Otros textos de Lutero, Calvino, Melancton, etc., en ZAPELENA, I 198-203.

⁶ *Catecismo de la Iglesia de Ginebra* (1545).

⁷ Cf. SCHMAUS, o.c., 368.

viente, quiere calificar para ser testigos de su victoria ya adquirida y predecesores de su manifestación final y universal»⁸.

Por tanto, la Iglesia, según Barth—y lo mismo podría decirse de E. Brunner, W. L. G. van den Brink, etc.—, no es una comunidad visible y estable, sino un acontecimiento que ocurre cuantas veces se reúnen dos o tres creyentes en Cristo. En esta concepción—prosigue Schmaus—se niega toda objetivización del reinado de Cristo en una comunidad visible, porque podría poner en peligro, según creen los protestantes, la autoridad de Dios; podría parecer como si el hombre tuviera poder sobre Dios y «disponer» de la salvación. El protestantismo actual cree poder expresar la diferencia entre su iglesia y la católica diciendo que a la Iglesia católica competen las categorías de lo ontológico, de lo estático, mientras que a la iglesia protestante las categorías de lo dinámico y actualista⁹.

662. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—El concilio Vaticano I, hablando de la fe, nos dice que, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazarla y perseverar en ella, «Dios instituyó, por medio de su Hijo unigénito, la Iglesia y la proveyó de *notas claras* en su institución a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada» (D 1793), lo cual supone una visibilidad formal y específica. Y en el párrafo siguiente afirma que la Iglesia es «como una bandera desplegada ante las naciones que invita a sí a todas» (D 1795), palabras que carecerían de sentido si los elementos esenciales de la misma no aparecieran visiblemente.

Ampliamente desarrolla la idea de la visibilidad de la Iglesia León XIII en la encíclica *Satis cognitum*¹⁰ y Pío XII en la *Mystici Corporis*: «Si la Iglesia es un cuerpo..., debe ser algo concreto y claramente visible ..., por lo cual se apartan de la verdad divina aquellos que se forjan la Iglesia de tal manera, que no puede ni tocarse ni verse, siendo solamente un ser 'pneumático', como dicen, en el que muchas comunidades de cristianos, aunque separadas mutuamente en la fe, se juntan, sin embargo, por un lazo invisible»¹¹.

Además, se define solemnemente en el concilio Vaticano I (D 1823) que San Pedro es cabeza visible de la Iglesia y que perpetuamente existirán sucesores de San Pedro en este Cuerpo; por tanto, la visibilidad de la Iglesia es uno de sus elementos esenciales.

663. Valoración teológica.—Por todos estos textos del magisterio eclesiástico, principalmente del concilio Vaticano I, podemos afirmar que es *dogma de fe* la visibilidad de la Iglesia, aunque no esté explícitamente definida.

664. Enseñanza bíblica.—1. Todos los textos de la Sagrada Escritura que nos muestran cómo Cristo fundó la Iglesia, instituyendo un magisterio visible, un régimen visible y un ministerio

⁸ *L'Eglise, Congrégation vivante de Jésus-Christ*: «L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu». Documents de l'Assemblée d'Amsterdam, I 96. Las palabras latinas entre paréntesis son del mismo BARTH.

⁹ SCHMAUS, l.c.

¹⁰ Abundantes fragmentos de esta encíclica en SCHMAUS, o.c., 369ss; puede hallarse íntegra en castellano en MaPrim 362-413 y en ColEnc (B. A.) 597-629.

¹¹ ColEnc (M.) 706; ColEnc (B. A.) 1527.

visible en las personas de los apóstoles, que, según su voluntad, debían durar hasta el fin de los siglos, enseñan que la Iglesia es formalmente visible, ya que magisterio, autoridad y ministerio son indiscutiblemente elementos esenciales en la Iglesia.

Bajando ya más en concreto a algunos de los diversos actos en que se manifiestan estos tres poderes, el *magisterio* tiene como fin predicar a todas las gentes (Mt 10,7,27; Mc 3,14; 16,15, etc.), y los apóstoles, desde el primer momento en que la Iglesia se da a conocer visiblemente desde Pentecostés, sienten la responsabilidad de ser testigos públicos de Cristo crucificado y resucitado (Act 2,32; 3,15; 5,32), y el ser testigo público es, evidentemente, algo visible. La *autoridad* de la Iglesia se ejerce necesariamente por actos visibles; lo pide la esencia misma de la autoridad y en particular se insinúa en Mateo 18,17, en que la Iglesia aparece como un tribunal al que se dirigen las denuncias. El ministerio se ejercita, por voluntad de Cristo, mediante ritos visibles, como la purificación por el agua del bautismo (Jn 3,5; Mt 28,19), la imposición de las manos (2 Tim 1,6), etcétera.

665. 2) El argumento que acabamos de exponer, sin duda el principal para probar la visibilidad de la Iglesia según la voluntad de Cristo, puede *confirmarse* con otros muchos pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

a) Del Antiguo Testamento recuérdese el texto de Isaías (2,2): «En los días postreros, la montaña de la casa de Yahvé se hallará firmemente establecida en la cumbre de los montes, y se alzarán por encima de los collados, y afluirán a ella todas las naciones». No cabe duda alguna, supuesto el estilo del profeta Isaías, que se anuncia aquí la llegada del reino mesiánico, tan esperado, y que, en las condiciones que se indican, sólo puede referirse al reino mesiánico existente en la tierra; por lo tanto, a la Iglesia; y, por otra parte, tales expresiones no pueden entenderse sino de una realidad visible.

b) En el Nuevo Testamento, las comparaciones empleadas por el Señor refiriéndose a la Iglesia—la viña, el aprisco de las ovejas y la ciudad puesta sobre la montaña—serían por lo menos inoportunísimas si la Iglesia fuera una sociedad esencialmente invisible.

666. 3) La noción protestante de la Iglesia formada solamente por los justos o por los predestinados contradice abiertamente a las palabras de Cristo en que compara el reino de Dios en la tierra a un campo en el que juntamente crecen trigo y cizaña, que son los buenos y malos, según la declaración del mismo Cristo (Mt 13,24-30 y 37-42), o de la red que recoge toda clase de peces, buenos y malos (ib., 47-50).

667. Además de la visibilidad esencial, muchos de estos textos muestran también por lo menos que esta visibilidad es tal que hace pueda distinguirse la Iglesia visible auténtica de otras iglesias que se llaman también cristianas. Pero de este punto nos ocuparemos ampliamente en otro capítulo 12.

668. Solución de las principales dificultades de los protestantes.—Estas dificultades proceden generalmente de dos puntos de partida:

1.º Que los textos de la Sagrada Escritura que hablan de la Iglesia como de un reino espiritual e interno (Lc 17,20; Jn 4,23; 1 Pe 2,5; Heb 12,18-24), lo hacen en un sentido exclusivo. Ya explicamos suficientemente este punto al decir que Jesucristo predicó un reino, a la vez que espiritual e interno, visible y externo, y que, dada la concepción materialística que tenían casi todos los judíos del reino mesiánico esperado, era natural que Cristo insistiera *preferentemente*, pero de ninguna manera exclusivamente, en el aspecto espiritual e interno; como, al afirmar de Cristo que es una persona divina, de ninguna manera negamos que tenga una naturaleza humana. A la manera que San Juan pudo decir: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron del Verbo de la vida» (1 Jn 1,1), podemos nosotros decir de la Iglesia, que es visible a la par que espiritual, jerárquica lo mismo que pneumática.

669. 2.º Que la Iglesia, que es objeto de la fe, no puede ser objeto del conocimiento empírico. Otra vez la comparación con Jesucristo nos hará ver el error. Cristo en su vida terrestre fue para los apóstoles objeto de fe—creían que era hijo de Dios—y al mismo tiempo, como es evidente, objeto de visión. *Viendo a Cristo y las cosas visibles que obraba, creyeron en la naturaleza divina que no veían.* De un modo análogo, *viendo los elementos visibles que Cristo puso en su Iglesia como notas claras y patentes* (Vaticano I, D 1793), podemos remontarnos, por estos signos de credibilidad, a la palabra de Dios que nos afirma los elementos sobrenaturales de la Iglesia, y en estos elementos sobrenaturales hacemos nuestro *acto de fe en la Iglesia* 13.

670. Cuestiones complementarias.—EL AMOR A LA IGLESIA VISIBLE.—Dice el P. Hugo Rahner, S. I.: «Amamos a la Iglesia porque de lo contrario no podemos amar a Cristo. La amamos porque sabemos que sólo en sus manos, sólo cuando la abrazamos en su visibilidad, podemos introducirnos en las honduras de los misterios de Dios» 14.

Podría formarse un florilegio precioso de textos de santos de todas las épocas que nos harían patente el gran amor a la Iglesia de sus mejores hijos. Y siempre los que la han amado de veras, hasta el sacrificio, la han amado tal cual es: divina y humana, espiritual y jerárquica, visible e invisible.

Desde San Ignacio de Antioquía, que dice que la Iglesia no existe si no es alrededor de su cabeza visible el obispo y que es necesario estar sujetos al obispo para que haya unidad tanto corporal

¹³ Amplia explicación de este punto en G. HUARTE, S. I., *Quomodo Ecclesia, quae visibilis est, possit esse obiectum fidei?*: Greg 3 (1922) 75-98.

¹⁴ H. RAHNER, S. I., *Teología de la predicación* lec.8 «Teología de la Iglesia visible» 185.

como espiritual¹⁵; desde San Cipriano, del que ya oímos en otra ocasión que no puede tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre y que considera siempre a la Iglesia formando una unidad alrededor del cuerpo episcopal, y de Cornelio, el obispo de Roma¹⁶.

En la edad de las convulsiones que levantan los falsos reformadores, San Ignacio de Loyola nos habla con gran veneración de la santa Iglesia jerárquica y quiere que todos «sientan con la Iglesia», alabando aun los más insignificantes ritos y elementos externos de ella, como son «ornamentos, edificios de iglesias, imágenes» y «las candelas encendidas en la iglesia»¹⁷.

Y Pío XII, en nuestros tiempos, hablará de *un grave error*: lo mismo «en los que arbitrariamente se forjan una Iglesia escondida e invisible, como en los que la tienen por una creación humana dotada de ritos externos, pero sin la comunicación de una vida sobrenatural», o los que contraponen como dos cosas distintas la Iglesia jurídica y la Iglesia de la caridad¹⁸.

CAPITULO VII

La Iglesia, sociedad perfecta. Iglesia y Estado

671. Bibliografía: SALAVERRI, SThS I n.936-971; ESTEBAN ROMERO, A., *Nota informativa-bibliográfica* (muy abundante, hasta 1953): «Revista Española de Teología» 14 (1954) 401-421; JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho* (Vitoria 1958); JOURNET, J., *Teología de la Iglesia* 333-345; MARITAIN, J., *El hombre y el Estado* (Buenos Aires 1952); MONTCHEUIL, Y. DE, *Aspectos de la Iglesia* 172-191; SEGARRA, F., S. I., *Iglesia y Estado* (Barcelona 1958); varios autores: XIV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA (Madrid 1955), también de varios autores: *Tolerance et Communauté humaine. Chrétiens dans un monde désuni* (Tournai-Paris 1952).

672. Introducción.—Conforme indica suficientemente el título de este capítulo, nos hemos de ocupar de dos problemas. El primero, más fundamental, pero menos discutido, es el siguiente: ¿es la Iglesia una sociedad perfecta? Una vez resuelta en sentido afirmativo esta cuestión, se presenta otro problema mucho más difícil: si Iglesia y Estado son dos sociedades perfectas que tienen como súbditos los mismos hombres, ¿cómo solucionar la coexistencia de ambas?

I. LA IGLESIA, SOCIEDAD PERFECTA

673. Problema.—No será necesario recordar aquí que la Iglesia que Cristo fundó es una verdadera sociedad a la vez divina y humana, sobrenatural y existente en la tierra y cuyo fin es la salvación o felicidad eterna de sus miembros.

¹⁵ *Carta a los magneios* 13,1: ed. BAC 65 p.466. Cf. J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives* (Paris 1951) 91-108.

¹⁶ *Sobre la unidad de la Iglesia* c.6: R 557. Trad. castellana (Buenos Aires 1945) 35.

¹⁷ *Ejercicios espirituales: Reglas para sentir con la Iglesia* r.6 y 8 n.[358] y [360]: «Obras de San Ignacio» (BAC 86) 236.

¹⁸ ColEnc (M.) 722; ColEnc (B. A.) 1541.

En filosofía del derecho se distingue dos clases de sociedad: *perfecta*, aquella cuyo fin es el bien del hombre, supremo en su género y que cuenta con los medios suficientes para conseguirlo, o por lo menos tiene derecho a exigirlos; e *imperfecta*, si carece de alguna de estas cualidades. Esta última, como consecuencia de su imperfección, formará parte de otra sociedad de orden superior que le proporcionará los medios necesarios para conseguir su fin. En el orden natural, sabemos que el Estado es sociedad perfecta, y toda otra sociedad de orden familiar, comercial, artístico, recreativo..., son sociedades imperfectas, dentro del Estado y subordinadas a él.

674. No hay que confundir los conceptos de sociedad perfecta e imperfecta con los de sociedad completa e incompleta. Se llama sociedad *completa* aquella que procura directamente el bien total del hombre, el espiritual y el temporal; mientras que se llama *incompleta* aquella que sólo atiende a uno de estos aspectos. La familia es sociedad completa, aunque imperfecta. El Estado es sociedad perfecta, pero incompleta, ya que directamente procura sólo el bien material de sus miembros.

Toda sociedad perfecta, por su misma definición, es una sociedad *independiente*, y excluye, por lo tanto, toda subordinación directa; es decir, aquella subordinación que se da cuando una sociedad es regida por otra dentro de la esfera propia de su fin. Por tener tal subordinación directa, un municipio o una familia no son sociedades independientes dentro del Estado.

Supuestas estas nociones, indispensables para comprender el problema que nos planteamos, ¿es la Iglesia una sociedad perfecta y absolutamente independiente?

675. Orientación histórica.—1) DOCTRINAS ERRÓNEAS.—Al que recuerde el fin altísimo de la Iglesia, del que hablamos en el capítulo 22, superior evidentemente a cualquier fin terrenal, le parecerá lo más obvio dar una respuesta afirmativa a la pregunta con que terminábamos el párrafo anterior. Sin embargo, pocas verdades habrán sido negadas con tanta frecuencia a lo largo de la historia como ésta. Primeramente, *en la práctica* quisieron hacer caso omiso de ella aquellos emperadores cristianos que, herederos de los antiguos emperadores paganos, jefes absolutos lo mismo en el campo civil que en el religioso, seguían interviniendo en los asuntos religiosos e intentaban subordinar la Iglesia al Estado. Tales fueron muchos emperadores bizantinos en el Oriente y en Occidente desde la edad media, algunos de los nuevos emperadores y reyes cristianos. Preparado así el ambiente, Marsilio de Padua formuló *la doctrina* que el emperador era superior al papa: «Todo lo temporal de la Iglesia está sometido al emperador y éste lo puede tomar como suyo. Al emperador toca corregir al papa, ponerle en el pontificado, destituirlo y castigarlo. Toda la Iglesia junta no puede castigar a un hombre con pena coactiva si no se lo concede el emperador» (D 495-500). Estas proposiciones, condenadas por el papa Juan XXII en 1327, están sacadas de su libro *Defensor Pacis*, verda-

dera carta magna de la doctrina de la hegemonía del Estado sobre la Iglesia en la que se inspirarán todos los errores que irán siguiendo a través de los siglos en esta materia.

Así, los *protestantes alemanes* del siglo XVI con su célebre axioma «Cuius regio, eius et religio» (La religión de cada región ha de ser la del señor de ella); el *anglicanismo*, con aquel artículo de fe anglicana, vigente desde 1552, «el rey de Inglaterra es la suprema cabeza de la iglesia anglicana después de Cristo»¹; el *regalismo* y *galicanismo*, que, aunque comenzó ya antes de Marsilio de Padua en las luchas de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, llega a su apogeo con Edmundo Richer (1560-1631) y después, en un grado mayor o menor, inficionó incluso a grandes hombres del clero francés, como un Bossuet, y originó los artículos del clero galicano, declarados nulos por Alejandro VIII (D 1322-1326). Las teorías galicanas de la sujeción más o menos total de la Iglesia al Estado se renuevan en Alemania y Austria algún tiempo después con el *febroniano*, sistema propugnado en el libro *De Statu Ecclesiae*, que publicó Nicolás Hontheim bajo el seudónimo de Justino Febronio, y el *josefinismo*, nombre proveniente de José II, emperador de Austria, que quiso intervenir en todos los asuntos de la Iglesia, cosa que le valió el título irónico de «el emperador sacristán».

En nuestros días, las ideas erróneas de la sujeción de la Iglesia al Estado se resucitan en los sistemas totalitarios, nacionalsocialismo y comunismo, contra los que escribe Pío XI sus dos encíclicas *Mit brennender Sorge* (14 marzo de 1937) y *Divini Redemptoris* (19 marzo de 1937)².

676. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—A medida que van apareciendo las diversas doctrinas que atacan la independencia de la Iglesia y la quieren sujetar al Estado, los sumos pontífices tienen buen cuidado de hacer que resplandezca toda la verdad en esta materia. Así, Bonifacio VIII, en la bula *Unam Sanctam*, define que «es necesario para la salvación someterse al romano pontífice para toda humana criatura» (D 469). Juan XXII condena, como hemos dicho ya, las teorías de Marsilio Patavino (D 495-497).

El concilio Tridentino define la plena independencia de la jerarquía eclesiástica de cualquier potestad humana (D 960 967). Pío VI condena los errores del falso *sínodo de Pistoia*, que limitan la potestad de la Iglesia (D 1504).

Ya más recientemente, Pío IX levanta su voz vigilante contra las teorías liberales y laicistas que propugnan la subordinación de la Iglesia al Estado o las que defienden como ideal la completa separación entre las dos potestades. En el *Syllabus* aparece una larga lista de proposiciones condenadas sobre este particular (D 1719 20 28 39 41-45 49 51-55). León XIII escribe diversas encíclicas sobre esta materia, siendo la más importante la encíclica *Immortale Dei*³.

¹ Cf. SALAVERRI, o.c., n.943.

² La primera, ColEnc (M.) 139-155 (n.XIII); la segunda, 437-461 (n.XXVIII). En ColEnc (B. A.) 1415 a 1456.

³ Dos fragmentos importantes de la misma en D 1867 1869. Integra en ColEnc (M.) 49-66; ColEnc (B. A.) 377-394.

Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis*, llama también a la Iglesia sociedad perfecta⁴ y pronunció dos discursos de gran trascendencia para enfocar el difícil problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado teniendo en cuenta el estado actual de las cosas; y de los que hablaremos en el segundo párrafo de este capítulo⁵.

677. Valoración teológica.—Por lo menos hay que considerar como *teológicamente cierto* que la Iglesia es una sociedad perfecta y absolutamente independiente.

678. Enseñanza bíblica.—De toda la doctrina evangélica que hemos ido exponiendo a lo largo de este tratado, consta claramente:

1.º Que la Iglesia tiene como *fin* la salvación sobrenatural de los hombres. Recuérdense los textos del Nuevo Testamento con que hemos probado que el fin de la Iglesia es proseguir la misión de Cristo y que la misión de Cristo es la salvación de los hombres⁶. Ahora bien, este fin es evidentemente el más perfecto y supremo que darse puede, superior a cualquier otro fin, y, por tanto, tal, que todos los demás fines deben subordinarse a él, y él a ninguno.

2.º Para conseguir este fin, Cristo dio a su Iglesia todos los *medios necesarios* en los plenos poderes de enseñar, regir y santificar. *Enseñar* la ley evangélica, ley de la más alta perfección (recuérdense, por ejemplo, los capítulos 5 al 7 de San Mateo), y, por tanto, la más apta para llegar al fin sobrenatural de unir al hombre con Dios; con la absoluta seguridad de enseñar la verdad por la prerrogativa única de la infalibilidad (Mt 28,20; Mc 16,16; Jn 14,16-17; 16,13, etc.). *Regir*, de modo que todo lo que atare o desatara en la tierra la Iglesia o su autoridad suprema, quede atado o desatado, es decir, plenamente ratificado en el cielo (Mt 16,18; 18,18). *Santificar* por medio de los sacramentos, que dan o aumentan la prenda segura de la vida eterna, es decir, la gracia santificante (Jn 3,5; 6,48-59; 20,22-23).

Ahora bien, tales medios son *suficientísimos* de suyo para conseguir el fin de la salvación eterna, y si algo impide de hecho que los hombres lleguen a la consecución del fin, no es ciertamente algo que falta a la Iglesia, provista de la asistencia divina hasta el fin del mundo, sino defecto del hombre, quien con su libertad opone obstáculos a la acción salvífica de la Iglesia.

679. La Iglesia es además *absolutamente independiente*, porque su autoridad suprema, ni por razón de su fin ni por razón de un fin más alto que se hubiera de conseguir, está subordinada a ninguna otra autoridad, como es evidente supuesto lo que hemos dicho antes acerca del fin sobrenatural de la Iglesia. Además, Jesucristo, al fundar su Iglesia como sociedad, la constituyó con completa independencia de toda otra sociedad humana, como claramente

⁴ En Col. cit. 721.

⁵ A los juristas católicos italianos: ColEnc (M.) 1482-1488 (n.CLXXXV); XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas: «Ecclesia» (1955) II 313-316. También en F. SEGARRA, S. I., *Iglesia y Estado* (3.ª ed.) 223-26.

⁶ Véanse estos textos en el c.22.

consta por el modo como elige a los apóstoles y a San Pedro y los constituye jefes de su Iglesia, dándoles toda su autoridad divina—«como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (Jn 20,21); «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, haced discípulos a todas las gentes...» (Mt 28,19)—y profetizándoles repetidas veces que en los poderes civiles encontrarían sólo oposición y persecuciones: «os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán; seréis llevados por mi causa a los gobernadores y a los reyes, para que sirva de testimonio a ellos y a los gentiles» (Mt 10,17-18); «si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán» (Jn 15,20).

Después de la ascensión de Cristo a los cielos, al extender los apóstoles la Iglesia por todo el mundo, lo hacen con plena independencia de las potestades civiles; más aún, con oposición abierta de las mismas: «Si es razón delante de Dios escucharos a vosotros antes que a Dios, juzgado vosotros mismos—decían los apóstoles a las autoridades judías de Jerusalén—, que nosotros no podemos dejar de hablar lo que vimos y oímos» (véanse Act 4,5-31; 5,17-42; 12,1-24).

680. Enseñanza de la tradición.—La perfecta independencia de la Iglesia ante toda intromisión de la autoridad civil es defendida acérrimamente por ella a lo largo de toda su existencia, de tal manera que la historia de este punto coincide con la historia de todas las persecuciones que la Iglesia ha sufrido desde los tiempos del Imperio romano hasta nuestros días. Contentémonos ahora con citar los textos de dos grandes campeones de la fe y de la independencia de la Iglesia, uno de Oriente y otro de Occidente. Escribe San Atanasio: «¿Desde cuándo una sentencia de la Iglesia ha de recibir autoridad del emperador?... San Pablo tuvo amigos entre los domésticos del César..., pero no los admitió como compañeros de sus decisiones»⁷. Y Osio de Córdoba a Constancio Augusto: «A ti Dios te confió el Imperio; a nosotros, las cosas de la Iglesia...; ni a nosotros nos es lícito tener potestad en la tierra, ni a ti, emperador, tenerla en lo sagrado»⁸.

II. IGLESIA Y ESTADO

681. Rechazada como incompatible con la absoluta independencia de la Iglesia la teoría de la hegemonía del Estado sobre la Iglesia, quedan tres hipótesis posibles para la coexistencia de la Iglesia y el Estado: 1.^a Hegemonía o potestad directa de la Iglesia sobre el Estado. 2.^a Separación absoluta entre ambas sociedades. 3.^a Colaboración de la Iglesia con el Estado.

682. 1) PRINCIPIOS FUNDAMENTALES.—Todo el mundo entiende qué quiere decir potestad directa de la Iglesia sobre el Estado y cómo debe ser rechazada esta hipótesis, porque va abiertamente

⁷ *Historia de los arrianos* 52: MG 25,726. Cf. MaPrim n.102.

⁸ *A Constancio Augusto*: ML 8,1327-29; MaPrim n.105. Véanse otros muchos textos en el mismo enquiridión desde el n.99 al 134.

contra la soberanía del Estado. No creo sea necesario insistir en este punto; a nadie—hoy sobre todo—ofrece dificultad alguna.

También parece fácil de entender qué significa *separación* de la Iglesia y el Estado, es decir, plena independencia en la actuación de ambas sociedades, supuesto que los fines de ambas son distintos, como ocurre, por ejemplo, entre una sociedad comercial y una sociedad deportiva. Ya hablaremos más adelante de esta posición, hasta qué punto pueda aceptarse en la materia de que tratamos, sus ventajas e inconvenientes. Ahora sólo indicaremos de una manera general que esta teoría no puede aplicarse sin algunas salvedades a nuestro caso. En efecto, es fácil de ver que la Iglesia y el Estado no pueden proceder, por lo menos en algunos aspectos, con la independencia mutua que puede darse en el ejemplo que hemos aducido. Hay un campo bastante extenso de objetos que de alguna manera tocan a la sociedad estatal y a la eclesial. Citemos sólo de paso algunos: enseñanza, trabajo y cumplimiento de los deberes religiosos, matrimonio... Ahora bien, si dos sociedades, perfectas e independientes ambas, se encuentran en su actuación en algunos puntos comunes, es evidente que se impone un régimen de colaboración mutua. Más aún, aquella que tiene un fin superior será la que habrá de prevalecer, si acaso surgen entre ellas algunas divergencias. En tal caso puede hablarse de *cierta* potestad de la sociedad de fin superior sobre la otra; no de potestad directa, sino indirecta, es decir, únicamente en cuanto se requiere la tal subordinación en orden a la armonía de poderes para el fin superior que los que son súbditos de ambas sociedades han de conseguir.

683. En este orden de los principios, parece, pues, claro que, tratándose de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, habrá que admitirse como único régimen, conforme a la naturaleza de ambas sociedades, está colaboración mutua y subordinación *indirecta* del Estado a la Iglesia, entendiéndolo bien que con este régimen admitimos la plena independencia de ambas sociedades en todos los asuntos que competen a uno solo de los dos poderes. Recuérdese el texto que hemos citado al final del párrafo anterior de Osio de Córdoba: «A nosotros no nos es lícito tener potestad en la tierra». Y en este sentido, la Iglesia siempre repetirá las palabras de Cristo: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36).

Sin embargo, en la práctica, ¿no llevará consigo este régimen un peligro de abuso del poder de la Iglesia? ¿No llegaremos a lo que vulgarmente se llama el «clericalismo», es decir, un poder desorbitado de la jerarquía de la Iglesia sobre el Estado, como ocurrió, según dicen muchos autores, en la edad media?

684. 2) RÉGIMEN DE COLABORACIÓN ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO.—Creo que para tratar serenamente este punto será indispensable dirigir una rápida mirada a la historia de esta cuestión desde el principio del cristianismo hasta nuestros días y a los documentos pontificios que fueron apareciendo en las diversas etapas ⁹.

⁹ Cf. F. SEGARRA, S. I., *Iglesia y Estado* 122ss.

Cuando nace la Iglesia en el Estado romano, que lo centraliza y controla todo, tanto lo civil como lo religioso, y es acusada en seguida de enemiga del Estado, no puede hacer otra cosa que pedir tolerancia. Pero ya insiste con valentía en que no puede someterse al poder secular en materias de fe y culto. Tan pronto como llega para ella la paz—paz turbada con frecuencia con nuevas persecuciones—, lucha por conservar su independencia contra las intromisiones del poder civil, al mismo tiempo que repite sin cesar la idea de la mayor excelencia del sacerdocio sobre el poder civil. Estas dos ideas combinadas forman el principio llamado de la potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado, aunque su formulación no llegue de un modo explícito hasta el siglo v.

685. Además de los textos que hemos citado antes de San Atanasio y Osio, vamos a citar unos pocos más de los grandes Doctores de aquel tiempo.

San Gregorio Nacianceno: «También nosotros tenemos un imperio, y aún más elevado y perfecto, a no ser que queramos posponer el espíritu a la carne, y las cosas celestiales a las terrenas»¹⁰. San Juan Crisóstomo: «Este imperio [el de la Iglesia] supera al civil en tanto grado cuanto el cielo a la tierra, y con mucha mayor ventaja todavía»¹¹. San Ambrosio al emperador Valentiniano: «¿Cuándo has oído que en causas de fe los laicos juzguen a los obispos?... A la verdad, si repasamos la serie de las divinas Escrituras o los tiempos pasados, ¿quién podrá dudar que en negocios de fe, en negocios de fe vuelvo a repetir, son los obispos los que juzgan a los emperadores, no los emperadores a los obispos?»¹² «El tributo pertenece al César, no lo negamos; la Iglesia pertenece a Dios; en verdad que no debe someterse al César»¹³.

686. La carta del papa San Gelasio I al emperador Anastasio es el primer documento en que aparece ya de alguna manera la concepción de la subordinación indirecta de la autoridad civil a la eclesiástica. Estamos a finales del siglo v: «Dos cosas hay, emperador augusto, por las cuales se rige principalmente este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real. En las cuales tanto más grave es el peso de los sacerdotes cuanto que han de dar cuenta en el tribunal divino aun de los mismos reyes de los hombres»¹⁴. Evidentemente sólo, en cuanto son de alguna manera superiores de los mismos reyes, puede admitirse que tenga que dar cuenta la autoridad eclesiástica de ellos ante el tribunal de Dios.

Sin embargo, esta idea no se desarrollará plenamente hasta la edad media con San Gregorio VII (siglo xi), y, sobre todo, con Inocencio III y Bonifacio VIII (principios y fines del siglo xiii). Los textos más notables en este aspecto son la carta de San Gregorio VII a los germanos: «Si la sede de San Pedro desata y juzga las cosas celestiales y espirituales, ¿cuánto más las terrenas y seculares?»¹⁵; la de Inocencio III, en que compara los dos poderes al sol

¹⁰ MG 35,975; MaPrim n.106.

¹¹ MG 61,508; MaPrim n.108.

¹² ML 16,1003; MaPrim n.109.

¹³ ML 16,1018; MaPrim n.111.

¹⁴ ML 59,42; MaPrim n.114.

¹⁵ Mon. Germ. Hist., Epist. selec. 2,1,338; MaPrim n.126.

(el eclesiástico) y la luna (el civil): «Ahora bien—prosigue—, así como la luna deriva su luz del sol y es menor que él en cantidad y calidad..., así la potestad real deriva el esplendor de su dignidad de la autoridad pontificia»¹⁶; y la bula *Unam sanctam*, de Bonifacio VIII, de la que es este fragmento: «Es menester que una espada esté bajo otra espada y que la autoridad temporal se someta a la potestad espiritual»¹⁷.

687. Los textos citados parece que desbordan la concepción de potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado y plantean el problema: ¿Se llegó en la edad media al principio erróneo de una sujeción plena y directa del Estado a la Iglesia? Varios autores lo han creído así; por ejemplo, Emile Chenon: «En la edad media se resolvió [el problema de Iglesia y Estado] por la teoría del poder directo de la Iglesia sobre el Estado»¹⁸; o J. Maritain: «Ya no se trata aquí de la doctrina del poder directo sobre lo temporal, sostenida en la edad media por algunos teólogos»¹⁹.

Puede sostenerse sin dificultad este modo de ver con las restricciones que pone el mismo Maritain: «algunos teólogos»; de ninguna manera si se dijere que el magisterio definió tal doctrina, dificultad que algunas veces se ha esgrimido contra la infalibilidad pontificia sin ningún fundamento, concretamente contra la bula *Unam sanctam*, de Bonifacio VIII. Las únicas palabras definitorias de dicha bula son las últimas, en las que sólo se afirma que es necesario para la salvación someterse al romano pontífice, sin que se diga nada acerca de una sujeción total del poder temporal al espiritual²⁰.

688. Un canonista moderno que ha estudiado a fondo la historia del derecho medieval, el P. Huizing, profesor en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana, establece estas conclusiones al hablar de la edad media:

«La Iglesia reconoce la autonomía y la independencia del poder temporal... La Iglesia no posee directamente todo el poder temporal, ni siquiera el poder coactivo... Fundamentalmente, se conserva la distinción entre los dos poderes, espiritual y temporal. Sólo en Bonifacio VIII aparece por primera vez en los documentos oficiales la confusión. Con todo, aun en Bonifacio permanece todavía la teoría del papa San Gelasio de la distinción de los dos poderes»²¹.

689. 3) DOS MODOS DE EXPRESAR EL BINOMIO IGLESIA-ESTADO.—Las potestades civil y religiosa se mueven ordinariamente en órbitas distintas; cada una tiene su fin y sus medios propios para conseguirlo, cada una es sociedad perfecta, independiente. En este sentido aparecen como *dos sociedades distintas sin interferencias*. Pero, como nota muy bien el P. Montcheuil, «el mismo e idéntico ser debe ocuparse de lo temporal y vivir religiosamente; el mismo

¹⁶ ML 214.377; MaPrim n.131.

¹⁷ D 469; MaPrim n.135.

¹⁸ CHENON, E., *Le rôle social de l'Eglise*: «Documentos de las Conversaciones de San Sebastián» n.2 (1949) 129.

¹⁹ MARITAIN, J., *Primauté du Spirituel*, I.c., 133.

²⁰ Cf. la explicación de estas palabras de la bula *Unam sanctam* en SEGARRA, o.c., 3055.

²¹ *Apuntes para uso privado de los discípulos* III.II3.II4.

e idéntico ser es a la vez hombre y cristiano. No es posible dar entre uno y otro un corte tajante; existe una corriente de perpetua interacción»²². En esta corriente es claro que el fin superior ha de prevalecer sobre el inferior, y, por tanto, la sociedad que cuida de aquél, la Iglesia, estará, *en alguna manera*, por encima de la que cuida de éste, el Estado.

Esta concepción es legítima en sí mientras no quiera significar que el Estado recibe su jurisdicción temporal de la Iglesia—la recibe de Dios—, sino sólo que, en las cuestiones mixtas, la autoridad de la Iglesia ha de prevalecer, y todavía *no* en el sentido de que con autoridad de jurisdicción pueda la Iglesia imponerse al Estado (en esto parece que hubo malentendidos en la edad media), *sino* en cuanto puede dar normas de moralidad y declarar justo o injusto, lícito o ilícito, las decisiones del Estado; y aun declarar en determinadas circunstancias que los cristianos no pueden en conciencia cumplir unas leyes que atentan el derecho inviolable de la conciencia cristiana.

Como estos casos en el conjunto de leyes y hechos jurídicos son verdaderamente accidentales, la concepción de dos sociedades que proceden por cauces paralelos sigue siendo lo ordinario.

690. 4) DOCTRINA DE LOS PAPAS MÁS RECIENTES.—En este sentido hablan los documentos pontificios de los últimos tiempos de ley ordinaria, sin callar, con todo, a sus debidos tiempos o cuando las circunstancias lo exigen, la debida sujeción a la autoridad de la Iglesia de las potestades seculares en los asuntos temporales cuando éstos revisten algún aspecto espiritual. Las dos grandes encíclicas de León XIII *Immortale Dei* y *Sapientia christiana*²³ son una confirmación evidente de lo dicho. Porque independencia no significa separación total; todo lo contrario: «Es, pues, necesario—dice León XIII en la primera de las encíclicas citadas—que haya entre las dos potestades cierta trabazón ordenada, la cual, no sin razón, se compara a la unión del alma con el cuerpo en el hombre». Ahora bien, esta «trabazón ordenada» supone algo más que un mutuo respeto y una comprensión benévola al tratar de los asuntos que afectan a ambas potestades; supone que en principio, mejor que la separación de la Iglesia y el Estado—separación es lo opuesto a la unión expresada por la comparación del alma y el cuerpo en el hombre—, es la unión de ambas sociedades; la cual se realiza, según parece, en el Estado confesional, es decir, el Estado que profesa oficialmente la religión católica con la debida tolerancia a las minorías no católicas y que evita toda coacción que induzca a abrazar por fuerza o por puras conveniencias de orden material esta religión católica oficial. E inmediatamente antes de León XIII, Pío IX había puesto en la colección de errores modernos, en el *Syllabus*, esta proposición: «La Iglesia ha de separarse del Estado, y el Estado de la Iglesia» (D 1755).

²² MONTCHIEUIL, *Aspectos de la Iglesia* 175.

²³ Pueden verse en *Doctrina pontificia* II (BAC 174) 186-220 y 261-294 o en ColEnc (M.) 49-66 (n.VI) y 85-100 (n.VIII); ColEnc (B. A.) 377-394.445-462.

691. Y como Pío IX y León XIII, han hablado también los papas que les siguieron. Recordemos sólo a Pío XI, que afirma tajantemente: «No nos detenemos ahora en repetir cuán gravísimo error sea afirmar que es lícita y buena la separación en sí misma»²⁴. Y Pío XII, en la célebre alocución sobre la tolerancia a los juristas italianos en 1953, de la que nos volveremos a ocupar más adelante, afirma: «La Iglesia en principio, o sea en tesis, no puede aprobar la completa separación entre los dos poderes»²⁵. Y en 1955 al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas: «La Iglesia no disimula que en principio considera esta colaboración [de la Iglesia y el Estado] como normal y que mira como ideal la unidad del pueblo en la verdadera religión, y la unanimidad de acción entre ella y el Estado»²⁶.

Basta seguramente la lectura de estos textos para convencerse que aún hoy los papas consideran *en principio* o *tesis* como régimen más conforme al ideal cristiano, no el de la separación, sino el de la colaboración entre la Iglesia y el Estado, y que sólo por las circunstancias de los tiempos, es decir, *en hipótesis*, puede ser mejor lo contrario.

692. 5) SEPARACIÓN DE LA IGLESIA Y EL ESTADO. a) *Razones que favorecen esta opinión.*—Sin embargo, no vamos a ocultar que la solución que hemos propuesto como la más conforme a la recta razón y a los documentos pontificios no carece de serias dificultades; dificultades que son otros tantos argumentos en favor de la completa separación entre los dos poderes²⁷.

Y, ante todo, un argumento de autoridad que parece contradecir lo expuesto. La jerarquía católica norteamericana puede decirse que desde la independencia de dicho pueblo hasta nuestros días ha alabado la separación de la Iglesia y el Estado como un régimen digno de toda estima, no como un mal que debe sólo tolerarse²⁸.

Citemos algunos ejemplos:

Ya en 1824, Mons. England, obispo de Charleston (Carolina del Sur), en una oración pública decía: «Quiera Dios preservar las libertades de América de la unión de cualquier iglesia con cualquier Estado». Y en otra ocasión decía: «Estoy convencido que una total separación del gobierno temporal es la posición más natural y segura para la Iglesia en cualquier lugar en que no hay, como en el territorio papal, un gobierno completo de clérigos»²⁹.

En 1909, el cardenal Gibbons, en su iglesia titular de Roma, predicaba así: «Los católicos americanos se regocijan de la separación de nuestra

²⁴ Enc. *Dilectissima nobis*, sobre la situación española: *Doc. pont.*, o.c., 628 o ColEnc (M.) 133; ColEnc (B. A.) 369.

²⁵ ColEnc (M.) 1948.

²⁶ Trad. esp. en SEGARRA, o.c., 226, o en la rev. «Ecclesia» 1955 (II) 315.

²⁷ Un estudio más completo de estas dificultades y sus soluciones puede verse en SEGARRA, o.c., p.3.^a (añadida en la 3.^a ed. de 1958), aunque dichas soluciones quizá no convengan a todos. En sentido contrario véase E. VOOSSEN, *Thèse et hypothèse*; «Revue diocésaine de Namur» 16 (1962) 1-18.183-198.

²⁸ E. DUFF, *La Iglesia y el Estado en el ambiente norteamericano*: «Estudios» 49 (Buenos Aires 1960) 626-642. Algo semejante encontraríamos en altas jerarquías de otros países, incluso europeos, en que católicos y protestantes están en cierta paridad numérica.

²⁹ A.c., 634.

Iglesia y el Estado; no puedo concebir que se presente un conjunto de circunstancias que pueda hacer deseable una unión tanto para la Iglesia como para el Estado... Reconocemos la bendición que representa nuestra actual situación; nos da libertad y enlaza a los sacerdotes y el pueblo en una unión mejor que la de la Iglesia y el Estado». Y a los cincuenta años, en 1959, el cardenal Cushing decía: «Así hablaba en su tiempo el cardenal Gibbons, así hablamos nosotros hoy en día»³⁰.

Mons. Egidio Vagnozzi, delegado apostólico en 1960, afirmaba: «Están satisfechos [la jerarquía y los católicos de Estados Unidos] de la libertad fundamental de que disfruta su Iglesia; de hecho ellos creen que a esta libertad se debe la expansión y consolidación de la Iglesia en este gran país. Ya sea que permanezcan en minoría o se conviertan en mayoría, estoy seguro que los católicos americanos nunca comprometerán su apreciada libertad religiosa a cambio de una posición privilegiada»³¹.

Bastante tiempo antes, con ocasión de la controversia suscitada en el país al presentarse como candidato a la Presidencia el gobernador Smith, católico, varios prelados norteamericanos escribieron favorablemente a favor de la separación de los dos poderes, como el arzobispo Dowling: «Faltan tantas condiciones para la realización de la unión *en todo gobierno del mundo*, que la tesis bien puede relegarse al limbo de las controversias difuntas»³².

693. No puede suponerse fácilmente que una manera tan constante de pensar y expresarse de la jerarquía católica en una gran nación esté en contradicción con el pensamiento de la Sede Apostólica. Esto plantea el grave problema de cómo se puedan conciliar esta mentalidad americana con los documentos pontificios que antes hemos aducido y aun con las razones de orden natural que hemos dado.

Creo que los fundamentos para solventar el problema, y que de alguna manera, por lo menos, se insinúan en los documentos de la jerarquía y en los escritos de los teólogos norteamericanos (y, proporcionalmente, de otros países), se pueden reducir a tres.

1.º Los documentos pontificios que parecen contrarios (pensemos, por ejemplo, en la condenación del *Syllabus* de la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado; D 1755), aunque se expresen muchas veces de un modo absoluto, hay que colocarlos en el contexto histórico y doctrinal en que fueron publicados. Es claro, por ejemplo, que es condenable *aquella* separación de la Iglesia y el Estado que se defendía en tiempo de Pío IX en Francia, Italia, etc., que incluía violación de los derechos de la Iglesia; pero no tenía presente el Papa, al fulminar aquella condenación, una separación en la que se concediera a la Iglesia plena libertad para predicar y enseñar, aunque sin un trato de favor.

2.º *De hecho*, al darse la unión de Iglesia y Estado, aparecen con frecuencia abusos e inconvenientes, como son falta de libertad en abrazar la fe, servilismo en eclesiásticos que han recibido o esperan recibir cargos del Estado, práctica sujeción de la Iglesia al Estado. Quizá por esto Max Pribilla, S. I., afirma que, para el recto

³⁰ A.c., 634-635.

³¹ A.c., 635.

³² A.c., 633.

desenvolvimiento de la Iglesia y su prestigio, le reporta más ventajas la tolerancia que la confesionalidad del Estado³³. Y el P. John Courtney Murray, S. I., sostiene que la libertad religiosa es un elemento integrante de la libertad civil que no puede suprimirse sin que ésta deje de sufrir detrimento. Y esta libertad civil es una exigencia de nuestros tiempos y una realidad con la que debe contar la Iglesia en sus relaciones con el Estado³⁴.

Estos textos de algunos católicos del extranjero muestran cuán extendido está en la actualidad este modo de pensar.

3.º Hoy día las naciones están tan relacionadas entre sí, que un trato de favor de la religión católica en un Estado puede provocar el efecto contrario en otro. Por eso el bien común universal puede pedir que no se dé el tal trato de favor. Así juzga, por ejemplo, el conocido escritor belga Jacques Leclercq: «La hipótesis, actualmente única realizable, exige la libertad religiosa en todas partes, pues una nación hoy no es algo encerrado en sí misma, y las ventajas para la religión en una nación se transformarían en perjuicios para otra»³⁵.

694. b) *Discusión de estas razones.*—¿Prueban suficientemente estas razones la conveniencia de la separación de la Iglesia y el Estado en todas partes?

La primera razón para no juzgar como doctrina contraria a los documentos pontificios toda separación de la Iglesia y el Estado, creemos que tiene su fuerza. Si se demostrara que la evolución a que ha llegado el mundo de hoy en esta materia es tal que exige *de hecho* esta separación de un modo universal, tendrían razón los que dicen que la distinción entre *tesis* e *hipótesis*, como la expusimos antes, es una distinción que ya ha perdido hoy todo su valor. Sin embargo, no creemos que pueda aceptarse que la evolución de la sociedad pida esta separación de un modo absolutamente general. En los documentos de los últimos sumos pontífices que hemos aducido antes no aparece esto de ningún modo.

Las dificultades que hemos considerado en el segundo fundamento son ciertamente, por desgracia, muy serias y reales. Con todo, parece también claro que peligros, abusos o debilidades de los hombres no invalidan los principios. Como por el hecho de que los hombres falten tan frecuentemente a los preceptos del decálogo no pierden éstos su valor. Es verdad que la Iglesia y el Estado han de contar con el hombre real, no con un hombre ideal; pero el hombre real ha de ir perfeccionándose teniendo presente el ideal y lo que la razón y los documentos de los papas nos proponen como meta para alcanzar. Además, ¿no ocurre muchas veces que ponde-

³³ Artículo traducido al español en «Documentos de las Conversaciones Internacionales de San Sebastián» n.4 (1952) 63-82.

³⁴ *Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light History*: «Theological Studies» 10 (1949) 177-234. Cf. para este y otros textos sobre el particular FERRO COUSELO, *Errores de la naturaleza jurídica de la Iglesia*: «XIV Semana Esp. de Teología» (Madrid 1955) principalmente 60-73.

³⁵ Cf. «Documentos de San Sebastián» (1949) n.2 147-150.

ramos excesivamente los efectos malos o peligros de una cosa y pasamos por alto los efectos buenos?

La tercera razón es más atendible. El papa Pío XII habla de ella en el discurso a los juristas italianos, del 6 de diciembre de 1953, y en él admite que, dada la constitución actual del mundo, «el deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser la última norma de acción. Debe estar subordinado a más elevadas y más generales normas, las cuales en algunas circunstancias permiten, es más, hacen que tal vez resulte mejor no impedir el error, para promover un bien mayor». Pero el que ha de juzgar cuándo se dan tales casos es solamente «aquel a quien Cristo ha confiado la dirección de la Iglesia, el romano pontífice»³⁶.

Una razón poderosa para admitir una mayor tolerancia civil a fin de promover «un bien mayor», tal como indicaba Pío XII, puede ser el favorecer en lo posible la unidad, quitando el obstáculo psicológico que para muchos pueblos representa el régimen contrario. El cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, tuvo una célebre conferencia a principios de 1959 en que hace ver las ventajas que proceden de esta tolerancia civil, con tal que se mantenga inviolable la intolerancia dogmática, condición indispensable para evitar el indiferentismo religioso³⁷.

695. c) *Resumen y punto final.*—Resumiendo todo lo dicho, quizá podamos todavía afirmar que ni por lo que se llama «la vía de derecho» ni por «el hecho» de las circunstancias actuales del mundo, se puede probar con evidencia la necesidad de que en todos los países se establezca el régimen de separación de la Iglesia y el Estado, aunque las circunstancias van inclinando a ello. Fácilmente los autores al hablar de este punto proyectan el modo de pensar y el ambiente de su propio país y de otros parecidos al suyo a todos los demás, y en esto no se procede rectamente. Sin embargo, es ciertísimo que, en las circunstancias de un mundo pluralista como el actual, cada vez más estrechamente unido por toda clase de vínculos humanos, culturales, económicos, etc., la Iglesia y el Estado en un régimen confesional han de tener muy presente que su modo de actuar no dé ningún fundamento *objetivo* a las acusaciones de intransigencia, clericalismo y servilismo, ni dé pie a la opresión de los católicos en otros países como represalia. ¿Es posible en la práctica conseguir todo eso? Hoy día son cada vez más los autores católicos que contestan negativamente a esta pregunta³⁸. Esperamos las nuevas directrices que sobre este punto nos dará el concilio Vaticano II.

³⁶ ColEnc (M.) 1486.

³⁷ Véase este documento en «Documentation catholique» 56 (1959) 335-348. Sobre la tolerancia civil o política y la tolerancia dogmática véase en el c.23 la 3.ª cuestión complementaria.

³⁸ Véase JACQUES CROTEAU, O. M. I., *Le glaive spirituel dans un monde pluraliste*: «Revue de l'Univ. Ottawa» 32 (1962) 129-152, con abundante bibliografía de la materia.

CAPITULO VIII

La Iglesia, una y única. Ecumenismo

696. Bibliografía: I. *En general, sobre las cuatro propiedades de la Iglesia, unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad:* SALAVERRI, o.c., n.1148-1208; ID., *El misterio de la unidad, santidad y catolicidad de la Iglesia:* «Divinitas» 6 (1962) 33-97; LA BRIÈRE, Y. DE, *Eglise: DAFC I col.1268-1299*; SCHMAUS, M., o.c., 516-609; ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* 463-515.—II. *Sobre la unidad:* BAUM, G., O. S. A., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des Papes de Léon XIII à Pie XII* (París 1961); JOURNET, C., *Teología de la Iglesia* 399-433; LE GUILLOU, M. J., O. P., *Mission et Unité* (París 1960); MOEHLER, J. A., *L'Unité dans l'Eglise* (París 1938).—III. *Sobre el ecumenismo:* a) *Bibliografía:* Dos bibliografías abundantísimas de obras y artículos sobre la materia: ESTEBAN ROMERO, A., *Nota informativo-bibliográfica sobre el ecumenismo:* «Revista Española de Teología» 12 (1952) 153-173 y 395-431 (llega hasta 1951); PERNAU, J., *Contribución a una bibliografía de ecumenismo católico:* «Estudios Franciscanos» 62 (1961) 71-125 (llega hasta 1960). b) *Para una sucinta mirada de conjunto:* ALCALÁ, A., S. I., *Qué es el ecumenismo:* «Proyección» 4 (1957) 227-234; BOYER, C., S. I., *Unità Cristiana e Movimento Ecumenico* (Roma 1955); DAMBORIENA, P., S. I., *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma* 1145-1185; GRASSO, D., *¿Es posible la unión de las iglesias?* (Barcelona 1961); RIUDOR, I., S. I., *A los diez años de la Asamblea Ecuménica de Amsterdam, 1948:* *EstEcl* 33 (1959) 7-37; SANTOS HERNÁNDEZ, A., S. I., *El movimiento ecumenista:* «Iglesias de Oriente» 445-479, con abundante bibliografía, hasta 1959; VODOPIVEC, G., *La Chiesa e le chiese:* «Problemi ed Orientamenti» I 551-546; en castellano, *La Iglesia y las iglesias:* «Pequeña Biblioteca Herder» n.4. c) *Para tener un conocimiento más a fondo de los problemas del ecumenismo y su historia:* KÜNG, H., *El concilio y la unión de los cristianos* (Santiago de Chile 1962); MICHAEL, J. P., *Cristianos en busca de una Iglesia. El movimiento ecuménico y Roma* (México 1962); *XII Semana Española de Teología y XIII Semana Bíblica Española* (dedicadas ambas al movimiento ecumenista, Madrid 1953); THILS, G., *Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique* (Louvain 1955); VILLAIN, M., *Introduction à l'oecuménisme* (Tournai-París 1958); JAVIERRE, A. M.^a, *Nueva Delhi* (III Asamblea del Consejo Ecuménico): «Ecclesia» (1962) I 45-47.80-82.107-109. d) *Revistas sobre asuntos ecuménicos:* *Unitas* (publicada en francés, inglés e italiano, y desde 1962 en español); *Re-unión* (Centro de Estudios Orientales, Madrid); en francés, *Irenikon* (Chevetogne, Bélgica); *Istina* (Boulogne-sur-Seine, Francia); *Vers l'Unité Chrétienne*, bulletin mensuel (Centre d'Etudes «Istina»).

I. INTRODUCCIÓN GENERAL. UNIDAD, CATOLICIDAD, APOSTOLICIDAD Y SANTIDAD DE LA IGLESIA

697. En el símbolo *niceno-constantinopolitano* que se recita en la santa misa, hacemos profesión de fe en la Iglesia «una, santa, católica y apostólica» (D 86). Desde entonces estas cuatro propiedades han quedado inseparablemente unidas a la Iglesia de Cristo cuando se ha querido describir su esencia y se van repitiendo en todos los «símbolos» o profesiones de fe posteriores¹. Como toda entidad queda perfectamente definida por sus propiedades esenciales, el hecho de aplicarlas de un modo constante a la Iglesia hizo pensar a los teólogos católicos, en el tiempo de la lucha contra la reforma protestante, que este camino sería un medio aptísimo para demostrar que sólo la Iglesia católico-romana era la verdadera Iglesia de Cristo. Para ello bastaría demostrar que sólo ella es en verdad una, santa, católica y apostólica. Además, este camino tenía la ventaja de no recurrir, por lo menos inmediatamente, a uno de los argumentos sin duda más decisivos, pero que necesariamente ofrecía especial dificultad a los protestantes y ortodoxos: el primado del romano pontífice como sucesor de San Pedro. Según esta demostración, las cuatro propiedades clásicas, unidad, catolicidad, apos-

¹ Véanse en SALAVERRI, o.c., n.1552.

tolicidad y santidad, serán al mismo tiempo *notas características*, es decir, señales, criterios que servirán para dar a conocer cuál es la verdadera Iglesia de Cristo entre las varias que se atribuyen este nombre.

698. Sin embargo, este camino no es tan fácil como quizás puede parecer a primera vista. Un indicio de esta dificultad puede ser el hecho de que tanto los protestantes como los ortodoxos admiten estas cuatro propiedades como características de la verdadera Iglesia de Cristo, y es evidente que no la identifican con la católica-romana. Oscar Cullmann, en su libro sobre el apóstol San Pedro, pone en la primera página de su obra cuatro frases a modo de lema, y la primera es ésta: «Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam»². Otro libro interesante, titulado *La Sainte Eglise universelle, confrontation oecuménique*, contiene los estudios de un ortodoxo (Florovski), un calvinista (Leenhardt), un luterano (Prenter), un anglicano (Richardson) y un católico (Spicq, O.P.) sobre la esencia de la Iglesia, y todos en una u otra forma desarrollan las cuatro propiedades clásicas de la Iglesia³. Sin embargo, es claro que no tienen la misma concepción de unidad, catolicidad, santidad y apostolicidad todos estos teólogos.

699. Antes, por lo tanto, de abordar el tema apologético—cómo puede reconocerse la verdadera Iglesia de Cristo por estas cuatro notas características—se requiere un estudio a fondo de cuál es el verdadero significado de cada una de estas propiedades. Y esto no «a priori» o discurrendo filosóficamente, sino tal como aparece en las fuentes de la revelación, y muy especialmente en la mente de Cristo, reflejada en los evangelios. Si probamos que el sentido auténtico de estas propiedades es el que les da la Iglesia católico-romana y sólo éste, habremos dado, sin duda, un paso decisivo en este problema de la discernibilidad de la Iglesia por sus notas características.

Vamos, pues, a estudiar en particular cada una de estas propiedades. Como la catolicidad no puede separarse, como veremos, de la unidad, y la santidad viene a ser como el resultado, en el orden moral, de las otras tres propiedades, el orden más lógico para tratar de ellas parece ser éste: unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad.

II. UNIDAD DE LA IGLESIA

700. Problema.—Que la Iglesia es una, puede entenderse en dos sentidos: que es «única», es decir, que no existe más que *una sola* Iglesia de Cristo, y que tiene una perfecta *unidad interna*, es decir, que no está dividida ni tiene partes independientes entre sí.

Ya se ve que los conceptos «único» y «uno» no coinciden totalmente. Cada hombre, Pedro, Pablo..., es un ser *uno* en su naturaleza humana, ya que es un todo orgánico independiente de los demás

² S. Pierre, disciple, apôtre, martyr 6.

³ Publicado por «Cahiers théologiques de l'actualité protestante». Hors série, 4 (1948).

y cuyas partes están armónicamente unidas para el bien total del individuo; pero no podemos decir que sea *único* en su naturaleza humana, ya que cumplen la definición de hombre todos los individuos de su especie. En cambio, Dios es un ser a la vez uno (con unidad de simplicidad, ya que en él no puede hablarse de partes) y *único* (puesto que no hay más que un solo Dios).

701. Las fuentes de la revelación nos enseñarán, como veremos en seguida, que la Iglesia es a la vez *única*, es decir, que Cristo no quiso fundar muchas iglesias suyas, sino una *única* Iglesia y *una* en su constitución interna. No creo ofrezca dificultad alguna entender qué significa el primer aspecto de los indicados; en cambio, el segundo requiere una mayor explicación.

Es evidente que no puede ser de la misma especie la unidad interna en un ser orgánico, por ejemplo, el cuerpo humano, o en un ser de orden jurídico, como es una sociedad. En nuestro lenguaje humano, decimos que una sociedad es verdaderamente *una* cuando sus miembros tienden al fin común, propio de aquella sociedad, bajo una autoridad que dirige todas las actividades de los miembros y urge el cumplimiento de los deberes de todos.

Como la Iglesia es una sociedad fundada por Jesucristo, cuál sea en concreto esta unidad interna de la Iglesia, lo habremos de deducir de las características que le dio su Fundador, y que ya conocemos por los capítulos en que hablamos de la fundación de la Iglesia en la primera parte de este tratado. En concreto, por haberla instituido para guardar íntegra la divina revelación para todos los hombres, la Iglesia habrá de tener *unidad de fe*. Por haberla instituido jerárquicamente, habrá de tener *unidad de régimen*. Como sociedad ordenada a la santificación de las almas por unos medios concretos instituidos a este fin, tendrá *unidad de sacramentos*. Esta unidad de fe, de autoridad, de culto, en cuanto es algo querido por Cristo, puede llamarse *unidad de derecho*, y el cumplimiento de esta voluntad de Cristo en la práctica es lo que podemos llamar *unidad de hecho*.

702. Pero además, por ser la Iglesia no una sociedad meramente humana, sino divina, sobrenatural, tiene otra unidad, invisible a los ojos de los hombres, pero que se manifiesta por sus efectos; la que procede del Espíritu Santo, principio vivificante y unificador o alma de esta sociedad que es el Cuerpo místico de Cristo. Esta unidad misteriosa se manifiesta en la caridad y obras de santidad. De ella ya hemos hablado bastante en los capítulos en que hemos considerado a la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo y volveremos a hablar al exponer la santidad de la Iglesia.

703. Esto supuesto, el problema que hemos de estudiar en este capítulo es el siguiente: la Iglesia de Jesucristo según la voluntad de su Fundador, ¿debe ser *única* y *una*?; ¿lo es de hecho?

Estos dos problemas de la unicidad y unidad de la Iglesia se

tratan muchas veces por separado en los tratados de eclesiología⁴. Sin embargo, están tan íntimamente relacionados entre sí, ya que la unidad interna de la Iglesia de Cristo en la fe, autoridad y sacramentos es la razón que determina el que sea única, es decir, que no pueda admitirse que haya varias iglesias de Cristo—católica, protestante, anglicana, ortodoxa, con diversos credos, diferentes obediencias y número mayor o menor de sacramentos—, que nos ha parecido mejor tratar conjuntamente de estos dos aspectos de la unidad. Además, cuando en el credo hacemos profesión de fe en la Iglesia «una», lo entendemos en ambos sentidos.

704. Orientación histórica.—1) EL HECHO DE LAS DIVISIONES EN LA IGLESIA.—El problema de la unidad de la Iglesia se planteó en la misma Iglesia desde el principio de su existencia. Los seres que carecen de razón y de libertad permanecen en las características que les son propias, permanecen *unos* mientras no haya fuerzas extrínsecas que destruyan esta unidad. No ocurre lo mismo con la Iglesia; al ser una entidad formada por hombres dotados de libertad, pueden con sus disensiones atentar *en alguna manera* contra esta unidad. San Pablo sintió en su carne la herida sangrante que le producía la división de pareceres en los primeros cristianos de la iglesia de Corinto: «Se me ha dado a entender—escribe—que hay contiendas entre vosotros...; ¿por ventura está dividido Cristo?» (1 Cor 1,11.13). San Juan siente también las desgarraduras que produce en la Iglesia la separación de los que rechazan la verdadera doctrina del Evangelio, a quienes da el apóstol del amor el duro calificativo de «anticristos», y dice expresamente que «de nosotros salieron, mas no eran de nosotros» (1 Jn 2,18-19). Esta frase de San Juan nos introduce en el verdadero estado de la cuestión sobre la unidad de la Iglesia. Esencialmente esta unidad no se pierde por las herejías o los cismas, como el árbol sigue permaneciendo esencialmente uno al desgajarse algunas de sus ramas por el vendaval.

Las herejías y cismas que ya habían comenzado a brotar, como hemos visto, en el mismo tiempo apostólico, siguen en los siglos postapostólicos y producen dos grandes divisiones en la Iglesia de Cristo: la de *las iglesias de Oriente*, comenzada por Focio en el siglo IX y consumada por Miguel Cerulario en el XI, y la de *las iglesias protestante y anglicana* en el siglo XVI. Y la Iglesia de Cristo siente en su carne aquellas heridas gravísimas, pero no pierde su unidad.

705. Hoy día, las iglesias cristianas forman un total de cerca de mil millones de cristianos, de los cuales sólo un poco más de la mitad, unos 520 millones, son católicos; los demás se reparten entre unos 260 millones de protestantes y anglicanos y unos 210 de ortodoxos y otras confesiones orientales separadas de Roma. La proporción viene a ser de un 51 por 100 de católicos, 27 por 100 de

⁴ Por ejemplo, SALAVERRI: SThS I, dedica la tesis 29 a la unicidad (juntamente con la visibilidad), y la tesis 30 a la unidad (juntamente con las otras tres propiedades del símbolo niceno-constantinopolitano).

protestantes y 22 por 100 de orientales disidentes, aunque las estadísticas, sobre todo en lo que se refiere a los orientales, varían bastante por la dificultad de tener datos seguros en lo que se refiere a los países del otro lado del telón de acero.

Al consumarse cada una de estas grandes divisiones (siglo XI y XVI), los odios, las guerras de religión, las represiones, no siempre conducidas por un celo auténticamente cristiano, no dejaron ver con la suficiente serenidad a muchos el mal inmenso que había caído sobre Europa. Sin embargo, no faltaron en todos los tiempos, entre los hombres que consumaron la herejía, quienes se lamentaron acerbamente de la división en la Iglesia y realizaron las primeras tentativas de acercamiento. En el siglo XVI, Crammer, arzobispo anglicano de Cantorbery, en su correspondencia con Melancton y Calvino se lamenta de la desmembración de las iglesias y les invita a buscar remedio. En el siglo XVII, Pedro du Moulin, el escocés John Dury, el holandés Van Groot, Leibnitz, sobre todo durante su permanencia en París, con sus contactos con el franciscano Cristóbal de Rojas y con Bossuet, buscan también la unión⁵. Todos estos conatos y otros muchos hasta llegar a finales del siglo XIX pueden considerarse como la prehistoria del movimiento ecumenista.

706. 2) LAS DIVISIONES Y EL MOVIMIENTO ECUMENISTA.—

A) *¿Qué es el movimiento ecumenista?*—De momento podríamos dar esta definición, algo vaga y general: el conjunto de esfuerzos realizados para el acercamiento y unión de los cristianos de las diversas confesiones que se llaman iglesias de Cristo. Sin embargo, muchas veces bajo este nombre de *movimiento ecuménico o ecumenista* se designa un movimiento encarnado ya en determinadas organizaciones, concretamente de tipo protestante, como veremos en seguida.

707. B) *Historia del movimiento ecumenista.*—No podemos hacer otra cosa que dar a grandes rasgos un resumen de la historia del movimiento ecuménico tal como surgió dentro del protestantismo hasta llegar al desarrollo actual. Remitimos al lector que desee más amplia información a las obras citadas en la bibliografía.

El *comienzo de la historia* propiamente tal del movimiento ecuménico lo ponen ya algunos a finales del siglo XIX, cuando en la conferencia episcopaliana de Lambeth (1867) se establecen diversas uniones y «convenciones» entre varias iglesias; pero más generalmente se pone el punto de partida en el *Congreso Internacional de Misiones Protestantes de Edimburgo*, en 1910. Los protestantes hasta el siglo XIX se habían preocupado poco de la expansión misionera, y precisamente para dar vitalidad a sus iglesias comenzaron por entonces a avivar el espíritu misional. En el Congreso citado se cuenta que un delegado de las llamadas «iglesias jóvenes» (las iglesias de los países misionados) dijo: «Vosotros nos habéis enviado misio-

⁵ Véase S. FRUSCIONE, S. I., *Fisonomia del movimiento ecumenico*: CivCatt 101 (1950 II) 254-255.

neros que nos han predicado a Cristo, y os damos las gracias. Pero juntamente nos habéis traído vuestras divisiones; unos predicán el metodismo, otros el luteranismo, el episcopalismo...; os pedimos que nos prediquéis el Evangelio, librándolo de todos los 'ismos' con que lo anunciáis entre vosotros»⁶.

Este hecho hizo reflexionar profundamente a muchos protestantes, y fruto de estas reflexiones fue la organización *Fe y Constitución* (Faith and Order), destinada a fomentar la unión de los cristianos sobre una base doctrinal común. La primera guerra europea paralizó de momento sus actividades, pero después se tuvieron dos reuniones importantes, Lausana (1927) y Edimburgo (1937). Paralelamente, pero con plena independencia, nace otra organización, llamada *Vida y Acción* (Life and Work), también con el fin de fomentar la unión, pero no sobre bases doctrinales, sino en un orden práctico de ayuda mutua social y de caridad. Tiene también dicha organización dos reuniones o congresos: Estocolmo (1925) y Oxford (1937). Aunque de orientación tan distinta en sus orígenes y modo de proceder, estas dos asociaciones buscan establecer una organización común y de carácter más universal en las reuniones de 1937 de Edimburgo y Oxford. Así queda aprobado el programa común y se constituye un comité de catorce miembros (Utrecht, 1938) con el encargo de redactar una constitución provisoria del *Consejo ecuménico de las Iglesias* (World Council of Churches, designado por la sigla WCC). Su principal labor es preparar una magna asamblea mundial.

708. *Primera asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias, Amsterdam* (1948).—Convocada primero para 1941, tiene que ser diferida a causa de la guerra mundial, y se inaugura por fin en Amsterdam el 21 de agosto de 1948. Habían sido invitadas a ella todas las iglesias cristianas que creen en Cristo como Dios y Salvador de los hombres. Acudieron representantes de 150 iglesias; 43 países, con unos 1.800 asistentes. Faltaban, por causa muy diversa, los católicos y los ortodoxos rusos, estos últimos por habérselo prohibido el Gobierno de Moscú. De la posición de la Iglesia católica en todo lo que atañe al movimiento ecuménico hablaremos en párrafo aparte.

Esta asamblea de Amsterdam fue, a juicio de algún católico, «uno de los hechos más trascendentales de la cristiandad después de la separación»⁷; pero al mismo tiempo se pusieron más patentes quizá que nunca las dificultades insuperables que existían para llegar a una base doctrinal común, sobre todo entre la tendencia llamada «vertical» o «protestante», que excluía toda sucesión apostólica, y la «horizontal» o «católica», que exige como elemento esencial de la Iglesia de Cristo la sucesión de los apóstoles, que se perpetúa en los obispos, y que defienden con los católicos, ausentes entonces de Amsterdam, los ortodoxos, anglicanos e iglesias protestantes

⁶ Citado por M. VILLAIN, *Introduction à l'Oecuménisme* 16-17.

⁷ Así ROUQUETTE, S. I.: «*Etudes*» 258 (1948) 16.

episcopalianas. Hubo por lo menos acuerdo pleno en juzgar como «desorden del hombre» contrario al «designio de Dios» el hecho de la división existente en la cristiandad ⁸ y se aprobó—no sin resistencia y recelos por parte de bastantes, que temían no se quisiera formar una especie de autoridad sobre las iglesias particulares—la constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias con carácter permanente y la creación de un Comité central compuesto de 90 miembros, que se deberían reunir una vez al año, y del que fue nombrado secretario general el que todavía hoy sigue en este cargo, el holandés Visser't Hooft, con sede permanente de este secretariado en Ginebra. También entonces comenzó la revista *The Ecumenical Review*, para tratar los problemas del ecumenismo, al mismo tiempo que se fundaban también varios organismos de asistencia social, de estudio, etcétera.

709. *Declaración de Toronto (1950).*—Ante los temores repetidamente manifestados por varias iglesias de perder su independencia, el Comité central, reunido en Toronto, declaró que el Consejo Ecuménico no pretende ser una «super-iglesia», sino sólo un «parloir aux Eglises», un lugar de encuentro y de conversación para las diversas iglesias en orden a tender a la Iglesia «una, santa», ideal. Pero a cualquier iglesia-miembro del Consejo mundial le es lícito creer que ella es la verdadera iglesia o que la iglesia verdadera es el conjunto de todas. Por lo menos han de reconocer en las otras ciertos elementos de la verdadera iglesia, «vestigia Ecclesiae». Esto basta para que todas las iglesias se sientan obligadas a buscar la unidad, fundada en la verdad.

710. *Segunda asamblea ecuménica, en Evanston (Chicago), 1954.* Se reunió en agosto y el tema fue «Cristo, esperanza del mundo». Estuvieron representadas 179 iglesias y asistieron 1298 participantes. Tuvo en conjunto menos importancia que la de Amsterdam y aparecieron en ella algunas divergencias notables entre un buen número de ortodoxos y las tendencias protestantes.

711. *Tercera asamblea ecuménica, en Nueva Delhi (1961).*—Tuvo lugar del 18 de noviembre al 6 de diciembre de 1961. Asistieron 577 delegados de iglesias. Entre los observadores había cinco católicos, tres elegidos por Roma y dos por el cardenal-arzobispo de Bombay. El tema central fue «Jesucristo, luz del mundo». Dos decisiones de especial importancia fueron aprobadas en dicha asamblea: la ampliación de la base de creencias que deben aceptar los miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que quedó redactada así: «El C. E. I. es una asociación fraternal de iglesias que *confiesan* [anteriormente se decía *reconocen*] al Señor Jesucristo como Dios y Salvador, según las Escrituras [inciso nuevo], y se esfuerzan para responder unidos a su común vocación para gloria de *un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*» [fórmula trinitaria, añadida tam-

⁸ «Desordre de l'home et dessein de Dieu». Este fue el tema general de la primera asamblea ecuménica y bajo este título se publicaron en cinco volúmenes los documentos de la asamblea de Amsterdam (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1949).

bién]. La segunda fue la fusión del Consejo Internacional de Misiones con el C. E. I. Esta decisión ha suscitado preocupaciones en la misma ala «católica» (tomando la palabra en el sentido amplio de que hemos hablado otras veces) del C. E. I., y más todavía en los católico-romanos. ¿No supondrá esta decisión un aumento de proselitismo en regiones donde lo realizan en gran escala los protestantes, como en Iberoamérica, proselitismo enteramente contrario a los principios fundamentales que ellos mismos propugnan? Se nombró a L. Newbigin, hasta ahora secretario general del C. I. M. y principal factor de la unión, adjunto del secretario general del C. E. I. En este cargo fue confirmado Visser't Hooft. También en esta asamblea se incorporó la Iglesia ortodoxa rusa al C. E. I.

Aunque en estas asambleas ecuménicas ocuparon un lugar preferente los movimientos que las habían preparado, la organización Fe y Constitución siguió teniendo sus asambleas aparte para estudiar los aspectos doctrinales de la unidad; y así se tuvieron las de Lund (Suecia) en 1952 y Oberlin (Ohio, Estados Unidos) en 1957.

712. C) *Diversas posiciones en el movimiento ecumenista.*

a) *Posición protestante.*—Como hemos indicado antes, este movimiento nació en el seno del protestantismo, y conserva, por lo tanto, las características propias de él. Y como dentro del protestantismo hay tan gran variedad de opiniones entre las diversas confesiones o sectas sobre las verdades más fundamentales de doctrina, moral y sacramentos, es natural que ocurra lo mismo aquí. En general, podemos decir que coinciden, más o menos, en estos puntos: 1.º Reconocen que Cristo quiere la unión; «que todos sean uno»; sienten deseos de unión y ruegan por ella. La Semana por la Unión de las Iglesias, del 18 al 25 de enero, se va convirtiendo cada vez más en una semana de intensa oración entre muchos hermanos nuestros protestantes de buena fe⁹. 2.º Ya hemos indicado antes que la declaración de Toronto de 1950 se dio precisamente para tranquilizar las inquietudes de muchas iglesias de perder su independencia al constituirse este Consejo Mundial de las Iglesias, cosa que no consiguió del todo. Por el contrario, como reacción opuesta al movimiento ecuménico, se llegó a formar una confederación, que se llamó a sí misma Consejo internacional de las iglesias cristianas para la defensa del protestantismo en peligro. 3.º Consecuencia de estas dos posiciones, en alguna manera contradictorias, es buscar una unión totalmente peculiar, que en la mayor parte de los protestantes se reduce a buscar una especie de confederación, una «koinonía», como dicen muchos de ellos mismos usando el vocablo griego de las epístolas de San Pablo, que no sea ni centralismo ni uniformidad. Esencialmente consistirá—al menos para muchos—en una unidad del mensaje evangélico y de los sacramentos—bautismo y cena del Señor—, aunque aun en esto hay diferencias notables entre

⁹ Véase I. RUDOR, S. I., a.c. en la bibl.

las diversas confesiones protestantes e incluso entre diversos autores de una misma confesión ¹⁰.

No faltan, con todo, aun entre los mismos protestantes, algunos que, a semejanza de los católicos y ortodoxos, juzgan que la verdadera unión sólo se dará cuando los demás se incorporen a su iglesia ¹¹.

713. b) *Posición ortodoxa*.—Florovsky, uno de los teólogos más significados, sin duda, de la «ortodoxia» en nuestros días, nos describe así su posición: «La unidad de la Iglesia está fundada, ante todo, en la elección divina, con una comunidad o unión con los apóstoles y su mensaje, la comunidad de fe, totalmente sobrenatural, en el Espíritu Santo, obrada por los sacramentos y bajo la dirección de los que tienen el encargo del ministerio, ante todo el episcopado» ¹². Este episcopado uno como autoridad suprema es sólo el concilio ecuménico, que, por las circunstancias actuales de división en la cristiandad, creen los ortodoxos que no puede reunirse. Cada iglesia es «autocéfala», y de la reunión de estas iglesias autocéfalas se forma la iglesia una, sin otra autoridad superior sobre todas ellas. Por razón del episcopado, que los ortodoxos creen indispensable para tener la verdadera Iglesia, surgieron en las asambleas ecuménicas, en particular en Evanston, profundas divergencias con los protestantes, y después de haber tachado de intransigentes a los católicos, debieron también ellos mostrarse intransigentes, y se negaron a firmar las conclusiones finales de aquella asamblea. A pesar del desengaño que esto produjo en un buen número, todavía siguen muchos trabajando con optimismo al lado de los protestantes y aun se creen llamados por Dios para ser el lazo de unión entre católicos y protestantes.

714. c) *Posición anglicana*.—Algo parecido ocurre en un buen grupo de anglicanos, cuyas ideas principales son muy parecidas a las de los orientales disidentes. El siglo XIX fue un período de gran inquietud en algún sector de la iglesia anglicana con muchos deseos de la unión con los católicos. El movimiento llamado de Oxford dio como fruto precioso la conversión de Newman en 1845. Palmer (convertido después también al catolicismo) y Pusey propusieron la teoría de las «tres ramas»: la iglesia católico-romana, anglicana y ortodoxa son como tres ramas de un tronco común; pueden considerarse como partes de una misma iglesia de Cristo, aunque cada una conserve toda su independencia. Como este movimiento había alucinado a algunos católicos, Pío IX tuvo que poner en guardia contra él, mediante una carta del Santo Oficio al episcopado inglés, en 1864 (D 1685-1686).

En tiempo de León XIII y posteriormente después de la guerra europea, en tiempo de Benedicto XV y Pío XI hubo diversos conatos de acercamiento. El más célebre fue el promovido por Lord

¹⁰ Cf. I. RIUDOR, S. I., *El Concepto de unidad de la Iglesia en algunos teólogos protestantes contemporáneos*: MiscCom 34-35 (1961) 151-172.

¹¹ RIUDOR, a.c., 157.

¹² G. FLOROVSKY, *L'Eglise, sa nature et sa tache*: «Documents d'Amsterdam» cit., I 61ss

Halifax, que dio por resultado, en el segundo período indicado, las conversaciones de Malinas, en las que intervino tan activamente, por parte de los católicos, el cardenal Mercier. A pesar de que hubo, sin duda, muy buena voluntad por la parte anglicana, los resultados no fueron coronados por el éxito, ya que siempre se tropezaba en un punto fundamental: el primado del romano pontífice ¹³.

715. d) *Posición católica.*—1) *Doctrina de la Iglesia sobre el ecumenismo.*—Desde que los protestantes dieron los primeros pasos en el movimiento ecuménico, se dieron cuenta de la conveniencia de contar con la Iglesia romana. Ya en 1914 se informó del movimiento a Benedicto XV por medio del cardenal Gasparri, y de nuevo en 1919 mediante una delegación que fue recibida muy amablemente por el papa. Benedicto XV estuvo, según testimonio de uno de ellos, «irresistibly benevolent», pero también «irresistibly rigid». El papa, se les dijo en un comunicado oficial, desea vivamente la unión de todos los cristianos, pero la doctrina católica no le permite participar en una conferencia de esta clase. No desapueba de ninguna manera tales reuniones y ruega para que conduzcan al verdadero redil ¹⁴.

Pío XI, después de negar que fuera lícito a los católicos participar en las reuniones ecuménicas, por decreto del Santo Oficio de 8 de julio de 1927 (D 2199), publicó el 6 de enero de 1928 la encíclica *Mortalium animos*, en la que rechaza los falsos fundamentos del movimiento *pancristiano* y justifica la abstención de la Santa Sede en estos movimientos, recordando que «sólo puede favorecerse la unión de los cristianos favoreciendo la vuelta a la única verdadera Iglesia de Cristo» ¹⁵.

Ante la asamblea de Amsterdam, ya en tiempo de Pío XII, un aviso del Santo Oficio de 5 de junio de 1948 vuelve a recordar que no pueden intervenir los católicos en tales movimientos sin expreso consentimiento de la Santa Sede, y el mismo Santo Oficio publicó el 20 de diciembre de 1949 la instrucción *Ecclesia catholica*, en la que pide se cumplan las normas de los documentos anteriores, pero concede alguna mayor amplitud de facultades a los obispos para que puedan permitir reuniones locales, con las debidas cautelas, entre católicos y otros cristianos para tratar problemas sobre la unidad. Señala, con todo, como errores perniciosos: 1.º, la tendencia a exagerar los defectos de la Iglesia católica, como si fuera la principal culpable de la separación, al mismo tiempo que se procura disimular toda culpa en los reformadores; 2.º, un falso irenismo, consistente en callar lo que nos separa, para fijarse solamente en lo que nos une; por el contrario, insiste el documento en que se ha de proponer siempre íntegra toda la verdad católica ¹⁶.

¹³ Cf. A. SANTOS, S. I., *Iglesias de Oriente* 445-448 y la copiosa bibliografía allí citada.

¹⁴ G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* 39ss.

¹⁵ En latín, AAS 20 (1928) 5-16; en castellano, ColEnc (B. A.) 1133-1140.

¹⁶ Puede verse en castellano este importantísimo documento en la revista «Ecclesia» (1950) I, 259-260. Sobre la actitud del magisterio ante el ecumenismo, cf. el estudio sobre este tema del DR. ANDRÉS AV. ESTEBAN ROMERO: «XII Semana Esp. de Teología» 59-158.

El papa Juan XXIII ha hablado muchas veces de la unidad de todos los cristianos desde su primera encíclica *Ad Petri cathedram*. Dos hechos de gran trascendencia en este campo ecumenista han sido la convocación del concilio ecuménico Vaticano II y la creación del Secretariado por la Unión de los Cristianos («Secretariatus ad unionem christianorum fovendam»), presidido por el cardenal Bea, con el fin principal de establecer contacto con los cristianos no católicos en vistas al actual concilio ecuménico, pero cuya labor, por voluntad del papa, proseguirá una vez terminado el concilio, quedando en la Iglesia como entidad permanente al lado de las Congregaciones romanas.

A pesar de que la posición de la Santa Sede pueda parecer intransigente—es la santa intransigencia de la verdad, que no puede abandonarse sin traicionar la misma verdad—, se puede hablar de un verdadero *ecumenismo católico* y de un movimiento ecumenista dentro de la Iglesia de Roma. Todo lo que sea: 1.º, orar por la unión; 2.º, conocer lo bueno de nuestros hermanos separados y procurar quitar prejuicios; 3.º, favorecer contactos bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica que ayuden a quitarlos también en nuestros hermanos separados, y 4.º, renovación íntegramente católica, con un mayor conocimiento de la Sagrada Escritura y tradición, entrará de lleno en este ecumenismo católico¹⁷.

716. 2) *Otros documentos de la Iglesia sobre la unidad.*—Mucho antes de que surgiera el movimiento ecuménico, el magisterio eclesiástico había dejado sentir su voz en lo que atañe a la unidad. A principios del siglo XIV, Bonifacio VIII, en la bula *Unam sanctam*, habla de la unidad y unicidad de la Iglesia (D 468). En el concilio Vaticano I se preparaba un canon en orden a definir esta unidad total de la Iglesia, que comprendía a la vez unidad y unicidad: «Si alguien dijere que la verdadera Iglesia no es un cuerpo en sí, sino que consta de varias y distintas sociedades con el nombre de cristianas y que se difunde por ellas, o bien que las varias sociedades disidentes entre sí en la profesión de fe y separadas por la comunión constituyen la única y universal Iglesia de Cristo como miembros o partes de la misma, sea anatema»¹⁸. Aunque no se llegó a la definición, al tenerse que suspender el concilio Vaticano, en la parte relativamente pequeña que llegó a promulgarse solemnemente, ya se supone la unidad y unicidad de la Iglesia, pues el proemio de la constitución primera sobre la Iglesia dice que Cristo «decretó edificar la santa Iglesia, en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificado, rogó al Padre no sólo por los apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa» (D 1821). En el canon en que se define el primado de San

¹⁷ M. LLAMERA, O. P., *Legitimidad del ecumenismo católico*: «XII Semana Esp. de Teología» 271-324.

¹⁸ Msi 51,551. Cf. SALAVERRI, o.c., n.1131.

Pedro, se dice que este apóstol «fue constituido por Cristo cabeza visible de toda la Iglesia militante» (D 1823), lo cual supone la unidad y unicidad de dicha Iglesia. De la misma manera, al hablar de la perpetuidad del primado, expone el concilio la necesidad de la unión con la Sede Romana de toda iglesia, para que, «unidos como miembros con su cabeza, se trabaran en una sola trabazón de cuerpos» (D 1824). Finalmente, al hablar de la naturaleza del primado del romano pontífice, dice que la subordinación a esta cabeza suprema hará que, «guardada con el romano pontífice esta unidad tanto de comunión como de profesión de la misma fe, la Iglesia de Cristo sea un solo rebaño bajo un solo pastor supremo» (D 1827).

León XIII habla también expresamente de la unidad y unicidad de la Iglesia en su encíclica *Satis cognitum* (D 1955-1956), y Pío XII en toda la encíclica *Mystici Corporis*, al proponer la doctrina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, supone la unidad y unicidad de la Iglesia. De un modo particular aparece esto en aquella conmovedora exhortación a los separados: «Entren, pues, en la unidad católica y, unidos todos con Nos en el único organismo del Cuerpo de Jesucristo, converjan en una sola cabeza, en comunicación de amor gloriosísimo»¹⁹.

717. Valoración teológica.—La unidad de la Iglesia de Cristo tanto en el aspecto de unicidad como de unidad interna es una verdad *de fe divina y católica* que se contiene implícitamente en muchos documentos definitorios de la Iglesia, como acabamos de ver.

718. Enseñanza bíblica.—Ya habrá advertido el lector que en los documentos del magisterio de la Iglesia que acabamos de aducir se han citado muchos pasajes de la Sagrada Escritura que prueban la unidad de la Iglesia. Para mayor comodidad vamos a considerar ahora por separado los pasajes de la Escritura que se refieren a la unicidad y a la unidad interna de la Iglesia.

1.º *Unicidad.*—Que la Iglesia de Cristo es por voluntad de su divino Fundador única, ya se ha probado en la primera parte de este tratado de eclesiología, puesto que en ella vimos cómo la Sagrada Escritura nos enseña que Jesucristo quiso fundar *una* Iglesia, vino a establecer *el reino de Dios* de la nueva alianza, a reunir *el nuevo pueblo* del Señor, que fuera continuación y perfeccionamiento del antiguo pueblo de Israel; pero jamás habló Cristo de *varios* pueblos suyos, de *varios* reinos de Dios, de *varias* iglesias.

En particular, Jesucristo habló de *un solo rebaño* bajo un solo pastor (Jn 10,16); comparó a la Iglesia con *una casa* edificada sobre un fundamento único, Pedro, y con *un solo reino*, del que dicho apóstol tiene las llaves (Mt 16,18). Y San Pablo hablará de *un solo Cuerpo* de Cristo, que es la Iglesia, vivificada por un único Espíritu (1 Cor 12,12-13; Ef 4,4, etc.); de *un solo pueblo* formado de los dos (gentil y judío), cuyo muro de separación quedó derribado con la muerte de Cristo (Ef 2,14).

¹⁹ ColEnc (M.) 735; ColEnc (B. A.) 1554.

719. 2.º *Unidad interna.*—a) Las mismas metáforas de la Sagrada Escritura—evangelios y epístolas de San Pablo—con que Cristo designa a la Iglesia, y que hemos considerado en el párrafo anterior, nos prueban también, juntamente con la unicidad, la unidad interna de la Iglesia. Jesucristo habla de la Iglesia como de un reino que permanece inmovible, pero el mismo Cristo nos dice también que «todo reino dividido es assolado y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no se mantendrá en pie» (Mt 12,25). Por tanto, si el reino de Cristo perdura, es un reino uno, sin división interna. Además, la Iglesia aparece en la predicación de Cristo como una casa firmemente edificada sobre roca firme, que es el principio de unidad y estabilidad de toda ella (Mt 16,18); como un rebaño bajo un solo pastor (Jn 10); como un cuerpo, cuyos miembros están íntimamente unidos y trabados entre sí (1 Cor 12,12), y cuya unidad de «un solo cuerpo y un solo Espíritu» está asegurada, como nos dice el mismo Apóstol en su carta a los Efesios (4,1-16), por el triple vínculo de la unidad de fe («una sola fe»), de rito santificador («un solo bautismo») y de jerarquización de todos los oficios de los diversos miembros al fin común de perfeccionarse a semejanza del que es el supremo ideal de todos, Cristo («y él dio a unos ser apóstoles...; a otros, pastores y doctores, en orden a la perfección consumada de los santos para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo»). Finalmente, compara también a la Iglesia con una esposa sin mancha, santa e inmaculada (Ef 5,25-32).

720. b) *La triple potestad de enseñar, regir y santificar.*—Además, la unidad de la Iglesia aparece en lo que podríamos llamar carta o documento de su fundación. ¿Cómo fundó Cristo la Iglesia? Lo conocemos muy bien por la primera parte de este tratado: mediante la institución de un triple poder que concedió a los apóstoles, y en ellos también a sus sucesores: poder de enseñar toda la verdad de Cristo y sola la verdad de Cristo, es decir, unidad de fe. Poder de regir con una autoridad jerárquica, que reside en el colegio de los apóstoles, perpetuado en el episcopado; y en la cumbre de este colegio, a San Pedro, que sigue viviendo en los romanos pontífices; es decir, unidad de autoridad. Finalmente, poder de santificar por los ritos sacramentales y la renovación del sacrificio de Cristo; unidad, por tanto, de sacramentos y unidad de altar.

721. c) Finalmente, la oración de Cristo por la unidad de la Iglesia muestra esta misma verdad. Recojamos reverentes de labios del Maestro este fragmento de la que se ha llamado la oración sacerdotal de Cristo: «No ruego por éstos [los apóstoles] solamente, sino también por los que crean en mí por medio de su palabra; que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti; que también ellos en nosotros sean uno, para que el mundo crea que tú me has enviado. Y yo les he comunicado la gloria que tú me has dado, para que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad; para que conozca el mundo que tú me enviaste y les amaste a ellos como me amaste a mí» (Jn 17,20-23).

Esta oración de Jesús solemne e insistente, sin condición alguna que hiciera pensar en alguna limitación, fue, sin duda, una oración eficaz: «Yo sé que siempre me oyes» (Jn 11,42), dijo Jesús en otra ocasión dirigiéndose a su Eterno Padre. Por otra parte, Jesucristo pide: 1.º *La unidad aquí en la tierra*, ya que ha de ser el medio para que los hombres conozcan su misión («para que conozca el mundo que tú me enviaste»); luego no se trata de una unidad puramente escatológica, como piensan algunos protestantes. 2.º Una *unidad perfecta*, en cuanto pueden ser perfectas las cosas de este mundo, ya que ha de asemejarse, en cuanto es posible a la humana fragilidad, a la unidad perfectísima que se da entre el Padre y el Hijo, y han de ser todos «consumados en la unidad». 3.º Una *unidad perpetua* para todos los que han de creer por la palabra de los apóstoles en Jesucristo.

722. A propósito de estas palabras del Señor escribió Möhler: «El Señor ora por el don de la unidad y concordia de todos aquellos que crean y por una unidad cuyo modelo está en las relaciones que hay entre el Padre y el Hijo. En El todos deben ser uno; esto quiere decir que la unidad de los que crean en El es de tan elevada naturaleza, que sólo puede ser obrada por un principio divino, por la fe una, por la misma esperanza y caridad, que son de institución divina. Y como el fundamento vivo de esta unidad es divino, así debe tener consecuencias divinas; el mundo debe reconocer por esa unidad la superior misión de Cristo. La unidad debe ser visible, patente a los ojos de todos, perceptible por la misma doctrina, por las reales y recíprocas relaciones de los discípulos entre sí, porque de otro modo nada podría deducirse de ella»²⁰.

723. **Enseñanza de la tradición.**—Como en tantos otros temas interesantísimos, la brevedad no nos permite recoger más que algunos textos de los más antiguos.

Las primeras oraciones litúrgicas se nos han conservado en la *Didaché* o *Doctrina de los apóstoles*, escrita alrededor del año 100. Con ocasión de la eucaristía se ruega por la Iglesia con esta bellísima oración: «Como este pan fraccionado estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida la Iglesia de los confines de la tierra en tu reino»²¹.

San Ignacio Mártir nos habla de la unidad fundada en la jerarquía, o sea en el obispo: «Cuantos son de Dios y de Jesucristo, éstos son los que están al lado del obispo. Ahora que cuantos arrepentidos volvieren a la unidad de la Iglesia, también éstos serán de Dios, a fin de que vivan conforme a Jesucristo»²².

El *Pastor de Hermas*, escrito a mitad del siglo II, tiene una serie de visiones, entre las que contempla a la Iglesia como una inmensa torre cuya unidad cautiva y causa admiración:

«Las piedras cuadradas y blancas que ajustaban perfectamente en sus juntas representan los apóstoles, los obispos, maestros y diáconos, que caminan según la santidad de Dios, los que desempeñaron sus ministerios

²⁰ *Symbolik* § 37.

²¹ 19,4; *Padres apostólicos* (BAC 65) 86.

²² *A los Filadelfos* 3,2: BAC, o.c., 483.

de obispos, maestros y diáconos pura y santamente en servicio de los elegidos de Dios..., éstos son los que estuvieron siempre en armonía unos con otros, conservaron la paz entre sí y se escucharon mutuamente». Y en otro lugar: «Todas las naciones que habitan bajo el cielo, cuando hubieron oído y creído, fueron llamadas por el nombre del Hijo de Dios. Así, pues, habiendo recibido el sello, tuvieron todas un solo pensar y un solo sentir, y de todas se formó una sola fe y un solo amor, y llevaron los espíritus de las vírgenes juntamente con el nombre. Por esta razón la construcción de la torre resultó de un solo color y brillante como el sol. Sin embargo, ya después de haber entrado en la unidad y formado un solo cuerpo, algunos de ellos se mancillaron a sí mismos, y fueron arrojados de la familia de los justos y de nuevo se volvieron como antes, o, por mejor decir, todavía peores»²³.

Nótese en este fragmento cómo aparece ya la idea de que algunos se separan de la Iglesia por la herejía y que éstos «se mancillan a sí mismos», sin que desaparezca por ello la unidad de la Iglesia.

La unidad de doctrina en la Iglesia aparece en el fragmento de San Hegeipo (alrededor del 180), que nos recoge Eusebio en su *Historia eclesiástica*: «Cuando marchó a Roma visitó a muchos obispos, y de todos oyó una misma doctrina»²⁴.

Precioso es este fragmento de San Ireneo, de finales del siglo II, y con el que cerramos ya esta serie de testimonios, que podríamos multiplicar indefinidamente:

«Habiendo recibido la Iglesia esta predicación y esta fe, como hemos dicho, y estando diseminada por todo el mundo, la guarda con diligencia como si habitara una sola casa, y cree del mismo modo estas cosas como si tuviera una sola alma y un solo corazón, y predica y enseña e instruye en conformidad con ella como si no tuviera sino una sola boca. Las lenguas que se hablan en el mundo son diversas, pero la fuerza de la tradición es en todas partes la misma. Las iglesias fundadas entre los germanos no creen ni enseñan de otra manera, ni tampoco las de los iberos, ni las de los celtas, ni las que están en Oriente, ni las de Egipto, ni las de la Libia, ni las que están en el centro del mundo, sino que así como el sol, criatura de Dios, es el mismo en todo el mundo, de la misma manera la predicación de la verdad resplandece en todo el mundo la misma e ilumina a todos los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad»²⁵.

724. Solución a las principales dificultades.—Las podemos agrupar en estos dos puntos:

1.º *Unidad no es lo mismo que uniformidad.*—Una de las dificultades que suelen proponer más frecuentemente los protestantes contra nuestro modo de exponer la unidad de la Iglesia de Cristo es decir que los católicos confundimos la unidad, que Cristo ciertamente pretendió, con una absoluta uniformidad. Vamos a exponer esta objeción con las mismas palabras con que la propuso uno de ellos en las reuniones de estudio de la gran asamblea ecuménica de Amsterdam:

«El cuerpo es la manifestación viviente de la unidad en la diversidad (1 Cor 12,12.17; Rom 12,5)... Sólo el sectarismo más ciego se atreve a decla-

²³ *Visiones* 3,5,1: BAC, o.c., 934; *Comparaciones* 9,17,4: BAC, o.c., 1073.

²⁴ *Hist. Ecl.* 4,22: R 188.

²⁵ *Contra las herejías* 1,10: MaIgl 272.

rar que, puesto que la mano no es ojo, no forma parte del cuerpo. En el credo confesamos nuestra fe en la Iglesia católica. Ahora bien, si catolicidad significa integridad, la Iglesia encontrará su unidad no en la uniformidad, sino en la diversidad. Como ocurrió en la Iglesia apostólica. Ella reunió a un San Pablo y a un San Mateo. Para el primero, Cristo significaba el fin de la ley, para Mateo era el dispensador de una ley nueva. Ella acepta el moralismo de Santiago y el misticismo de Juan. Si en el primer siglo había lugar para tales divergencias, debe haber también hoy lugar en la Iglesia para una tan gran variedad de expresión. Esta diversidad procede de la naturaleza misma del cuerpo»²⁶.

Los católicos estamos plenamente de acuerdo con la afirmación de que no es lo mismo unidad que uniformidad. La variedad en lo accidental, lejos de ser obstáculo a la unidad, es su mejor ornato. Por tanto, la unidad de la Iglesia no significa uniformidad en ritos, oraciones, devociones, métodos de apostolado y mil variedades más, que caben todos en la Iglesia de Cristo. Es cierto que en algunos períodos de la historia hubo faltas notables de comprensión en este punto. Dios permitió—no olvidemos nunca que la Iglesia es divina, pero también humana—que la estrechez de miras en este aspecto de algunas altas jerarquías de la Iglesia impidiese la incorporación a la Iglesia de Cristo quizá de pueblos enteros del Oriente. Hubo hombres de intuición certera en este aspecto, como un P. Mateo Ricci y los jesuitas que le siguieron en el siglo XVII o principios del XVIII, a quienes Dios pidió un sacrificio heroico de obediencia cuyo fruto conoceremos sólo en el cielo, aunque, humanamente hablando, fuera un gran error el exigirlo²⁷. Pero no olvidemos que media un abismo entre las diferencias entre estos puntos accidentales y las diferencias en la fe, en los medios de santificación, en el reconocimiento de una autoridad jerárquica puesta por Cristo. Nosotros afirmamos la unidad de esos elementos esenciales en la Iglesia de Cristo, y esta unidad existió en los primeros siglos de la Iglesia. Encontramos, por ejemplo, caracteres tan distintos como un San Mateo y un San Pablo, admitiendo en esto parte de lo que afirma Craig; pero ambos coinciden al narrarnos puntos esenciales, por ejemplo, del sacrificio eucarístico (Mt 26,26-29 y 1 Cor 11,23-26). Ya se ve por lo dicho cómo carece de todo valor la comparación que algunos protestantes establecen entre las diferencias existentes en la fe entre católicos y luteranos o calvinistas con las que existen entre diversas escuelas católicas dentro de la Iglesia católico-romana en puntos discutibles. Las diferencias en este último caso, supuesta siempre la perfecta unidad en el dogma, versan sólo sobre una ulterior explicación del misterio y en puntos en que todos están dispuestos a aceptar la infalible decisión de la autoridad magisterial de la Iglesia. ¿Puede tomarse en serio la comparación de estas diferencias con las que existen con los protestantes, pongamos por caso,

²⁶ C. T. CRAIG, *L'Eglise du Nouveau Testament: «Documents d'Amsterdam»* antes cit., I 55.

²⁷ Cf. cualquier manual de historia eclesiástica; por ejemplo, LLORCA-GARCÍA VILLOS-LADA-MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica. IV. Edad moderna* (BAC 75, 2.ª ed. 1958) 157ss.

sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, o el número de sacramentos, o la virginidad de María?

725. 2.º *Unidad netamente espiritual.*—Los protestantes nos ofrecen también una serie de textos en los que la Sagrada Escritura habla de *una unidad espiritual* fundada en la presencia de Cristo en medio de los discípulos reunidos para la oración (Mt 18,20) o en la unidad del pan eucarístico (1 Cor 10,17), etc., y con ellos nos quieren mostrar que no se requiere otra unidad de tipo jerárquico. También admitimos nosotros que la oración y la eucaristía realizan la unión en la Iglesia. Pero no olvidemos las palabras que acerca de la eucaristía escribió San Ignacio Mártir: «una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno es el cáliz para la unión en su sangre; uno es el altar, así como uno es el obispo en unión con el colegio presbiteral y los diáconos, mis consiervos; de modo que todo cuanto hagáis, lo hagáis según Dios». 28 Es decir, además de la unión mística, espiritual, existe en la Iglesia la unión jerárquica, que expresa aquí San Ignacio por la unión con el obispo, idea que se va repitiendo en toda la tradición cristiana y se funda en los textos escriturísticos que antes hemos citado.

726. Cuestión complementaria.—LOS CATÓLICOS Y EL MOVIMIENTO ECUMENISTA—Aunque algo hemos ya indicado de este tema, la importancia suma del mismo pide que nos detengamos un poco más en él. Todos los católicos hemos de sentir muy hondo en el alma el gran problema de la unidad de todos los cristianos, todos hemos de tener esta intención como una de las primeras en nuestras oraciones; y si hay un ideal noble y conforme al Corazón de Cristo por el que valga la pena sacrificar toda una vida, ciertamente es éste: «ut sint unum», ¡que todos sean uno!

Los puntos concretos en que podemos manifestar más claramente nuestro amor ecuménico, según las exhortaciones de nuestro santísimo padre el papa Juan XXIII, podrían ser éstos: oración continua y fervorosa por esa intención, caridad inmensa para con nuestros hermanos separados, evitando todo lo que pueda herirles, todo lo que pueda aumentar sus prejuicios contra la Iglesia católica; finalmente, procurar que en nuestra vida católica se refleje siempre el Evangelio de Cristo, la doctrina del Señor pura e íntegra.

Pero esto no quiere decir en modo alguno, como es evidente, ceder nada de la verdad íntegra del catolicismo. Algunos autores en su modo de hablar, llevados, sin duda, por la buena voluntad de acercamiento hacia nuestros hermanos separados, han exagerado los defectos de la Iglesia católica, han cargado excesivamente la culpa de la separación sobre ella y quizá han disimulado con un exceso de benevolencia los defectos de los disidentes. Esto puede conducir a un falso irenismo, del que nos quieren precaver los documentos pontificios; por ejemplo, la instrucción *Ecclesia Catholica* antes citada.

28 A los Filadelfos 4: Padres apostólicos (BAC 65) 483.

La unión no se conseguirá cediendo posiciones; esto lo han visto claro aun los mismos protestantes. Son interesantes estas palabras que a principios de 1960 escribió en una revista protestante Jean Jacques von Allmen: «Esta especie de coquetería con que ciertos protestantes se vuelven «romanizantes» o con que ciertos romanos se vuelven «protestantizantes» es lamentable y desastrosa en orden a superar la separación»²⁹.

727. Sin duda, hoy día se ha llegado a una comprensión mutua en muchos aspectos entre católicos y disidentes que hace cuarenta años hubiera parecido imposible. ¿Quiere esto decir que el día de la unión está cercano? Oscar Cullmann, uno de los grandes teólogos protestantes que más comprensivo se muestra en general con los católicos, expresó la gran dificultad que existe para la unión por tres razones. La primera es—nos dice Cullmann—que católicos y protestantes no conciben la Iglesia de la misma manera. Para los católicos no hay más que una Iglesia sola; los protestantes, ordinariamente, admiten muchas iglesias legítimas. La segunda razón es que católicos y protestantes no conciben la unidad de la Iglesia de la misma manera. «Si los católicos ruegan, como católicos creyentes, por la unidad de la Iglesia, deben necesariamente rogar por nuestra sumisión a Roma. Si nosotros rogamos por la unidad tal como la concebimos, debemos rogar para que los católicos dejen de ser exclusivistas, o sea, en otras palabras, dejen de ser católico-romanos». Y para templar un poco la crudeza de esta afirmación, añade: «Ciertamente nuestras oraciones se juntan en Dios, y Dios sabe cuál sea la verdadera unidad». Y, finalmente, tercera razón, que es la base de las anteriores: «para los católicos, la Iglesia de Jesucristo es infalible, para los protestantes no lo es. De aquí el porqué la unidad viene asegurada en la Iglesia romana por un magisterio infalible, mientras los protestantes han de buscar esta unidad mediante la colaboración de las distintas iglesias»³⁰.

728. Sin embargo, por encima de los caminos de los hombres, tan largos muchas veces y tortuosos, están los caminos de Dios. Quizá Dios quiere, precisamente por el fracaso de los caminos de los hombres, conducirnos a donde El quiere. Quizá cuando los esfuerzos ecuménicos se multipliquen hasta el agotamiento de sus recursos, exacerbando el anhelo universal de unión sin conseguir satisfacerlo—dice con acertadas palabras el P. Llamera, O. P.—, entonces verán todos lo que ahora es ya fácil de ver desde el observatorio de la verdad: que Roma es la única posibilidad de unión; que la unión requiere un punto fijo de referencia, un criterio, un centro; que la unidad es Roma³¹.

²⁹ *L'attitude chrétienne devant le schisme de l'Eglise: «Verbum Caro»* (1960) 17. Es interesante todo el artículo, que reproduce una conferencia tenida en Friburgo en la Semana por la Unidad el 19 de enero de 1959.

³⁰ *Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne* (Neuchâtel 1958), sobre todo 23-30, 39-40.

³¹ M. LLAMERA, O. P., *Legitimidad del ecumenismo católico: «XII Semana Esp. de Teología»* 322.

Al abrirse el concilio Vaticano II (octubre 1962), una mirada al camino realizado en los últimos tres años nos enseña que se ha entrado en una nueva era en que cabe abrigar mucha mayor esperanza de unión: las visitas al papa de altas personalidades de otras iglesias cristianas, la aceptación por parte de varias de estas iglesias de enviar observadores al concilio Vaticano II, el prestigio que ha alcanzado entre nuestros hermanos separados la actuación del papa Juan XXIII y del Secretariado para la Unión de los Cristianos, el hecho de que haya ya actualmente estudiantes de otras confesiones cristianas en varias facultades eclesiásticas católicas de Francia, Alemania y Austria, son, entre otros que podríamos aducir, datos de gran valor en el camino hacia la unidad.

CAPITULO IX

La Iglesia católica

729. Bibliografía: SALAVERRI, o.c., n.1163-1175; GARCADIAGO, A., S. I., *Katholiké Eklesia* (México 1953); HASSEVELDT, R., *El misterio de la Iglesia* 212-230; LUBAC, H. DE, S. I., *Catholicisme, les aspects sociaux du Dogme*; MONTCHEUIL, Y. DE, S. I., *Aspectos de la Iglesia* 69-81; RETIF, A., *Catolicidad*: col. «Yo sé, yo creo» n.87; SCHMAUS, M., o.c., 576-596; WITTE, J. L., S. I., *Die Katholizität der Kirche*: «Gregorianum» 42 (1961) 193-241. En castellano, condensación de dicho artículo en «Selecciones de Teología» 1 (1962) n.2 p.38-44.

730. Problema.—«Hemos de sostenernos firmes en la religión cristiana y en la comunión con su Iglesia, que es la católica. Y católica la llaman no sólo los suyos, sino también todos sus enemigos. Porque de grado o por fuerza, aun los mismos herejes e hijos del cisma, cuando hablan no entre sí, sino con los extraños, a ninguna otra llaman católica sino a la Iglesia católica. Pues no pueden darse a entender si no la distinguen con este nombre con el que es conocida en todo el mundo»¹. Estas palabras de San Agustín no han perdido actualidad a más de quince siglos de distancia. También hoy el nombre de católica es el nombre con que se designa a nuestra Iglesia, la que reconoce al romano pontífice como cabeza visible, y con este nombre se distingue de las otras iglesias cristianas—protestantes, anglicana, ortodoxa—, a pesar de las protestas que han ido surgiendo entre no pocas de estas confesiones de que se tome este título con carácter exclusivo para una iglesia determinada, que ellos no quieren reconocer como la verdadera Iglesia de Cristo o a lo menos como la «única» Iglesia de Cristo.

Estas protestas son un reconocimiento implícito de que la catolicidad es verdaderamente una propiedad característica de la Iglesia de Cristo, reconocimiento que, por otra parte, aparece claro en la tradición constante de la Iglesia, que desde los primeros símbolos hace profesión de fe en «la santa Iglesia católica».

731. 1) SIGNIFICADO DEL ADJETIVO «CATÓLICO» REFERIDO A LA IGLESIA.—*Etimológicamente* viene de καθ' ὅλον que significa *universa-*

¹ De la verdadera religión 7,12: ML 34,128; MaIgl 297 bis. En «Obras de San Agustín» IV (BAC 30) 85.

lidad—literalmente, «según el todo»—, y en este sentido, en la literatura profana griega clásica el adjetivo καθολικός se usaba en la acepción de «universal, general»². En la Sagrada Escritura, en cambio, no encontramos ni una sola vez este adjetivo, pero sí una frase equivalente: «en verdad os digo, dondequiera que fuere predicado el Evangelio por todo el mundo...»: εἰς ὅλον τὸν κόσμον (Mt 26,13 y Mc 14,9).

732. 2) SENTIDO REAL DE LA CATOLICIDAD.—a) *Dos sentidos en la tradición.*—En la tradición aparece ya este adjetivo como epíteto de la Iglesia de Cristo en los documentos más antiguos. San Ignacio Mártir, escribiendo a los fieles de Esmirna, les dice: «Dondequiera apareciere el obispo, allí está la muchedumbre, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia católica»³. Estudios realizados en los diversos textos en que va apareciendo este adjetivo a partir del siglo II, nos enseñan que el primer significado de este adjetivo «católico» era más bien el de Iglesia «perfecta», a la que nada falta de lo que debe tener, y en particular de doctrina perfectamente ortodoxa⁴, pero a partir de las primeras décadas del siglo III prevalece ya la acepción de Iglesia universal, difundida por todo el mundo. Pero estos dos significados no son en realidad dos significados distintos, sino complementarios. En efecto, la palabra «universal» puede considerarse en un sentido *cuantitativo* y en un sentido *cualitativo*. En el primer sentido significa la amplia difusión de los miembros de una misma iglesia por el mundo⁵. Ya se ve que en la apreciación de esta clase de catolicidad entra de alguna manera la aritmética (número) y la geografía (regiones de la tierra por las que se difunde); y que estos elementos serán muy distintos según el estadio de evolución en que se halle la Iglesia a través de la historia. Por esto, modernamente insisten muchos autores en que este aspecto cuantitativo no es lo principal de la catolicidad. Dice el P. De Lubac: «La catolicidad no es esencialmente cosa de geografía ni de números. La Iglesia era ya católica la mañana de Pentecostés, cuando todos sus miembros cabían en una pequeña habitación... Si bien es verdad que ha de desarrollarse en el espacio y manifestarse en el tiempo a los ojos de todos, no es, sin embargo, de naturaleza material, sino espiritual»⁶. El aspecto de la catolicidad más esencial, más inmutable, más íntimo, es la *catolicidad cualitativa*. Esta clase de catolicidad la define así el P. Congar: «La capacidad universal de la unidad de la Iglesia»⁷. En otras palabras, el dinamismo o la potencialidad que tiene la Iglesia una para extenderse por todo el mundo permaneciendo la misma en lo esencial, es decir, con su misma fe, su misma organi-

² Cf. DE LUBAC, *Catholicisme* 25.

³ 8,2: *Padres apostólicos* (BAC 65) 493.

⁴ A. GARCÍADIEGO, S. I., *Katholiké Ekklesia, El significado del epíteto «católico» aplicado a la Iglesia de San Ignacio a Orígenes* (México 1953) 153-154.

⁵ «Ecclesiae unius lata diffusio per orbem cum membrorum multitidine conspicua» (SA-LAVERRI, o.c., n.1164).

⁶ *Catholicisme* 26.

⁷ *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* 90.

zación jerárquica, sus mismos medios de santificación. Puede llamarse también, con muchos autores, *catolicidad de derecho*, ya que es un verdadero *derecho* recibido de Cristo el que tiene de extenderse por todo el mundo. Detengámonos un momento a considerar esta definición, porque nos servirá para probar lo que indicamos, que las dos acepciones de Iglesia católica como Iglesia universal e Iglesia perfecta que nos da la tradición son dos acepciones complementarias.

733. b) *Raíz de la catolicidad.*—Es evidente que *la unidad* es elemento básico, esencial de la catolicidad, tanto en uno como en otro de los dos sentidos. No puede hablarse de algo perfecto, cabal, si carece de unidad; unidad correspondiente, claro está, a la naturaleza del ser de que se trata. En el sentido de universalidad es también claro que no puede hablarse de universalidad si no es un ser *uno* el que se difunde o es capaz de difusión. Esto supuesto, la Iglesia una de Jesucristo será católica si tiene capacidad interna, fuerza dinámica de expansión (catolicidad cualitativa). Esta fuerza dinámica se reconocerá por sus efectos, por el hecho de la expansión (catolicidad cuantitativa); pero el grado de la misma dependerá no sólo del estadio de desarrollo en que la Iglesia se encuentre, sino, además, de otras razones históricas, geográficas, etc.

734. c) *Sentido profundo de la catolicidad de la Iglesia.*—Podemos todavía ahondar más en la naturaleza íntima y misteriosa de la catolicidad de la Iglesia. San Pablo no usa ni una sola vez el adjetivo «católico». Sin embargo, el Apóstol de las Gentes nos da, sobre todo en sus epístolas a los Efesios y Colosenses, datos preciosísimos para penetrar en toda la riqueza de esta catolicidad de la Iglesia ⁸.

La humanidad de Cristo es como el gran «sacramento» de nuestra salud, de nuestra unión con él. Toda la fuerza dinámica de la salvación del mundo radica en el Hijo de Dios hecho hombre, en aquella plenitud de la divinidad que habita en Cristo, y que San Pablo expresa por la palabra «pleroma» (Col 1,19s; Ef 1,10, etc.). Puede decirse que Cristo tiene en sí la catolicidad, porque en él habita la plenitud de Dios y de la gracia con una tendencia dinámica a llenarlo todo con sus dones (Ef 4,10).

Pero la Iglesia es, según el mismo Apóstol, el «pleroma», la plenitud, el complemento de Cristo (Ef 1,22-23). Y como por medio de la humanidad de Cristo la plenitud de la gracia se comunica a los hombres, así el Cuerpo de Cristo, que perdura en la tierra hasta el fin de los siglos, su Iglesia, es el instrumento de que Cristo se vale para comunicar la gracia a todos los hombres, ya que a todos los quiere Cristo en su Iglesia: «Rompiendo el muro que separaba los dos pueblos gentil y judío, hizo de los dos un solo hombre nuevo, los reconcilió en un solo cuerpo con Dios por medio de la Cruz; por él tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo Espíritu

⁸ Cf. WITTE, *Die Katholizität der Kirche*, cit. en la bibl.

al Padre» (Ef 2,13-18). Sublime manera esta del Apóstol de expresar la universalidad de la Iglesia de Cristo para todos los pueblos sin excepción y la unidad o recapitulación de todos en un solo Hombre, un solo Cuerpo, un solo Espíritu, para llegar a una sola meta, el Padre. Así aparece que catolicidad y unidad son dos aspectos de una misma realidad, o mejor, de un mismo movimiento: «El recapitular todas las cosas en Cristo» (Ef 1,10). Esta «dinamis», fuerza expansiva y unitiva esencial de la Iglesia; esta capacidad de difusión por todo el orbe para recapitular todos los hombres en Cristo, y por Cristo en Dios, es la esencia de la catolicidad de la Iglesia. Y en este sentido podemos decir que Iglesia perfecta, cabal, e Iglesia universal son dos aspectos complementarios de una misma catolicidad.

735. d) *La catolicidad en sentido pleno, síntesis de las propiedades esenciales de la Iglesia.*—La Iglesia es católica, según hemos dicho, porque tiene toda la plenitud de Cristo (Ef 1,21-22). Tiene toda la plenitud de *la verdad*, y por ello es *la Iglesia ortodoxa*; tiene toda la plenitud de *la vida divina*, y por ello es *la Iglesia santa*; tiene la plenitud del *tiempo*, desde los apóstoles hasta nosotros, sin interrupción, y por ello es *la Iglesia apostólica*; tiene la plenitud del *espacio*, porque ella abraza a todas las naciones, todas las razas, todas las culturas y las quiere reunir a todas, enriqueciéndose con su diversidad en una misma y única Iglesia, la Iglesia de Cristo, y así es *la Iglesia una*.

736. e) *Nuevas precisiones del problema; diversos aspectos de la catolicidad cuantitativa.*—Hasta ahora hemos hablado de la catolicidad llamada cualitativa; no podemos, sin embargo, prescindir totalmente de la catolicidad cuantitativa, que se dará necesariamente por lo menos en algún sentido, como efecto de la primera.

Esta catolicidad cuantitativa puede considerarse bajo diversos puntos de vista: *absolutamente*, o en sí misma, es decir, sin atender a los otros grupos religiosos, y *relativamente*, o en comparación con ellos.

Acerca de este segundo aspecto, podemos afirmar que aunque *de hecho* actualmente *la Iglesia católico-romana* es, entre las agrupaciones que de verdad pueden llamarse religiosas, la más numerosa, la catolicidad relativa no es propiedad esencial de la verdadera Iglesia de Cristo, pues nada dicen de ella las fuentes de la revelación.

737. En el primer aspecto, o sea la catolicidad absoluta, puede ser *física* o *moral*, según comprendiere a todos los hombres sin excepción o a una multitud notable de ellos. Este sentido moral de universalidad lo usamos continuamente al emplear las expresiones «todos», «todo el mundo»; y así habla el Evangelio: «todos andan buscándote» (Mc 1,37); «todo el mundo se va detrás de él» (Jn 12, 19), etc. Es claro que sólo en este sentido se puede plantear el problema de la catolicidad cuantitativa de la Iglesia. Esta catolicidad

moral será *simultánea* si se difunde moralmente por todas partes al mismo tiempo, y *sucesiva* si va llegando a todas las regiones del mundo, pero en etapas diversas. Finalmente, la catolicidad simultánea podría ser sólo *temporal* si durara algún tiempo, para luego desaparecer; o bien *perpetua*, si, una vez conseguida la amplia difusión por todo el mundo, permanece ésta esencialmente, aunque haya algunas fluctuaciones debidas a apostasías, ya sean individuales, ya colectivas. Esta catolicidad será *progresiva* si, a pesar de las fluctuaciones indicadas, la resultante sigue una curva ascendente.

Nosotros creemos poder afirmar, como probaremos después, que la catolicidad esencial de la Iglesia de Cristo, propiedad necesaria de la misma, es, en primer lugar, la capacidad y potencialidad de expansión, esta fuerza de difusión por todo el mundo y de recapitulación de todos los hombres en la Iglesia una, este *ser para todos los hombres* y para todos los tiempos. Pero juntamente, como efecto y signo al mismo tiempo de esta catolicidad esencial, desde que aparece la Iglesia de Cristo en el mundo consigue *de hecho* una difusión proporcional al estado en que se encuentra, con catolicidad no física, como es evidente, pero sí moral; y no sólo sucesiva, sino simultánea, progresiva y perpetua.

738. Orientación histórica.—1) LA CATOLICIDAD EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA.—Hubo un tiempo en la *edad patristica* en que la falta de conocimientos geográficos, unida a la gran expansión que la Iglesia realizó por todo el orbe entonces conocido, hizo creer con demasiado optimismo a algunos Padres de la Iglesia en una casi universalidad práctica de difusión de la Iglesia. Los descubrimientos de nuevas tierras y más tarde de nuevos continentes y la difusión del islamismo y después la separación de muchos millones de cristianos desgajados del cristianismo auténtico por el cisma de Oriente y la reforma protestante, hicieron que se estudiara y conociera mejor el verdadero sentido que tenía la catolicidad como propiedad de la Iglesia.

Entre los *teólogos postridentinos* hubo bastantes fluctuaciones en determinar cuál era este sentido auténtico. En el siglo XVII se inicia un empobrecimiento del contenido doctrinal de la fórmula *Iglesia católica*, que se acentúa más a lo largo de los siglos XVIII y XIX, ya que desde el siglo XVII algunos católicos tan sólo exponen la catolicidad de difusión o espacial, aunque no falten tampoco quienes exponen una catolicidad más amplia y verdadera, como Suárez, que insiste, sobre todo, en la catolicidad doctrinal⁹. Ultimamente, como indicamos al exponer el estado de la cuestión, se procura atender más al aspecto dogmático y a la catolicidad cualitativa o de derecho, sin despreciar la catolicidad de hecho, necesariamente unida a aquélla.

739. 2) LA CATOLICIDAD EN LA CONCEPCIÓN ORTODOXA Y PROTESTANTE.—Los *orientales separados*, en general, conciben la catoli-

⁹ Sobre todo en su tratado *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*. Cf. THILS, *Les notes de l'Eglise...*, 214-257.

cidad de un modo bastante parecido a los católicos, pero muchos insisten únicamente en la catolicidad cualitativa y prescinden totalmente de la cuantitativa. Florovsky, por ejemplo, advierte que «primitivamente la palabra 'católico' sólo significa ortodoxo y que la catolicidad de la Iglesia es completamente ajena al éxito misionero»¹⁰. A mitad del siglo pasado tiene especial importancia Khomiakov, el autor que mayor influencia ha ejercido en la eclesiología ortodoxa actual. Según este autor, el epíteto «católico» del símbolo fue traducido al eslavo por «sobornaiia» para indicar la unidad en la pluralidad; en este sentido, «Iglesia católica quiere decir la Iglesia que es conforme a todos y en la unidad de todos, la Iglesia de la unanimidad en la libertad, de la unidad perfecta»¹¹; unidad y unanimidad que en su contexto tiende a hacer desaparecer la distinción entre jerarquía y pueblo fiel. El sustantivo correspondiente «sobornost», dice uno de los seguidores de las ideas de Khomiakov, Boulgakov, es algo indefinible racionalmente, es la catolicidad interior de la Iglesia; se opone a la vez al autoritarismo y el individualismo; es una síntesis de autoridad y libertad en el amor que une a los fieles¹².

Los teólogos anglicanos, al querer determinar los elementos constitutivos de la catolicidad, coinciden bastante con los ortodoxos, acentuando los elementos internos y quitando importancia a la manifestación externa de la universalidad¹³.

Los protestantes del primer período de la Reforma (siglos XVI y XVII) apenas mencionan la catolicidad de la Iglesia. Jurieu, en el siglo XVIII, da a la Iglesia el título de católica por la unidad de fe en las verdades fundamentales¹⁴. Entre los protestantes actuales, Peter Brunner dice que «catolicidad es la indestructible integridad de la Iglesia, la cual necesariamente se da con su unidad y santidad»¹⁵. Otros la entienden en un sentido meramente escatológico: «La Iglesia es católica—dice F. J. Leenhardt—porque es escatológica, porque va hacia un fin, del cual el momento presente de su existencia no es más que una promesa». Y un poco antes: «La Iglesia es católica porque no es la Iglesia de tal país, de tal ciudad, de tal generación; trasciende todas sus realizaciones locales o temporales por el fin que ella lleva en sí, y que le prohíbe instalarse en estas formas perecederas»¹⁶.

740. 3) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—En el símbolo *niceno-constantinopolitano* (D 86), como en casi todos los demás símbolos desde los primeros siglos, hacemos profesión de fe en la Iglesia católica. Lo cual se ha de entender por lo menos en el sentido de que

¹⁰ *La sainte Eglise universelle, confrontation oecuménique* 24.

¹¹ De una carta del mismo citada por JUGIE, *Theologia Dogmatica christianorum orientaliū* IV 57.

¹² Citado por S. JAKI, O. S. B., *Les tendances nouvelles de l'Éclésiologie* (Romae 1957) 106-107.

¹³ GARCADIIEGO, o.c., XX-XXII.

¹⁴ GARCADIIEGO, o.c., XXII.

¹⁵ P. BRUNNER, «Die Einheit der Kirche, aus der Arbeit der theologischen Kommission des lutherischen Weltbundes» (Berlin 1957) 19.

¹⁶ *La sainte Eglise universelle* 90.

la Iglesia de Cristo es universal, destinada al mundo entero, o sea que tiene la catolicidad de derecho. Que además tiene la catolicidad de hecho por su admirable propagación, lo indica también el concilio Vaticano I, sin precisar, con todo, más esta catolicidad (D 1794).

741. Valoración teológica.—De los documentos que acabamos de exponer podemos deducir que es *de fe divina y católica* que la Iglesia de Cristo es católica con *catolicidad de derecho* y con *alguna catolicidad de hecho*, como manifestación de aquélla. Las ulteriores precisiones del significado de la catolicidad pueden ser objeto de libre discusión.

742. Enseñanza bíblica.—1) **CATOLICIDAD CUALITATIVA DE LA IGLESIA.** A) *Fundamento de esta catolicidad: la voluntad salvífica de Dios acerca de todos los hombres.*—Como fundamento de todo lo que vamos a decir convendrá recordar la voluntad salvífica de Dios en Cristo y por Cristo. Son innumerables los textos de los santos evangelios y de los escritos apostólicos, en particular de San Pablo, que nos hablan de esta voluntad salvífica. Recordemos sólo sumariamente algunos. Casi al comienzo del primer evangelio, en la revelación del ángel a San José acerca del misterio de la encarnación, le dice que pondrá por nombre Jesús al fruto de María Virgen, porque «él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21); y un eco de estas palabras angélicas parecen las de San Pedro en uno de sus primeros discursos después del día de Pentecostés recalcando más la universalidad de la voluntad salvífica de Dios por Cristo: «no existe debajo del cielo otro nombre en el cual hayamos de ser salvos» (Act 4,12). En la vida pública, Jesús nos enseña de mil maneras esta verdad: «Envió Dios su Hijo al mundo para que el mundo sea salvo por él» (Jn 3,17); «Vino el Hijo del hombre a buscar y salvar lo que había perecido» (Lc 19,10), etc.

743. San Pablo habla con una claridad impresionante de la voluntad salvífica de Dios por Cristo: «Quiere [Dios] que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad; pues único es Dios, único asimismo el Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, que se dio por rescate para todos» (1 Tim 2, 4-6). Esta voluntad salvífica llega a todos los pueblos, concreta el mismo Apóstol, judíos y gentiles: «No hay diferencia entre judío y gentil, para todos es el mismo Señor; rico es para todos los que le invocan, porque todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Rom 10,12-13).

La universalidad de la voluntad de Dios en la salvación de todos los hombres por Cristo la expresa también con mucha fuerza el mismo Apóstol en la epístola a los Efesios, en el pasaje que ya hemos citado al exponer el sentido profundo que tiene la catolicidad de la Iglesia (Ef 2,14-17). Recordemos siquiera un fragmento: [Cristo reconcilió] «a entrambos en un solo Cuerpo con Dios por medio

de la cruz... y anunció paz a vosotros los que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca».

744. B) *Cristo envía a la Iglesia a anunciar a todo el mundo el Evangelio de la salvación.*—Mateo y Marcos nos han conservado unas palabras de Jesús pronunciadas en un momento solemne, poco antes de su subida a los cielos. Las hemos comentado ya en más de una ocasión a lo largo de este tratado, y así ahora no habremos de hacer más que recordarlas; son aquellas palabras en que, después de apelar a la potestad universal que tiene Jesucristo—«se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra»—, intima a sus apóstoles al derecho y sagrado deber que tienen de ir a predicar, a enseñar a todas las gentes (Mt 28,19), a toda criatura (Mc 16,16). Al derecho de los apóstoles, derecho derivado de Cristo, corresponderá la obligación, por parte de los oyentes, de aceptar su palabra: «El que creyere y fuere bautizado, se salvará; pero el que no creyere, se condenará» (Mc 16,17). Y termina San Mateo la narración de esta aparición con la promesa de la asistencia perpetua de Jesucristo hasta el fin de los siglos para que los apóstoles y sus sucesores sigan cumpliendo su misión. Es cosa clara, por lo tanto, que la Iglesia por estas palabras—los apóstoles y sus sucesores—recibe de Cristo el derecho, la fuerza de su expansión misionera por el ejercicio del ministerio de la palabra y la administración de los sacramentos.

745. C) *La catolicidad, o fuerza expansiva de la Iglesia, en los apóstoles después de la venida del Espíritu Santo.*—¿Hasta qué punto entendieron los apóstoles el mandamiento de Jesús de predicar a todo el mundo? Problema difícil que ya tocamos al hablar de la universalidad del reino de Dios predicado por Cristo ¹⁷, y que, por tanto, no vamos a repetir aquí. Los apóstoles comienzan su ministerio predicando a sus compatriotas, pero poco a poco Dios les da a conocer que ya ha llegado el tiempo de comunicar el Evangelio a los gentiles. Y los apóstoles se lanzan con todo entusiasmo, al conocer la voluntad de Dios, a esta misión universal.

San Pablo, sobre todo, transmite con sus palabras de fuego toda la fuerza expansiva que Cristo puso en su Iglesia. El predica a todos, judíos y gentiles; de todos se reconoce deudor; él lucha precisamente para librar de todo particularismo judío a los pueblos gentiles, como aparece claramente en toda la carta a los Gálatas; él enseña «cuál sea la riqueza de la gloria de este misterio en los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria. Al cual nosotros anunciamos, amonestando a *todo* hombre y enseñando a *todo* hombre en toda sabiduría para presentar a *todo* hombre perfecto en Cristo. Para lo cual me fatigo también, luchando según la eficacia de su acción, que actúa en mí poderosamente» (Col 1,27-29). Tres veces repite su anhelo de enseñar, amonestar, llevar a Cristo a *todo* hombre como fruto de la acción interna del Espíritu Santo, que actúa poderosamente en su corazón.

¹⁷ Véase c.2.

El Apóstol cumple el ser el complemento, el «pleroma» de Cristo, porque conoce muy bien que esto es la Iglesia; y por eso, algo antes del fragmento que acabamos de citar, dice que «se goza en sus padecimientos y cumple por su parte lo que faltaba de las fatigas de Cristo en su carne por el bien de su Cuerpo que es la Iglesia» (1,24).

746. 2) LA CATOLICIDAD DE HECHO.—A) *Profecías de esta catolicidad.* a) *Jesucristo.*—En los evangelios no podemos encontrar, como es evidente, testimonio de la catolicidad de hecho de la Iglesia, ya que nos narran la vida de Jesús y no la de la Iglesia. Sin embargo, el evangelio de San Marcos termina con una breve pero clara descripción de la catolicidad de la Iglesia primitiva: «Y ellos [los apóstoles], marchándose, predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando la palabra con las señales que los acompañaban» (Mc 16,20). En cambio, encontramos profecías claras de Jesús sobre esta catolicidad; y como las palabras de Jesús se han de cumplir necesariamente, estas profecías son un testimonio de que la Iglesia alcanzará la catolicidad de hecho. Como de este punto ya dijimos algo en el capítulo del reino de Cristo, nos bastará recordar ahora algunas de estas profecías: Cristo anuncia que muchos de oriente y occidente, es decir, de todo el mundo, entrarán en su reino (Mt 8,11); que el evangelio del reino será predicado, antes de llegar el fin de los tiempos, en todo el mundo (Mt 24,14); y antes de su ascensión les anuncia «que se había de predicar en su nombre penitencia y remisión de los pecados a todas las naciones», y precisamente como cumplimiento de lo que estaba escrito ya en el Antiguo Testamento: «así está escrito...» (Lc 24,46-47). Y en el libro de los Hechos recoge el mismo San Lucas las palabras en que Jesús anuncia que sus apóstoles serán sus testigos hasta el último confín de la tierra (1,8).

747. b) *En el Antiguo Testamento.*—Esta alusión de Cristo a la Sagrada Escritura que acabamos de mencionar nos introduce a decir algo siquiera de las profecías del Antiguo Testamento sobre la universalidad del futuro reino mesiánico, es decir, de la Iglesia. Porque la Iglesia es, según el testimonio de San Pablo, el linaje espiritual de Abrahán: «los que viven de la fe, éstos son hijos de Abrahán..., serán bendecidos con el fiel Abrahán..., a Abrahán le fueron hechas las promesas, y en él a su descendencia..., esta descendencia es Cristo» (Gál 3,7-20). Pero añade poco después: «Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, descendencia sois, por tanto, de Abrahán, herederos conforme a la promesa» (ib., 3,28-29; véase también Rom 4,13-17).

Y este linaje de Abrahán se anuncia que ha de llenar toda la tierra: Será tu posteridad como el polvo de la tierra, y te propagarás a poniente y oriente, a norte y mediodía, y serán benditas en ti y tu prole todas las generaciones del orbe» (Gén 28,14).

En varios salmos se anuncia también un reino mesiánico universal. Recordemos, por ejemplo, el salmo 71(72), en el que se describe la universalidad del reino mesiánico: todas las gentes seguirán

al Mesías (72,11-18); y será perpetuo: «Permanecerá, como el sol, de generación en generación; hasta que se apague la luna» (71,5,7; véase también Sal 2,8; 21,28, etc.).

Los profetas anuncian también que el reino de Yahvé será para todas las gentes. Así Isaías: «En los días postreros, la montaña de la casa de Yahvé se hallará firmemente establecida..., y afluirán a ella todas las naciones» (Is 2,2). Jeremías: «A la sazón llamarán a Jerusalén trono de Yahvé, y se congregarán en torno a ella todas las naciones» (3,17). Malaquías anuncia la universalidad del sacrificio de la nueva alianza; por tanto, la universalidad de la Iglesia, en la que se ofrece este sacrificio: «Desde el levante del sol hasta su ocaso..., en todo lugar ha de sacrificarse, ha de ofrendarse a mi nombre, y ha de ser una oblación pura» (Mal 1,11).

748. Enseñanza de la tradición.—Entre los testimonios más antiguos de la Iglesia postapostólica tenemos las actas del martirio de San Policarpo, de autenticidad indiscutible, y en ellas leemos el siguiente fragmento: «Una vez que hubo terminado la oración, en la que tuvo presentes a todos aquellos que habían andado con él, grandes y pequeños, honrados y desconocidos, y a toda la Iglesia católica, extendida por todo el orbe...»¹⁸. San Ireneo: Porque los evangelios ni son más en número que éstos, ni tampoco menos; ya que cuatro son las regiones del mundo en que estamos, y cuatro los principales vientos, y la Iglesia está esparcida por toda la tierra...»¹⁹. San Cirilo de Jerusalén: «Llámase, pues, católica [la Iglesia] porque está extendida por toda la tierra, de un confín a otro confín; porque enseña universalmente y sin interrupción todo lo que debe saber el hombre, tanto de las cosas visibles como de las invisibles, de las del cielo como de las de la tierra; porque somete a todos los hombres, a los que mandan y a los que obedecen, a los sabios y a los ignorantes de la verdadera religión...»²⁰. San Paciano, obispo de Barcelona: «Cristiano es mi nombre, católico mi apellido; aquél me nombra, éste me declara; con éste soy probado, con aquél me doy a conocer...; por eso nuestro pueblo, al llamarse católico, se separa con esta denominación del nombre de hereje»²¹. Recuérdese, finalmente, el texto de San Agustín que nos ha servido para introducirnos en el tema de este capítulo, y que hemos citado al principio del mismo.

749. Solución a las principales dificultades.—Creemos sinceramente que esta manera de proponer la catolicidad de la Iglesia, insistiendo sobre todo en la catolicidad cualitativa, es, en primer lugar, totalmente bíblica y además absolutamente necesaria para poder solventar una serie de dificultades que nos presenta la historia, y que de otra manera serían insolubles. Pero aun así, existen, sin duda, algunas objeciones en este difícil problema que será necesario presentemos con toda lealtad.

¹⁸ *Martirio de San Policarpo* 8,1; *Padres apostólicos* (BAC 65) 617.

¹⁹ *Contra las herejías* 3,11,8: *MaIgl* 294.

²⁰ *Catequesis* 18,23: *MaIgl* 295.

²¹ *Cartas* 1,4: *MaIgl* 197.

La primera la podríamos expresar así: la Iglesia de Cristo ha conocido épocas de grandes crisis, de defección de millones de sus seguidores; quizás conocerá otros tiempos peores, pues Cristo mismo anunció una gran apostasía para los últimos tiempos, y la historia del mundo de hoy parece conducir muy de prisa a este período... ¿Puede compaginarse todo esto con la catolicidad como propiedad esencial de la Iglesia de Cristo? Porque, si es propiedad esencial, jamás podrá faltar en ella.

La solución a esta dificultad ya queda indicada, en parte, en el estado de la cuestión que propusimos al decir qué significa catolicidad moral y progresiva. No se requiere para esta catolicidad progresiva que no existan fluctuaciones más o menos pronunciadas; basta que en conjunto la Iglesia de Cristo vaya avanzando no tanto en número absoluto de adeptos cuanto en difusión a más naciones, más razas, más continentes. Esta solución vale también para contestar a esta otra dificultad: ¿No parece que la catolicidad de la Iglesia disminuye en lugar de aumentar, ya que el mayor índice de natalidad de los pueblos paganos hace que vaya quedando más bien en disminución el número relativo de católicos que hay en el mundo? Aun concediendo esta disminución relativa de los católicos, la Iglesia católica va penetrando en nuevas regiones, de tal manera que nadie podrá negar que hoy día sea más católica la Iglesia con cardenales de todas las razas, con la gran cantidad de obispos indígenas, con la adaptación que va consiguiendo con paso lento, pero firme, en todo el mundo.

750. Y por esta misma razón juzgamos completamente falsa la afirmación de Schlumberger: «Será necesario que el cristianismo acabe por reconocer que no puede asimilar ciertas grandes religiones... Por todas partes sobre la superficie de la tierra, la distribución de las zonas de influencia está ya hecha, las posiciones están ya tomadas...; dejar un sistema de creencias para entrar en otro, es cambiar de civilización más que de religión. Será necesario que el cristianismo acabe por aceptar esta evidencia: que está ligado a una cultura y a un modo de pensar que no son universales»²². No, no es verdad que la religión cristiana sea para los europeos, como el hinduismo para los indios, o el budismo o confucionismo para los japoneses. A pesar de que las miserias humanas de que ya hablamos en el capítulo anterior hayan conseguido dar alguna apariencia de verdad a estas afirmaciones. Ante todo, distingamos lo esencial del cristianismo de lo que es accidental. Que lo esencial tiene una fuerza universal formidable, lo muestra el hecho de que Gandhi quedara entusiasmado ante las bienaventuranzas que Cristo propuso, y sólo el ver cómo los cristianos no las cumplían—generalizó, con todo, demasiado al visitar las grandes capitales auropeas—le decepcionó totalmente.

Pero, al darse la religión entre hombres, es natural que se revista de las formas externas de tales hombres en concreto, ya que

²² *Sur les frontières religieuses*, cit. por DE LUBAC, *Catholicisme* c.9 p.256.

el hombre en abstracto no existe en la realidad. Y por la dificultad de acomodarse que tenemos los hombres—no la religión—, de hecho fue verdad que la religión católica tuviera muchas dificultades para introducirse en determinadas regiones. Pero siempre ha habido hombres que se han esforzado en romper estas formas externas, esta rutina, y acomodar en todo lo no esencial la religión católica a las mentalidades de todos los pueblos. En los primeros siglos, el cristianismo, al expansionarse, siguiendo los límites del Imperio romano, hacia el occidente, tomó formas occidentales, y ocurrió que una religión concebida en su origen bajo formas orientales—recuérdese lo que dijimos de las metáforas, de sabor tan netamente oriental, de la «piedra», las llaves, el poder de atar y desatar—, se acomodó a una mentalidad occidental. Mas si una religión oriental se acomodó al Occidente, ¿qué dificultad habrá en que hoy vuelva a acomodarse a formas orientales? Gracias a Dios, vivimos en una época de adaptación, que, sin duda, se irá acelerando como fruto del concilio ecuménico Vaticano II.

751. Cuestiones complementarias.—1) LA CATOLICIDAD DE LA IGLESIA Y LA TEOLOGÍA DE LAS MISIONES.—Como complemento a todo lo que acabamos de decir sobre la catolicidad de la Iglesia, una indicación brevísima sobre las misiones²³. Las misiones entre infieles son la consecuencia lógica de la catolicidad de la Iglesia; el mandato de Cristo: «Id, enseñad a todas las gentes», resuena imperioso en la conciencia de la Iglesia, y un número muy grande de sus mejores hijos, llenos de generosidad, se lanzan a las regiones del mundo donde las tinieblas del paganismo son más densas. Pero se puede preguntar: ¿qué pretenden los misioneros al ir a estas regiones paganas? Hasta principios de siglo se había escrito mucho sobre la necesidad de las misiones, métodos misionales, etc., pero no se había investigado a fondo teológicamente cuál era el fin de las misiones. Comenzaron a aparecer trabajos de este orden por los años de la primera guerra europea. La primera tentativa para construir una teología de las misiones se debe al doctor Schmidlin, profesor de la Universidad de Münster. Para él y los que siguieron sus directivas, las misiones tienen por fin la propagación de la fe cristiana o la conversión de los infieles. Y es ésta seguramente la idea que tienen la inmensa mayoría de los católicos medianamente instruidos sobre el fin de las misiones.

El P. Charles, S. I., de Lovaina, reacciona contra esta concepción, que le parece demasiado simplista, y hace derivar toda su teología sobre las misiones del tratado de la Iglesia. La acción misionera tiene como fin implantar la Iglesia católica en todo el mundo. Podría definirse como la teología de la expansión de la Iglesia visible, y su meta principal no es precisamente convertir a los infieles, sino establecer los sacerdotes y obispos indígenas, dotando a sus iglesias de las condiciones normales que tienen las iglesias ya organizadas.

²³ A. PERBAL, O. M. I., *La Teología misionaria: «Problemi ed Orientamenti...»* I 415-445. Abundante bibliografía explicada hasta 1956 en p.446-461.

Otros autores toman posiciones intermedias. Así, Caperan busca conciliar las dos posiciones, y encuentra esta conciliación en la identificación de la Iglesia visible con el Cuerpo místico; implantar la Iglesia es prolongar la redención universal, hacer que los hombres sean incorporados a Cristo y vivan en la Iglesia, que es su Cuerpo ²⁴.

Hoy día comúnmente creen los teólogos que se han dedicado a estos estudios que el P. Charles exageró la oposición entre los dos fines: «salvación de las almas» y «extensión de la Iglesia». El P. Hammer, O. P., escribió hace poco que si el P. Charles fue un adversario irreductible de la teoría de la conversión—él se complacía en afirmar que no vamos a las misiones para salvar almas—, es porque veía en ella la justificación teológica de un individualismo misionero, de un espíritu apostólico más generoso que eficaz. Hoy el problema no se plantea de la misma manera. Como los hombres sólo pueden encontrar la salvación en la Iglesia y por la Iglesia, si hablamos de la formación de una iglesia, queremos decir la incorporación de un pueblo en la Iglesia. Así la implantación de la Iglesia en un pueblo equivale rigurosamente a la incorporación de este pueblo en la Iglesia» ²⁵.

752. 2) EL VERDADERO ESPÍRITU CATÓLICO.—a) Si cada uno de los miembros de la Iglesia de Cristo puede repetir con San Paciano: «Cristiano es mi nombre y católico mi apellido», como hemos oído hace muy poco, es del todo punto indispensable—si no queremos caer en un vano nominalismo, es decir, si no queremos que ocurra en nosotros que la realidad no corresponda al nombre—que sintamos el espíritu católico con todas sus consecuencias; ser católico es ser universal; por tanto, nada más ajeno del verdadero espíritu católico que el egoísmo; y no olvidemos que puede existir un egoísmo espiritual, un preocuparse sólo de sí, de su salvación, olvidando que existe todo un mundo que llevar a Cristo. La consecuencia, por tanto, más inmediata del espíritu católico será dejarnos llevar por la fuerza sobrenatural del Espíritu Santo, que nos impulsará necesariamente a la difusión de la Iglesia, al apostolado en una palabra, cada uno en el lugar que Dios le tiene asignado dentro del Cuerpo místico de Cristo.

753. b) Ser católico, según el significado que vimos tiene también esta palabra, es vivir íntegra, totalmente la verdad de Cristo. «No se puede ser católico a medias», se dice muchas veces, y quizá no nos demos cuenta, al repetir esta frase, del significado hondísimo que tiene. Sí, no se puede ser católico a medias, porque serlo sería una flagrante contradicción, ya que católico significa plenitud, totalidad de entrega, todo lo contrario a la medianía.

754. c) Si católico significa también universalidad en la unidad, es necesario, si queremos ser dignos de este nombre, que sepamos unificar todo lo de los demás en la caridad de Cristo. La va-

²⁴ Cf. a. c., 421.

²⁵ *Bulletin d'Ecclésiologie*: RevScPhilTh 48 (1959) 348.

riedad inmensa de pueblos y razas, de maneras de pensar y de obrar, etc., lejos de ser un obstáculo para vivir católicamente, han de ser nuestra más preciosa ayuda para enriquecernos con todo lo bueno, con lo mucho bueno que hay en los demás. No podemos olvidar a este respecto dos fragmentos luminosos de San Pablo: «A los que aman al Señor, todo (absolutamente todo) coopera para su bien» (Rom 8,28); «Hermanos, atended a cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de puro, de amable, de laudable, de virtuoso, de digno de alabanza; a esto estad atentos» (Flp 4,8). «Ser católico—dice Hasseveldt—es aceptar las diferencias de los otros y comprenderlas. Aceptar y amar a los otros, salvo sus pecados e insuficiencias. Esto pide mucha humildad y amplitud de miras. Ser católico es enriquecerse con las diferencias de los otros»²⁶.

CAPITULO X

La Iglesia apostólica

755. Bibliografía: SALAVERRI, o.c., n.1176-1181; CONGAR, *Apostolicité: «Catholicisme»* I col.728-730; DEWAILLY, L. M., O. P., *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité* (Paris 1960); MARINA, P., O. P., *La apostolicidad como propiedad y nota de la Iglesia: «XVI Semana Española de Teología»* 87-120 (véanse otros trabajos sobre la materia en la misma «Semana»); SCHMAUS, o.c., 595-602. Puede consultarse además la bibliografía citada en el c.7.

756. Problema.—1) INTRODUCCIÓN.—André Benoit, profesor en la Facultad de Teología protestante de la Universidad de Estrasburgo, escribió en 1961: «La noción de apostolicidad se encuentra actualmente en el centro del diálogo ecuménico»¹.

Ciertamente no hay confesión cristiana hoy día que no quiera defender como elemento esencial de su cristianismo la apostolicidad de su Iglesia y de su doctrina, aunque al tratar de definir qué entiende cada una por apostolicidad comiencen a aparecer ya las divergencias entre las diversas iglesias, como veremos muy pronto.

La historia se repite; en los primeros siglos de la Iglesia, los herejes de los siglos II y III quisieron todos ellos poseer la nota de la apostolicidad; y San Ireneo y Tertuliano son los grandes Padres de la apostolicidad de la Iglesia, porque en sus obras *Contra las herejías*, del obispo de Lyon, y *Sobre la prescripción de los herejes*, del fogoso africano, les demuestran que en vano intentan apelar a la apostolicidad de su doctrina o a una sucesión continua hasta llegar a un apóstol o varón apostólico conservando íntegro todo el caudal de verdades que ellos les legaron².

Es, por lo tanto, de capital importancia que precisemos ante todo el verdadero concepto de apostolicidad tal como debe entenderse según las enseñanzas de la Sagrada Escritura y tradición.

757. 2) TERMINOLOGÍA.—El adjetivo *apostólico*, aplicado a la Iglesia, puede tener dos sentidos esencialmente diversos: 1.º, un

²⁶ HASSEVELDT, *El misterio de la Iglesia* 229.

¹ *L'apostolicité au II^e siècle: «Verbum Caro»* 15 (1961) 173.

² Cf. algunos textos en *Enseñanza de la tradición* n.767.

sentido *cronológico* según el cual «Iglesia apostólica» equivale a decir «Iglesia del tiempo de los apóstoles». Y en este sentido es evidente que es una propiedad que termina con la muerte del último apóstol, y así distinguimos la Iglesia apostólica y la Iglesia postapostólica, el estadio de la *constitución* de la Iglesia en los apóstoles del estadio de la *continuación* de la Iglesia a través de los tiempos. Pero cuando en la profesión de fe decimos que la Iglesia *de hoy* es apostólica, como creemos que la Iglesia *de hoy* es una, católica y santa, tomamos el adjetivo *apostólico* no en este sentido meramente cronológico, sino en un sentido *trascendental*, y equivale a decir que la Iglesia, fundada por Jesucristo en los apóstoles, continúa siendo apostólica, porque hay elementos esenciales apostólicos que se hallan en la Iglesia del siglo xx como en la del *xv* o *i* por voluntad de Cristo.

758. Para entender exactamente el problema que ahora nos ocupa—problema que en realidad no es nuevo, sino que se reduce a dos ya considerados en la fundación de la Iglesia: la obra realizada por Cristo en los apóstoles y la *perennidad* de esta obra hasta el fin de los tiempos—conviene tengamos presente diversas acepciones en que puede entenderse la apostolicidad, prescindiendo ahora si se da o no *de hecho* cada uno de estos sentidos en la Iglesia actual que llamamos apostólica.

1.^a *Iglesia apostólica con apostolicidad de origen.*—Significará que la Iglesia de hoy viene sin interrupción de aquella primera Iglesia que Cristo fundó en los apóstoles, de manera que podamos decir que es la misma Iglesia, que perdura a través de los siglos.

2.^a *Iglesia apostólica con apostolicidad de doctrina.*—La Iglesia de hoy tiene la misma doctrina, en todo lo sustancial, que enseñaron los apóstoles.

3.^a *Iglesia apostólica con apostolicidad de sucesión.*—La Iglesia de hoy tiene como jefes o ministros a sucesores de los apóstoles con una sucesión ininterrumpida. Esta apostolicidad de sucesión podría concebirse como meramente *material* si se da continuidad en las personas que se van sucediendo, pero sin la necesaria permanencia y transmisión de los derechos y potestades de los apóstoles; y apostolicidad *de sucesión formal*, que se da si pasan al sucesor todos los derechos y deberes que por su misma naturaleza son transferibles; aquí en concreto será la triple potestad de enseñar, regir y santificar tal como Cristo la estableció. Esta apostolicidad de sucesión, a su vez, será *directa* si, siguiendo el catálogo de los jefes de una iglesia, se puede llegar a un apóstol, como aparece claramente en la Iglesia de Roma desde Juan XXIII hasta San Pedro. O bien *indirecta*, si el primer pastor de una iglesia determinada recibió legítimamente la jurisdicción de otro pastor que entronca dicha iglesia con los apóstoles. Tal ocurre con la inmensa mayoría de las iglesias, las cuales reciben la jurisdicción del romano pontífice, legítimo sucesor de San Pedro.

759. De estos tres aspectos de la apostolicidad—de origen, de doctrina, de sucesión formal—, este último incluye a los otros dos,

ya que no pueden darse sucesores formales de los apóstoles si no es profesando la genuina doctrina que ellos enseñaron y remontándose a los mismos orígenes de los apóstoles por una serie ininterrumpida de sucesores. Por tanto, el problema de la apostolicidad de la Iglesia se reducirá a éste: será verdadera Iglesia de Cristo aquella en la que los actuales jefes sean los sucesores formales de los apóstoles. Y donde encontremos estos sucesores, tendremos la seguridad de poseer la doctrina apostólica y de que nos hemos remontado hasta ellos sin interrupción.

En el párrafo siguiente expondremos cómo en la práctica se podrá conocer cuándo se da esta sucesión formal.

760. Orientación histórica.—I) TEORÍAS SOBRE LA APOSTOLICIDAD.—La apostolicidad de sucesión formal de la Iglesia, según lo que acabamos de exponer, se reduce a considerar una cadena de jefes que, en sucesión ininterrumpida desde los apóstoles, lleguen hasta nuestros días. Para negar la apostolicidad de la Iglesia habrá, por tanto, dos soluciones posibles: negar que existen los eslabones de la cadena que une los jefes de hoy con los apóstoles, o bien negar la existencia del primer eslabón, es decir, del mismo oficio apostólico. Esta última es evidentemente la solución más radical; es la que defendieron Harnack y los *escatologistas*, y de la que ya se habló en el capítulo del reino de Dios. Lo mismo prácticamente sostiene la teoría antijuridista de Sohmn cuando afirma que todo derecho en la Iglesia está en contradicción con la esencia misma de la Iglesia tal como la quiso Cristo³.

761. La otra manera de negar la apostolicidad es la más frecuente, y es la que sostienen la mayoría de los *protestantes*. Ya hemos dicho en más de una parte de este tratado que entre la concepción «protestante» de la Iglesia y la «católica»—entendida esta palabra «católica» en el sentido que comprende también, además de la Iglesia católico-romana, los separados orientales, anglicanos y todos los protestantes episcopalianos—existe un punto de divergencia fundamental: el considerar la primera el apostolado como algo único e irreplicable, negando toda posibilidad de sucesión, mientras la segunda considera dos aspectos esencialmente diversos en el apostolado; un aspecto ciertamente único: el que los apóstoles fueran testigos inmediatos de la obra redentora de Cristo y fundamento sobre el que Cristo edifica su Iglesia, y otro aspecto que admite continuadores, el triple poder de enseñar, regir y santificar.

Con todo, adviértase bien que ni la concepción «protestante» niega totalmente *alguna* sucesión apostólica ni la «católica» niega que exista algo totalmente único en los apóstoles. Pero la continuidad o sucesión que ponen los protestantes se reduce prácticamente a la Escritura apostólica; la Escritura del Nuevo Testamento es la palabra de los apóstoles que perdura en el tiempo para llevar a todos los hombres el mensaje de salvación. Oigamos, por ejemplo, a

³ Véase c.2.

Oscar Cullmann: «Las personas y la obra única de los apóstoles en la historia han dejado un testimonio que subsiste hoy bajo la forma de un dato concreto que se remonta a los tiempos de la revelación apostólica. Este dato único que significa cómo sobreviven los apóstoles en el tiempo de la Iglesia son los escritos apostólicos»⁴. La concepción «católica», en cambio, admite que la Sagrada Escritura pueda llamarse una continuación de la misión apostólica; pero no reduce esta misión a ella sola, sino que admite la existencia de un ministerio apostólico, o sea, personas que suceden a los apóstoles en el triple poder de que hemos hablado⁵.

762. Dentro del campo «católico» (tomando esta palabra en el sentido amplio expuesto antes), los separados orientales ponen la legitimidad de la sucesión en la ordenación válida y en la doctrina ortodoxa. En cambio, la Iglesia católico-romana la pone en la sucesión formal, que incluye, naturalmente, los dos elementos anteriores, pero también algo más, a saber, la permanencia de la triple potestad tal como la constituyó Cristo; por tanto, no sólo en la potestad de enseñar y santificar, sino también en la potestad de regir tal como vimos la quiso Cristo al fundar la Iglesia en los apóstoles, jerárquica y monárquica. En último término, esta sucesión formal será claramente cognoscible por la comunión con la sede de Roma, la cual, aun prescindiendo del primado de jurisdicción, ha sido considerada siempre como la primera sede, centro de la unidad jerárquica, y por eso se la llama la «Sede Apostólica», y el papa se denomina «Domnus apostolicus», el «Señor apostólico», de tal manera que, si se da la unión con «la Iglesia una y cátedra una, fundada sobre Pedro, por la palabra del Señor» (San Cipriano)⁶, tendremos seguridad absoluta de una verdadera sucesión de los apóstoles en todos los derechos que sean transferibles.

763. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—En la mayoría de los símbolos de la fe, prácticamente en todos desde el siglo IV, se propone la apostolicidad como una de las cuatro propiedades características de la Iglesia⁷. Implícitamente se contiene también esta doctrina en todos los documentos que hablan de la Iglesia de Cristo como fundada en los apóstoles y continuada perpetuamente en sus sucesores; documentos que ya hemos citado en la primera parte y que omitimos aquí por brevedad. Recuérdese, por ejemplo, el proemio de la constitución primera de la Iglesia del concilio Vaticano I (D 1820).

764. Valoración teológica.—Es de fe divina y católica la apostolicidad de la Iglesia de Cristo por estar contenida esta propiedad

⁴ S. Pierre 199.

⁵ Imposible bajar a más pormenores en una obra como la presente. Pueden consultarse con mucho provecho para una ulterior explanación de este punto: J. SALAVERRI, S. I., *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo*: *XVI Semana Española de Teología* (1957) 126-136. También A. M. JAVIERRE, S. D. B., *Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los apóstoles*: *XVI Semana Esp. de Teología*, cit., 5-96; G. MARTELET, S. I., *Elements transmissibles et intransmissibles de la succession apostolique*: *Verbum Caro* 15 (1961) 185-198.

⁶ Epístola 40: ML 4,336; R 573.

⁷ Cf. SALAVERRI, o.c., n.1152.

en los símbolos de la fe y suponerse como fundamento de toda la doctrina definida de la Iglesia sobre su constitución jerárquica y monárquica.

765. Enseñanza bíblica.—La apostolicidad de la Iglesia supone: 1.º, que Cristo fundó la Iglesia en los apóstoles, y 2.º, que éstos, según la voluntad de Cristo, tendrían sucesores, en el pleno sentido de la palabra, hasta el fin de los tiempos.

1.º La enseñanza bíblica sobre este punto la hemos desarrollado ampliamente en los capítulos 4 y 5 de la primera parte. A modo de resumen, podemos decir que los textos bíblicos que prueban que Cristo funda una iglesia y los que prueban que constituye el colegio apostólico son exactamente los mismos. Como dice Bainvel: «Pedro y los apóstoles tendrán todo el poder de atar y desatar; ellos han de apacentar el único rebaño en el que quiere reunir Cristo todas sus ovejas. Les envía como su Padre le ha enviado a El; les da la misión de continuar en su nombre la obra que El ha venido a hacer. Ellos enseñan lo mismo que El ha enseñado, de tal modo que quien no les creyere, no se salvará; ellos han de bautizar, perdonar los pecados, renovar el rito divino de la eucaristía; en una palabra, ellos serán al mismo tiempo los predicadores de la palabra de Dios y los administradores de los sacramentos; es decir, la Iglesia»⁸.

766. 2.º Los textos de la Sagrada Escritura que prueban la sucesión apostólica hasta el fin de los tiempos quedan expuestos en el capítulo 7 de la primera parte. Recuérdese, ante todo, la promesa infalible de Jesús: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20), palabras que sólo pueden tener sentido, según explicamos, entendiéndolas no de las personas físicas de los apóstoles, sino de sus sucesores. Finalmente, recuérdese el conjunto de textos del Evangelio que nos obligan a admitir que la obra de Cristo no terminará con los apóstoles, sino que continuará hasta el fin del mundo; por ejemplo, la parábola del campo en que crecen juntamente el trigo y la cizaña (Mt 13,24-30 y 36-43), que prueba que la Iglesia tal como Cristo la fundó será la última economía que durará hasta la parusía. Esta perennidad, que se ha de dar en todos los elementos esenciales de la Iglesia, pide necesariamente una continuidad de los apóstoles, que no queda satisfecha con una mera continuidad por sus escritos, como quieren los protestantes. Y además esta perennidad de la Iglesia por la sucesión apostólica queda plenamente confirmada por los escritos más antiguos de la primitiva Iglesia, como vamos a ver en seguida.

767. Enseñanza de la tradición.—El texto más antiguo de la tradición, contemporáneo de los últimos escritos inspirados y aun anterior a alguno de ellos, es la carta de San Clemente a los corintios, colocado hoy unánimemente hacia el año 96. Y este texto muestra ya de un modo indiscutible que en aquel tiempo se admitía ya la

⁸ *Apostolicité*: DTC I col.1618s.

sucesión apostólica. Incluso Sohm admite que esta carta cayó «como un meteoro destructor en el cielo azul del gobierno carismático de la Iglesia»⁹; pero debería probar por qué fue admitido este documento sin reservas de ningún género a pesar de venir a destruir —siempre en la hipótesis de Sohm—lo establecido por Jesús. Véanse estos fragmentos, en que claramente habla de la sucesión apostólica:

«Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo, de parte de Dios, y los apóstoles, de parte de Cristo; una y otra cosa, por tanto, sucedieron ordenadamente por la voluntad de Dios. Así, pues, habiendo los apóstoles recibido los mandatos, y plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesucristo, y confirmados en la fe por la palabra de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a dar la alegre noticia de que el reino de Dios estaba por llegar. Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos—después de probarlos por el espíritu—por inspectores y ministros de los que habían de creer». Y más adelante: «También nuestros apóstoles tuvieron conocimiento por medio de nuestro Señor Jesucristo que habría contienda por este nombre y dignidad del episcopado. Por esta causa, pues, como tuvieran perfecto conocimiento del porvenir, establecieron a los susodichos, y juntamente impusieron para adelante la norma de que, en muriendo éstos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio»¹⁰.

También San Ireneo, al final del siglo II:

«Conviene obedecer a los presbíteros que hay en la Iglesia, a los que tienen sucesión desde los apóstoles, como hemos mostrado; los cuales con la sucesión del apostolado recibieron, según la voluntad del Padre, el carisma cierto de la verdad; pero los otros que están lejos de la principal sucesión y que cosechan de cualquier parte, tenerlos por sospechosos»¹¹.

Recuérdese también—entre otros muchos textos que podríamos citar del santo obispo de Lyon—aquél pasaje que ya hemos considerado en otro lugar:

«La verdadera *gnosis* es la doctrina de los apóstoles y el antiguo estado de la Iglesia en todo el mundo y el carácter del cuerpo de Cristo, conforme a las sucesiones de los obispos, a los cuales los apóstoles confiaron las iglesias que se encuentran en los diferentes sitios»¹².

Y muy poco después, Tertuliano escribía:

«Si, pues, la verdad está de nuestra parte, por habernos ajustado a una norma que la Iglesia recibió de los apóstoles; los apóstoles, de Jesucristo, y Jesucristo, de Dios, queda en pie el motivo de nuestra proposición, por la cual los herejes no deben ser admitidos a una disputa sobre la Escritura, puesto que, sin acudir a la Escritura, les probamos que nada tienen que ver

⁹ Citado por J-L. LEUBA, *L'institution et l'événement* 84.

¹⁰ *Primera carta de San Clemente a los Corintios* n. 42 y 44. En *Padres apostólicos* (BAC 65) 216 y 218. Amplia explicación de este texto en A. M. JAVIERRE, *Los tellogimoi andres de la I.ª Clementis y la sucesión apostólica*: «Salesianum» 19 (1957) 420-451; *Id.*, *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica*: *ibid.*, 559-589.

¹¹ *Contra las herejías* 4,26,2: *Malgl* 187.

¹² *Ib.*, 4,33,8: *Malgl* 253.

con ella. Porque, si son herejes, no pueden ser cristianos, ya que no pueden haber recibido una doctrina que siguen por propia elección... Y como no son cristianos, tampoco tienen derecho a los escritos cristianos. A ellos se les podría muy bien decir aquellas frases: ¿Quiénes sois? ¿Cuándo y de dónde habéis venido? ¿Qué hacéis aquí, en mi campo, si no sois de los míos? Vamos a ver, Marción: ¿con qué derecho vienes a cortar árboles en mi bosque? ¿Con qué permiso, Valentín, abres nuevos cauces a las aguas de mis manantiales? ¿Con qué autoridad, Apeles, alteras los linderos de mi heredad? ¿A qué venís aquí todos los demás a sembrar y apacentar rebaños a vuestro capricho? Mía es la posesión, ha mucho tiempo que la poseo; tengo bien seguros mis derechos de propiedad, asegurados por aquellos mismos que antes que yo fueron sus dueños. Yo soy el heredero de los apóstoles. No he alterado su testamento ni el depósito de la fe. Todo está como cuando ellos lo dejaron, sellado con juramento. Vosotros sí que quedasteis desheredados para siempre y excluidos como extraños y como enemigos»¹³.

768. Una dificultad importante en esta materia.—A pesar de estos testimonios de la tradición, parece que queda en pie esta dificultad: Si Cristo quiso para su Iglesia esta apostolicidad de sucesión, ¿cómo se explica que nada o tan poco digan de ella los escritos del Nuevo Testamento?

Aunque a esta dificultad ya se ha contestado, por lo menos en algún aspecto, en el capítulo 7, no será superfluo completar lo que allí dijimos. Es verdad que la palabra «sucesor» no se encuentra en los escritos del Nuevo Testamento, pero es falso que la realidad de la sucesión no se encuentre suficientemente clara en él. Ya indicamos que aquellas palabras del Maestro: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20), sólo pueden explicarse satisfactoriamente en una perspectiva de sucesión. En los Hechos de los Apóstoles (Act 20,25ss) se nos narran las exhortaciones de Pablo a aquellos que deja en su lugar en Efeso para que rijan la grey sobre la que el Espíritu Santo les había puesto; y a Timoteo y Tito les da también instrucciones para que rijan las iglesias (1 Tim 4, 11-14; 2 Tim 1,6-9; Tit 1,5-6). ¿No equivale esto a dejar sucesores en su cargo?

769. Sin embargo, puede urgirse más la dificultad: ¿no parece extraño que sólo en estos escritos tan tardíos del Apóstol encontremos indicios de sucesores en el apostolado? A esta dificultad ha contestado Jean Colson, especialista en los estudios sobre la Iglesia de los primeros siglos, que se podían distinguir en la vida de los apóstoles, desde el día de Pentecostés, y en particular en la de Pablo, dos períodos; uno en el que encaminaba su apostolado a una extensión espacial de la Iglesia, pero sin prestar atención a una profundización temporal. En este primer período, los apóstoles esperaban que la parusía, o segundo advenimiento del Señor, estaba cerca (véanse 1 Tes 4,15-17; 2 Cor 4,7 hasta 5,3), y así buscaban colaboradores en su apostolado, no precisamente sucesores en su ministerio. Pero llega un segundo período, en el que el Espíritu Santo les va conduciendo, por los mismos acontecimientos de la historia, al convencimiento de que ellos no **verían la parusía**, y que debían, por tanto, buscarse sucesores. Sería el período de las cartas pastorales que antes hemos citado¹⁴.

¹³ De la prescripción de los herejes 37; Malgi 299.

¹⁴ J. COLSON, *La succession apostolique au niveau du 1^{er} siècle*: «Verbum Caro» 15 (1961) 159-172.

Como se ve con esta solución, Colson intenta explicar el silencio de las epístolas del primer período de la vida de Pablo sobre los sucesores. Puede admitirse esta solución, con tal que se afirme que la perennidad del apostolado por medio de sucesores es voluntad expresa de Jesús (Mt 28,20), voluntad que los apóstoles pudieron no llegar a entender plenamente desde el principio. Sería un caso análogo a lo que dijimos acerca del universalismo. El Espíritu Santo, que debía conducir a los apóstoles al conocimiento de toda la verdad, según la promesa de Cristo (Jn 14,26), no consta que cumpliera este oficio de repente, sino poco a poco, acomodándose en esto también, como en tantas otras cosas, a la manera de ser del hombre.

CAPITULO XI

La Iglesia santa. Santidad y pecado en la Iglesia

770. **Bibliografía:** SALAVERRI, SThS I n.1182-1192 y 1204-1208; ID., *Lo divino y lo humano en la Iglesia:* EstEcl 27 (1953) 167-201; G. DEJAIFVE, S. I., *L'Eglise catholique peut-elle entrer dans la repentance oecuménique?:* NouvRevTh 84 (1962) 225-239; GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *La sainteté de l'Eglise:* «Apologetique» 623-664; GRANERO, J. M., S. I., *Santidad y deficiencia de la Iglesia:* «Sentir con la Iglesia y problemas modernos» 155-176; JOURNET, C., *La santidad de la Iglesia:* «Teología de la Iglesia» 255-266; MICHEL, A., *Sainteté de l'Eglise:* DTC 14 col.841-870; MONTCHEUIL, Y., *Santidad de la Iglesia, santidad del cristianismo:* «Aspectos de la Iglesia» 82-100.

771. **Problema.**—La Iglesia, ¿es santa? San Pablo escribió a los fieles de Efeso estas palabras: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, a fin de hacer parecer ante sí gloriosa a la Iglesia, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino *que sea santa e inmaculada*» (5,26-27). Pero esta afirmación del Apóstol, ¿se cumplirá sólo en el estadio escatológico o es una realidad ya existente en la tierra? Tal es el problema que se plantean muchos a la vista del mundo de hoy. Porque la Iglesia de Cristo no es un ser abstracto, son los cristianos; y ¿podemos llamar en verdad santos a los cristianos? Que haya *algunos* cristianos verdaderamente santos, nadie lo negará; pero ¿basta este «pusillus grex», pequeño rebaño de santos, para poder llamar, sin más, a toda la Iglesia santa? Arduo problema, que hemos de estudiar en el presente capítulo. Pero ante todo es necesario que investiguemos en las mismas fuentes de la revelación el concepto de santidad.

772. 1) EL ADJETIVO «SANTO» EN LA SAGRADA ESCRITURA.—
a) *Aplicado a Dios.*—El adjetivo «santo», que por su etimología indica la idea de pureza, exención de toda falta o pecado¹, se aplica en el *Antiguo Testamento* principalmente a Dios. Isaías es quizá el autor inspirado que más veces llama así a Dios, sobre todo con el nombre el «Santo de Israel» (1,4; 5,19.24; 10,17.20; 12,6; 17,7; 29,13.23; 30,11.12.15; 41,14.16.22; 43,3.14; 45,11), o también llamándole tres veces santo: «Santo, Santo, Santo Yahvé Sebaot» (6,3).

¹ «La palabra *santidad* importa dos cosas. Una pureza, y a ella responde la palabra *ἅγιος* o *sin tierra...*» (SANTO TOMÁS, *Suma teológica* 2-2 q.81 a.8; ed. bilingüe [BAC 142] 31).

Pero también en muchos otros libros del Antiguo Testamento se da con mucha frecuencia este título a Dios ².

773. En el *Nuevo Testamento*, al manifestarse ya Dios en el misterio de la Santísima Trinidad, se da el nombre de santo en primer lugar al Padre: «Padre santo, guárdalos en tu nombre!» (Jn 17,11). Y, como derivación de su santidad, los cristianos, hijos suyos, se santifican o purifican a su imitación, según nos dice San Juan en su primera epístola: «Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios...; sabemos que, cuando se mostrare, seremos semejantes a El, porque le veremos tal como es. Y todo el que tiene esta esperanza en El, se santifica o purifica a sí mismo, como él es santo o puro» ³.

También al Hijo encarnado, Jesucristo, se da el epíteto de «santo». Ya el ángel Gabriel anuncia a María que el fruto de sus entrañas se llamará «el Santo, Hijo de Dios» (Lc 1,35). Los mismos demonios le reconocen como el «Santo de Dios» (Lc 4,34). Pedro le llama así en el segundo discurso que tiene a los judíos después de la venida del Espíritu Santo: «Vosotros negasteis al Santo y al Justo» (Act 3,14). En la epístola a los Hebreos se llama a Jesús «santo, inocente, incontaminado, separado de los pecadores» (7,20).

A la tercera persona de la Santísima Trinidad se da también este nombre de santo, hasta tal punto que forma uno de los componentes de su nombre propio, *Espíritu Santo*. Así, aparece tanto en los evangelios (Mt 1,18-20; Lc 1,35; 4,1; Jn 14,26; 20,22, etc.) como en los Hechos de los Apóstoles (1,2.5.16; 2,38; 5,3; 10,38,44, etc.) y en bastantes pasajes de San Pablo (por ejemplo, Rom 5,5; 2 Cor 13,13; Ef 1,13...).

774. b) *Aplicado a las criaturas.*—No solamente a Dios se aplica en la Sagrada Escritura el epíteto «santo», sino también a las personas y aun a las cosas en cuanto pertenecen o están consagradas a Dios. Todo lo que está más estrechamente vinculado al culto divino, se llama *santo*. Así se llama «el santo» la parte del tabernáculo o del templo que contenía el altar de los perfumes y el candelabro de los siete brazos (Ex 26,33; 28,29; 43,29... y Heb 9,2). Y la parte donde estaba el arca de la alianza, «el santo de los santos» (Ex 26,34; 3 Re 6,16; Heb 9,3). Santos se decían los ornamentos del sumo sacerdote (Ex 28,36), los vasos sagrados (1 Re 21,5), etc. Jerusalén es la «ciudad santa» (Mt 24,25; Mc 13,14; Lc 21,20), y San Pedro llama «santo» al monte de la transfiguración, en que se manifestó la divinidad de Jesucristo (2 Pe 1,18). Pero con mucha mayor razón que las cosas, se llaman santas las personas consagradas a Dios. En el Levítico se repite muchas veces esta frase: «Sed vosotros santos, porque yo, vuestro Dios, soy santo» (11,44-45; 19,2; 20,26; 21,8). Y San Pedro recuerda este texto del Antiguo Testamento a los cristianos, exhortándoles a la santidad (1 Pe 1,15-16). También

² Cf. MICHEL, *Sainteté*: DTC XIV col.841-842.

³ 1 Jn 3,2-3. El P. BOVER traduce *purifica... puro*. El P. COLUNGA, *santifica... santo*. En realidad, el verbo griego ἁγνίζω y el adjetivo ἁγνός indican juntamente las dos ideas de pureza y santidad.

San Pablo llama con este nombre a todos los cristianos, por estar consagrados a Dios mediante el bautismo, como puede verse en los comienzos de casi todas sus epístolas (Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1; Col 1,2), y todo aquello que ha puesto Dios en su Iglesia para santificar a los cristianos, como los libros de la Sagrada Escritura (Rom 1,2; cf. además 2 Pe 1,21) y los mandamientos de su ley (2 Pe 2,21).

775. 2) EN QUÉ CONSISTE ESENCIALMENTE ESTA SANTIDAD.—El Nuevo Testamento, mucho más que el Antiguo, nos enseña que la santidad de las criaturas racionales radica no tanto en una dedicación exterior a Dios cuanto en una renovación interior. Así, San Pablo dice a sus fieles que han de ser «santos e inmaculados en su acatamiento, en la caridad» (Ef 1,4), y en sus epístolas identifica prácticamente santidad con la renovación interior, que esencialmente consiste en apartarse de las criaturas, en cuanto el amor desordenado a ellas nos lleva al pecado, y unirse con el Criador, fin último de todas las cosas, por la gracia y el ejercicio de las virtudes. Así expresa el Apóstol estas ideas: «Fuisteis adoctrinados en Cristo..., a despojaros... del hombre viejo, que se corrompe, siguiendo las concupiscencias de la seducción, y a renovaros en el espíritu de vuestra mente, y revestidos del hombre nuevo, creado, según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,22-24).

776. De toda esta doctrina esencialmente bíblica de la santidad, que aquí no hemos podido hacer más que esbozar, se deduce que la santidad del hombre puede considerarse bajo dos aspectos: *santidad ontológica*, o consagración a Dios por la gracia santificante, y *santidad moral*, recta ordenación a Dios, fin último, mediante la práctica de actos moralmente buenos. En concreto, como la Iglesia está constituida por los cristianos, al hablar de la santidad de la Iglesia habremos de considerar: 1.º Una santidad ontológica, que consistirá en los elementos sobrenaturales, gracia, sacramentos, que unan a los miembros de la Iglesia con Dios; y una santidad moral, que radicará en los actos de virtud que practiquen bajo el impulso del Espíritu Santo. En este sentido, santidad viene a identificarse, por lo menos en parte, con la virtud de la religión, según explica Santo Tomás: «Se llama santidad a la aplicación que el hombre hace de su mente y de sus actos a Dios. Su diferencia, por tanto, con la religión no es esencial, sino simple distinción de razón. La religión ofrece el servicio debido a Dios en lo que especialmente atañe al culto divino, como el sacrificio, la oblación o cosas similares. La santidad, además de esto, refiere a Dios las obras de las restantes virtudes, o bien hace que el hombre se disponga por ciertas obras buenas al culto divino»⁴.

777. 3) TRES GRADOS DE SANTIDAD.—Lógicamente, según el cumplimiento más o menos perfecto de este separarse del pecado y unirse con Dios, podemos distinguir, en escala ascendente, tres

⁴ 2-2 q.81 a.8: ed. BAC cit., 32-33.

grados de santidad: 1.º Una *santidad ordinaria*, que se confunde con el estado habitual de gracia poseído por los miembros de la Iglesia. Pide una tendencia habitual a huir del pecado mortal (elemento negativo) y la observancia habitual de los preceptos que obligan bajo pecado grave (elemento positivo). 2.º Una *santidad perfecta*, que, además de la ausencia de pecado mortal, pide la inclinación habitual a evitar el pecado venial (elemento negativo) y a guardar las reglas de perfección más alta propuestas por Cristo en el Evangelio, y en particular las que vienen llamándose «los consejos evangélicos» (elemento positivo). 3.º Una *santidad heroica*, que lleva consigo huir el pecado venial y seguir los caminos de perfección en los casos más difíciles y arduos, hasta llegar a dar la vida por Cristo y por el prójimo.

Los límites entre estos grados no son ni pueden ser líneas perfectamente definidas. Sin embargo, hay casos clarísimos que podemos colocar en cada uno de estos grados, y esto basta para poder distinguirlos. El seguir a Cristo en pobreza, castidad y obediencia con toda fidelidad será un acto de santidad perfecta. El acto más claro de santidad heroica es la entrega a Cristo hasta llegar a dar la vida por El, según aquellas palabras del mismo Señor: «Nadie tiene mayor caridad que aquel que da su vida por el amigo» (Jn 15,13).

Finalmente, no precisamente siguiendo en una progresión ascendente, sino como gracia enteramente extraordinaria que concede Dios a quien quiere y cuando quiere, está la *santidad carismática* o confirmación de la santidad por los dones extraordinarios, principalmente por los milagros.

778. 4) **PRECISIÓN EXACTA DEL PROBLEMA.**—El decir que la Iglesia es santa no exige que no haya pecadores; más aún, ni siquiera que el número de los santos supere al de los que no lo son, mientras estos defectos procedan de la fragilidad humana, de que un gran número no siguen los mandamientos, los ejemplos y los medios de santificación existentes en la Iglesia. Pero sí puede exigirse, y nosotros probaremos que así ha de entenderse esta propiedad esencial de la santidad en la Iglesia de Cristo, el que esta santidad aparezca de un modo manifiesto, según la palabra del Señor: «Así luzca vuestra luz delante de los hombres, que vean vuestras buenas obras y alaben al Padre celestial» (Mt 5,16).

779. **Orientación histórica.**—1) **DOCTRINAS ERRÓNEAS.**—Ante el espectáculo de la muchedumbre de pecadores que hay en la Iglesia, ya en los primeros siglos del cristianismo apareció la tentación de seleccionar y discriminar los buenos de los malos, los justos de los pecadores; sólo los justos, los puros, serían los miembros verdaderos de la Iglesia. Así sintieron ya los *montanistas* y *donatistas* de los siglos IV y V de nuestra era, así los *cátaros* o *puritanos* de la edad media, y los *primeros reformadores del siglo XVI*, sobre todo Lutero, para quien la Iglesia era sólo la congregación de los justos. Y como sólo Dios puede conocer quiénes son justos con toda seguridad, sólo Dios conocerá a su Iglesia; de aquí su teoría

de la invisibilidad de la Iglesia ⁵. Advertimos que los *luteranos*, que, por una parte, caen en un exceso de puritanismo al excluir de la Iglesia a todos los que no son justos, están, por otra, por debajo del verdadero concepto de santidad al poner la justificación solamente en la imputación de los méritos de Cristo, sin verdadera transformación interior, punto que está en clara oposición con la doctrina de una verdadera reforma interior, que presupone y explica continuamente San Pablo en sus epístolas. Además, Lutero despreció la observancia de los consejos evangélicos como una clara manifestación de la santidad, lanzando en sus escritos continuos ataques contra la vida religiosa. Escojamos sólo un pasaje entre ciento: «Esta clase de vida [la religiosa] va contra el Evangelio..., y es cosa evidéntísima que sus votos son nulos, ilícitos, impíos y contrarios al Evangelio» ⁶. En cambio, modernamente varios protestantes han comenzado a caminar por este camino de la vida religiosa, como la célebre comunidad de los *hermanos de Taizé*, en Francia, y otras parecidas ⁷.

780. Los *disidentes orientales* se acercan mucho más en la apreciación de la santidad al modo de concebir católico; sin embargo, no pocas veces en sus escritos parece que solamente atienden a la santidad ontológica y activa y dejan en olvido la santidad pasiva o de los miembros de la Iglesia ⁸.

En los siglos xvii y xviii, algunos católicos de diversos matices jansenistas, como los que se congregaron en el *sínodo de Pistoia* (Italia), también cayeron en el error de querer formar una Iglesia santa mediante la expulsión de los pecadores. Fueron condenados por el papa Pío VI (D 1515).

781. 2) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—La santidad de la Iglesia es la primera de las propiedades que aparece en los *símbolos* al hacer profesión de fe en la Iglesia. La fórmula más primitiva que se nos ha conservado de tales símbolos, fórmula brevísima, probablemente de mitades del siglo II, dice así: «Creo en el Padre omnipotente y en Jesucristo, Salvador nuestro, y en el Espíritu Santo Paráclito, en la santa Iglesia y en el perdón de los pecados» (D 1). En los documentos del magisterio eclesiástico, tanto de los sumos pontífices como de los concilios, se da continuamente a la Iglesia el título de «santa» (véanse, por ejemplo, D 288 347 464 468 480 1686). En especial habla de «la eximia santidad» de la Iglesia o de la «santa Iglesia que Cristo decretó edificar» el concilio Vaticano I (D 1794 1820).

782. Valoración teológica.—Es *de fe divina* y *católica* que la Iglesia de Cristo es verdaderamente santa. Por otro lado, consta que los pecadores, mientras no abandonen la fe o la obediencia a la jerarquía de la Iglesia, siguen siendo miembros de la Iglesia por la

⁵ Cf. c.24.

⁶ «Obras»: ed. Weimar, VIII 688. Todo el libro *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium* (l.c., 573-669) es una diatriba contra los votos y la vida religiosa en general.

⁷ Cf. F. BIOT, O. P., *La renaissance de communautés «cénobitiques» dans le protestantisme contemporain*: «Istina» 3 (1956) 286-304.

⁸ Cf. ZAPELENA, I 505-506.

condenación como herética de la proposición contraria del sínodo de Pistoia (D 1515). De aquí podemos deducir que es teológicamente cierto que la existencia de pecadores en la Iglesia no está en pugna con la santidad de la misma.

783. Enseñanza bíblica.—A) LA IGLESIA ES SANTA CON SANTIDAD ONTOLÓGICA.—En primer lugar porque *Jesucristo*, que es Cabeza de la Iglesia, es santo; todas las páginas del Evangelio dan testimonio de esta santidad de Jesucristo tanto en el sentido de ausencia total del pecado como del ejercicio de todas las virtudes ⁹. Asimismo, los escritos de sus apóstoles, testigos inmediatos de su vida de la tierra, que le llaman continuamente el justo, el santo (por ejemplo, San Pedro en Act 3,14; 1 Pe 1,18-19; 2,22-24; Santiago en su carta, 5,6; San Juan en su primera epístola, 2,1; 3,5; San Pablo muchas veces: 2 Cor 5,21; Heb 4,15; 7,26...), y aun sus mismos enemigos, ya que aquel reto de Jesús: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Jn 8,46), no recibió contestación.

La *doctrina* que Cristo nos legó es santa con unos quilates tan subidos de perfección, que ha maravillado a los mismos paganos que sin prejuicios han leído el Evangelio; bastaría para convencerse leer los capítulos 5 a 7 de San Mateo que se llaman comúnmente «el sermón de la Montaña». Añádase a esto los *sacramentos*, instituidos por Cristo para santificar las almas, por los que recibimos el *Espíritu Santo*; el *sacrificio* de Jesucristo, que se renueva continuamente de de una manera incruenta, pero realísima, en todo el mundo; y, en fin, el influjo misterioso del *Espíritu Santo*, alma de la Iglesia, que obra en todos aquellos que son templos suyos por la gracia santificante.

784. B) SANTIDAD MORAL.—A esta santidad ontológica debe necesariamente corresponder la santidad moral en los miembros de la Iglesia. a) En primer lugar, la *santidad ordinaria*: 1.º, porque si Cristo ha puesto los medios de santificación que acabamos de indicar en su Iglesia, es necesario que produzcan frutos de santidad en los miembros de la misma, según las palabras del Señor: «Todo árbol bueno produce buenos frutos» (Mt 7,17-19); 2.º, porque si el fin de la Iglesia es, como vimos en el capítulo 20, la santificación de los hombres, es imposible que tal fin puesto por Jesucristo a su obra no consiga, en un número bastante grande, su efecto, y para esto se necesita por lo menos llegar al primer grado de la santidad ordinaria; 3.º, porque la palabra de Dios es como la semilla que cae en gran parte en tierra buena, y produce fruto como de treinta, de sesenta y de ciento (Mt 13,23). Finalmente, también San Pablo supone esta santidad en sus cristianos cuando dice que han de estar «muertos al pecado, vivos en el Espíritu» (Rom 8,9-10); crucificar el hombre viejo para destruir el cuerpo del pecado (Rom 6,6); y en las exhortaciones a huir los vicios y practicar virtudes, en la

⁹ Véase en el tratado *Cristo, Legado divino*, en este mismo volumen, el capítulo sobre la santidad de Cristo.

parte parenética de sus epístolas a los Romanos (c.12ss), Gálatas (c.5) y Efesios (c.5 y 6).

785. b) *Santidad moral perfecta.*—Se da también en la Iglesia de Jesucristo como consecuencia necesaria de todo lo que nos enseña el Nuevo Testamento. Porque el fin de toda la ley nueva, en cuanto se contrapone el Nuevo Testamento a la ley antigua, es precisamente la santidad perfecta, cosa que aparece sobre todo en el capítulo 5 de San Mateo, ya que Jesucristo exige de sus seguidores: el cumplimiento de sus mandamientos, aun los más pequeños (v.19); dominar la ira hasta llegar al perdón de los enemigos (v.22ss); la pureza en grado sumo (v.28); no sólo no resistir al que nos daña, sino ofrecer la otra mejilla al que nos abofetea (v.29ss); amar a los enemigos (v.43-44); dar limosna en secreto y huir de las alabanzas de los hombres (c.6,1-3); servir a Dios, despreciando el dinero y confiando únicamente en su providencia (v.24ss). Y ¿quién no ve que todo esto pide una santidad no ordinaria, sino en grado eximio?

Jesucristo invitó a la guarda de la pobreza y castidad perfecta a los que quieren aspirar a un grado mayor de santidad. La tradición de los primeros siglos de la Iglesia interpretó así dos pasajes de San Mateo (19,12 y 16-25). Siempre habrá quienes no se vuelvan atrás, como ocurrió a aquel joven rico, sino que sigan los caminos de perfección en pobreza y castidad.

786. c) *Santidad heroica.*—Mucho de lo que acabamos de decir supone, en circunstancias especialmente difíciles, no sólo una santidad eximia, sino heroica. Además, Jesucristo nos dio ejemplo de esta santidad heroica sobre todo en el amor a los hombres hasta el sacrificio de la vida y en el sufrimiento de las persecuciones del mundo contra él, y anuncia, como aparece claramente en los capítulos 13, 15 y 16 del evangelio de San Juan, que no faltarán quienes sigan estos ejemplos de Jesucristo. Esto mismo lo suponían como cosa evidente los apóstoles cuando exhortaban a sus fieles cristianos a la perfecta imitación de Cristo. Así el apóstol San Juan: «En eso hemos conocido la caridad, en que El [Cristo] dio su vida por nosotros; también nosotros hemos de dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16); y San Pedro: «Para esto fuisteis llamados, por cuanto también Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas» (1 Pe 2,21).

San Pablo, sobre todo, supone una santidad extraordinaria en los cristianos. Recuérdense unos pocos pasajes de sus cartas, que se podrían multiplicar. A los Romanos escribía: «¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿Tribulación? ¿Angustia? ¿Persecución? ¿Hambre? ¿Desnudez? ¿Peligro? ¿Espada? Según está escrito: Que por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, fuimos contados como ovejas destinadas al degüello. Mas en todas estas cosas soberanamente vencemos por obra de Aquel que nos amó. Porque seguro estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni cosas presentes, ni futuras, ni poderíos, ni altura, ni profundidad, ni otra alguna criatura será capaz de apartarnos

del amor de Dios, que está en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8, 35-39). «Siempre llevamos por doquiera en nuestro cuerpo el estado de muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Porque siempre nosotros los que vivimos somos entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo mortal. De suerte que la muerte obra en nosotros, y la vida en vosotros» (2 Cor 4,10-12). «Yo con sumo gusto me gastaré y me desgastaré a mí mismo en bien de vuestras almas; aunque..., amándoos yo más a vosotros, soy menos amado» (2 Cor 12,15). Palabras que, aunque San Pablo dice de sí mismo, propone, sin duda, como ideal a sus fieles discípulos.

787. d) La santidad carismática.—La anuncia Jesucristo como algo característico de su Iglesia; dice a sus discípulos que harán las obras que El hizo y otras todavía mayores (Jn 14,12); y en la última aparición, al enviarlos a predicar por todo el mundo, les da el poder de hacer milagros (Mc 16,17).

La existencia de estos carismas en la Iglesia aparece ya en el epílogo del evangelio de San Marcos (16,17-20); en los Hechos de los Apóstoles, con mucha frecuencia (recuérdense, por ejemplo, 3,1-11; 5,14-16; 10,44-47; 16,16-18), y en San Pablo, que ha de dar normas acerca de la manera de portarse en la Iglesia los carismáticos (1 Cor 12,1-31).

788. Enseñanza de la tradición.—Los testimonios de la tradición sobre la santidad de la Iglesia son también numerosísimos, y no sólo procedentes de los que pertenecen a la Iglesia, como los dos textos del siglo II de la *Carta a Diognetes* y de San Justino, que hemos citado en la introducción a este tratado¹⁰, sino también de los mismos autores paganos, como los célebres testimonios de Plinio el Joven al emperador Trajano y del filósofo griego Claudio Galeno. El primero dice así: «Afirmaban que toda su falta o error se reducía a juntarse habitualmente en días determinados, antes de la salida del sol, para cantar entre sí alternativamente un himno a Cristo como a Dios y para comprometerse con juramento no a tal o a cual crimen, sino a no cometer hurtos, latrocinios o adulterios, a no faltar a la fe jurada y a no negar el depósito reclamado»¹¹; y el segundo: «Esos hombres que se llaman cristianos... hacen a veces cosas dignas de verdaderos filósofos. A ojos vistas vemos que desprecian la muerte; que, llevados del pudor, aborrecen el uso de las cosas venéreas. Hay entre ellos mujeres y hombres que durante toda su vida guardan continencia; hay quienes han ido tan adelante en el empeño esforzado de regir y refrenar sus ímpetus, que padecían en zaga a los verdaderos filósofos»¹².

¹⁰ *Carta o discurso a Diognetes* 5: MaIgl n.313; *Padres apostólicos* (BAC 65) 850; SAN JUSTINO, *Apología* I 14: MaIgl n.314; *Padres apologistas griegos* (BAC 116) 195. Textos citados en la introducción a esta eclesiología, n.10.

¹¹ MaIgl n.312.

¹² MaIgl n.315.

789. Cuestiones complementarias y solución de las principales dificultades.—1) SANTIDAD Y PECADO EN LA IGLESIA.—Comenzábamos este capítulo apuntando la dificultad que presentaba contra la santidad de la Iglesia el hecho del pecado, por desgracia tan generalizado en ella. Indicábamos también una solución cómoda, pero falsa, del problema: considerar como miembros de la Iglesia sólo a los justos. No. Los pecadores siguen siendo miembros de la Iglesia, como explica el papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*: «No hay que pensar que el cuerpo de la Iglesia, por el hecho de honrarse con el nombre de Cristo, aun en el tiempo de esta peregrinación terrena, consta únicamente de miembros eminentes en santidad o se forma solamente de la agrupación de los que han sido predestinados a la felicidad eterna. Porque la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo místico a quienes en otro tiempo no negó la participación en el convite» ¹³.

¿Cómo puede, pues, admitirse una Iglesia santa con tantos miembros no santos? La solución la podemos encontrar también en otras palabras del mismo papa: «No se le puede imputar a ella si alguno de sus miembros yacen en postración, enfermos o heridos, en nombre de los cuales pide ella a Dios todos los días: perdónanos nuestras deudas, y a cuyo cuidado espiritual se aplica sin descanso con ánimo materno y esforzado» ¹⁴. Podemos decir, por tanto, que estos miembros precisamente dejan de ser santos en cuanto dejan de seguir lo que la Iglesia les enseña; es el terrible misterio de la libertad humana y de la inclinación al mal que llevamos en nuestra carne después del pecado de Adán: «El divino Fundador de la Iglesia lo ha permitido así—dice también Pío XII—para que se pruebe la virtud de las ovejas y de los pastores y para que en todos aumenten los méritos de la fe cristiana» ¹⁵.

790. Pero quizá esta solución no nos parezca plenamente satisfactoria. Si miramos en conjunto los cristianos, ¿no es verdad que la mayoría, la inmensa mayoría, no es santa? ¿Cómo, pues, podrá llamarse santa una sociedad en la que la mayoría no lo es? Además, en largas etapas de la historia, ¿no ha habido grandes escándalos aun en los miembros más destacados de la misma? Piénsese en los papas de la llamada «edad de hierro del Pontificado» o en algunos papas y muchos cardenales y obispos del Renacimiento...

A pesar de todos estos hechos, ante los cuales no queremos en modo alguno cerrar los ojos; a pesar del número tan grande como se quiera, de los cristianos no santos, podemos repetir lo dicho antes sin temor alguno: todos estos pecados, aun los existentes en altas jerarquías de la Iglesia, muestran solamente la naturaleza pecadora del hombre, pero nada dicen en contra de la santidad de la Iglesia, ya que la historia nos muestra que los mismos papas que fueron grandes pecadores, un Juan XII en la edad media y un Alejan-

¹³ ColEnc (M.) 708; ColEnc (B. A.) 1529.

¹⁴ En la misma encíclica, p.723 y 1543 respectivamente.

¹⁵ En la misma encíclica y lugar, unas líneas antes de la cita anterior.

dro VI en el Renacimiento, mostraron en sus pecados *lo humano* de la Iglesia; pero al mismo tiempo apareció *lo divino* de ella en la especial providencia que veló para que los principios fundamentales de santidad permanecieran inmutables: jamás enseñaron una doctrina que justificara la vida licenciosa que llevaban. La santidad de la Iglesia seguirá siendo una realidad aunque la mayoría de sus miembros sean pecadores, mientras éstos tengan que confesar que son pecadores porque se han apartado de lo que la Iglesia les enseña.

791. De todo lo dicho, ¿se deduce únicamente que hay pecadores en la Iglesia santa, o incluso, dando un paso más, podemos llamar «pecadora» a la misma Iglesia? En este caso le convendrían dos calificaciones antitéticas, «santa y pecadora». ¿Puede admitirse esto?

Es claro, ante todo, que no puede admitirse en el sentido luterano, pecadora en sí misma, santa por los méritos imputados de Cristo, de modo que nada interno produzcan en el alma de los miembros de la Iglesia. Excluyendo este sentido, como incompatible con la doctrina católica, los teólogos hoy dan soluciones algo diversas al problema. C. Journet nos dice que la Iglesia «se halla sin pecado, aunque no sin pecadores»¹⁶, opinión que substancialmente es también la de Salaverri¹⁷. El P. Congar distingue entre pecados, en sentido propio, los cuales, dice, no se puede decir que sean de la Iglesia, y miserias, o faltas históricas que le atañen¹⁸. En cambio el P. Rahner admite que pueda llamarse «pecadora» a la Iglesia, pero «en su cuerpo de carne», en su forma «histórico-temporal»¹⁹.

Seguramente la explicación de estas diferencias, más aparentes que reales, a nuestro juicio, la hallaremos en las diversas acepciones con que puede tomarse la palabra «Iglesia». Es claro que no puede hablarse de «Iglesia pecadora» si entendemos por Iglesia todo lo divino de ella: Cristo, su Cabeza, el Espíritu Santo, su alma, el depósito de la fe, los sacramentos, los poderes apostólicos. Pero podremos hablar de «Iglesia pecadora» en cuanto sus miembros, parte material esencial de ella, son de verdad «Iglesia» y en cuanto los pecados y deficiencias de los que Dios ha puesto como jefes del pueblo de Dios, que es la Iglesia, se atribuyen a la misma Comunidad o pueblo, a la manera que hoy hablamos del egoísmo de la clase burguesa, de las injusticias de Occidente, etc. De esta manera este binomio en apariencia antitético «santidad-pecado» de la Iglesia nos introduce una vez más en el misterio de lo humano y lo divino de la Iglesia, nos la muestra «immaculata ex maculatis», inmaculada de mancillados, según la enérgica expresión de San Ambrosio²⁰.

792. 2) SANTIDAD Y REFORMA DE LA IGLESIA.—El P. Congar escribió un libro que tituló *Falsas y verdaderas reformas en la Igle-*

¹⁶ Véase *Teología de la Iglesia* p.256.

¹⁷ *El misterio de la unidad, santidad y catolicidad de la Iglesia*: «Divinitas» 6 (1962) 81.

¹⁸ *Comment l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesser*: «Irenikon» 34 (1961) 336-337. Resumen en «Sel. de Teol.» n.4 (1962) p.102.

¹⁹ *Kirche der Sünder* 12-20. Véase DEJAIFVE, art.cit. en bibl.

²⁰ *In Lc. I, 17*: ML 15,1540.

sia. Todos sabemos que en el siglo xvi Lutero, Calvino, Enrique VIII se dieron a sí mismos el título de «reformadores»; pero fueron «falsos reformadores». Al mismo tiempo se emprendía en la Iglesia una «verdadera reforma», de la que fue el índice más patente el concilio de Trento.

Pero esta reforma no fue ciertamente un hecho aislado en la historia; la Iglesia siempre se ha ido reformando, precisamente porque los hombres que la constituyen son pecadores, son imperfectos. San Pablo clamaba sin cesar en sus cartas: «renovaos». Éste es el índice más claro de la verdadera santidad; no tanto el estar exento de pecado cuanto el estar siempre en estadio de reforma, de renovación espiritual.

Esta reforma ha de ser, ante todo, obra que cada individuo ha de emprender en su vida privada, procurando conformarse cada vez más con el divino modelo, Jesucristo.

También la Iglesia, por medio de aquellos a los que Dios puso como «pastores y doctores» de ella (Vaticano I: D 1820), va reformándose sin cesar. Hoy día, quizá más que nunca, se sienten en la Iglesia ansias de reforma; se habla de «reforma litúrgica», «reforma de los medios de apostolado»... Y el pueblo fiel quisiera que se fuera más aprisa en estas reformas...

793. Un deseo de mayor acomodación a los tiempos actuales, de mayor sinceridad en todo, instituciones, devociones, modos de proceder..., es, sin duda, cosa muy laudable; pero no olvidemos que, como dice Congar, «no hay que juzgar apresuradamente, y querer cambiar cosas que para apreciarlas requieren prudencia secular, experiencia «católica», como la de la Iglesia. Las instituciones eclesiales, aun las que quedan fuera del «derecho divino», estricto, representan un tesoro de verdad, de sabiduría, de dirección de Dios. Habría que reflexionar mucho y en una actitud muy dócil sobre la tradición de la Iglesia antes de condenar alguna de las formas de su vida en nombre de la evolución; los juicios demasiado rápidos se exponen a errores debidos a su superficialidad. La historia demuestra que es sabiduría, y al cabo gran verdad, no dejarse impresionar demasiado vivamente por la apariencia de caducidad o desuso que puedan ofrecer, en un momento dado, ciertas instituciones de la Iglesia. Muchas veces sucede que se alegre uno más tarde de que la Iglesia conservara entonces sus anacronismos de un tiempo, que ella sabía apreciar a la luz de una experiencia que no era fruto de un solo día»²¹.

Finalmente, no olvidemos en esta materia que todo fiel cristiano puede hacer una obra digna de alabanza si expone y representa con toda sinceridad y humildad sus opiniones a los legítimos superiores de la Iglesia, mientras lo haga con aquel espíritu de sumisión que ha sido siempre el distintivo de los verdaderos reformadores de la Iglesia, los santos.

²¹ CONGAR, o.c., p.126-127.

CAPITULO XII

Cómo reconocer la verdadera Iglesia de Cristo

794. **Bibliografía:** SALAVERRI, SThS I n.1209-1283; DAMBORIENA, P., S. I., *Fe católica e iglesia y sectas de la Reforma*; DIECKMANN, H., S. I., *De Ecclesia* I 494-538; JUGIE, M., A. A., *Où se trouve le Christianisme intégral* (Paris 1947); LA BRIÈRE, Y. DE, *Eglise*: DAFCI col.1268-1299; LANG, A., *Fundamentaltheologie, Der Auftrag der Kirche*: 153-200; THILS, G., *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937); ZAPELENA, T., S. I., *De Ecclesia Christi* I 515-580.

I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA

795. LAS TRES VÍAS CLÁSICAS PARA RECONOCER LA VERDADERA IGLESIA DE CRISTO.—Hemos llegado ya al final de nuestro estudio analítico de la Iglesia. Hemos ido examinando cómo Cristo fundó su Iglesia, cómo quiso que perdurara en el transcurso de los tiempos, cuál es su naturaleza divino-humana, su fin, sus propiedades. Pero a lo largo de este tratado nos ha sido necesario recordar muchas veces un hecho lamentable: el cristianismo se halla dividido en múltiples iglesias, con diferencias más o menos acentuadas tanto en la organización exterior y prácticas de culto como en las mismas creencias. Sin embargo, no puede existir más que una Iglesia auténtica de Cristo; lo hemos visto en el capítulo 26. ¿Cómo será posible a un observador de buena fe reconocer, entre esta variedad de iglesias que se llaman cristianas, la verdadera Iglesia de Cristo?

796. Tres caminos o «vías» suelen considerar los eclesiólogos como conducentes a este fin. El primero es ver qué nos dice la historia de la obra que Cristo quiere establecer en la tierra. Es lo que hemos hecho en los siete primeros capítulos de nuestro tratado. De ellos podemos sacar la conclusión que sólo aquella Iglesia que conserve íntegros los rasgos que le trazó su divino Fundador será la verdadera Iglesia. Y como entre estos rasgos fundamentales se encuentra el primado de Pedro y sus sucesores, sólo la Iglesia católico-romana, que obedece al obispo de Roma como a sucesor de San Pedro en el primado de toda la Iglesia, puede ser la que Cristo fundó. Por estas razones suele llamarse también este método *via histórica* o *via de la romanidad*; Pedro, como fundamento de la Iglesia, es no sólo la razón ontológica de su unidad y estabilidad, sino también la razón lógica por la que es reconocida como la verdadera Iglesia de Cristo, según aquellas palabras de San Ambrosio: «Este es Pedro, a quien se dijo: Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia. Por tanto, donde está Pedro, allí está la Iglesia»¹.

797. Pero por la dificultad que este modo de plantear el problema presentaba a las iglesias cristianas que no quieren admitir el primado, se pensó, al comenzar la lucha contra el protestantismo, en otro camino que parecía, por lo menos a primera vista, más fá-

¹ *Enarrationes in Psalmos davidicos* in ps.40 n.30: ML 14,1082.

cil para los cristianos separados: recorrer las cuatro propiedades esenciales que la Iglesia de Cristo tiene por voluntad de su mismo Fundador y ver cómo, además de propiedades esenciales, son también señales características o *notas* distintivas que se presentan de un modo claro a todo aquel que quiera ver sinceramente la verdad.

Finalmente, hay otro tercer camino, la llamada *via empírica*, que procede en sentido inverso a los dos caminos anteriores. No toma como punto de partida la voluntad de Cristo acerca de la Iglesia para llegar a demostrar que sólo la Iglesia católica cumple esta voluntad de Cristo, sino viceversa, partiendo de lo que la Iglesia católica es en sí misma—experiencia empírica del hecho eclesial—, llega al convencimiento ciertísimo de que sólo ella tiene el sello de Dios, y, por tanto, que sólo ella es la verdadera Iglesia.

798. Estos dos últimos caminos vamos a explicar ahora en los dos párrafos siguientes. Advirtamos, con todo, que estos dos caminos y el primero, histórico, de que hemos hablado antes, no son necesariamente los únicos. En el campo concreto de mentalidades tan diversas como pueden darse en las diversas confesiones cristianas, podremos y deberemos acomodar la manera de proponer los rasgos fundamentales de la Iglesia a cada caso particular. Así lo intenta hacer Jugie, por ejemplo, con respecto a los orientales separados, en el libro que hemos citado en la bibliografía *Où se trouve le christianisme intégral* 2.

Escoge algunas «notas» que demuestra existieron con toda certeza en la Iglesia de los nueve primeros siglos (o sea mientras se mantuvieron unidas las Iglesias de Oriente y Occidente) y hace ver después que las iglesias orientales que se separaron no las conservaron. Estas notas son: el primado del sucesor de Pedro, el celo misionero y la tendencia a la expansión, la independencia de la sociedad civil, el guardar fielmente la indisolubilidad del vínculo del matrimonio, la permanencia inmutable en lo esencial, pero con una abertura al progreso en lo accidental.

II. UNIDAD, CATALICIDAD, APOSTOLICIDAD Y SANTIDAD, NOTAS DE LA IGLESIA

799. Problema.—1) SENTIDOS DE LA EXPRESIÓN «NOTA DE LA IGLESIA».—Gustavo Thils, en su obra *Las notas de la Iglesia en la apologetica católica después de la Reforma*, muestra los elementos que desde el siglo XVI, tiempo en que aparece en la historia esta cuestión de las notas de la Iglesia, se consideraban como característicos de este concepto. Nota es una cualidad propia e inseparable de la Iglesia, visible y fácilmente discernible incluso para los rudos y más fácil de conocer que la realidad eclesial que por ella se trata de reconocer (*Notior Ecclesia*) 3.

De estos diversos elementos que entran en el concepto de nota, quizás el único que puede ofrecer alguna dificultad sea este último.

² Sobre este libro véase SALAVERRI, o.c., n.1264-1265, y ZAPELENA, *De Ecclesia Christi* I 562-573.

³ THILS, o.c., 30-54.

Un ejemplo sencillo lo aclarará. Supongamos unos billetes de banco falsos. Puede ocurrir que a simple vista aparezca clarísimamente el fraude; en tal caso sería cosa superflua hablar de contraseñas (= notas) para reconocer su falsificación; su sola vista es suficiente. En cambio, puede ser que un primer examen de los billetes no distinga ninguna anomalía. Pero una mirada más atenta pueda advertir algunas características, por ejemplo, en la figura que aparece al trasluz o en algún otro detalle de los billetes, que nos sirvan para conocer que se trata de billetes falsificados. Estas características constituirían una *nota* para distinguir los billetes falsos de los verdaderos, porque serían más fáciles de conocer que la realidad misma que tratamos de discernir.

800. Suelen distinguir también los autores al hablar de las notas de la Iglesia entre *nota positiva* y *nota negativa*. Nota positiva es aquella que por el hecho de darse en una agrupación religiosa hace que podamos afirmar, sin más, que esta agrupación es la verdadera Iglesia de Cristo. *Nota negativa*, en cambio, es aquella cuya ausencia determina ciertamente que una iglesia no es la verdadera Iglesia de Cristo; pero del hecho de que se dé sólo podemos deducir que aquella iglesia *puede* ser la verdadera, pero no que necesariamente lo es. Por ejemplo, si en la doctrina que enseña una iglesia hay algo contra la ley natural, podremos deducir que aquella iglesia no puede ser verdadera; pero del hecho de la conformidad de toda su doctrina con la ley natural sólo podremos colegir que puede ser verdadera, pero no que necesariamente lo es. Como se ve, supuesta la unicidad de la Iglesia de Cristo, toda nota positiva es necesariamente exclusiva. Una nota negativa podría ser también exclusiva en el caso de que una sola de las iglesias que se llaman cristianas la poseyera. En este caso podríamos con todo derecho argumentar así: Esta iglesia puede ser la verdadera Iglesia de Cristo; es la única que puede serlo; luego necesariamente lo es, ya que debe existir en la tierra una Iglesia de Cristo verdadera.

801. 2) UNA APARENTE ANTINOMIA.—La unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad de la Iglesia son dogma de fe, ya que en el símbolo *niceno-constantinopolitano* decimos: «Creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica» (D 86). ¿No parece una contradicción que estas cuatro propiedades sean a la vez objeto de nuestra fe y notas para conocer la verdadera Iglesia de Cristo? Porque toda nota es, por definición, una propiedad visible, fácilmente cognoscible; y la fe, en cambio, según San Pablo, es «de las cosas que no se ven» (Heb 11,1).

La solución a esta aparente antinomia es la misma que ya vimos al hablar de la Iglesia visible (c.24) después de haber visto que la Iglesia era un misterio (c.23). En los cuatro capítulos anteriores hemos considerado estas cuatro propiedades de la Iglesia en toda su complejidad; así vimos que la unidad de la Iglesia era al mismo tiempo unidad mística por el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, y unidad visible en la profesión externa de una misma fe, la autori-

dad visible que rige la Iglesia y los mismos sacramentos, signos sensibles de la gracia. En este capítulo pretendemos únicamente considerar este aspecto visible y fácilmente cognoscible de cada una de estas cuatro propiedades. La fe se dirige al elemento invisible, las *notas* corresponden al elemento visible.

802. 3) EL ASPECTO DE «NOTA» EN CADA UNA DE LAS CUATRO PROPIEDADES DE LA IGLESIA.—También aquí la *voluntad de Cristo*, manifestada en las fuentes de la revelación, ha de ser la norma para conocer cuándo las propiedades indicadas serán verdaderas notas de la Iglesia, ya que todo el valor de esta «*vía*» está en llegar a demostrar que una determinada iglesia es la verdadera porque tiene las notas queridas por Cristo.

A) *En la unidad* será fácil discernir los aspectos visibles queridos por Cristo: a) La profesión exterior de la fe y la predicación a todo el mundo de esta misma fe son puntos claramente indicados por Cristo (Mt 28,18-20; Lc 24,47...). b) La autoridad jerárquica que dirige y unifica toda la actividad de la Iglesia, y de un modo particular la autoridad del romano pontífice, que, aun prescindiendo del primado, es «el centro de la unidad episcopal», como escribió San Cipriano⁴. c) La unidad de unos mismos ritos sacramentales, como el bautismo y la eucaristía, que claramente aparecen en el Evangelio como voluntad de Cristo para su Iglesia (Jn 3,5 y Mt 28,19; Lc 22,19).

803. B) *En la catolicidad* encontramos ya una mayor dificultad. Recuérdense que, al hablar de esta propiedad de la Iglesia, distinguíamos la catolicidad cualitativa, o sea la fuerza expansiva de la Iglesia, el *derecho* que tiene recibido de Cristo de ir a todos los pueblos del mundo, y el *hecho* de la catolicidad, o sea la catolicidad cuantitativa. Esta última, si se da, es, sin duda, visible y fácilmente cognoscible; pero ¿qué grado de extensión se requiere para ser nota de la verdadera Iglesia según la voluntad de Cristo? El Maestro anunció ciertamente que el evangelio del reino sería predicado por todo el mundo y que después vendría el fin (Mt 24,14); pero a qué ritmo se iría propagando la Iglesia, no nos lo quiso revelar, sino sólo de un modo muy general en las parábolas del grano de mostaza y la levadura (Mt 13,31-33), por las que nos dice que ciertamente sería una evolución progresiva. Sabemos también que «vendrán del oriente y occidente para entrar en su reino» (Mt 8,11); pero ¿cuántos? «Multi» (muchos), expresión también vaga, muy poco precisa. Y nada más o muy poco más nos quiso dar a conocer el Señor sobre la catolicidad cuantitativa de la Iglesia. Sin embargo, la catolicidad cualitativa o su fuerza expansiva, claramente contenida en el mandamiento misionero poco antes de su ascensión: «Id a todo el mundo» (Mc 16,15; Mt 28,19; Lc 24,47; Act 1,8), aunque no sea visible en sí, lo es en sus efectos. Los esfuerzos (coronados por el éxito o no, esto importa poco) para extenderse por todo el

⁴ *Sobre la unidad de la Iglesia católica* n.4 y 5: R 555 556. En castellano, o.c. (Buenos Aires 1945) 28-34.

mundo, o, en otras palabras, el *universalismo*, puede ser algo muy patente a los ojos de todos. En ese sentido, pues, puede aparecer también visible la catolicidad cualitativa, y viceversa, la falta de ella, si alguna iglesia carece de este espíritu universalista y de esta tendencia a la expansión.

804. C) *La apostolicidad*.—¿Qué apostolicidad es nota de la Iglesia? Cristo ciertamente quiso la *apostolicidad de la doctrina*, es decir, que permanecieran siempre en su Iglesia el conjunto de verdades que entregaba a los apóstoles. Pero para que la apostolicidad sea nota ha de aparecer de un modo visible y patente, y no es fácil discernir la apostolicidad de una doctrina por la sola consideración de ella misma. Ya San Ireneo, hablando contra los gnósticos, que querían defender como apostólicas ciertas doctrinas ocultas reservadas sólo para los iniciados, decía que el mejor camino para conocer si una doctrina era verdaderamente apostólica era recurrir a la *apostolicidad de sucesión*: «Porque si los apóstoles hubieran tenido recónditos misterios que enseñar a los perfectos a ocultas y aparte de los demás, sin duda que lo hubieran confiado a aquellos a quienes entregaban la dirección de las mismas iglesias»⁵.

La *apostolicidad de sucesión* está implícita en varios textos evangélicos, sobre todo en Mt 28,20, como explicamos en los capítulos 7 y 28 de este tratado. La *apostolicidad de sucesión material* es claramente visible, ya que podemos conocer por la historia si existe o no una cadena de sucesores hasta los mismos apóstoles. La *sucesión formal*, es decir, si verdaderamente han ido pasando a los sucesores todos los derechos y obligaciones que por su naturaleza son transferibles, ya es más difícil de ver. Por eso muchos autores sólo consideran como nota la apostolicidad de sucesión material, aunque en este caso únicamente podríamos hablar de nota negativa.

Con todo, quizás la sucesión formal puede ser también nota, si atendemos a las siguientes consideraciones. Al ocurrir en la historia una división o desmembración dentro del cristianismo, puede aparecer con la suficiente claridad quiénes son los que se separan de los sucesores legítimos de los apóstoles; o, en otras palabras, si al llegar un momento de la historia se da un rompimiento entre dos grandes porciones de la cristiandad porque una de ellas niega la obediencia a aquel que hasta el momento *todos* consideraban como jefe supremo, aparece con la suficiente claridad dónde continúa el tronco multiseccular de los sucesores de los apóstoles y dónde quedan las ramas desgajadas de él. En este caso, la nota de la apostolicidad de sucesión formal tiene mucha afinidad con la nota de la unidad.

805. D) *La santidad*.—En su elemento más esencial, santidad es caridad o amor de Dios, y, por tanto, algo que queda oculto en el corazón; pero el mismo Cristo dijo, hablando de los falsos profetas, que «por los frutos los conoceréis» (Mt 7,15.20); y, por el contrario, hablando de sus discípulos, dice que habían de aparecer

⁵ *Contra las herejías* 3,3,1: Malgl 185; R 209.

sus buenas obras delante de los hombres, para que glorifiquen así al Padre celestial (Mt 5,16). Y muchos actos heroicos de santidad, como el servicio de los enfermos más repugnantes por amor a Cristo y el grado supremo de entrega por amor como es el martirio, son también, por lo general, actos que aparecen a la vista de los hombres. En este sentido, pues, puede hablarse de santidad como nota de la Iglesia según la voluntad de Cristo.

806. Estas sencillas reflexiones que nos hemos hecho sobre el modo de considerar las notas de la Iglesia no en teoría, sino a la luz de la revelación, creemos que pueden enseñarnos que esta «vía» para probar cuál es la verdadera Iglesia de Cristo no es ni tan sencilla y clara como parecen indicar, con un exceso de optimismo, algunos manuales, ni tan difícil o poco eficaz como quizás se podría deducir de alguna otra obra publicada en estos últimos veinticinco años ⁶.

Como la voluntad de Cristo acerca de la Iglesia toca conjuntamente a las cuatro notas, cada una en el sentido explicado, nosotros enfocaremos el problema investigando en cada una de las grandes iglesias que se llaman cristianas, la católico-romana, las protestantes y la oriental ortodoxa, si poseen o no el conjunto de las cuatro notas que consideramos como una nota complexiva total. Tenemos perfecto derecho a hacerlo así, porque, como dice Pío IX, «cada una de estas notas de tal modo está unida con las otras, que no puede separarse de ellas; de ahí que la que verdaderamente es y se llama católica debe juntamente brillar por la prerrogativa de la unidad, la santidad y la sucesión apostólica» (D 1686).

807. Orientación histórica.—*a)* DOCTRINAS ERRÓNEAS.—*Muchos protestantes* suelen proponer como notas de la verdadera Iglesia de Cristo la predicación de la palabra de Dios en toda su pureza y la recta administración de los sacramentos, conforme al texto del artículo séptimo de la *Confesión Augustana* ⁷. Estas características no pueden cumplir la función de notas de la Iglesia verdadera, porque «la pureza de la predicación de la palabra de Dios y la exacta administración de los sacramentos ni son más fáciles de conocer que la misma Iglesia ni pueden ser conocidas con certeza si no es por la autoridad doctrinal de la misma Iglesia, la cual, por tanto, se ha de presuponer como ya conocida» ⁸.

808. Los *orientales separados* que escribieron sobre esta cuestión inmediatamente después de la reforma protestante proponían generalmente las mismas notas que los católicos; pero desde el siglo pasado siguen muchos de ellos a Macario Bulgakov, quien pone como nota característica de la verdadera Iglesia «el conservar realmente y sin cambio alguno la doctrina infalible de la antigua Iglesia» ⁹. Y entiende como doctrina de la antigua Iglesia la que quedó fijada en los siete primeros concilios ecuménicos, es decir,

⁶ Véase THILS, o.c., quien da un juicio bastante desfavorable sobre el valor de esta «vía» de las notas de la Iglesia. ZAPELENA, en su tratado de la Iglesia, vol. I p.532-561, critica con palabras excesivamente polémicas la posición de Thils. También pone dificultades a este método JUGIE, *Où se trouve le christianisme intégral*.

⁷ Cf. R. PRENTER, *L'Eglise d'après le témoignage de la Confession d'Augsbourg*, «La sainte Eglise universelle, confrontation oecuménique» 93-131.

⁸ SALAVERRI, o.c., n.1215.

⁹ Cf. D'HERBIGNY, *De Ecclesia* II n.218-219.

en los concilios que se tuvieron en la cristiandad antes de la cuestión con Focio, que comenzó a abrir el abismo de la separación entre el Oriente y el Occidente. Pero esta expresión «la doctrina de la antigua Iglesia» está muy lejos de ser fácilmente cognoscible; y, por lo tanto, no puede ser verdadera nota. Y la elección precisamente de la doctrina de los *siete* primeros concilios ecuménicos es un apriorismo que supone, sin ningún fundamento de Escritura o tradición, que la autoridad infalible de la Iglesia queda limitada sólo a este tiempo.

809. b) PUNTOS CONTROVERTIDOS ENTRE LOS CATÓLICOS.—Hemos indicado ya que hay bastante diversidad en el modo de proponer algunos puntos concretos y en enjuiciar el valor de esta vía de las notas entre los católicos¹⁰. Por lo menos es sentencia común que las cuatro notas tomadas conjuntamente sirven para discernir la verdadera Iglesia de Cristo y que basta para poder excluir de ella a alguna agrupación religiosa el hecho de que falte una de dichas notas en el sentido explicado antes.

810. c) DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Pío IX, mediante una carta del Santo Oficio a los obispos de Inglaterra precaviendo a los católicos de aquella nación del error de que la Iglesia de Cristo estaba formada por tres ramas, la Iglesia católico-romana, la anglicana y la oriental separada, habla de las cuatro notas de la Iglesia verdadera y de su valor como nota incluyendo el primado del romano pontífice. De esta carta hemos citado ya antes un fragmento (D 1686). Seis años después, el concilio Vaticano I enseñó que «para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la verdadera fe y perseverar en ella fundó Dios la verdadera Iglesia... y la proveyó de *notas claras* al constituir-la a fin de que pudiera ser reconocida por todos como defensora y maestra de la verdad revelada» (D 1793). Pero cuáles eran estas notas claras, no lo dijo el concilio Vaticano.

811. Valoración teológica.—De los documentos que acabamos de citar sólo podemos deducir que es *doctrina católica* que la verdadera Iglesia de Cristo puede ser reconocida por las cuatro notas indicadas, comprendiendo en la unidad también el primado del romano pontífice.

812. Razonamiento histórico-teológico.—a) *Advertencias preliminares.*—Es de suma importancia que tengamos muy presente en nuestro razonamiento, conforme explicamos antes, que no se trata de discurrir apriorísticamente cómo ha de ser la Iglesia, sino de ver cómo quiso Cristo que fuera visible y patente a todos en su unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad, y cómo se cumplen o no estas propiedades en las grandes iglesias que se llaman cristianas. Podemos prescindir en nuestro razonamiento de aquellas iglesias de extensión numérica o espacial reducidísima, y que desde

¹⁰ SALAVERRI, o.c., n.1217-18.

el principio se consideraron siempre como heréticas, como son, por ejemplo, las iglesias nestoriana y monofisita, ya que es demasiado evidente que no cumplen ninguna de las condiciones requeridas para ser la verdadera Iglesia de Cristo.

Advertimos también que vamos a limitarnos a unos pocos datos fundamentales sobre la existencia de las cuatro notas o falta de ellas en las iglesias cristianas. Este tema se presta ciertamente a ampliaciones interesantes, pero que creemos estarían fuera de nuestro propósito y de la concisión de todo este tratado.

813. b) *Unidad y catolicidad.*—La unidad y catolicidad forman un bloque indivisible, pues, según hemos demostrado, Cristo quiso una iglesia para todo el mundo y esparcida por todo el mundo. Por tanto, no puede haber, según la mente de Cristo, unidad que no sea católica, por lo menos con la catolicidad cualitativa, o sea, con tendencia universalista; ni catolicidad que no esté basada en la unidad, ya que en el caso contrario se podría hablar de *multiplicidad de iglesias*, pero no de *catolicidad de la Iglesia*.

Procuremos ponernos en el caso de un observador imparcial. Supongamos a un pagano de buena fe que busca la verdadera Iglesia de Cristo. Démosle a leer una descripción de la Iglesia de Cristo de los primeros siglos, mucho antes de que se dieran las grandes divisiones de la cristiandad; por ejemplo, esta de San Ireneo:

«Habiendo recibido la Iglesia esta predicación y esta fe, como hemos dicho, y estando diseminada por todo el mundo, la guarda con diligencia como si habitara una sola casa, y cree del mismo modo estas cosas como si tuviera una sola alma y un solo corazón, y predica y enseña e instruye en conformidad con ella como si tuviera una sola boca. Las lenguas que se hablan en el mundo son diversas, pero la fuerza de la tradición es en todas partes la misma. Las iglesias fundadas entre los germanos no creen ni enseñan de otra manera, ni tampoco las de los iberos, ni las de los celtas, ni las que están en Oriente, ni las de Egipto, ni las de Libia, ni las que están en el centro del mundo, sino que así como el sol, creatura de Dios, es el mismo en todo el mundo, de la misma manera la predicación de la verdad resplandece en el mundo la misma e ilumina a todos los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad» 11.

814. Ahora preguntémosnos: ¿puede decirse actualmente esto mismo de la Iglesia católico-romana? Sin duda. Todos los fieles católicos del mundo entero creen unas mismas verdades. Si hay alguna vez alguna desviación doctrinal, el magisterio infalible de la Iglesia católica cuida de poner bien clara la verdad. En todas partes se administran los mismos sacramentos. Y todos obedecen a una autoridad suprema, la del romano pontífice. Y esta Iglesia una es universalista; recuérdese todo lo que dijimos de esta propiedad en el capítulo de la catolicidad de la Iglesia y consúltense las estadísticas sobre el número actual de católicos en todo el mundo 12.

815. ¿Puede decirse lo mismo del protestantismo? La unidad de hecho nunca la han conseguido a pesar de los esfuerzos reali-

11 *Contra las herejías* 1,10,2: MaIgl 272; R 192.

12 Véase c.27.

zados. El mismo movimiento ecumenista demuestra una ansia grande de unidad, pero que tropieza con obstáculos insuperables ¹³. ¿Quién podrá contar las divisiones actuales del protestantismo? Sólo en Estados Unidos en 1936 se contaban 256 iglesias o sectas protestantes distintas. En países de misión con un número relativamente escaso de protestantes como son la India y el Japón, se cuentan, respectivamente, 138 y 158 grupos diversos ¹⁴. Ciertamente que los protestantes llamados «ortodoxos», como los luteranos y calvinistas, no quieren considerar a gran parte de estos protestantes, las sectas, como auténtico cristianismo, y con toda razón. Pero aun en las mismas iglesias protestantes de tradición más antigua se dan diversidades tan notables como entre el luteranismo escandinavo, que admite la dignidad episcopal, y el germano, que no la admite, o la gran diversidad que se da entre los tres grandes grupos de la iglesia anglicana entre la *High, Low y Broad Church* ¹⁵.

Pero, además, la unidad de fe será siempre imposible en el protestantismo supuesta la base del libre examen y la falta de una autoridad que decida infaliblemente en las cuestiones doctrinales.

Mucho menos se puede hablar de una unidad de autoridad, para la que sienten los protestantes una positiva repugnancia—recuérdense las dificultades que surgieron al constituirse el Consejo ecuménico de las iglesias por miedo de que quisiera ser una autoridad sobre todas las iglesias protestantes—, ni de una unidad de culto, como ha aparecido también claro recientemente en los esfuerzos, hasta ahora vanos, de buscar un vínculo de este orden, una *intercomuni6n* que sea algo más que una formalidad social.

816. Las iglesias *separadas orientales* conservan, sin duda, mucho mejor que las protestantes la unidad de doctrina. Con todo, al faltarles una autoridad doctrinal común, han aparecido ya diversidades no pequeñas en varios puntos fundamentales. Baste recordar la *escuela eslav6fila*, que llegó a su apogeo en el siglo pasado, pero que sigue ejerciendo todavía no pequeño influjo, y que teológicamente se aparta de la doctrina tradicional ortodoxa, para convertirse en un racionalismo místico de sabor modernista ¹⁶. Carecen de la unidad de autoridad al no poderse reunir, como ellos mismos confiesan, el concilio ecuménico desde la lamentable división entre Oriente y Occidente; y la falta de catolicidad aparece muy clara en las iglesias orientales tanto por la poca difusión como, sobre todo, por la falta de tendencia universalística.

817. c) *La apostolicidad*.—La apostolicidad de sucesión material es fácil de ver en la Iglesia cat6lico-romana, porque por una serie ininterrumpida de obispos podemos llegar del papa actual al ap6stol San Pedro, y los obispos de las diversas di6cesis de todo el mundo reciben, por medio del sucesor de Pedro, la apostolicidad,

¹³ Véase c.26.

¹⁴ Cf. DAMBORIENA, o.c., 338 y 340.

¹⁵ DAMBORIENA, o.c., 395ss y 585ss.

¹⁶ A. SANTOS, S. I., *Iglesias de Oriente* 98-99. Otras diferencias, en diversos puntos del mismo libro.

como ya indicaba Tertuliano a comienzos del siglo III de su iglesia: «de Roma a nosotros nos viene también la autoridad» 17.

La apostolicidad de sucesión formal parece que puede ser visible y fácilmente cognoscible como nota en el sentido que hemos explicado antes; al darse en dos momentos cruciales de la historia, siglos XI y XVI, una desmembración en la cristiandad, puede constatar suficientemente qué parte se separa de la doctrina tradicional y de la Iglesia institucional y qué parte continúa con ella, según la norma que ya estableció Tertuliano en su libro *Sobre la prescripción de los herejes*: «A las iglesias que osadamente pretenden remontar sus orígenes a la época apostólica para que, por el hecho de haber existido en el tiempo de los apóstoles, se tengan por fundación suya, a éstas se les podrá decir que presenten sus orígenes, que recorran el orden y sucesión de sus obispos uno por uno hasta ver si el primero tuvo por inmediato antecesor a alguno de los apóstoles o de los varones apostólicos, con tal que no se hubieren jamás apartado de la doctrina de los apóstoles» 18. Y también según la norma que nos da San Cipriano al decirnos que el verdadero episcopado ha de ser uno e indiviso y fundado sobre San Pedro, como centro de unidad 19.

818. Estas indicaciones nos muestran a la vez que la Iglesia católico-romana conserva la apostolicidad y que las iglesias protestantes y orientales separadas, a lo más, pueden tener alguna apostolicidad, la de sucesión material, en aquellas que pueden conectar sus pastores actuales con los apóstoles o varones apostólicos, pero no la apostolicidad de sucesión formal.

Aun de la material carecen evidentemente todas las confesiones no episcopalianas, es decir, las que excluyen por principio toda sucesión apostólica y las que, admitiendo el episcopado, consideran los obispos como mandatarios de la autoridad civil, como ocurre en el anglicanismo.

819. d) *La nota de la santidad.*—A pesar de todos los pecados que se dan en los miembros de la Iglesia católica, y que de ningún modo queremos ocultar, ¿quién puede dudar de que se da también mucha santidad en ella? En primer lugar, en la santidad ordinaria de los que se esfuerzan en el perfecto cumplimiento de todos los mandamientos de la ley de Dios en medio de tantas dificultades, que se puede decir de ellos hoy en el siglo XX lo que se decía en el siglo II de los cristianos de aquel tiempo: «Viven en la carne, pero no según la carne; habitan en la tierra, pero su morada está en los cielos. Sométense a las leyes constituidas, pero su género de vida está por encima de las leyes... Aman a todos, y todos los persiguen. Son ignorados y condenados; sucumben a la muerte, y son vivificados. Son mendigos, y enriquecen a muchos... Reprendidos, y ellos bendicen; se les trata con afrenta, y ellos devuelven honor» 20.

17 *De la prescripción de los herejes* 36: R 297.

18 *Id.*, 32: R 296; *MaIgl* 255.

19 *De la unidad de la Iglesia: católica* c.4-5. En castellano trad. cit., 28-34.

20 *Carta a Diognetes* 5: *MaIgl* 313; *Padres apostólicos* (BAC 65) 850-51.

En un grado todavía superior aparece la santidad de la Iglesia católica en tantas almas que consagran toda su vida a Dios y al prójimo por Dios ya sea en la vida religiosa, o en el cuidado pastoral, o en la propagación del Evangelio en tierras de infieles, o en el cuidado de enfermos, aun los más repugnantes, en los hospitales. Las vidas de los santos de la Iglesia católica constituyen un tesoro que otros cristianos no católicos nos envidian cuando quieren ser sinceros.

La santidad heroica en el grado supremo de esta escala, manifestada sobre todo en la entrega de la vida por Dios en el martirio propiamente dicho, o por el prójimo en los que mueren mártires de la caridad. El capítulo de los mártires de la Iglesia católica es un testimonio indiscutible de la santidad de la misma ²¹.

Y, finalmente, la santidad carismática, los milagros que se dan en la Iglesia católica por la intercesión de sus santos—recuérdese los milagros que se exigen en los procesos de beatificación y canonización—, y de un modo particular los milagros de Lourdes, comprobados con el rigor científico más absoluto, y cuya documentación está a disposición de todos los que quieran verla, lo mismo católicos que no católicos ²².

820. Los protestantes y los orientales separados conservan muchos elementos de auténtico cristianismo, porque el Espíritu Santo, que habita en los corazones de muchos de ellos, produce frutos de auténtica santidad, y todos los buenos católicos hemos de procurar conocer y estimar debidamente la santidad que se da en nuestros hermanos separados y gozarnos de ella.

Sin embargo, no puede negarse que los *protestantes* abandonaron varios medios de santidad que tradicionalmente existían en la Iglesia de Cristo; por ejemplo, la vida religiosa (la cual ahora, en pleno siglo xx, intentan resucitar de nuevo) ²³ y, sobre todo, los sacramentos, que han reducido a dos, el bautismo y la cena del Señor, y aun ésta celebrada, en general, muy pocas veces al año. De muchos de sus principios fundamentales, como la interpretación individual de la Sagrada Escritura, la doctrina luterana de la justificación, con la fe fiducial como única condición para la salvación, etcétera, lo menos que se puede decir es que no favorecen a la santidad ²⁴.

Los *orientales separados* han conservado mejor las fuentes de santidad: sacramentos, liturgia, devociones, etc. Sin embargo, han admitido algunos principios contrarios a toda genuina santidad, como la licitud del divorcio. La prueba más decisiva para unas pocas canonizaciones que han intentado realizar ha sido la incorrupción del cadáver. El que compare el proceso de estos pocos «santos» con los de la Iglesia católica, tendrá que reconocer que existe una diferencia esencial entre ambas ²⁵.

²¹ M. NICOLAU, S. I., *De Revelatione christiana*: SThS I n.729ss.

²² L. MONDEN, S. I., *Le miracle signe de salut* (1960) 173-220.

²³ Cf. F. BIOT, O. P., *La renaissance de communautés «cenobitiques» dans le protestantisme contemporain*: «Istina» 3 (1956) 286-304.

²⁴ DAMBORIENA, o.c., 405ss.

²⁵ D'HERBIGNY, o.c., II 237-240.

Por fin, respecto a la santidad carismática, aun admitiendo la posibilidad de que Dios confirme con verdaderos milagros algún aspecto auténticamente cristiano de una iglesia disidente, *de hecho* no se ha probado aún históricamente ningún milagro fuera de la Iglesia católica, en claro contraste con los milagros científicamente indiscutibles de que hemos hablado antes de la Iglesia católica. El P. Monden, en su libro *El milagro señal de salvación*, tiene un estudio muy documentado sobre este punto ²⁵.

821. Si ahora, a manera de síntesis, pensamos, por una parte, que Cristo quiso que su Iglesia no sólo fuera, sino que apareciera a los ojos del mundo una, santa, católica y apostólica; y después consideramos cómo dan testimonio de estas notas las diversas iglesias que se llaman cristianas, creo podemos decir que, sin negar a las demás confesiones cristianas alguna unidad, catolicidad, apostolicidad y, sobre todo, santidad, la Iglesia católico-romana posee estas cuatro notas en un grado superior y con una plenitud—plenitud siempre relativa al estadio de peregrinación, que no ha alcanzado todavía la plenitud escatológica—mucho más en consonancia con la voluntad de Cristo manifestada en el Evangelio y transmitida por los apóstoles en sus escritos y por los primeros Padres de la Iglesia. Y, por tanto, supuesto que Cristo quiso fundar una sola Iglesia, sólo la Iglesia católico-romana puede ser la verdadera Iglesia de Cristo.

822. Cuestiones complementarias.—1) LA VÍA DE LAS NOTAS, ¿ES VERDADERAMENTE EFICAZ PARA CONVENCER A LOS CRISTIANOS SEPARADOS?—Recuérdese que dijimos en la introducción general a este capítulo que este método se propuso precisamente como más apto para los cristianos no católicos, a quienes la llamada «vía de la romanidad» ofrece especial dificultad a causa del primado. Sin embargo, existe también en este otro método un punto especialmente difícil para nuestros hermanos separados: el admitir que estas cuatro propiedades, unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad de la Iglesia que ellos en principio aceptan, tengan el sentido que le damos los católicos. Por tanto, para que esta vía resulte apologeticamente eficaz será necesario hacerles ver que el concepto que los católicos proponemos de cada una de estas cuatro propiedades es el único que está conforme con la Sagrada Escritura y la tradición de los primeros siglos de la Iglesia. Sólo así nuestra demostración será eficaz. Por eso nosotros hemos procurado siempre exponer el sentido de cada una de estas propiedades y notas a la luz de la revelación.

823. 2) UNA DIFICULTAD GENERAL CONTRA ESTA VÍA DE LAS NOTAS.—Fuera de esta dificultad de enfoque que acabamos de presentar, las demás objeciones concretas que pueden proponerse en este punto creemos que ya han quedado resueltas en los capítulos anteriores o al exponer el estado de la cuestión y las condiciones

que considerábamos necesarias para que cada una de las cuatro propiedades del símbolo pudieran considerarse como notas de la verdadera Iglesia. Quizá podría ofrecerse todavía una dificultad de carácter general, que vamos a resolver antes de terminar este problema.

Aun suponiendo que la Iglesia católica tenga mayor unidad, santidad, etc., que las demás iglesias cristianas, no puede negarse que éstas tienen en algún grado estas notas. El problema, por tanto, queda reducido a una cuestión de más o menos. Pero estas cuestiones de grado no son fáciles de precisar, y, por tanto, se pierde aquella claridad que se requiere para que podamos hablar de verdadera nota.

A esta dificultad respondemos que es cierto que en muchas cuestiones de grado hay una zona más o menos amplia que puede quedar indefinida; pero esto no quita que exista otra plenamente determinada. Como al pasar de una región árida a un bosque suele haber una zona con algunos árboles más o menos distanciados en la que aún no será posible decir si se ha entrado ya o no en el bosque; pero esto no quita que unos centenares de metros más adelante no sea evidente que se está en pleno bosque. También aquí hemos de distinguir entre *alguna* unidad, santidad, etc., y la plena unidad, santidad, etc., que Jesucristo quiso para su Iglesia, de modo que estas cuatro propiedades existan en una misma entidad íntimamente trabadas entre sí y con manifestaciones claras y patentes a todo el mundo.

III. LA IGLESIA COMO MILAGRO MORAL, O LA «VÍA EMPÍRICA»

824. Problema.—I) VENTAJAS DE ESTE MÉTODO.—El cardenal Dechamps cuenta que, habiendo preguntado a un discípulo suyo, protestante convertido, qué pensaba él de los argumentos escriturísticos con que se prueba que sólo la Iglesia católica es la verdadera Iglesia, respondió: «Yo estuve casi veinte años buscando la verdadera Iglesia por el estudio de la Sagrada Escritura, sin llegar a encontrarla. La Iglesia por sí misma, por su palabra y sus realidades vivas y divinas, me ha hecho comprender el sentido verdadero de la letra de la Escritura»²⁷.

Este testimonio no es, sin duda, un caso aislado. Y quizá sea un eco de lo que escribieron algunos obispos del concilio Vaticano I en sus anotaciones a uno de los esquemas propuestos: «La Iglesia, aun prescindiendo de toda inquisición de orden científico, es por sí misma una prueba segurísima de la fe..., porque, aunque los fieles más rudos no pueden llegar a conocer y explicar de un modo claro todos los motivos de su fe, pueden conocer de un modo acomodado a ellos la Iglesia una, santa, católica y apostólica, y en ella tener siempre ante sus ojos un motivo de credibilidad inmutable totalmente suficiente y ciertísimo... Como Dios en su providencia

²⁷ *Lettres philosophiques et théologiques*: «Obras completas» XVI 3, cit. por R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Louvain 1950) 145.

dispuso en algunas verdades de orden natural que todo el género humano tuviera una plena certeza aun antes de toda demostración científica..., así en el orden de su providencia sobrenatural dispuso que la Iglesia católica se distinguiera por unas características tales, que, prescindiendo de toda inquisición científica, de la que la mayor parte de los hombres no son capaces, aun los rudos tengan en ella un compendio fácil de los motivos de credibilidad con plena certeza» 28.

Este camino o «vía», llamada «empírica» porque procede del conocimiento que nos dan los sentidos de la realidad eclesial tal como aparece en el espacio y en el tiempo, tiene además la ventaja de que se puede proponer incluso a los no cristianos, ya que no se presupone que Cristo sea legado divino ni que haya sido el fundador de la Iglesia.

825. 2) EN QUÉ CONSISTE LA «VÍA EMPÍRICA».—¿Qué quiere decir en concreto que la Iglesia por sí misma es un motivo suficientísimo y ciertísimo de la fe? Oigamos cómo nos la explica el mismo concilio Vaticano I: «La Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio indiscutible de su divina legación» (D 1794). Es decir, que la Iglesia tiene unas propiedades que constituyen un verdadero milagro moral, y prueban, por lo tanto, que Dios está con ella; o en otras palabras, que Dios dio a la Iglesia católica su legación divina en bien de todos los hombres.

826. 3) EL CARDENAL DECHAMPS, PRINCIPAL AUTOR QUE DESARROLLÓ ESTA «VÍA EMPÍRICA».—El pleno desarrollo de este argumento se debe al cardenal Dechamps en tiempo del concilio Vaticano I. El la llamaba el «método de la providencia». Y nos explica así sus ventajas: «Basta en él poner de relieve dos hechos: *un hecho interior*, la aspiración del hombre a una vida superior, la llamada de Dios hacia él para que nos aclare el sentido de la vida; y *un hecho exterior*, la Iglesia, que es el medio por el que Dios responde a esta llamada del hombre». Y en otra parte: «La Iglesia es la que nos conduce a Jesucristo y al conocimiento de las Escrituras, no el examen de las Escrituras el que nos conduce de Jesucristo a la Iglesia. Jesucristo ha confiado a la Iglesia la misión de que nos conduzca a El; nos la ha dejado como su principal testigo, con toda la autenticidad de su testimonio, ya que lleva sus credenciales; basta considerar la Iglesia con una mirada sincera para ver aparecer su carácter divino en las propiedades que atestiguan su trascendencia, en particular su unidad en el tiempo y en el espacio y su santidad. Son hechos públicos, espléndidos, verdaderos milagros permanentes. La Iglesia aparece así como un hecho vivo y que enseña por sí misma; una

autoridad doctrinal que viene a nuestro encuentro y que previene nuestras investigaciones»²⁹.

827. 4) LA «VÍA EMPÍRICA», INDICADA YA POR SAN AGUSTÍN.— Aunque el amplio desarrollo de este método no se haya llevado a cabo hasta el siglo XIX, como acabamos de indicar, ya el gran genio de San Agustín intuyó todo su valor y lo propuso en dos pasajes de un vigor impresionante.

En el capítulo 4 de su opúsculo *De la fe en lo que no se ve*, presenta de un modo magnífico este argumento. Debería leerse todo íntegro. Nosotros no podemos aquí hacer otra cosa que citar un fragmento:

«Si la verdad se os manifiesta a sí misma en los hechos pasados y presentes, entonces, para creer lo que no veis, avergonzaos ante lo que veis. Prestadme atención, os dice la Iglesia; prestadme atención, pues me veis aun sin quererlo. Todos los fieles que había en aquel tiempo en la Judea conocieron estos hechos cuando se realizaron: que Cristo nació milagrosamente de la Virgen, que padeció, resucitó y subió a los cielos, y además todas sus palabras y obras divinas. Estas cosas no las visteis vosotros, y por eso os negáis a creerlas. Pero mirad, ved y considerad atentamente las que estáis viendo. No se os habla de las pasadas ni se os anuncian las futuras; se os muestran las presentes. ¿Os parece de poca monta o imagináis que no es un milagro, y un milagro estupendo, que todo el mundo siga a un hombre crucificado?... No visteis esto [la vida, muerte... de Cristo] ciertamente. Pero veis su Iglesia, de la que también se ha cumplido lo anunciado: 'Señor Dios mío, a ti vendrán los pueblos desde los últimos confines de la tierra'»³⁰.

Y en el libro 22 de su gran obra *La Ciudad de Dios* escribió:

«Si ahora se considera el modo como creyó el mundo, se topa con otra cosa más increíble. Cristo envió al mar de este mundo con las redes de la fe a unos cuantos pescadores, sin instrucción en las artes liberales y sin educación, ignorantes de los recursos de la gramática, de las armas de la dialéctica y de los artificios pomposos de la retórica. Y así pescó una infinidad de peces de toda especie... He aquí tres cosas increíbles que ya han sido cumplidas. Es increíble que Cristo haya resucitado en la carne y haya subido con ella al cielo. Es increíble que el mundo haya creído una cosa tan increíble. Y, por fin, es increíble que hombres de condición humilde e ínfima, pocos e ignorantes, hayan podido persuadir al mundo y a los sabios del mundo, y con tanta eficacia, una cosa tan increíble»³¹.

828. Doctrina de la Iglesia y valoración teológica.—Ya antes hemos citado las palabras del concilio Vaticano I sobre este punto, pero no será superfluo repetirlas aquí: «La Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio indiscutible de su legación divina» (D 1794). Dio origen a este párrafo una proposición del cardenal Dechamps que el concilio Vaticano I juzgó digna de ser incorpo-

²⁹ Son diversos textos del cardenal Dechamps, citados por AUBERT, o.c., 143-144.

³⁰ *Obras de San Agustín IV* (BAC 30) 807-809.

³¹ Id., XVI-XVII (BAC 171-172) 1634-1636.

rada a la redacción definitiva del decreto sobre la fe «como hermosa exposición del motivo de credibilidad que se contiene en la Iglesia»³². No se trata, pues, de una proposición que ha de ser creída como de fe divina y católica. Pero ciertamente, al ser incorporada a los decretos definitivamente aprobados, debe considerarse como *doctrina católica*.

829. Razonamiento histórico-teológico.—Vamos a seguir en nuestro razonamiento el mismo orden que propone el concilio Vaticano; 1) Admirable propagación de la Iglesia. 2) Santidad y fecundidad en bienes espirituales. 3) Católica unidad y estabilidad.

Teniendo presente que la admirable propagación es un elemento de la catolicidad, y la estabilidad equivale a presentar la Iglesia en una continuidad ininterrumpida desde el principio, o sea a la apostolicidad, estas propiedades que indica en este lugar el concilio Vaticano equivalen prácticamente a las cuatro notas que hemos considerado en el párrafo anterior, pero bajo el aspecto nuevo de milagro moral. Para que éste conste con toda certeza, después de haber probado la existencia de los hechos históricos, habremos de mostrar que éstos no pueden explicarse por las causas o factores humanos, y requieren, por tanto, una intervención extraordinaria de Dios, que es en lo que consiste el milagro moral.

830. 1) PROPAGACIÓN ADMIRABLE.—Esta propagación tiene, como es evidente, una doble dimensión: espacial y temporal. Propagación admirable en todo el mundo y propagación rapidísima en el tiempo. Los datos de la gran difusión del cristianismo ya desde los primeros siglos pueden verse en los manuales de historia eclesiástica o en muchos tratados de teología fundamental³³. Citemos por lo menos un texto de Tertuliano que se ha hecho célebre en esta materia: «Somos de ayer, y ya llenamos todo el mundo y todo lo vuestro: las ciudades, las islas, los castillos, las villas, las aldeas, los reales, las tribus, las decurias, el palacio, el senado, el consistorio. Solamente os dejamos vacíos los templos»³⁴.

Para que esta propagación admirable tenga verdaderamente el carácter de milagro moral se requiere que las razones que quizá favorecieron humanamente esta propagación no basten para explicarla. Ahora bien, que existieron *algunas* razones a favor de la propagación del cristianismo en el campo humano, es evidente; la unidad política del Imperio, cuyos límites coincidían prácticamente con los del mundo entonces conocido, con todas las ventajas de unidad política, cultural y en grado notable incluso lingüística, favorecía, sin duda, una rápida difusión. Por parte de la Iglesia, el ser una doctrina tan sublime, tan apta, por su universalismo, para penetrar en todos los pueblos.

Sin embargo, las razones que se oponían a esta difusión son

³² *Coll.Lac.* VII 161.180.

³³ Por ejemplo, B. LLORCA, S. I., *Historia de la Iglesia católica* I (BAC 54) c.8 p.145-158; M. NICOLAU, *De Revelatione christiana*: SThS I n.689ss.

³⁴ *Apológico* 37: MaIgl 326; R 279.

mucho mayores. El fundador de aquella religión era un crucificado; los predicadores, unos judíos (raza detestable para gran parte del Imperio), y además incultos; la doctrina era, sí, sublime, pero imponía grandes sacrificios y dominio de las pasiones en una sociedad donde reinaba el mayor desenfreno de los placeres sexuales; además era una religión exclusivista en un Imperio donde todas las religiones y todos los dioses tenían cabida. Por estas razones comenzaron muy pronto las persecuciones más encarnizadas contra esta religión nueva; el ser cristiano llega a constituir un crimen contra el Imperio, y son condenados a muerte a centenares...

Si en un platillo de la balanza colocamos las razones humanas que favorecían la propagación del cristianismo y en otro las que se oponían a dicha difusión, el resultado hubiera tenido que ser exactamente el contrario. Por tanto, el hecho de su propagación supone una intervención extraordinaria de la Providencia, un verdadero milagro moral ³⁵.

Hay un punto, sobre todo, que merece especial atención en la difusión del cristianismo y que muestra de un modo particular el aspecto de milagro moral. Más aún que una geografía universal, el cristianismo nos ofrece una geografía completamente nueva; tan nueva, que jamás los factores humanos de aquel tiempo la hubieran podido crear. Nos la describió San Pablo en muchos lugares de sus cartas: «Todos vosotros fuisteis bautizados, ya judíos, ya griegos, ya libres, ya esclavos, en razón de formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13); «El [Cristo] hizo de los dos pueblos [judío y gentil] uno, derribando el muro interpuesto» (Ef 2,14). Y esta unión fue en el amor, como aparece ya en la vida de los primeros cristianos (Act 4, 32), que llena de estupefacción a los paganos. Jamás cosa semejante ha aparecido en otras «propagaciones» también rápidas, como la del mahometismo o protestantismo, todas ellas explicables por causas humanas, de las que da razón la historia ³⁶.

831. 2) SANTIDAD Y FECUNDIDAD EN BIENES ESPIRITUALES.— La santidad y cambio total que produjo en la sociedad la Iglesia de Cristo en los primeros siglos fue cosa evidente; de ello tenemos testimonios abundantes tanto de autores cristianos como de autores paganos. Algunos hemos citado ya en la introducción a este tratado y en el capítulo de la santidad como propiedad esencial de la Iglesia ³⁷.

Los bienes espirituales que produjo la Iglesia fueron, entre otros, los siguientes: dignificación de la mujer, mitigación de la esclavitud, disminución de las crueldades con los prisioneros y clases inferiores de la sociedad, amor a los pobres y necesitados, moralización de las costumbres. Todos estos capítulos y otros semejantes pueden verse ampliamente expuestos en muchas obras apologéticas, sobre todo de principios de siglo ³⁸.

³⁵ Ampliamente desarrolla este punto y los siguientes H. DIECKMANN, S. I., *De Ecclesia I* 521ss. Naturalmente, las estadísticas deben sustituirse por otras más modernas.

³⁶ C. DUMONT, S. I., *Unité et diversité des signes de la Révélation: NouvRevTh* 80 (1958) 146-152.

³⁷ Cf. intr. y c.29.

³⁸ Por ejemplo, P. BUYSSE, *Hacia la fe católica. La Iglesia de Jesús* (Barcelona 1930).

Estos efectos superan las causas naturales que pueden presentarse para explicarlos. De un modo especial aparece esto en los actos heroicos de entrega a Dios y al prójimo en los mártires de la fe y de la caridad. Léanse las actas auténticas de los mártires de los primeros siglos de la Iglesia o las historias de otros mártires que a través de los siglos no han faltado nunca a la Iglesia católica, y no será difícil ver que son hechos que no pueden explicarse humanamente, ni por pasiones de ningún género, ni por fanatismo, ni por otra razón alguna de orden natural. Estamos también aquí ante la presencia de una intervención extraordinaria de Dios, de un milagro moral ³⁹.

832. 3) UNIDAD CATÓLICA Y ESTABILIDAD.—El hecho de la unidad católica de la Iglesia que reconoce al romano pontífice como cabeza visible ha quedado ampliamente expuesta a lo largo de todo este tratado. Juntamente con ella, dimensión más bien espacial, la estabilidad dice relación inmediata con el tiempo, ya que es la permanencia en todos los elementos esenciales de aquella Iglesia, que quedó definitivamente estructurada en los tiempos de los apóstoles. Estabilidad en la doctrina de los apóstoles y estabilidad en toda su constitución divino-humana. Los elementos divinos y humanos se entrecruzan. «En la perpetua oscilación de la razón humana entre materia y espíritu—dice muy atinadamente el P. Dumont—, la Iglesia no ha hecho jamás una elección exclusiva. Esto le ha valido el ser atacada por los dos flancos. El materialismo le reprocha hacerse dioses a la medida de sus sueños frustrados; el idealismo la llena de sarcasmos, porque sus gestos se manifiestan en la humilde apariencia de los ritos externos. Pero, por encima de todos estos clamores, la Verdad permanece» ⁴⁰.

La estabilidad supone un continuo superar todas las fuerzas que tienden a la disgregación; fuerzas externas: ataques, persecuciones de los enemigos; fuerzas internas: luchas intestinas, herejías, rebeldías...

El conjunto unidad-estabilidad de la Iglesia católica aparece claramente como un verdadero milagro moral al que tenga un conocimiento, aunque sólo sea somero, de la historia. Ciertamente que la constitución de una autoridad suprema de la que proveyó su divino Fundador fue un medio divino y humano a la vez para la unidad y estabilidad de la Iglesia. Pero jamás podrán explicar suficientemente causas puramente humanas la «invicta» estabilidad, como la llama el Vaticano I, de la Iglesia de Cristo. Las fuerzas que han intentado destruir la Iglesia a través de la historia han actuado con tal violencia, que sólo una providencia especial del Señor explica su permanencia. Desde Juliano el Apóstata a los últimos perseguidores de la Iglesia, se ha ido anunciando su ruina inminente..., y ellos desaparecieron y la Iglesia permanece en su ser y en su vida.

833. Pero mucho más peligrosas que las persecuciones de fuera son las discordias interiores en toda sociedad humana; y los elemen-

³⁹ NICOLAU, o.c., n.755ss.

⁴⁰ DUMONT, a.c., 152.

tos de disgregación que todo hombre lleva consigo—también los hombres de la Iglesia—la han amenazado a lo largo de su historia. Las herejías desde los primeros tiempos de la Iglesia, las discordias y crímenes que afectaron a la parte más alta de la Iglesia en la tristísima edad de hierro del Pontificado (siglo x), después las separaciones de las iglesias del Oriente y de grandes porciones del Occidente en los siglos xi y xvi, hubieran, sin duda, hundido para siempre a la Iglesia de Cristo sin una providencia especialísima del Señor. Al hablar de la perennidad de la Iglesia, dijimos que el texto de San Mateo «las puertas del infierno no podrán contra la Iglesia» (16,19) eran una promesa de que la Iglesia superaría todos los ataques de los enemigos, ya que la palabra de Cristo no puede fallar. Ahora podemos proceder en sentido inverso y afirmar que el hecho, históricamente comprobado, de la invicta estabilidad de la Iglesia demuestra que Dios está con ella, y que, por lo tanto, es la Iglesia que, según la promesa de Cristo, duraría hasta el fin del mundo.

Con su vigorosa elocuencia expresó esta invicta estabilidad de la Iglesia, ante todos los ataques de los enemigos, San Juan Crisóstomo: «Nada existe igual a la Iglesia. No me hables de muros y de armas; los muros con el tiempo se deshacen, pero la Iglesia nunca envejece. Los muros los destruyen los bárbaros, pero a la Iglesia no la vencen ni siquiera los demonios. Y que esto no son palabras vacías, las mismas realidades lo atestiguan. ¿Cuántos han atacado a la Iglesia, y todos han perecido? La Iglesia, en cambio, trasciende los mismos cielos. Tal es la grandeza de la Iglesia: atacada, vence; rodeada de insidias, las supera; objeto de contumelias, sale más esplendorosa; recibe heridas, pero no sucumbe con ellas; agitada por las olas, no se hunde; en las tempestades no padece naufragio; en la lucha no es superada; en el pugilato no es vencida. ¿Por qué, pues, Dios permitió la guerra? Para que alcanzara un trofeo más espléndido»⁴¹.

CAPITULO XIII

La Iglesia de Cristo en el pensamiento protestante, anglicano, ortodoxo, católico; comparación y síntesis. Definiciones de la Iglesia. Epílogo

834. **Bibliografía:** DAMBORIENA, P., S. I., *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma*; HAMER, J., O. P., *L'Eglise est une Communion* (Paris 1962); JOURNET, C., *L'Eglise du Verbe Incarné* II 581-599.1172-1190; ID., *Teología de la Iglesia* 435-440; LE GUILLOU, M.-J., O. P., *Eglise et «Communion»*. *Essai d'ecclésiologie comparée*: «Istina» 6 (1959) 33-82; ID., *Mission et unité. Les exigences de la Communion*, col. «Unam Sanctam» 34 (Paris 1960); SANTOS, A., *Iglesias de Oriente*; SEMMELROTH, O., *El problema de la unidad del concepto de Iglesia: «Panorama de teología actual»* 401-422; ID., *Die Kirche als Ursakrament*.

I. LAS DIVERSAS ECLESIOLOGÍAS CRISTIANAS

835. A lo largo de este tratado hemos ido viendo los puntos fundamentales de divergencia de los protestantes, anglicanos y ortodoxos con relación a la Iglesia católica en lo que concierne a la naturaleza y estructura de la Iglesia. Este trabajo de dar por sepa-

⁴¹ *Discurso en favor de Eutropio*: MG 52,397.

rado los aspectos particulares de las diversas eclesiologías lo juzgamos indispensable para conocer los distintos puntos de vista de cada problema. Pero tiene el inconveniente de que, al contemplar los aspectos parciales, se puede perder algo la vista de conjunto de cada una de las eclesiologías cristianas. Para subsanar esta dificultad y al mismo tiempo como conclusión de todo nuestro tratado, creemos que será muy útil dar, en breve síntesis, los rasgos más esenciales de cada una de dichas eclesiologías. Esto es lo que pretendemos hacer en este primer párrafo.

Siguiendo al P. Le Guillou ¹, al hablar de la eclesiología protestante consideraremos sus dos principales ramas: la luterana y la calvinista. Después presentaremos la eclesiología anglicana, que tantos puntos de contacto tiene con los protestantes. Estudiaremos en tercer lugar los rasgos característicos de la eclesiología del ecumenismo, movimiento íntimamente relacionado, por su origen y sus características, con los protestantes. Luego indicaremos las dos principales tendencias que se dan entre los orientales separados, la que podríamos apellidar «clásica» y la de la «Sobornost». Finalmente propondremos en unos pocos rasgos característicos lo que podríamos llamar una síntesis de eclesiología católica.

836. 1) ECLESIOLOGÍA PROTESTANTE.—a) *Luterana*.—Lutero se rebela contra la pretensión de una sociedad que declaraba su organización como de derecho divino, considerándose depositaria e intérprete de la verdad, como un órgano de transmisión de las gracias necesarias para la salvación. Destruyendo esto, cree restablecer la libertad del hombre cristiano y salvar el encuentro personal entre el hombre y Cristo. Cuando habla de Cristo, entiende siempre el Cristo vivo que está actualmente en el cielo y que existe a la vez en nosotros por la fe. No se trata del Cristo legislador que fundaría una iglesia institucional.

La Iglesia está constituida por el testimonio de la palabra de Dios, hecha presente interiormente por el Espíritu Santo y exteriormente por la Biblia. No es una mera asamblea corporativa, sino «una reunión de corazones unidos en una misma fe» o «una unidad espiritual». La incorporación a la Iglesia no se hace por el sacramento, sino por la fe, operada por el Espíritu Santo por medio de la palabra exterior.

La Iglesia de suyo es interior e invisible. La unión entre las almas creyentes existe aunque éstas no estén reunidas corporalmente en un organismo concreto. Lutero insiste sobre la realidad (pero no visibilidad) de la Iglesia aquí abajo. Pero ¿dónde se encuentra tal Iglesia? Donde resuena la palabra de Dios (en sentido luterano), el Evangelio, allí hay ciertamente creyentes, pues la palabra de Dios, de algún modo, siempre es fructífera. Donde se ve que esta palabra es predicada, donde es creída, donde se la confiesa, donde actúa, no hay que dudar: allí está la verdadera Iglesia.

¹ Todo el primer párrafo de este último capítulo es un resumen del artículo de LE GUILLOU, *Eglise et «Communion»*. *Essai d'ecclésiologie comparée*, cit. en la bibl.

837. Por tanto, la palabra, y también los sacramentos, son los indicios de la presencia de algunas almas que poseen verdaderamente la fe. Pero éstos sólo son signos exteriores que sirven para reconocer la Iglesia. Esta sólo es visible en cuanto es humana. Es una visibilidad meramente exterior que en modo alguno es transparencia sacramental del reino de Dios. En esta Iglesia no hay sucesión apostólica. Es una asamblea ligada a la palabra de Dios, no a la sucesión en el oficio. La continuidad de la Iglesia descansa, en definitiva, sobre la identidad del Evangelio, siempre predicado de nuevo. La Iglesia renace donde Dios restaura la doctrina y da el Espíritu Santo.

En este mundo, la Iglesia es real, pero escondida, y sólo se manifestará el día del retorno del Señor. Se la concibe, pues, solamente en la línea de relación espiritual con Cristo y en el orden interior. Está enteramente dominada por el acto con que Dios actúa en Cristo por medio del Espíritu. El orden sacramental sólo tiene valor en cuanto es sello de la fe; bautismo, eucaristía, poder de las llaves, sólo tiene eficacia en la palabra. La Iglesia, como la fe, se opone a todos los órdenes humanos. Toda organización en ella es de naturaleza carnal, es un aspecto de la ley, a la cual el hombre permanece sujeto por causa del pecado.

De todo lo dicho se deducen dos consecuencias:

1.^a La organización de las comunidades es algo muy relativo; pueden tener ritos y costumbres diversas. Lo único que importa es escuchar la palabra; en lo demás, libertad.

2.^a No hay lazo permanente entre el Espíritu Santo y una determinada comunidad visible. Toda comunidad es por naturaleza falible. Solamente la Iglesia invisible está asegurada por la promesa divina.

838. Estas parecen ser las líneas fundamentales del luteranismo. Todavía en 1927, en Lausana, los teólogos luteranos, sobre todo alemanes, protestaron contra el institucionalismo anglicano, y en 1952 contra la sucesión episcopal. En otras palabras: continúan rechazando toda organización y todo juridismo. Aunque algunos últimamente han redescubierto el valor de las estructuras de la Iglesia, siguen manteniendo la opinión de que sólo puede haber intercomuni6n en la unidad de doctrina; el fundamento del Cuerpo de Cristo es siempre la palabra.

839. b) *Calvinista.*—Hallamos la misma disociaci6n entre Iglesia visible e invisible, aunque en menor grado. Sin llegar a identificarlas, Calvino insiste en los lazos que unen la Iglesia visible con la invisible. Pero la 6nica Iglesia verdadera, la que es objeto de la fe, es la Iglesia invisible; 6sta es el Cuerpo de Cristo. S6lo es conocida por Dios y tiene por fundamento la elecci6n de Dios (para Lutero, el fundamento era la palabra de Dios). Resulta objetivamente de una operaci6n del Espiritu Santo que nos pone en contacto con Cristo por medio de su palabra, y subjetivamente por un acto de fe personal de parte de los fieles. Esta Iglesia invisible presenta en el mundo unas notas o se6ales dadas por Dios gracias a las cuales se nos manifiesta. S6lo es Iglesia verdadera desde el momento en que Cristo, su jefe, reina sobre ella.

Calvino nos habla de una organizaci6n ministerial. Se diferencia

de Lutero en que tiene un sentido de Cristo como legislador. Sustituye la jerarquía de la Iglesia por una jerarquía local de tipo presbiteriano, con los ministros, los doctores, los ancianos y los diáconos. La organización eclesiástica no es un conjunto de reglas debidas a la iniciativa de la Iglesia, sino que es algo que procede directamente del señorío de Cristo sobre ella. La misma palabra de Dios ha prescrito algunas normas. No obstante, la disciplina externa y muchas ceremonias son propias de cada época, y, por tanto, pueden cambiarse.

840. Notemos que las notas o señales que adornan la Iglesia no son más que medios para descubrir la verdadera Iglesia. Pero aunque es posible discernir las verdaderas iglesias de las falsas, no olvidemos que las iglesias verdaderas no son más que comunidades humanas en las cuales, bajo la acción de la palabra, se produce la unión del pueblo de Dios, al servicio de cuya unión funciona una organización plenamente humana destinada simplemente a eliminar los obstáculos a la acción divina. Son realizaciones humanas imperfectas, relativas y siempre provisionales de la Iglesia invisible. No hay en la vida de estas iglesias visibles ningún elemento que sea propiamente divino, con la sola excepción de la palabra de Dios. Todo: predicación, sacramentos, ministerios, culto, etc., es susceptible de infidelidad a la palabra de Dios, escapando a la acción del Espíritu.

La Biblia, los sacramentos, pueden simplemente *llegar a ser* instrumentos de la presencia de Cristo, y nada más. Ninguna palabra, declaración o decisión puede tener un carácter absoluto e infalible. Calvino respeta los concilios, que estima fieles al Espíritu y a la tradición, pero sin ligarse a sus decisiones, que considera falibles. El elemento de continuidad es el Espíritu. La Iglesia es una realidad espiritual invisible, una realidad escondida que se manifiesta en la existencia a través de una forma que ella asume, pero de la cual es completamente distinta.

841. Esta ecclesiología excluye por naturaleza la idea de una mediación eclesial. La Iglesia visible es simplemente el *lugar* y el *signo* de la Iglesia invisible, pero sin que se dé una relación tal entre signo y significado que permita fundar alguna sacramentalidad de la Iglesia. Dice que la Iglesia es nuestra madre, pero sólo en el sentido de que dentro de la Iglesia visible actúa el Espíritu cuando hace la proclamación de la palabra. Pero no engendra a la vida espiritual ni lleva consigo los medios de gracia.

En conclusión, hay en la ecclesiología calvinista un sentido bastante más acusado de la visibilidad que en la ecclesiología luterana. La Iglesia permanece una «communio» visible en parte por lo menos, a la cual tenemos obligación de juntarnos; pero no tiene como criterio la comunión de los obispos entre sí y no es como tal la guía infalible de la fe. De suyo es falible y enteramente sometida al juicio de la Escritura.

842. 2) ECCLESIOLOGÍA ANGLICANA.—Tiene la pretensión de presentarse a la vez católica y reformada, aunque únicamente en lo necesario. O sea, reconocimiento de la autoridad soberana de la palabra de Dios recibida por la Escritura, pero sin rechazar la comunión de los obispos. Los anglicanos creen haber conseguido una

síntesis armoniosa entre los principios protestantes (la Escritura como regla suprema de la fe) y los principios «católicos» (la estructura episcopal y el carácter normativo de algunos elementos de la tradición; por ejemplo, los principales símbolos de la fe y la autoridad de los Padres de la Iglesia; pero todo ello con la condición de estar en conformidad con la Escritura).

Por tanto, están a mitad de camino entre las estructuras propiamente católicas de la comunión y las estructuras protestantes de una Iglesia de la palabra. O sea, podríamos decir que la iglesia anglicana es «fenoménicamente» católica y «doctrinalmente» protestante.

843. a) *Católica*.—Siempre ha rechazado el anglicanismo la idea de Iglesia invisible; la ha concebido como cuerpo visible y organizado, institución y medio de salvación, como comunión episcopal. El episcopado, símbolo concreto en el espacio y en el tiempo de la unidad del Cuerpo de Cristo, hace de la iglesia anglicana una comunión, símbolo de la Iglesia universal en Inglaterra. Las reuniones, cada diez años, de los obispos en *Lambeth* manifiestan este papel unificador. Con todo, han perdido un elemento esencial de la comunión en sentido antiguo: el poder autoritativo en el plano de la doctrina. Más que fundar, los obispos sólo *significan* la comunión.

b) *Protestante*.—La comunión de los obispos no es infalible, no es representativa de la apostolicidad en sentido católico, porque se reduce a una apostolicidad de doctrina definida por la Escritura.

Esta afirmación de la falibilidad de la Iglesia permite comprender por qué la iglesia anglicana, aunque se diga «católica», no pretende ser *la* Iglesia, la única Iglesia. Cree que, a pesar de las divisiones, la Iglesia no ha perdido su unidad; que la Iglesia se manifiesta lo mismo en la iglesia anglicana que en la católica, o en la ortodoxa, o protestante, puesto que el Espíritu actúa en todas ellas. Por eso los anglicanos nunca han tenido por no verdaderas a las iglesias protestantes por el hecho de no haber conservado el sistema episcopal. Por lo mismo, la noción de pertenencia a la Iglesia es muy flexible, admitiendo diferencias de grado.

Por tanto, lleva en sí una lógica de suyo protestante en un cuadro fenoménicamente católico. Con todo, el acento protestante está reducido al mínimo; no hay desconfianza de la razón ni olvido de la significación sacramental. Y si no hubiera esta incansante afirmación de la falibilidad de la Iglesia, sería posible sentirse en clima católico.

c) *La eclesiología del porvenir*.—Por causa de esta eclesiología, los anglicanos se consideran como la Iglesia del futuro, su prototipo, resultante de las iglesias de tipo católico (católica, ortodoxa, viejo-católica) y las de tipo protestante (luterana, calvinista), con la misión de llevar las iglesias católicas a renunciar a sus exigencias «abusivas», y a las iglesias protestantes, a aceptar la necesidad práctica de un episcopado histórico. Y cree promover esta unidad futura suscitando una especie de catolicidad creciente, desarrollando en el seno de iglesias protestantes elementos sustancialmente católicos, principalmente el episcopado histórico.

844. 3) **ECCLESIOLOGÍA DEL ECUMENISMO NO CATÓLICO**.—Aunque en las reuniones ecuménicas participan los ortodoxos, la mayor parte de sus miembros activos son protestantes. No es raro, pues, que su eclesiología esté claramente influenciada por estos últimos.

La eclesiología ecuménica corrige y renueva las eclesiologías protestantes. La experiencia ecuménica es la experiencia de la nece-

sidad que tiene la Iglesia, una en Cristo, pero dividida en múltiples sectas, de renovarse en orden a su actuación misionera. Las iglesias que ya no creen ser ellas en exclusiva la única Iglesia de Cristo y que han descubierto las mutuas aportaciones que pueden hacerse, están en marcha hacia la unidad para convertirse en *la* Iglesia.

Descubrimos en la base de la eclesiología ecuménica las convicciones fundamentales de la eclesiología protestante:

a) Hay una Iglesia una, santa, católica, apostólica, cuyo ser es inseparable de Cristo y que no existe más que en El.

b) Por lo menos para la mayoría de los ecumenistas, ninguna iglesia es *la* Iglesia. Todas las iglesias son, por naturaleza, falibles.

Sin embargo, hay un punto nuevo: la Iglesia (que es la Iglesia invisible, pero real, de Lutero más o menos transformada) debe manifestarse visiblemente en la unidad para llevar un auténtico testimonio misionero. O sea, la Iglesia, que es la comunión de los santos (la comunión de los pecadores incesantemente perdonados que están unidos por la fe a Cristo resucitado), debe manifestarse en la unidad de comunidades concretas en razón de su vocación al servicio y al testimonio misionero. La Iglesia debe manifestar la unidad *dinámica* que la constituye invisiblemente, porque ella tiene la misión de exhortar a todos los hombres a la reconciliación con Dios.

845. Precisemos un poco más.

a) *Unidad dada, unidad manifestada.*—La Iglesia tiene una unidad que le es dada en Cristo. Es la unidad comunicada por el Espíritu, que llama, une, ilumina, santifica y mantiene en Cristo y en la verdadera fe, y que es anterior a todas sus manifestaciones. Esta unidad es, pues, la misma unidad de Cristo, en cuanto que, nuevo Adán, es el Jefe y la Cabeza de su Cuerpo. Existe allí donde se ejerce la acción poderosa de Cristo para librar de las tinieblas y de la muerte y asegurar el perdón de los pecados. Esta unidad invisible existe ya ahora en germen visiblemente en la experiencia ecuménica de una fe común en Cristo Señor y en la comunión de servicios y testimonios.

b) *Unidad misionera.*—La Iglesia sólo es auténticamente Iglesia de Cristo en la medida en que es misionera, pueblo peregrino en marcha hacia la unión escatológica. La unidad visible será concedida a las iglesias en la medida en que se hagan misioneras, pues la Iglesia, según su naturaleza, está hecha para comunicar la palabra de Dios.

c) *Iglesia «en devenir» bajo la acción del Espíritu.*—Es inútil querer definir la Iglesia por lo que es. Es necesario hacerlo en función del porvenir. La Iglesia es una «promesa». La unidad y la visibilidad de la Iglesia no son dadas al principio de la acción misionera, sino al final. Será la respuesta de Dios a la fidelidad de la Iglesia.

Permanecemos, pues, en la lógica de la eclesiología protestante. La unidad de la Iglesia invisible, por ser una unidad dinámica al servicio de la conversión del mundo, debe manifestarse en su visibilidad. Pero hay como tres niveles o estadios, que van desde la invisibilidad a una visibilidad creciente: 1) al principio hay realmente, aunque no visiblemente, una unidad dada en Cristo y en el Espíritu; 2) esta unidad está en germen en la experiencia ecuménica; 3) hay, en fin, una unidad plena, prometida, que debe realizarse un día.

846. Como se ve, en algún sentido, es una concepción inversa a la eclesiología católica. Para los católicos, la unidad de la Iglesia es una unidad visible manifestada en la comunión de los obispos alrededor del papa. Es la unidad visible de una Iglesia empeñada dinámica y escatológicamente en la conversión del mundo y destinada a desplegarse hasta los confines de la tierra y del tiempo. Esta unidad tiene el valor de signo para la vocación a la fe. Este signo es dado al mundo para convertirlo y es algo previo; es un presupuesto de toda labor evangelizadora. Precisamente será la evangelización un fruto de la unidad.

847. 4) ECLESIOLOGÍA ORTODOXA.—a) *Clásica.*—En vez de la teología del primado, la de la pentarquía; el criterio de fe lo da la comunión entre los cinco patriarcas (Roma, Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Jerusalén), que son cabezas de la Iglesia. El sucesor de Pedro ha perdido su papel de criterio de la comunión eclesial, para convertirse en un miembro como los demás, capaz de desfallecer en la fe y capaz de abandonar la comunión universal de la Iglesia. Poco a poco la teoría de la pentarquía desaparecerá, pero el fondo de la interpretación permanecerá; la Iglesia está constituida por la comunión de los obispos, todos de igual categoría, y el concilio será la voz normal e infalible para proclamar la verdad en la Iglesia.

En esta perspectiva ya se ve que el obispo de Roma no puede desempeñar ningún papel en la unidad de la Iglesia. Esta estará asegurada por el solo hecho de la unanimidad en la fe y por el mantenimiento, entre las iglesias locales, de los lazos de amor fraternal, exteriormente manifestado por la participación en común de un mismo culto litúrgico y de los sacramentos. El que resolverá los problemas de fe y disciplina que puedan presentarse será el concilio ecuménico. En esta concepción colectiva de la unidad de la Iglesia sólo cabe un primado de honor, pero no un mando efectivo de jurisdicción (a no ser que se lo delegara el concilio).

848. Si el papa tomase nuevamente su lugar en la Iglesia ortodoxa, no sería más que el primero entre iguales. En la presidencia de la Iglesia, todos los obispos tienen la misma categoría y de su ministerio únicamente deben dar cuenta a Dios. Todos los obispos son piedra fundamental y sobre la fe común de todos descansa la Iglesia.

Esta eclesiología es, en sus líneas fundamentales, una eclesiología de la comunión. La unidad de la Iglesia se expresa por la unión de los jefes, todos de igual categoría, de las iglesias locales. Sin embargo, esta comunión después del cisma no se ha puesto nunca exteriormente de manifiesto, ya que no ha sido posible la reunión de un concilio verdaderamente ecuménico a causa de la separación del Oriente y el Occidente.

En esta perspectiva, la Iglesia romana aparece como aquella que se ha separado de esta comunión (que era la Iglesia antigua), añadiendo un principio exterior, quizás más eficaz en el plano humano, pero destructor de la naturaleza de esta unión. Ha dado un golpe a la fraternidad de las iglesias, para introducir la esclavitud y sujeción.

849. Esta concepción perdura aún, más o menos modificada, en muchos teólogos ortodoxos, principalmente de la Iglesia grie-

ga. Notemos que esta ecclesiología de la comunión (que rechaza únicamente al obispo de Roma como criterio último) es en sus bases doctrinales, excepción hecha del primado, sustancialmente idéntica a la católica: relación de la Iglesia con la Trinidad, con el Espíritu, con Cristo; valor de los siete sacramentos, de los poderes jerárquicos; carácter sacramental de su visibilidad. Por esto, con la excepción indicada, el testimonio sobre la naturaleza de la Iglesia que dan los ortodoxos en las conferencias ecuménicas es a menudo sustancialmente el mismo que daríamos los católicos.

850. b) *De la «Sobornost»*.—Esta teoría conciliar era difícilmente sostenible después del fracaso del concilio de Florencia, cuando las decisiones aceptadas por los obispos fueron rechazadas bajo la presión de los fieles. Nace una nueva ecclesiología, que sostiene que las decisiones y definiciones del cuerpo episcopal reunido en concilio sólo tienen valor cuando toda la Iglesia las ratifica por lo menos tácitamente. La infalibilidad reside en la universalidad de la Iglesia unida por el amor mutuo. La invariabilidad del dogma y la pureza del rito no ha estado confiada a ninguna jerarquía, sino a toda la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo.

La comunión ahora no se concibe como algo visible, signo y causa de una comunión interior, sino como la unión mística de los que están unidos entre sí y con Cristo por los lazos del amor. Esta comunión puramente mística excluye, en definitiva, toda autoridad exterior. Por tanto, la Iglesia es un organismo de fe y de amor donde la verdad se descubre a cada uno en su evidencia interior en la medida de su incorporación verdadera y vital a ella. La catolicidad no es, dicen, el universalismo abstracto de una doctrina impuesta desde fuera por la jerarquía, sino una tradición viva dada desde el interior y guardada por cada uno y por todos. Hacer depender la catolicidad del solo poder de los obispos, sería hacer desaparecer la evidencia de la verdad interior.

851. «Potestad» y «comunión» se convierten en dos nociones radicalmente opuestas. La Iglesia es una pura comunión de los santos con una interioridad espiritual que introduce al mundo sacramental y que obra, según el influjo vital de la tradición. La autoridad está difundida por todo el pueblo cristiano. Los concilios la poseen únicamente en cuanto tienen la adhesión del pueblo cristiano.

La ortodoxia es una síntesis de la autoridad y de la libertad en el amor que une a los creyentes. Esto es lo que quiere expresar la palabra *Sobornost*. El concepto o aspecto místico de la comunión pasa a primer plano, haciendo casi desaparecer los otros aspectos del misterio de la Iglesia. Integra el aspecto sacramental, pero de hecho lo minimiza, hasta poder afirmar que la Iglesia puede existir desde que dos o tres se reúnen en nombre de Cristo. Estas células o iglesias locales pueden ignorarse mutuamente, pero eso nada quita a la unidad.

Es, pues, una ecclesiología de la comunión interior que conserva aún, por lo menos implícitamente, sus lazos con la comunión sacramental. Esta Iglesia, dicen, tiene la flexibilidad del organismo muy distinta de la rigidez de la organización. Es un organismo espiritual cuya vida es la unidad en el amor. Es una unidad fraternal de creyentes que gozan en su conjunto del

carisma de la infalibilidad, pero que no posee propiamente ningún elemento estructural infalible. Se distingue de la Iglesia católica por su vitalismo, la ausencia de juridismo y la exclusión de un principio y un poder espiritual.

Como se ve, es una eclesiología muy influenciada por el protestantismo. Por eso ha tenido mucha importancia en el movimiento ecuménico.

Pero muchos teólogos han captado la insuficiencia de esta concepción y vuelven a insistir en el aspecto propiamente sacramental de la Iglesia. Y hallamos de nuevo una eclesiología de la comunión, pero de la comunión como Iglesia local y en relación con la eucaristía. La Iglesia local está allí donde está la asamblea eucarística, y donde está ésta se halla la Iglesia de Dios en su plenitud. En la unidad con el obispo, imagen de la unidad con Cristo, cada iglesia es la Iglesia en su plenitud, con sus notas de santidad, catolicidad y apostolicidad. Cada iglesia local es autónoma por ser iglesia de Cristo. Posee todo lo necesario para su vida independiente. La unión de las iglesias entre sí se realiza en la unidad de la fe, que se manifiesta, a su vez, en la eucaristía. Como se ve, aquí falla el concepto de Iglesia «universal». Los obispos no son lazo de unión entre las iglesias locales.

852. Estas últimas concepciones eclesiológicas, que ponen en duda la infalibilidad de los concilios y que no dan valor al episcopado en cuanto principio de comunión de la Iglesia, son una cuña en la eclesiología clásica ortodoxa. Con todo, sólo son teorías, y parece que actualmente hay una reacción, sobre todo en Grecia, en favor de la concepción clásica. Sería de desear que progresara esta reacción, pues facilitaría el entendimiento con los católicos.

853. 5) ECLESIOLOGÍA CATÓLICA.—Podríamos condensarla en estas palabras: «La Iglesia es una comunión sacramental estructurada por medio de los obispos, cuyo centro es el obispo de Roma, sucesor de Pedro». Desarrollemos un poco estas nociones a la luz de la Historia de la Iglesia primitiva.

a) *Es una comunión.*—El término «communio», unión íntima, en griego κοινωμία, puede tener varios significados. Sin embargo, está claro que este término, esta unión, cuando se lo aplica a sí misma la Iglesia primitiva, lo entiende siempre de la Iglesia *visible*, sin que baste la comunión de fe para constituir Iglesia.

b) *Sacramental.*—La comunión de la Iglesia se construye sobre la eucaristía. La iglesia local es la asamblea sacrificial de los cristianos reunidos alrededor del obispo en la eucaristía. Los cristianos de las diversas iglesias forman un solo pueblo, la Iglesia, porque forman parte de una misma comunión, cuyo sacramento es la eucaristía. Parece que incluso, según Ireneo, había existido el uso de enviar la eucaristía como señal de comunión. La comunión entre las iglesias se manifiesta claramente por la red de relaciones que mantienen entre ellas y por los servicios que se prestan mutuamente (ayudas, colectas, intercambio epistolar, etc.).

c) *Estructurada por medio de los obispos.*—La Iglesia aparece como una comunión sacramental determinada por un elemento de *autoridad* y revestida de una *forma jurídica*, o sea, el poder de los obispos. No hay sólo un lazo de caridad puramente afectivo, sino que el obispo goza de verdadera autoridad. El es quien concede o deniega el derecho a participar en esta comunión.

d) *Cuyo centro es el obispo de Roma.*—Pero los obispos no pueden actuar a su arbitrio, según lo que les dicte la fantasía. Se saben agregados a un colegio sucesor de los apóstoles. En caso de dificultades tienen un criterio supremo: el obispo de Roma.

e) *Una, católica, visible.*—La Iglesia tiene conciencia de ser una y católica, es decir, universal, precisamente porque los obispos, solidarios unos de otros, forman una comunión. Y Roma es la cabeza y centro de esta comunión sacramental. Basta estar en comunión con la Iglesia de Roma, para estar seguro de estar en comunión con todas las iglesias católicas extendidas por el universo.

854. Así, la Iglesia aparece como una comunión visible, como el pueblo de Dios reunido por la palabra en el sacrificio de la alianza, la eucaristía, palabra publicada y sacrificio realizado por la presencia del episcopado, principio de la apostolicidad y de la unidad de la Iglesia, principio también de su crecimiento y organización.

Es muy importante notar que esta comunión visible no es un mero juridismo externo. Es el signo y fundamento de la comunión con el misterio trinitario. Es el fundamento de la comunión con el Padre en Jesucristo, según la epístola de San Juan: «Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos también a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1 Jn 1,3).

La Iglesia, pues, por su visibilidad sacramental eucarística y por la presencia del episcopado colegial, centrada en el sucesor de Pedro, que la constituyen como comunión visible, es la causa y el signo de una comunión invisible con el misterio de Dios.

Esta ecclesiología tiene también sentido escatológico en cuanto tiene por objeto preparar para la comunión plena del fin de los tiempos.

Y por tener la comunión una doble dimensión, espacial y temporal, será al mismo tiempo una ecclesiología de la misión, pues está llamada a englobar en esta comunión a todos los hombres.

855. Finalmente es también una ecclesiología de la palabra y del Espíritu. Si los sucesores de los apóstoles, los obispos, son de hecho los órganos de la comunión, es porque tienen, de una parte, el encargo de anunciar la palabra que convoca la Iglesia, y, por otra, de celebrar la eucaristía, que realiza lo que esta palabra anuncia: la incorporación a esta Iglesia.

Además, toda la Iglesia aparece como una comunión animada por el Espíritu. Toda función jerárquica o profética aparece como una operación del Espíritu trabajando en la santificación de la comunidad, al servicio de su crecimiento hacia los tiempos escatológicos.

En todo su ser visible, la Iglesia es como la manifestación y el testimonio de esta presencia de la gloria de Dios en el Espíritu. Ella es la morada del Espíritu, y porque es el Cuerpo de Cristo, no puede dejar de recibir continuamente la acción vivificante del Espíritu, que le es dado por Cristo resucitado. Ella vive la promesa de la asistencia indefectible que Cristo ha hecho de su Espíritu a su Cuerpo en su estructura visible. Es también el Cuerpo donde se manifiesta la auténtica libertad cristiana de los que, verdaderos hijos de Dios, son regidos por el Espíritu. Es decir, es la ecclesiolo-

gía de una Iglesia viva que en la comunión de sus obispos, centrada en la Iglesia de Roma, se sabe encargada por Cristo de reunir todos los hombres en la unidad de una sociedad visible que tenga la misma fe, la misma esperanza, la misma caridad en la comunión de una misma Eucaristía.

II. DEFINICIONES DE LA IGLESIA

856. Hemos terminado nuestro tratado sobre la Iglesia; la hemos considerado en su doble aspecto humano y divino, visible e invisible, jurisdiccional y espiritual. Podemos ya ahora—sólo ahora, después de haberla contemplado en toda la variedad y riqueza de sus múltiples aspectos—*definir qué es la Iglesia*.

Podemos, con JOURNET², dar dos clases de definiciones. Unas, que él llama *mayores*, definen a la Iglesia por su relación con las tres personas de la Santísima Trinidad; otras, que apellida *menores*, definen a la Iglesia por sus causas creadas.

Entre las *definiciones mayores* podríamos enumerar aquellas que presentan a la Iglesia como obra de Dios Padre o el lugar de su morada. Por ejemplo: la Iglesia es el tabernáculo, la mansión de Dios con los hombres (Ap 21,3); la casa [familia] de Dios (1 Tim 3, 15)³; el templo de Dios vivo, la morada de Dios (1 Cor 3,16; 2 Cor 6,16); el pueblo de Dios (1 Pe 2,9-10; Ap 21,3); el Israel de Dios (Gál 6,16; Flp 3,3); el reino de Dios en la tierra (evangelios sinópticos; cf. el capítulo 2 de esta obra).

Con relación al *Hijo* podríamos citar todos los pasajes que nos presentan la Iglesia como la obra o edificación de Cristo; así el conocido texto de San Mateo: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (16,18); o aquellas otras definiciones, tan abundantes en San Pablo, que nos presentan a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo (Col 1,24...); el «pleroma» o plenitud de Cristo (Col 1,24); la esposa de Cristo (Ef 5,22).

Finalmente, con relación al *Espíritu Santo*, la Iglesia es la comunidad en que se manifiesta visiblemente el Espíritu divino (Act 2,1-4.17); el Cuerpo vivificado por el Espíritu Santo (1 Cor 12,1).

857. Entre las *definiciones menores*, o sea, por sus causas creadas, podríamos citar esta célebre de San Roberto Belarmino, que se ha ido repitiendo, con algunas variantes, en innumerables catecismos: «La Iglesia es la sociedad de los hombres unidos por la profesión de una misma fe, la comunión de unos mismos sacramentos bajo el régimen de los legítimos pastores, y principalmente del único vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice»⁴. O esta otra del cardenal Gasparri, que define a la Iglesia por las cuatro causas de que habla la filosofía: «Una sociedad visible compuesta de hombres bautizados [causa material], unidos por la profesión de una misma fe y el lazo común de unos mismos sacramentos [causa

² Lugares citados en la bibl.

³ «Casa de Dios» aquí no significa el «edificio», sino la «familia» que habita en la casa. Así parece exigirlo el contexto. Véase en concreto el versículo 5 del mismo capítulo. Cf. comentario a este lugar en PIROT CLAMER, *La sainte Bible* XII 220.

⁴ *De controversiis* II 1,3 c.2; véase HAMER, o.c. en bibl., 87-91.

formal], que tienden a un mismo fin espiritual [causa final], bajo la autoridad del romano pontífice y los obispos unidos a él [causa eficiente]»⁵. También es una definición menor la que hemos explicado antes como síntesis de la ecclesiología católica.

Estas dos clases de definiciones de ninguna manera se excluyen entre sí; pueden completarse para darnos una definición más total de la Iglesia. Así lo hace San Pablo al presentarnos a la Iglesia como obra de las tres personas divinas y juntamente como comunidad visible (Cuerpo), con unidad de fin, de doctrina y de sacramentos, en el siguiente texto: «Sólo hay un cuerpo y un *Espíritu*, como también una esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un *Señor*, una sola fe, un solo bautismo, un solo *Dios y Padre* de todos» (Ef 4,4-6).

858. La gran variedad de definiciones de la Iglesia que hemos indicado pone de manifiesto que la complejidad de los problemas de ecclesiología proviene, sobre todo, del dualismo, de que tantas veces hemos hablado, entre el aspecto espiritual, misterioso, de la Iglesia, que la hace un solo cuerpo vivificado por un único *Espíritu*, y el aspecto orgánico-social, humano. Hay que unificar de alguna manera estos dos conceptos en la realidad eclesial. Y podemos correr el peligro de caer en uno de dos extremos, de un modo semejante a lo que ocurre al tener que unificar lo humano y lo divino en Cristo: o unificar demasiado—herejía monofisita—, o diversificar demasiado—herejía nestoriana—.

A este propósito escribió el P. Congar: «Aunque la Iglesia no es ni una suerte de encarnación del *Espíritu Santo* análoga a la del *Verbo* en Cristo, ni siquiera, hablando con exactitud, esta encarnación continuada de la que se habla frecuentemente, sin aportar muchas veces las precisiones que serían de desear, es, con todo, verdad que la Iglesia está hecha de lo divino y lo humano. Así, pues, hemos de respetar en ella la debida proporción y el equilibrio entre lo divino y lo humano cuando se habla de la ley de su existencia o cuando se considera su vida, sus actitudes, su fisonomía en el mundo y en la historia. Es posible, de un modo parecido a lo que ocurre en cristología, faltar a este justo equilibrio, ya sea en un sentido nestoriano, *dividiendo* la Iglesia, como Nestorio dividió a Cristo, ya sea en un sentido monofisita, no considerando suficientemente que la Iglesia es *también* verdaderamente humana»⁶.

Las definiciones que hemos considerado ponen más de relieve uno u otro de estos aspectos. En concreto, las *definiciones mayores* atienden preferentemente al elemento divino de la iglesia; las *menores*, al elemento humano.

859. Algunos teólogos modernos, entre los que se distingue el P. Semmelroth, creen que el mejor concepto de Iglesia para expresar a la vez la unidad y la diversidad de sus dos aspectos divino y humano es el que la define como el «sacramento radical» o «protosacramento» (en alemán «*Ursakrament*»). Este aspecto no radica solamente «en que la Iglesia fue fundada por Cristo para administrar los siete sacramentos. La misma institución eclesial es la raíz viva y profunda de las siete acciones sacramentales particulares»⁷. Por eso se puede llamar a la Iglesia «Sacramento radical» o

⁵ CARDENAL GASPARRI, *Catechismus catholicus*.

⁶ Y. CONGAR, O. P., *Le Christ, Marie et l'Eglise* (1952) 67-68.

⁷ O. SEMMELROTH, *El problema de la unidad del concepto de Iglesia: «Panorama de Teología actual»* 410.

«Protosacramento», porque es una manifestación sensible de Cristo y signo eficaz de su presencia santificadora por la gracia. En este concepto se unifica perfectamente el doble aspecto humano y divino de la Iglesia. Véase cómo lo explica el autor citado:

«El que entienda rectamente lo que significa la sacramentalidad en cuanto tal y no pierda de vista, en la interpretación sacramental de la Iglesia, lo que esta sacramentalidad significa, no correrá nunca peligro de minimizar a la Iglesia visible considerándola como una realidad social de tipo jurídico. Y esto no sólo porque esta Iglesia visible fue creada por institución de Cristo—lo cual, naturalmente, se subraya una vez más en la visión sacramental de la Iglesia, ya que sólo Cristo puede instituir una auténtica realidad sacramental—, sino porque su ser sacramental da a la realidad social y visible de la Iglesia una fundamentación mucho más íntima y profunda. Un sacramento es esencialmente un símbolo en el que se representa y adquiere concreción una realidad divina invisible. Y para apreciar debidamente esta realidad divina invisible hay que estimar también debidamente a la Iglesia visible... La visión sacramental de la Iglesia evita también el peligro de dar una importancia demasiado superficial a la Iglesia visible en cuanto tal. Al considerar la Iglesia visible como sacramento, se le da la importancia que se merece y se la aprecia debidamente no sólo por razón de lo corporal y visible, sino por ser la «corporización» de nuestra unidad sobrenatural con Dios... Esta realidad corporal tiene valor en esta concepción de la Iglesia porque, mediante la Iglesia, Dios se hace visible y tangible para el hombre, porque en ella el hombre se encuentra con Dios. El considerar a la Iglesia como sacramento evita el peligro de separar lo visible-corpóreo de lo invisible-divino, de modo que se llegue a un espiritualismo que crea falsamente estar en contacto inmediato con Dios o a un materialismo que dé un valor absoluto a la organización externa. La Iglesia es una sociedad visible. La realidad sobrenatural encarnada en ella, la unidad y conexión de lo externo y lo interno, de lo humano y lo divino, aparece, sobre todo, si se considera a la Iglesia como realidad sacramental»⁸.

860. A pesar del valor innegable de esta concepción de la Iglesia como sacramento radical para unificar sus dos aspectos, humano y divino, y para ilustrar su misterio⁹, creemos que el considerarla como «Cuerpo místico de Cristo» sigue siendo la concepción que reúne más ventajas; es esencialmente bíblica, concisa, y nos da a conocer al mismo tiempo el aspecto humano y las riquezas sobrenaturales del misterio de la Iglesia. Recordemos otra vez las palabras que escribió Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*: que, «para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo..., nada más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama el Cuerpo místico de Cristo»¹⁰. Estas palabras del papa Pío XII parecen ser un eco de otras, más concisas todavía, del gran Doctor de la Iglesia San Agustín: «No solamente hemos sido hechos cristianos, sino Cristo»¹¹.

⁸ Id., 411-412.

⁹ El P. G. DEJAIFVE, S. I., en la recensión del libro de SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, escribió que este modo de presentar a la Iglesia, a pesar de sus aspectos a primera vista seductores, tiene, en cambio, los inconvenientes de no fundamentarse en textos de la Sagrada Escritura ni de la tradición y no encuadrar perfectamente a la realidad que pretende incluir. Cf. *NouvRevTh* 91 (1959) 1096-1097. Véase también el juicio de HAMER, o.c., 91-95.

¹⁰ ColEncl (M.) 706; ColEnc (B. A.) 1527.

¹¹ *Tratado sobre el evangelio de San Juan* 21,8: «Obras San Agustín» 13 (BAC 139) 555.

EPILOGO

861. ¡Hemos sido hechos Cristo! «La Iglesia es Cristo—escribe Charles Moeller—; él es la causa de nuestra salvación; pero para que nosotros pudiéramos vivir su misma vida fue necesario que estuviera presente en todos los puntos del espacio y del tiempo. Fue necesario que ciertos hombres, por un poder venido del mismo Cristo, estuviesen identificados con él, que algunos actos y palabras suyas fuesen los mismos actos y palabras de Cristo. De aquí la necesidad de una Iglesia jerarquizada, visible (porque sin esto el Señor sería inabordable y nunca tendríamos la certeza de haber recibido verdaderamente la palabra de Dios) y al mismo tiempo interior (pues sin la presencia del Señor en la jerarquía, ésta no sería más que un vano juridismo). Este Cristo así presente es el Cristo resucitado, del que nosotros esperamos el retorno glorioso; aquel a quien nos unimos para cumplir el «tránsito» pascual de la muerte a la vida, del pecado a la gracia, de este mundo al otro. Todas las «pasiones» de la Iglesia son participación de la pasión de Cristo ya resucitado; y la «kénosis», o humillación de la Iglesia acá en la tierra, está bajo el signo de la transfiguración. La Iglesia es Cristo comunicado»¹².

¡Hemos sido hechos Cristo! Repitamos otra vez, para terminar nuestro tratado, estas palabras de San Agustín: Vivamos en Cristo y por Cristo, vivamos en la tierra el misterio de nuestra incorporación a Cristo en su Iglesia; no nos separemos jamás de ella para no separarnos de Cristo; amémosla a ella para amar en ella a Cristo y glorifiquemos a Dios Padre en Cristo y en la Iglesia en la tierra hasta llegar a la Jerusalén celestial, la Iglesia triunfante. «Dice el Señor: ¡Vengo pronto! Amén. Ven, Señor Jesús» (Ap 22,20). «A DIOS LA GLORIA EN LA IGLESIA Y EN CRISTO JESÚS POR TODAS LAS GENERACIONES DEL SIGLO DE LOS SIGLOS. AMÉN» (Ef 3,21).

¹² *Mentalité moderne et évangélisation* 193.

ADVERTENCIA

Los problemas referentes a la Sagrada Escritura, a su inspiración, interpretación y valores, los cuales han de resolverse a base de los principios dogmáticos, ha parecido más conveniente no tratarlos en este tomo de Teología fundamental, sino dejarlos para comenzar con ellos el tomo de Teología dogmática.

INDICE DE SAGRADA ESCRITURA

(Los números romanos indican el tratado, y los arábigos los números marginales)

Gén	1	II 79.	Núm	24,14	II 562.
	2	II 79.		24,15-19	II 562.
	3	II 79.		27,18ss	III 246.
	1,1	III 437.		31,14	III 231.
	2,7	II 78.	Dt	5,1	III 35.
	3,14-15	II 560.		6,4	III 35.
	3,15	III 460.		9,1	III 35.
	5,1-31	III 410.		9,10	III 68.
	9,25-27	II 561.		10,17	II 728.
	12,1-3	III 32.		18,15-19	II 558 568.
	12,2-3	II 561.		18,15	II 578; III 40.
	15,4	III 32.		18,16	III 68.
	15,17-18	III 32.		18,19	II 578.
	16,7	II 732.		20,3	III 35.
	17,1-9	II 561.		23,1-3	III 68.
	17,4-5	III 32.		23,8	III 68.
	17,5	III 160.		24,1	II 596.
	17,19-27	III 32.		27,9	III 35.
	18,18ss	II 561.		31,30	III 68.
	18,23ss	III 556.		32,10	III 526.
	20,7	III 556.		32,12	III 34.
	20,17	III 556.	Jos	1,5	III 119.
	22,16-18	II 561.		1,9	III 119.
	24,2ss	III 87.		8,35	III 68.
	26,3-5	II 561.	1 Sam	1s	II 487.
	26,24	II 561; III 119.		2,10	II 565.
	27,28-29	II 561.		2,35	II 565.
	28,14	III 747.		12,3	II 565.
	32,28	III 160.		16,6	II 565.
	35,9	III 160.		16,13	III 37.
	49,8-12	II 561.		21,5	III 774.
	49,10	II 562 731.		30,12	II 788.
Ex	2,3	II 732.	2 Sam	7	II 558.
	3,12	II 315; III 34 119.		7,11-17	II 562.
	3,14	III 34.		7,14	II 728.
	4,22	II 588.		7,16	II 725.
	4,30	II 315.		7,29	II 725.
	20ss	III 35.	1 Re	6,16	III 774.
	23,20	II 732.		8,14	III 68.
	24,7	III 35.		19,16	II 565.
	24,8	III 35 41 80.		22,55	III 68.
	25,8	III 63.	2 Re	11,10	III 231.
	26,11	II 726.		20,5	II 751.
	26,33	III 774.	1 Par	17,1ss	II 529.
	26,34	III 774.		17,14	II 725.
	28,29	III 774.	2 Par	17,27	II 725.
	28,36	III 774.		34,12-17	III 231.
	32,14	III 556.	Esd	3,2	II 734.
	43,29	III 774.		4,1ss	II 734.
Lev	4,3	II 565.		6,14-17	II 734.
	4,16	II 565.		7,1-7	II 734.
	11,44-45	III 526 774.		11,26	II 734.
	19,2	III 774.	Neh	6,1ss	II 734.
	20,26	III 774.		9,37	II 734.
	21,8	III 774.	Tob	3,10-12	II 788.
Núm	12,7	III 77 161.		11,9	III 410.
	22,8	II 333.		42,8	III 556.
	23	II 558.	Est	4,4	II 788.
	23,7	II 562.		4,16	II 788.
	23,7-24	II 562.	Jb	2,23	III 40.
	23,11	II 562.	Sal	2	II 558 724 727 565.
	23,18-24	II 562.		2,1-5	II 566.
	23,19	II 562.		2,2	II 565.
	24	II 558.		2,6-9	II 566.
	24,3-9	II 562.		2,6-8	III 56.

Sal	2,7	II 716 728.	Is	9,5	II 716.
	2,8	III 53.		9,5ss	II 722.
	2,8-10	II 724.		9,6	II 726.
	2,16	II 608.		9,6ss	II 725 728.
	4	II 740.		10,17-20	III 772.
	15,8-10	II 751.		10,21	II 728.
	15,10	II 741.		11,1-7	II 726.
	18	II 156.		11,1-10	II 562 568.
	21	II 558 579 568 716 739.		11,6-9	II 722.
	21,2-22	II 569.		11,9	II 888.
	21,2	II 644.		11,10	II 721 724 741.
	21,16	II 740.		11,12	III 30.
	21,17ss	II 740.		12	II 716.
	21,19	II 740.		15,10	II 596.
	21,23-32	II 569.		18,1-7	II 721.
	21,28-32	II 740.		18,7	II 721.
	21,28	III 747.		19,21	II 720.
	44	II 558 566.		19,23-25	II 721.
	44,2-10	II 566.		22,22	III 162.
	44,3	II 725.		23,13-18	II 721.
	44,7	II 725 728.		24	II 727.
	44,7ss	II 566.		24ss	II 734.
	44,8	II 734.		25	II 727.
	44,11-16	II 566.		26	II 727.
	44,17	II 566.		27	II 727.
	44,17-18	II 566.		28	II 727.
	44,18	II 725.		28,16	II 562.
	46,3ss	III 56.		29,13-23	III 772.
	68,24	II 745.		30,11	III 772.
	71	II 558 566 724 725 888.		30,12	III 772.
	71,1-5	II 562.		30,15	III 772.
	71,1-4	II 566.		30,18	II 723.
	71,5-11	II 566.		32,1-17	II 562.
	71,5	II 725.		32,18	II 722.
	71,5-8	III 747.		35	II 722.
	71,8	III 53.		35,1-6	II 737.
	71,8-11	III 56.		35,1-10	II 562.
	71,11-18	III 747.		38,10	III 206.
	71,12-15	II 566.		40,1-5	II 562.
	71,13	II 721.		40,3	II 735.
	81(82),6	II 620.		41,8ss	III 526.
	88(89),2-5	II 724.		41,10-16	III 119.
	88,20-38	II 562.		41,14	III 772.
	88,21-30	III 37.		41,16	III 772.
	88,27ss	II 725.		41,22	III 772.
	109	II 566 605 567 558.		42	III 526.
	109,1	II 728.		42,1-4	II 716.
Prov	10,12	III 645.		42,1-6	II 721 724.
Sab	1,6	III 231.		42,1-7	II 558 568 569.
	13,2-14,27	II 227.		42,1-9	II 726.
Is	1,4	III 772.		42,1-53	II 716.
	2,1-4	II 562.		42,2-7	II 726.
	2,1-5	II 558; 564.		43,1-5	III 119.
	2,2	III 665 747.		49,1-7	II 568 569.
	2,2-4	II 724; III 53; II 721.		49,1-8	II 726.
	2,3	II 721; III 40.		49,3-6	II 721.
	2,4	III 56.		49,6	II 716; III 39.
	2,18	II 722.		49,12	III 39.
	4,2-6	II 562.		49,7-10	II 726.
	4,3	II 723.		49,8	II 563.
	4,4	II 723.		49,8-13	II 722.
	5,7	III 526.		50,1-11	II 569.
	5,19	III 772.		50,4-9	II 568 740.
	5,24	III 772.		50,6	II 741.
	6,3	III 772.		50,15	II 724.
	6,9	II 745.		52ss	II 579.
	6,13	II 723.		52,13-15	II 569.
	7,14	II 728 729.		53	III 40.
	7,14-16	II 572.		53,1	II 745.
	8,8-10	II 562.		53,1-3	II 558 569.
	8,14	II 745.		53,3-12	II 740.
	8,19-22	II 736.		53,4-6	II 569.
	9,2-7	II 562.		53,7ss	II 741.

Is	53,7-9	II 569.	Dan	7,27	II 710 724; III 53.		
	53,10-12	II 569.		9,20-27	II 733.		
	53,12	II 741.		9,24	II 570 733.		
	54,1-3	II 724.		9,25	II 565.		
	55,3-5	II 563.		9,25-27	II 733.		
	55,5	II 721 724.		11,31	II 701.		
	60,1-22	II 562.		Os	2,6ss	II 723.	
	60,3	II 721.		2,15-24	II 562 563.		
	60,1	II 734.		2,16-25	II 716.		
	61,1	II 734 737.		2,19ss	II 723.		
	61,1-3	II 716 726.		3,4ss	II 562.		
	61,1-4	II 568.		6,2	II 751.		
	65,17	III 202.		8,1	III 77 161.		
	65,17-25	II 722.		8,3	III 77 161.		
	66,18-21	II 721; III 39.		8,8	III 77 161.		
	66,19-23	II 558 564 716.		8,15	III 77 161.		
	Jer	1,4-8		III 119.	11,8ss	II 723.	
		1,18ss		III 119.	14	II 723.	
		2,5ss		II 567.	3,18	II 722.	
		3,14-17		II 716 558.	Am	9,11	III 161.
		3,17		III 39 747.	9,11-15	II 562.	
		11,16		III 526.	Jon	1,2	II 529.
12,7		III 77 161.	3	II 324.			
23,1-2		III 171.	Miq	1	II 730.		
23,3-4		III 40.	2	II 730.			
23,3-6		II 562.	3	II 730.			
23,3-8		II 566.	4,1-5	II 564.			
23,48		III 171.	4,2ss	II 721.			
30,9		II 721.	4ss	II 730.			
30,9ss		II 562.	4,3ss	II 722.			
31,31		II 888.	5,2	II 728.			
31,31-40		II 558 563 716.	5,2-4	II 730.			
31,31ss		III 202; II 723.	Ag	2,7-10	II 732.		
31,33-34		III 350.	Zac	3,8	II 567.		
31,35-37		II 563.	6,12-15	II 558 567.			
32,18		II 728.	6,13-15	II 716.			
33,14-16		II 562 566.	8,20-22	II 721.			
50,17		III 526.	9	II 738.			
54,13	II 723.	9,9ss	II 738.				
60,1	II 723.	10	II 738.				
Ez	11,19	II 723.	11	II 738.			
	16,25-29	II 723.	12	II 738.			
	17,21	II 558.	12,4	II 740.			
	17,22-24	II 562 566.	12,6	II 740.			
	17,22ss	III 39 526.	12,8	II 740.			
	17,34	II 558.	12,9	II 740.			
	17,37	II 558.	12,10	II 740.			
	18	II 716.	12,11	II 740.			
	21,24-32	II 562.	13	II 738.			
	21,27	II 731.	13,1	II 888.			
	33,1-20	II 710.	13,1ss	II 723.			
	34	III 132.	14	II 738.			
	34,1-10	III 171.	14,7ss	III 39.			
	34,23	III 40.	14,8	III 29.			
	34,23-31	II 562 725; III 171.	Mal	1	II 558.		
	34,24-30	II 563.	1,2	II 564.			
	34,25-27	II 722.	1,3	II 656.			
	36,25-29	II 723.	1,10-11	II 323.			
	34,25-31	II 722.	1,10-14	II 715.			
	37,22-24	III 39.	1,11	II 724; III 39 40 53 56 747.			
	37,22-25	II 562 725.	3,1	II 732 735.			
	37,23-27	II 563.	i Mac	1,53	III 231.		
37,26	III 39.	1,57-62	II 701.				
39,6-7	III 526.	4,52-58	II 734.				
Dan	2,35	III 53.	Mt	1,1	II 377 729.		
	2,35-44	II 724.	1,3	II 379.			
	2,44	III 39 53.	1,18-20	III 773.			
	5,5	II 323.	1,19	II 379.			
	7,13	II 728.	1,21	II 373 377; III 611 742.			
	7,13ss	II 710 724.	1,22s	II 729.			
	7,13-14	III 53.					
	7,13-27	II 558 570.					
	7,14-27	II 725.					

Mt	1,23	II 579.
	2	II 379.
	2,2	II 377.
	2,4	II 572.
	2,5	II 730.
	2,6	II 579; III 171.
	2,3-6	II 712.
	2,15	II 579 714.
	2,18	II 714.
	3,2	II 445.
	3,3	II 488 735.
	3,16s	II 656.
	3,20	II 651.
	4,3s	II 685.
	4,5	II 372.
	4,5-7	II 685.
	4,10	II 108.
	4,15	II 736.
	4,17	II 546 547 580.
	4,18-22	III 93.
	4,23	II 353 666 676.
	4,23s	II 666.
	4,24	II 681.
	4,35-41	II 651.
	5	II 580 669; III 36 678 783-785.
	5,1-7	II 378 640.
	5,3	II 639; III 45.
	5,3-10	III 62.
	5,3-12	III 54.
	5,7-27	II 541.
	5,11	II 597.
	5,14	III 53.
	5,16	III 778 805.
	5,17	II 376 633 640; III 221.
	5,17s	II 373.
	5,17-18	III 63.
	5,17-48	II 76.
	5,18	II 713.
	5,21	II 596.
	5,21s	II 379.
	5,21-22	III 63.
	5,21-24	III 527.
	5,21-36	II 596.
	5,21-48	II 640.
	5,22	II 375.
	5,22s	II 541.
	5,22-25	II 542.
	5,27	II 596.
	5,27-28	III 63.
	5,28	II 378 652.
	5,28s	II 640.
	5,28-30	II 583.
	5,28-48	III 527.
	5,29s	II 652.
	5,31	II 596.
	5,31s	II 580 596.
	5,31-32	III 63.
	5,31-48	II 649.
	5,33	II 596.
	5,37	II 648.
	5,38	II 596.
	5,39-49	II 480.
	5,43-48	II 542 596.
	5,44	II 379.
	5,47	II 373.
	5,48	II 376 542 638.
	6	II 373; III 678 783-785.
	6,1	II 376.
	6,1-18	II 379.
	6,5-13	II 580.
	6,6	II 645.
	6,9	II 644.

Mt	6,9-13	II 488.
	6,10	III 62.
	6,11	II 488.
	6,16-18	II 376 580.
	6,18	II 645.
	6,26	II 645.
	6,32	II 645.
	6,34	II 645.
	6,58	II 580.
	7	II 373 669; III 678 783- 785.
	7,7	II 379.
	7,11	II 645.
	7,12	II 713.
	7,15	III 805.
	7,15-22	II 704.
	7,17-19	III 784.
	7,20	III 805.
	7,21	III 62.
	7,22s	II 596.
	7,23	II 597.
	7,24	III 161.
	7,28	II 596.
	7,29	II 640.
	7,34	II 644.
	8	II 378 379 669.
	8,2	II 667.
	8,3	II 594.
	8,5	II 667.
	8,5-13	II 594 676.
	8,7	II 594.
	8,10-12	II 703.
	8,11	II 580 704; III 803 746.
	8,11-12	III 53.
	8,12	II 373.
	8,13	II 692.
	8,14	II 667.
	8,16	II 651 666 681.
	8,19	II 670.
	8,20	II 634 650.
	8,23	II 667.
	8,27	II 664 675.
	8,28	II 667.
	8,29	II 681.
	8,32	II 594.
	8,37s	II 597.
	9	II 669 378 379.
	9,2	II 667.
	9,3	II 596.
	9,6	II 488 596.
	9,8	II 670.
	9,9	II 374.
	9,9-13	III 93.
	9,11	II 594 641 647 653.
	9,13	II 633 647.
	9,15	II 488 699.
	9,18	II 667.
	9,20	II 375 667.
	9,27	II 575 667.
	9,32	II 667 681.
	9,33	II 670.
	9,35	II 666 676.
	9,35-38	III 94.
	9,35-11	II 668.
	9,36	II 536 647.
	9,42	II 536 668.
	10,1	II 686; III 132.
	10,1-4	III 93.
	10,2s	III 93.
	10,2	III 87 173.
	10,3	II 359.
	10,5	II 373; III 47.
	10,5-11,1	II 378.

Mt	10,5s	III 90.
	10,7	II 446; III 44, 664.
	10,8	II 594 681.
	10,9	II 359.
	10,11-17	II 648.
	10,15	II 686.
	10,16-23	II 704.
	10,16-42	III 95.
	10,17	II 373; III 201 664.
	10,17s	II 855.
	10,17-18	III 679.
	10,18	II 373 597.
	10,22	III 601.
	10,23	II 710; III 48 59.
	10,24	II 700.
	10,24-25	III 85.
	10,25	II 375.
	10,29-31	II 645.
	10,32	II 536.
	10,32s	II 597.
	10,34	II 633.
	10,37	II 597 656.
	10,37-39	III 55.
	10,38	II 597; III 580.
	10,40	III 94.
	10,40-41	II 536 539.
	10,47	II 575.
	11,1	III 132.
	11,1-6	II 687.
	11,2-6	II 712.
	11,4	II 666.
	11,5	II 735 737 757.
	11,10-14	III 64.
	11,11	II 594.
	11,12	II 580; III 54,61..
	11,19	II 653
	11,20-24	II 670.
	11,21	II 686.
	11,23	II 645.
	11,25-30	II 599 644.
	11,27	II 377 537 543 593 602.
	11,28	II 597.
	11,29	II 647 653; III 130.
	12,6	II 422 594.
	12,6-8	III 63.
	12,8	II 594.
	12,9	II 667.
	12,13	II 594.
	12,14s	II 581.
	12,14	II 670.
	12,15	II 666 676.
	12,15-21	II 653.
	12,18	II 579.
	12,19-21	II 647.
	12,22	II 667 681.
	12,23	II 377 686.
	12,24	II 670.
	12,25	II 696 684; III 527 719.
	12,28	II 580; III 54 61.
	12,38	II 664.
	12,38-43	II 783.
	12,39	II 372 540 757.
	12,39s	II 748.
	12,41	II 594.
	12,42	II 422 594.
	13	II 379 704.
	13,1-53	II 378.
	13,3	II 469.
	13,10	II 585.
	13,11	III 44 45.
	13,11-23	III 54.
	13,24	III 44.
	13,24-30	III 54 56 203 666 766.

Mt	13,26	III 784.
	13,26s	II 596.
	13,31	II 640.
	13,31-32	III 54 527.
	13,31-33	III 44 803.
	13,34s	II 469.
	13,35	II 714.
	13,36-43	III 54 766.
	13,37-42	II 596; III 666
	13,37-43	III 203 590.
	13,37-49	II 704.
	13,41	II 594.
	13,43	III 61.
	13,44-46	III 54.
	13,44-47	III 44.
	13,47-50	III 590 666.
	13,5-52	II 540.
	13,53	II 580.
	13,57	II 539.
	14,1	II 375.
	14,5	II 540.
	14,13s	II 670 676.
	14,14	II 647 666.
	14,15	III 132.
	14,22	II 667.
	14,23	II 644.
	14,25	II 667.
	14,28-29	II 388.
	14,33	II 600 605 660 664 670 675.
	14,35	II 594 666.
	15,1-9	II 649.
	15,2	II 375 641.
	15,2-9	II 648 649.
	15,3	II 580.
	15,5	II 580.
	15,18-20	III 55.
	15,21	II 667.
	15,21-28	II 676.
	15,23	II 375.
	15,24	II 373; III 47, 87.
	15,27	II 489.
	15,30	II 666 676.
	15,32	II 647 667.
	15,36	II 644.
	16,1	II 685.
	16,4	II 372.
	16,7	II 696.
	16,13	II 576.
	16,13-19	II 600; III 155-165.
	16,14	II 539.
	16,16	II 377.
	16,16s	II 573.
	16,18	II 593 704 850; III 69 76 140 201 206 213 394 678 718 719 856.
	16,18-19	III 149, 151 153 166 171 200 262 384.
	16,18-20	II 700.
	16,19	III 56 132 833.
	16,20	II 586.
	16,20s	II 584.
	16,21	II 585 757; III 95.
	16,21	II 647 649.
	16,24	II 597.
	16,24s	II 580.
	16,25-27	II 597.
	16,26	II 640.
	16,27	II 594 596.
	16,27s	II 579.
	16,27-28	II 576.
	16,28	II 710; III 48 59.
	17,1	II 667.

Mt	17,1-9	II 656.
	17,9	II 585 757.
	17,14	II 667 681.
	17,19-21	II 670.
	17,22	II 576.
	17,22s	III 95.
	17,23	II 667; III 173.
	17,24-27	II 388 594 650.
	17,26	II 660.
	17,27	II 374 696.
	18	III 95.
	18,1-19	III 132.
	18,1-52	II 378.
	18,5	III 527.
	18,8s	II 649 652.
	18,9	II 640.
	18,17	III 69 595 642 664.
	18,17-18	III 56.
	18,18	III 132 133 138 140 141 163 181 262 309 394 678.
	18,19-20	III 141.
	18,20	III 527 725.
	19,2	II 666.
	19,12	II 652; III 785.
	19,12-21	II 542.
	19,13-15	II 644.
	19,14	III 62.
	19,16-25	III 785.
	19,21	III 85.
	19,28	III 90.
	20,17s	III 95.
	20,21	III 44.
	20,23	II 704.
	20,17	II 699.
	20,19	II 374 699 757.
	20,20-28	II 577.
	20,28	II 542 633 647 699 734; III 104 107 130.
	20,29	II 667.
	20,30	II 377.
	21,2	II 696 700.
	21,5	II 377 738.
	21,9	II 377 575.
	21,11	II 578.
	21,12	II 667.
	21,14	II 666 676.
	21,18	II 667.
	21,33-45	III 53.
	21,33-46	II 699.
	21,37	II 593.
	21,43	II 580 703 704.
	21,46	II 539.
	22,1-10	III 53.
	22,2-14	III 590.
	22,15-22	II 640.
	22,23-33	II 640.
	22,35-40	III 55.
	22,36	II 647.
	22,37	II 645.
	22,40	II 376 647.
	22,41-46	II 640 712; III 37.
	22,42	II 575 729.
	22,43-45	II 567 594.
	22,43-46	II 606.
	22,45	II 593.
	22,46	II 640.
	23,1-26	II 378.
	23,3	II 657.
	23,5	II 375.
	23,8-10	II 541.
	23,10	II 573; III 104 344.
	23,13	II 489; III 62.

Mt	23,13-39	II 649 656.
	23,15	II 372; III 53.
	23,18	III 106.
	23,23	II 376.
	23,25-39	II 648.
	23,34	II 539.
	23,37	II 645.
	23,38	II 580; III 63.
	24	II 375; III 95.
	24,2	II 703; III 63.
	24,4	II 704.
	24,5	II 701.
	24,6-8	II 701.
	24,8	II 704.
	24,11	II 701.
	24,13	III 601.
	24,14	III 746 803.
	24,15	II 375 488 701.
	24,19-21	II 702.
	24,21	II 788.
	24,25	II 707; III 774.
	24,30s	II 579.
	24,31	II 594.
	24,32	II 637.
	24,34	II 701; III 59 148.
	24,35	II 707.
	24,36	II 594.
	24,37	II 404.
	25,31s	III 54.
	25,31-33	III 203.
	25,31-46	II 542 727.
	25,34	II 597; III 61.
	25,34s	III 527.
	25,34-41	II 542.
	25,34-46	II 647.
	25,40	II 639.
	25,41-46	II 596.
	25,46	II 597; III 203.
	26,1-2	III 95.
	26,2	II 699.
	26,13	II 448 704; III 731.
	26,18	II 541.
	26,21-25	II 700.
	26,26	II 644.
	26,26-29	III 724.
	26,28	III 80.
	26,30	II 644 647.
	26,31	II 700.
	26,31-35	II 388.
	26,32	II 757.
	26,35	II 706.
	26,37-40	III 645.
	26,39-44	II 644.
	26,40	II 646.
	26,52	II 649.
	26,53s	II 580.
	26,54	II 579 713.
	26,56	II 700.
	26,57-66	II 699.
	26,59	II 641.
	26,62-66	II 601.
	26,63	II 573.
	26,63s	II 377.
	26,64	II 579 593; III 48 59.
	26,66	II 699.
	26,67s	II 741.
	26,68	II 573.
	26,69-75	II 388 700.
	27,1	II 699.
	27,2	II 699.
	27,4	II 641.
	27,6	II 375 757.
	27,9-10	II 714.

Mt	27,11	II 574.
	27,17	II 573.
	27,18	II 580.
	27,22	II 573.
	27,24-26	II 377.
	27,26	II 699 741.
	27,26s	II 574.
	27,27-30	II 699.
	27,27-32	II 542.
	27,35	II 650 740; III 579.
	27,39-43	II 740.
	27,42	II 574 670.
	27,46	II 740.
	27,51s	II 761.
	27,53	II 372.
	27,55	II 650.
	27,56	II 408.
	27,57	II 647.
	27,57-66	II 773.
	27,62	II 375 757 774.
	27,62s	II 761.
	27,63s	II 788.
	28,1	II 791.
	28,7	II 791.
	28,9	II 779 788.
	28,11-15	II 749.
	28,16	II 778.
	28,17	II 792.
	28,18	II 373; III 104.
	28,18-19	III 138 612.
	28,18-20	II 543 602; III 117 119 135 204 345 802.
	28,19	II 377 541 542 580 593; III 53 143 439 444 591 644 679 744 803.
	28,19-20	III 56 96 140 325 326.
	28,20	II 602 704 749 850; III 211 212 219 246 563 425 527 678 766 768 769 804.
	28,50	II 759.
Mc	1,1	II 353 391 448.
	1,2	II 735.
	1,3	II 488 579.
	1,5	II 387.
	1,9	II 387.
	1,13	II 594.
	1,14-15	III 44.
	1,15	II 353 446 547; III 55.
	1,16	II 681.
	1,16-20	III 93.
	1,17	II 681.
	1,20	II 408.
	1,21	II 667.
	1,21-34	II 451.
	1,21-2,12	II 669.
	1,22	II 596.
	1,24	II 594 681.
	1,25	II 586.
	1,26	II 489.
	1,27	II 489.
	1,29	II 667; III 173.
	1,36	III 173.
	1,33	II 670.
	1,33-35	II 584.
	1,34	II 586 594 681.
	1,35	II 644.
	1,36	II 388.
	1,38	II 537.
	1,37	II 735; III 737.
	1,40	II 667.
	1,41	II 676.
	1,43	II 584.

Mc	1,45	II 489 670.
	2,1	II 667.
	2,2	II 574.
	2,3s	II 660.
	2,7	II 596.
	2,10	II 488.
	2,2-12	II 547.
	2,14	II 359.
	2,18-20	II 580.
	2,20	II 488.
	2,23	II 388.
	3,1	II 667.
	3,6	II 388.
	3,1-7	II 647.
	3,7	II 651.
	3,11	II 681.
	3,11ss	II 586.
	3,12	II 651.
	3,14	III 664.
	3,14-15	III 93.
	3,16	III 173.
	3,16ss	III 93.
	3,17	II 387 388.
	3,18	II 359.
	3,20	II 670.
	3,21	II 657.
	3,22	II 388.
	4,10-11	III 86,95.
	4,11	III 45.
	4,34	III 95.
	4,35	II 667.
	4,35-41	II 633.
	4,35-5,43	II 669.
	4,39	II 594 676.
	4,41	II 594.
	5,1	II 667.
	5,7	II 681.
	5,21	II 667.
	5,23	II 388.
	5,24	II 667.
	5,29	II 647.
	5,37	II 409.
	5,40s	II 666.
	5,41	II 356 388 594.
	5,43	II 388.
	6,4	II 539.
	6,6	II 692.
	6,7-13	II 668.
	6,15	II 539.
	6,30	III 87.
	6,31	II 651 670.
	6,33	II 667.
	6,34-44	II 677.
	6,45	II 667.
	6,56	II 594.
	7,2-4	II 388.
	7,11	II 387.
	7,18	II 647.
	7,24	II 667.
	7,28	II 489.
	7,31	II 387 667.
	7,34	II 356 388.
	8,1	II 667.
	8,17	II 647.
	8,22	II 667.
	8,33	II 388 474.
	8,35	II 653.
	9,1	II 710.
	9,2	II 409 667.
	9,5s	II 474.
	9,13	II 667.
	9,18	II 647.
	9,21s	II 584.

Mc

9,23 II 692.
 9,27 II 710.
 9,32-48 III 132.
 9,33-37 III 180.
 9,36s II 647.
 9,37 III 87.
 9,43 II 388.
 10,1 II 387.
 10,4-12 II 580.
 10,13-16 II 647.
 10,14 II 653.
 10,18 III 344.
 10,32s II 699.
 10,33 II 388 699.
 10,35-37 III 180.
 10,37 II 409.
 10,38 II 426.
 10,45 II 633 699.
 10,46 II 388 667.
 10,46-52 II 647.
 11,4 II 387.
 11,12 II 667.
 11,15 II 667.
 11,21 II 388.
 11,32 II 388.
 12,6 III 87.
 12,14 II 648.
 12,25 II 757.
 12,28-34 III 55.
 12,35 II 575.
 12,42 II 388.
 13,3 II 16,7.
 13,5ss III 201.
 13,9-13 II 704.
 13,10 II 704; III 201.
 13,14 II 488; III 774.
 13,27 II 594.
 13,32 II 594.
 14,9 III 53 731.
 14,14-17 II 700.
 14,27-31 II 388.
 14,28 II 757.
 14,29-31 II 388.
 14,30 II 474.
 14,36 II 388.
 14,37 II 388.
 14,60-64 II 601.
 14,62 II 601.
 14,64 II 601.
 14,64-65 II 388.
 14,66 II 387.
 14,66-72 II 388 474.
 15,2 II 574.
 15,8 II 387.
 15,15 II 388.
 15,16 II 387.
 15,19 II 388.
 15,22 II 388.
 15,28 II 579 741.
 15,29-32 II 740.
 15,34 II 388 644.
 15,37 II 759.
 15,38 II 761.
 15,39 II 761.
 15,40 II 408 650.
 15,40-47 II 773.
 16,2 II 791.
 16,8 II 791.
 16,9 II 778.
 16,9-20 II 438.
 16,11 II 781.
 16,12 II 778.
 16,13 II 791.

Mc

16,14 II 778.
 16,15 II 778; III 476 651 664
 803.
 16,15-16 II 543; III 642.
 16,15-17 II 692.
 16,16 III 121 135 335 425 439
 644 678 744.
 16,17 II 594 704.
 16,17ss II 668.
 16,17-20 II 686; III 787.
 16,19 III 326.
 16,20 II 644 668 704; III 746.
 Lc
 I
 1,1 II 491.
 1,1-4 II 453.
 1,2 III 464.
 1,2s II 471 484.
 1,3 II 562.
 1,8 III 746.
 1,25 II 562.
 1,28 II 402.
 1,30-35 II 729.
 1,33 III 39.
 1,35 III 529 773.
 1,55-73 III 33.
 1,75 II 578.
 1,77 II 578.
 1,79 II 578.
 2 II 405.
 2,3-7 II 730.
 2,16 II 650.
 2,29-32 II 712.
 2,31s II 578.
 2,32 II 451; III 53.
 2,40 II 726.
 2,47 II 637.
 2,49 II 643 644.
 3,1 II 445.
 3,1s II 402.
 3,3-6 II 735.
 3,4 II 988.
 3,21 II 644.
 3,22 II 726.
 3,27 III 93.
 4,1 III 529 773.
 4,13 III 386.
 4,16-21 III 56.
 4,17-21 II 547 568.
 4,18 II 579 734.
 4,18-21 II 737.
 4,21 II 546.
 4,22 II 637.
 4,23 II 400.
 4,24 II 539.
 4,25 II 547.
 4,28 II 667.
 4,32 II 596.
 4,33 II 489 667.
 4,34 III 773.
 4,36 II 489.
 4,38 II 667.
 4,41 II 586 594 681.
 4,42 II 670.
 4,43 II 536 537; III 44 104.
 5,1 II 667; III 173.
 5,10 II 700.
 5,15 II 489 666.
 5,16 II 644; III 93.
 5,18 II 667 670.
 5,24 II 488.
 5,27 II 359.
 5,35 II 488.

Lc	6,6	II 667.
	6,6-11	II 696.
	6,12	II 644; III 93.
	6,13	II 651; III 90.
	6,14	III 173.
	6,14ss	III 93.
	6,15	II 359.
	6,17	III 85.
	6,18	II 666.
	6,19	II 594 679.
	6,20	III 45.
	6,36	II 647.
	6,48	III 161.
	7,1	II 667.
	7,11	II 667.
	7,13	II 647.
	7,18-23	II 687.
	7,21	II 737.
	7,36	II 647.
	7,36-50	II 400 649 696.
	7,39-49	II 648.
	7,48	II 596.
	7,49	II 596.
	8,3	II 647 650.
	8,10	III 45.
	8,22	II 667.
	8,24	II 541.
	8,26	II 667.
	8,28	II 681.
	8,40	II 667.
	8,43	II 400 667.
	8,49	II 541.
	9	II 400.
	9,1-6	II 668.
	9,2-9	II 670.
	9,6	II 687.
	9,11	II 667.
	9,12	III 132.
	9,18	II 644; III 93.
	9,23	II 597.
	9,27	III 61.
	9,28	II 644 667.
	9,28	III 93.
	9,29	II 644.
	9,32	III 173.
	9,38	II 541 667.
	9,44	II 699.
	9,46	II 696.
	9,46-48	III 132.
	9,54	II 409 647.
	9,57-62	III 85.
	9,58	II 634.
	9,62	II 649.
	10,1	III 85.
	10,3	II 704.
	10,16	III 87 345 401 527 642.
	10,17-20	II 668.
	10,21	II 644.
	10,21s	II 599.
	10,23s	II 447.
	10,29	II 594.
	10,25	II 541.
	10,25-37	II 400 640.
	10,29-37	II 647.
	11,2-4	II 488.
	11,4	II 488.
	11,14	II 667.
	11,15-26	II 670.
	11,27	II 637.
	11,52	II 489; III 162.
	12,11s	II 704.
	12,14	II 634; III 107.
	12,35-40	II 596.

Lc	12,49	II 633.
	13,4	II 647.
	13,10	II 667.
	13,10-17	II 647.
	13,14-17	II 648.
	13,28-31	II 580.
	13,29	III 61.
	13,31s	II 648.
	13,32	II 699 787.
	13,33	II 539 699.
	13,35	II 703.
	14,1	II 667.
	14,2	II 400.
	14,25-33	III 55.
	14,26	II 597.
	14,27	II 540 597
	14,44	III 64.
	15	III 527.
	15,2	II 647.
	15,2-8	II 648.
	15,3-32	II 647.
	15,8-32	II 400.
	16,16	II 400 580 713.
	16,22-31	II 580.
	16,30	II 649.
	17,1-4	III 132.
	17,12	II 667.
	17,20	III 54 61 668
	17,20s	II 580.
	17,20-21	III 49.
	17,21	III 60.
	17,25	II 699.
	18,1	II 644.
	18,9-14	II 400.
	18,24	III 62.
	18,31	II 579.
	18,32	II 699.
	18,35	II 667.
	19,1-10	II 400 647.
	19,7-10	II 648.
	19,10	II 633; III 611 712.
	19,38	II 574.
	19,40	II 574.
	19,41-45	II 647.
	19,43	II 702.
	19,44	II 703.
	19,45	II 667.
	20,28	II 541.
	20,20	II 634.
	21,10-19	II 704.
	21,12	II 701.
	21,12-17	II 855.
	21,20	II 702; III 774.
	21,21	II 701.
	21,24	II 580 703.
	21,34	II 400.
	21,37	II 644.
	22,19	III 143 802.
	22,19ss	II 400.
	22,19-20	II 727; III 612.
	22,20	III 41 63.
	22,24	III 180.
	22,25	II 580 634; III 107.
	22,26	III 132.
	22,27	II 653; III 107 130.
	22,30	III 90.
	22,31s	II 644.
	22,31-32	III 156 158.
	22,31-34	II 388.
	22,32	III 93 166 385-386.
	22,37	II 579.
	22,39	II 644.

Lc	22,41-42	III 93.	Jn	1,42	II 700; III 160 173.
	22,43-44	II 438.		1,42-51	II 546.
	22,50s	II 647 667.		1,43-50	II 696.
	22,51s	II 692.		1,43-51	III 93.
	22,54-60	II 388.		1,45	II 712.
	22,66-71	II 601.		1,45-51	II 547.
	23,2-3	II 572-74 580; III 44.		1,49	II 574.
	23,3	II 574.		1,51	II 594.
	23,4	II 641.		2,1	II 416 667.
	23,8-11	II 685.		2,1-11	II 451.
	23,14	II 641.		2,2	II 647.
	23,16	II 699.		2,3-7	II 730.
	23,34	II 644 647.		2,6	II 498.
	23,35	II 573.		2,11	II 493 498 644 670 675.
	23,40-43	II 400.		2,13	II 496 498.
	23,42	III 44.		2,13-18	II 649.
	23,43	II 647.		2,13-22	II 656.
	23,45	II 761.		2,13-23	II 424.
	23,46	II 643 644 759.		2,14	II 667.
	23,50s	II 777.		2,16	III 57.
	23,50-55	II 773.		2,18	II 594 757.
	24,1	II 791.		2,18s	II 707.
	24,9	II 791.		2,19	II 699.
	24,11	II 781.		2,19s	II 748.
	24,13	II 778.		2,20	II 498.
	24,15	II 779.		2,23	II 666 686.
	24,19	II 539 596.		2,22s	II 417.
	24,21	II 757.		2,24	II 696.
	24,25s	II 781.		2,25	II 595.
	24,26	II 580.		2,28s	II 723.
	24,27	II 779.		3	II 408.
	24,30	II 644 779.		3,17	II 419.
	24,32	II 637.		3,2	II 541 543 647 651 664 670 675 686.
	24,33	II 791.		3,2ss	II 578.
	24,34	II 778; III 117 170 173.		3,2-16	II 547.
	24,36	II 778.		3,3-6	III 531.
	24,37	II 781.		3,3-5	II 492.
	24,39	II 779.		3,5	III 56 143 591 642 664 678 802.
	24,44	II 579 778.		3,13	II 596.
	24,44-45	III 117.		3,14	II 699.
	24,46	II 579.		3,11-15	II 537 542.
	24,49	II 704.		3,15-17	III 531.
	24,46	II 704.		3,16	II 597 645.
	24,46-47	III 746.		3,17	III 87 742.
	24,46-48	III 476.		3,18	II 597; III 641.
	24,46-49	III 122.		3,22-24	II 496.
	24,47	III 802 803.		3,25	II 498.
	24,49	III 592.		3,26ss	II 496.
	24,50	II 644.		3,36	II 543 597; III 641
Jn	1,1-4	III 531.		4	II 408.
	1,1-14	III 431.		4,1-9	II 409 496.
	1,1-18	II 607.		4,6	II 416.
	1,3	II 417 607.		4,6s	II 500.
	1,7	II 421.		4,7-26	II 420.
	1,9	II 421 879.		4,9	II 498.
	1,10	II 686.		4,10-42	II 547.
	1,12-16	III 531.		4,13s	II 597.
	1,14	II 417 446; III 400.		4,14	III 616.
	1,14-16	II 655.		4,16	II 651.
	1,15	II 619.		4,17	III 611.
	1,14-17	II 648.		4,19	II 539.
	1,17	II 917.		4,1	II 580.
	1,19	II 496.		4,23	II 108 580; III 49 60 668.
	1,21	III 40.		4,24	II 115.
	1,23	II 416.		4,25	568 572; II 578 712.
	1,25	II 712.		4,25s	II 573.
	1,28	II 497.		4,27	II 416.
	1,29	II 421 446 500.		4,29	II 572.
	1,35-40	II 416.		4,34	II 641.
	1,35-42	III 93.		4,39	II 676.
	1,36	II 500.			
	1,39	II 541.			
	1,41	II 572 573.			

In	4,40-42	II 647.
	4,42	II 421.
	4,46	II 667.
	4,46-54	II 676.
	4,53	II 686.
	5	II 670.
	5,1	II 496 497 667.
	5,8s	II 676.
	5,17	II 59 595 596 600; III 63.
	5,19	II 596 603.
	5,21	II 595 596 603 748.
	5,21-23	II 596.
	5,23-24	II 545.
	5,25	II 603.
	5,26	II 603.
	5,27	II 421.
	5,31s	II 498.
	5,33	II 496.
	5,36-38	III 87.
	5,39	II 734.
	5,43-44	II 537.
	5,46	II 568 579.
	6,2	II 666 667 670.
	6,4	II 500 496.
	6,5-15	II 677.
	6,10	II 670.
	6,14	II 539 578 712; III 40.
	6,14s	II 675.
	6,15	II 577 580 584 653 670; III 56.
	6,16	II 644 667.
	6,25	II 541.
	6,26s	II 420.
	6,26-71	II 670.
	6,28-30	II 536.
	6,29	II 597; III 87.
	6,35	II 422 500 547 597.
	6,38	II 596.
	6,38-40	II 536.
	6,40	II 597.
	6,42	II 596.
	6,45	II 416.
	6,46	II 596.
	6,47	II 543 597.
	6,48	III 143.
	6,48-53	II 597.
	6,48-59	III 616 678.
	6,49-75	III 531.
	6,51	II 596.
	6,54	III 143.
	6,57	II 536 596 597.
	6,59	III 143.
	6,65-71	II 700.
	6,68	II 573 637.
	6,67-68	III 86.
	6,70	II 706.
	6,71	III 93.
	7,2-13	II 657.
	7,38	II 500.
	7,10	II 496.
	7,11	II 438.
	7,15	II 637 676.
	7,16	II 545.
	7,16s	II 268.
	7,16-18	II 536.
	7,22	II 594.
	7,25	II 498.
	7,28-29	II 535.
	7,29	III 87.
	7,30	II 667.
	7,31	II 572 666 670 686 712.

In	7,33	II 536.
	7,37	II 598.
	7,38	II 597.
	7,40	II 539.
	7,42	II 729.
	7,44	II 667.
	7,46	II 637.
	7,53-8	II 438.
	8,1	II 644.
	8,5	II 541.
	8,59	II 500.
	8,6-8,8	III 476.
	8,12	II 422 500 537; III 53.
	8,13-18	II 498.
	8,15	II 634.
	8,19	II 596.
	8,16-18	II 536.
	8,20	II 667.
	8,23	II 596.
	8,24	II 650.
	8,24-27	II 707.
	8,25-29	II 536.
	8,26	II 545.
	8,26-27	II 537.
	8,28	II 699.
	8,29	II 641 646.
	8,30	II 545.
	8,31	II 648.
	8,31-59	II 498.
	8,34-36	II 596.
	8,36	II 603.
	8,38	II 536.
	8,38-40	II 545.
	8,40	II 648.
	8,42	II 542.
	8,42-43	II 536.
	8,46	II 641; III 783.
	8,48	II 498.
	8,51	II 596.
	8,56	II 594.
	8,58	II 422 596.
	8,59	II 667.
	9	II 280 669 671.
	9,1	II 667.
	9,2	II 541.
	9,17	II 539.
	9,22	III 132.
	9,31	II 675.
	9,34	III 132.
	9,35	II 493.
	9,35s	II 692.
	9,36	II 597.
	9,38	II 675.
	9,39	II 664.
	10	III 719.
	10,3-16	III 171.
	10,4-27	III 171.
	10,10	III 143 171 611 616.
	10,11-16	III 171.
	10,14s	III 171.
	10,15	II 596.
	10,16	II 421; III 718.
	10,17	II 699 748.
	10,18	II 647 757.
	10,24	II 315 572.
	10,25	II 686.
	10,27	III 601.
	10,28	III 171.
	10,30	II 471 596; III 437.
	10,31	II 675.
	10,33	II 596 603.
	10,34-38	II 620.
	10,35	II 707 713.

Jn	10,36	II 596 603.	Jn	14,5-10	II 498.
	10,37	II 664 707.		14,6	II 500 597 648.
	10,38	II 596.		14,6-10	II 537.
	10,39	II 596 667.		14,7	II 596.
	10,41	II 496.		14,9	II 596.
	11,1	II 667.		14,10	II 596.
	11,4	II 493.		14,10-12	II 707.
	11,4-45	II 416.		14,11	II 315 686.
	11,11-15	II 696.		14,12	II 704; III 787.
	11,16	II 706.		14,15	II 421; III 219.
	11,18	II 497.		14,15-17	III 205.
	11,23	II 757.		14,16	II 596 645; III 180.
	11,23-26	II 692.		14,16	II 704.
	11,25	II 500 597.		14,16-17	III 678.
	11,25s	II 597.		14,16-17	III 120 345.
	11,28	II 541.		14,16-26	III 211.
	11,35	II 500 647.		14-18	II 417.
	11,38	II 498 500.		14,20	II 596.
	11,40	II 493.		14,21	II 421; III 645.
	11,41	II 644.		14,21-23	II 597.
	11,42	II 315; III 721.		14,22	II 498.
	11,42	II 687.		14,23	II 596.
	11,44	II 498.		14,25s	III 425.
	11,46-48	II 670.		14,26	II 596 704; III 120 256 444 769 773.
	11,47	II 666 675.		14,27	II 722.
	11,47s	II 644.		14,29	II 707.
	11,50	II 323.		14,30	II 641.
	11,51	II 421.		15	II 596.
	11,55	II 498.		15,1ss	III 531.
12		II 596.		15,1-6	II 597.
12,1		II 496.		15,1-11	III 616.
12,2		II 647.		15,4	III 143 531.
12,6		II 650.		15,9s	II 597.
12,7		II 498.		15,10	II 421.
12,12		II 496.		15,12s	II 493.
12,15		II 579.		15,13	III 777.
12,19		III 737.		15,14	II 421.
12,20		II 498.		15,15	III 444.
12,23-26		III 55.		15,17	II 493.
12,24		II 645 699.		15,20	III 679.
12,27		II 500 644.		15,22	II 315.
12,31		II 888; III 310.		15,22-24	II 664.
12,32		II 699.		15,24s	II 686.
12,32-34		II 576.		15,26	III 345.
12,34		II 712.		15,26-27	III 120.
12,36		II 500.		15,25	II 579.
12,37		II 666.		15,26	II 542 596.
12,42		III 132.		16,2	II 855.
12,44-50		II 536.		16,4	II 707.
12,46		II 596.		16,7	II 596.
12,46-48		II 537.		16,12-13	III 58.
12,47		II 647.		16,13	II 648; III 120 548 678.
12,48-50		II 595.		16,13s	II 870.
12,49		II 543.		16,15	II 596.
13,1		II 647.		16,12-15	III 345 425 444.
13,1-5		II 498.		16,16-33	II 998.
13,1-30		II 416.		16,18	II 696.
13,3		II 653.		16,20	II 722.
13,4-16		II 653.		16,27	II 645.
13,13		III 104 344.		16,28	II 696.
13,13-14		II 541.		16,29s	II 707.
13,16		III 87 617 786.		16,30	II 696.
13,19		II 707.		17	II 596 644.
13,17		II 579.		17,1-26	II 644.
13,14ss		II 493.		17,3	II 542 573 581.
13,23		II 647.		17,4	II 643.
13,23-25		II 415.		17,5	II 596.
13,27		II 696.		17,5-18	III 316.
13,33		II 268 596.		17,10	II 596.
13,36s		II 498.		17,11	II 596; III 773.
13,36-38		II 388.		17,16	II 650.
14		III 95.		17,17	II 648; III 143.
14,1		II 597.			

17,21	II 645.
17,18	III 96 116 345.
17,20	III 476 617.
17,20ss	III 213.
17,20-23	III 721-722.
17,21s	II 596.
17,22	II 596.
17,24	II 596.
17,26	III 143 531.
17,27	II 779.
18,2	II 644.
18,4	II 647.
18,11	II 647.
18,13s	II 699.
18,16	II 408.
18,15-17	II 409.
18,15-18	II 388.
18,25-27	II 388.
18,28	II 498.
18,33	II 580.
18,33ss	II 647.
18,33-37	II 574; III 44 56.
18,36	II 421; III 107 683.
18,37	II 648; III 104.
19,7	II 603 641.
19,12	II 574.
19,23	II 740.
19,26	II 415.
19,26s	II 987.
19,26-34	II 416.
19,28	II 497 500.
19,28s	II 740.
19,30	II 646 759.
19,31	II 498.
19,32s	II 761.
19-35	II 415 496 498.
19,36	II 714.
19,36s	II 579.
19,37	II 537 740.
19,38-42	II 773.
19,39s	II 761.
19,40	II 498.
20,1	II 791.
20,2	II 791.
20,11	II 778.
20,12	II 791.
20,16	II 541.
20,19	II 778.
20,21	III 91 96 116 170 345 642 679.
20,21-23	II 580; III 134 138 140.
20,22	III 773.
20,22-23	III 143 590 678.
20,23	III 133.
20,24	II 778.
20,25	II 781; III 117.
20,27	II 760 779.
20,28	II 605.
20,29	II 752; III 117.
20,30	II 666; III 168.
20,31	II 607.
21	II 409 596.
21,1	II 667 778.
21,2-14	II 416.
21,3	II 774.
21,9-18.	II 647.
21,15-23	II 416.
21,15-17	III 153 158 167-171 214.
21,15-18	II 700.
21,18s	II 704.
21,23	II 415.
21,24	II 415 498.
21,25	II 447.

Act	1,1	III 466 529 773.
	1,2	III 773.
	1,1-3	III 44.
	1,3	II 778.
	1,4	II 778.
	1,5	III 773.
	1,6	III 45 79.
	1,6-8	III 219.
	1,8	II 704 855; III 53 122 201 803.
	1,13	II 359.
	1,13ss	III 93.
	1,15	II 824; III 222.
	1,15-26	III 136 138.
	1,16	III 773.
	1,16-26	III 174.
	1,21s	II 448.
	1,21-26	III 100.
	1,22	II 765 769 771.
	1,26	III 221.
	1,38	III 529.
	2,1-4	III 856.
	2,1-14	II 704.
	2,1-14	III 224.
	2,4	III 773.
	2,8-11	III 80.
	2,14	III 221.
	2,14-36	III 123 136 162 224 225.
	2,14-41	III 174.
	2,17	III 856.
	2,22	II 644 672.
	2,23	II 759.
	2,22-36	II 765.
	2,24	II 748.
	2,25-32	II 716.
	2,31-33	II 579.
	2,32	II 771; III 97 225 445 447 664.
	2,34	II 567.
	2,34s	II 606.
	2,38	III 143 529 773.
	2,39	III 58.
	2,41	II 745 768 773 824; III 221 591.
	2,42	II 449; III 222 323.
	2,43	II 668.
	3,1-9	II 409.
	3,1-10	II 668.
	3,1-11	III 787.
	3,6	II 315; III 174 529.
	3,12	II 606.
	3,12-26	III 123 225.
	3,14	III 773 783.
	3,15	II 606 759 761 765 771; III 477 664.
	3,16	II 664.
	3,18	II 716.
	3,22s	II 568.
	3,22-23	II 539.
	3,26	III 58.
	4	II 701.
	4,1-31	II 476.
	4,4	II 745 768 773.
	4,5-31	III 679.
	4,8-12	III 123 174 225.
	4,10	II 759 765 771; III 97.
	4,11	II 447.
	4,12	III 611 641 742.
	4,16	II 664.
	4,18-20	III 225.
	4,20	III 477.
	4,21	II 775.
	4,29	II 668.

Act	4,31	III 224.
	4,32	III 222 830.
	4,32-35	III 136.
	4,32-45	II 891.
	4,33	II 765.
	5	II 701.
	5,1-11	III 136 174.
	5,3	III 224 773.
	5,11	III 223 323.
	5,12	II 668.
	5,14-16	III 787.
	5,15	II 668; III 174.
	5,17	III 173.
	5,17-42	III 679.
	5,29-32	III 123 174 225 346.
	5,30	II 759 765 771.
	5,32	III 122 445 664.
	5,34	III 529.
	5,38s	II 851.
	6,1	II 356.
	6,1-6	III 136.
	6,1-7	III 138.
	6,3	III 224.
	6,5	III 224.
	6,7	II 824.
	6,8ss	III 47.
	7,37	II 568.
	7,38	II 370.
	7,52	II 716.
	7,1-53	III 225.
	7,54-60	III 529.
	8	II 701.
	8,7	II 681.
	8,14-15	III 184.
	8,15	III 224.
	8,18-23	III 224.
	8,29	III 224.
	8,32	II 713.
	8,35	II 716.
	9,1-19	II 782.
	9,4-5	III 530.
	9,7	II 792.
	9,15	III 98.
	9,19-21	II 821.
	9,30	III 222.
	9,31	II 821.
	9,34	II 606 668.
	9,35	II 824.
	10	III 47 162 174.
	10,10	II 782.
	10,10-15	II 323.
	10,11ss	III 58.
	10,17-19	II 782.
	10,34-43	III 123.
	10,35	III 529.
	10,36	II 606.
	10,37-41	II 447.
	10,38	II 664 672; III 773.
	10,39	II 759.
	10,40	II 741 765; 782.
	10,40s	II 771.
	10,41	II 793.
	10,43	II 606.
	10,44-47	III 787.
	10,47	III 58 529.
	11,1-8	III 47.
	11,1-17	III 184.
	11,4-18	III 123.
	11,5	II 782.
	11,15-18	III 58.
	11,19-20	III 47.
	11,21	II 821 824.
	11,26	II 511.

Act	11,38	III 100.
	12,1-24	III 679.
	12,2	II 415 704.
	12,12	II 382 471.
	12,17	III 253.
	12,25	III 100.
	13,2	III 224.
	13,5	II 382.
	13,6-12	II 668.
	13,7	III 100.
	13,13	II 382.
	13,16-44	III 123.
	13,29	II 773.
	13,30	II 765 771.
	13,33	II 566.
	13,34	III 97.
	13,46-48	III 123.
	13,51	III 224.
	14	II 821.
	14,7	II 668.
	14,21	III 118.
	14,21-23	III 212.
	15	II 701; III 264.
	15,1-33	III 136 174.
	15,5ss	III 65.
	15,6-33	II 450.
	15,8	III 529.
	15,11	III 65.
	15,28	III 122 224 340 346 365 529.
	15,29	III 65.
	15,32	II 540.
	15,36s	II 382.
	16	II 821.
	16,3	III 65.
	16,4	II 701.
	16,6-10	III 224.
	16,9	II 782.
	16,16-18	III 787.
	17,3	II 765.
	17,4	II 828.
	17,22-31	III 123.
	17,23-29	II 156.
	17,31	II 765; III 97.
	17,32	II 832.
	17,34	II 828.
	18,30	II 734.
	18,38	II 734.
	19,1-7	III 224.
	19,12	II 668 681.
	20,11	II 668.
	20,17-38	III 123.
	20,18-35	III 224.
	20,24	II 353.
	20,25ss	III 768.
	20,28	III 171 212 231 241 242 260.
	21	II 701.
	21,6	II 765.
	21,20	II 824.
	21,40	II 375.
	22	II 701.
	22,1-21	III 123.
	22,9	II 792.
	22,17	II 782.
	23	II 701.
	24	II 701.
	24,5	II 511.
	25,19	II 765.
	26,13-18	II 782.
	26,23	II 765; III 97.
	28,25	II 716.
Rom	1,2	III 774.

Rom	1,3	II 512.
	1,7	III 774.
	1,8	II 821.
	1,9	II 353.
	1,9ss	III 555.
	1,16	II 400.
	1,18-32	II 227 884 889.
	1,19	II 156.
	3,2	II 370.
	3,24-26	II 727.
	4,3	III 33.
	4,13-17	III 747.
	4,16-22	II 242.
	4,17	III 60.
	4,24	II 764.
	4,25	II 748 770.
	5,5	III 773.
	5,6ss	II 512.
	5,10	II 727.
	5,17	III 641.
	6,2-11	II 764.
	6,3-10	II 512.
	6,4	II 773.
	6,4	III 533 642.
	6,6	III 533 784.
	6,22s	II 608.
	8,3	II 608.
	8,5-11	III 548
	8,9	III 545.
	8,9-10	III 784.
	8,10-39	II 764.
	8,17	III 533.
	8,20	II 664.
	8,23	II 664.
	8,28	III 754.
	8,32	II 608.
	8,34	II 512.
	8,35-39	III 786.
	9,5	II 512.
	9,6-8	III 77.
	10,12-13	III 743.
	10,12-14	II 608.
	10,14	II 608.
	12	III 784.
	12,4-5	III 535.
	12,5	III 724.
	13,10	III 645.
	14,1-12	II 764.
	14,9	II 512.
	15,18	III 346.
	15,19	II 668.
	15,30-33	III 555.
	16,7	III 101.
	16,10	II 829.
	16,11	II 829.
1 Cor	1,2	II 608; III 774.
	1,11-13	III 704.
	1,10-13	II 480.
	1,17	II 512.
	1,20	II 512.
	1,21-23	II 475.
	1,23	II 745.
	1,26	II 828.
	2,1	II 832.
	2,2	II 512.
	2,6	II 883.
	2,8	II 512.
	2,13	III 642.
	2,15	III 350.
	3,5	III 612.
	3,9	III 613.
	3,16	III 856.
	4,1	III 612 613.

1 Cor	4,9-13	II 476.
	4,16	II 654.
	4,20	III 137.
	5,2-5	III 595.
	5,3	III 137.
	5,7	II 512.
	5,14	II 759.
	6,11	II 608.
	6,12-20	III 535.
	6,14	II 764.
	7,10-12	III 467.
	8,6	II 766.
	9,5	II 512.
	9,16	III 651.
	10,4	III 183.
	10,11	II 714.
	10,16	III 532.
	10,16-17	III 535.
	10,17	III 725.
	10,18	III 77 322.
	10,20-22	II 883.
	11,1s	II 654.
	11,23	II 512 883.
	11,23-26	III 143 211 612 724.
	11,29ss	II 400.
	11,33-35	III 137.
	12	II 748; III 224 350 561 787.
	12,2s	II 754.
	12,3	III 548.
	12,4-6	II 608.
	12,4-7	III 548.
	12,7	II 754.
	12,12	III 719.
	12,12-13	III 535 540 718.
	12,12-17	III 724.
	12,13	III 548 592 830 856.
	12,27-31	III 594.
	12,28-30	III 101 239.
	13,8-10	III 645.
	14	III 108 224.
	14,15	III 489.
	14,29-31	II 322.
	14,29-32	II 540.
	14,37	III 137.
	15	II 764; III 532.
	15,1	II 769 883.
	15,1-2	III 477.
	15,3	II 512 727 759 766.
	15,3-11	II 767.
	15,4	II 512 748 773.
	15,5	II 778.
	15,6	II 768 778.
	15,7	II 778.
	15,8	II 754 778; III 97 98.
	15,12-19	II 770.
	15,19	II 608.
	15,14	II 774.
	15,17	II 748.
	15,20-28	III 225.
	15,23-28	II 664.
	15,25-26	III 207.
	15,51-57	III 225.
	16,22	II 608.
2 Cor	1,1	III 774.
	1,9	II 764.
	2,9	III 137.
	3,6	III 130.
	3,10	III 137.
	3,11	III 207.
	3,17	III 545.

2 Cor	4,7-5,3	III 769.	Ef	3,3	III 532.
	4,10	II 608.		3,6	III 532.
	4,10-12	III 786.		3,3-12	III 616.
	4,14	II 764.		3,4	III 616.
	5,15	II 764.		3,7	III 130.
	5,16s	II 608.		3,21	III 207 861.
	5,18-20	III 612.		4,1-4	III 536.
	5,21	II 641; III 783.		4,1-16	III 719.
	6,14-18	II 883.		4,4	III 523 598 718.
	6,16	III 856.		4,4ss	III 540.
	8,9	II 608.		4,4-5	III 593.
	8,18	II 395 396.		4,4-6	III 857.
	11,23-28	II 476.		4,5	III 130.
	12,2	II 782.		4,7-12	III 239.
	12,8	II 608.		4,10	II 734.
	12,12	II 668.		4,11	III 101 182.
	12,15	III 786.		4,11-12	III 594.
	13,3	III 124.		4,11-16	III 536 544.
	13,4	II 512.		4,22-24	III 775.
Gál	13,13	II 608; III 773.		5-6	III 784.
	1,1	II 764; III 98.		5,6-12	II 885.
	1,1-12	III 445.		5,14	II 608.
	1,8	II 242; III 124.		5,19	II 608.
	1,12	II 870.		5,21-23	II 892.
	1,16	II 608.		5,22	III 856.
	1,18	III 175.		5,23	III 518.
	2	II 771.		5,25-30	III 536 719.
	2,1-9	II 404 771.		5,26-27	III 771.
	2,1-10	III 99.		5,27	III 601.
	2,2	II 883.		6,8s	II 608.
	2,3ss	III 65.	Flp	6,15	II 353.
	2,6-10	III 47.	(Fil)	1,1	III 231 260 774.
	2,7-8	III 98.		1,20	II 608.
	2,9	II 375.		2,5-11	II 608.
	2,11	III 175.		3,3	III 526 856.
	2,11-16	III 175.		3,8	II 608.
	2,16	II 608; III 532.		3,10s	II 764.
	2,19-20	III 532.		3,20	II 608.
	3,22	II 608.		4,8	III 754.
	3,4	III 33.		4,13	II 608.
	3,7-20	III 747.	Col	4,22	II 829.
	3,13	II 512.		1,2	III 774.
	3,16	II 512; III 33.		1,6	II 821.
	3,26	III 593.		1,13	II 608.
	3,27-28	III 33 642.		1,13-17	II 608.
	3,28	II 402.		1,15	II 619.
	3,28-29	III 747.		1,15-17	II 608.
	4,4	II 512 608.		1,17	III 616.
	4,4-5	III 611.		1,18	III 518.
	4,6	III 545.		1,19	III 734.
	4,8-11	II 883.		1,23	III 130.
	4,24	II 764.		1,24	III 518 536 562-563 564 745 856.
	4,26	III 618.		1,24-25	III 540 594.
	5	III 784.		1,25	III 130.
	6,16	III 322 856.		1,26-27	III 532.
Ef	1,1	III 774.		1,27	II 608.
	1,3-14	III 533.		1,27-29	III 745.
	1,4	III 775.		2,2-3	III 616.
	1,9-10	III 616.		2,3	II 655.
	1,10	III 734.		2,10-15	III 519.
	1,12	II 608; III 519.		2,11-12	III 592 642.
	1,13	II 353; III 773.		2,12s	II 764.
	1,19-21	II 764.		2,33	II 726.
	1,20-22	II 608.		3,1	II 764.
	1,21-22	III 735.		3,4	III 616.
	1,22-23	III 536 734.		4,10	II 382.
	1,23	III 518.		4,10	III 302.
	2,5-7	II 764.		4,10-11	II 395.
	2,13-19	III 532 734.		4,14	II 395 396.
	2,14	III 718 830.	i Tes	1,1	III 101 533.
	2,14-17	III 743.		1,8	II 821.
	2,14-19	III 322.		1,10	II 764.
	2,20	III 182 183 445.			

1 Tes	2,13	III 124 346.	
	2,15	II 512.	
	4,13-18	III 225.	
	4,12s	II 764.	
	4,14	II 512.	
	4,15-17	III 769.	
	5,9	II 608.	
	5,25	III 555.	
	2 Tes	1,8	II 353.
		1,12	II 608; III 225.
2,15		III 464.	
1 Tim	3,6	III 464.	
	1,3	II 418.	
	1,4	II 883.	
	2,1-4	III 555.	
	2,4	III 409.	
	2,4-6	III 743.	
	2,5	III 641.	
	2,5-6	III 608.	
	2,7	III 477.	
	3,2	III 260.	
	3,4	III 231.	
	3,14-15	III 347.	
	3,15	III 322 364 856.	
	3,16	II 608.	
	4,7	II 883; III 353.	
	4,11-14	III 212 768.	
	2 Tim	5,22	III 246.
6,13		II 512.	
6,20		II 883; III 408 436 445.	
1,1		II 608.	
1,6		III 664.	
1,6-9		III 212 768.	
1,13		III 477.	
1,13-14		III 479.	
1,16-18		III 555.	
2,2		III 246 426 477 479.	
2,8		II 729 764.	
2,9		III 481.	
2,10		II 608.	
2,11		III 533.	
2,16-23		II 883.	
3,7		III 436.	
3,16		II 713.	
4,1		II 766.	
4,1-2		III 479.	
4,3-5	II 883.		
4,11	II 382.		
4,12	III 410.		
Tit	1,2	III 260.	
	1,5	III 246.	
	1,5-6	III 212 768.	
	1,5-7	III 231.	
	1,12	II 821.	
	3,5	II 664.	
	24	II 382 395; III 302.	
	Flm Heb	1,1	III 335 439.
		1,1-3	II 608.
		1,4-14	II 608.
1,5		II 566.	
1,6		II 714.	
1,8-12		II 608.	
1,13		II 764.	
2,9		II 764.	
3,1		III 87 94.	
3,1-6		II 608.	
4,14		II 764.	
4,15		II 641; III 615 783.	
5,9-10		III 104.	
7,20		III 773.	
7,26		II 655; III 783.	
7,26s	II 641.		

Heb	8,1	II 764.	
	9,2-3	III 774.	
	11,1	II 242; III 801.	
	11,6	III 648.	
	12,2	II 764.	
	12,27-28	III 207.	
	12,18-24	III 668.	
	13,8	II 608.	
	13,20	II 764.	
	14	II 619.	
	Sant 1 Pe	5,6	III 783.
		1,1	II 821.
		1,3	II 512 606.
		1,4-7	II 884.
		1,15-16	III 774.
1,16		II 884.	
1,18-19		III 783.	
1,21		II 512 764.	
2,3		II 606.	
2,5		II 668.	
2,9		III 329.	
2,9-10		III 856.	
2,21		II 512 635 641; III 786.	
2,22		II 648.	
2,22-24		III 783.	
2 Pe	2,25	III 231 606.	
	3,15	II 606.	
	3,18	II 759.	
	3,18-21	II 512 766.	
	3,21	II 764.	
	4,1	II 512.	
	4,8	III 645.	
	4,11	II 606.	
	5,4	III 171.	
	5,13	II 382; III 302.	
	1,16	II 672 883.	
	1,16-18	II 512.	
	1,18	III 774.	
	1,20-21	III 481 774.	
	2	II 883.	
2,21	III 774.		
3	III 225.		
3,18	II 606.		
1 Jn	1,1-2	II 416 668.	
	1,3	III 854.	
	1,8-10	III 791.	
	2,1	III 783.	
	2,2	III 57.	
	2,7-10	II 493.	
	2,18-19	III 704.	
	2,20-27	III 350.	
	3,1	II 588.	
	3,2-3	III 773.	
	3,5	III 783.	
	3,11-23	II 493.	
	3,13	III 316.	
	3,16	III 786.	
	3,20s	II 607.	
4,1-6	II 883.		
4,9-10	III 611.		
4,16	III 645.		
4,19-21	II 493.		
4,11	II 883.		
2 Jn Apoc	10-11	III 593.	
	1,9s	II 409.	
	2	III 253.	
	3	III 253.	
	3,7	III 162.	
	21,3	III 856.	
	22,20	III 861.	
	22,21	III 225.	

INDICE DE NOMBRES

(Los números romanos indican el tratado, y los arábigos los números marginales)

- A**bbas Al-Aqqad I 58.
 Abd Al Hamid G. Al Sahhar I 58.
 Abel, F. M. II 792.
 Abelardo, P. I 19.
 Abercio III 289.
 Abulfida II 891.
 Acilio Glabrio II 828.
 Adam, K. I 52 II I 318 528 550 587 622
 746 869 III 21 26 144 542.
 Adobardo I 64.
 *Adonis II 508 509 511.
 Adrián de Corneto I 67.
 Adriano II 673 829.
 Aduriz, J. I 28 II 21.
 Afanasieff, N. III 266 276.
 *Afrodita II 224.
 Agatónice (Sta.) 863.
 Agnelet, M. II 658 690.
 *Agni II 509.
 Agrain, R. II 49 222.
 Agueda (Sta.) II 860.
 Agustín (S.) I 17 49 62 II 6 43 197 207
 231 236 246 274 325 333 362 363 410 434
 728 775 776 797 820 832 851 861 868 883
 889 III 13 26 65 83 176 348 389 452 539
 549 572 596 619 647 652 730 748 827 860
 861.
 *Ahura-Mazda II 223 615.
 Ailly, P. d' III 380.
 Aland, K. II 431.
 Alcalá, A. III 696.
 Alcuino I 19.
 Aldama, J. A. de III 312.
 Alejandro VI III 375 790.
 Alejandro VII II 142 III 417 428.
 Alejandro VIII II 142 III 381 675.
 Alejandro de Hales I 20 21.
 Alejandro Magno I 84 II 231 357.
 Alejandro Severo II 829.
 Alés D', A. II 167.
 Alfarc, P. II 509.
 Alfaro, I. III 453.
 Alfonso VI I 64.
 Alfonso de Burgos (Rabbi Abner) I 65.
 Alonso, J. M. I 12 II 145 117 599.
 Alonso Bárcena, F. II 746 III 407 415.
 Almazán, D. M. II 523.
 Altaner, B. I 14 16 62 II 54 766 III 487
 Alvarez de Liniera, A. II 241 253 342.
 Alvarez de Miranda, A. II 61.
 Allard, P. II 703 821 854 857 887.
 Allmen, J. J. III 651 726.
 Allo, A. II 869.
 Allo, E. B. II 111 III 535.
 Amadeo de Lausana (S.) III 551.
 Amann, E. II 455 514 III 487.
 Ambrosio (S.) I 362 703 III 176 297 367
 386 389 630 685 791 796.
 Ambruzzi, L. M. II 525.
 Amiano Marcelino II 703.
 Amolo I 64.
 Amort, E. II 240 241.
 *An II 9.
 Anastasio Sinafta I 64.
 Anatole France II 302.
 Andrés Martín, M. I 1.
 Anesaki, M. I 57.
 *Angra Mainyu II 223.
 Ankermann, B. II 61.
 Anneo (linaje de los) II 828.
 Anselmo (S.) I 11 10.
 Anselmo de Habelberg III 453.
 Antíoco Epifanes II 701.
 Antonino de Florencia (S.) III 391.
 Antonino Pío II 520 857.
 Antweiler, A. I 25.
 *Anu II 223.
 *Anubis II 786.
 Apolinar de Hierópolis I 61.
 Apolinar de Laodicea II 361.
 *Apolo II 322 323 333 506.
 Apolonio II 828 860.
 Apolonio de Tyana II 691.
 Aquiba, R. II 515.
 Aquileo II 831.
 Arbeloa Eguía, A. III 17.
 Arcadio II 363.
 Arconada, R. II 728.
 Archambault, P. II 343 344.
 Arias Montano, B. II 432.
 Aristides I 61 II 830 891.
 Aristión II 370.
 Aristóbulo II 820.
 Aristóteles I 12 19 II 224 226 231.
 Arlet, H. II 92.
 Arnaldich, I. II 711.
 Arnauld, A. III 417.
 Arnobio I 62 II 820 823 830 883.
 Arquilliére, H. X. III 277.
 Arrighi, G. II 679.
 Arrighini, A. II 626.
 Arsacio II 801.
 Artemas II 390.
 Artajerjes I II 734.
 Asensio, F. II 711.
 Asoka II 839.
 Asmussen, H. III 238.
 Atanasio (S.) I 62 II 866 III 291 680.
 Atenágoras I 61 II 830 891.
 Atila II 852.
 *Attis II 508 509 785 871.
 Aubert, R. I 30 33 36 II 237 252 318 342
 344 III 824 826.
 Aufhauser, J. B. II 516.
 Augusto II 311 353 402 511.
 Aulo Gelio II 224.
 Aulo Plancio II 828.
 Aureliano II 862.
 Ayuso, T. I 353 II 1.
Baciocchi, J. III 20.
 Bacon, R. I 20 III 505.
 Bachelet, Le, X. M. I 30 II 334 341.
 Barchofen, J. J. II 64.
 Bacht, H. II 321 III 462.
 Baducco, F. M. II 633.
 Bahrdt, F. II 530 554.
 Baiertl, J. I 46.

- Bainvel, J. V. I 30 40 III 459 765.
 Baker, S. II 69.
 Balaac II 562.
 Baldensperger, W. II 554.
 Balfour, A. J. II 343.
 Balic, C. III 487 509.
 Balmes, J. II 237 246 256 265 869.
 Balthasar, N. I 65.
 Balthasar, Rufus von I 28 II 81.
 Ballerini, G. I 503.
 Báñez, D. I 71 I.I 453.
 Barandiarán, J. M. II 49.
 Barberini, A. II 430.
 Bardy, G. I 56 58 II 518 818 832 III 20.
 Barth, F. II 370.
 Barth, K. I 52 III 273 339 574 661.
 Bartholomae, II 615.
 Bartmann, B. III 2.
 Bartolomé Relimpio, J. de II 760.
 Bartz, W. II 241.
 Basflides, II 418 455.
 Basilio (S.) III 480.
 Basilio de Neopatra I 64.
 Battifol, P. II 494 503 516 622 640 III 20 90 218.
 Baucher, J. II 117.
 Baudrillart, A. II 887.
 Bauer, A. I 75 II 84.
 Bauer, Br. II 406 507.
 Bauer, G. L. I 40.
 Bauer, J. II 386.
 Baum, G. III 606.
 Baumann, J. II 625.
 Baumgärtel, F. II 718.
 Baunaiutti, E. II 167.
 Baur, F. Ch. II 406 407 494 871.
 Bautain, L. II 212 233 318 351.
 Bayle, P. II 270.
 Bayo, M. J. II 210.
 Bazelaire, L. M. III 312.
 Bea, A. III 584 600 652.
 Bec, le, E. II 300 308 690.
 Beda, el Venerable (S.) I 18 III 490.
 Behague, P. II 299.
 Beilner, W. II 532 552.
 *Bel II 223.
 Bell, H. I. II 413.
 Bellarmino Roberto (S.) I 70 III 319 392 473 571 632 655 857.
 Benedicto XII III 371.
 Benedicto XIV II 282.
 Benedicto XV II 461 499 III 29 243 714 715.
 Beni A. I 46.
 Benisa, M. II 207.
 Benoît, A. III 756.
 Benoit, P. II 587 III 156 158 216 298 536.
 Benson, A. II 562.
 Benzo, M. III 21.
 Beraza, B. II 157.
 Berendts, A. II 517.
 Bergmann, J. II 169.
 Bergounnioux, F. M. II 19.
 Bergson, H. II 20 286.
 Bernard, Cl. II 285.
 Bernard, P. III 553.
 Bernardo (S.) I 19.
 Bernheim, E. II 64.
 Berthelot, M. II 285.
 Bese, C. II 141.
 Besobrassof, C. III 152 170 301.
 Bessières, A. II 524.
 Bessmer, J. I 76 II 167.
 Beth, K. II 51 60
 Betti, U. III 16 153.
 Beumer, J. I 12.
 Beza, T. de II 355 430 436.
 Bezold, E. II 55.
 Biasutti, R. II 51 61 65 72.
 Bickmann II 753.
 Bigaré, C. II 455.
 Bigelmair, A. II 691.
 Bilz, J. I 1.
 Billot, L. II 693 III 584 598.
 Billuart, F. C. R. I 21.
 Binet-Sanglé II 625.
 Biot, F. III 779 820.
 Blandina (Sta.) II 860.
 Bleck II 407.
 Blondel, M. II 94 335 342 344 351 III 459.
 Bloy, L. I 50.
 Boecio I 19.
 Roekch, A. II 506.
 Bogaud, Mons. II 622.
 Bohr, N. 277.
 Boismard, M. E. II 586.
 Boissier, G. II 224 690 856.
 Bolingbroke, H., St. J., II 165.
 Bolley, A. II 45.
 Bon, H. II 300 308 658 690.
 Bonald, A. A. II 210 211.
 Bonnet, A. II 869.
 Bonifacio I III 389.
 Bonifacio VIII III 522 638 675 676 686 687 688 716.
 Bonnetty, A. I 25 II 212 233.
 Bonriot, J. de II 691.
 Bonsirven, J. II 455 550 562 638 III 20 43 55 62 532.
 Bord, J. II 1.
 Borel, E. II 278 299.
 Borgognini Duca, F. II 733.
 Born, M. II 286.
 Borne, E. II 81 110.
 Bornemann, Fr. II 61.
 Bossouet, J. J. II 335.
 Bossuet, J. B. II 339 III 381 473 675 705.
 Rotte, B. III 293 352.
 Bougand, L. E. II 81 98 256 335 341 525 639 641.
 Bouillard, H. II 269 339 344.
 Boulenger, A. I 40 II 1 588.
 Boulgakov, S. III 1 739.
 Bourgin, L. II 586.
 Bousset, W. II 590 622 661 753 871.
 Boutroux, E. II 18 286 344.
 Bover, J. M. II 428 430 436 523 587 640 678 791 III 59 117 175 260 347 515 536 773.
 Bovis, A. de II 117 154.
 Boyar, A. y J. II 112.
 Boyer, C. I 12 III 435 453 454 696.
 *Brahma II 691.
 Braun, F. M. I 55 II 492 495 496 503 509 522 761 III 205.
 Breal, M. II 53.
 Bremond, A. II 20 154.
 Bremond, H. II 237 241 342 343.
 Bretschneider, S. II 406.
 Br'erre-Narbonn, J. II 550 711.
 Brizaux, B. II 458.
 Bries II 407.
 Brillant, M. I 84 II 1 49 81 92 110 222.
 Brinkmann, B. II 676 III 395.

Brinktrine, J. II 1.
 Briva, A. III 228.
 Broch, P. II 237 246 247.
 Broglie, A. de II 335 339.
 Broglie, G. de II 247 III 504.
 Broglie, L. V. de II 277.
 Bross, A. II 80.
 Brou, A. II 43 818.
 Brown, R. E. II 181 550.
 Lrucculeri II 85.
 Brückner II 871.
 Brunet, R. III 565.
 Brunetière, F. II 335 343.
 Brunhes, G. II 1 256.
 Brunner, A. I 49 II 1 4 12 III 11 49.
 Brunner, E. III 1 108 238 661 739.
 Brusmann, J. I 40 II 1 81 88 516 588.
 Bruyne, D. de II 385.
 Buda II 84 II 121 166 225 612 691 817.
 Büchel, W. II 321.
 Büchner, L. II 164.
 Buenaventura (S.) I 20 III 390.
 Buillard, H. II 283.
 Bujanda, J. II 680 III 17.
 Bulgakof, M. III 808.
 Bultmann, R. I 75 II 465 466 494 531 532
 552 590 626 695 661 718 751 749 III 150.
 Brunschwig, L. II 18.
 Buonaiutti, E. I 76.
 Burkit, F. C. II 516.
 Butler, Dom II 491.
 Buysse, P. II 1 81 95 503 841 871 887
 III 831.
 Buzy, D. III 132 564.

Caballero Sánchez, P. II 733.
 Cabasilas, N. II 147.
 Cádiz de, Luis M. I 62.
 Calcagno, F. X. I 37.
 Calmes, Th. II 492 493 494 496 500.
 Calvino II 436 III 106 338 469 579 601
 660 705 792 839 840.
 Cambier, J. II 442 458.
 Camara, T. II 340.
 Camelot, T. P. III 296 352 487.
 Campelo, J. II 146.
 Campenhausen, H. von III 108.
 Camps, G. I 1.
 Camus, E. II 523.
 Canesi II 47.
 Canisio, Pedro (S.) III 575.
 Cano, M. I 70 III 453 473.
 Canovesi, A. II 818.
 Cantera, F. I 65.
 Cantero Cuadrado, P. II 146.
 Caperán, L. III 751.
 Capmany, J. II 746 748.
 Caracalla II 829.
 Carbone, C. I 76.
 Carlini, A. II 125.
 Caronte II 224.
 Carpo (S.) II 862 863.
 Carreras Artau, T. y J. I 63.
 Carreyre, J. II 338.
 Cartechini, S. III 407.
 Casanovas, I. II 1 197 207 256 321 828
 841 854 869.
 Casien (véase Besobranof).
 Casnati, F. II 341.
 Castellani, S. II 49.
 Castellano, F. II 11.
 Castellein, A. II 321 679.

Castrillo, T. II 528.
 Castro de, M. II 167.
 Cathrein, V. II 85.
 Catón II 226 889.
 Caudron, M. III 395.
 Cauly I 66.
 Cavallera, F. I 23.
 Cayetano, Card. I 71.
 Cayre, F. I 30 71.
 Cecilia (Sta.) II 860.
 Celestino I (S.) III 285.
 Celier, P. II 622 644.
 Celin, A. II 550.
 Celso I 62 II 897.
 Cereceda, F. II 523.
 Cerfaux, L. II 353 442 444 455 473 550
 599 608 686 III 20 22 90 101 515 535.
 Cerinto II 406 418 482.
 Cerulario, Miguel III 147 275 704.
 Ceuppens, P. F. II 550 560 711 733.
 Charles, P. III 751.
 Charlier, L. III 505.
 Chenon E. III 687.
 Choupin, L. III 395 396.
 *Cibeles II 84.
 Cicerón II 6 14 224 226 228 323 328 332
 333 823 832 889 895.
 Cipriano (S.) I 64 II 434 830 860 861 863
 864 891 III 176 259 290 296 305 377 388
 596 619 646 670 817.
 Cirilo (S.) II 688 I 62 III 386 496.
 Cirilo de J. (S.) I 17 II 374 III 176
 389 748.
 Ciro II 568 733.
 Cisneros II 436.
 Clader, H. II 417.
 Clamer, A. II 492 711 730.
 Clark, A. II 394.
 Claudel, P. III 620.
 Claudio II 519 829 III 788.
 Clemen, C. II 615.
 Clemente XI III 417 582.
 Clemente de Alejandría I 16 62 II 355
 367 375 383 385 409 411 439 714 820 828
 830 857 883 III 176 288 328 648.
 Clemente Romano (S.) I 15 II 371 482
 513 766 824 891 III 97 105 108 142 176
 212 247 252 288 303 450 481 538 539 767.
 Clifford Feuton, J. II 167.
 Closen, G. E. II 569.
 Cluencio, II 226.
 Coerdoux, P. II 54.
 Cojazzi, A. II 339.
 Coloma, P. G. II 186.
 Colombo, C. I 1 III 309.
 Colomer, L. II 11.
 Colsen, H. II 16.
 Colson, J. III 20 65 84 87 90 101 102 218
 228 247 254 670 767 769.
 Colunga, A. II 560 562 711 724 740 III
 117 536 773.
 Coll Pérez, A. II 1.
 Collins I 72 II 165.
 Collomb, M. II 353.
 Comellas, A. II 340.
 Commeleran, F. A. II 6.
 Cómodo Lucio Aurelio II 828.
 Comte, A. 31 166 209.
 Concilio Calcedonia III 285 311 390 346.
 —Constantinopla III 31.
 —Constantinopla III III 496.
 —Constantinopla IV III 383 742.
 —Constanza III 371 429 506 583.

—Colosense II 129.
 —Efeso II 688 III 285 496.
 —Florencia II 744 784 III 279 372 383
 391 522 586 587 638 850.
 —Jerusalén II 375 450 III 365.
 —Letrán I III 496.
 —Letrán IV III 506 620 638.
 —Letrán V III 428.
 —Lyon II III 279 383 620
 —Nicea I III 311 361 437.
 —Nicea II III 472 496.
 —Pisa III 380.
 —Trento II 355 380 440 784 III 114 143
 237 240 244 245 261 318 368 413 419 429
 442 453 473 474 496 499 522 582 586 631
 650 676 792.
 —Valence III 472 585.
 —Vaticano I I' 78 133 176 185 194 205
 233 252 266 296 317 331 440 708 805 809
 816 817 III 11 16 30 74 91 114 128 154
 239 241 244 245 261 262 267 268 270 277
 279 293 306 307 308 309 337 341 343 361
 376 378 382 383 387 395 408 412 414 416
 436 437 442 496 523 240 288 299 606 609
 627 650 652 662 663 669 716 740 763 781
 792 810 825 828 829 232.
 —Vienne III 371.
 Condamina, A. 717 721
 Condillac, E. B. II 210.
 Congar, Y. I 14 28 II 109 253 III 2 21
 26 27 58 218 219 312 315 317 352 358
 370 461 482 622 732 755 791 792 793 858.
 Confucio II 613.
 Conrat II 856.
 Constantin, C. II 117 154.
 Constantino I 62 II 365 826 827 890.
 Coppens, J. II 487 550 556 557 567.
 Cornely, R. I 75.
 Cornoldí, P. II 340.
 Corssen, P. II 384 397 413.
 Cotter, A. C. I 37.
 Couchoud, P. L. II 509 512.
 Coué, E. II 670.
 Cowez, P. II 195.
 Courtney Murray, J. II 253.
 Craig, C. T. III 273 724.
 Crammer III 705.
 Cranston, R. II 690.
 Crescente II 399 847.
 Creuzer, F. II 52 79.
 Criado, R. I 28 II 550 569 711 727 740.
 Crippa, R. II 342.
 Cristiani, L. I 30 II 1 525.
 Croatto, S. II 580.
 Cromacio II 860.
 Crome II 406.
 Crookes, W. II 689.
 Crosignani, C. II 154.
 Croteau, J. III 695.
 Cuadrato I 61 II 513 673.
 Cuevas, E. I 62.
 Cullmann, O. III 150 151 156 200 215
 298 301 302 337 470 471 479 633 698 727
 761.
 Cureton, D. II 434.
 Cureton, W. II 520.
 Cushing, R. S. III 692.
 Cuttat, J. A. II 45.

Chaine, J. II 733.
 Chambre, H. II 85.
 Champagny, C. de II 701 702 703.
 Chapman, Dom II 491.
 Chantepele de la Saussaye, P. O. II 61.
 Charbel, M. II 690.
 Charcot, J. M. II 45.
 Charlier, C. II 353.
 Chasset, M. II 167.
 Chateaubriand, F. R. II 335 341.
 Chaterinet, F. M. II 680.
 Chauchard, P. II 111.
 Chellink, L. de II 181.
 Chenon, E. II 887.
 Chenu, M. D. I 1 12.
 Cherbury, lord II 165.
 Chiffot, Th. I 28.
 Chinchole, L. II 340.
 Choang-Tse II 614.
 Chouracuf, A. II 556.
 Chubb, Th. II 119.

D bin, P. III 329.
 Dámaso, San .. 301 434 831 III 304.
 Damboriena, P. II 691 III 197 470 574
 696 794 815 820 834.
 Daniélou, J. I 28 II 48 528 550 562 587.
 Dante II 403.
 Darmsteter, J. II 615 717.
 Dattler, F. I 56.
 Darwin, Ch. I 74 II 59.
 David, J. I 28.
 Dechamps, V. II 207 208 256 335 337
 790 800 III 824 826 828.
 Decio II 826 857 862.
 Dejaive, G. III 267 309 469 770 791 860.
 Delitzsch, Fr. II 871.
 Delmont, Mons. II 167.
 Delorme, J. II 444.
 Delp, A. II 21.
 Delmas II 399.
 Dempf, A. II 16.
 Den Eynde, D. van III 461.
 Dennefeld, L. II 601 722 723 733.
 Denzinger, E. III 19.
 Derisi, O. N. II 91 95.
 Descartes II 210.
 Deshayes, F. II 167.
 Desqueynet, A. II 81.
 Destrez, J. I 21.
 *Deucalión II 224.
 Devivier, W. I 40 II 1.
 Devreesse, R. II 428.
 Dewailly, L. III 755.
 Dhanis, E. II 161 172 269 271 283 746
 III 45.
 Dhotel, J. C. II 608.
 Dibelius, M. II 466 531 554 590 661 749
 871 III 1.
 Didaché III 142, 446, 479.
 Didascalia syria III 324.
 Diderot I 72 II 464 847.
 Didiot, J. I 32.
 Didon, H. II 524.
 Dieckmann, H. I 30 31 46 II 1 577 III
 251 352 385 794 830.
 Dillman, A. III 718.
 Dimnet, E. II 241.
 Diocleciano II 823 831 857 859 861 862.
 Diognetes (o Diogneto) II 822 866 891
 III 10 324 788 819.
 Dionisio Alejandrino II 857 860.

Dionisio Areopagita II 828 830.
 Dionisio de Corinto III 303.
 Dionisio de Halicarnaso II 880.
 *Dionisio Lagreo II 871.
 *Dionisio Sabacio II 871.
 Dittenberg II 691.
 Dodwell, H. II 856.
 Doeve, J. W. II 444.
 Döllinger, J. III 382.
 Domiciano II 513 704 829.
 Domínguez, U. I 62.
 Domínguez del Val, U. II 854.
 Donoso Cortés, J. II 100 211.
 Dorner, I. A. II 259.
 Dorsch, E. I 37 II 195 516 III 505 652.
 Doucastelle, R. II 112.
 Doumoutet, E. II 869.
 Dowling III 692.
 Dragner, R. III 435.
 Draper, W. II 340.
 Drey, J. S. II 211.
 Drews, A. II 504 509.
 Drumond II 407.
 Dublanduy, E. III 374 385 387 622 646.
 Dubrel, M. III 277.
 Dudon, P. II 210.
 Due, A. II 299 658.
 Duff, E. III 692.
 Duilhès de Saint Projet, M. II 335 340.
 Dumont, Ch. I 1 12 III 830 832.
 Du Mont, E. III 565 599.
 Du Moulin, P. III 705.
 Duplessy, E. I 40.
 Dupont, J. III 90.
 Dupuis, C. F. II 506.
 Dupuis, R. II 622 644.
 Durand, A. II 167 492 599 III 205.
 Durkheim, E. II 5 51 59 79 166 877.
 Durrwell, F. X. II 746 748.
 Dury, J. III 705.
 Dutilleul, J. II 338.
 Dwelshauves, G. II 42.

Ea, II 223.

Echarri, J. II 283.
 Eckermann II 406.
 Edipo II 33.
 Edmunds, H. II 871.
 Educa II 224.
 Efrén de Siria (S.) II 364 431.
 Egger, M. I 46.
 Egidio Romano I 21.
 Ehrhard, A. II-818 854 887 530 554.
 Eisler, R. II 530 554.
 Eissfeldt, O. II 718.
 El II 9.
 Elías de Nínive I 63.
 Elio Donato II 361.
 Elizalde, M. de I 73.
 Elorduy, C. I 84.
 Elzevier (hermanos) II 436.
 Enciso, J. II 321 323 538.
 Engert, J. II 318.
 England, J. III 692.
 Enrique VIII 792.
 Epicteto II 224 231.
 Epliduro II 691.
 Epifanio (S.) II 367 395 396 410 835 III
 235 389 480.
 Erasmo II 436.
 Ercole, G. d' II 543.
 Ernaud, A. II 6.

Escápula II 825.
 Escévola II 864.
 Escoto Eriúgena I 19.
 Escoto, J. D. I 21.
 *Esculapio II 231 691.
 Eschweiler, K. II 318.
 Esparza, M. II 252.
 Esquilo II 322.
 Esser, G. I 35.
 Esteban Romero, A. A. III 312 314 67
 696 715.
 Esteban (S.) III 159 290.
 Etienne (Estephanus R.) II 436.
 Estridón II 434.
 Estrix, G. II 240.
 Eulalia (Sta.) II 860.
 Eugenio IV III 638.
 Eulogio Palacios, L. II 144.
 Eumerio III 291.
 Eusebio de Cesarea I 62 II 232 365 368
 370 355 367 369 370 375 383 385 396 409
 410 413 425 426 449 513 516 660 673 701
 820 823 831 857 859 860 861 862 889 III
 158 251 288 302 303.
 Eutropio II 851.
 Evanson II 406.
 Ewald, J. E. A. II 717.
 Eysinga II 871.
 Ezequiel II 726.

Fabro, C. I 28.

Falcón, J. II 1.
 Falta, M. II 276.
 Farges, A. II 167.
 Fascher, E. II 538.
 Fausto Maniqueo II 362.
 Febronio, J. III 675.
 Federico II II 124.
 Feeney, L. III 588 637 638 639 650.
 Felder, H. I 37 40 55 II 516 522 550 622
 626 644 654 693.
 Felicitas (Sta.) II 863 866.
 Felipe (Emp.) II 829.
 Felipe de Side II 426.
 Félix (S.) II 265 338 863 335.
 Felten, J. 556.
 Féret, H. III 175.
 Fernández, A. II 752.
 Fernández Jiménez, M. III 124 232.
 Fernández Regatillo, E. II 144 147.
 Fernández Truyols, A. II 523.
 Fernando (S.) II 893.
 Fernando VII II 211.
 Fernesseole, P. II 338.
 Ferrando Roig, J. II 887.
 Ferro Couselo, M. III 693.
 Feuerbach, L. II 15 164.
 Feuillet, A. II 353 387 391 407 442 455
 491 492 748 III 43 218.
 Fichte, J. T. 74 II 164 198 246.
 Fillion, L. Cl. I 75 II 503 523 528 635
 658 691.
 Filón II 370 507 526 872.
 Filóstrato II 691.
 Fiore, Joaquín de III 197 338 659.
 Firmico Materno I 16 62.
 Firmiliano III 290.
 Flavia Domitila II 828.
 Flavio Clemente, Tito II 828.
 Flavio Clemente II 820 860.
 Fliche, A. II 841.

Flick, M. 435 457.
 Flori, M. II 334.
 Florovskij, G. III 698 713 739.
 Focio III 147 275 472 808 704.
 Fogazzaro, A. II 167.
 Fonck, A. II 210.
 Fonck, L. II 640 658.
 Fonsegrive, G. II 335 343.
 Fontaine, J. II 344.
 Fontenelle, B. II 51.
 Forest, A. II 20.
 Forget, J. I 72 II 154 165 III 352.
 Fortis, L. II 210.
 Fotino II 369.
 Fouard, C. II 523.
 Fox (hermanas) II 689.
 Fraga Iribarne, M. II 46.
 Francisco de Asís (S.) II 654.
 Francisco Javier (S.) II 654.
 Franco, A. II 211.
 Franzelin, J. B. III 28 83 96 205 407.
 Frayssinouss, D. L. II 355 338.
 Frazer, J. G. II 51 59 60 753.
 Freud, S. II 33 59.
 Frey, J. B. II 550 577.
 Fries, J. II 32.
 Frisque, J. III 151.
 Fröbes, J. II 679.
 Fröving, D. A. II 589.
 Frohschammer, J. II 188 194 116 441.
 Frontón II 703.
 Frusciones, S. III 705.
 Fuente, V. de la II 117.
 Fulberto de Chartres I 64.
 Fulda, G. II 690.
 Fulgencio (S.) III 646.
 Fuller, R. II 353 445 599 711.
 Fulton Sheen II 267 524.
 Funk, F. X. II 371.

Gaboardi, A. I 30.
 Gächter, P. II 418 III 100 171.
 Gagnebet, M. R. I 22.
 Galha II 701.
 Galeno II 891.
 Galerio II 862.
 Gallmayr III 267.
 Gallus, T. III 384.
 Galmes, S. I 63.
 Galtier, P. III 293.
 Ganora, E. II 690.
 García Cordero, M. II 560 562 566 711 733
 García Diego, A. III 729 732 739.
 García Martínez, F. II 117 872 III 407 432.
 García Miralles, M. III 602.
 García Villoslada, R. II 841 III 275 275 417 724.
 Gardell, A. I 1 30 76 237 244 318.
 Garganta, M. de I 65.
 Garrigou-Lagrange, R. I 37 46 180 195 284 318 III 770.
 Garrucci, R. III 177.
 Gasparri, P. III 715 857.
 Gasser, V. III 424.
 Gavo III 303 304.
 Geiselmann, R. III 461 474 482.
 Gelasio I (S.) III 285 686 688.
 Gelin, A. II 551.
 Gemelli, P. A. II 46 335 349.
 Gennep, A. van II 878.
 Genserico II 858.

Gentile, G. II 18 30.
 George, A. II 671.
 Gerbert, M. I 73.
 Gerhard, F. II 586.
 Germán del Prado I 61.
 Gerson, J. III 380.
 Gibbon, E. II 820 856.
 Gibbons, J. III 692.
 Giber, C. II 81 98 III.
 Gibley, J. II 569.
 Gibson, E. III 470.
 Gil Ulecia, A. II 353 562.
 *Gilgames II 508 511 753.
 Gils, F. II 528 693.
 Giner de los Ríos, F. II 119 125.
 Girgensohn, K. II 6 47.
 Claire, J. B. I 75.
 Gleen, P. I 40.
 Glez, G. III 265.
 Godet II 407.
 Goebel, B. I 40 II 1 654.
 Goenaga, J. II 525.
 Goetz, J. II 49.
 Goxuel, M. II 522 749 752.
 Goruez, M. II 531.
 Gómez Bravo, V. II 525.
 González, E. II 1.
 González Caminero, N. II 21.
 Goodier, A. II 525.
 Gorman, R. II 667.
 Gotti, Card. I 70.
 Gottlob Paulus II 465 660 695 750
 Grabmann, M. I 14 71.
 Gräbner, Fr. 51 61 62 64.
 Granderath, T. II 195 III 395 424.
 Grandmaison, L. II 1 109 167 237 254 503 509 522 528 622 658 663 691 693 746 750 753 784 800 818 869 III 435 351 459.
 Graneris, G. II 1 4.
 Granero, J. M. III 21 312 770.
 Grasso, D. II 167 237 253 III 696.
 Graty, A. II 342.
 Grégoire, H. II 856.
 Gregorio Magno (S.) III 26 203 367 490.
 Gregorio Nacianceno (S.) II 361 703 847 891.
 Gregorio Niceno (S.) I 17 III 176.
 Gregorio VII III 686.
 Gregorio XVI II 125 133 188 194 210 233.
 Gregory, C. R. II 430.
 Gresham Machem, J. II 318.
 Gressmann, H. II 553.
 Griesbach, J. J. II 490.
 Griffe, E. II 854 857.
 Gross, H. 718.
 Groot, H. III 705.
 Grünh, W. II 27 42 43 47.
 Guardini, R. II 524 528 622.
 Guerrero, E. II 20 117 143 144 145 237 247 263.
 Guerrico III 631.
 Gübert, J. de II 335 340 III 505 552.
 Guinebert, Ch. II 553 663 752 754.
 Guillermo de Champeaux I 19.
 Guittón, J. II 503 504 522 746 747 776 782 III 21.
 Gunkel, H. 552 553 718 753.
 Günther, A. I 25 II 188 194 III 416 441.
 Gusinde, M. II 61 74.
 Gutberlet, G. I 40 II 1 II 156.

- Gutiérrez, D. I 71.
 Gutwenger, E. II 466.
 Guy de Broglie (vid. Broglie)
 Guyot, H. II 343.
 Guzzeti, G. B. II 254.
- H**
- Haag, H. II 569.
 Haas, W. de II 286.
 Haeckel, E. A. II 164 285.
 Haes, P. de II 746.
 Hagen, M. II 537.
 Hahn, G. II 854.
 Halifax, lord III 714.
 Hamer, J. III 62 262 352 751 834 857
 860.
 Harent, S. I 33 36 II 167 236 237 241
 250 252 254 III 374.
 Harnack, Ad. I 55 75 II 166 167 187
 259 285 288 302 369 394 399 400 406 425
 494 516 529 531 533 590 663 670 749 751
 820 826 827 856 871 840 III 49 89 108
 149 292 289 301 760.
 Hartmann, A. II 117 III 652.
 Hartmann, Ed. II 17.
 Hartpole Lecky II 820.
 Hase, K. A. II 749 750.
 Hasseveldt, R. III 14 17 22 37 602 615
 729 754.
 Havet, E. II 856.
 Hedde, R. II 854.
 Hegel, G. F. I 74 II 5 17 30 164 187.
 Hegesipo II 513 III 252 288 289 723.
 Heidegger, M. II 21.
 Heiler, Fr. II 45.
 Heinisch, P. II 550 723.
 Heisenberg, W. K. II 277 286.
 Hellin, J. II 86.
 Heráclito II 418.
 Herbert, M. I 72 II 165 167.
 Herbigny, M. d' I 1 III 147 173 244
 311 634 651 652 808 820.
 Herder, G. II 490.
 Heredia, C. M. de II 332 658 679 689.
 Hermann de Tournai III 551.
 Hermas, *Pastor de* II 398 412 828 III
 23 723.
 Hermes, G. II 188 194 236.
 Hermetes Trimegisto II 871 875.
 Hernández, A. II 81.
 Herodoto II 322.
 Hertling, L. II 854 818 827.
 Herzog, G. II 691.
 Hesíodo I 3.
 Hesiquio II 432 433.
 Hettinger, F. I 35 40.
 Heuschen, J. II 444.
 Hierocles I 62 II 510 520 673 660
 Hillaire, A. II 1 II 588.
 Hilario (S.) II 851 III 176.
 Hillel II 515.
 Hipólito (S.) II 851.
 Hirschberger, J. II 16.
 Hobart, Dt. II 400.
 Hobbes, T. II 121 187.
 Hocedez, E. II 167 II 207 211 212 338
 Hoffmann, J. II 754.
 Höffding, H. II 5.
 Holl, K. III 108.
 Holstein, H. II 154 161 172 III 293 461
 482 483.
 Holtzmann, I. H. II 406 494.
 Holtzmann, O. II 553 625 663 750.
- Holzmeister, U. III 119.
 Homero I 3 II 224 872.
 Honorio, papa III 393.
 Hontheim, I. N. II 793 III 675.
 Hoocke, J. I 73.
 Hoonacker, A. van II 730 732.
 Horacio II 231.
 Hort, F. J. II 436.
 Hortensia II 889.
 Hortvath, A. M. II 192.
 *Horus II 786.
 Hostie, R. II 33.
 Housser, R. II 525.
 Houtin, A. II 167.
 Howitt, A. W. II 65.
 Huarte, G. III 669.
 Hubert, H. II 51 60.
 Huby, J. II 8 207 222 237 253 353 354
 412 444 447 466 599 616 III 205.
 Huert, P. II 254.
 Huet, P. D. I 73.
 Huxo de Croot I 73.
 Hugo de San Víctor I 19.
 Hugon, E. I 25.
 Hühn, H. II 394 405 714.
 Huizing, P. III 688.
 Hume, D. II 31 302 319.
 Hunerico II 858.
 Hurter, H. I 46.
 Hus, J. III 148 236 578 583.
 Husserl, E. II 32.
 Huster, H. I 71.
 Huxley, A. II 45.
- I**
- Ibáñez Arana, A. II 714 III 482.
 *Indra II 691.
 Inés (Sta.) II 860.
 *Inti II 223.
 Ignacio de Antioquía (S.) I 15 II 354
 371 418 482 513 627 766 828 863 III 2
 176 212 248 252 257 258 259 292 303
 366 388 538 539 646 652 670 723 725
 732.
 Ignacio de Loyola (S.) I 25 II 43 III
 505 621 670.
 Ildelfonso (S.) I 64.
 Inocencio I (S.) 457 III 389.
 Inocencio III III 638 686.
 Inocencio X III 99 417.
 Inocencio XI II 108 142 215 240 250.
 Ireneo (S.) II 354 355 369 370 375 381
 386 398 401 409 412 413 425 439 441
 449 590 673 822 830 859 860 III 113 142
 212 249 252 288 289 293 294 303 348
 366 388 446 451 468 480 596 646 723 748
 756 767 804 813 853.
 Iriarte, J. II 872.
 Iriarte, M. II 633.
 Isidoro de Sevilla (S.) I 18 64 II 322
 III 490.
 *Isis II 871.
 *Istar II 223.
 *Itzamná II 223.
 Iturriz, J. I 28 II 15 20.
- J**
- Jacobi, F. H. II 32 259.
 Jacolliot, L. II 871.
 Jacquier, E. I 75 II 353 658 860.
 Jacquin, R. III 293.
 Jaki, S. III 1 18 739.

Jámblíco II 232.
 James, W. II 19 45 166.
 Janet, P. II 45 198.
 *Jano II 506 872.
 Jansen, B. II 259.
 Jansen, C. (Jansenio) III 417.
 Jastíow, M. II 8.
 Jouffroy, Th. I 50 II 872.
 Joun, P. II 6.
 Javierre, A. M. II 269 690 III 217 247
 696 761 767.
 Jensen, P. II 508 753 871.
 Jeremias, A. II 553 871.
 Jerónimo de Santa Fe I 65.
 Jerónimo (S.) II 361 383 395 396 401
 402 410 434 704 732 825 861 III 29 30
 65 118 176 235 262 264 297 480 557 646.
 Jiménez Urresti, T. I. III 228 671.
 Joly, E. II 246.
 Josefo, Flavio II 370 507 515 517 530
 673 701 702 703 706 733 789 890.
 Journet, C. III 17 65 84 102 144 187 199
 265 339 520 542 546 565 569 574 622 648
 671 696 770 791 834 856.
 Juan XII III 375 790.
 Juan XXII III 107 675.
 Juan XXIII II 147 III 275 333 371 584
 600 715 726 728.
 Juan Crisóstomo (S.) II 363 703 851 III
 176 685 833.
 Juan Damasceno (S.) I 18 63 III 490.
 Juan de la Cruz (S.) II 323.
 Julia Domna II 691.
 Julián (S.) I 64.
 Juliano el Apóstata I 62 II 482 II 703
 837 847 891.
 Júlícher, A. I 75 II 370 406 494.
 Jugie, M. III 739 784 798 806.
 Julio I (S.) III 291 389.
 Jung, C. G. II 33.
 Jung, N. II 154.
 Junker, H. II 732.
 *Juno II 224.
 *Júpiter II 9.
 Jürgensmeier, F. III 542.
 Jurieu, P. III 739.
 Justiniano I 61.
 Justino (S.) I 61 64 II 371 418 434 439
 482 520 673 820 822 859 860 861 866
 883 891 III 10 176 324 328 648 788.
 Justino el Filósofo II 371 830.
 Juvenal II 232 889 890.

Kaibel, G. II 691.
 Kalthoff, A. II 507.
 Kania, L. II 85.
 Kanishka II 839.
 Kant, M. II 16 30 32 83 166 259 287
 295 325 332.
 Kappler, E. I 28.
 Karrer, O. II 45 III 187.
 Keilbach, W. II 27.
 Keim, Th. II 406 749 754.
 Kempis, T. de II 201 529.
 Kenny, A. II 754.
 Khomiakov, A. S. III 739.
 Kilgallon, J. II 267.
 *Kin'ich-Kakmó II 223.
 Kirch I 10
 Kirchbaum, E. III 304.
 Kittel, G. I 3 II 155 181.
 Klausner, J. I 56.

Kleutgen, J. II 236 III 202.
 Klímke, F. II 11.
 Knabenbauer, I. II 599.
 Kneller, K. 862.
 Knox, R. A. II 1.
 Kobbert II 14.
 Kolo-rivof, I. I 35 II 1.
 Kolb, M. B. I 51.
 König, F. I 84 II 49 62 74 121 207 222
 869.
 Koppers, W. II 61 62 65 74 76.
 Koster, D. III 3.
 Kösters, L. I 12 II 1 503 522 528 587
 622 746.
 Köstlin, I. II 259.
 Koulomzine, N. III 152 276.
 Kremer, R. II 337.
 *Kri'shna II 121.
 Kucharsky, P. II 22.
 Kugler, F. X. II 55.
 Kuhn, A. II 53.
 Külpe, O. II 47.
 Kunicic, J. I 28.
 Kung Fu-Tse (vid. Confucio).
 Kunnefh, W. III 6 1.
 Kurzinger, J. II 386.

Laak, H. van (vid. Van Laak).
 Labbens, J. II 109.
 Laberthonnière, L. II 335 344.
 Lab b, P. II 456.
 La Brière, Y. de III 696 794.
 Laburu, J. A. de II 746.
 Lacombe, R. E. II 210.
 Lacordaire, H. II 262 335 337.
 Lactancio I 16 61 II 6 232 820 823 857
 859 861 866 896 III 646.
 Lachenmann, E. I 59.
 Lachmann, C. II 436.
 Ladeuze, P. II 746.
 Laforet, N. J. II 211.
 Lagrance, M. J. II 167 390 418 439 492
 497 502 516 517 523 526 550 552 613
 701 711 733 869 III 168.
 Laguier, L. I 61.
 Lahouse, G. II 502.
 Lais, H. III 622.
 Lakner, F. I 11 28.
 Lambertini, Card. (véase Benedic-
 to XIV).
 Lamennais, F. II 119 125 131 210 212
 616
 Lamy, B. 75.
 Lang, A. I 37 II 1 65 III 794.
 Lao-Tse I 84 II 613.
 La Potterie, I. de III 315 324.
 Larcher, Ch. II 559.
 Largent, A. II 339.
 Last, H. II 854.
 Latourelle, R. II 154.
 Latraille, A. II 143.
 Laurentin, R. II 487.
 Laurin, J. R. I 30.
 *Laverna II 224.
 Leal Morales, J. II 1 II 353 442 473 486
 496 500 522 523 528 509 622 640 791.
 Lebrouvier de Fantenelle, B. II 52.
 Lebreton, J. II 167 523 887.
 Lebrún II 753.
 Leclercq, H. II 818.
 Leclercq, J. II 83 261 852 III 21 693.
 Leconte, R. II 353.
 Leenhardt, F. J. III 698 739.

Lefebux, F. I 28.
 Legault, A. III 156.
 Le Guillou, M. J. III 22 23 696 834 835.
 Lehmann, E. II 615.
 Leibniz, G. III 705.
 Leidensoth, J. C. II 6.
 Lennerz, H. II 252 254 III 482.
 Lenoir, V. II 254.
 León II III 393.
 León XIII I 21 25 130 147 111 16
 30 91 243 345 502 523 545 547 614 662
 676 690 714 716.
 Leoncio I 64.
 León-Dufour, X. II 353 442 444 447 453
 466 458 484 505.
 Leónidas II 367 457.
 León Magno (S.) III 105 285 311 386
 387 390.
 Lepecier, A. M. II 269.
 Lepin, M. II 492 503 550 587 754.
 Lercaro, G. III 652 694.
 Lercher, L. I 46 II 195 252 502 516
 III 7 244 385 386 (vid. Schlagenhau-
 fer).
 Leroy, A. II 49 74 167.
 Leroy, E. I 76 II 20 148 207 286.
 Lesêtre, H. II 515 550 703.
 Leslie, S. I 73
 Lessing, G. E. II 198 302 490 III 471.
 Lessmann, H. II 55.
 Leticia II 55.
 Leturia, P. III 505.
 Leuba, J. L. II 5 III 99 108 238 767.
 Leucio II 457.
 Leuret, F. II 269 300 308 690.
 Levie, J. I 30 II 542 800.
 Lévy-Bruhl, L. II 166.
 Lewis, C. S. II 300.
 Lhermitte, J. II 658 680 786.
 Libanio II 363.
 Liberio, papa III 393.
 Licinio II 831 857.
 Liégé, A. I 27 III 14 17 461.
 Liener, J. II 109.
 Lie-Tse II 614.
 Lietzmann II 871.
 Lindner, O. II 300.
 Lingens, E. II 262 869.
 Link, K. II 516.
 Lipsius, F. II 285.
 Llamera, M. III 715 728.
 Llorca, B. II 841 854 III 275 276 417
 724 830.
 Locke II 119 125 210.
 Loch, M. P. de II 334 347.
 Lozulfo de Sajonia II 522.
 Loisy, A. I 75 76 II 167 187 240 259
 394 405 407 494 531 532 554 751 751
 871 III 48 67 220.
 Lombardi, R. III 648.
 Lombardo, Pedro III 631.
 Lomer, G. (De Looste) II 625.
 López Dóriga III 144 265 374 375.
 López Ortiz, J. II 143.
 Lorentz, H. A. II 277.
 Lorenzo de Brindis (S.) III 492.
 Lotaringia, Card. de II 858.
 Lotze, R. H. II 19 754.
 Lubac, H. de 50 81 II 800 III 2 21
 482 518 542 602 620 729 731 732 750.
 Lubbock, J. II 64 67 209.
 Luciano (S.) II 863 891.
 Luciano de Samosata II 510 520.
 Lugo, Card. de II 252 316.

Luis XVIII II 337.
 Luis (S.) 893.
 Luis, A. III 551.
 Lukyn, W. II 716.
 Lunn, A. II 746.
 Lusseau, H. II 353.
 Lutero II 436 506 III 106 108 142 148
 151 317 338 360 469 505 520 579 655 660
 792 836.
 Lyonnet, J. II 748.

Macaire, Cyrilos III 375.
 Macaulay, Th. II 852.
 Mc. Kenzie, J. II 572.
 Mc. Kenzie, A. F. II 568.
 Mach, F. II 207.
 Madaule, J. II 110.
 Madoz, J. I 2 II 164 887 III 10 16 19
 265 602 619 680 685.
 Maestro de las Sentencias (véase Pe-
 dro Lombardo).
 Magencio II 857.
 Magnin, E. II 4 49 80 869.
 Mahoma I 63 II 270 616 633 691.
 Mainage, Th. II 49 237 253 254 689.
 Maine, B. de I 50.
 Marx, C. II 15.
 Maisonneuve, L. I 30 37 II 343.
 Maistre, J. de II 210 211 235 339.
 Malevez, L. II 528 532 III 541.
 Malvy, A. II 247 III 597.
 Maly, E. H. II 562.
 Mamea, Julia II 829.
 Mandonnet I 21.
 Mangenot, E. I 2 II 442 691 746 775.
 Manhardt, J. II 53.
 Mankeliunas, M. V. II 27 29.
 Mara II 510 520.
 Maraldi, U. II 300.
 Marcel, G. II 21.
 Marcia II 226.
 Marcial II 890.
 Marciano, S. II 863.
 Marción II 366 457 III 305.
 Marco Aurelio II 369 862 863.
 Marcowich, M. I 84.
 Marcozzi, V., S. I. II 746 760 780 789.
 Marchal, L. III 124 204 205 228 260 331
 374.
 Marchesan, M. II 622.
 *Marduk II 553 753.
 Marechal, J. II 27 344.
 Marietti I 21.
 Marín, G. I 16.
 Marín Negueruela, M. II 1 40 51 79 110
 588 691 800.
 Marín Sola, F. III 435 458.
 Marina, P. III 755.
 Maringer, J. II 49.
 Marino, II 831.
 Maritain, J. I 12 II 121 144 344 III 671
 687.
 Marlé, R. II 552.
 Marot, H. III 352.
 Marrett, R. II 51.
 Marsicio Ficino I 67.
 Marsilio de Padua III 107 130 148 236
 685.
 Martelet, G. III 761.
 Martín, J. I 30 61 II 520 891.
 Martín, L. H. II 516.
 Martindale, C. C. II 339.
 Martín de León I 65.

Martineau II 5.
 Martínez, J. J. II 525.
 Martini, C. II 740.
 Marxuach, F. II 1.
 Mary Baker II 691.
 Massi, R. II 107.
 Masure, E. II 283.
 Mauricio II 860.
 Mausbach, J. I 35 40.
 Mauss, M. II 51 60.
 Maximiano II 823 831 857 859.
 Maximiano Tracio II 862.
 Maximino Daia II 823 862.
 Mauriac, Fr. II 524.
 Médebielle, A. III 20 55 66 84 85 102 141
 206 562.
 Medina, M. I 71.
 Mehl, R. III 106 130 199 200 216 260 298
 339 470.
 Meillet, A. II 6.
 Meinvielle, J. II 117 144.
 Melancthon III 469 505 660 705.
 Melitón de Sardes (S.) I 61.
 Mendel II 276.
 Mendive, I. II 340.
 Ménégos, E. II 871.
 Menéndez Pelayo, M. II 340.
 Menghin, O. II 65.
 Menoud, Ph. II 407.
 Mercier, D. J. II 170 III 714.
 *Mercurio II 224.
 Merk, A. II 432 436.
 Mersch, E. I II III 515 518 520 525 530
 532 533 538 539 540.
 Merx, A. II 531.
 Meschler, M. II 525.
 Messina, G. II 869.
 Metelo II 869.
 Meyendorff, J. III 276.
 Meyer, A. II 751.
 Michaelis, W. II 407.
 Michael, A. II 117 180 321 503 716 III
 461 469 542 770 772.
 Michel, J. II 353 442.
 Mier, P. F. I 49.
 Miest, P. II 658 690.
 Migne, J. P. I 2 II 513.
 Milcíades I 61.
 *Minerva II 224.
 Minocchi, S. II 167.
 Minucio, Félix I 61 II 820 822 857 860
 869 883 889 891.
 Mir, J., S. I. II 321.
 Mir, M. II 340 693.
 Miranda, M. R. II 353.
 Mirándola, Pico de la I 67.
 Mirándola, F. de la I 67.
 *Mircea II 553
 *Mitra II 509 511 871.
 Moehler, J. A. III 2 454 696 722.
 Moeller, C. III 1 21 861.
 Moffat II 69.
 Moisés Sefardi I 65.
 Moleschott II 164.
 *Moloch II 223.
 Möller, Ch. II 121.
 Mommsen, T. II 856 862.
 Monden, L. II 269 283 300 III 819 820.
 Monsabre, J. M. II 207 262 338.
 Monseñor, B. C. N. II 143.
 Montalbán, F. J. II 841 III 275 224.
 Montandon, G. II 51 61 65 72.
 Montcheuil, Y. de II 17 144 334 748 III

21 43 515 622 671 689 729 770.
 Monti, G. I 30 261 II 334.
 Montini, J. B. II 267.
 Mora, A. de la, S. I. II 276.
 Moreau, P. II 341.
 Moreau, E. de II 854 857.
 Morgan, W. L. II 561.
 Morice, H. II 110 246 622.
 Moscos, J. I 64.
 Motiarty, F. L. II 562.
 Mourouse, J. II 32.
 Mowinckel, S. II 553.
 Müller, M. I 46 II 51 54 79 370 III 877.
 Müller-Czerny II 691.
 Müller, O. II 51 52.
 Muhammad Kamal Husayn I 58.
 Muncunill, J. I 46 II 502.
 Muñoz, J. II 27 42 276 506.
 Muñoz Iglesias, S. II 460 463 487 492.
 Mura, E. III 515.
 Muratori II 398 412.
 Murillo, L. II 154 560 711 718 740.
 Murisier, E. II 45.
 Murphy, R. E. II 550.
 Murray, J. C. III 693 694.
 Murri, R. II 167.
 *Museo I 3.

Nicar, E. II 727.
 Narciso II 829.
 Nau, P. III 396.
 Napoleón II 506.
 Nectario II 363.
 Nedoncelle, M. II 1 81 92 110.
 Neira, E. II 528 587.
 *Neptuno II 601.
 Nereo II 831.
 Nerón II 224 519 701 704 829 857 861
 862.
 Nestle, E. II 436.
 Nestorio III 124.
 Neubauer, I. I 73.
 Newman, J. H. II 122 167 237 240 247
 247 335 342 346 III 454 714.
 Newbiggin, L. III 711.
 Noxocaridas II 457.
 Nicolás, A. II 335 338.
 Nicoláu, M. I 1 12 25 27 28 30 36 39 II 4
 11 27 49 81 117 154 161 180 107 207 234
 253 256 269 300 321 334 353 381 413 428
 442 458 466 492 494 495 500 503 528 550
 587 638 603 711 746 818 841 854 869 887
 III 819 830 831.
 Niebecker, H. II 154.
 Nikes, P. II 198 506.
 Nietzsche, F. I 51 II 645.
 Nolasco, R. L. III 565 568.
 Nordén, E. II 516 553 871.
 *Nuit II 786.
 Nuttin, J. II 33.

*Océano II 224.
 Ockam, G. I 21.
 Octavio II 822 864 889.
 Odeberg II 871.
 Odone, A. II 253.
 O'Doherty, E. II 550 556.
 Oehler, W. II 407.
 Oesterley, W. O. II 728.
 Off, L. III 17.
 Ogara, F. II 733.
 Ohm, I. I 57.
 Olacchia, J. B. III 352.

Oldenberg, H. II 612.
 Oldra, A. II 622.
 Ollé-Laprunc, L. II 237 244 335 342 344.
 Olschhausen II 406.
 Onías I II 733.
 Oñate, J. A. III 43 45 59.
 Opatato Milevitano (S.) II 868 III 170
 297.
 Orchard, B. II 353 445 449 466 599 711.
 *Orfeo I 3.
 Orígenes I 4 16 72 II 355 361 365 367
 375 385 397 411 433 520 600 820 832
 III 176 206 303 451 539 646.
 Orland, J. II 276.
 Ormesson, W. d' III 265.
 Oromi, M. I 50.
 Ortelat, P. II 11 30.
 Ortí y Lara, M. II 340.
 Ortolán, T. II 321.
 Osio de Córdoba III 680 683.
 *Osiris II 508 509 785 871.
 Ostwald, W. II 15.
 Osuna, A. III 643.
 Otón II 701.
 Ottiger, I. I 37 II 195 502.
 Otto, R. II 32 626 754.
 Ouellette, L. III 541.
 Ovidio II 224.
 Ozanam, F. II 335 339.

P blo Diácono I 19.
 Pablo de Santa María I 65.
 Pacios, A. II 69.
 Pacetti, R. I 32.
 Paciano (S.) III 748 752.
 Pacheu, J. I 33.
 Palacio II 866.
 Palacios, J. II 275 286.
 Palacios, E. L. II 117.
 Pallavicini, Card. II 252.
 Palmer III 714.
 Palmés, F. M. II 232 658 679 689.
 Pánfilo (S.) II 365.
 Paniker, R. II 32.
 Pantano I 16 II 367 368 375 381.
 Papias I 15 II 358 370 375 381 383 380
 405 413 425 426 449 470 513 673 III 302.
 Papilo (S.) II 862 863.
 Papini, G. II 524.
 Páramo, S. del II 503 517 528 531 554
 599 792 III 117 206.
 Paret, O. II 428.
 Pascal, B. I 73 II 141 210 247 267 335
 342 640.
 Pascal, F. II 690.
 Paulus (vid. Gottlob Paulus).
 Pauly-Wissowa I 3 II 14 181.
 Pedro de Alcántara (S.) II 654.
 Pedro Alfonso I 64.
 Pedro Damián (S.) I 64.
 Pedro Lombardo I 20.
 Pedro de Poitiers I 20.
 Pègues, T. I 45.
 Pelagrio II III 646.
 Pellegrino, M. I 61.
 Pelster, F. II 872.
 Penido, L. II 180 184.
 Perbal, A. III 751.
 Peregrino, II 891.
 Perella, G. M. II 353.
 Pérez, A. II 252.
 Pérez, J. L. II 506.
 Pérez del Pulgar, J. A. II 276 286.

Pérez Rodríguez, G. II 566 711.
 Pérez de Urbel, J. II 525.
 Pernán, J. III 696.
 Perpetua (Sta.) II 860 861 863.
 Perrone, J. II 236 847.
 Pesch, Ch. I 30 45 70 195 407 502
 Petitot, H. II 344.
 Pheil, H. II 81.
 Pfeleiderer, O. II 17 187 288 531 695 749
 871.
 Philips, G. III 312 315 511.
 Pichler, V. I 73.
 Pieper, K. II 818.
 Pieper, J. III 461.
 Pinard de la Boullaye, H. I 84 II 1 4
 9 10 27 42 49 51 61 65 72 79 80 262 270
 503 550 587 622 658 676 691 693 711 746
 818 869 883.
 Pinedo, M. T. II 27.
 Pinillos, J. L. II 46.
 Pintard, J. II 254.
 Pinto, M. III 312.
 Pío I (S.) II 368 398.
 Pío II III 391.
 Pío V II 210.
 Pío VI III 196 419 420 506 582 676 780.
 Pío IX I 25 II 108 133 142 176 188 194
 Pío XI I 21 II 50 108 133 164 551 III
 377 412 416 437 441 512 598 633 638 640
 676 690 693 714 806.
 Pío X (S.) I 25 II 133 167 177 259 266
 270 351 483 499 784 III 50 74 198 239
 399 403 441 455.
 Pío XI I 21 II 108 133 164 551 50 III
 262 404 508 564 620 675 691 714.
 Pío XII I 21 25 41 II 144 206 233 276
 III 2 16 30 64 81 91 243 261 262 304
 307 314 318 320 325 326 328 329 331 332
 342 368 377 398 401 403 415 431 437 455
 456 459 501 503 506 512 515 516 517 521
 523 540 545 547 551 563 569 582 584 587
 589 598 609 620 638 640 645 650 652 662
 670 676 691 694 716 789 860.
 Pirot, L. II 442 484 492 711 722 723 III
 117 121 132 205.
 Pitágoras II 226 232 520.
 Pla Castellano, G. M. I 65.
 Place, La I 40.
 Plaise, Ch. II 53.
 Plank, M. II 195 III 275 277.
 Plantin, C. II 432.
 Platón II 226 231 322 520.
 Platzack, E. I 4.
 Plinio el Joven II 510 519 704 822 825
 826 832 857 862 891 III 788.
 Plotino II 231.
 Plutarco II 231 889.
 Poincaré, E. 195 II 277.
 Pohl, W. II 5.
 Policarpo (S.) I 15 II 369 370 371 412
 413 482 513 856 857 673 III 157 252
 289 446 480 748.
 Polcatres II 409 412 III 252.
 Pomponazzi I 67.
 Pomponia Grecina II 828.
 Pon, H. II 269.
 Ponce de León, J. M. II 588.
 Porfirio I 62 231 510 520 660 673 749
 823 847.
 Potamiens (Sta.) II 860 866.
 Poulot, E. II 167.
 Poulpicquet, A. de I 30 II 256 318.
 Power, E. II 616 729.
 Prat, F. II 523 633 748 III 260 533 536

Pratesi, A. II 333.
 Práxeas III 295.
 Prenter, R. III 698 807.
 Preuss, Th. II 51 60.
 Pribilla, M. III 693.
 Próculo II 829.
 Proudhon, P. J. II 872.
 Prümm, K. II 181 187 333 749 785.
 Przywara, E. 47.
 Psichari, E. I 50.
 Psichari, H. I 50.
 Puigrefagut, R. II 269 276.
 Pusey, E. II 119 122 III 714.
 Puzo, F. III 536.

*Qeb II 786.
 Quasten, J. I 61 62 II 514 766 III 288
 292 294 295 487.
 Quesnel, P. III 579.
 Quiles II 11 21 25 90.
 Quinsat, P. II 640.
 Quirico (S.) II 860.
 Quirino II 402.

Rabano Mauro I 64.
 Rabanos, R. II 556.
 Rabbi Jos. Kimhi I 65.
 Rabbi Samuel de Marruecos I 69.
 Rabeau, G. I 1 II 800.
 Rademacher, A. II 1.
 Radhakrishnan I 57.
 Radius, E. II 524.
 Radulfo Ardeus I 22.
 Rahner, H. I 28 II 187 III 542 550 III
 653 670.
 Rahner, K. I 1 22 II 321 III 228 312
 435 460 622 648 791.
 Raimundo de Peñafort (S.) I 63 65.
 Raimundo Lull I 63.
 Raimundo Martín I 63.
 Raitz von Frenzt, E. II 42 47.
 Ramakrishna II 119 121.
 Ramírez, J. I 21.
 Ramón Nonato (S.) I 63.
 Rasmussen, E. II 626.
 Ratzinger, J. III 228 358.
 Raullet, A. II 110.
 Regatillo (véase Fernández Regatillo).
 Reginald-Omez II 658 679.
 Reginaldo de Piperno I 21.
 Regnaud, P. II 53.
 Rengstorf, X. III 90.
 Rexuant, S. I 1.
 Régulo II 865.
 Reinach, Th. II 871 II 5.
 Reinhold, G. I 27.
 Reimarus II 464 529 554 624 750.
 Reitzenstein, R. II 871.
 Renán, E. I 75 II 270 285 302 319 402
 465 522 529 553 575 590 663 761 821 III
 289.
 Renaudin, P. I 50.
 Renié, J. II 353.
 Resch, A. II 370.
 Retif, A. III 729.
 Reuss, E. II 717.
 Réville, J. I 75 II 406 494 750 871.
 Reyes Católicos I 64 II 893.
 Rheal Laurin, J. I 61.
 Riazá, J. M. II 269 275 276.
 Ribadeneira, P. II 522.
 Ribaud, M. II 166 869.
 Ricardo de San Víctor I 19 II 241.

Ricci, M. III 724.
 Ricciotti, G. II 523 847 854.
 Ricour, A. II 20.
 Richard, P. II 80 81 117 167.
 Richard, T. I 25.
 Richardson, A. III 698.
 Richer, E. III 381 675.
 Richet, Ch. II 45 689.
 Rideau, E. II 20.
 Riedmann, A. I 35 II 524 588 800.
 Rimoldi, A. III 144 165 176 304.
 Ripaldi, J. Mtz. de II 156.
 Ritschl, A. II 19 166 259 288 III 88.
 Riudor, I. III 132 312 328 386 551 696.
 Rivière, J. I 76 II 818 154 167.
 Rizcallah Nasri II 690.
 Robert, A. II 442 487 492 748.
 Roberts, C. H. II 432.
 Robertson, J. M. II 508.
 Roca-Puig, R. II 432.
 Rodríguez Arias, L. II 81.
 Roger, J. II 247.
 Roig Gironella, J. II 94 334 344 347.
 Rojas, C. de III 705.
 Roland, E. Murphy II 556.
 Romeis I 40.
 Romeyer, B. II 20.
 Rondet, H. I 28 III 435.
 Rops, Daniel II 524.
 Rosadini, S. II 355 359
 Rose, P. II 777.
 Roscher, W. H. II 224.
 Rosemberg, A. II 164.
 Rosenmüller, G. II 718.
 Rosmini, A. II 188.
 Rosse, E. I 76.
 Rostenne, P. II 81.
 Roth, H. III 17.
 Rouet de Journel I 2 II 398 III 19.
 Rouquette, R. II 144 154 167 III 707.
 Roure, L. II 689 691.
 Rousseau, J. J. I 72 II 119 120 150 165
 302 655 897.
 Rousselot, P. II 252 318 320 344.
 Royo Marín, A. II 87.
 Rubeis, De I 21.
 Rubió, J. II 340.
 Ruiz Bueno, D. I 61 449 471 854.
 Ruiz Cuevas, J. J. I 73.
 Rusell, R. II 353 599 711.
 Rutten, G. C. II 1 256.

Sabatier, A. II 59 166 259 278 325 407.
 Sabino II 823.
 Sacchi, P. II 428.
 Sadhu Sundar Singh II 691.
 Saggin, L. II 541.
 Saint-Cyran, J. III 417.
 Sainz de Robles, F. D. II 460 461.
 Sakyamuni Gautama (vid. Buda).
 Salaverrri, J. II 541 III 14 27 43 54 59 66
 68 81 84 93 96 102 108 132 144 149 157
 168 176 177 179 187 197 228 232 242 244
 246 251 257 264 265 334 338 344 347 355
 361 373 374 390 394 395 396 407 432 435
 461 473 482 487 506 508 515 524 535 540
 542 546 565 601 602 622 632 653 671 696
 729 732 755 761 770 791 794 807.
 Salgado, P. L. II 524.
 Salomón de Basra I 63.
 Salomón Levita I 65.
 Saltet, L. I 25.
 Sammai II 513.

- Samonas de Gaza I 63.
 Sánchez Aliseda, C. I 61.
 Sánchez Marín, F. I 50.
 Sansón, P. I 51.
 Santalucía, R. II 167.
 Santos de Domingo I 61.
 Santos Hernández, A. II 455 III 147
 265 696 714 816 834.
 Santos Otero, A. II 515.
 Sapor II 857.
 Sartory, T. III 21.
 Sartre, J. P. II 21.
 Satiello, G. de I 52 II 21.
 Sauras, E. I 26 III 329 350 546.
 Savonarola, J. I 67.
 Saydon, P. P. II 733.
 Sciacca, M. F. I 50 51 52 73 II 11 18
 32 147 210 247 342.
 Schanz, P. I 35 II 1.
 Scheberta, P. II 61 69 74.
 Scheben, M. J. II 180.
 Scheiffler, J. R. II 570 601.
 Scheller, M. II 32.
 Schelling, F. W. I 74 II 164.
 Schemenann, A. III 276.
 Schiffini, S. II 252.
 Schill, S. II 195.
 Schlagenhafen, F. I 46 II 252 502.
 Schlatter, A. II 589.
 Schlegel, F. II 32.
 Schleiermacher, F. II 32 166 259 358 370
 407 662 750 III 471.
 Schlumberger, J. III 750.
 Schmaus, M. II 869 III 17 22 66 84
 102 193 144 187 265 334 374 435 458 466
 461 535 538 602 622 653 661 696 729 755.
 Schmid, A. von I 195.
 Schmid, F. II 693.
 Schmid, J. III 132 140 386.
 Schmidlin, J. III 751.
 Schmidt, K. L. II 531 661.
 Schmidt, W. II 1 49 51 58 61 65 72 74 80.
 Schmith, R. II 59.
 Schmitt, J. III 218.
 Schnakenburg, R. III 62.
 Schopenhauer, A. I 51 II 30.
 Schrödinger II 286.
 Schröder, L. II 53.
 Schubert, K. II 528 532 550 552 556 580
 587.
 Schuerer, E. II 515.
 Schuermann, H. II 640.
 Schumacher, H. II 887.
 Schütz, R. II 108 III 88.
 Schwalm, M. I 25.
 Schweitzer, A. II 522 554.
 Seailles, G. II 287.
 Sebastián (S.) II 860.
 Segarra, F. II 146.
 Segarra, V. III 59 671 684 687 694.
 Seilb, W. II 531.
 Seitz, A. II 516.
 Selvaggi, F. II 276.
 Semmelroth, O. III 21 435 455 834 859
 860.
 Séneca II 226 231 507 514 828 880 895.
 Septimio Severo II 367 829 857 862.
 Seranión II 520.
 Serbatti II 188.
 Sereno II 860.
 Sergio Pablo II 828.
 Sertillanges, A. D. II 524 887.
 Serrano, L. I 65.
 Servio Honorato II 224.
 Severa II 829.
 Seydel, R. II 871.
 *Shamash II 223.
 Sidharta Gautama (vid. Buda).
 Sicke, E. II 55.
 Siegmund, G. II 49 691.
 Simaco II 362 837.
 Simón Bar-Gioras II 701.
 Simonet, A. I 65.
 *Sin II 223.
 Siricio (S.) III 291.
 *Siva I 89.
 Sixto I (S.) III 289.
 Sixto V III 506.
 Skeat, T. C. II 413.
 Smidt, J. II 680.
 Smith, W. B. II 508.
 Sócrates II 231 506 520.
 Sócrates (historiador) II 703.
 Sohm, R. III 108 142 238 339 760 767
 Sola, J. II 523.
 Soloviev, W. III 172 282.
 Soltau II 407.
 Soden, H. von II 430 436.
 Sófoles II 430.
 Soier, A. II 240.
 Sortais, S. A. II 121.
 Sotello, G. II 21.
 Sozomeno II 703 857 891 III 328.
 Specht, Th. I 40.
 Spedalieri, F. III 421.
 Spencer, H. II 51 57 165.
 Spengler, O. I 50.
 Spiazzi, R. III 435 441.
 Spicq, C. III 698.
 Spinoza, B. II 164 187 270 285 302 464
 Spitta, F. II 750.
 Sproat, M. II 69.
 Stanley, D. M. II 519 600.
 Stapfer, E. II 553 590.
 Starburck, E. D. II 46.
 Stefanizzi, A. II 276.
 Stein II 406.
 Steinmann, J. II 342.
 Steinmüller, J. II 353 428.
 Stephanus, R. II 436.
 Stillinefleet, E. I 73.
 Stirnimann, E. III 14 18.
 Stolz, A. II 254.
 Storni, F. I 28.
 Storr, G. C. II 490.
 Stoszko, L. I 61.
 Straubinger, H. II 11.
 Strauss, F. II 15 302 406 465 494 522 520
 661 605.
 Stromat II 367.
 Stuart Mill II 31.
 Stucken, E. II 55.
 Suances, J. G. de II 523.
 Suárez, E. II 711.
 Suárez, F. II 316 III 453 738.
 Suetonio II 510 519 691 701 704 828 857
 862 800.
 Sukenik, E. L. II 704.
 Suloicio Severo II 857 863.
 Sullivan, F. A. III 17 43 66 102 135 161
 311 312 519.
 Sully, P. I 50.
 Sutcliffe, E. F. II 353 446 701 729 732.
Tubera, A. II 148.
 Tocchi-Venturi, P. I 84 II 49 207 222.
 Taciano I 61 II 434 439 522.

- Tácito II 224 510 519 691 701 704 824 828
 832 857 861 862 869.
 Tajón de Zaragoza I 18.
 Tanner, A. II 71.
 Tanqueray, A. II 267 502 892.
 *Tammuz II 508 785.
 Tarsicio (S.) II 860.
 Taymans d'Eypernon, F. II 247 283.
 334 344 346.
 Tena Artigas, J. II 46.
 Tena Garriga, P. III 66.
 Teodoro I 64.
 Teodoro II 857 893.
 Teodoro de Ciro I 17.
 Teodoro II 831.
 Teodoro Abukara I 63.
 Teodoro Estudita III 386.
 Teodoto II 418 860.
 Teófilo de Antioquía I 61 II 401 418.
 Teodulfo Aurelianense I 19.
 Terencia II 430 889.
 Teresa de Jesús (Sta.) II 42 263 627.
 Termes, P. III 304.
 Tertuliano I 61 64 II 224 261 366 369
 385 397 411 434 438 441 519 520 673 704
 822 825 828 829 830 831 834 846 857 861
 862 866 883 889 891 893 III 142 176 200
 250 252 295 303 338 348 446 491 578 596
 619 659 756 767 817 830.
 Testore, C. II 338.
 Tessmann, W. II 67.
 *Tetis II 224.
 Teudas II 701.
 *Tezcatlipoca II 223.
 Thalhammer, D. I 28.
 *Thiamat II 553.
 Thils, G. II 240 342 III 18 308 309 696
 715 738 794 799 806.
 Thurian, M. III 274 471 558.
 Thurston, H. II 658.
 Tiberio II 402 445 519.
 Tibulo II 224.
 Tierno Galván, E. II 254.
 Tillman, F. II 516 570.
 Tindal, M. I 73.
 Tintori, E. II 525.
 Tischendorf, C. II 407 430 431 436.
 Tito II 373 516 703 706 890.
 Todd, J. M. II 77 95.
 Todoli, J. I 51 II 4 11 35 81 165.
 Toland, J. I 72 73.
 Toledo, F. de I 71.
 Tolstoi, L. I 51.
 Tomás de Aquino, Santo I 1 21-23 65 71
 II 7 154 158 180 197 207 236 237 246
 256 261 269 271 274 281 284 293 300 307
 311 314 318 321 322 353 658 854 III 3
 27 64 65 82 390 502 517 572 617 647 648
 772 776.
 Tonquédec, J. de II 269 287 300 304 334
 344 658 680.
 Torquemada, Juan de I 63 70 301.
 Torrell, J. P. III 228 241.
 Tourelle, R. H. II 176.
 Touzard, J. II 321 711.
 Trajano II 409 507 513 519 825 833 857
 862 891.
 Trasmundo II 858.
 Tricot, D. A. II 518.
 Trifón I 64 II 371 820 822 861.
 Trilles, P. II 49 74.
 Tromp, S. I 46 II 1 502 716 866 871 899
 III 26 48 81 524 538 542 549.
 Ts'en-ssu I 84.
 Tucci, R. I 150 II 532.
 Turchi, N. II 4.
 Tusquets, J. II 1.
 Tylor, E. II 51 58 67 68 79 377.
 Tyndall, J. II 285.
 Tyrrell, G. I 76 II 167.
U
 Uaghs, C. II 211.
 Ubieta, J. A. II 444.
 Ugarte de Ercilla, E., S. I. II 308 658
 690.
 Unamuno, M. de I 5 II 21 246.
 Urbano II III 317.
 Urbano VIII III 417.
V
 Vacant, J. M. A. I 2 II 180 185 207
 257 325 800.
 Vaccari, A. II 333 439.
 Vagaggini, C. I 27 III 352 358.
 Vaganay, L. II 660.
 Vagnozzi, E. III 692.
 Vaihinger, J. I 50.
 Valadie, R. II 112.
 Valencia, G. de I 71 III 453.
 Valensin, A. II 1 141 334 344 593 599 869.
 Valente II 364 858.
 Valentín II 369 418 482.
 Valeriano II 828 862.
 Valerio de Hipona II 362.
 Valerio Máximo 889.
 Vallé Pousin, L. de la II 869.
 Vallet, A. II 308 690.
 Valori, P. II 334.
 Van del Begh II 871.
 Van der Elst, R. II 300.
 Van Hove, A. II 269 311 685.
 Van Laak, P. H. I 37 II 167.
 Van der Lugt, J. II 343.
 Van Noort I 46.
 Van der Meer, P. I 50.
 Van Roo, W. A. II 748.
 Vancourt, R. II 11 25 27.
 Vanderwost, J. II 731.
 Vanni Rosighi, S. II 16 83.
 *Vaticano II 224.
 Vaux, R. de II 462.
 Vázquez Dorero, J. L. II 524.
 Vega, A. II 156.
 Vénard, L. II 869.
 Ventura Raulica, II 211.
 Venturino, H. II 554.
 Venturini, K. A. II 750.
 *Venus II 224.
 Verhaar, J. P. I 46.
 Verheijen, M. II 181.
 Vermeersch, A. II 117.
 Verrault, Fl. II 276.
 Vespasiano II 516 691 701.
 Vialataux, J. II 143.
 Vicente de Lerins (S.) III 449 452
 Víctor (S.) I 19 II 412 860 III 252 289
 293.
 Viejo Felfu, R. II 1 III 17.
 Vigoroux, F. I 1 75.
 Vigilio, papa III 393.
 Villarifo, R. II 525.
 Villain, M. III 20 696 707.
 Villalmonde, A. I 1 28.
 Villion, A. II 858.
 Viñayo González, A. I 65.
 Virgilio II 333 430.
 *Visnú I 84.
 Visser T. Hooft, W. III 708.

Vistaspa II 615.
 Vitelio II 701.
 Viva, D. II 142.
 Vives, L. I 67.
 Vizmanos, F. de B. I 60 II 869.
 Vodopivec, G. III 565 631 696.
 Vogels, J. II 428 436.
 Vögtle, A. III 80 156.
 Volney, C. F. II 506.
 Vogt, J. II 854.
 Voosen, E. III 632.
 Voltaire I 72 II 51 124 105 287 295 302
 319 464 506 847.
 Votz, P. II 325.

Wachsmann, A. M. II 27 45.
 Waeth, A. II 691.
 Weber, S. I 40.
 Wegschreider, J. A. L. II 288 325.
 Wehrle, J. II 344.
 Weigel, G. II 27 33 35.
 Weinel, H. II 875.
 Weise, Ch. II 662.
 Weiss, A. M. I 35 75 81 II 85 92 99 120
 256 335 338 887.
 Weiss, B. II 370 531 553 590 718.
 Weiss, H. II 407.
 Weiss, J. II 504 509 554 III 88.
 Weizsaecker, K. II 407.
 Wellhausen, J. I 75 II 531 552.
 Wendland II 871.
 Wendt, H. II 407 749.
 Werner, K. I 30 II 334.
 Werwuin, J. II 280.
 Wescott, B. F. II 407 436.
 White, V. II 154.
 Wicleff, J. III 148 236 469 505 506 578.
 Wieger, A. L. I 57.
 Wikenhauser, A. II 353 354 413 419 426
 428 435 444 459 466 486 492 495.
 Wilmers, G. I 46 II 502.
 Wilmers, W. II 195.
 Willan, F. M. II 523.
 Willwoll, A. II 27 47.

Winkler, H. II 871.
 Windelband, W. II 16.
 Witte, J. L. III 729 734.
 Wolf, J. de II 318.
 Woll, L. II 516.
 Wrede, W. II 531 553 695.
 Wunderle, G. I 40 II 27 29 42 45.
 Wundt, W. II 325.
 Wuyts, A. III 261.
 Wyser, P. I 12.

Xiberta, B. M. III 460.

Yu Wei I 57.
 Yves, M. I 28.

Zacchi, A. II 269 300 304 308.
 Zahn, T. II 407 412 III 141.
 Zameza, J. II 829 832 854 869.
 Zankow, S. III 581 635.
 Zapelena, T. III 17 43 81 102 106 107
 108 187 228 231 244 247 261 263 264 265
 288 289 292 294 296 308 334 352 360 374
 385 389 407 487 505 565 601 602 653 696
 780 794 806.
 Zaragüeta, J. II 869.
 Zaratustra II 166 615.
 Zenas II 399.
 Zenner, J. K. II 718.
 *Zeus II 9 701.
 Ziehen, L. I 3.
 Zigliara, Th. M. I 45.
 Zilbourg, J. I 33.
 Zimmern, H. II 871.
 Zoeckler, O. I 30 II 334.
 Zöllner, J. K. F. II 662.
 Zorell, Fr. II 181 271 541.
 Zoroastro (véase Zaratustra).
 Zósimo (S.) III 285.
 Zsolt, A. II 269 658.
 Zubizarreta, V. II 502.
 Zulueta, A. II 693.
 Zwinglio III 469.

INDICE DE MATERIAS

(Los números romanos indican el tratado, y los arábigos los números marginales)

- Abandono de la fe** II 254.
Academia I 14.
Académicos II 226.
Acción su pobreza como criterio de revelación II 257.
Alegoría II 461.
Alma de la Iglesia es el Espíritu Santo III 544s.
Anglicanismo su eclesiología III 842s; necesidad de la Iglesia 633; Iglesia y Estado 675; los concilios 360; Escritura y tradición 470.
Animismo II 58 80.
Antimarcionitas prólogos II 385.
Apariciones de Jesús, contradicciones aparentes II 788; su número II 778; realidad de las mismas II 779.
Apologetas I 61.
Apologetica sus diversos nombres I 45; objeto 31; caracteres 36; historia 60; apol. como ciencia 43; proceso y partes 78; método 79; importancia 47.
Apologetica diferencia con apologetica I 42.
Apostasía II 254.
Apóstata II 254.
Apostolado de los seculares III 326s.
Apóstoles significado del término «apóstol» III 87; viene de Jesús 90; los «doce» 93-97; Pablo 98; Matías y Bernabé 100; sus poderes: concepción protestante y católica 106s; poder de enseñar e infalibilidad 113-124; de regir 131-142; de santificar 143.
Apostolicidad de la Iglesia noción, clases III 757-759; concepción protestante y católica 760-763; enseñanza bíblica 765-767.
Arrianismo propagación II 839.
Arte apologetica II 267.
Asambleas ecuménicas Amsterdam, Evanston, Nueva Delhi III 708-711.
Ateísmo II 109.
Autenticidad de los Evangelios II 358 382 394 406.
Autoridad del legado como criterio de revelación II 263.
Auxiliares de la ciencia teológica I 29; de la apologetica I 89.
Avignon cisma de III 276.
Bautismo en orden a hacer miembros de la Iglesia III 571 584 585 591 592.
Bibliografía selecta general sobre T.^a Fundamental y Eclesiología III 14-21.
Brahmanismo II 871.
Budismo II 871; doctrina 225; difusión 839.
Calvinismo su eclesiología III 839-841.
Canon de los libros revelados II 457.
Canonización de los santos: es objeto secundario de la infalibilidad III 421 427.
Carácter de Jesús II 623.
Cardiognosia II 322; de Jesús II 696.
Catolicidad de la Iglesia: significado del adjetivo «católico» III 731 732; catolicidad cuantitativa y cualitativa 732 733; su sentido más profundo 734-735; enseñanza bíblica 742-748; el verdadero espíritu católico 752.
Censuras en teología I pág.3 III 433 434.
Certeza noción II 239; naturaleza 244; influjos en su formación 247; indubitabilidad e infalibilidad 239; especies 244; refleja 238; vulgar 247; respectiva 251; cuál se requiere para la fe 251; moral 244.
Ciclos etnológicos II 65.
Ciencia infusa II 160; sobrenatural como criterio 263; sobrenatural en Jesús 636.
Cismático noción material y formal III 575; su pertenencia a la Iglesia 587 593 594.
Clericalismo III 683.
Códices II 430 431.
Comisión Bíblica II 380 392 404 423 484 499 744.
Comunicación docente II 159; testificante 159.
Comunismo II 839.
Comunión de los santos III 552-559.
Conciliarismo III 276 380.
Concilios ecuménicos definición y elementos esenciales III 355-359 370; su infalibilidad 363-367; su necesidad 371 372; sus clases 355.
Conclusiones teológicas qué son III 4; pueden ser objeto secundario del magisterio infalible 426 428.
Confucionismo II 225.
Congregaciones romanas su magisterio III 397 398.
Congruo conocimiento de la religión II 215s.
Consejo ecuménico de las Iglesias III 707-711.
Consentimiento de los Santos Padres condiciones y su valor como criterio de tradición III 493-500.
Consentimiento de los teólogos condiciones; su valor como criterio de tradición III 507-508.
Consentimiento del pueblo cristiano (véase Pueblo cristiano).
Conversión religiosa al catolicismo II 253; como criterio 264.
Corazón de Jesús y Cuerpo místico III 564.
Corrupción de las costumbres II 222ss.
Costumbres antes y después del cristianismo; individuales II 889 891; familiares 889 892; sociales 890 893.
Creación II 224.
Cristo predica el reino de Dios III 44ss; elige a sus apóstoles 93ss; centro de la Iglesia primitiva 225; Cabeza del Cuerpo Místico 523 536 537 (véase Jesús).
Criterio de la revelación noción II 257 258; diferencia con «nota» y «motivo» de credibilidad 257; dotes 257; especies 258; valor 257 260ss; utilidad 260ss; insuficiencia del crit. interno 260ss; criterio objetivo 262ss; valor 262ss.

- Críterios** de tradición III 488ss.
Crítica textual normas II 437.
Críticas liberales II 717.
Críticismo II 16; trascendental I 16 II 59.
Críticos racionalistas I 74.
Cuerpo místico de Cristo: es la mejor definición de la Iglesia III 516; diferencias entre cuerpo místico, físico y moral 517; la expresión «Cuerpo místico» en S. Pablo 518 519; la encíclica «Mystici Corporis» 523; en el A. T. 526; en los sinópticos 527; en los Hechos de los Apóstoles 528-530; en Juan 531; su plena expresión en S. Pablo 532-537; en la tradición 538-539; identificación con la Iglesia católica 540; derivaciones ascéticas de esta doctrina 560-564.
Culto interno 88ss; obligación del externo II 103; social 106.
Cultura religiosa americana II 223; semita 223; egipcia 223; greco-romana 224; mon-gólica 223; primaria y primitiva 222; secundaria 222.
Curaciones milagrosas II 308; de Jesús 679.
- Darsanas** II 225.
Decretos de la Santa Sede sus clases y asentimiento que se les debe III 399-404.
Demonios expulsiones hechas por Jesús II 680-681.
Depósito de la fe es el objeto primario de la infalibilidad de la Iglesia III 408 425.
Discipulo significado en tiempo de Cristo; quiénes eran III 85ss.
Disidente noción III 573 575; su pertenencia a la Iglesia 595-599.
Divinidad de Cristo II 558.
Divinidad del cristianismo II 800ss.
Doce los «doce», quiénes eran III 86; simbolismo del número 90.
Doctores de la Iglesia III 492.
Doctrina su verdad, honestidad, armonía, eficacia, sublimidad, como criterio apolo-gético II 262; prestancia de la cristiana 870ss; propiedades 872; impedimentos 874; causas que aparentemente le favorecen (sincretismo) II 875; influjo sobrenatural 885; verdadero milagro moral II 885.
Dogma de fe I 24; noción III 448; evolución de los dogmas (véase **Progreso dogmático**).
Donatistas mártires en su época II 868.
Duda II 236; noción II 239; metódica II 236; no se requiere la duda real II 236; ni es lícita (la real) II 236.
- Eclesiología** breve historia III 1-3; características de esta eclesiología 4-6; parte apolo-gética y dogmática 7; división 12-13; bibliografía selecta general 14-21.
Eclesiologías mirada de conjunto a la eclesiología luterana III 836-838; calvinista 839-840; anglicana 842-843; del ecumenismo no católico 844-846; de los ortodoxos separados 847-852; católico-romana 853-855.
Ecumenismo qué es el movimiento ecuménico y su historia III 706-711; posición protestante, ortodoxa, anglicana, católica 712-715; doctrina del magisterio eclesiástico 715; los católicos y el movimiento ecumenista III 726.
Ediciones del N. T. griego II 436.
Egerton 2, papiro II 414.
Encíclicas del papa y asentimiento que les es debido III 398-404.
Episcopado (véase **Obispos**).
Errores religiosos en el pueblo II 222s; en los filósofos 225.
Escatologismo verdadero y falso escatologismo III 48.
Escritores eclesiásticos a quienes se da este nombre y su valor como testigos de la tradición III 491.
Escuela crítica II 552; ecléctica II 663; de explicación natural II 660; de las formas II 450 478 485; del fraude II 660 750; de las formas literarias II 661; mítica II 751; mitológica II 661; de las religiones comparadas II 553; sincretista II 753;
Escuelas psíquicas II 662; visionarias II 754; antiguas II 660.
Espiritismo I 51 II 689.
Espíritu Santo principio rector de la Iglesia primitiva III 224; alma de la Iglesia 544-549.
Esposas en el paganismo y cristianismo II 892 889.
Estabilidad de la religión II 842ss; del budismo II 853; del mahometanismo II 853; del cristianismo: obstáculos II 846; causas aparentemente favorables II 849; del cristianismo: verdadero milagro moral, influjos sobrenaturales II 850.
Estado Iglesia y Estado: principios fundamentales y diversas opiniones sobre la unión o separación entre Iglesia y Estado II 143 III 681ss.
Eudomonistas II 83.
Evangelio etimología II 354.
Evangelios lengua II 356-357; orden 355; título de los evangelios 369; apócrifos 455; evangelios apócrifos heterodoxos 458; evangelios apócrifos imitadores de los sinópticos 457; evangelios apócrifos legendarios 457.
Evangelio de San Mateo: autenticidad 358ss; características 376-379; destinatario 376; el autor 359; fecha del primer evangelio 375; lengua 375; orientación histórica 358; de San Marcos: autenticidad II 382-393; 378; características 390-391; fecha de composición 389; de San Lucas: autenticidad II 394-405; características II 402s; destinatario II 401s; el autor II 395 399s; fecha de composición II 401 403; lengua II 401; orientación histórica II 394; de San Juan: antigüedad II 414; autenticidad 406-426; características 419-422; destinatarios 417; el autor 408-409; 415-416; fecha de composición 418; lengua 417.
Evidencia II 244; especies II 244.
Evolución de los dogmas (véase **Progreso dogmático**).
Excomulgado sus clases III 576; cuáles no son miembros de la Iglesia 589-593.
Experiencia interna como criterio de revelación II 259 261.
Fanatismo en los mártires II 865.
Fé noción I 33; su papel en la teología 6; científica II 159; de autoridad 159; mo-

- tivo del acto 257; eclesiástica: qué es y opiniones sobre la misma III 432.
- Fe y constitución** qué representa en el movimiento ecumenista III 707.
- Fiestas religiosas** II 224.
- Filosofía** brahámica II 225; china 225; egipcia 225; greco-romana 226; india 225; jónica 225; pérsica 225; pitagórica 226; de los vedas 225.
- Filósofos** incapaces de la enseñanza de la religión II 228ss.
- Fin** de la Iglesia: último, la glorificación de Dios III 604 605; inmediato, la salvación de los hombres III 606 613.
- Formación de los evangelios** II 444.
- Formgeschichte** escuela de la II 450; II 485 486 (véase **Escuela** de la historia de las formas).
- Fragmento muratoniano** II 457.
- Fraude** teoría del II 464.
- Fruto** de la doctrina: como criterio apolo-gético II 264ss; como fruto del cristianismo (véase **Reforma** de la costumbres).
- Galicano** noción III 277; sus errores sobre la infalibilidad del papa 378 381-382; sobre la Iglesia y el Estado III 675.
- Género histórico** II 461.
- Géneros literarios** II 460.
- Gnosticismo** II 863.
- Gusto interno** como criterio apolo-gético II 261.
- Hechos dogmáticos** qué son y cómo pueden ser objeto de la infalibilidad de la Iglesia III 412 426-428.
- Hereje** noción, material y formal III 572-573; sobre su pertenencia a la Iglesia 587 593-594.
- Hijos** en el paganismo II 889; en el cristianismo II 892.
- Hijo de David** en los profetas II 575.
- Historia** de la apolo-gética I 60ss; de la formación de los evangelios II 445-454 478; de la teología I 14ss; de las formas (ver **Escuela** de la historia de las formas).
- Historicidad** de los evangelios II 442-500.
- Historiografía** de Jesús II 523.
- Humani generis** encíclica: su doctrina sobre el magisterio de la Iglesia III 342; sobre el valor de la teología escolástica 503; sobre el falso irenismo 636.
- Humanismo** I 66 67.
- Humanistas** I 71.
- Idealismo** I 73 II 26 166.
- Idealistas** I 50 II 48 259.
- Iglesia** continuación de la misión de Cristo III 8; tres conocimientos sobre la misma: histórico, empírico, dogmático 9-11; bosquejada en el A. T. 23ss; anunciada como el reino de Dios en la tierra 78ss; querida por Cristo 67ss y obra suya 85ss. Es el pueblo de Dios en el N. T. 87 y el Cuerpo místico de Cristo 516-541; significado de la palabra «iglesia» en el A. T. y N. T. 68-69; diversos sentidos que toma en la Escritura y tradición 82-83; su nombre viene de Jesús 79; momento en que queda constituida 81; sus elementos esenciales según los Hechos de los Apóstoles 221-227; su magisterio infalible 335ss; su fin 603ss; es sociedad sobrenatural 614; es un misterio 615ss; es nuestra madre 618ss; necesaria para la salvación 623ss; visible 654ss; perfecta 672ss; una 700ss; católica 730ss; apostólica 756ss y santa 771ss; su existencia es un milagro moral II 796-898 III 824ss; es el sacramento radical o «protosacramento» 859; definiciones mayores y menores 856-858; mensaje divino II 804ss.
- Iluminismo** III 197.
- Impotencia moral** para el conocimiento congruo de la religión II 215ss.
- Indefectibilidad de la Iglesia** (véase **Perennidad**).
- Indiferentismo** II 119; religioso III 633; refutación II 131ss.
- Infancia** evangelios de la II 487.
- Infalibilidad** noción y clases III 112; en los apóstoles 116ss; de la Iglesia en general 335ss; de los obispos 353ss; del romano pontífice 375ss; su objeto primario y secundario 408ss.
- Inmanencia** método de: autores tendencia II 344; exposición del sistema II 347; crisis del sistema II 348; reconocimiento de sus méritos II 398; refutación filosófica II 349; refutación teológica II 351.
- Inmanentismo total** II 18.
- Inmanentistas** II 259.
- Immortalidad del alma** II 226.
- Inspiración** bíblica: diferencia con revelación II 160.
- Inspiración** privada del Espíritu Santo como criterio de revelación II 259 261.
- Instinto ciego** como criterio de revelación II 259.
- Integridad** demostración documental II 439; de los evangelios II 427-441.
- Intuicionismo** II 20 26 32; afectivo 32; de la realidad, como criterio de la revelación II 259 261.
- Investigación** de la realidad positiva: obligación II 134ss.
- Jansenismo** sus errores sobre el magisterio eclesiástico III 360; sobre los hechos dogmáticos 417.
- Jerusalén** destrucción predicha por Jesús II 702.
- Jesucristo** en la Iglesia (véase **Cristo**).
- Jesús de Nazaret** existencia II 504; testimonios cristianos, judíos y paganos 510; historiografía 523; Hijo de David 575; Hijo del hombre 576; su ingenio y sabiduría, verdadero milagro moral 636; mesías en el sentido del A. T. 511 571; rey de Israel 574; afirmó a) su propia divinidad 588; b) que era el centro de la fe y de la vida sobrenatural 597; c) que era hijo natural de Dios 598; dijo que era a) legado divino 529, b) enviado por Dios 535, c) profeta 538; d) maestro religioso 541, e) para toda su doctrina 545, f) desde el comienzo de la vida 546; sus testimonios confirmados por los apóstoles 609; su persona, verdadero milagro moral, confirma sus testimonios 623; milagros 659; sus profecías 694; milagros, verdad histórica 665; milagros, número, prueba, etc., 667; su santidad y virtudes, verdadero milagro moral 641; cardiogno-

sia 606; telepatía 696; murió verdaderamente 758; resucitó verdaderamente 762; resurrección propia 747; fuerza probativa de los milagros morales de su Iglesia 804 (véase Cristo).

Jainismo II 225.

Judaísmo I 64; estabilidad II 853; mártires II 868.

Judíos I 63-66.

Juicios de valor como criterios de la revelación II 259 261.

Laicos en la Iglesia (véase Seglares).

Legado divino noción II 529; Jesús dijo que él era 533.

Lengua de los evangelios II 375 401 417.

Leyenda II 461.

Leyes de la naturaleza cósmicas II 275; dinámicas 275; estadísticas 276.

Lumen fidei II 158.

Lumen gloriae II 158.

Luz sobrenatural para conocer el milagro II 318.

Luteranismo su eclesiología III 836-838.

Madre Iglesia III 618-620.

Magisterio de la Iglesia auténtico e infalible, nociones III 110-111; no es un intermediario inoportuno entre Dios y el hombre, ni va contra su libertad 349-351; es infalible (véase Infalibilidad).

Magisterio de los obispos y del romano pontífice (véase Obispos y Romano pontífice).

Magdeísmo II 553.

Magismo II 60.

Mahoma, milagros de, II 691.

Mahometanismo I 63; definición 839; estabilidad II 853; frutos I 898; mártires 868.

Mahometanos I 63 66.

Mandeísmo II 84.

Manismo II 57.

Mántica egipcia II 553.

Manuscritos (familias) II 433.

Maria en el Cuerpo místico III 550-551.

Mártires noción II 855; número 857; lugar 859; motivo 862; documentos 861; causas aparentemente favorables 865; condición 860; constancia 855; fortaleza 863; influjos sobrenaturales 866; impedimentos 864; verdadero milagro moral 866; entre los judíos, donatistas, mahometanos y protestantes II 868.

Materialismo I 50 73; II 26.

Materialistas I 74; II 164.

Modernismo II 166.

Mesianismo II 551ss; concepto en el A. T. 559s; conceptos falsos (véase Mesías) 552

Mesías Hijo del hombre II 570; significado de la palabra 555; rey 556; concepto en el A. T. 556ss; profeta 568; sacerdote 567; siervo paciente de Dios 569.

Método apologetico II 335ss; afectivos 341; de autoridad 343; enciclopédicos 342; científicos 340; ético-sociales 338; filosóficos histórico-comparativos 339; lógico-psicológicos 342; de inmanencia 344; métodos clásicos 336; del progreso cultural 338; tendencia vital 343; vía empírica 337; vía histórica 336.

Miembros del Cuerpo místico nociones III 568; no se requiere ni basta el ser justo o predestinado 590 600-601; basta de suyo el bautismo 592; no lo son los herejes y cismáticos en el pleno sentido de la palabra 593-594; ni los excomulgados «vitandos» 595; es cuestión discutida si lo son o no los disidentes 597-599.

Milagro moral de la Iglesia II 824ss; III 824-833.

Milagros II 270; importancia, noción 271; nociones falsas; posibilidad; señal auténtica de revelación; verdad histórica, filosófica, teológica, relativa 303; cognoscibilidad 303; cognoscible por la sola razón 303; especies 281ss; de Mahoma 691; de los protestantes 691; de los pseudo-profetas contemporáneos de Jesús 691; de Vespasiano 691; de Esculapio 691; contemporáneos 690; de Apolonio 691; de los mahometanos; milagro moral; noción 806; especie 807; posibilidad 810; cognoscibilidad 811; en la Iglesia católica 796-898.

Misiones la catolicidad de la Iglesia y la teología de las misiones III 751.

Misterios cristianos especies II 181; noción 181; razón de su incognoscibilidad 184; utilidad de su revelación 197ss.

Misterio de la Iglesia III 616ss.

Mítica histórico-religiosa judía II 661; popular II 661.

Míticos II 79.

Mito II 461.

Mitología astral II 51 55.

Mitraísmo (difusión) II 839.

Modernismo sus teorías sobre el reino de Dios y la Iglesia III 48 67 198; acerca de los obispos 239; del progreso dogmático 441.

Monarquianos prólogos II 384 413.

Monismo energético II 15; materialista 15; concreto 17.

Motivo de credendidad II 257; del acto de fe 257; de credibilidad 257.

Muratoriano (fragmento) II 457.

Muratori canon II 398 412.

«Mistici corporis Christi» encíclica partes y contenido III 523; citas de dicha encíclica en casi todos los capítulos del tratado III.

Naturaleza II 273.

Necesidad de la Iglesia para la salvación es un misterio III 624; dificultad intrínseca 625-627; qué nos enseña sobre él la Sagrada Escritura y tradición 642-646; cómo compaginarlo con la voluntad salvífica de Dios 647-650; relación de esta cuestión con el proselitismo y la tolerancia 651-652.

Necesidad moral noción II 218; de la revelación 214.

Notas de la Iglesia como método apologetico, ventajas e inconvenientes III 697-698; concepto de «notas» y clases 799-800; la unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad como «notas» o propiedades características 802-806; diversos pareceres 807-810; pruebas de que en su conjunto sólo se hallan en la Iglesia católico-roma-

- na 812-821; eficacia de este argumento desde el punto de vista apologético 822-823.
- Obispos** definición III 230; su nombre en el N. T. 231 260; sucesores de los apóstoles: clases de sucesión 232; sucesión por institución divina 246-250; episcopado monárquico y colegial 233; el hecho del episcopado monárquico 251-255; su origen 256-250; jurisdicción 261-262; el parecer de San Jerónimo 263.
- Obispos: su magisterio** clases III 354-359; magisterio ordinario: modos de ejercitarlo 368-369; extraordinario (véase Concilios).
- Oriente separado** mirada de conjunto a su eclesiología III 847-852; algunos puntos concretos: primado de Pedro 147-152; su perennidad 200; concilios 360; miembros del Cuerpo místico 581; catolicidad 739; santidad de la Iglesia 780.
- Ortodoxia** (véase Oriente separado).
- Oración** II 224.
- Orden de la naturaleza** II 274.
- Padres de la Iglesia** noción III 489; condiciones en que se dará el sentir unánime y su valor 493-494 498-500.
- Panlogismo** II 155s.
- Panteísmo** I 74; II 17 26.
- Papa** (véase Romano pontífice).
- Papiro** II 429.
- Papiros** clases II 432.
- Parusía** de Cristo II 710; su significado III 48; su esperanza en la Iglesia primitiva 225.
- Parroquismo** III 360.
- Paz del alma** como criterio de la revelación II 261.
- Pedro (S.)** vivió en Roma III 300-304; fue obispo de Roma 305; primado de toda la Iglesia: primado: las excavaciones en la basílica de San Pedro 304.
- Perennidad de la Iglesia** puntos de vista protestante y católico III 189-190; enseñanza de la Sagrada Escritura 201-209.
- Perennidad de la jerarquía** III 199 211-212.
- Perennidad del primado** III 200 213-215.
- Pergaminos** II 429; unciales 429; esticométrica (escritura) 429; colométrica (escritura) 429.
- Pistoya** (Sínodo de) sus errores sobre la indefectibilidad de la Iglesia III 196; sobre el magisterio 419; sobre los miembros del Cuerpo místico 582; sobre la Iglesia y Estado 676; sobre la santidad de la Iglesia 780.
- Poderes de los apóstoles** puntos de vista «protestante y católico» III 106ss; el poder de enseñar 116ss; de regir 131ss; de santificar 143.
- Politeísmo** II 224.
- Posibilidad** noción y especies II 162; de la revelación 168.
- Prescripción** (La) como argumento en teología III 486.
- Primado** II 704; de San Pedro III 146ss;
- del romano pontífice (véase Romano pontífice).
- Proceso apologético** I 78.
- Profecía** II 323; objeto 323; de primero y segundo orden 323; elementos 323; especies 324; posibilidad 326; cognoscibilidad de su cuádruple verdad 328; mesiánicas 712; unidad 713; obscuridad 715; acerca de la Iglesia de Cristo 721-722; sobre los oficios y modalidades de Cristo 726; sobre los acontecimientos de la vida de Cristo 729; sobre la muerte de Cristo 739; sobre la pasión de Cristo 739; sobre la resurrección 741.
- Profeta** II 322.
- Progreso dogmático** problema que plantea III 447-450; su existencia y pruebas 451ss; explicaciones varias sobre su naturaleza 457-460.
- Prólogos antimarcionitas** II 385; monarquianos 384 413.
- Propagación** rapidísima de la religión como criterio II 258-264; del cristianismo 819; geográfica 821; numérica 824; social 828; obstáculos 832; causas aparentes favorables 836; verdadero milagro moral 838; influjos sobrenaturales 838; del mitraísmo 839; del protestantismo 839; del budismo 839; del comunismo 834.
- Protestantismo** difusión II 839; frutos doctrinales 898 (véase Racionalismo).
- Psicología empírica** II 166.
- Pueblo cristiano** valor de su sentir unánime como criterio de tradición III 509-514.
- Pueblos primitivos** II 67; su religión 74; culto 76; ley moral 77.
- Racionalismo** II 209; errores sobre el reino de Dios III 46-49; la formación de la Iglesia 67 70-72; el primado de San Pedro 149-150; la evolución de la Iglesia 198; el episcopado 239.
- Racionalistas** II 187 196 198 325 370 485 529 695 717 842 856 871; evolucionistas 888.
- Racistas** II 164.
- Razón** su papel en la teología I 13.
- Reconocimiento de Dios** esencia de la religión II 36.
- Reforma de las costumbres** II 889; por el cristianismo 889; causas que aparentemente la favorecían 895.
- Reforma de las costumbres cristianas** costumbres individuales II 889; familiares 892; sociales 893; paganas: familiares 889; sociales 890; individuales 891; obstáculos 894; influjo sobrenatural 896; verdadero milagro moral 896.
- Reino de Dios** en los evangelios III 44-45; universal 53; escatológico y existente en el mundo 54; interno y espiritual 55; externo y visible 56; diversos sentidos de la expresión «reino de Dios» en el N. T. 61-62; en la antigua y nueva economía 63-65.
- Reino mesiánico** II 562; interpretaciones en tiempo de Cristo 577.
- Relativismo dogmático** III 456.
- Religión** esencia II 12-41; etimología 6; noción universal 7ss; universalidad 67ss.
- Religión natural** acto psicológico II 288s;

concomitante 40; dinámica 20; estática 20; formal 36; método introspectivo 47; observación psicológica 28; origen histórico 50ss; obligación 82ss; fundamental 38.

Religión positiva obligación de abrazarla II 118ss.

Revelación verosímil obligación de investigar II 134ss.

Resurrección II 307; resurrecciones hechas por Jesús II 678.

Resurrección de Jesús II 747; su pre-nuncio por Jesús 756; apariciones 778; el cuerpo no fue hurtado 774; realidad de las apariciones 780; sepulcro vacío 772; testimonios históricos 763.

Revelación noción II 155; especies 161; posibilidad 168; conveniencia 197; necesidad moral 208; consideración histórica 221; consideración psicológica 228; pública: se terminó con los apóstoles III 441-446; se contiene en la Sagrada Escritura y tradición divina 462ss.

Revelación pública y privada III 439.

Rigorismo de Feeney III 637.

Romano pontífice: el primado es un punto crucial en las relaciones ecuménicas III 266-267; elementos esenciales y accidentales en el primado del R. P. 272; testimonios a favor 283-297; conocimiento progresivo de este dogma en la Iglesia 298-299; naturaleza del derecho que lo une a la Sede de Roma 306-308; algunas características 308; el primero de los obispos 309.

Romano pontífice: su infalibilidad condiciones en que se da III 376-378; pruebas 384-392; dificultades 393-394; ¿un magisterio ordinario infalible del papa? 395; magisterio auténtico no infalible 397-405; asentimiento debido a los diversos grados del magisterio del papa 400-405.

Sabiduría sobrenatural como criterio II 263; en Jesús 636ss.

Sacerdocio de los fieles III 329-331.

Sacramento radical o protosacramento como expresión de la esencia de la Iglesia III 859.

Sacrificios II 224.

Santidad de la Iglesia noción y grados III 772-777; demostración de que la Iglesia es santa 783-788; santidad y pecado en la Iglesia 789-791; santidad y reforma de la Iglesia 792-793; santidad sobrenatural como criterio II 263; en Jesús II 641ss.

Santificación de las tendencias del hombre como criterio de revelación II 257; 261.

Secta protestante: diferencia entre confesión y secta III 574.

Seglares son la Iglesia III 313ss; historia de la cuestión 317 318; enseñanzas de Pío XII 325ss; de Juan XXIII 333.

Sentimentalismo como criterio de revelación II 257 261.

Sentir del pueblo cristiano (véase **Pueblo cristiano**).

Sepulcro vacío II 772; no por hurto 774.

Siervo paciente de Yahvé II 741.

Siervos en el cristianismo II 892; en el paganismo 889.

Sincretismo conclusiones falsas por defecto de método II 878; religioso cristiano 875; posibles analogías entre el cristianismo y otras religiones 880; incompatibilidad con el cristianismo 883.

Sinóptico problema II 488.

Sinópticos II 493.

Sobrenatural I 4.

Sobornost en los orientales separados III 739; eclesiología de la 850 851.

Sociedad jerárquica, monárquica, oligárquica III 125; la Iglesia como s. 67ss 125ss, etc.

Sucesión en la Iglesia: concepción protestante y católica III 189-190.

Sucesores de los apóstoles según la Escritura III 216ss.

Telepatía II 322.

Teología noción I 3; objeto 5; divisiones 23; objeto formal 5; material 5; relación a la historia 14ss; relación a la fe 6; verdadera ciencia 12.

Teólogos su sentir unánime como criterio de tradición III 501ss; escolásticos 502.

Teomaquias caldeas II 553.

Teoría del fraude II 464 624; mítica 465; moderna racionalista 625; psicopática 625.

Texto crítico II 437.

Tolerancia e intolerancia III 652.

Tolerantismo II 143.

Tolerantistas II 143ss 148; liberales 125.

Tomás (Sto.) su autoridad en la Iglesia III 502.

Totemismo II 59 80.

Tradición como fuente de revelación III 463; concepto y sentidos 464-467; según Trento 473ss; demostración 476-481; tradición y Escritura, ¿una o dos fuentes? 482 483 485; tradición y magisterio 484; criterios de tradición 488ss.

Tradicionalistas II 210.

Traducciones II 434.

Trento II 355 380 440 784.

Unidad de la Iglesia III 700ss (véase también **Ecumenismo**).

Valor histórico de los evangelios II 442-500; del evangelio de San Juan II 493-500.

Vaticinio (véase **Profecía**).

Venida del Señor (véase **Parusía**).

Vía empírica de demostración de la religión católica II 337 796ss; de reconocer a la verdadera Iglesia de Cristo III 824ss.

Vida y acción movimiento ecumenista III 707.

Viejo-católicos III 278 382.

Virtudes de los cristianos II 891ss; de Jesús 623ss.

Visibilidad de la Iglesia III 645ss; el amor a la Iglesia visible 670.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «TEOLOGÍA
FUNDAMENTAL PARA SEGLARES», DE LA BIBLIO-
TECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 30
DE SEPTIEMBRE DE 1963, FESTIVIDAD
DE SAN JERÓNIMO, EN LOS TALLE-
RES DE LA EDITORIAL CATÓ-
LICA, S. A., MATEO INÚ-
RRIA, NÚMERO, 15.
M A D R I D

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI