

Joaquín FERRER ARELLANO

## EL MISTERIO DE LA IGLESIA

Su triple dimensión mariana, eucarística y petrina

### INTRODUCCIÓN

*“Así como Iglesia y Eucaristía son un binomio inseparable, lo mismo se puede decir del binomio María y Eucaristía. Por eso, el recuerdo de María en el celebración eucarística es unánime, ya desde la antigüedad, en las Iglesias de Oriente y Occidente”.* (JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* n.57)

*“L’Eucharistie, Marie, le Pape, c’est tout un, c’est à dire cela forme une unité indisociable”.* «Les Trois Blancheurs». (Ch. JOURNET, *Entretiens sur Marie, Parole et Silence*, Langres–Saint–Geosmes, 2001).

*«Toda la gracia del mundo depende de la gracia de la Iglesia, y toda la gracia de la Iglesia depende de la Eucaristía».* (PABLO VI, *Alocución*, 15–IX–65. Cita de Ch. JOURNET, *L’Eglise du Verbe Incarné*, II, Desclée, París 1951, II, 672).

Esta reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia, se propone exponer los temas fundamenales de esta disciplina –después de muchos años de docencia y meditación –en la perspectiva de la triple e inseparable dimensión mariana, eucarística y petrina de su insondable misterio, siguiendo de manera flexible el esquema de la Constitución dogmática “Lumen Gentium” del Concilio Vaticano II que –en palabras del Venerable Álvaro del Portillo– ha supuesto “un avance colosal de la Eclesiología”.

He tenido especialmente en cuenta el riquísimo Magisterio del Beato Juan Pablo II, en especial su Encíclica mariana “Redemptoris Mater” –calificada justamente como “la carta magna de la Mariología”– y la última de las catorce que legó a la Iglesia –calificada por él mismo como su legado testamentario–

“Ecclesia de Eucaristia”. Pienso que, si se les prestaran más atención, se evitarían muchos reduccionismos de un empobrecedor racionalismo, con frecuencia asfixiante; uno de cuyos síntomas es la casi ausencia de María en el discurso teológico contemporáneo sobre el misterio de la Iglesia,<sup>1</sup> que dificulta notablemente, a mi parecer, la causa del ecumenismo<sup>2</sup>, contra la intención de sus fautores.

Urge redescubrir la profunda verdad de la conocida afirmación tradicional “nadie tiene a Dios por Padre si no tiene a María y – derivadamente– la Iglesia por Madre” que incluye –en la recapitulación final– a todos los elegidos desde el justo Abel, en un universo transfigurado por la fuerza del Espíritu con Dios Padre, de quien todo procede y a quien todo torna. Estoy convencido de que sólo en la contemplación de la fascinante belleza del plan salvífico en la totalidad integral, en toda su riqueza bíblica, tal como la propone el magisterio del Beato Juan Pablo II –y del actual Sumo Pontífice Benedicto XVI, en armoniosa continuidad con el riquísimo legado de su predecesor<sup>3</sup>– puede avanzar *la nueva evangelización* de tantas naciones de vieja cristiandad –en proceso de creciente desacralización cultural y “apostasía silenciosa”, así como el *empeño ecuménico hacia la plena unidad de los discípulos de Cristo*, y el de la “Missio ad Gentes”, a que urge el Espíritu Santo en la creciente “desertización espiritual del mundo” (cf. Benedicto XVI en la homilía inaugural del Sínodo de obispos). Escribo estas líneas el 11 de Octubre de 2012, día de la inauguración del Sínodo dedicado a la

---

1 Mons. B. GHERARDINI, docente de Eclesiología en la Universidad Lateranense tantos años, se ha quejado con frecuencia de ello. Por ejemplo en el simposio eclesiológico de Pamplona de 1994, en el que participé, donde fue uno de los ponentes.

2 J. FERRER ARELLANO. *La Mediación materna de la Inmaculada, esperanza ecuménica de la Iglesia. Hacia el 5º dogma mariano. Razones teológicas*. Madrid, Arca de la Alianza, 2006.

3 El extraordinario legado doctrinal de Juan Pablo II en especial sus 14 encíclicas – los documentos papales de mayor rango magisterial–, va siendo progresivamente recibido y fructificando en la vida de la Iglesia del tercer milenio. Pero estamos en los comienzos de su recepción vivida.

Así lo ha afirmado de modo recurrente Benedicto XVI –que había sido su más inmediato y eficaz colaborador. Desde su primera encíclica “Redemptor Hominis”, programática de su pontificado, hasta la última, “Ecclesia de Eucharistia”, que –con su complemento, “Novo milenio ineunte” y “Rosarium Virginis Mariae”, él mismo califica de “herencia jubilar para la Iglesia del tercer milenio”– todo el Magisterio de Juan Pablo II, el Papa de María, está marcado por una profunda impronta mariana. Cf. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de María y José en el magisterio del Beato Juan Pablo II. “Redemptoris Mater” y “Redemptoris Custos” del Papa de María, hoja de ruta para el tercer milenio*. Madrid, Arca de la Alianza, 2011.

nueva evangelización en el comienzo del año de la fe<sup>4</sup>. *He aquí una breve exposición de sus fundamentos doctrinales, que son también los de las afirmaciones capitales que vertebran esta monografía.*

El “fiat” de la Encarnación es la razón formal de la Maternidad divina del Redentor, en cuya virtud –“al encanto de las palabras virginales”– se constituyó, por obra y gracia del Espíritu Santo, su ser teándrico (como dicen los Padres, “concibió antes en el corazón y en la mente que en su seno virginal”); y –si “el obrar sigue al ser”– es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que abarca todos y cada uno de los instantes de la vida su Hijo, hasta su consumación en el misterio pascual, en la “hora de la glorificación del Hijo del hombre” –la “hora de Jesús– (Jn 21,31), que es también “la hora de la Mujer” Corredentora (cf. Jn 16–21).

En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo. De Nazaret al Calvario no tuvo otro corazón ni otra vida que la de su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el “ecce venio” (Hb 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el “ecce ancilla” (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada.

Fue en la Cruz cuando “emergió de la definitiva maduración del misterio pascual” (RM 23) aquella radical maternidad espiritual respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia. “Unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como Nueva Eva al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor por todos los hijos de Adán, de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza y consiguientemente, ya por ése título, Madre nuestra, fuera, por un nuevo título de dolor y gloria, Madre espiritual de todos sus miembros” (Pío XII, *Myst. Corp.* Marin 713).

---

4 Desaparecerían también –tal es al menos, mi convicción– las objeciones a la amplísima petición del Pueblo de Dios a la declaración dogmática de *la mediación materna de María la Inmaculada corredentora, llamada a aplastar la orgullosa cabeza de la antigua serpiente*. Cf. J. FERRER ARELLANO, *La mediación materna de la Inmaculada, esperanza ecuménica de la Iglesia. Hacia el 5º dogma mariano*. Arca de la alianza, Madrid 2007.

Consumada la obra de la Redención en el Calvario, tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz y de la espada de dolor de la Mujer: esa misma Iglesia que había sido concebida en la Encarnación, madurada en el hogar familiar de Nazaret y nacida “quasi in occulto”, recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza y de la espada de dolor de la muerte mística de María, en la que se consuma “hasta el extremo” la *compassio* de la Corredentora en íntima y permanente asociación a su Hijo Redentor en todos y cada uno de los instantes de su dolorosa Pasión.

La maternidad espiritual de María se constituye, pues, del “fiat” de Nazareth al del Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva (mediación dinámica “ascendente” como corredentora en sentido estricto); pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención (mediación dinámica “descendente”) por la cual continúa ejerciendo María desde el cielo su mediación maternal, no sólo con eficiencia moral de intercesión ante Dios (“Omnipotencia suplicante”) como abogada ante Dios a favor de los hombres, sino también por *directa dispensación de todas las gracias que ha contribuido a adquirir, incluidos los dones jerárquicos y carismáticos que configuran a la Iglesia –con Pedro y bajo Pedro– como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada*; Mediadora universal de la divina gracia y Madre de la Iglesia, a la que hace partícipe de su maternidad virginal.

La Mediación materna de María, es la más alta participación de la Mediación capital de Cristo, sacerdotal, profética y real, superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser “de orden hipostático”), a la que es propia del sacerdocio ministerial. María es, en efecto, coferente a lo largo de toda su vida corredentora –que culmina en el supremo desgarramiento de su Corazón en la Pasión y muerte de su Hijo– del sacrificio de Cristo y de su propia compasión.

María no sólo aceptó –asociándose a él– el sacrificio de la cruz consumado en un determinado momento de la historia, sino también en su extensión en el tiempo. La Santa Misa, renovación sacramental del sacrificio del Calvario a lo largo del tiempo y del espacio para aplicar sus frutos, con la cooperación de la Iglesia –en el orden de la redención subjetiva–, incluye, por tanto, la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán de manera única (“*prorsus singularis*” LG 61) en la restauración de la vida sobrenatural, en el orden de la redención adquisitiva. Por eso es tan real su presencia –como Corredentora, Mediadora en el Mediador– en la Santa Misa como en el Calvario<sup>5</sup>. Es más, esa

---

<sup>5</sup> Es muy amplia la bibliografía sobre el tema, G. CROSETTI, *Maria e l’Eucaristia nella Chiesa*, Bologna 2001, AA.VV, “*Maria e l’Eucaristia*”, Roma 2000, a cura di E. M. TONIOLO, que ofrece al final del volumen una amplia bibliografía, que comienza con los

presencia activa de la Corredentora en el Sacrificio Eucarístico continúa de modo inefable en el Santísimo Sacramento, en íntima unión con Cristo sacramentado, “corazón viviente de la Iglesia”, que vive de la Eucaristía.

Son, pues –como hemos podemos advertir en la precedente exposición doctrinal– tres las mediaciones necesarias –e indisociables– para la constitución de la Iglesia como instrumento de la dilatación del Reino hasta su plenitud escatológica en la Parusía del Señor, que algunos movimientos de la Iglesia llaman, con sugerente y amoroso simbolismo: “las tres blancuras”: *la Inmaculada, la blanca Hostia y la blanca sotana del Papa*.

*El orden en que aparecen enunciadas en el título de este libro no es casual; tiene intención significativa de prioridad fundante en la línea descendente del plan salvífico de Dios: María, Eucaristía, ministerio petrino.*

1. *La mediación materna de María –la primera mediación– hace posibles las otras dos, comenzando por la de la Eucaristía, que aplica, en el orden de la redención subjetiva, los frutos salvíficos del Sacrificio del Calvario que María contribuyó a adquirir en el orden de la relación objetiva.* Por disposición divina fue predestinada con su Hijo, antes de la previsión del pecado, a una plenitud de santidad inmaculada –por admirable y perfectísima redención preservativa–, para asociarla a la obra salvífica del Dios hombre Redentor, de manera singular y única (LG 61).

2. *Su presencialización sacramental en la Eucaristía –la segunda mediación– de la que vive la Iglesia, incluye, pues, la presencia de María en el ejercicio de su maternidad espiritual sobre la Iglesia.* De esta misteriosa presencia –de su persona glorificada y de su obrar salvífico, por inseparabilidad respecto a las de su Hijo– a la que alude brevemente la Encíclica “Ecclesia de Eucharistia” en el cap. V.

3. La Eucaristía es, a su vez, la razón formal de *la tercera, el ministerio petrino*, que fue instituido por Cristo para asegurar la unidad en la fe y en la comunión que dan vida a la Iglesia. *Pedro, la roca firme, garantiza la recta celebración del sacrificio eucarístico –del que vive la Iglesia– hasta que Él venga* (cfr. 1 Cor 11, 26), *como principio de unidad en la fe y en la comunión del sacerdocio jerárquico, capacitado, por el carácter del orden, a renovar “in persona Christi” Capitis el divino Sacrificio del Calvario, del que vive la Iglesia.*

---

estudios publicados en la Actas del Congreso mariológico de 1950, *Alma Socia Christi*, y de diversas sociedades mariológicas sobre este tema y que concluye con amplio elenco de publicaciones sobre él, en orden alfabético de autores (pp. 310–330).

La doble dimensión “petrina” –jerárquica y ministerial– y “mariana” –materna– de la Iglesia tiene, pues, su origen, a modo de impronta causal, en *el dinamismo salvífico de la Eucaristía, en tanto que implica e incluye en indisociable sinergia operativa, el influjo ejemplar y eficiente de las otras dos mediaciones, mariana y petrina.*

*La Eucaristía es, en efecto, como afirma el último Concilio, “la fuente y culminación de toda la predicación evangélica” (PO 5) y “la cumbre a la que tiende toda su actividad, y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC. 10).*

*Pero lo es –siempre y sólo– “con Pedro y por María”. De ahí el doble rostro mariano y petrino de la Iglesia que vive del Espíritu Santo fruto de la Cruz, tema recurrente en la teología contemporánea, que ha encontrado eco en el magisterio del Beato Juan Pablo II y en el CEC.<sup>6</sup>*

Las dimensiones eucarística y petrina de la Iglesia pertenecen, obviamente, a la figura de este mundo que pasa; desaparecen al fin de la progresiva dilatación del Reino de Dios en el retorno glorioso del Señor una vez completado el número de los elegidos. No así su dimensión mariana. El reino consumado de la Jerusalén escatológica, será eternamente presidido por sus tres celestes soberanos Jesús, María, Reina del Corazón de Rey, y José, padre virginal y mesiánico del Hijo de María, icono de la suprema autoridad de Dios Padre en el Cielo, como lo fue en la tierra. “Tres Corazones y un solo amor” (San Josemaría E.).

Me he servido para la redacción de este libro, en buena parte, de escritos eclesiológicos ya publicados estos últimos años –que serán citados en su momento –debidamente actualizados– y armonizados en la unidad sistemática del sumario que aparece a continuación, fruto de los numerosos cursos de Eclesiología y Teología sacramentaria que he debido impartir en mi ya larga vida docente y de investigación. El orden que voy a seguir en la exposición de los temas eclesiológicos, es el mismo –de modo libre– del de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre el misterio de la Iglesia del Cc. Vaticano II., verdadera carta magna de la Eclesiología.

A este respecto quiero hacer algunas consideraciones metodológicas.

---

<sup>6</sup> Sobre el rostro mariano y petrino de la Iglesia, cfr. Hans Urs. VON BALTHASAR, *New Klasterlungen*, p.181 (cit. por el Beato JUAN PABLO II en la “Mulieris dignitatem”). El CEC de 1982 (n. 773) se hace eco del tema resumiendo MD 27.

En el capítulo primero de la *Lumen gentium* cabe descubrir como entramado subyacente de la descripción, de extraordinaria riqueza doctrinal –que hace del misterio de la Iglesia–, el esquema de las cuatro causas (eficiente, final, material y formal), correspondientes, como se ha hecho notar, a las cuatro notas que enumeran los símbolos de la fe que permiten discernir la verdadera Iglesia fundada por Cristo como sacramento y arca universal de salvación.

*Causa eficiente:* Su origen *trinitario*, en las dos misiones conjuntas e inseparables del Verbo y del Espíritu Santo; de parte del Padre, e *histórico salvífico* en la sucesión apostólica –con y bajo Pedro– o *apostolicidad* (como sacramento de aquella doble misión).

*Causa final* –la gloria de Dios y la restauración de la humanidad caída en el pecado de los orígenes: la *santidad*, semilla de la gloria de la eterna bienaventuranza en el Reino consumado de la Jerusalén celestial. De ella tratan también el c.V sobre la vocación universal a *la santidad*<sup>7</sup>, y el c. VII (“*la índole escatológica de la iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial*”) sobre su consumación en *la bienaventuranza*.

*Causa material* –la *catolicidad* o universalidad de razas, culturas y tradiciones asumidas en la unidad de su causa formal:

*Causa formal* –la *unidad*– en un *doble nivel*:

---

7 El Beato Juan Pablo II ha invitado a “descubrir en todo su valor programático el capítulo V de la Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia, dedicado a la «vocación universal a la santidad». Si los Padres conciliares concedieron tanto relieve a esta temática no fue para dar una especie de toque espiritual a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante. Descubrir a la Iglesia como «misterio», es decir, como pueblo «congregado en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», llevaba a descubrir también su «santidad», entendida en su sentido fundamental de pertenecer a Aquél que por excelencia es el Santo, el «tres veces Santo» (cf. Is 6,3). Confesar a la Iglesia como santa significa mostrar su rostro de Esposa de Cristo, por la cual Él se entregó, precisamente para santificarla (cf. Ef 5,25–26). Este don de santidad, por así decir, objetiva, se da a cada bautizado. Pero el don se plasma a su vez en un compromiso que ha de dirigir toda la vida cristiana: «Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación» (1 Ts 4,3). Es un compromiso que no afecta sólo a algunos cristianos: «Todos los cristianos, de cualquier clase o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección del amor»...

Como el Concilio mismo explicó, este ideal de perfección no ha de ser malentendido, como si implicase una especie de vida extraordinaria, practicable sólo por algunos «genios» de la santidad. Los caminos de la santidad son múltiples y adecuados a la vocación de cada uno. Es el momento de proponer de nuevo a todos con convicción este «alto grado» de la vida cristiana ordinaria. La vida entera de la comunidad eclesial y de las familias cristianas debe ir en esta dirección” (“*Novo milenio ineunte*”, nn. 30–31, 6 Enero, 2001).

–visible (1): la unidad *simbólico doctrinal, litúrgico sacramental y de gobierno* al servicio –como “*médium salutis*”– de *la comunión que la caridad opera* –“*fructus salutis*”–.

–invisible (2): la fuerza unitiva de *la caridad* (denominada por el Cardenal Journet *alma creada de la Iglesia*, que derrama en ella *el Espíritu Santo, su Alma Increada*).

Siendo “indefinible” su realidad misteriosa sobrenatural divino-humana, la Revelación la manifiesta mediante el *logos simbólico*, sirviéndose de numerosas *imágenes (bíblicas)*, en la unidad armónica convergente, que ha contemplado e interpretado la tradición viva de la Iglesia.

En mi exposición de la temática del c.primeros de la LG (en los cc. I, II y III del libro), he procurado subrayar la *perspectiva de la “synkatabasis”* atendiendo al orden de prioridad fundante en el camino descendente (“*exitus*”), desde el Corazón –el seno– del Padre al Verbo encarnado por obra del Espíritu Santo en el seno purísimo de María, Madre del Cristo total, cabeza y miembros, en los siguientes pasos de arriba a abajo:

1 *Dios Padre envía a su Verbo* encarnándose por obra y gracia del Espíritu Santo *en el seno de María* –en la casa de José, hijo de David– a título de corredentora y mediadora maternal en el Mediador capital, Cristo Jesús.

2 *La Iglesia* que el Verbo encarnado *edificada en la roca firme de la fe de Pedro*, *garantía y fundamento de la unidad en la fe y en la comunión*

3 *Que vive de la Eucaristía, fuente y culminación de toda la gracia* –sacramental y extrasacramental– y de toda su actividad–

4 *El Papa*, cabeza visible de la institución eclesial, *sacramento y arca de salvación universal* hasta su consumación escatológica en “los nuevos cielos y la nueva tierra” del fin de los tiempos.

A partir del C. segundo de la Lumen Gentium expongo *la temática eclesiológica también en la perspectiva de las tres dimensiones constitutivas del misterio de la Iglesia* –la triple radiación constitutiva de la Iglesia “in Terris”, mariana, eucarística y petrina–; *pero contempladas ahora en el orden –inverso– ascendente (“reditus”) de retorno al Padre* “, de Quien procede toda familia en el Cielo y en la tierra”, en el itinerario ascendente que sugiere la jaculatoria, tan querida a San Josemaría Escrivá de Balaguer, “OMNES CUM PETRO AD IESUM PER MARIAM:

1 UBI PETRUS, IBI ECCLESIA (c. III al IX del libro)

*Dimensión petrina institucional de la Iglesia* (LG, cc. 3, 4 y 6 de LG)

2. UBI ECCLESIA, IBI CHRISTUS (cc. X y XI)

*Dimensión eucarística de la Iglesia* (cc. 2, 3 y 5 de LG)

3. "CUM ET PER MARIAM MATREM" (cc. XII y XIII)

*Dimensión mariana de la Iglesia* (c. 8 de LG)

(Incluye un breve excursus sobre *San José, que con su Esposa y su Hijo virginales –la trinidad de la tierra, icono transparente de la Trinidad del Cielo– intervienen, indisolublemente unidos, en el camino de retorno salvífico al Corazón del Padre "Ite ad Ioseph".*)

4. UBI CHRISTUS –PER MARIAM, CUM IOSEPH–, IBI SANCTA TRINITAS" (Cf, cc. 1 y XIV)

"*Reditus*" por el camino de retorno previsto por el plan salvífico de Dios al Corazón del Padre:

"*A Patre ad Patrem*" (cc. 1 y 7 de LG).

Se cierra el libro con un ANEXO sobre la *Teología de la consagración a los Corazones unidos de Jesús, María y José, subyacente al Magisterio de Juan Pablo II*, a modo de corolario de cuanto se ha expuesto en los anteriores desarrollos doctrinales.

## SUMARIO

### CAPÍTULO I

ORIGEN TRINITARIO E HISTÓRICO SALVÍFICO DEL MISTERIO DE LA IGLESIA (LG c. 1).

### CAPÍTULO II

I. COMPLEMENTARIEDAD DE LAS IMÁGENES BÍBLICAS PARA EXPRESAR EL MISTERIO DE LA IGLESIA COMO COMUNIÓN VISIBLE E INVISIBLE.

II. LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNIÓN EN CRISTO ENTRE DIOS Y LOS HOMBRES, ES TAMBIÉN, EN SU FASE HISTÓRICA, INSTITUCIÓN DE SALVACIÓN, "CUASI- SACRAMENTO" DE ESA COMUNIÓN HASTA SU PLENITUD ESCATOLÓGICA EN LA JERUSALÉN CELESTIA (LG c. I)

### CAPÍTULO III

LA TRIPLE E INDISOCIABLE MEDIACIÓN DE LA INMACULADA, LA EUCARISTÍA Y EL MINISTERIO PETRINO, EN LA EDIFICACIÓN DE LA IGLESIA PEREGRINA HASTA LA PARUSÍA. (“Las tres blancuras”).

1 UNIVERSALIDAD DE LA MEDIACIÓN EUCARÍSTICA HASTA LA PARUSÍA.

2 PRESENCIA FUNDANTE DE LA MEDIACIÓN MATERNA DE LA INMACULADA CORREDENTORA EN LA EUCARISTÍA.

3 LA DOBLE DIMENSIÓN MARIANA Y PETRINA DE LA IGLESIA PEREGRINA DERIVADA DEL DINAMISMO SALVÍFICO DE LA EUCARISTÍA, EN TANTO QUE LA CONSTITUYE Y EDIFICA CON LA NECESARIA MEDIACIÓN DE MARÍA Y DEL MINISTERIO PETRINO.

4 FIN DE LA TRIPLE MEDIACIÓN –EN EL MODO PROPIO DE LA FASE HISTÓRICA DE LA IGLESIA, QUE PERTENECE A LA FIGURA DE ESTE MUNDO QUE PASA–, EN LA RECAPITULACIÓN ESCATOLÓGICA DE TODO EN EL CRISTO TOTAL DE LA CELESTIAL JERUSALÉN.

### CAPÍTULO IV

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS ES, EN SU FASE PEREGRINA-HISTÓRICA, UNA COMUNIDAD SACERDOTAL ORGÁNICAMENTE ESTRUCTURADA COMO SACRAMENTO DE LA COMUNIÓN CON DIOS Y DE LOS HOMBRES ENTRE SÍ. (LG Cap. II).

*(Dimensión institucional petrina de la Iglesia, Sacramento universal de salvación) (1).*

RELACIÓN ENTRE EL SACERDOCIO MINISTERIAL Y EL SACERDOCIO COMÚN.

LOS CARACTERES SACRAMENTALES, MODALIZADOS POR LOS CARISMAS, CONFIGURANTES DE LA COMUNIDAD SACERDOTAL “ORGANICE STRUCTA” BAJO PEDRO, EN CUANTO SE ORDENAN A LA EUCARISTÍA, Y DE ELLA DERIVAN.

RAZÓN FORMAL DE LA DISTINCIÓN ESNCIAL ENTRE SACERDOCIO REAL COMÚN A TODOS LOS FIELES; Y SACERDOCIO MINISTERIAL.

### CAPÍTULO V

CONSTITUCION JERÁRQUICA DE LA IGLESIA (LG Cap. III).

*(Dimensión institucional petrina de la Iglesia, Sacramento universal de salvación) (2).*

LA IGLESIA TIENE UNA CABEZA VISIBLE EN LA PERSONA DEL PONTÍFICE ROMANO, SUCESOR DE PEDRO Y CABEZA DEL COLEGIO EPISCOPAL (DE FE DEFINIDA

MINISTERIO PETRINO, EPISCOPADO, PRESBITERADO, DIACONADO. Ministerios.

CAPÍTULO VI.

EXISTENCIA Y NATURALEZA DEL MAGISTERIO JERÁRQUICO DE LA IGLESIA. *(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (3).*

CAPÍTULO VII

OBJETO DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.

*(Dimensión petrina de la Iglesia) (4).*

CAPÍTULO VIII

INFALIBILIDAD Y MAGISTERIO.

*(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (5).*

CAPÍTULO IX.

POSICIÓN ECLESIAL Y MISIÓN DEL SACERDOCIO MINISTERIAL EN LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA.

*(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (6).*

CAPÍTULO X

LA MISION DEL LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. SU NECESARIA RELACION CON EL SACERDOCIO MINISTERIAL. (LG CC II, IV, V, VI)

*(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (/).*

CAPÍTULO XI.

TEOLOGÍA DE LAS IGLESIAS PARTICULARES EN SU RELACIÓN CON LA IGLESIA UNIVERSAL PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS, (LG C 3, Communionis Notio):

*(Dimensión eucarística de la Iglesia (1): Consecuencias institucionales y ecuménicas).*

## CAPÍTULO XII.

PALABRA BÍBLICA, PALABRA SACRAMENTAL Y PROTOPALABRA EUCARÍSTICA. (TEOLOGÍA DE LA PALABRA EN RELACION CON LOS SACRAMENTOS).

*(Dimensión eucarística de la Iglesia (2): la Protopalabra de la anamnesis del Sacrificio eucarístico, de la que vive la Iglesia).*

## CAPÍTULO XIII

MARÍA MADRE DEL CRISTO TOTAL.

*(Dimensión mariana de la Iglesia) (1).*

LA TRINIDAD DE LA TIERRA, JESÚS, MARÍA Y JOSÉ, ICONO TRANSPARENTE DE LA TRINIDAD DEL CIELO Y CAMINO DE RETORNO SALVÍFICO AL CORAZÓN DEL PADRE.

## CAPÍTULO XIV.

LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN, SACRAMENTUM SALUTIS MUNDI. (FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO Y MARIOLÓGICO DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE LA IGLESIA COMO "NUEVA EVA". SU VALOR ECUMÉNICO).

*(Dimensión mariana de la Iglesia) (2).*

## ANEXO.

TEOLOGÍA DE LA CONSAGRACIÓN PERSONAL Y COLECTIVA A LOS CORAZONES UNIDOS DE JESÚS Y MARÍA.

El misterio de Fátima.

*Abreviaturas más frecuentes.*

Ab Abdías	Mi Miqueas
Ag Ageo	MI Malaquías
Am Amós	Mt Evangelio según San Mateo
Ap Apocalipsis	Na Nahum
Ba Baruc	Ne Nehemías
1 Cor Primera Carta a los Corintios	Nm Números
2 Cor Segunda Carta a los Corintios	Os Oseas
Col Carta a los Colosenses	1 P Primera Carta de San Pedro
1 Cro Libro I de las Crónicas o Paraliptómenos	2 P Segunda Carta de San Pedro
2 Cro Libro II de las Crónicas o Paraliptómenos	Pr Proverbios
Ct Cantar de los Cantares	Qo Libro de Qohélet (Eclesiastés)
Dn Daniel	1 R Libro I de los Reyes
Dt Deuteronomio	2 R Libro II de los Reyes
Ef Carta a los Efesios	Rm Carta a los Romanos
Esd Esdras	Rt Rut
Est Ester	1 S Libro I de Samuel
Ex Éxodo	2 S Libro II de Samuel
Ez Ezequiel	Sal Salmos
Flm Carta a Filemón	Sb Sabiduría
Flp Carta a los Filipenses	Si Libro de Ben Sirac (Eclesiástico)
Ga Carta a los Gálatas	So Sofonías
Gn Génesis	St Carta de Santiago
Ha Habacuc	Tb Tobías
Hb Carta a los Hebreos	1 Tm Primera Carta a Timoteo
Hch Hechos de los Apóstoles	2 Tm Segunda Carta a Timoteo
Is Isaías	1 Ts Primera Carta a los Tesalonicenses
Jb Job	2 Ts Segunda Carta a los Tesalonicenses
Jc Jueces	Tt Tito
Jdt Judit	Za Zacarías
Jl Joel	Obras citadas
Jn Evangelio según San Juan	LXX Versión griega de la Biblia
1 Jn Primera Carta de San Juan	PG Patrología griega
2 Jn Segunda Carta de San Juan	PL Patrología latina
3 Jn Tercera Carta de San Juan	TM Texto masorético (hebreo)
Jon Jonás	S. Th. Suma Teológica (S. Tomás de Aquino).
Jos Josué	
Lv Levítico	
1 M Libro I de los Macabeos	
2 M Libro II de los Macabeos	
Mc Evangelio según San Marcos	

CAPÍTULO I.  
 ORIGEN TRINITARIO E HISTÓRICO SALVÍFICO DEL MISTERIO DE  
 LA IGLESIA (LG c. 1).

“Dios ha querido comunicar libremente al hombre la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el designio benevolente (Ef 1, 9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado. Se despliega en la obra de la creación, en toda la historia de la salvación después de la caída, en las misiones del Hijo y del Espíritu, cuya prolongación es la misión de la Iglesia (Cf AG 2–9)” (CEC, 257).

I. LA DOBLE MISIÓN CONJUNTA E INSEPARABLE DEL VERBO Y  
 DEL ESPÍRITU SANTO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN COMO  
 “INCARNATIO IIN FIERI”, HASTA LA PLENITUD ESCATOLÓGICA DEL  
 CRISTO TOTAL.

“A PATRE AD PATREM”.

Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida trinitaria. Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cf. CEC 761) comienza a realizarse el designio benevolente del Padre de reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado. Como reacción al caos, que el pecado provocó, envía al Hijo y al Espíritu (las "dos manos del Padre" en la sugerente y genial metáfora de San Ireneo) para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado unificada por el Espíritu. Es un proceso que abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación escatológica de todas las cosas en Cristo.

La misión de una Persona divina se verifica –según la acertada formulación de J. M. Scheeben– en el hecho y mediante el hecho de que la criatura racional participa de la misma, es decir, de la propiedad personal del Verbo y el Espíritu: la Filiación y el Amor subsistentes respectivamente. La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones “ad extra” de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica ad extra la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción “ad extra”, que es la elevación sobrenatural, tiene un término “ad intra” de Dios: la introducción en la Santísima Trinidad como hijos en el Hijo. Introducción que se realiza por el envío (misión invisible) de Espíritu Santo a nuestro espíritu.

Que somos hijos de Dios por el Espíritu Santo –por el Hijo, de parte del Padre, como “fruto de la Cruz”–, no significa, pues, que el Paráclito sea causa

eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo –partícipes de su Filiación natural– por la participación en el Espíritu Santo, por la caridad; en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo que es la Iglesia, la familia de Dios (cfr. LG 5; GS 40b)<sup>8</sup>. “Así como la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia” (Clemente de A., Pedagogo).

“En el *Protoevangelio*, primer anuncio de la victoria sobre el pecado, se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo” (MD 11).<sup>9</sup>

La palabra de la promesa del Protoevangelio (cfr. CEC 410) –el triunfo de la descendencia (en singular) de la Mujer sobre la antigua serpiente– se muestra operativa ya en el comienzo de la historia a las puertas del Paraíso, en atención a su pleno cumplimiento en Cristo, cuyo misterio comienza a irradiar salvíficamente –preparando los tiempos mesiánicos y anticipando sus frutos con una providencia de incesante cuidado del género humano–, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras” (DV 3). Pero, no adquiere perceptibilidad histórica discernible –a la luz de Cristo–, hasta la vocación de Abraham (Cfr. DV 3; CEC 55–58).

“La Promesa hecha a *Abraham* de una descendencia de la estirpe de Sara, la estéril, en la que serían benditos todos los pueblos, inaugura la Economía de la Salvación, al final de la cual el Hijo mismo asumirá "la imagen" (cf Jn 1, 14; Fil 2, 7) y la restaurará en "la semejanza" con el Padre volviéndole a dar la Gloria, el Espíritu "que da la vida". (CEC, 705).

Esta descendencia de Abraham –ya profetizada en la descendencia de la Mujer del Protoevangelio– será Cristo (cf Ga 3, 16) “en quien la efusión del Espíritu Santo formará "la unidad del los hijos de Dios dispersos" (vf Jn 11, 52) (el Cristo total escatológico, que es su pleroma). <<Comprometiéndose con juramento (cf Lc 1, 73), Dios se obliga ya al don de su Hijo Amado (cf Gn 22, 17–19; Rm 8, 32; Jn 3, 16) y al don del Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda para la redención del Pueblo de su posesión" (Ef 1, 13–14; cf Ga 3, 14)>>. (CEC, 705 y 706).

Después de la venida de Cristo a la historia no hay un más allá de Cristo en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Esta

---

<sup>8</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, “Hijos de Dios por el Espíritu Santo”, en *Scripta Theologica* XXX (1998) 486 ss.

<sup>9</sup> J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia*, en “Actas del Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994”, 538–564.

constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera –y en el cosmos– de lo que primero fue consumado en El. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le procede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida –con la fuerza de su Espíritu que irradia desde la Cruz salvadora– y todo lo que le sigue emana de El, estableciendo progresivamente su Reino, que “eche fuera” al príncipe de este mundo” (Cfr. Jn 12, 31), a lo largo de la historia de la salvación que es una lucha dramática de la descendencia de la mujer con la antigua serpiente y las fuerzas del mal.

Cristo vino, enviado por su Padre con la fuerza del Espíritu, a “destruir las obras del diablo” (1 Jn 3, 8), para arrebatarlos de su poder tiránico y conducirnos al Reino del Hijo de su amor (Cfr. Col 1, 13). La dura batalla contra los poderes del las tinieblas, en un mundo que yace tras la caída, “bajo el poder del maligno”<sup>10</sup> (1 Jn 5, 19), no concluirá hasta el último día (GS 37, 2). Pero Cristo ha vencido al maligno. Con ayuda de la gracia de Cristo, la victoria en el combate, asegurada al fin de la historia con el triunfo del Cordero (Cfr. Ap 20 y 21), se va haciendo efectiva con el concurso de su libertad humana en aquellos hombres –uno a uno– que aceptan el don salvífico de Dios en Jesucristo, hasta que se complete el número de los elegidos en el Reino consumado.

## II. LAS DIVERSAS FASES –EN SU DOBLE MOVIMIENTO, DESCENDENTE (DE DIOS AL HOMBRE), Y DE RETORNO (DEL HOMBRE A DIOS) – DE LA DOBLE MISIÓN CONJUNTA E INSEPARABLE DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU EN LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA SU CONSUMACIÓN FINAL.

Son tres las fases de la realización del designio salvífico de Dios mediante la doble misión del Verbo y del Espíritu hasta su pleno cumplimiento escatológico en la recapitulación de todo en Cristo.

---

10 Cfr. G. AMORTH, en *Habla un exorcista*, Madrid 1998. Muy oportunamente sale al paso en esta obra el exorcista oficial de la diócesis de Roma, del letal racionalismo que infecciona a no pocos teólogos y pastores, acusándoles de grave omisión en el ejercicio de este ministerio tan necesario –de modo especial en nuestro tiempo– en la lucha de la Iglesia contra el maligno; dejando el campo libre a brujos, magos y adivinos a ocuparse de tantas víctimas del diablo, las cuales necesitan y piden ayuda. Cf. José María ZAVALA: *Así se vence al demonio. Hablan los poseídos. Hablan los exorcistas*. Editorial Libros Libres, Madrid, 2012. Son especialmente interesantes los testimonios de Don Salvador Hernández, que lleva muchos años ejerciendo el ministerio de exorcista en la Diócesis de Murcia.

## 1. Preparación de la Encarnación.

“Contra toda esperanza humana Dios promete a Abraham una descendencia, como fruto de la fe y del poder del Espíritu Santo (cf Gn 18, 1–15; Lc 1, 26–38. 54–55; Jn 1, 12–13; Rm 4, 16–21). En ella serán bendecidas todas las naciones de la tierra (cf Gn 12, 3). Esta descendencia –ya profetizada en el Protoevangelio– será Cristo (cf Ga 3, 16) en quién la efusión del Espíritu Santo formará "la unidad del los hijos de Dios dispersos" (Cfr. Jn 11, 52) (el Cristo total escatológico, que es su pleroma). Comprometiéndose con juramento (cf Lc 1, 73), Dios se obliga ya al don de su Hijo Amado (cf Gn 22, 17–19; Rm 8, 32; Jn 3, 16) y al don del Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda... para redención del Pueblo de su posesión" (Ef 1, 13–14; cf Ga 3, 14)". (CEC, 705 y 706).

En el Antiguo Testamento encontramos, en la historia del pueblo elegido, numerosas prefiguraciones cristológicas, y anuncios proféticos en los que manifestaban y contribuían a hacer salvíficamente presente al Verbo en el Espíritu –a veces de modo visible, en numerosas teofanías–, de lo que se manifestará plenamente cuando el Verbo de Dios venga en carne mortal por obra del Espíritu Santo que será dado en la plenitud de los tiempos escatológicos. Este movimiento descendente de la doble misión, disponía –e interpelaba a la libertad creada, que puede negarse– al retorno salvífico del hombre a Dios por la gracia de Cristo que obra por anticipación en virtud de la esperanza en el advenimiento del Mesías prometido. La Encarnación no es más que la forma suprema de esa condescendencia de Dios que se autocomunica progresivamente al hombre caído. En cierto modo –como dice J. Danielou– el Antiguo Testamento representa ya la Encarnación antes de la Encarnación.<sup>11</sup> Los hechos de la vida de Cristo son la

---

11 “Desde el comienzo y hasta “la plenitud de los tiempos” (Ga 4, 4), la Misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre permanece oculta pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten”. (CEC 702).. Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Madrid 1965 c.3., 70 ss, donde estudia la más antigua tradición desde S. Ireneo. Un eco de ella se encuentra en PASCAL que sitúa a Cristo en el centro de la historia, sin que haya quiebra entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. “Jésus Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre”. (*Pensée* 740). Muestra agudamente, con su vigoroso estilo, como un mismo movimiento atraviesa toda la historia: de Abraham a Jesucristo, y de Jesucristo hasta el final de los tiempos, que sólo se descubre en el clarooscuro de la fe, don del Espíritu. El Antiguo Testamento "est fait pour aveugler les uns et éclairer les autres" (*Pensée* 675). “Son nos ennemis les admirables témoins de la vérité de ces propheties, où leur misère et leur aveuglement même est prédit” (*Pensée* 737). Es la gran

continuación, de forma más perfecta y definitiva, de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento. Antiguo y Nuevo Testamento son las etapas sucesivas de un mismo designio de Dios en las cuales se manifiestan “las mismas costumbres” de Dios –según la antigua tradición patrística que se remonta a San Ireneo–, se hacen presentes el Verbo y el Espíritu con perceptibilidad históricamente discernible (a la luz –por supuesto– del Nuevo Testamento).

La profecía nos muestra en los acontecimientos mesiánicos escatológicos la continuación –y cumplimiento– de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento que los prefiguran tipológicamente. Hechos y palabras proféticas en unidad estructural, significan y contienen el misterio de la salvación del hombre por la autocomunicación de Dios por el Verbo en el Espíritu. No otra es la esencia de la divina Revelación (Cfr DV, 2). Por consiguiente, figuras y profecías se articulan y complementan entre sí. La profecía aporta a la tipología su justificación. No sólo tiene por objeto anunciar los acontecimientos escatológicos, sino que indica que dichos acontecimientos serán la continuación y realización plenaria de las acciones salvíficas de Dios en la historia pasada de Israel, que culminan en la Encarnación redentora, cuya eficacia salvífica anticipan.

La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. Ireneo la ley de la historia de la Salvación en su integridad. Esta es concebida por él como un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu, en una proximidad que alcanza su perfección en el Hombre-Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad<sup>12</sup>. Si en el Antiguo Testamento Dios se acostumbra al hombre, también éste se habitúa a Dios (movimiento salvífico de retorno a Dios de la humanidad caída. Hay a un tiempo “descenso” de Dios al

---

fuerza del argumento profético que –como hace notar Pascal, siguiendo a S. Agustín– (*Pensée* 693) es exclusivo del cristianismo.

12 La Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth es –según San Ireneo–, la expresión excelsa de una manera de ser Dios y de una manera de ser el hombre que se encuentra en toda la historia sagrada. Por eso la referencia al Antiguo Testamento y la analogía de las costumbres divinas y la de las humanas constituyen una perfecta demostración en el sentido que Ireneo y Clemente, conferían a la palabra. Cristo pudo explicar a los discípulos de Emaús todo cuanto Moisés y los profetas habían dicho de El (Luc. 24, 27), pues en realidad, toda la Escritura habla de Cristo, cuyo misterio abarca y recapitula la historia entera. El conjunto de la misma constituye ya un esbozo y una profecía de la Encarnación, y la describe en sus múltiples aspectos. De ahí la importancia que reviste establecer una relación con el Antiguo Testamento para la comprensión del evento de Jesús. Cfr. J. DANIELOU, *Ibid.*

hombre y “ascenso” del hombre a Dios. Este ascenso del hombre consiste en su educación por el Verbo, que le habitúa a sus costumbres, al igual que El se habitúa a las de la criatura. (Tal es el sugerente y genial lenguaje de S. Ireneo. Cfr. CEC 53).

a. Movimiento descendente. (Gracias de mediación).

En la Antigua Alianza el don del Espíritu, antes de Cristo venido, actuaba y estaba presente en quienes realizaban su obra: reyes sacerdotes, sabios, profetas, fieles piadosos que le servían con fidelidad por las gracias de mediación sacerdotal, profética y regal, que aseguraban la presencia del Verbo y el Espíritu en las teofanías (como la nube luminosa), bien carismas intermitentes, bien más o menos estables –especialmente en profetas y reyes– en una doble línea –tipológica y profética–, masculina y femenina<sup>13</sup>, que anuncian el cumplimiento de la promesa a Abraham, cuya descendencia es la misma descendencia –en singular– de la Mujer del Protoevangelio (la Hija de Sión de los tiempos mesiánicos). Eran gracias ordenadas al bien de la comunidad, disponiendo a los tiempos mesiánicos y anticipando su virtualidad –como decíamos– vinculadas a la presencia salvífica cuasi-sacramental del Verbo y del Espíritu (la Schekinah) en el Arca de la Alianza, centro del culto y de la pervivencia misma de Israel como pueblo de Dios.

b. Movimiento ascendente. (Gracias de santificación).

Tales gracias de mediación se ordenaban a la comunión salvífica con Dios que se actuaba solamente en aquellos que libremente abrían su corazón al don salvífico ofrecido en aquellas mediaciones de la doble misión visible trinitaria

---

13 Se da también, paralelamente a la corriente masculina, sacerdotal, profética y regal, que anuncia proféticamente y anticipa tipológicamente al Mesías, otra corriente femenina –también tipológica (cfr. CEC 489) y profética– referida a María y a la Iglesia, que es esencial para entender –en una de sus dimensiones esenciales– la entera historia de la salvación. J. F. MICHAUD, “Marie et le femme selon Saint Jean”, en *Eglise et Theologie* 7 (1976), 379–396), piensa, con razón, que *el título Mujer* aplicado por Jesús a María en clara alusión de Gen. 3, 15 y Ap 12, 1, implica que ella *simboliza la Hija de Sión, también llamada Virgen de Sión y Madre de Sión*, recurrente en numerosas profecías mesiánicas. María es vista así en el interior de una gran *corriente mesiánica femenina*, que prepara la comunidad mesiánica, *que desemboca en María que prefigura la dimensión mariana y materna de la Iglesia* (Cfr. CEC 486); inferior, aunque *paralela, a la masculina (las figuras de Moisés, del Profeta, del Mesías, del Servidor, el Hijo del hombre etc.) que desemboca tipológicamente en Jesucristo* y –como veremos– en la *dimensión o principio petrino de la Iglesia*. Es aquella una corriente vinculada a los temas de la ciudad de Sión de Jerusalén”, que prefigura la dimensión mariana y materna de la Iglesia (Cfr. CEC 486).

(visible, repito, en sentido amplio) cooperando activamente con él. Se trata de la acción santificante del Espíritu Santo, destinada a la transformación interior de las personas para darles un corazón nuevo, unos sentimientos nuevos. En este caso, el destinatario de la acción del Espíritu del Señor no es la comunidad sino la persona en particular. Esta segunda acción por la misión invisible del Espíritu aunque presente y efectiva desde las puertas del paraíso perdido, empieza a manifestarse, de manera refleja, relativamente tarde en el Antiguo Testamento. Los primeros testimonios los encontramos en el libro de Ezequiel, donde Dios afirma: Os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un Espíritu nuevo, cambiaré vuestro corazón de piedra por uno de carne. Pondré mi Espíritu dentro de vosotros y haré que viváis según mis preceptos, y haré que observéis y pongáis en práctica mis leyes (Ez 36, 26–27). En el salmo 51, el “Miserere”, encontramos otra alusión, donde se implora: No me rechaces de tu presencia y no me prives de tu Espíritu. El Espíritu del Señor empieza a configurarse como una fuerza de transformación interior que cambia al hombre y lo eleva por encima de su maldad natural, hacia alturas donde habita YHWE, sobre la Merkabah de los querubines, como Elías fue arrebatado por el carro de fuego, suprema aspiración de la mística judía. En este sentido, hemos de discernir en las grandes pruebas del pueblo elegido –muy especialmente en la purificación del exilio–, otros tantos “kairos” de ascenso en el proceso de retorno a Dios por la gracia que –como sombra de la Cruz salvífica– actúa antes de la venida del Mesías. (Cfr. CEC 710).

## 2. La Encarnación redentora hasta la Pascua.

La Encarnación redentora es obra del Espíritu Santo, que actúa la unión hipostática del Verbo con la humanidad de Jesús en el seno virginal de María en el instante del “fiat” de Nazaret, ungiéndola con plenitud de gracia creada para realizar la obra de la redención con la continua cooperación del Espíritu. Es El quien la guía e impulsa, de modo tal que toda la obra salvífica de Cristo –a la que asocia a su Madre– es siempre misión del Hijo y del Espíritu hasta la plena consumación de la Pascua. Como fruto de la Cruz redentora se derrama entonces el Espíritu Santo, que manifiesta a Cristo y atrae a todos –desde Abel hasta el último de los elegidos– hacia El haciéndoles partícipes de su Filiación natural –hijos de Dios en Cristo–; de modo tal que los que crean en El, pudieran acercarse al Padre, en un mismo Espíritu, en el misterio de la Iglesia. Cristo representa la realidad de todo cuanto le precedió y de todas las generaciones humanas que El recapitula en cuanto hombre, nueva Cabeza de la humanidad redimida. Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. “El Hijo del hombre nacido de mujer –escribe S. Ireneo– recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como

nuestra stirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció”, en cuya victoria asocia a la Mujer, que es con El también “causa salutis”<sup>14</sup> (Adv. haereses 5, 21, 1). Es la raíz del misterio del Cristo total “una persona mística”, constituida por la fecunda unión esponsal de dos personas en un sólo cuerpo (Ef 5,27) culminación del misterio de la alianza salvífica de Dios con los hombres.

Desde su Encarnación, recapitula –como nuevo Adán en el Seno de María<sup>15</sup>, la nueva Eva– la humanidad de la que es solidario en cuanto hombre con su Divinidad. El conocido texto del Concilio Vaticano II –”Cristo se unió en cierto modo a todo hombre”<sup>16</sup>– no debe entenderse en el sentido de santificación pasiva, por contagio; sino de constitución en poder ser salvados los que libremente acepten el don salvífico (el Espíritu Santo que nos entrega en el holocausto de la Cruz) –por la fe y los sacramentos–<sup>17</sup>. Significa además –en un sentido escatológico–, la recapitulación final y triunfante de todo cuanto existe de perfección, de inteligencia, de amor y de belleza, en la creación, por la redención consumada de Cristo glorioso entronizado a la derecha del Padre –de ella tratamos temáticamente más adelante–, cuando entregue el Reino al fin de los tiempos, en la transfiguración del Cosmos<sup>18</sup>. Esta recapitulación se cumple en el doble movimiento de la alianza ascendente y descendente, simultáneo en el tiempo, pero con un “prius” lógico y de fundamentación ontológica del primero respecto al segundo.

#### a. Movimiento descendente.

---

14 S. IRENEO, *Adv. haereses*, 5, 21, 1.

15 Después ejercería su maternidad en la Iglesia. La imagen “nueva Eva” se aplica a una, y obra en sentidos complementarios.

16 *Gaudium et spes*, 22. Sobre la solidaridad de los hombres con Cristo desde la encarnación, es clásico el estudio de L. MALEVEZ, “L’Eglise dans le Christ”, *Rech. sc. theol.* 1936.

17 G.S. 22. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit., 825 ss., donde distingo los tres sentidos de la expresión “una persona mística”, que forman Cristo y los hombres que vino a recapitular como nuevo Adán. 1- Solidaridad, desde la Encarnación, con todos los hombres –uno a uno– hasta la “hora” el sacrificio Pascual. 2- La Iglesia esposa, que nace del Costado abierto, que coopera a la salvación del mundo como sacramento universal de salvación. 3- El Cristo total escatológico de la recapitulación de todo en El, cuando Dios sea todo en todos. Se evita así la banalización del Bautismo y de la Iglesia institucional en la línea de un falso cristianismo anónimo.

18 1 Cor. 15, 25–28.

En el movimiento descendente de la Encarnación (*synkatabasis*) deben distinguirse, como veíamos, dos momentos sucesivos, en sentido no temporal sino lógico. En el primero el Espíritu Santo obra la unión hipostática (cfr. AG, 6-IV-1990, 1) de la humanidad de Cristo, solidaria de la entera estirpe humana: la descendencia de la Mujer (Gen 3, 15), que formó en el seno de María, con el Verbo, que asume personalmente comunicándole su propia hipóstasis. En el segundo, consecuencia de la gracia de unión –a ella connatural y como derivación necesaria–, la plenitud de gracia creada, en una plenitud siempre creciente hasta la consumación Pascual en el preciso sentido que hemos expuesto aquí, cuando desbordará como cabeza –nuevo Adán– de la nueva creación redimida, formando por obra del Espíritu, que se derrama desde su costado abierto, la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, que es la Iglesia: su “pleroma”<sup>19</sup>. Pero Jesús es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática, templo del Espíritu, santificado por el Espíritu en su humanidad, con

---

19 H. MÜHLEN (*Una mystica persona*, cit.) separa –en todo este proceso que acabamos de describir– la doble misión trinitaria, a mi juicio, más de lo debido. Ve en la Encarnación, como tal, sólo la misión del Verbo que se une hipostáticamente a la Humanidad; y la misión santificadora del Paráclito sólo en aquel momento sucesivo de santificación o unción de la Humanidad, ya unida, con la plenitud de la gracia creada en la santificación del fruto, concebido en el seno de María. Según Mülhen es esta Uñión por el Espíritu, la que después de Pascua continuará en la Iglesia –en virtud de su participación en la mediación redentora del Ungido por el Espíritu– cuya existencia sobrenatural está ligada al Espíritu de Jesús, pero no al Verbo encarnado como tal. Como consecuencia afirma Mülhen que la Iglesia no debe ser entendida como la encarnación continuada, según fórmula lanzada por Mólher y tomada posteriormente por la escuela romana. Conduciría una tal concepción, según él, a un misticismo “pancristista” en el sentido denunciado por la “*Mystici Corporis*” de Pío XII. La que continúa en la Iglesia es la presencia y acción del Espíritu personal que ha ungido a Jesús como Mesías con la plenitud de gracia creada (consecratoria y santificante, según nos dice) que sigue a la Unión hipostática, tal y como se manifestó especialmente en el Bautismo del Jordán (aunque lo fue desde la Encarnación).

“Una sola persona, la del Espíritu, en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”. Tal sería la fórmula dogmática apta para “definir” el misterio de la Iglesia. Mülhen no advierte suficientemente la inseparabilidad de ambas misiones del Verbo y del Espíritu en la historia de la salvación como “*incarnatio in fieri*”, tal y como aquí exponemos. Inseparabilidad que es común a las dos direcciones, descendente –oferta de salvación por gracias de mediación– (Mülhen las llama de consagración, cfr. *Una mystica persona*, n.9, 71) y de retorno, por la inhabitación santificadora que requiere, por la libre aceptación del don del Esposo, y la consiguiente cooperación con El –el don de la Esposa–, para que se forme la Iglesia. Ella no es sino el pleroma del Verbo encarnado de cuya plenitud desbordante de mediación y gracia capital participa por obra del Espíritu, que nos conquistó en la Cruz, adquiriendo para sí la Iglesia, como Esposa que coopera con su Esposo y Cabeza para que se realice la obra de la salvación propia y ajena.

plenitud intensiva de gracia consumada, en el “fiat” de María, en el instante mismo de su concepción. El pleroma de gracia y de verdad de Cristo en el instante de su Encarnación en el seno de María –de gracia consumada en visión– del que todos recibimos la salvación, no admite crecimiento propiamente intensivo, sino –así lo hemos mostrado ampliamente en el estudio citado en nota<sup>20</sup>– extensivo a las dimensiones inferiores de su Humanidad, sometidas a la ley del progreso histórico y en el nivel de conciencia explícita y comunicable de su divinidad y comunicativo respecto a los miembros que iba a conquistar, atrayéndolos a Sí, desde la Cruz salvadora, cuando entrega el Espíritu, con la entrega de su vida –impulsado por el Espíritu eterno (Heb 9, 14) que inhabita planamente su alma santísima– en rescate de los hombres, que “todo lo atrae hacia sí” (Jn 12,32).

b. Movimiento ascendente.

Después de la Encarnación se produjeron venidas sucesivas del Espíritu, que iba infundiendo una caridad y obediencia infinitas (relativamente a cada estadio histórico de su existencia histórica como “viador”) en el alma humana de Cristo – en el estado kenótico propio del siervo–, e impulsando su obra salvífica, hasta su consumación pascual. Especialmente en el Bautismo del Jordán y en “la hora de Jesús”. Debemos respetar los momentos privilegiados<sup>21</sup> o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, que manifiestan con claridad que se dan primero en el bautismo y después en la resurrección–exaltación, dos momentos de actuación nueva de la virtud (de la

---

20 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Sobre la inteligencia humana de Cristo. Examen de las nuevas tendencias*, en Actas del XVIII Symp. de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 465–517. Muestro ahí cómo la perspectiva alejandrina (de arriba abajo) si bien complementaria a los de inspiración antioquena (de abajo arriba), –más atenta a la plena historicidad de la condición kenética de siervo del “perfectus homo”– debe primar sobre esta última, pues no es “purus homo”. De lo contrario encontraremos notables desviaciones como puede comprobarse en numerosas cristologías de abajo arriba no calcedonianas que ahí se examinan, junto con otras propuestas muy valiosas (Von Balthasar, J. Maritain, González Gil) que toman en consideración el pleno reconocimiento de la condición histórica de la existencia pre–pascual de Cristo, superando las deficiencias de la Teología clásica –poco sensibles a la condición histórica del hombre y a la profundización de la noción de conciencia–, pero sin abandonar la gran Tradición en continuidad de homogéneo desarrollo, en la línea ya emprendida antes en la Cristología francesa de entreguerras.

21 Pueden destacarse otros especialmente significativos, como hace el Beato Juan Pablo II en sus espléndidas catequesis de 1990. Entre ellas la experiencia del desierto (AG 26–VII–90) el discurso en la sinagoga de Nazareth (Lc 4, 16–21), y la oración de Jesús, especialmente en la exaltación en el Espíritu, de Lc 10, 21 (AG 25–VII–90).

eficiencia) del Espíritu de Jesús, en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios –respectivamente– Mesías–Salvador y, posteriormente, Señor. Antes de la Pascua el Espíritu es dado a Jesús; después de la muerte y resurrección es Jesús quien da el Espíritu, inaugurando el tiempo escatológico que caracteriza el peregrinar de la Iglesia en la historia.

La “Hora” de Jesús, es el momento supremo establecido por el Padre para la salvación del mundo; la Hora de la glorificación del Hijo del hombre, cuando atrae todo hacia sí en el trono triunfal de la Cruz (cfr Jn 12). Jesús muriendo a impulsos del Espíritu eterno (Heb 9, 14), que poseía como hombre en plenitud de gracia y de verdad “transmitió el Espíritu” (Jn 19, 30), expresión que históricamente significa devolver al Padre, mediante la muerte, aquel soplo vital que de El había recibido, pero que teológicamente indica también el don del Espíritu a los creyentes. Aquel Espíritu que El mismo ha recibido del Padre, se derrama ahora como fruto de la Cruz, en el mismo el momento en que, después de la resurrección, dirigiéndose a los Once, alentó sobre ellos y les dijo: “recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 22). La resurrección-glorificación es el momento decisivo para que Jesús adquiriera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de “Dios” por medio del Espíritu. Nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro (Rom 1, 3–4)<sup>22</sup>, le ha conferido no sólo la gloria, sino el poder de hacer hijos, derramando el Espíritu<sup>23</sup>. La efusión del Espíritu en Pentecostés –fruto del ofrecimiento redentor de Cristo y la manifestación del poder adquirido por el Hijo ya sentado a la derecha del Padre– formó la Iglesia.<sup>24</sup>

### 3. La Iglesia, sacramento de la doble misión del Verbo y del Espíritu.

---

22 "Nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy" (Act 13, 32–33). Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit. 75 ss.

23 “No estaba todavía el Espíritu, porque no había sido todavía glorificado” (Jn 17, 39b), debe entenderse en el sentido de que no había realizado su plena donación. Pero significa también que toda donación anterior del Espíritu era por anticipación de la Cruz salvadora, en virtud de la espera confiada del cumplimiento de las promesas mesiánicas en la consumación del misterio de Cristo. (Cfr Hb 5, 7–9), de la “hora de Jesús” que inaugura su consumación pascual. Sólo entonces “factus est causa salutis aeternae” (Heb 5, 9).

24 Cfr. JUAN PABLO II, *AG, 28–III–1990, 4*. Sus espléndidas catequesis sobre la misión del Espíritu y su intervención activa en el Sacrificio de Cristo, en la Resurrección y en los acontecimientos pascuales son de *1–VIII–90* y *22–VII–90*.

La misión de la Iglesia no se añade a aquella doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu, sino que es su sacramento. “Asocia a los fieles de Cristo en su comunión con el Padre en el Espíritu Santo” haciéndoles partícipes de su misión redentora por *gracias de mediación jerárquicas y carismáticas* que derivan de la plenitud desbordante del que es único Mediador, sacerdote, profeta y rey, cabeza de la Iglesia, lleno de gracia y de verdad. “La Iglesia ha sido enviada para anunciar y dar testimonio, actualizar y extender el misterio de la Santísima Trinidad” (Cfr. CEC 736–737).

Concluida su misión salvífica el Hijo, envía de parte del Padre el Espíritu que congrega y vivifica la Iglesia, que es la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo”. (AG, 2). “De unitate Patris, Filii et Spiritus plebs adunata”<sup>25</sup>. También en la Iglesia se da una coimplicación histórico-salvífica del Hijo y del Espíritu, en la virtud de la doble misión de ambos, siempre conjunta e inseparable (según la feliz metáfora de S. Ireneo, como “manos” del Padre), tanto en el nacimiento de la Iglesia, como en todo el decurso de su progresivo desarrollo hasta su plenitud escatológica (como –por lo demás– hemos podido probar a lo largo de la historia entera de la salvación, desde las puertas del paraíso perdido).

La originación histórica de la Iglesia es el resultado de los actos de Cristo, sea en su fase histórica sea en su fase exaltada<sup>26</sup>. En esta última, es patente la acción “co-instituyente” del Espíritu Santo (Y. Congar). Jesús buscaba la conversión del Israel histórico y concreto que tenía ante sus ojos –que comporta la real posibilidad histórica de que los israelitas, hubieran acogido desde su libertad al Dios que les llamaba en Cristo– de modo tal que reconocieran a Jesús como el Cristo de Dios. Esta posibilidad dramática de la libertad –que Dios no

---

25 S. CIPRIANO, cit, en LG. C II, in fine. Sobre el Espíritu Santo y la unidad de la Iglesia, vid. la excelente exposición de J. R. VILLAR en su ponencia –del mismo título– recogida en las Actas del Simposio sobre el Espíritu Santo y la Iglesia, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra de 1998.

26 “Hoy se buscan en eclesiología no sólo los actos “fundacionales”, sino los actos “fundantes” del nuevo Pueblo de Dios, y no tanto los actos individualizados como la secuencia vital y unitaria de los *acta et passa Christi in carne*, que culmina en su muerte redentora y en su resurrección. Por eso puede decirse con todo rigor que “la Iglesia, cuerpo de Cristo, tiene su origen en el Cuerpo entregado en la Cruz –a impulsos de la unción del Espíritu– en la “sangre preciosa” (1 P 1, 19) de Cristo, que es el precio con que hemos sido comprados”. En esta perspectiva, la Última Cena y el mandato de recordar van a cobrar una significación fundacional y fundante de primer orden. Pero sin olvidar que “toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen en una cierta manera la raíz y el fundamento de la Iglesia”. Cfr. para todo este apartado P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica*, en “Eclesiología 30 años después de *Lumen Gentium*”. Madrid 1994, 175 ss.

sólo respeta, sino que funda ontológicamente, corriendo “el riesgo” de que se entorpezca el plan salvífico primordial de su voluntad antecedente, que quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad—, implica, según se dé la acogida o el rechazo, rumbos diversos “fundacionales” para la Iglesia.

Así se comprende con facilidad que la “forma” de Iglesia que fundará Jesús no puede ser plenamente captada antes de que consume su vida en el misterio pascual y los Apóstoles comprendan a la luz del Espíritu que con tanta plenitud se derrama sobre ellos (fundamentos de la Iglesia postpascual), lo implicado en el rechazo de Jesús por parte de Israel. De ahí la acción constituyente de la misión del Espíritu Santo en la originación de la Iglesia. La fundación de la Iglesia presupone, por ello, el conjunto de la acción salvífica de Jesús impulsada y animada por el Espíritu eterno (Heb 9, 14), hasta su muerte y en su resurrección, pero incluye también la acción constituyente de la misión del Espíritu<sup>27</sup> que el Padre envía en nombre de Cristo mediador, inspirando decisiones de rango fundacional que configurarían su constitución definitiva. Veamos el doble movimiento en las misiones trinitarias en la vida de la Iglesia, hasta su consumación escatológica.

a. Movimiento descendente. (Gracias de mediación).

Las gracias de mediación —los dones jerárquicos y carismáticos— por las que recibe de continuo el Pueblo de Dios, en su fase histórica, una estructura orgánica institucional como sacramento de salvación, pertenecen a la figura de este mundo que pasa. Son meros medios instrumentales a manera de andamios (San Agustín) —obviamente provisionales—, que se usan sólo mientras dura la construcción, al servicio de la edificación de la Iglesia —germen e instrumento del Reino de Dios— según el “ordo Charitatis”. Están, pues, al servicio de la comunión salvífica con Dios, que la caridad opera por el libre “fiat” del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Es decir, de las gracias de santificación, que se actúan por la libre cooperación del hombre con el don del Esposo —ofrecido a través de aquella mediación institucional de la Iglesia (sacramento de la doble misión descendente del Verbo y del Espíritu)—, que reclama y posibilita el libre don de la esposa, con el que contribuye así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su vocación particular.

---

<sup>27</sup> La *Comisión Teológica Internacional*, recogiendo el consenso de la teología que sigue a *Lumen Gentium*, incluye dentro del “proceso de fundación de la Iglesia” después de la Ascensión del Señor, tres etapas finales: El envío del Espíritu Santo, que hace de la Iglesia una creatura de Dios. La misión hacia los paganos y la Iglesia de los paganos. La ruptura radical entre el verdadero Israel y el judaísmo.

b. Movimiento ascendente. (Gracias de santificación).

De ahí la importancia decisiva de la libre cooperación de los miembros de Cristo que es la Iglesia, para –avanzando de claridad en claridad– crecer en caridad, en una progresiva identificación con Cristo, “transformados en su misma imagen, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor” (2 Cor 3, 18), que contribuye a la dilatación del Reino de Dios, y a la santificación de los demás (en una proyección universal que trasciende el tiempo y el espacio)<sup>28</sup>. Es el ideal paulino de madurez cristiana propia del estado de varón perfecto en un camino de ascensión espiritual en el que siempre cabe progreso (cfr. Fil 3, 13), mediante la docilidad a las operaciones e inspiraciones del Espíritu, que plasma en nuestros corazones la caridad. Es ella la que nos hace cristiformes, haciéndonos partícipes más y más de la plenitud desbordante de Cristo por la fe viva: hijos en el Hijo, hasta alcanzar la unidad plena y consumada de la comunión con Dios en Cristo que será propia de la Iglesia al fin de la historia, cuando será Dios todo en todos en el Reino consumado escatológico. Será una unidad con Dios en Cristo que, conservando la insuprimible distinción entre criatura y Creador, y aquella entre la diversas criaturas –lejos de todo monismo panteísta– tiene como paradigma –en el caso de la persona humana– la unidad misma de la Trinidad divina.

4. La plena recapitulación de todo en Cristo al final de los tiempos.

En la plena recapitulación se cumple la plenitud de la filiación divina en Cristo –ya sin movimientos (salvíficos, se entiende)– en el Reino consumado de la Jerusalén celestial. Justamente ha señalado H. de Lubac, que el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación de la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu, que lleva a plenitud las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe, superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, en un universo

---

<sup>28</sup> Cfr. sobre este tema J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia”, *Scripta Th*, 1995, cit 844.

glorificado y “Dios sea todo en todos”<sup>29</sup>. Los bienaventurados esperan, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo según la conocida doctrina paulina<sup>30</sup>. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica<sup>31</sup> por una nueva comunicación del Espíritu que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redundaría en la redención del cuerpo (a), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra) en una última intervención del Espíritu enviado por el Padre –una vez consumada la obra de la redención con la cooperación corredentora de la Iglesia peregrina– en la recapitulación de todo en Cristo (b), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos. Veámoslo.

a). “La divinización redundará en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa” (San JOSEMARÍA ESCRIVÁ., *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103), que se da ya incoativamente, como primicia de todo cristiano en gracia. La deificación de la carne en el estadio escatológico es, pues, una espiritualización consumativa del cuerpo que tiene ya ahora una realización incoativa –“las primicias del Espíritu”– que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo<sup>32</sup> con una nueva intensidad, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (Fil 3, 21) por la fuerza del Espíritu: “se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”, propias del cuerpo humano “totalmente sujeto al alma” (1 Cor 15, 27 y 42).

---

29 I Cor 15,28. Santo Tomás no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en *C. Gentes* (IV, c.50) que “el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina”, en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III,8,3,2.: “Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi”. Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988 (Encuentro) C. IV, 81 ss

30 Cf. H. De LUBAC, o.c. p. 101.

31 Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, cit.

32 Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, *Discurso del 9-XII-1981*, en “Insegnamenti di Juan Pablo II” IV-2 (1981), 880-883. Cfr. también F. OCARIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, en “Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre” (Actas del III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1982., 756-761.

Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. La deificación de la carne es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria. Esta espiritualización del cuerpo no se refiere, pues, sólo a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas dotes de los cuerpos gloriosos). El cuerpo glorioso es llamado espiritual sobre todo *porque está viviendo por el Espíritu Santo (como escribe San Pablo en Rom 8, 11)*.

*No se trata* de una mera espiritualización sino, de una deificación de la materia. Pero, si la deificación es la participación de la persona entera –el cuerpo también por redundancia connatural del alma– en la vida íntima de la Santísima Trinidad, en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo; debe concluirse que el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participa en sí mismo en esa vida de Conocimiento y Amor intratrinitarios. Hay, pues, una participación del cuerpo humano también en su materialidad –conformado al cuerpo glorioso de Cristo– en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios<sup>33</sup>.

b) Esta glorificación escatológica de la materia alcanzará también según la Revelación a toda la creación visible –que está íntimamente unida al hombre, y que por él alcanza su fin (LG 48)–, que “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios (Rm 8, 18–21), en unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21, 1). Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10). La Iglesia en su estado escatológico será “la plenitud (Pleroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (híma plerósei) todas las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (en autó pepleroménoi) (Col 2, 10). En los santos la realidad de la gloria escatológica será el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser en Cristo específico de la vida sobrenatural en la plena comunión de la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por el Espíritu cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos en un universo transfigurado<sup>34</sup>.

---

33 Cfr. F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu*, cit 502.

34 Cfr. F. OCARIZ, *La mediación materna*, cit. in fine.

Puede, pues concluirse con el Card. Ratzinger<sup>35</sup> que “la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos”, que “en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino los unos con los otros en íntima comunión – fusión sin confusión– del Cristo único. La plenitud del cuerpo del Señor hasta llegar entonces al pleroma de “todo el Cristo” en el don del Espíritu Santificador, haciéndole alcanzar su real totalidad cósmica. Entonces toda la creación será “cántico”, gesto generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo, y al mismo tiempo, penetración del todo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcance la plenitud”. Sólo entonces alcanzará su plenitud la filiación divina en Cristo que ahora poseemos como primicia del Espíritu en la esperanza de la redención de nuestro cuerpo en el universo renovado (Cfr. Rom 8, 18–24) de la recapitulación de todo en Cristo (Ef 1, 10).

### CONCLUSIÓN

Dios siempre tiene la iniciativa, tanto en la creación, como en la nueva creación sobrenatural del hombre a tener parte en su vida trinitaria, restaurada en Cristo después de la caída original. El es siempre "el que ama primero" (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don. Pero, el don salvífico del Padre, en la doble misión del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre, que reúnen a sus hijos dispersos por el pecado de los orígenes–, sólo fructifica en la tarea de cooperación creatural, cuyo arquetipo es María, figura ejemplar del todo pueblo de Dios en el misterio de la alianza salvífica que comprende la entera historia de la salvación (I. de la POTTERIE). "Partus Mariae, Christus: fructus Ecclesiae", el Cristo total: la estirpe espiritual de la mujer del Génesis y del Apocalipsis que incluye –en la recapitulación final– a todos los elegidos, desde el justo Abel. El fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán), será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta"<sup>36</sup>, en la comunión perfecta en Jesucristo cabeza de los elegidos (desde el justo Abel), con Dios Padre por la fuerza del Espíritu, en un universo

---

35 Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, p. 282.

36 S. AGUSTÍN, Tract 26 in Ioann, sub fine. Cf. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit 825. No otra es la razón formal del misterio de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el don del Esposo), mediante la libre aportación del don de la Esposa (a imitación del "Fiat" de María), para que se realice la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del primer Adán bajo la capitalidad del nuevo Adán.

transfigurado: el Cristo total, la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y el omega (del Protoevangelio y del Apocalipsis).

Tal es la finalidad última –omega– de la creación originaria –el alfa– de los relatos del Génesis de aquella Palabra creadora que se autocomunica salvíficamente al hombre en un proceso histórico-salvífico que culmina en el misterio de la Iglesia –“pleroma Verbi incarnati”– para que tenga parte en su vida bienaventurada.

Antes de Cristo venido había ya esbozos prefigurantes de la Unción del Mesías por el Espíritu en la unción sacerdotal profética o regal –gracias de mediación– de personajes que lo anunciaban tipológicamente en la antigua alianza y disponían a al advenimiento del Verbo encarnado Mediador, anticipando su virtualidad salvífica.

Las gracias de mediación pertenecen a la dimensión petrina de la Iglesia – que alcanza, en el límite, el opus operatum, en la verdad (infallibilidad), y en la vida (sacramentos)– son participaciones de la unción de Jesús por el Espíritu Santo. El "actúa" la unión hipostática del Verbo con su Humanidad que la constituye en Pontífice mediador entre Dios y los hombres –como sacerdote, profeta y rey– que es la raíz de la plenitud de gracia creada que santifica su Humanidad Santísima como Cabeza de la humanidad redimida, "llena de gracia y de verdad". De esta plenitud capital de mediación (“Unus Mediator”) y de vida, todos recibimos gracia tras gracia (Jn 1, 14), por obra del Espíritu Santo, que nos hace partícipes de la plenitud de verdad y gracia de Cristo.

Las gracias de santificación pertenecen a la dimensión mariana de la Iglesia, prefigurada por otra línea tipológica centrada en personajes femeninos y en vaticinios proféticos en torno al tema recurrente "hija de Sión" que preparan y anuncian la mediación materna de María, el don de la Esposa que se ejerce y manifiesta en la Iglesia esposa de Cristo, en su dimensión mariana (la que Urs Von Balthasar llama su rostro mariano<sup>37</sup>), por la que aporta el don de la Esposa como corredentora –con una maternidad virginal tipificada, y hecha posible por la de María–, para que se realice la obra de la salvación, unida en abrazo conyugal del Esposo en virtud del misterio eucarístico (S. Agustín, In Psalm. 74, 4), hasta que El venga, y haga nuevas todas las cosas, siendo "todo en todos" (1 Cor 15, 28).

---

37 Sobre el rostro mariano y petrino de la Iglesia. Cfr. Urs. VON BALTHASAR, *New Klasterlungen*, p.181 (cit. por Juan Pablo II en la "Mulieris dignitatem"). El nuevo CEC (n.773) se hace eco del tema resumiendo MD 27.

Tal es –en apretada síntesis, cuyos aspectos fundamentales glosaré a lo largo de este libro– la teología propuesta en el riquísimo magisterio de Juan Pablo II, en buena parte recogido en el Catecismo de la Iglesia Católica. Si se le prestara más atención –de un evidente déficit de ella se lamentan autores como el Prof. Brunero Gherardini– estoy convencido que desaparecerían las objeciones a la amplísima petición del Pueblo de Dios a la declaración dogmática de la mediación materna de María –plenamente preparada, como aquí procuramos mostrar, en el plano doctrinal, por las perspectivas abiertas en la *Redemptoris Mater* de 1987–, y se evitarían muchos reduccionismos de un empobrecedor racionalismo, con frecuencia asfixiante (uno de cuyos síntomas es la casi ausencia de María en su discurso teológico), que dificulta notablemente, a mi parecer, la causa del ecumenismo<sup>38</sup> –contra la intención de sus fautores–, que sólo en la contemplación de la fascinante belleza del plan salvífico en la totalidad integral en toda su riqueza bíblica –tal como la propone el magisterio del Beato Juan Pablo II y del actual Sumo Pontífice Benedicto XVI, en armoniosa continuidad con el riquísimo legado de su predecesor<sup>39</sup>– puede avanzar hacia la plena unidad de los discípulos de Cristo.

## CAPÍTULO II

I. LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNIÓN EN CRISTO ENTRE DIOS Y LOS HOMBRES, ES TAMBIÉN, EN SU FASE HISTÓRICA, INSTITUCIÓN DE SALVACIÓN, “CUASI-SACRAMENTO” DE ESA COMUNIÓN HASTA SU PLENITUD ESCATOLÓGICA EN LA JERUSALÉN CELESTIAL (LG c. I).

---

38 J. FERRER ARELLANO. *La Mediación materna de la Inmaculada, esperanza ecuménica de la Iglesia. Hacia el 5º dogma mariano. Razones teológicas*. Madrid, Arca de la Alianza, 2006 s.

39 El extraordinario legado doctrinal de Juan Pablo II en especial sus 14 encíclicas – los documentos papales de mayor rango magisterial–, va siendo progresivamente recibido y fructificando en la vida de la Iglesia del tercer milenio. Pero estamos en los comienzos de su recepción vivida. Así lo ha afirmado de modo recurrente Benedicto XVI –que había sido su más inmediato y eficaz colaborador– desde el comienzo de su ministerio petrino. Desde su primera encíclica “*Redemptor Hominis*”, programática de su pontificado, hasta la última, “*Ecclesia de Eucharistia*”, que con su complemento, “*Novo milenio ineunte*” y “*Rosarium Virginis Mariae*”, que él mismo califica de “herencia jubilar para la Iglesia del tercer milenio”, todo el Magisterio de Juan Pablo II, el Papa de María, está marcado por una profunda impronta mariana. Cf. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de María y José en el magisterio del Beato Juan Pablo II. “Redemptoris Mater” y “Redemptoris Custos” del Papa de María, hoja de ruta para el tercer milenio*. Ed. Arca de la Alianza, Madrid, 2011.

La Iglesia es, primordialmente, como hemos visto en el capítulo anterior, un misterio de comunión en Cristo, entre Dios y los hombres: es Cristo comunicado en el Espíritu Santo. Al final de la historia, cuando la Iglesia esté total y definitivamente realizada, cuando "Dios sea todo en todos", será éste el único aspecto de ellos que permanecerá.

Pero la Iglesia es también aquí en la tierra –en su estadio peregrinante– una "Institución" de salvación, que actúa en la historia como instrumento o "causi-sacramento" de esa comunión, que obra la doble misión del Verbo y del Espíritu Santo en el vértice de la historia de la salvación en la encarnación del Verbo en el seno de María, en la casa de José, hijo de David.

"Mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde more la justicia<sup>40</sup>, la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios"<sup>41</sup>, cuando "la Iglesia alcance su consumada plenitud, y cuando junto con el género humano también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado en Cristo"<sup>42</sup>.

El entonces Cardenal Ratzinger observó<sup>43</sup> que la insistencia en los textos conciliares en la imagen "pueblo de Dios" para designar la Iglesia debe entenderse en el contexto de otras imágenes especialmente expresivas –esposa de Cristo y templo del Espíritu Santo– que se completan mutuamente. "En el nuevo testamento la expresión "pueblo de Dios" remite siempre al elemento veterotestamentario de su continuidad con Israel.

Pero la Iglesia recibe su connotación más específicamente neotestamentaria en el concepto de "cuerpo de Cristo", en el cual habita el Espíritu Santo como en un templo. Se es Iglesia y se entra en ella no a través de pertenencias

---

40 2 P 3,13. En la redacción de este capítulo he tenido especialmente en cuenta los escritos eclesiológicos de Pedro RODRÍGUEZ. Una completa bibliografía del A –con una síntesis de su labor investigadora– ofrece el libro de homenaje al cuidado de su discípulo José R. VILLAR. (Ed.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*. Pamplona 2003. Una valiosa síntesis de sus estudios sobre la estructura fundamental de la Iglesia puede encontrarse en su discurso de ingreso en la Academia de Doctores de España el 7 de Octubre de 2009, a la que asistí como miembro de la misma. Son especialmente recomendables para una visión de conjunto sus "diez lecciones sobre la Eclesiología del C. Vaticano II", *La Iglesia: misterio y misión*. Madrid, Cristiandad, 2007. (Citado aquí IMM)

41 LG, 48b.

42 LG, 48 a.

43 *Informe sobre la Fe*, 57.

sociológicas, sino a través de su inserción en el cuerpo mismo del Señor, por obra del Espíritu y por medio del bautismo y de la Eucaristía. Detrás del concepto, hoy tan en boga, de Iglesia como sólo "pueblo de Dios", perviven sugerencias de eclesiologías que vuelven de hecho, al Antiguo Testamento; y perviven también en ocasiones, sugerencias políticas, partidistas y colectivistas".

"En realidad, no hay concepto verdaderamente neotestamentario católico de Iglesia que no tenga relación directa y vital no con la sociología, sino con la cristología. Es el "misterio" de que habla el Vaticano con palabras terriblemente comprometedoras, en las que resuena toda la tradición católica: la Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio"<sup>44</sup>.

Según declaró más tarde el mismo Cardenal Ratzinger lo esencial de los trabajos del Sínodo extraordinario de 1985 condujeron a volver a tomar el término misterio, recuperando así la auténtica eclesiología del Vat. II para designar la Iglesia.

En el origen de la crisis actual se encuentra, en efecto, un desconocimiento trágico de la naturaleza de la Iglesia. La gran desviación postconciliar –a la que está llamado a superar el catecismo de la Iglesia Católica (que se decidió realizar en el mismo sínodo del 85, promulgado por Juan Pablo II en 1993) es haber puesto de relieve de manera preponderante, en ocasiones prácticamente como única, la noción de "pueblo de Dios" entendido como una realidad sociológica, la cual ha conducido con una pseudo-exégesis político-marxista de la Escritura, de aberración en aberración, a la teología de la liberación.

Saliendo al paso de esas desviaciones que olvidan la auténtica eclesiología del C. Vat. II, la relación final del Sínodo del 85, afirma que: "las descripciones" de la Iglesia mediante diversas imágenes bíblicas que recoge la "Lumen gentium": *antropológicas*, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, esposa de Cristo; *arquitectónicas*, templo del Espíritu Santo, familia de Dios, etc...; *agrícolas*, vid y sarmientos, labranza de Dios; *pastoriles*, redil de la grey de la que el mismo Dios se profetizó Pastor, buen Pastor y Príncipe de los Pastores que dio su vida por las ovejas, todas se completan mutuamente y deben entenderse a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo. No podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia. Porque la Iglesia es un misterio en Cristo y debe ser considerada como signo e instrumento de Santidad. Por eso el Concilio enseñó la vocación de todos los cristianos a la santidad"<sup>45</sup>.

---

44 LG 3, Ibid.

45 LG cap. V. Para todo este capítulo véase P. RODRÍGUEZ, "El misterio del Pueblo de Dios", lecc. 1 de *IMM*.

Analicemos cuidadosamente, para evitar unilateralismos, esta "realidad compleja"<sup>46</sup> de la Iglesia, en cuatro pasos sucesivos.

1. El misterio de la Iglesia deriva de la doble misión, conjunta e inseparable, del Hijo y del Espíritu Santo –las dos manos del Padre (en la sugerente y profunda imagen de San Ireneo)– como trasunto histórico del misterio de las procesiones trinitarias.

"Toda la importancia de la Iglesia se deriva de su conexión con Cristo que como el Hijo de Dios y el nuevo Adán, manifestó a la vez el misterio de Dios y el misterio del hombre y de su altísima vocación<sup>47</sup>. El Hijo de Dios se ha hecho hombre para hacer a los hombres hijos de Dios por obra del Espíritu Santo; introduciéndoles así en la intimidad de las procesiones trinitarias<sup>48</sup>. Tal es, en efecto, el fundamento más radical de la eclesiología del Vaticano II.

a – La Iglesia aparece en la Constitución "*Lumen Gentium*", siguiendo la economía de la salvación revelada en la Escritura Santa, como la "ekklesia", es decir, la *convocación* que Dios hace de la humanidad pecadora para salvación de los hombres y gloria de Dios: "A los creyentes en Cristo determinó convocarles en la santa Iglesia", dice el núm.2 hablando del Padre".

b – Esta convocación tiene lugar, según el arcano propósito de Dios, por la *misión* del Hijo en carne humana: "Vino pues, el Hijo enviado por el Padre, que nos eligió en El "ante mundi constitutionem"<sup>49</sup>: El decreto "Ad Gentes"<sup>50</sup> a su vez afirma: "Decretó Dios entrar en la historia de los hombres de un modo nuevo y definitivo, enviando a su Hijo en carne humana, para arrancar por medio de El a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás". La Constitución continúa: "Cristo, pues, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el Reino de los Cielos, nos reveló su misterio y efectuó la Redención con su obediencia".

Jesucristo aparece, pues, en el propósito redentor, esencialmente, como el "enviado" del Padre, el Apóstol del Padre, según la expresión de Hebreos 3,1. Y esto, de una manera tan radical, que a su ser no se le "añade" posteriormente una misión: su misma existencia es una misión: ser y obrar, sacerdocio y sacrificio, aparecen en Cristo en una sobrecogedora y ontológica unidad, "Cristo Jesús –dice AG,3– fue, pues, enviado al mundo como verdadero mediador entre Dios y los

---

46 LG 8.

47 Cf. GS 22.

48 "Relación final" del Sínodo del 85.

49 LG 3.

50 Num 3.

hombres. Desde el momento en que es enviado, la mediación redentora constituye su propio ser, o lo que es lo mismo, la misión es su histórica existencia, que arranca de su consagración ontológica como Hijo de Dios hecho hombre. Es Jesús el que dice de Sí mismo ser "Aquel que el Padre ha consagrado y enviado al mundo"<sup>51</sup>. Desde esta "consagración y misión" de Cristo en el mundo, que arranca de la misteriosa "misión trinitaria del Hijo en carne humana, hay que entender el binomio consagración-misión" que es común a todos los fieles (a la Iglesia entera) y el que es propio de los ministros instituidos.

c – Esa "convocación" por Cristo y en Cristo –inseparable, de su ser y de su obra redentora– es consecratoria y santificadora de los convocados, es decir, los "constituye en Iglesia" por la misión del Espíritu Santo: "Consumada la obra que el Padre había encomendado al Hijo realizar en la tierra, fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés, para que ya siempre santificara a la Iglesia" (LG,4). Esta consagración santificadora de la Iglesia y de cada uno de sus fieles, que Cristo hace de ellos por la misión del Espíritu Santo, y que los incluye misteriosamente en el misterio sacerdotal de su ser, aparece descrito certeramente en el Decreto "Presbyterorum Ordinis": "El Señor Jesús, a quién el Padre santificó y envió al mundo"<sup>52</sup>, hizo partícipe a todo su Cuerpo Místico de la unción del Espíritu con que El está ungido, puesto que en El todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios hostias espirituales por medio de Jesucristo y anuncian el poder de quien los llamó desde las tinieblas a su luz admirable".

Los caracteres sacramentales del Bautismo y de la Confirmación expresan esta radical consagración de todos los fieles cristianos: "Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo"<sup>53</sup> y fundamentan, a la vez, las tareas apostólicas en las que consiste el ejercicio de la misión que dimana de la consagración (ontológica) producida por el Bautismo (y la Confirmación).

d– En lo más profundo del misterio de la Iglesia –que es una reverberación histórica del misterio de las procesiones "de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata"<sup>54</sup>–, y en analogía con el misterio de su fundador y Cabeza encontramos su esencial carácter de enviada. Cristo dice al Padre: "Como tú me

---

51 Jn 10,36.

52 n. 10, 36.

53 LG 10, cfr. núm. 11.

54 LG 4.

enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo"<sup>55</sup> y después a los discípulos: "Como el Padre me envió, así os envió yo a vosotros"<sup>56</sup>.

"La Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador, recibe la misión de anunciar el Reino de Dios y de Cristo, y de establecerlo en medio de todos los pueblos"<sup>57</sup>. La Iglesia en su ser y en su misión de ser irrevocablemente entendida a partir de estas dos misiones divinas que son el trasunto histórico de las procesiones intratrinitarias. Esto es posible porque el Señor resucitado y su Espíritu permanecen en la "ekkleisia"<sup>58</sup>.

## 2. Imágenes bíblicas del misterio de la Iglesia. (LG 6, /7)

“Del mismo modo que en el Antiguo Testamento la revelación del reino se propone frecuentemente en figuras, así ahora la naturaleza íntima de la Iglesia se nos manifiesta también mediante diversas imágenes tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la edificación, como también de la familia y de los sponsales, las cuales están ya insinuadas en los libros de los profetas.

### 2.1. Pastoriles.

Así la Iglesia es un redil, cuya única y obligada puerta es Cristo (cf. Jn 10,1–10). Es también una grey, de la que el mismo Dios se profetizó Pastor (cf. Is 40,11; Ez 34,11 ss), y cuyas ovejas, aunque conducidas ciertamente por pastores humanos, son, no obstante, guiadas y alimentadas continuamente por el mismo Cristo, buen Pastor y Príncipe de los pastores (cf. Jn 10,11; 1 P 5,4), que dio su vida por las ovejas (cf. Jn 10,11–15).

### 2.2 Agrícolas.

La Iglesia es labranza, o arada de Dios (cf. 1 Co 3,9). En ese campo crece el vetusto olivo, cuya raíz santa fueron los patriarcas, y en el cual se realizó y concluirá la reconciliación de los judíos y gentiles (cf. Rm 11,13–26). El celestial Agricultor la plantó como viña escogida (cf. Mt 21,33–34 par.; cf. Is 5,1 ss). La verdadera vid es Cristo, que comunica vida y fecundidad a los sarmientos, que somos nosotros, que permanecemos en El por medio de la Iglesia, y sin El nada podemos hacer (cf. Jn 15,1–5).

---

55 n. 17,18.

56 n. 20,21.

57 LG 5.

58 Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, 182 ss.

### 2.3 Arquitectónicas. Templo de Dios.

A veces también la Iglesia es designada como edificación de Dios (cf. 1 Co 3,9). El mismo Señor se comparó a la piedra que rechazaron los constructores, pero que fue puesta como piedra angular (cf. Mt 21,42 par.; Hch 4,11; 1 P 2,7; Sal 117,22). Sobre este fundamento los Apóstoles levantan la Iglesia (cf. 1 Co 3,11) y de él recibe esta firmeza y cohesión. Esta edificación recibe diversos nombres: casa de Dios (cf. 1 Tm 3,15), en que habita su familia; habitación de Dios en el Espíritu (cf. Ef 2,19–22), tienda de Dios entre los hombres (Ap 21,3) y sobre todo templo santo, que los Santos Padres celebran como representado en los templos de piedra, y que la liturgia, no sin razón, la compara a la ciudad santa, la nueva Jerusalén. Efectivamente, en este mundo servimos, cual piedras vivas, para edificarla (cf. 1 P 2,5). San Juan contempla esta ciudad santa y bajando, en la renovación del mundo, de junto a Dios, ataviada como esposa engalanada para su esposo (Ap 21,1 s).

### 2.4 Antropológicas.

#### 2.4.1 Familia. Mujer, Esposa y Madre.

“La Iglesia, llamada «Jerusalén de arriba» y «madre nuestra» (Ga 4,26; cf. Ap 12,17), es también descrita como Esposa inmaculada del Cordero inmaculado (cf. Ap 19,7; 21,2 y 9; 22,17), a la que Cristo «amó y se entregó por ella para santificarla» (Ef 5,25–26), la unió consigo en pacto indisoluble e incesantemente la «alimenta y cuida» (Ef 5,29); a ella, libre de toda mancha, la quiso unida a sí y sumisa por el amor y la fidelidad (cf. Ef 5,24), y, en fin, la enriqueció perpetuamente con bienes celestiales, para que comprendiéramos la caridad de Dios y de Cristo hacia nosotros, que supera toda ciencia (cf. Ef 3,19). Sin embargo, mientras la Iglesia camina en esta tierra lejos del Señor (cf. 2 Co 5,6), se considera como en destierro, buscando y saboreando las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, donde la vida de la Iglesia está escondida con Cristo en Dios hasta que aparezca con su Esposo en la gloria (cf. Col 3,1–4)”.

#### 2.4.2 Cuerpo y Esposa de Cristo. LG. 7.

(Cf. Pio XII, Cc. “Mystici Corporis”).

“El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí, redimió al hombre, venciendo la muerte con su muerte y resurrección, y lo transformó en una nueva criatura (cf. Ga 6,15; 2 Co 5,17). Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su espíritu.

En ese cuerpo, la vida de Cristo se comunica a los creyentes por los sacramentos. Por el bautismo, en efecto, nos configuramos en Cristo: «porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu» (1 Co 12,13), ya que en este sagrado rito se representa y realiza el consorcio con la muerte y resurrección de Cristo: «Con El fuimos sepultados por el bautismo para participar de su muerte; mas, si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección» (Rm 6,4-5). Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con El y entre nosotros. «Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1 Co 10,17). Así todos nosotros nos convertimos en miembros de ese Cuerpo (cf. 1 Co 12,27) «y cada uno es miembro del otro» (Rm 12,5).

Y del mismo modo que todos los miembros del cuerpo humano, aun siendo muchos, forman, no obstante, un solo cuerpo, así también los fieles en Cristo (cf. 1 Co 12, 12). También en la constitución del cuerpo de Cristo está vigente la diversidad de miembros y oficios. Uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la diversidad de ministerios (1 Co 12,1-11). Entre estos dones resalta la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu subordina incluso los carismáticos (cf. 1 Co 14). Él mismo produce y urge la caridad entre los fieles, unificando el cuerpo por sí y con su virtud y con la conexión interna de los miembros. Por consiguiente, si un miembro sufre en algo, con él sufren todos los demás; o si un miembro es honrado, gozan conjuntamente los demás miembros (cf. 1 Co 12,26).

La Cabeza de este cuerpo es Cristo. El es la imagen de Dios invisible, y en El fueron creadas todas las cosas. El es antes que todos, y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia. El es el principio, el primogénito de toda creación, de modo que tiene la primacía en todas las cosas (cf. Col 1,15-18). Con la grandeza de su poder domina los cielos y la tierra y con su eminente perfección y acción llena con las riquezas de su gloria todo el cuerpo (cf. Ef 1,18-23).

Es necesario que todos los miembros se hagan conformes a El hasta el extremo de que Cristo quede formado en ellos (cf. Ga 4,19). Por eso somos incorporados a los misterios de su vida, configurados con El, muertos y resucitados con El, hasta que con El reinemos (cf. Flp 3,21; 2 Tm 2,11; Ef 2,6; Col 2,12, etc.). Peregrinando todavía sobre la tierra, siguiendo de cerca sus pasos en la tribulación y en la persecución, nos asociamos a sus dolores como el cuerpo a la cabeza, padeciendo con El a fin de ser glorificados con El (cf. Rm 8,17)».

Por El «todo el cuerpo, alimentado y trabado por las coyunturas: y ligamentos, crece en aumento divino» (Col 2, 19). El mismo conforta

constantemente su cuerpo, que es la Iglesia, con los dones de los ministerios, por los cuales, con la virtud derivada de El, nos prestamos mutuamente los servicios para la salvación, de modo que, viviendo la verdad en caridad, crezcamos por todos los medios en El, que es nuestra Cabeza (cf. Ef 4,11–16 gr.).

Y para que nos renováramos incesantemente en El (cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve; su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano. Cristo, en verdad, ama a la Iglesia como a su esposa, convirtiéndose en ejemplo del esposo que ama a su esposa como a su propio cuerpo (cf. Ef 5,25–28). A su vez, la Iglesia le está sometida como a su Cabeza (ib. 23–24). «Porque en El habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9), colma de bienes divinos a la Iglesia, que es su cuerpo y su plenitud (cf. Ef 1, 22–23), para que tienda y consiga toda la plenitud de Dios (cf. Ef 3,19).

3. La imagen de la Iglesia como "pueblo de Dios" subraya mejor que otras la índole "comunitaria" e "histórica" de la Iglesia en su fase peregrina, así como la "igualdad radical" de sus miembros por común dignidad de hijos de Dios "llamados" a la santidad y a la responsabilidad en la dilatación del reino de Dios.

El Vaticano II ha querido devolver a la expresión "pueblo de Dios", tan rica en densidad y en savia bíblica, la importancia de que es merecedora, importancia que la imagen privilegiada de "cuerpo" había hecho olvidar un poco.

La expresión, en efecto, es tradicional en el Antiguo Testamento, y el propio Nuevo Testamento, al aplicarla explícitamente a la Iglesia fundada por Cristo, nos indica lo difícil que resulta, sin ella, abarcar toda la riqueza del misterio eclesial. Recordemos, en particular, la importancia que le atribuye san Pablo<sup>59</sup> y la primera carta de san Pedro<sup>60</sup> como nuevo Israel de Dios.

La expresión "pueblo de Dios" designa el mismo "misterio" que las imágenes de "cuerpo" y "esposa" de Cristo, o Templo del Espíritu Santo. Pero, al presentarlo de otro modo –Pueblo convocado por Dios Padre por la doble misión del Verbo y del Espíritu Santo– esclarece mejor ciertos aspectos susceptibles de quedar un tanto olvidados. Veamos algunos:

a– La continuidad entre Iglesia y el Antiguo Testamento.

---

<sup>59</sup> Sobre todo en Rom 9–11.

<sup>60</sup> 1 Pt. 2,4–10.

Por sí sola, la imagen de "cuerpo" no subraya suficientemente este aspecto: al insistir vigorosamente en el vínculo vital que nos une a Cristo, dicha imagen evoca mucho más la "novedad" radical del hecho cristiano que su "continuidad" con respecto a "la historia" del pueblo elegido por Dios para realizar aquí en la tierra su designio de salvación y de comunión.

b– La idea de vocación-consagración-misión.

La Iglesia, en efecto, para poder ser misterio de comunión, debe ser primero misterio de llamada. "A los que de antemano destinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó"<sup>61</sup>. Ahora bien, la expresión "Iglesia, cuerpo de Cristo" subraya el aspecto de justificación y de participación en la vida divina. Pero, en cambio, no acentúa suficientemente la imposibilidad de acceder a esa comunión con Dios como no sea después de una llamada consecratoria (caracteres sacramentales del bautismo y confirmación), a la que se habrá respondido con la fe.

El pueblo de Dios, según la Biblia, es un pueblo sacerdotal constituido por vocación divina para la glorificación y la alabanza del Señor: "un reino de sacerdotes para Dios, su Padre"<sup>62</sup>.

El pueblo de Dios es "aquél que debe ser en manos de Cristo el instrumento de la redención de todos los hombres, el instrumento de la redención de todos los hombres"<sup>63</sup>. La idea de la colaboración en el don de Dios, es evocada, por la imagen del cuerpo en fase de crecimiento vital<sup>64</sup>; pero no asoma en ella la idea de alianza, idea que supone la colaboración entre dos partes, (subrayada también por la imagen esposa de Cristo).

c. El aspecto histórico y escatológico.

El pueblo de Dios, en toda la Biblia, es un pueblo en marcha; sólo al final quedará perfectamente constituido, cuando "ellos serán su pueblo, y Dios mismo con ellos será"<sup>65</sup>. Precisamente por estar inscrita en la prolongación del Antiguo Testamento, la expresión "pueblo de Dios" nos recuerda que *ese misterio de comunión que es la Iglesia se realiza en el tiempo y no se consumará cabalmente hasta el final*<sup>66</sup>. La imagen del cuerpo en crecimiento evoca todo esto, pero no

---

61 Rom 8,30.

62 Ap 1,6; 5, 9–10; 1 Pe 2, 4–10; Rom 12,1. Sobre este aspecto cultural –un Pueblo para glorificar a Dios, del que aquí apenas trato– remito a las interesantes precisiones de P. Rodríguez en la lección 6 de IMM.

63 Lumen Gentium.

64 Ef 4,16.

65 Apoc. 21,3.

66 Cor 15,23.

subraya tanto el hecho de que ese crecimiento y realización progresiva del misterio de comunión tienen lugar en la historia y por la historia.

d. La igualdad radical de los miembros del pueblo de Dios.

En un pueblo, todos los miembros son fundamentalmente iguales, aún cuando desempeñen funciones diferentes en la organización y en la vida. Tal es el caso del pueblo de Dios. Y, precisamente en el capítulo a él consagrado, insiste el Vaticano II en el sacerdocio común de los fieles<sup>67</sup>. Sucede, en efecto, que previamente a la diversidad funcional introducida por el principio jerárquico fundamental –y los diversos carismas– fundamento de las modalidades en la participación en la misión salvífica de la Iglesia (clérigos, religiosos, laicos), todos los miembros del pueblo de Dios son cristianos que participan del mismo misterio de Cristo, con unos derechos y deberes comunes que configuran el estatuto jurídico del fiel<sup>68</sup>.

“Este pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo. La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el mandamiento nuevo y como fin dilatar más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, cuando se manifieste Cristo, Vida nuestra”<sup>69</sup>.

e. Otra consecuencia de que la Iglesia tenga su origen en la doble misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre, es que *la categoría de "Pueblo de Dios" que ha de entenderse a la luz del Nuevo Testamento, que designa habitualmente con el vocablo Dios a Dios Padre, en perspectiva formalmente trinitaria:*

*Como "Pueblo del Padre", que le da el ser Iglesia convocándolo en Cristo con el don del Espíritu –“las dos manos del Padre (San Ireneo)”– con vistas a reunir (Congregatio fidelium”) a los hombres dispersos por el pecado bajo la capitalidad del nuevo Adán.*

4. Complementariedad de las imágenes bíblicas para expresar el misterio de la Iglesia como comunión.

Todas las imágenes de la Iglesia –también la privilegiada por el concilio, Pueblo de Dios, de la que trata el capítulo II de LG, que es continuación temática del anterior, sobre el misterio de la Iglesia– designan siempre la totalidad de este misterio desde una peculiar perspectiva cada una de ellas. Los destacados

---

67 LG,10.

68 Cf. Álvaro del PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, ibid..

69 Cf. Col. 3,4. LG 9b.

servicios que la idea de Pueblo de Dios presta para la comprensión de la Iglesia como sujeto histórico –pueblo discernible entre pueblos–, podrían evaporarse hacia planteamientos de tipo político y colectivista, si no se comprende adecuadamente el <<misterio>> de ese pueblo sacerdotal que tiene por cabeza a Cristo y está animado por el Espíritu.

La expresión "pueblo de Dios" –a la que cabe reconducir, con diversos matices, el resto de las imágenes (agrícolas, pastoriles y arquitectónicas)– con las que el autor sagrado designa tanto al viejo Israel como a la Iglesia de Cristo por él prefigurado y preparado, como nuevo Israel de Dios– precisa ser completada por las otras imágenes bíblicas, exclusivamente neotestamentarias, de cuerpo y esposa de Cristo –su Cabeza– en el cual habita el Espíritu Santo como en un templo (cfr. LG 9b). Aquélla expresión, en efecto, no subraya bastante, en particular, la referencia cristológica y pneumatológica, y este punto es capital. La Iglesia no entra realmente en posesión de la herencia, ni realiza por lo tanto plenamente su misterio de pueblo de Dios, como no sea por su unidad con Cristo en el Espíritu; o, dicho de otro modo, porque ella constituye su cuerpo por obra del Espíritu. En este mismo sentido, san Juan afirma que Cristo es la verdadera vid, y que resulta imposible formar parte del verdadero Israel si no se está unido a El como los sarmientos a la vid<sup>70</sup>. La Iglesia es el pueblo de Dios tan sólo porque es el cuerpo de Cristo.

En fin de cuentas, todas estas nociones conjugadas son las que permiten expresar cumplidamente la riqueza del misterio de la Iglesia. La imagen de esposa, por ejemplo, muestra ya la intimidad y la profundidad del vínculo que une a Dios con su pueblo; y la imagen de cuerpo ahonda y refuerza más aún la de esposa, subrayando de un modo incomparable el realismo y el vigor con que es preciso entender el término comunión. Así, pues, cada una de estas expresiones necesita de las demás.

Podría decirse, con Schmaus, que la noción de “pueblo de Dios” es como el concepto de extensión, el género próximo, y la de “cuerpo de Cristo” como el concepto de comprensión, la diferencia específica: *la Iglesia es el “pueblo de Dios Padre” existente como “cuerpo místico de Cristo”, que en virtud de la alianza nupcial es elevado a la dignidad de “Esposa” fecunda que participa de la majestad y la autoridad de Cristo, su esposo y cabeza (Bossuet)*. Habría que añadir, como de especial relevancia, la de “Templo del Espíritu Santo”, para explicitar mejor la dimensión trinitaria, esencial para acceder a su misterio.

\*\*\*\*\*

---

70 Cf. FAINEL, *La Iglesia*, vol. 1, 115.

*La imagen bíblica más expresiva del misterio de la Iglesia, que de alguna manera compendia las tres fundamentales (Pueblo de Dios Padre, Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo) –a las que todas las otras pueden reconducirse–, es, a mi parecer, la de la Mujer Esposa virginal y Madre, que refleja en su "rostro" la imagen de María, su arquetipo trascendente. Por serlo, constituye en un sólo Cuerpo con su Cabeza, formado por la estirpe espiritual de la Mujer (Gen 3,15): el Pueblo de Dios Padre que vive, como templo del Espíritu, de la plenitud de gracia y de verdad de su Hijo primogénito, de la cuál nos hace partícipes en el misterio de su materna mediación. Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica–petrina, que "pertenece a la figura de este mundo que pasa" (LG 48 c).*

A la luz de estas expresiones –imágenes – privilegiadas para conducirnos al núcleo esencial trinitario de la Iglesia, deben tenerse muy en cuenta las otras numerosas imágenes bíblicas a las que antes aludíamos, tales como la de rebaño, en donde cada oveja es conocida personalmente<sup>71</sup> por el pastor, que da su vida por ella; la de templo o casa de Dios, con todo el inmenso poder de evocación religiosa que tiene esta palabra<sup>72</sup>; la de la vid y los sarmientos<sup>73</sup>, etc. *Añaden, todas y cada una de ellas –nada es irrelevante en la Palabra inspirada por Dios–, sugerentes matices, de gran fuerza expresiva, al servicio de una inteligencia analógica más comprensiva de su misterio, inabarcable e inefable – indefinible– para una mente creada.*

## II. LA IGLESIA EN CUANTO "INSTITUCIÓN HISTÓRICA" VISIBLE ES "COMO UN SACRAMENTO" DEL MISTERIO DE "COMUNIÓN DE VIDA" CON DIOS Y DE LOS HOMBRES ENTRE SÍ (CF, LG 1).

La "relación final" del sínodo del 85 evoca la noción tan repetida en los textos eclesiológicos del Concilio Vaticano II de *"La Iglesia (como un sacramento) es decir, signo e instrumento de la comunión con Dios y también de la comunión y reconciliación de los hombres entre sí"*.

Es tradicional en la patrística la analogía con el Verbo encarnado, como "invisibilis gratiae forma visibilis" (San Agustín). "La Sociedad provista de órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo; la asamblea visible y la

---

<sup>71</sup> Jn. 10, 1–20.

<sup>72</sup> 1 P 2, 5; 1 Cor 3,9; Ap. 21, 2–3; Ef. 2, 19–22; Cf. Mt 21, 42; Hch. 4, 11; Sal 118,22.

<sup>73</sup> Jn 15; Mt 21,33s; 1Cor 3, 9; Rm 11,16–25.

comuni3n espiritual forman una "realitas complexa", que est1 integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se le compara con una notable analog1a, con el misterio del verbo encarnado, pues as1 como la naturaleza humana asumida sirve al verbo encarnado como de instrumento vivo de salvaci3n, \_\_\_\_\_ social de la Iglesia sirve al Esp1ritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo<sup>74</sup>.

<<Si la Iglesia "tiene su esencia en la comuni3n eterna de la humanidad y de toda la creaci3n con el Dios vivo –dijo con acierto Mons. Mart1nez Camino en su contestaci3n al discurso de recepci3n del Profesor Pedro Rodr1guez a la Academia de Doctores sobre la estructura fundamental de la Iglesia–, *tiene tambi3n una "estructura", t3rmino con el que se quiere expresar que la Iglesia no s3lo es eterna sino tambi3n temporal: que vive en el tiempo como peregrina de eternidad, como visibilidad hist3rica de la comuni3n invisible de los hombres con Dios. Tal visibilidad es, en cierto modo, prolongaci3n de la visibilidad que Dios mismo ha adquirido para s1, a favor nuestro, en la carne de su Hijo, el Logos eterno, tom3 en el tiempo, de Santa Mar1a Virgen, por obra del Esp1ritu Santo. Desde entonces, como ense1aba Juan Pablo II, "el tiempo ha llegado a ser una dimensi3n de Dios"*>>.

"El nuevo Israel, caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne<sup>75</sup>. Dios form3 una congregaci3n de quienes, creyendo, ven en Jes1s el autor de la salvaci3n y el principio de la unidad y de la paz, y la constituy3 en Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno *el sacramento visible de esta unidad Salut1fera*"<sup>76</sup>. "Cristo instituy3 al pueblo de Dios para ser comuni3n de

---

74 Cf. Ef 4, 16. 8." Cristo, el 1nico Mediador, instituy3 y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus 3rganos jer1rquicos y el Cuerpo m1stico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que m1s bien forman una realidad compleja que est1 integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analog1a, al misterio del Verbo encarnado, pues as1 como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvaci3n unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulaci3n social de la Iglesia sirve al Esp1ritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16).(LG (8).

75 Cf. Hb 13,14.

76 S. CIPRIANO: "Inseparabile unitatis sacramentum".

vida, de caridad y de verdad, se sirve de él como de instrumento de redención universal"<sup>77</sup>.

Esta noción, que aparece ya al comienzo de la *Lumen Gentium*<sup>78</sup>, es, aunque nueva en los textos del Magisterio, profundamente tradicional. En los Padres "sacramento" es traducción de "mysterion"<sup>79</sup>: manifestación y dispensación salvífica en Cristo del "misterio" de Dios. El designio salvífico del "Padre" realizado en la Encarnación redentora del "Verbo" –redención objetiva– y comunicado –en el orden de la redención subjetiva– por otra obra del Espíritu Santo en la Iglesia, que se edifica progresivamente a través de la "institución histórica" de su fase peregrinante como "medium salutis", que colabora a título de corredentora (he aquí el aspecto maternal de la Iglesia cuya imagen perfecta es María Virgen y madre del Cristo total) hasta su consumación escatológica.

*La Iglesia "institución" es "sacramento", porque es la prolongación de la Encarnación, principio de los sacramentos, que son tales, a título de acciones fundamentales de la autorrealización de la Iglesia, como "fructus salutis": la progresiva instauración del Reino de Dios hasta su consumación escatológica. La Palabra, "docente" y "autoritativa", como toda la actividad de la Iglesia (volveremos más adelante sobre este tema capital) a ellos se ordena y de ellos – y su raíz frontal que es el Santo Sacrificio de la Misa– deriva su eficacia salvífica<sup>80</sup>.*

### CAPÍTULO III

LA TRIPLE E INDISOCIABLE MEDIACIÓN DE LA INMACULADA, LA EUCARISTÍA Y EL MINISTERIO PETRINO, EN LA EDIFICACIÓN DE LA IGLESIA PEREGRINA HASTA LA PARUSÍA. ("Las tres blancuras")<sup>81</sup>.

#### INTRODUCCIÓN

---

77 LG 9b.

78 LG 1. Sobre *la Eclesiología del Cc. Vaticano II* que caracteriza la institución de la Iglesia en su fase histórica como "sacramentum salutis", véase la esclarecedora exposición de Pedro RODRÍGUEZ sobre el tema en *La Iglesia, misterio y misión*. (aquí cit. IMM), Lección V, 169–201.

79 Cf. Ef 1.

80 Cf. SC, 10.

81 Texto en castellano, con breves variaciones, de mi ponencia al VI simposio mariológico sobre Corredención mariana, *The triple Mediation of the Immaculate, the Eucharistie and the Pope for the progresive edificaton of the Church*. "Mary and the Eucharistie". *Acts of the VI International Simposium on Marian Coredeemption*. Word Abey School, Sussex, England. New Bedford, Ma., 2006

El tema de este capítulo me ha sido sugerido por algunas citas inspiradas de San Josemaría Escrivá y de San Maximiliano María Kolbe, a la luz de la 14ª y última Encíclica del gran Papa mariano el Beato Juan Pablo II –“La Iglesia vive de la Eucaristía”– en el contexto de su dilatado y riquísimo magisterio. Su extraordinario legado doctrinal será, sin duda, un foco de luz para la nueva evangelización en el tercer milenio que comienza. Así lo ha afirmado el nuevo Sucesor de Pedro tantos años su más inmediato y fiel colaborador, S.S. Benedicto XVI, del que recientemente he oído a alguien decir en España, que ha sido “un regalo de lujo” del Espíritu Santo a su Iglesia, en este momento grave y esperanzador a la vez, de la historia de la salvación.

El orden en que aparecen enunciadas en el título las tres mediaciones que van a ser objeto de nuestro estudio –que algunos movimientos de la Iglesia llaman, con sugerente y amoroso simbolismo: “las tres blancuras”: la Inmaculada, la blanca Hostia y la blanca sotana del Papa”– no es casual; tiene intención significativa.

Son, en efecto, tres las mediaciones necesarias e indisolubles para la edificación de la Iglesia como instrumento de la dilatación del Reino hasta su plenitud escatológica en la Parusía del Señor, pero según un orden de prioridad fundante, al que aludimos ya en la Introducción.

La primera, la mediación materna de la Inmaculada, hace posibles las otras dos comenzando por la Eucaristía, que aplica, en el orden de la redención subjetiva, los frutos salvíficos del Sacrificio del Calvario que María, la Inmaculada Corredentora, contribuyó a adquirir en el orden de la relación objetiva. Por disposición divina fué predestinada con su Hijo, antes de la previsión del pecado, a una plenitud de santidad inmaculada –por admirable y perfectísima redención preservativa–, para asociarla como Corredentora a la obra salvífica del Dios hombre Redentor de manera singular y única (LG 61).<sup>82</sup> Su presenciarización sacramental en la Eucaristía, de la que vive la Iglesia, incluye, pues, la presencia de la Corredentora en el ejercicio de su maternidad espiritual sobre la Iglesia. De esta misteriosa presencia –de su persona glorificada y de su obrar salvífico por indisoluble inseparabilidad respecto a la de su Hijo “por transustanciación”– a la que alude brevemente la Encíclica en el cap. V, y que me

---

82 Sobre este tema cf. mi ponencia al Simposio de 2004, *The Immaculate Conception of the condition of Possibility of the Coredemption*. En VV. AA., “Redemption and Coredemption under the Sign of the Immaculate Conception”. *Acts of the V International Symposium on Marian Coredemption*. (“Woorth Abbey School”. Sussex. England), *Academy of the Immaculate*. New Bedford, Ma. USA), 74-185.

propongo tratar aquí con algún detenimiento en un esbozo de profundización que reclama mayores desarrollos y puntualizaciones–.

La Eucaristía –la segunda mediación– es, a su vez, la razón formal de la tercera, el ministerio petrino, que fue instituido por Cristo para asegurar la unidad en la fe y en la comunión que dan vida a la Iglesia. Pedro, la roca firme, garantiza la recta celebración del sacrificio eucarístico –del que vive la Iglesia– hasta que Él venga (cfr. 1 Cor 11, 26), como principio de unidad en la fe y en la comunión del sacerdocio jerárquico capacitado, por el carácter del orden, a renovar in persona Christi el divino Sacrificio del Calvario.

*La doble dimensión petrina* –jerárquica y ministerial– y *mariana* –materna– de la Iglesia, tiene su origen –a modo de impronta causal– en el dinamismo salvífico de la Eucaristía, en tanto que *implica, e incluye en indisociable sinergia operativa, el influjo ejemplar y eficiente de las otras dos mediaciones, mariana y petrina*. La Eucaristía es, en efecto, como afirma el último Concilio, “la fuente y culminación de toda la predicación evangélica” (PO 5) y “la cumbre a la que tiende toda su actividad, y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC. 10). Pero lo es –siempre y sólo– “con Pedro y por María” (para decirlo con palabra de San Josemaría E.). De ahí el doble rostro mariano y petrino de la Iglesia que vive del Espíritu Santo –fruto de la Cruz– a través de aquella triple mediación. Trataré a continuación del fin de la triple mediación en la recapitulación escatológica de todo en Cristo al final de la historia, cuando Él vuelva a entregar el Reino a su Padre.

Después de las reflexiones conclusivas haré referencia en un anexo a las resonancias eucarísticas de la doctrina de S. Maximiliano María Kolbe sobre “la transubstanciación en la Inmaculada”, que evocan en mí el recuerdo de algunas enseñanzas de San Josemaría E. Me ha parecido encontrar una notable sintonía en la intuición de fondo de los dos santos del pasado siglo, cuya obra y doctrina me parecen más vigentes y actuales cada día que pasa. Ellos han inspirado el proceso de maduración y desarrollo de esta reflexión teológica.

## 1. LAS TRES MEDIACIONES NECESARIAS PARA LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA PEREGRINANTE HASTA SU PLENITUD ESCATOLÓGICA.

Las tres mediaciones –participadas y subordinadas al Único Mediador, Cristo redentor– son universales. Creo que nadie, verdaderamente católico, dudaría de la doble impronta mariana y petrina en toda la actividad salvífica de la Iglesia en su integridad. Pero, no todos lo admitirían –como lo afirma la más

genuina tradición –que según mi interpretación hace suya Juan Pablo II– respecto a la Eucaristía.

### 1.1 Universalidad de la mediación eucarística hasta la Parusía.

Cristo Redentor según el designio salvífico de Dios, ha querido asociar a la Iglesia, su Esposa, como corredentora, en la dispensación del tesoro Redentor, mediante la celebración del Sacrificio eucarístico en el que radica el mismo origen y existencia de la Iglesia y toda su actividad salvífica, que se ordena a la Eucaristía como a su centro y culminación. “La Cruz lo hace todo, la Misa lo aplica todo”<sup>83</sup>. La primera es sacrificio de Cristo solo, al que quiso asociar a su Madre, la Inmaculada Corredentora. La segunda es sacrificio de Cristo y de su Esposa, la Iglesia, que debe aportar, como corredentora –en el orden de la redención subjetiva–, lo que falta a la Pasión de Cristo (Gal 1, 14), “para que se realice la obra de la redención”, aplicando sus frutos a través del tiempo y del espacio. Como María, su tipo y figura perfecta, fue asociada en la redención objetiva a todos los dolores del nuevo Adán –que ofreció heroicamente en unión de su Hijo con amor obediente, como nueva Eva– también la Iglesia peregrina –edificada sobre Pedro, y siempre bajo Pedro y en Pedro– debe intervenir en la aplicación del tesoro redentor –en el orden de la redención subjetiva–, de modo tal que Cristo nos comunique –por su Espíritu, fruto de la Cruz– su Vida y sus otros dones a ella ordenados (caracteres, carismas, etc), con la cooperación de su Esposa, que lo hace presente sacramentalmente entre nosotros, por el ministerio del sacerdote, en el misterio eucarístico: es decir, precisamente en cuanto sacramentado.

¿Porqué ha querido Dios aplicar el tesoro de gracia del Espíritu vivificante que brota de la Cruz de Cristo contando siempre y en todo con la cooperación de la Iglesia que celebra la Eucaristía por el ministerio de los sacerdotes?

San Agustín responde, de modo sugerente, que Cristo, como buen Esposo, no hace nada sin contar con su Esposa, que adquirió al precio de su Sangre. Por eso, quiere hacerla partícipe de su triunfo en la Cruz gloriosa (cfr. Jn 12, 23) sobre la potestad de las tinieblas (Col 1, 13) del príncipe de este mundo, al que

---

<sup>83</sup> E. SAURAS, ver nt.10. Véase el capítulo II de la Encíclica “Ecclesia de Eucharistia”. La Resurrección no merece la gracia que reconcilia con Dios, ni satisface por el pecado (mediación ascendente), sino que lleva –en cuanto es merecida por el amor obediente del Redentor a lo largo de todos los “acta et passa” de su vida, de un infinito valor satisfactorio y meritorio– a su plenitud (en el orden de la mediación descendente), el triunfo de Cristo sobre el pecado y el “príncipe de este mundo” en la Cruz gloriosa, en la “hora” de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12, 31), que nos reconcilia con Dios. Por eso dice el Apóstol: “murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación” Rm 4, 25).

“echa fuera” en el progresivo establecimiento de su Reino hasta su plenitud escatológica (cfr. Jn 12,30). Es decir, no sólo en cuanto está en el cielo, sino – siempre y sólo– en cuanto “sacramentado”, por la acción litúrgica de la Iglesia, para mayor gloria de su Esposa inmaculada (que nace de su Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer), pues “la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia”.<sup>84</sup>

Tal es la exégesis tradicional de la Escritura que pasa de la patrística a la teología medieval, testimoniada por Sto. Tomás de Aquino –recordada en el Catecismo de C. de Trento (“Eucharistia fons, coetera sacramenta rivuli”), común en la doctrina teológica (si bien bastante abandonada en las últimas décadas)–. De ella se hace eco de manera reiterada el magisterio de Juan Pablo II, desde la primera encíclica “Redemptor hominis” –programática– hasta la más reciente de las 14 encíclicas publicadas “Ecclesia de Eucaristía”. Se puede expresar así: toda la gracia salvífica del mundo depende de la gracia de la Iglesia, y toda la gracia de la Iglesia –sacramental y extrasacramental– depende de la gracia de la Eucaristía (considerada no como uno de los siete sacramentos –mesa del convite– sino como ara del Sacrificio y tabernáculo de la presencia permanente en el sagrario, corazón viviente de la Iglesia).<sup>85</sup>

No todos los teólogos admiten esta doctrina que acabo de exponer en breve compendio, según la cual Cristo glorificado, al realizar la aplicación del tesoro redentor, lo hace siempre contando con la activa cooperación de la Iglesia, su Esposa, único instrumento de redención universal (LG 9b), precisamente –y sólo– en tanto que sacramentado; es decir, en relación con el misterio eucarístico (cuya raíz es la renovación sacramental del Sacrificio de Cristo, en “la hora” de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,13) para aplicar sus frutos en cooperación con su Esposa la Iglesia). Toda la gracia deriva, sí, –dicen– de Cristo glorioso, fuente de la gracia, sacramentalmente presente en la Eucaristía. Pero no la dispensa en su totalidad “en tanto que sacramentado” "prout et quatenus adest

---

84 DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, París, 1968, p. 101. *Corpus Mysticum: l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen age*, 1946, del mismo A. La frase, acuñada por De LUBAC. (Ibid), ha sido asumida por la catequesis de Juan Pablo II, y por el mismo Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 (CEC 1396). Cfr. J. FERRER ARELLANO, “La Eucaristía hace la Iglesia”, en *Scripta Theol.* XXXIII (2001), 243-258.

85 De este tema he tratado frecuentemente en otros escritos. En especial en *Almas de Eucaristía. Reflexiones teológicas sobre el significado de esta expresión en San Josemaría Escrivá*. Madrid, Palabra. 2003.

sub speciebus. Probandum esset rem ita disposuisset ut gratiam nullam concederat nisi in conexione cum praesentia sacramentali".<sup>86</sup>

Sin embargo, parece imponerse, del examen atento de las fuentes teológicas, que hemos estudiado detenidamente en otros estudios aquí citados<sup>87</sup>, la respuesta afirmativa, que es sostenida por Santo Tomás, brillantemente expuesta por Juan de Sto. Tomás y otros muchos autores; muy especialmente, por E. Sauras, que ha estudiado profunda y extensamente el tema en numerosos trabajos.<sup>88</sup>

A la luz de estas reflexiones se entiende, quizás con más hondura, el sentido y el alcance de la radicalidad de las enseñanzas del fundador del Opus Dei, San Josemaría Escrivá, sobre la centralidad de la Eucaristía como fuente de toda la gracia salvífica en el plan divino de salvación del mundo.

He aquí dos textos especialmente significativos en los que se hace eco de las tesis que hemos reivindicado aquí de la más antigua tradición, que con tanto vigor expone Sto. Tomás y tantos AA. después de él (bastante olvidada en estas últimas décadas y vigorosamente propuesta en la reciente Encíclica de Juan Pablo II, "Ecclesia de Eucaristía):

<<El sacrificio (eucarístico) de Cristo, ofrecido al Padre con la cooperación del Espíritu Santo, eterniza en nosotros la Redención. El amor de la Trinidad a

---

86 J. A. ALDAMA, *De Eucharistia.*, 398. La misma posición –por no distinguir entre la Eucaristía sacrificio y la Eucaristía sacramento de la presencia permanente (ambos aspectos de efecto universal), de la comunión sacramental como uno de los siete sacramentos (de efecto específico), aparece reflejada en el libro del Comité para el jubileo del año 2000, La Eucaristía, sacramento de la vida nueva. "No podremos sacar la conclusión de que la Eucaristía es manantial de la gracia para los demás sacramentos, o manantial de toda la vida de la gracia. Sólo Cristo es la fuente, y no lo es únicamente a través de la Eucaristía. La Eucaristía no puede ser vista como el canal a través del cual pasan todas las corrientes de la gracia. Ella, sin embargo, da la presencia de Cristo, que, a su vez, es el dueño soberano de la efusión de la gracia. Aquél que quería nutrir a la humanidad con la propia vida ha elegido la Eucaristía como medio privilegiado para ahondar en toda la profundidad de la vida humana y transformarla en vida divina".

87 Un resumen de la argumentación puede verse en J. FERRER ARELLANO, *Mariam Corredemption and sacramental Mediation*, en actas del IV Simposio 2003. En español apareció en *Corredención mariana y mediación sacramental*. "Immaculata Mediatrix" III/1 (2003), 59-106.

88 Cfr. E. SAURAS, *Comentarios a q. XIII de la S. Th. de la edición bilingüe de la BAC* (que cita y resume otros escritos del A.), al que es de justicia destacar entre otros AA. como De la Taille, Filagrassi, Dieckamp, K. Rahner, De Lubac, Journet, etc... Este último autor escribe "toda la gracia santificante del mundo depende de la gracia de la Iglesia, y toda la gracia de la Iglesia depende de la Eucaristía" (*L'Eglise du Verbe Incarné*, París 1986, 145 ss, t. II, p. 670), cit. por PABLO VI. (Alocución 15-IX-65)

los hombres hace que de la Eucaristía nazcan, para la Iglesia y para la humanidad, todas las gracias>>.<sup>89</sup>

<<Cristo vive en su Iglesia, en sus sacramentos, en su liturgia, en su predicación, en toda su actividad. De modo especial Cristo sigue presente en nosotros, en su entrega diaria de la Sagrada Eucaristía. La presencia de Jesús vivo en la Hostia Santa es la garantía, la raíz y la consumación de su presencia en el mundo>>.<sup>90</sup>

Precisamente porque es raíz de toda la vida sobrenatural –o su fuente ("Eucharistia fons, cetera sacramenta rivuli", había escrito el Catecismo del C. de Trento)– no existe –tal es el sentido del texto que acabamos de citar– otra "garantía" de la presencia salvífica de Cristo salvador en el mundo, por cualesquiera medios de santificación, que su presencia eucarística, pues de ella derivan eficientemente –y a ella se ordenan como fin y culmen de la vida de la Iglesia–, tanto de origen sacramental como extrasacramental. Si desapareciera la Eucaristía, desaparecería la Iglesia.

Pero la Iglesia es indefectible; las potestades de las tinieblas jamás podrán conseguirlo. (Cfr. Mt. 16, 18). Quizá por eso el Señor ponga en relación el enfriarse de la caridad y la apostasía de los últimos tiempos "¿acaso encontrará fe sobre la tierra?", que da lugar a la tribulación suprema "cual no la ha habido ni la habrá" –cuyo tiempo será abreviado en gracia a la oración de los elegidos –con "la abominación de la desolación en el lugar sagrado" (Mt 24, 21 ss)<sup>91</sup>, predicha por Daniel. Esta no es otra que "la desaparición de la Hostia y el sacrificio perpetuo": del Sacrificio eucarístico, según la exégesis patrística a Dan. 9, 27.<sup>92</sup> Veámoslo.

1.2. El misterio eucarístico como única garantía de la presencia salvífica de Cristo en el mundo, mediante su Iglesia peregrina, hasta que Él venga. Los dolores de la "tribulación suprema", como Pasión mística de la Iglesia por excelencia, que preludia su Resurrección en el Reino de los Corazones unidos de Jesús y de María.

¿No se da a entender ahí (Mt 24, 21 ss.) que la abominación en el culto, cuyo centro, culmen y raíz es el misterio eucarístico, da lugar a la desolación del mundo, que redimido por Cristo, se convierte en un "desierto salitroso e inhabitable" (Jer. 17, 6) por secarse las fuentes de agua de vida (Jer. 2, 13–15)?

---

<sup>89</sup> *Es Cristo que pasa*, n. 86. Los subrayados son míos (también en la cita siguiente).

<sup>90</sup> *Es Cristo que pasa*, n.102. El subrayado es mío.

<sup>91</sup> Cfr. Mt. 24 y lugares paralelos.

<sup>92</sup> Cfr. Dan. 8,12; 11,32.

Desde esta perspectiva, la intervención del castigo purificador del mundo de la tribulación suprema “cual no la ha habido ni la habrá” (Mt 24, 21) que va unida a la justicia divina, aparece como una gran misericordia, pues se impide así una destrucción del mundo total e inevitable, por haber perdido su única razón de ser: la glorificación de Dios, que solo el sacrificio eucarístico propiciatorio por el pecado puede procurar.

Sin olvidar que como enseñó Ezequiel con tanta fuerza, Dios no permite este “retirarse” del templo, de su presencia salvífica en él (la “*schekinah*” en el arca de la alianza, prefiguración de la Eucaristía), sino como castigo por la infidelidad de su pueblo, y muy especialmente por la degradación del sacerdocio instituido para asegurar el culto de alabanza, gratitud y desagravio por el pecado, que le es debido; tan relacionados aquélla con éste, por otra parte.<sup>93</sup> En la nueva y definitiva alianza en su Sangre, el Señor nos ha garantizado su presencia entre nosotros hasta el fin de los siglos por “el Sacrificio eucarístico”. Por eso, la amenaza de desaparición del mismo por la abominación de la desolación en el lugar sagrado, le “obliga” a intervenir en el curso de la historia, para evitar que la abundancia del mal enfríe la vida teologal de caridad y de fe sin la que, en justo castigo, desaparecería su presencia salvífica en la Eucaristía, y –con ella– la misma Iglesia, pues la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia<sup>94</sup>. He aquí la razón última de la “tribulación suprema, cual no la ha habido ni la habrá”,<sup>95</sup> del “final del tiempo de los gentiles”,<sup>96</sup> que alude al fin de la ocupación de la ciudad Santa “por ellos hollada” coincidente con la apostasía de las naciones convertidas al cristianismo, necesitadas de una nueva evangelización.

---

93 Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 1977, c. v. “El problema cultural”.

94 La frase de De LUBAC. (Ibid), ha sido asumida por la catequesis de Juan Pablo II, y por el mismo *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 (CEC 1396). En los apocalipsis sinópticos (Mt 24,21 y Cfr. Mr 13, y Lc 21), se dice que si no se acortasen aquellos días de la gran tribulación, cual no ha habido ni la habrá, no se salvaría nadie, pero atención a los elegidos se acortarán. Son los días de la abominación desoladora en el lugar sagrado: “la desaparición de la Hostia” y el Sacrificio eucarístico, del que vive la Iglesia, profetizada por Cristo en vísperas de su Pasión. Esa abominación es desoladora porque tiene, como consecuencia, la desolación: la corrupción y la muerte a la vida sobrenatural –que sobreviene cuando se ciega la fuente de aguas vivas que brotan de su Costado abierto en la Cruz gloriosa, salvíficamente presente a lo largo del tiempo y del espacio en virtud de la renovación sacramental eucarística del Sacrificio del Calvario, “que hace” el sacerdocio ministerial, de la que vive la Iglesia, la cual, como “sacramentum salutis mundi”, está llamada a recapitularlo todo en el Cristo total por redundancia de la plenitud de la gracia de Cristo presente en ella.

95 Mt, 24, 21; Dan, 12, 1 Joel 2, 2

96 Lc. 21, 24.

En esta perspectiva, los “dolores” de la tribulación suprema aparecen como una oportunidad que ofrece la misericordia divina para purificar la humanidad –el “resto fiel” de la misma, aumentado y acrisolado con el crisol de la tribulación– y preparar así la humanidad renovada como primicias del Reino consumado que establecerá el Señor con su venida.

Puede considerarse, pues, esa suprema tribulación como el período culminante de la Pasión mística de la Iglesia –de Cristo glorioso en sus miembros– que completa la medida prevista por la Providencia de sufrimientos corredentores que faltan a la Pasión de Cristo, como preludio de la Resurrección triunfante de la Iglesia, una vez completado el número de los elegidos que forman el Cristo total.

La justicia divina exige que haya una especie de "compensación", en la balanza divina, de la falta de expiación voluntaria corredentora, por expiaciones producidas a modo de castigo medicinal, que contribuyan a la salvación de muchos en virtud de su libre aceptación como medio de purificación y corredención. "El amor sustitutorio es un dato central en el cristianismo", –del dogma cristiano de la comunión de los santos–, "y la doctrina del purgatorio dice que para ese amor no existe la frontera de la muerte"<sup>97</sup>. "La intercesión de los santos ante el juez no es algo meramente externo, cuyo éxito quede pendiente del imprevisible parecer del juez. La intercesión es, ante todo, un peso interno que se echa en la balanza y que puede hacerla ladearse de su parte"<sup>98</sup>. Sólo por la intensidad de los dolores y del amor reparador de ese tiempo escatológico de tribulación está justificada la denominación del mismo como "la Pasión de la Iglesia" por excelencia<sup>99</sup>, pues los sufrimientos corredentores la acompañan desde el comienzo, –y además– los actos realizados en la caridad tienen un valor y unas repercusiones ilimitadas y trascienden el espacio y el tiempo<sup>100</sup>.

---

97 RATZINGER, *Escatología*, 216.

98 H. U. Von BALTHASAR. *o. c.*, II, 441.

99 Cf. A. PACIOS, *La Pasión de la Iglesia*, Madrid 1970.

100 "Ese movimiento de la gracia, que me salva de un grave peligro, ha podido ser determinado por ese otro acto de amor realizado esta mañana o hace quinientos años por un hombre muy oscuro cuya alma correspondía misteriosamente a la mía, y que recibe así su salario". Así escribió de manera profunda y sugerente León BLOY, en *Meditation u solitaire*. Y así mismo en *Le Désespée*: "todo hombre que produce un acto libre proyecta su personalidad en el infinito... un acto de caridad, un movimiento de verdadera piedad canta por él las alabanzas divinas desde Adán hasta el fin de los siglos, sana a los enfermos, consuela a los desesperados, calma las tempestades, rescata a los cautivos, convierte a los infieles y protege al género humano" (Cit. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, 666).

Por eso, Jesús invita a sus discípulos a levantar la cabeza con gozo "cuando sucedan estas cosas", por que "se aproxima vuestra redención": Con la "redención del cuerpo" (RM, 8,23), que sería "transformado a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo" (Pfl. 3,21), la llegada en plenitud del Reino, por el que clamamos en el padrenuestro, con la victoria definitiva del Señor sobre el pecado, el demonio y la muerte. Ese Reino que ha tenido comienzo en la Iglesia como sacramento universal –y única arca– de salvación, que no es idéntico al progreso humano –sin que le sea, por otra parte, indiferente (G. S. 39)– no llegaría a su plenitud sin los "dolores de parto de toda la creación", que "gime y sufre", sometida a vanidad, especialmente en los sufrimientos de la tribulación suprema hasta ser "liberada de la servidumbre de la corrupción, anhelando la manifestación de los hijos de Dios"<sup>101</sup>.

Se cumplirá entonces la plegaria del Señor por un sólo rebaño y un sólo Pastor", que alimenta la esperanza ecuménica de la Iglesia, pues judíos y gentiles forjarán un sólo pueblo de Dios (Rom. 11,25 ss.) identificado con la humanidad –los elegidos, cuando se complete su número que sólo Dios conoce– renovada por el triunfo de la Cruz operante en el misterio eucarístico. Como dice la declaración "Nostra aetate", del profético Concilio Vaticano II, "la Iglesia, juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos al Señor con una sola voz y le servirán como un solo hombre" (n. 4).

1.3. La necesaria mediación del ministerio petrino –fundado en la Eucaristía– en el origen y edificación de la Iglesia peregrina sobre la solidez de la roca apostólica.

Se comprende después de lo dicho que la institución de la Eucaristía fue entre todos los actos precedentes de su vida pública que la preparan, el acto fundacional por excelencia –en el que convergen todos los otros– que da origen a la Iglesia, nacida, "quasi in occulto" en el Calvario, del costado abierto de Cristo –recordando el origen bíblico de la primera mujer–, y manifestada públicamente en Pentecostés; porque de una manera dinámica, misteriosa y sacramental, presencializa en el tiempo y en el espacio el sacrificio redentor de Cristo para que se realice la obra de la salvación contando con la libre cooperación de su Esposa (adquirida y purificada al precio de su Sangre)<sup>102</sup>, hasta que vuelva a entregar su reino al Padre. "Esta es mi sangre de la alianza". "Díareje" es alianza y es

---

101 Rm. 8,21 ss. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n.8.

102 Cf. PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 24.

testamento: el patrimonio de los bienes salvíficos de la nueva y definitiva alianza que entrega a la Iglesia se concentra en la Eucaristía<sup>103</sup>.

La Iglesia se constituye en nueva “Arca de la alianza” salvífica de Dios con los hombres, tipificada por María y prefigurada en las alianzas veterotestamentarias, cuando Cristo entrega al colegio apostólico –con Pedro como cabeza– ese poder de celebrar la Eucaristía (que configura el carácter sacerdotal indeleble del ministerio apostólico, participación de la potestad –exousia– que el Padre entregó a Cristo con la unión hipostática, ungido por el Espíritu Santo desde su Encarnación en el seno virginal de María “propter nos homines et propter nostram salutem”)<sup>104</sup> al darles la orden de renovar el rito de institución de la Eucaristía: "haced esto en memoria mía", hasta su retorno al final de los tiempos<sup>105</sup>. Por eso la Iglesia, estructura orgánica institucional y visible que hace posible la renovación incruenta del sacrificio del Cristo que vence para siempre al pecado y a la muerte, permanecerá inalterable a pesar de las asechanzas del enemigo. "Estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo" (Mt. 28, 20), porque el Espíritu Santo garantiza ese "anunciar la muerte del Señor" del sacrificio eucarístico "hasta que venga (1Cor 11, 26)".

Pedro, la roca firme, asegura esa indefectibilidad al garantizar<sup>106</sup> la recta celebración del Santo sacrificio de la Misa, como principio de unidad, en la fe y en la comunión, de la estructura jerárquica ministerial del sacerdocio ministerial, capacitado por el carácter del orden, a renovar “in persona Christi Capitis”, el divino Sacrificio del Calvario. Tal es la dimensión petrina de la Eucaristía, al servicio de la indefectibilidad de la Iglesia.

---

103 Cf. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, II, Madrid, 1972, p. 177.

104 Cf. Mt. 28, 18.

105 La Eclesiología ortodoxa es eucarística y sofíánica, cfr Hans Urs Von BALTHASAR, *La gloria y la Cruz*, (Estilos II). S. Boulgakof y V. SOLOVIEV gustan presentar a la Iglesia bajo el símbolo de la divina Sofía, tema de los libros sapienciales, contemplada con los rasgos femeninos de la Mujer de Gen 3,5 y Ap.12. La Sabiduría encarnada en Jesucristo se refleja en el complemento femenino, María, con su extensión universal que es la Iglesia, cuyo rostro refleja. La dimensión petrina de la Iglesia, como justificaremos luego, aparece en la perspectiva católica como un servicio indispensable a esta dimensión eucarística-mariana que acabarán aceptando como ya lo hizo el genial Soloviev al final de su vida.

106 La indefectibilidad de la Eucaristía y de la Iglesia –que vive de ella– tiene un triple fundamento pneumatológico, cristológico y petriño, que corresponde a la triple promesa de Cristo (Jn 14, 16, Mt 28, 20 y Mt 16, 18), que incluye implícitamente una dimensión mariana que estudiamos aquí.

Por eso la comunión jerárquica es la que hace legítima la comunidad que celebra la Eucaristía; no es un añadido exterior a la Eclesiología eucarística, sino su condición interna. No es otra la razón formal del "ministerio petrino": asegurar esa unidad de fe y de comunión garantizando así la legitimidad del culto eucarístico, fuente y culmen de toda la actividad salvífica de la Iglesia (SC10).

“El tesoro eucarístico que el Señor ha puesto a nuestra disposición nos alienta hacia la meta de compartirlo plenamente con todos los hermanos con quienes nos une el mismo Bautismo. Sin embargo, para no desperdiciar dicho tesoro se han de respetar las exigencias que se derivan de ser Sacramento de comunión en la fe y en la sucesión apostólica”. (Eccl. de Euch. n 61 b. Sobre este tema trata ampliamente Juan Pablo II en el capítulo III de la Encíclica, al que me remito).

1.4. Presencia fundante de la mediación materna de la Inmaculada Corredentora en la Eucaristía.

En el capítulo VI de la Encíclica de Juan Pablo II “Ecclesia de Eucharistia” (“En la escuela de María, Mujer Eucaristía”) hace notar el Papa de María la profunda relación que tiene María con la Eucaristía, no sólo por razones de ejemplaridad –que expone de modo admirable en la mayor parte de su contenido–, sino de verdadera presencia en ella, personal y salvífica (tratándose de un tema todavía poco estudiado, en un documento magisterial es lógico que no lo haga). He aquí un resumen de la sobria enseñanza de la Encíclica sobre esta misteriosa presencia.

Al ofrecer su seno virginal para la Encarnación redentora, consintiendo a cooperar con su Hijo a la obra de la salvación desde el “fiat” de Nazareth, hasta el “fiat” del Calvario, “estaba haciendo suya la dimensión sacrificial de la Eucaristía”<sup>107</sup>, que hace salvíficamente presente, la compasión de María unida –cor unum et anima una– a la Pasión redentora del Señor, para aplicar sus frutos con la cooperación de la Iglesia. Por ello, “María está presente en todas nuestras celebraciones eucarísticas” (n. 57). “En el memorial del Calvario (“haced esto en conmemoración mía” Lc 22, 19), está presente todo lo que Cristo ha llevado a cabo en su Pasión y muerte. Por tanto no falta lo que Cristo ha realizado en colaboración con su Madre para beneficio nuestro” (n. 5.7 a).

---

107 “Con toda su vida junto a Cristo y no solamente en el Calvario hizo suya la dimensión sacrificial de la Eucaristía. En la presentación oyó al anciano Simeón el anuncio de la espada de dolor del Calvario, realizado en el “Stabat Mater” de la Virgen al pie de la Cruz (n. 56 a).

Con respecto a la dimensión más propiamente sacramental de la Eucaristía como tabernáculo de la presencia permanente de Cristo en estado de víctima –la Encíclica hace notar que está en continuidad con la encarnación redentora<sup>108</sup>. “Al recibirlo en la Eucaristía debía significar para María como un acoger de nuevo el Corazón que había latido al unísono con el suyo cuando preparaba en Ella el Espíritu Santo un cuerpo apto para el sacrificio expiatorio,<sup>109</sup> y revivir lo que había experimentado en primera persona al pie de la Cruz”.<sup>110</sup>

\*\*\*\*\*

María es cooferente –a lo largo de toda su vida corredentora, que culmina en el supremo desgarramiento de su Corazón en la Pasión– del sacrificio de Cristo y de su propia compasión. La Santa Misa, renovación sacramental del sacrificio del Calvario a lo largo del tiempo y del espacio para aplicar sus frutos, con la cooperación de la Iglesia –en el orden de la redención subjetiva–, incluye, por tanto, la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán –de manera única (“prorsus singularis” LG 61)– en la restauración de la vida sobrenatural, en el orden de la redención adquisitiva.

La mediación materna de María, incluye, pues, la más alta participación de la Mediación capital de Cristo, sacerdotal, profética y real, que es superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser “de orden hipostático”), a la que es propia del sacerdocio ministerial que participa de ambas –capital y maternal– en unidad dual. Según el Magisterio, en efecto, María no sólo aceptó –asociándose a él– el sacrificio de la cruz consumado en un determinado momento de la historia, sino también en su extensión en el tiempo. Por eso es tan real su presencia –como Corredentora, Mediadora en el Mediador– en la Santa Misa como en el Calvario<sup>111</sup>. Es más, esa presencia activa de la Corredentora en el Sacrificio Eucarístico continúa de modo inefable en el Santísimo Sacramento, en íntima

---

108 LEÓN XIII, en la *Enc “Mirae Charitatis”*, decía que según el testimonio de los Santos Padres: “continuatio et amplificatio quaedam Incarnationis censenda est”.

109 Cf. Hb 10, 5–7.

110 n. 56 b.

111 Es muy amplia la bibliografía sobre el tema, G. CROCETTI, *Maria e l’Eucaristia nella Chiesa*, Bolonia 2001, AA.VV, *Maria e l’Eucaristia*, Roma 2000, a cura di E. M. TONIOLO, que ofrece al final del volumen una amplia bibliografía, que comienza con los estudios publicados en la Actas del Congreso mariológico de 1950, *Alma Socia Christi*, y de diversas sociedades mariológicas sobre este tema y un concluye con amplio elenco de publicaciones sobre él, en orden alfabético de autores (pp. 310–330).

unión con Cristo sacramentado, “corazón viviente de la Iglesia”, que vive de la Eucaristía<sup>112</sup>.

La presencia permanente de Jesucristo en el sagrario tiene también una referencia sacrificial, de mediación ascendente, que mira a Dios (no sólo sacramental –descendente– de santificación de los hombres). También en el Sagrario se conserva lo que se hizo en el altar; de modo tal que puede afirmarse que, además de estar como sacramento que nos vivifica, está como Hostia ofrecida al Padre, en unión de su Cuerpo místico, rindiendo culto de adoración, agradecimiento y compensación propiciatoria. Es el "iuge sacrificium" o sacrificio permanente del Cristo total, Cabeza y miembros, como hostia pura y agradable al Padre. Ahí está Cristo "viviendo por el Padre en nuestro favor". No se inmola sacramentalmente "in actu exercito" sino en el altar. Pero puede decirse que en su presencia permanente en el Santísimo Sacramento, Cristo no está solo en estadio de víctima, sino que "se está inmolando", "in actu signato". Cristo Nuestro Señor continua pidiendo, en el Sagrario y con un incesante clamor de compensación propiciatoria, en unión –“Cor unum et anima una”– con la Inmaculada Corredentora, para que se apliquen sus satisfacciones y méritos infinitos a tales o cuales almas. "Interpellat pro nobis primo representando humanitatem suam quam pro nobis assumpsit". Pero no sólo lo hace así presentando sus llagas como credenciales de los méritos pasados. También lo hace "exprimiendo desiderium quae de salute nostra habet". De este deseo participan los bienaventurados, según el grado de su caridad. (S. Th. III, 83,1)<sup>113</sup>.

La oración siempre viva en Cristo glorioso presente en la Eucaristía, – participada por sus miembros bienaventurados, expectantes activamente de la consumación del Reino de Dios (cfr. Apoc. 6, 10, que nos habla de su clamor debajo del altar, para acelerar su advenimiento)– es el “alma” del santo sacrificio de la Misa y continúa activamente eficaz en un incesante clamor en el tabernáculo, “hasta que vuelva” (1 Cor 11, 26). Entonces, cuando se haya dicho la última Misa, continuará la oración de Cristo glorioso y sus miembros glorificados, en la Jerusalén celestial, en permanente alabanza a la Trinidad. Sólo cesará la oración de petición, porque ya Dios será todo en todos, después de haber puesto sus enemigos debajo de sus pies. (1 Cor 15, 17–18). Por eso hay una presencia de la Iglesia celeste que participa, como decíamos, en el sacrificio

---

112 Cfr. CH. JOURNET, *Entretiens sur Marie*, Parole et Silence, Langres–Saint–Geosmes, 2001, que afirma: Eucharistie, Marie, le Pape, “c’est tout un”, c’est à dire cela forme une unité indissociable”. (« Les Trois Blancheurs »).

113 Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, 81 ss. Sobre este tema trato ampliamente en mi libro, *La doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia*, de próxima publicación, completada y actualizada.

eucarístico, como también de la Iglesia purgante y militante, que se benefician de su valor propiciatorio, por vivos y difuntos. Panis ille... corpus Christi... si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolus enia dicit: “Unus panis, unus corpus multi sumus”. Sic exposuit sacramentum sensae dominicae”.<sup>114</sup>

Este es el fundamento teológico de la experiencia de fe de almas marianizadas –cada vez más frecuente, a juzgar por autorizados testimonios–, que perciben junto a la presencia del Señor en la hostia<sup>115</sup> consagrada una singular presencia inefable de María, real también. No se trata, obviamente, de una presencia por transubstanciación, sino por inseparabilidad en la oblación sacrificial de los Corazones unidos del Corredentor y la Corredentora, “Cor unum et anima una”. E incluso –afirmaba el fundador del Opus Dei– de S. José, en tanto que pertenece también al orden hipostático.<sup>116</sup>

La presencia de María podría explicarse –en efecto– teniendo en cuenta esta indisociable inseparabilidad de la Corredentora –“Cor unum et anima una”– con el Redentor, aplicando a Ella la doctrina de Sto. Tomás sobre la necesaria concomitancia –natural o sobrenatural– con respecto a la presencia “per modum substantiae” del Cuerpo y la Sangre de Cristo Sacerdote (que renueva de modo sacramental incruento la entrega redentora de su vida en el holocausto del Calvario por el derramamiento de su preciosísima Sangre), que acontece “vi

---

114 S. AGUSTÍN, PL, 33, 545. El Espíritu Santo, que “conduce a la verdad completa” (Job. 16. 13), va iluminando con creciente profundidad esa idea de la tradición patristica a las almas especialmente dóciles a sus mociones, sobre una presencia especialmente intensa y operativa de María y de José en el Sagrario, los cuales forman con Jesús una “trinidad de la tierra”. Es sintomático el autorizado testimonio del fundador del Opus Dei sobre su seguridad en la presencia inefable y real, aunque, claro está, no sustancial como la del Señor en la Eucaristía, de la Santísima Virgen y de San José”. Si durante su vida en la tierra no se separaron de Él su Madre y el Santo Patriarca, ahora seguirán acompañándole en el tabernáculo, donde está más inerme todavía. Otro testimonio interesante es, en el mismo sentido, el del Hno. Estanislao José, de las escuelas cristianas, que aparece en la biografía que de él ha escrito el Hno. Ginés María, única y singular respecto al resto de los bienaventurados que depende –y se funda– en la compasión de la Corredentora, Griñon, 1981.

115 Cfr. Card. JOURNET, *Entretiens sur Marie*, cit. C. III. (Valga –como ejemplo entre muchos– Mgr. O. MICHELINI, “Confidencias de Jesús” –3 volúmenes–, traducido a numerosas lenguas).

116 Puede consultarse sobre el tema la conocida Teología de S. José del P. B. LLAMERA de la BAC, o la más reciente de F. CANALS VIDAL, *San Jose, Patriarca del Pueblo de Dios*, Barcelona 1988. Desarrollo ampliamente en la ponencia del Simposio de septiembre (2005) en Alemania, titulada *Participación de San José, padre virginal del Redentor en la obra de nuestra redención. Actas*. Y en mi libro *San José, nuestro Padre y Señor. La Trinidad de la tierra, (Teología y espiritualidad josefinas)*. Ed. Arca de la alianza.. Madrid, 2007.

verborum” (por la fuerza de las palabras de la doble transustanciación.<sup>117</sup> El Aquinatense hace referencia solo a la indisociable inseparabilidad en Cristo glorioso de su cuerpo, sangre, alma, su Humanidad, unida hipostáticamente a la divinidad del Verbo que se encarna para redimirnos en María. Pero puede extenderse, obviamente, también a la Madre del Redentor, por su pertenencia indisociable al orden hipostático en el ser y en el obrar salvífico.

En cuanto a San José, debe afirmarse con Suárez, su pertenencia al orden hipostático, pero no como María, de modo intrínseco –relativo, por su cooperación maternal en la constitución del ser teándrico del Dios-hombre, único Mediador entre Dios y los hombres–, y (“operari sequitur esse”) en su obra salvífica, como Mediadora en el Mediador; sino de modo extrínseco-relativo, que no puede menos de tener repercusiones en el orden operativo salvífico, con alguna asociación a María –su Esposa– en la línea corredentiva participada a la de María. San José (“la sombra de Dios Padre”, o “su Icono transparente”, se le ha llamado) es, en efecto, de modo no accidental, sino constitutivo de su identidad, en el ser y en el obrar, custodio del “arca de la alianza” (María su Esposa, Madre del Redentor); a modo de “Querubín” de flameante espada (cfr. Gn 3, 24), que guarda el “huerto sellado” de la fecunda Virginidad de María, que contiene el “árbol de la vida”, el Mesías Salvador, que quiso ser acogido y educado en el hogar familiar de José, asociándolo –con su Madre, la Corredentora, de manera misteriosa– a su obra salvífica de restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes en el huerto de las delicias.

Por eso José forma con Jesús y María una unidad indisociable en “la Familia de Nazareth” –en el ser y el obrar salvífico– que, San Josemaría Escrivá solía llamar –siguiendo una antigua tradición, que se remonta a Juan Gerson– “trinidad de la tierra”; imagen perfecta –creo que se puede considerar así– de la “Trinidad del Cielo” (la Familia Trinitaria) y camino de acceso a Ella.

1.5 La oblación de los Corazones unidos de Cristo y la Inmaculada, alma del sacrificio eucarístico del que vive –y se edifica– la Iglesia peregrina edificada sobre Pedro.

---

117 “Ex supernaturali concomitantiae” –diría Sto Tomás del alma y la divinidad de Cristo con respecto a la presencia “per modum substantiae” del Cuerpo y la Sangre de Cristo Sacerdote (que renueva de modo sacramental incruento la entrega de su vida en el holocausto del Calvario por el derramamiento de su preciosísima Sangre), que acontece “vi verborum transubstantationis”. Véanse textos en A. PIOLANTI, *El Misterio Eucarístico*, Madrid 1958, t.I, 327–334.

En el momento culminante de la muerte "in fieri" de Cristo en el Calvario, acto infinitamente meritorio, en una mirada panorámica esclarecida por la visión beatífica, conoció uno a uno todos los ofrecimientos que la Iglesia haría de su muerte expiatoria en el rito del sacrificio eucarístico, multiplicado en el tiempo y en el espacio hasta su segunda venida, las atrajo hacia sí y las presentó al Padre. En aquel momento indivisible cesó para Cristo el estado de viador y comenzó el estado de plena glorificación. Cesó por consiguiente su disposición de entrega redentora alimentada con continuos actos de ofrecimiento y comenzó a cristalizar en un estado de perenne oblación en la inmutabilidad y eternidad, participadas, propias de la gloria. Tal es la oblación viva del corazón eucarístico de Cristo presente sobre el altar, siempre actual como la visión beatífica; acto eminentemente simple, donde no hay sucesión ni innovación, sino inmutable continuación de lo que ya era. Esta única oblación interior, que fue como el alma del sacrificio de la Cruz, perdura siempre en el corazón de Cristo. "Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados"<sup>118</sup> y constituye el alma del sacrificio de la Misa.

Lo mismo puede decirse –de modo independiente y subordinado– del Corazón de la Inmaculada asunta al Cielo, "Cor unum et anima una" con su Hijo en la obra de la redención en todas sus fases, objetiva y salvífica, hasta la Parusía.

Es pues, una oblación –del Redentor y la Corredentora– idéntica a la del sacrificio de la muerte expiatoria en la Cruz (en la que se fija y culmina la orientación sacerdotal de toda su vida redentora hacia su consumación pascual), actualmente una y simplicísima, aunque virtualmente múltiple en la reiteración del rito litúrgico sacramental en el tiempo y en el espacio.

Cristo –en unión con María, mediadora maternal en el Mediador capital, entre Dios y la humanidad caída– continúa actualmente queriendo ofrecerse en cada Misa, como enseña Pío XI, en la Encíclica "Quas primas": "Christus sacerdos se pro peccatis hostiam obtulit, perpetuoque se offert"<sup>119</sup>, precisando así las palabras del Concilio de Trento: "Idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit...", después de haberse ofrecido cruentamente en la Cruz, Cristo continúa ofreciéndose sacramental e incruentamente mediante el ministerio de sus sacerdotes.

Así pues, Cristo es Sacerdote principal en el sacrificio de la Misa, no sólo porque ha concurrido de una manera remota, en tanto que instituyó la Eucaristía, sacramento y sacrificio; ni sólo en cuanto que antaño ordenó ofrecer el sacrificio en su nombre hasta el fin del mundo (como sostiene la teoría de la oblación

---

118 Heb. 10,14.

119 Dz. 2195

virtual de la escuela oblacionista francesa (de la Taille)), sino en cuanto que concurre en él actualmente, en la hora presente, como instrumento consciente y voluntario, siempre unido a la Divinidad para producir actualmente la transubstanciación y las gracias que se derivan del sacrificio de la Misa, con el que quiere continuar ofreciéndose, para aplicar a la generaciones humanas que se sucedan y a las almas del Purgatorio los méritos de su Pasión y muerte. Al continuar ofreciéndose así no cesa de interceder por nosotros, como se dice en la Epístola a los Hebreos<sup>120</sup>, totalmente consagrada a exponer la grandeza de su Sacerdocio.

Explicemos cómo. La oblación eucarística del sacrificio del altar, que es idéntica a la de la Cruz (Cf. C. Trento Den 2 940), debe considerarse también subordinada a la del Gólgota, puesto que si en su existencia histórica de "viador" toda su vida tenía valor satisfactorio del pecado y meritorio de la gracia que nos reconciliaba con Dios, en el momento en que entró en su fase gloriosa su oferta a Dios perdió el modo satisfactorio y meritorio para revestir el carácter de oración al Padre, para que aquella satisfacción y aquel mérito tuviesen en cada uno de los hombres redimidos "de iure", una aplicación "de facto" ("in acto secundo"). Según la conocida imagen patrística grata a Pío XII en la *Mediator Dei* (30-XI-1947), si antes de alcanzar la meta de la muerte preparaba el depósito de aguas saludables para todo el linaje humano, desde el momento de su glorificación pide al Padre que sumerja en aquellas aguas a todos los hijos de Adán para regenerarlos en una vida nueva.

La oblación interior, que no cesa en el alma santa de Cristo y de su Madre – "cor unum et anima una!"– es, pues, una oración de adoración, de petición y de acción de gracias, y constituye el alma del sacrificio de la Misa, que es en sustancia el mismo sacrificio que el de la Cruz aunque ofrecido de modo incruento o sacramental, como corresponde a la humanidad gloriosa de Cristo, que es también sustancialmente la misma, pero no sometida ya como antes al dolor y a la muerte.

Resumiendo, Cristo y María continúan adorando, dando gracias, rogando por nosotros como lo hizo sobre la tierra. No merece ni satisface por nosotros, pues ya no es viador –como tampoco María–; pero continúan rezando para que los méritos de la Pasión sean aplicados a los vivos y a los difuntos en compensación por los pecados. Por eso es también sacrificio propiciatorio, y esto "de dos maneras: primero presentando a su Padre su humanidad, humanidad que tomó por nosotros y en la que sufrió por nosotros; intercede también expresando

---

120 Cf. Hb 7, 25, 25. R. GARRIGOU LAGRANGE. "An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat Missas, quae quotidie celebrantur", en *Angelicum*, 19 (1942), 105–118.

a su Padre el deseo que tiene de nuestra salvación, aplicándonos sus méritos". (Sto. Tomás, In Heb. 7, 25). Y en la Suma Teológica comenta: "Como la oración por los demás procede de la caridad, mientras más alta es la caridad de los santos en el cielo, más ruegan por nosotros, y sus plegarias son más eficaces tanto que están más unidos a Dios. Según el orden establecido por la Providencia, la excelencia de los seres superiores redunda sobre los inferiores, como la luz del sol resplandece alrededor suyo. Así de Cristo se dice que intercede por nosotros cerca del Padre" (II-II, 83, 11).

"En la Misa encontramos el modelo perfecto de nuestra entrega. Allí está Cristo vivo, palpitante de amor. En aparente inactividad, se ofrece constantemente al Padre, con todo su Cuerpo Místico, con las almas de los suyos, en adoración y acción de gracias, en reparación de nuestros pecados y en impetración de dones, en un holocausto perfecto e incesante. Jesús sacramentado nos da un impulso permanente y gozoso a dedicar la entera existencia, con naturalidad, a la salvación de las almas".<sup>121</sup>

*1.6. El amor activo y el anhelo expectante que tienen los bienaventurados del Reino consumado –activamente presente en el misterio eucarístico– equivalente analógico del dolor de los justos viadores por la tremenda realidad del pecado. Participación de los bienaventurados en la Realeza de Cristo en unión indisociable con María Reina (Reina del Corazón del Rey).*

El sacrificio redentor de Cristo es aceptado por el Padre, y nuestra reconciliación está siempre presente ante su eterna mirada llena de complacencia. "En el instante supremo del Santo sacrificio de la Misa el tiempo se une con la eternidad: Jesús, con gesto de sacerdote eterno, atrae hacia sí todas las cosas, para colocarlas, "divino afflante spiritu" con el soplo del Espíritu, en la presencia de Dios Padre"<sup>122</sup>. Es ahí, donde se une la entrega redentora de Cristo –y

---

121 Véase nota siguiente.

122 San JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 69. En otro lugar completa ese pensamiento. "Jesús quiere ser levantado en alto, ahí en el ruido de las fábricas y de los talleres, en el silencio de las bibliotecas, en el fragor de las calles, en la quietud de los campos, en la intimidad de las familias, en las asambleas, en los estadios. Allí donde un cristiano gaste su vida honradamente, debes, pues, poner con tu amor la Cruz de Cristo, que atrae a sí todas las cosas" (*Vía Crucis* 96, 3).

"Cuando luchamos por ser verdaderamente ipse Christus, el mismo Cristo, entonces en la propia vida se entrelaza lo humano con lo divino. Todos nuestros esfuerzos –aún los más insignificantes– adquieren alcance eterno, por que van unidos al sacrificio de Jesús en la Cruz" (Ibid. 101,5).

corredentora de María—, que culmina en el Calvario, al hacerse sacramentalmente presente en el altar, con lo que falta a su Pasión, que no es sino la participación en ella de sus miembros, para que se realice la obra de la salvación aplicando sus frutos, contribuyendo a la dilatación de la Iglesia su Cuerpo místico. Tal es la pasión mística de la Iglesia de Cristo en sus miembros realizada, hasta que El vuelva, mediante su Pasión eucarística, es decir, por la presencialización sacramental en el tiempo y en el espacio de la acción redentora de Cristo, eternamente actual, de la que hizo partícipe a María, la Corredentora. Cumplida por El, como Cabeza, de una vez por todas, en el Calvario, se realiza y se hace activamente presente en la Iglesia peregrina, instrumento universal de salvación, por la Santa Misa, fuente de la gracia. En este instante supremo, cuya virtualidad se distiende a lo largo del tiempo continuo por el sacrificio permanente del sagrario, se une el tiempo con la eternidad, el cielo con la tierra, para "redimir el tiempo". (Eph. 5,16). Las actividades temporales quedan así abiertas a una progresiva purificación y elevación al plano sobrenatural del Reino de Dios, que se cumple con la libre cooperación de los redimidos, en su salvación propia y ajena. Tal es el corazón mismo del misterio de la Iglesia, que se autorrealiza en el misterio eucarístico hasta la plenitud del Reino consumado cuando El vuelva.

Los bienaventurados intervienen activamente en esa progresiva construcción del Reino de Dios, en espera de su plenitud escatológica con un celo expectante, encendido en el fuego de la contemplación, por la gloria de Dios, inseparable por un odio proporcional de abominación al pecado que se la arrebató<sup>123</sup>. Por eso, el

---

El sentido eucarístico de esos pasajes lo subraya autorizadamente su sucesor al frente del Opus Dei resumiendo muy bien el pensamiento del Fundador: "Si toda nuestra existencia debe ser corredención, es en la Misa donde adquiere esa dimensión corredentora. Ahí toma su fuerza y se pone especialmente de manifiesto. Por eso la Misa es la raíz de la vida interior. El Altar donde se ejercita constantemente nuestra alma sacerdotal es el lugar de trabajo, el hogar de familia, el sitio donde convivimos codo a codo con las demás personas. (Palabras pronunciadas el I-IV-1986).

123 El pecado, en cuanto está de su parte, crucifica de nuevo al Hijo de Dios y lo expone a escarnio (Heb. 6,6). El pecado grave —decía Mons. Del Portillo— es una lanza que clavan otra vez al Señor y el pecado venial deliberado es por lo menos como esas espinas que representan a veces su Sagrado Corazón; espinas que no matan, pero que se hincan y que hacen mucho daño. Yo sufro al ver esas faltas porque significan indiferencia. Es como decirle al Señor, en cosas pequeñas: en eso que no me lleva al infierno, hago lo que quiero. (Palabras pronunciadas en 1980).

Un sólo pecado, sobre todo mortal, —pero también los veniales— constituye un desorden peor que el más grande cataclismo que asolare el universo, porque —como escribe Sto. Tomás— el "bien de gracia de un solo hombre es mayor que el bien natural del universo entero" (S. Th. I-II, 113, 9, 12). Se comprende a esta luz, la reacción del salmista: "Ríos de lágrimas derramaron mis ojos, porque no observaron tu ley" (Ps. 118, 136).

estado de bienaventuranza es un descanso activo en el que tiene lugar una efectiva participación del oficio regal de Cristo, que contribuye eficazmente a la más dilatada edificación de la Iglesia<sup>124</sup>.

Cristo rey ejerce su señorío universal, asociando a su Madre, la Corredentora, Reina del Corazón del Rey, como abogada e intercesora y soberana dispensadora de todas las gracias que ha contribuido a adquirir –en dependencia de ambos– a los bienaventurados en ese ejercicio que se cumple de modo pleno y directo sobre su Iglesia, y de modo incoativo e indirecto sobre el mundo, hasta que El venga.

La Providencia salvífica divina dispensa por mediación de María Reina de todo lo creado, incluidos los santos ángeles, como dice la conocida oración litúrgica "con orden admirable los diversos ministerios de los ángeles y de los hombres" con vista a la dilatación del reino de Cristo. Nuestros hermanos bienaventurados que nos han precedido en la señal de la fe, ya han aportado su libre cooperación a lo que faltaba a la Pasión de Cristo y son asociados instrumentalmente a esta Providencia salvífica con la oración de petición, avalada por sus méritos consumados, y con su activa presencia entre sus hermanos de la Iglesia militante. Los que han vuelto a la casa del Padre permanecen especialmente cerca de los que estaban cerca durante la vida de peregrinación, y de los que los misteriosos designios de Dios confían a su cuidado según la afinidad de las misiones diversísimas a las que Dios llama en el seno del Cuerpo místico. A ellos dirigen su amor y su oración con especial intensidad<sup>125</sup>.

Los espíritus puros colaboran también como miembros del Cuerpo místico de Cristo en la construcción del reino de Dios. "Son seres esencialmente orientados a Dios, pero no están petrificados en muda adoración ante El; su ser propio no consiste en estarse quietos, sino en moverse, en aletear, con esas alas que Isaías describió por primera vez en un rapto de inspiración"<sup>126</sup>.

Al asociarse a la Iglesia peregrina en el tiempo en la Liturgia eucarística, a la Liturgia celeste –al cántico nuevo, en la eternidad participada la visión beatífica– se sumple esa divina armonía de glorificación a Dios y actividad salvífica solidaria, de progresiva dilatación del Reino de Dios, en la que todos los bienaventurados participan hasta que El venga.

Cristo glorioso ejerce este señorío universal, asociando instrumentalmente a su cuerpo místico al que hace partícipe de su realeza, mediante el uso práctico de

---

124 Cf. L G 49.

125 En la antigüedad cristiana este hecho es especialmente comentado por S. Jerónimo, In II Cor. 5, n. 6; Carta 29, 7. Cf. SCHMAUS, o. c.

126 PETERSON, *El libro de los Ángeles*, trad. Rialp. 1958.

su ciencia infusa "incomensurable"<sup>127</sup>. Es ella la que da el conocimiento plenamente y gloriosamente manejable del infinito detalle que se requiere para el gobierno de sus criaturas, con vistas a realizar su Obra salvífica, mediante su Iglesia (la "ratio executionis divinae Providentiae" por la que ordena todas las cosas a su fin). La visión beatífica del alma de su humanidad santísima, instrumentum coniunctum del Verbo a todos los hombres de todos los tiempos, y todo es plan salvífico.

Pero la visión beatífica, como actuación que es del intelecto humano por la Esencia divina a la luz de la gloria, es absolutamente simple e indivisible, y absolutamente inexpresable en ningún concepto. Por eso Dios usa de ella como instrumento y regla para producir la ciencia infusa (visión vespertina "extra Verbum"), infundiendo ideas intuitivas expresables y comunicables en sí mismas a los espíritus puros; y usando instrumentalmente de conceptos abstractivos, al espíritu humano, encarnado. La ciencia infusa es, así, como una agencia de cambio gracias a la cual el oro divino de la visión se cambia en la moneda de especies expresables y comunicables.

Cristo glorioso está, pues, en estado de obrar libre y soberanamente como dispensador de la gracia del plan salvífico que ve por la visión beatífica, en virtud de la ciencia humana que ella regula. Así transmite –por mediación de la Inmaculada Corredentora– sus órdenes a los ángeles y a las almas de los bienaventurados; y a los mismos viadores, traduciéndolas a especies abstractivas a nivel connatural a su condición psicológica. Así es como ejerce Cristo hombre, Cabeza invisible de la Iglesia, su realeza universal de la que hacer participar a su cuerpo místico.

Durante su existencia histórica de viador era rey y juez universal por derecho nativo, pero había venido para salvar, no para juzgar; y no era el momento de ejercer su realeza universal, porque había tomado forma de siervo en carne pasible y en humildad para sufrir y rescatar al precio de su sangre a la humanidad, esclava del pecado y del demonio.

---

127 C. J. FERRER ARELLANO, *Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*, Actas del XVII Simposio Int. De Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997. Cf. J. MARITAIN, *De la grâce*. Cit. pp 27 ss. La ciencia infusa de Cristo en el estado de la conciencia propia de Cristo "viator" no estaba actuada sino en parte y de modo progresivo, según las necesidades de cada momento para ejercer su obra redentora que culminará en el sacrificio de la Cruz. Solamente en el momento de su muerte "in fieri" su ciencia infusa llegará ser infinita "en su orden" (o incomensurable). En ese mismo momento, cuando cesó la condición de viador del que era hasta entonces "comprehensor simul et viator", su visión de todas las facultades beatificadas, y comenzó a ser la regla inmediata de todo su obrar.

En la Cruz adquiere por derecho de conquista la realeza universal venciendo al pecado, a la muerte, y al príncipe de este mundo –con la cooperación de la Corredentora, fundamento de su realeza, participada de la de su Hijo redentor de manera única (Reina del Corazón del Rey, y dispensadora, como Soberana, de la gracia salvífica). Desde la Resurrección y gloriosa Ascensión a los cielos ejerce su realeza directamente sobre la Iglesia, e incoativa e indirectamente sobre el mundo. Por el misterio eucarístico atrae a Sí todas las cosas, edificando la Iglesia, instrumento de la progresiva dilatación del Reino de Dios en la historia. En la permanente lucha contra el Cristo, presente en su Iglesia, de las fuerzas del mal desencadenadas por el maligno, es constantemente combatido, pero nunca vencido, porque hace servir al mal a un bien más grande, produciendo siempre, aunque no sin pérdidas, algo misteriosamente santo, que manifiesta y acrecienta la santidad de la Iglesia, indefectiblemente santa, sin mancha ni arruga, aunque formada de pecadores, en la que pone sus complacencias el Amor increado. No así en lo que se refiere al mundo, porque hay en él –por intervención de su príncipe– progreso en el mal, hasta que sea tal la abundancia de la maldad que se enfríe la caridad de muchos provocando la apostasía de las naciones (Juan Pablo II la calificaba de silenciosa). Pero también hay progreso en el bien, ya que nunca faltarán santos en alguna parte de la estructura de la Iglesia santa: el resto fiel que preparará el triunfo definitivo en plenitud del Reino, cuando venga Cristo vencedor por mediación del Corazón Inmaculado de María, Reina de los ángeles y de los hombres, que aplastará la cabeza del dragón infernal. Así está profetizado en la Escritura (como lo recuerda la promesa de Fátima).<sup>128</sup>

Después de la resurrección de los muertos, en la Parusía del Señor, Cristo rey ejercerá su señorío universal directamente y con un pleno esplendor divino sobre el mundo transfigurado. El tiempo histórico de nuestro mundo habría sido ya redimido y llegado a su fin por el "anuncio de la muerte del Señor hasta que venga": los elegidos habrán entrado en la plenitud de la gloria con la "redención del cuerpo"<sup>129</sup>; la duración de la materia transfigurada habrá pasado a la condición del espíritu, es un tiempo discontinuo como el de los ángeles. Habrá entonces pleno ejercicio, absolutamente total, de la realeza de Cristo glorioso, participada, "miro ordine", por la sociedad de los santos, sobre el mundo y sobre la Iglesia que serán ya una sola cosa. Ya no habrá ejercicio del poder judicial

---

128 Cfr. A. M. APOLONIO, "La consacrazione a Maria", en *"Inmaculata Mediatrix"*, I (2001) 3, pp. 49–102. B. GHERARDINI, *Sta la Regina alla sua distra Saggio storico-teologico sulla regalatà di Maria*, Roma 2002, p. 172 ss, y el amplio comentario que hace de este magistral ensayo Stefano M. MANELLI, *Maria Regina ieri, oggi, sempre*, en *Inmaculata Mediatrix*, IV (2004) n.1, pp 121–134.

129 Cf. J. MARITAIN, *Ibid.*

universal, propio de su realeza, porque habrá tenido lugar el Juicio final; y será Dios todo en todo, una vez vencidos el dolor y la muerte, después de haber puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies, en la nueva y celestial Jerusalén "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta", en un incesante cántico nuevo de glorificación a Dios en el que participará toda la creación<sup>130</sup>.

## 2. LA DOBLE DIMENSIÓN MARIANA Y PETRINA DE LA IGLESIA PEREGRINA DERIVADA DEL DINAMISMO SALVÍFICO DE LA EUCARISTÍA, CON LA NECESARIA MEDIACIÓN DE MARÍA Y DEL MINISTERIO PETRINO.

El sacerdocio de Jesucristo, ejercitado a lo largo de toda su vida ofrecida en libre amor obediente de su Humanidad santísima a la Voluntad salvífica del Padre que le había enviado (cfr. Hb 10, 5–10) –que es el “alma” de la Redención a la que asoció a su Madre Inmaculada– y plenificado o consumado (Hb 5, 9) en el Sacrificio del Calvario –en “la hora de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 12, 31)<sup>131</sup>–, se prolonga hasta el fin de los tiempos a través de la Iglesia, que

---

130 CF. S. AGUSTÍN, *trad. 26 in Ioam.* sub finem. El documento "Sobre libertad cristiana y liberación", del entonces Cardenal Ratzinger aprobado por Juan Pablo II, describe así la justicia del Reino consumado: "La Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo, que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación. En la nueva Jerusalén que esperamos con ansia, "Dios enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado" (Apoc. 21,4). La esperanza es la espera segura de "otros cielos nuevos y otra nueva tierra, en la que tiene su morada la justicia." La espera vigilante y activa en la venida del Reino es también la de una justicia perfecta para los vivos y los muertos, para los hombres de todos los tiempos y lugares, que Jesucristo, constituido Juez supremo, instaurará. Esta promesa que supera todas las posibilidades humanas, afecta directamente a nuestra vida en el mundo, porque una verdadera justicia debe alcanzar a todos y debe dar respuesta a los muchos sufrimientos padecidos por todas las generaciones" (*Libertatis conscientiae*", S. C. para la doctrina de la fe, de 22-III-86, nn. 58 y 60).

131 El Prof. A. ARANDA ve la distinción entre sacerdocio común y el ministerial en que el primero participa del sacerdocio de Cristo en los misterios de su vida, y el ministerial en su consumación en el misterio de la Pascua. Efectivamente, si toda la vida del Señor es "causa salutis aeternae" (Hb, 5, 9), Dios ha querido que sólo en el supremo holocausto de Cristo ("la hora de la glorificación del Hijo del Hombre" (Jn 13, 31) se produjera la reconciliación con Dios y el rescate de la Humanidad pecadora. Son, pues, redentivos –infinitamente satisfactorios y meritorios– todos los "acta et passa Christi". Pero lo son en cuanto orientados al misterio Pascual y en él recapitulados.

es esencialmente –en su fase peregrina– pueblo sacerdotal, consagrado a imagen de Cristo Sacerdote, Profeta y Rey, Mediador de la nueva y eterna alianza, para continuar con Él su misión redentora –con una mediación sacerdotal participada de corredención–, en una complementaria conjunción de dones jerárquicos y carismáticos, orgánicamente estructurada –bajo Pedro–, al servicio de su misión salvífica como instrumento de salvación para la vida del mundo. Tal es la esencia y razón de ser de la Iglesia peregrina hasta su consumación escatológica.

El ministerio ordenado tiene la función de asegurar de modo infalible ("opus operatum") –recordémoslo– la presencia de Cristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia, "para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual" como don de la Esposa<sup>132</sup>. En la potestad y eficacia salvífica del sacerdocio ministerial, que está intrínseca y esencialmente ordenado al sacrificio eucarístico –y en él se funda– descansa y se alimenta la vida de la Iglesia. Está al servicio del sacerdocio real del entero pueblo de Dios, haciendo posible el cumplimiento de su misión corredentora como instrumento universal de salvación.

A través de los ministros consagrados, que participan sacramentalmente en la autoridad y en la acción de Cristo Esposo Cabeza de la Iglesia –como "su alter ego sacramental"–, viene a todos sus miembros –si cooperan con el don del Esposo que les capacita a aportar su propio don (el don de la Iglesia-Esposa)– la vida sobrenatural y la eficacia apostólica. El ministerio consagrado es, pues, absolutamente necesario para el ejercicio –con "alma sacerdotal"– de la misión

---

En esta perspectiva me parece justa la distinción de A. Aranda. De ahí la necesidad del ministerio sacerdotal que actualiza el Sacrificio eucarístico pascual –sólo él está capacitado para ello (el muro sacramental)– y, en consecuencia, hace presente como "alter ego" sacramental, a Cristo Cabeza en un "ministerium Verbi et sacramentorum", para hacer posible el culto y oblación espiritual –con alma sacerdotal– del entero pueblo de Dios (la totalidad de los fieles, que incluye a los portadores del ministerio en cuanto fieles). Cfr. A. ARANDA, *Sacerdocio de Jesucristo, en los ministros y en los fieles*, Actas del XI Simp. Teol. 1989, Univ. Navarra, 207–247.

La teoría de Von BALTHASAR (*El misterio Pascual*, en "Mysterium salutis", III, 2, 143-168) distingue ambos sacerdocios según el doble aspecto formal del sacerdocio de Cristo: uno subjetivo (entrega filial al Padre) que sería el participado por el sacerdocio común de todos los bautizados; y otro objetivo (presencialización sacramental de la Pascua), reservado al sacerdocio ministerial, apunta en la misma dirección.

132 El Venerable ÁLVARO DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 1970, 115. De ahí la ineludible necesidad del ministerio ordenado (su "prioridad funcional" en terminología de Pedro RODRÍGUEZ, que está al servicio de la "prioridad sustancial" del sacerdocio común, en cuya actuación se obtiene la comunión salvífica con Dios: la santidad a la que todos están llamados. (Cfr. *El Opus Dei en la Iglesia*, en colaboración con F. OCÁRIZ y J. L. ILLANES, 5ª ed. Madrid 1997).

corredentora de todos y cada uno de los christifideles, miembros de la Iglesia Esposa de Cristo, que deben aportar el don de la Esposa, cooperando con el don del Esposo –que culmina en el Sacrificio del Calvario sacramentalmente presente por mediación del sacerdocio ministerial– para que se realice la obra de la salvación, incluidos los portadores del ministerio, en tanto que fieles.

Una consecuencia de esta bipolaridad <<sacerdocio-común sacerdocio-ministerial>> –en su esencial diferenciación y mutua exigencia de complementariedad–, es la impronta en toda la actividad cotidiana de la doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia (que tiene su origen –como veíamos– en el dinamismo salvífico de la Eucaristía, que la constituye y vivifica con la necesaria mediación de María y del ministerio petrino).

La institución orgánicamente estructurada por los sacramentos, carismas y ministerios –bajo Pedro– cuya raíz fontal es el misterio Eucarístico, que "hace la Iglesia", es constantemente recreada por aquella corriente vital Trinitaria de la doble misión del Verbo y del Espíritu Santo, siempre conjunta e inseparable; ante todo en su movimiento descendente de oferta de salvación a través de gracias de mediación sacerdotal, profética y regal. El Espíritu asocia sacramentalmente a Cristo a personas concretas por la Palabra y los sacramentos, otorgándoles dones jerárquicos y carismáticos (que aquí hemos llamado gracias de mediación) para que tenga parte cada una de ellas en la obra de la salvación. En ellas toma cuerpo la institución (cambian las personas, pero ella permanece) como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por los caracteres sacramentales y los carismas que los modalizan y orientan al cumplimiento de la vocación particular de cada miembro a lo largo de la historia, según la manera propia de participar en la misión salvífica de la Iglesia, para común utilidad. Tal es la dimensión petrina de la Iglesia, siempre al servicio de la comunión salvífica con Dios y de los hombres entre sí que la caridad opera.

Las gracias de mediación –los dones jerárquicos y carismáticos (LG, 4 a)–, por las que recibe de continuo el Pueblo de Dios, en su fase histórica, una estructura orgánica institucional como sacramento de salvación– pertenecen a la figura de este mundo que pasa. Son meros medios instrumentales, a manera de andamios (San Agustín)<sup>133</sup> –obviamente provisionales–, que se usan sólo mientras dura la construcción, al servicio de la edificación de la Iglesia –germen e instrumento del Reino de Dios–, según el “ordo Charitatis”. Están, pues, al servicio de la comunión salvífica con Dios, que la caridad opera por el libre “fiat” del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Es decir, de las gracias de

---

133 S. AGUSTÍN, *Sermo 362*, 7; PL, 37, 1904. También los compara a los vendajes que suprime el médico una vez alcanzada la curación. (Cfr. In Psal. 146, 8; PL, 37, 1904).

santificación, que se actúan por la libre cooperación del hombre con el don del Esposo –ofrecido a través de aquélla mediación institucional de la Iglesia (sacramento de la doble misión descendente del Verbo y del Espíritu)–, que reclama y posibilita el libre don de la esposa, con el que contribuye así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su vocación particular en un movimiento ascendente de retorno al Padre de fe, esperanza y amor que opera la comunión salvífica con Él, por la que coopera libremente en la oferta salvífica de las gracias de mediación (descendente).

Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica-petrina.

Éste tiene como raíz de su eficacia salvífica –y culmen de toda actividad eclesial (cfr. SC9)– la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (cfr. 1 Cor 10,7). Se une así el don del Esposo –nuevo Adán– con la necesaria cooperación del don de la Esposa –nueva Eva– para que "se realice la obra de la redención" en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos<sup>134</sup>.

La institución como medio de salvación (la comunidad sacerdotal "organice structa") –que pertenece a la figura de este mundo que pasa–, y la comunión salvífica propia de la caridad, como fruto de salvación, no son, pues, magnitudes yuxtapuestas, sino inseparables y simultáneas como "realitas complexa" de estructura sacramental (Cfr. LG 8<sup>a</sup>) en la fase histórica de la Iglesia peregrina como sacramento universal de salvación hasta la plenitud escatológica del Reino consumado<sup>135</sup>.

---

134 Por eso la comunión jerárquica es la que hace legítima la comunidad que celebra la Eucaristía; no es un añadido exterior a la Eclesiología eucarística, sino su condición interna. Cfr. *Communio notio* "Institución de la Congregación para la doctrina de la fe" de 1994. No es otra la razón formal del "munus petrinum"; asegurar esa unidad de fe y de comunión garantizando así la legitimidad del culto eucarístico, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia (SC10). El primado de jurisdicción de Pedro asegura la unidad en la fe y en la comunión jerárquica de la Comunidad Sacerdotal orgánicamente estructurada con vistas a recibir la salvación como el don de Dios; la entrega redentora del Señor actualizada sacramentalmente en el misterio eucarístico. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit, p.12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*. Mismo A., *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Madrid 1984.

135 En Occidente se ha dado en los últimos siglos una tendencia –que va remitiendo, afortunadamente– a describir la Iglesia en términos cristológicos, o a considerarla como constituida completamente por Cristo mientras que el Espíritu parece sobrevenir una vez establecidas las estructuras, para darles a éstas impulso y vida. Una tal óptica haría creer que el Espíritu pertenece a un segundo momento de la constitución de la Iglesia. No es suficiente asignar al Espíritu una función subsiguiente de animador y unificador de una "previa"

“En el ámbito del “gran misterio” de la Iglesia, todos están llamados a responder –como una esposa, según el paradigma de María “primera de la Iglesia” (Ratzinger)– con el don de sí al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia, contribuyendo activamente a la obra de la salvación de sus hermanos los hombres por la comunión de los santos. Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial” (MD, 27) (o cualquiera de los otros dones carismáticos o sacramentales, que no son sino concreciones particulares de la vocación genérica cultural –santificadora– que radica en los caracteres de los tres sacramentos de consagración permanente e indeleble).

En la actuación de aquel sacerdocio común a todos los “Christi-fideles”, se va edificando, por el recto ejercicio de las gracias de mediación –que pertenecen

estructura institucional de origen unilateralmente cristológico. Hay una presencia, siempre conjunta e inseparable, de Cristo –el Verbo encarnado– y su Espíritu que excluye cualquier dualismo entre jerarquía y carisma en el seno de la Iglesia, porque el Espíritu que la anima derramando libremente sus carismas no institucionales en cualquier fiel (los que Rahner llama “carismas libres”) –sea simple fiel o perteneciendo quizás a la jerarquía–, es el mismo Espíritu “de Cristo”, que ha recibido el poder de comunicarlo al ministerio pastoral de los apóstoles, como precio de su sufrimiento redentor.

Pueblo de Dios no debe entenderse –toda insistencia es poca en este punto capital– como algunos han hecho, en clave política; pues, expresa –como, acabamos de ver– el misterio de la Iglesia en su integridad. No es una categoría sociológica que se opone al gobierno. Significa todos los bautizados, Papa y obispos incluidos, que comprende la totalidad de los Christi fideles que tienen por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los que habita el Espíritu santo como en un templo (LG 9b). Las distinciones que se dan en su seno son de orden funcional (unidad de misión y diversidad de ministerios o funciones (AA 2, 2)). En el itinerario del Pueblo de Dios los pastores tienen una función propia, un servicio específico que prestar que concierne a la unidad visible de la Iglesia en la fe y en la comunión, por el que preserva la continuidad de la identidad del cristiano en el tiempo y su armonía en el espacio, evitando así la caída en el iluminismo y en el individualismo. Por eso deben estar especialmente atentos en el Espíritu a los “signos de los tiempos” y a los testimonios proféticos que se manifiestan, para discernir lo auténtico –sin ahogar el Espíritu– e integrarlo en el conjunto de la Iglesia para la progresiva construcción del reino de Dios.

El Espíritu Santo es el que anima a los pastores en sus decisiones para que sean conformes al Evangelio, inspirándoles –si no se cierran a sus luces y mociones– a acoger todas las manifestaciones del Espíritu. “Es el que impide constantemente a la Iglesia considerarse como un fin en sí misma y quien la mantiene en referencia final al Reino que viene y a su único Señor Jesucristo”. Cfr. L. SUENENS, *Une nouvelle Pentecote?*, París 1973, 20. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968. Una excelente exposición de conjunto actualizada con la mejor bibliografía sobre el tema, ofrece la ponencia de R. PELLITERO, *El Espíritu Santo y la misión de los cristianos, los carismas: unidad y diversidad*, en el “Simposio sobre “el Espíritu Santo y la Iglesia” de 1998 (Cfr. Actas).

a la figura de este mundo que pasa—, el “ordo charitatis” de la comunión salvífica con Dios. “Caritas numquam excidit” (1 Cor 13, 8). En la Iglesia celestial escatológica no habrá otra jerarquía que la del amor en la plena comunión del Cristo total in unitate Patris, Filii et Spiritus Sancti plebs adunata” en un universo transfigurado, la “recapitulación” escatológica de todo en Cristo, del Reino consumado.

Por eso, la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina (CEC,773), aunque esté estrechamente unida a ella y le sea contemporánea. Y ello no sólo porque María, “la Inmaculada” precede en el camino de la fe —de la fiel respuesta al don de Dios— a cualquier otro miembro de la Iglesia, incluyendo a Pedro y los Apóstoles (que siendo pecadores, forman parte de la Iglesia “sancta ex peccatoribus”), sino también porque el “triple munus” del ministerio jerárquico no tiene otro cometido que “formar a la Iglesia en ese ideal de santidad en que ya está formado y configurado en María”<sup>136</sup>.

Ella no pretende los poderes apostólicos, pero es Reina de los Apóstoles porque los poderes jerárquicos derivan de su materna mediación<sup>137</sup>. No es sólo Madre de la gracia de la Filiación divina (de las virtudes y dones) como “fructus salutis”, sino también de todas las gracias de mediación. El sacerdocio ministerial y el ministerio petrino (“media salutis”) derivan de su mediación maternal. Es Madre de la Iglesia entera en, y a través de la cual —como sacramento y arca universal de salvación— ejerce su Maternidad sobre cada uno de los hombres en singular<sup>138</sup>.

He aquí por qué la imagen bíblica más expresiva de la Iglesia, que de alguna manera compendia todas las otras, es la de la Mujer Esposa virginal y Madre, que

---

136 La mediación de María incluye la más alta participación del sacerdocio de Cristo, superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser de orden hipostático), al común y al ministerial. Según el Magisterio, en efecto, María es coferente del sacrificio de Cristo y de su propia compasión; todo lo cual se hace presente en la Misa, que hace sacramentalmente presente el sacrificio del Calvario, que incluye la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural que vivifica la Iglesia, nacida del Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer cuya imagen refleja. De su mediación materna derivan —subordinadamente a Cristo Mediador— todas las dimensiones de la Iglesia, incluidos los dones jerárquicos y carismáticos. Como dice Pablo VI, al proclamarla Madre de la Iglesia, es Madre de los pastores en cuanto Pastores (no sólo en cuanto fieles).

137 Cf. H. Urs. Von BALTHASAR, *New Klasterlungen*, p.181 de la trad. it. (cit. por JUAN PABLO II —tema recurrente en su Magisterio— en la “Mulieris dignitate” nt.55). El nuevo CEC (n.773) se hace eco del tema resumiendo MD 27, cuya doctrina se recoge en el texto.

138 De este tema trato más ampliamente en “La persona mística de la Iglesia”, en *Scripta Theologica*, 27 (1993) 830 ss.

refleja en su "rostro" la imagen de María, su arquetipo trascendente. Por serlo, constituye en un sólo Cuerpo con su Cabeza, formado por la estirpe espiritual de la Mujer (Gen 3,15)<sup>139</sup>: el Pueblo de Dios, que vive, como templo del Espíritu, de la plenitud de gracia y de verdad de su Hijo primogénito, de la cuál nos hace partícipes en el misterio de su materna mediación. Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica-petrina, que "pertenece a la figura de este mundo que pasa" (LG 48 c).

La Iglesia es, pues, en su esencia, el misterio de la Esposa. Los poderes apostólicos sitúan, ciertamente, a algunos de sus miembros –en su fase histórica–, “del lado del Esposo”. (Es lo que el fundador del Opus Dei designaba gráficamente con la expresión “muro sacramental”<sup>140</sup>). Pero su función, aunque necesaria en la fase peregrina e histórica de la Iglesia, es provisional (Cfr. LG 48 c). Está al servicio del buen ejercicio –con alma sacerdotal– de su misión de Esposa –que debe aportar, con su sacerdocio real, común a todos los miembros del Pueblo de Dios, incluidos los ministros ordenados, no en tanto que tales, sino en tanto que fieles, su propio don: el don de la Esposa– haciéndolo posible. De su conjunción brota la gracia salvífica en la que se hace efectiva la obra de la redención del mundo hasta que se complete el número de los elegidos al fin de la historia salvífica.

De ahí la importancia decisiva de la libre cooperación de los miembros del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, para que –avanzando de claridad en claridad– crezcan en caridad, en una progresiva identificación con Cristo, “transformados en su misma imagen, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor” (2 Cor 3, 18), contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios, y a la santificación de los demás (en una proyección universal que trasciende el tiempo y el espacio)<sup>141</sup>. Es el ideal paulino de madurez cristiana propia del estado de varón perfecto en un camino de ascensión espiritual en el que siempre cabe progreso (cfr. Fil 3, 13), mediante la docilidad a las operaciones e inspiraciones del Espíritu, que plasma en nuestros corazones la caridad. Es ella la que nos hace cristiformes, haciéndonos partícipes más y más de la plenitud desbordante de Cristo, el Unigénito del Padre, por la fe viva: hijos en el Hijo, hasta alcanzar la unidad plena y consumada de la comunión con Dios en Cristo que será propia de la

---

139 J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología latente en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia. Su valor ecuménico*, Actas XV. Simp. Teol. Univ. de Navarra, 1995, 537–565.

140 Cfr. mi libro *Almas de Eucaristía*, cit..

141 Cfr. sobre este tema de la comunión de los santos, J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit 844.

Iglesia al fin de la historia, cuando sea Dios todo en todos (1 Cor 15, 30) en el Reino consumado escatológico. Será una unidad con Dios en Cristo que, conservando la insuprimible distinción entre criatura y Creador, y aquella entre la diversas criaturas –lejos de todo monismo panteísta– tiene como paradigma –en el caso de la persona humana– la unidad misma de la Trinidad divina. Veámoslo.

### 3. FIN DE LA TRIPLE MEDIACIÓN –EN EL MODO PROPIO DE LA FASE HISTÓRICA DE LA IGLESIA, QUE PERTENECE A LA FIGURA DE ESTE MUNDO QUE PASA–, EN LA RECAPITULACIÓN ESCATOLÓGICA DE TODO EN EL CRISTO TOTAL.

“Mirándola a ella conocemos la fuerza transformadora que tiene la Eucaristía. En ella vemos el mundo renovado por el amor. Al contemplarla asunta al cielo en alma y cuerpo vemos un resquicio del «cielo nuevo» y de la «tierra nueva» que se abrirán ante nuestros ojos con la segunda venida de Cristo. La Eucaristía es ya aquí, en la tierra, su prenda y, en cierto modo, su anticipación: «Veni, Domine Iesu!» (Ap 22, 20)”. (Ecl. de Euch. n. 62).

En la plena recapitulación escatológica de todo en Cristo (Ef. 1, 23), se cumple –por la triple mediación que hemos estudiado, necesaria para la progresiva edificación de la Iglesia peregrina que ha llegado a su fin la plenitud de la filiación divina en Cristo en el Reino consumado de la Jerusalén celestial. Justamente ha señalado H. de Lubac, que el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación (el “todavía no”) respecto a la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu –que llevará a su pleno despliegue y fructificación las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe–; superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos.

Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, en un universo transfigurado y “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15, 30)<sup>142</sup>. Los bienaventurados

---

142 I Cor 15,28. Santo TOMÁS no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en *C. Gentes* (IV, c.50) que "el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina", en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de

esperan, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo (Ef 1, 10) según la conocida doctrina paulina<sup>143</sup>. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica<sup>144</sup> por una nueva comunicación del Espíritu –también por mediación de la Inmaculada– que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que *redunda en la redención del cuerpo* (a), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra) en una última intervención del Espíritu enviado por el Padre –una vez consumada la obra de la redención con la cooperación corredentora de la Iglesia peregrina– en la *recapitulación de todo en Cristo* (b), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos. Veámoslo.

a) “La divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa”, –escribe San Josemaría E<sup>145</sup>. que se da ya incoativamente, como primicia de todo cristiano en gracia. La deificación de la carne en el estadio escatológico será –“corpore et anima unus”–, pues, una espiritualización del cuerpo que tiene ya ahora una realización incoativa –“las primicias del Espíritu”– que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cf. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo<sup>146</sup> con una nueva intensidad, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo –en unión indisoluble con el de María, que forma con Cristo, después de la Asunción, un solo instrumento “unidual” en la donación del Espíritu Santo vivificante del alma y –en la consumación escatológica– del cuerpo glorificado de los justos<sup>147</sup>, en

---

toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III, 8, 3, 2: "Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi". Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988 (Encuentro), C. IV, 81 ss.

143 Cr. H. De LUBAC, *o.c.* p. 101.

144 Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid BAC, 2 ed. 1992.

145 *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103

146 Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, *Discurso del 9-XII-1981*, en "Insegnamenti di Juan Pablo II" IV-2 (1981), 880-883. Cf. también F. OCARIZ, *La Resurrección de Jesucristo, en Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (Actas del III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1982., 756-761.

147 La Asunción de María al cielo, por tanto, no fue otra cosa que el efecto pleno de su espiritualización de su plenitud de gracia en su momento terminal, que es la causa de su dormición y ascensión al cielo, de aquella íntima comunión gloriosa con Cristo glorificado en el ser y en el obrar, que constituye su plena consumación. Esta plenitud de "comunión – participación" escatológica en la capitalidad de Cristo, exclusiva de la "llena de gracia"–, es la raíz de la distinción entre la mediación materna y la mediación de los Santos en la gloria, y la de los justos en la Iglesia terrestre (no la universalidad, que es, en su sentido extensivo, por la

virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (Fil 3, 21) por la fuerza del Espíritu: “se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”, propias del cuerpo humano “totalmente sujeto al alma” (1 Cor 15, 27 y 42).

Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. La deificación de la carne es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria al que parece aludir S. Maximiliano María Kolbe cuando habla de “transustanciación en al Inmaculada” (en su estado final).

Esta espiritualización del cuerpo no se refiere, pues, sólo a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas dotes de los cuerpos gloriosos). El cuerpo glorioso es llamado espiritual sobre todo porque está viviendo por el Espíritu Santo (como escribe San Pablo en Rom 8, 11). No se trata de una mera espiritualización sino, de una “deificación” de la materia en analogía con la transustanciación eucarística, que la prefigura y causa (“Yo le resucitaré en el último día). Pero, si la deificación es la participación de la persona entera –el cuerpo también por redundancia connatural del alma– en la vida íntima de la Santísima Trinidad –en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo– debe concluirse que el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participa en sí mismo en esa vida de Conocimiento y Amor intratrinitarios. Hay, pues, una participación del cuerpo humano también en su materialidad –conformado al cuerpo glorioso de Cristo– en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios<sup>148</sup>.

b) Esta glorificación escatológica de la materia alcanzará también según la Revelación a toda la creación visible –que está íntimamente unida al hombre, y que por él alcanza su fin (LG 51)–, que “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios (Rm 8, 18–21), en unos

---

comunidad de los santos común a todas las formas de mediación participada). En su virtud, María forma con Cristo un sólo instrumento "dual" de la donación del Espíritu Santo a la Iglesia. Ocariz juzga, con razón, demasiado débiles y metafóricas, expresiones tales como "cuello" o "acueducto" para referirse a la distribución de gracias de María mediadora. Cf. F. OCÁRIZ, (“La Mediazione materna”. *Romana*, 1987, II p. 317).

148 Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu*, cit 502. Estarán transfigurados (la figura de este mundo que pasa), lo cual implica que permanecerá su sustancia tras los cataclismos escatológicos que acompañarán –según la Escritura– la última efusión del Espíritu que todo lo purifica y recrea renovando la faz de la tierra. (Cfr. 2 P 3, 16, donde habla de renovación del universo en el día del Señor –tan anunciado por los profetas del V. T.– “en el que pasarán con estrépito los cielos”: nuevos cielos y nueva tierra).

cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21, 1). Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10). La Iglesia en su estado escatológico será “la plenitud (Pléroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (hima plerósei) todas las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (en autó pepleroménoi) (Col 2, 10). En los santos la realidad de la gloria escatológica será el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser en Cristo específico de la vida sobrenatural en la plena comunión de la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por el Espíritu cuando, completado el número de los elegidos, cuando Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 30) en un universo transfigurado (Rom. 8, 21; Ap 21 y 22).<sup>149</sup>

Puede, pues, concluirse con el Card. RATZINGER<sup>150</sup> que “la salvación del individuo será total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los unos con los otros –en íntima comunión (fusión sin confusión)– son el cielo, el Cristo único: la plenitud del cuerpo del Señor, que habrá llegado entonces al pleroma de “todo el Cristo” en el don del Espíritu Santificador, haciéndole alcanzar su real totalidad cósmica. Entonces toda la creación será “cántico”, gesto divino generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo, y al mismo tiempo, penetración del todo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcanza la plenitud”. Sólo entonces alcanzará su plenitud la filiación divina en Cristo que ahora poseemos como primicia del Espíritu en la esperanza de la redención de nuestro cuerpo en el universo renovado (Cfr. Rom 8, 18–24) de la recapitulación de todo en Cristo (Ef 1, 10).

#### REFLEXIONES CONCLUSIVAS:

1. Dios siempre tiene la iniciativa. Él es siempre "el que ama primero" (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don. Pero, el don salvífico del Padre, en la doble misión del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre, que reúnen a sus hijos dispersos por el pecado de los orígenes–, sólo fructifica en la tarea de cooperación creatural. Esta es la razón de la triple mediación, Mariana, Eucarística y Petrina de las que deriva –haciéndola posible, en sinergia con el Espíritu Santo– la mediación de la Iglesia, comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada, llamada a cooperar en la obra de la salvación del mundo. A ella

---

<sup>149</sup> Cfr. F. OCARIZ, *La mediación materna*, cit., in fine.

<sup>150</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, p. 282.

hace referencia la categoría clave de la Escritura, que no es otra que la alianza salvífica –anunciada ya en el Protoevangelio (Gn 3, 15)– en su progresiva realización histórica, la plenitud del reino consumado, cuando se haya completado el número de los elegidos, que vio S. Juan en Patmos en la imagen de la nueva Jerusalén –nuestra Madre (Gal.4,26)– que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): "tabernáculo de Dios entre los hombres" (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza.

La Iglesia, en tanto que Esposa de Cristo (que refleja –como una “mystica persona”– los rasgos de María, Virgen y Madre –nueva Eva–, su arquetipo trascendente), coopera con Él, en interna y recíproca comunión vital con su Esposo y Cabeza, en la progresiva formación del Cristo total.<sup>151</sup>

No otra es la razón formal del misterio de la Eucaristía y de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el don del Esposo), mediante la libre aportación del don de la Esposa (a imitación del "Fiat" de María –que a su vez, lo hace posible–), para que se realice la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del primer Adán bajo la capitalidad del nuevo Adán. “Omnes censemur in

---

151 Se supera así todo “pancristismo” justamente denunciado por la “Mystici Corporis”: la relación sponsal solo es concebible en la alteridad ontológica de dos en uno, en la íntima comunión de la alianza conyugal celebrada en la Pascua del Señor, y consumada “in via” en el misterio Eucarístico “que hace la Iglesia” hasta la plenitud del Reino consumado en las bodas escatológicas del Cordero. Cfr. 1 Cor. 10, 17; SC 9).

En otros estudios teológicos, como “La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán”, en *Scripta theologica*, 1995 (27) 789-860, he procurado mostrar que la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona, en sentido propio, no meramente metafórico –muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN, “Una Persona –la del Espíritu– en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”, que es puramente metafórico), en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, “la Madre de los vivientes” (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación –la “Catholica”– que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer –profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión– que no es otra que “el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo” (cf. LG,9b).

Sobre la noción de persona –subsistente y relacional– en la que me apoyo–muy diversa de la de J. MARITAIN, que defiende también, Cf. *L’Eglise personne et son personnel*, París 1970, la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo) cfr. J. FERRER ARELLANO *Metafísica de la relación y de la alteridad*, y en “Fundamento ontológico de la persona”, en *Anuario Filosófico*, 1994, 990 ss.

Adam donec recenseamur in Christo” (Tertuliano, De anima, 6), que recapitula todo como cabeza de la nueva Creación.

"Partus Mariae, Christus; fructus Ecclesia"<sup>152</sup> el Cristo total; la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis; que incluye –en la recapitulación final– a todos los elegidos, desde el justo Abel; el fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia capital de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán). La Iglesia “pleroma Christi” será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta"<sup>153</sup>, en la comunión perfecta en Jesucristo Cabeza de los elegidos (desde el justo Abel), con Dios Padre por la fuerza del Espíritu –el Cristo total–, en un universo transfigurado.

2. Como afirma Juan Pablo II (MD 25): <<En la Iglesia cada ser humano (el entero Pueblo de Dios) –hombre o mujer – es la Esposa, en cuanto recibe el amor de Cristo Redentor como un don y también en cuanto intenta corresponder con el don de la propia persona>>. El don de Esposo equivale al opus operatum del ministerio sacerdotal –fundado en la roca firme de Pedro– que aseguran la Misa y los sacramentos –y la infabilidad del Magisterio en determinadas condiciones– como oferta de salvación (de verdad y de vida). Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la tarea de correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando "lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo" participada de manera única y singular por la Inmaculada Corredentora. (Cfr. Col 1,14). Tal es el don de la Esposa, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo "opus operantis", que el Cc. de Trento expresa en términos negativos ("non ponentibus obicem") en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y causa trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el "fiat" de Nazaret al del Calvario, que se prolonga en el tiempo y el espacio de modo sacramental en la Eucaristía, de la que vive la Iglesia, y se edifica –sobre la firme roca de Pedro– hasta su plenitud escatológica.

---

152 La tradición medieval se complace llamar a María “Consummatio synagogae”. Sto. Tomás la llama “mater et figura synagogae” (de Israel). Todo Israel se recoge y condensa en su persona (la “Hija de Sión” mesiánica). Comienza con ella el tiempo mesiánico; el tiempo de la Iglesia hasta la consumación final de la historia de la salvación. La maternidad de María se extiende, pues, de Abel al último de los elegidos. Cfr. I. de la POTTERIE, María en el misterio de la alianza, cit. 24 ss.

153 S. AGUSTÍN, *Tract 26 in Ioann*, sub fine.

3. Se une así el don del Esposo (“opus operatum”) con la necesaria cooperación del don de la Esposa (“opus operantis”) para que "se realice la obra de la redención". La ofrenda de la entera existencia del cristiano –se une como hostia agradable a Dios a la inmolación sacramental de Cristo, que se ofrece por el ministerio del sacerdote ordenado –“alter ego” sacramental de Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia– en el Santo Sacrificio de la Misa, cooperando eficazmente a la dilatación del Reino de Dios para formar el Cristo total, en la génesis y formación de la estirpe espiritual –que vive por influjo de la materna mediación universal de María– de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis (3,15) y del Apocalipsis (12 y 13), hasta que se complete el número de los elegidos (la dimensión mariana de la Iglesia).

Por eso la tradición ha visto en el misterio eucarístico la prenda –anticipo sacramental– de las bodas escatológicas del Cordero con la Esposa, que es la nueva Jerusalén –nuestra Madre (Gal.4,26)– que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): "tabernáculo de Dios entre los hombres" (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza en el Reino consumado.

Todas las imágenes de la Iglesia –también la privilegiada por el concilio, Pueblo de Dios, de la que trata el capítulo II de LG, que es continuación temática del anterior, sobre el misterio de la Iglesia– designan siempre la totalidad de este misterio desde una peculiar perspectiva cada una de ellas. Los destacados servicios que la idea de Pueblo de Dios presta para la comprensión de la Iglesia como sujeto histórico –pueblo discernible entre pueblos–, podrían evaporarse hacia planteamientos de tipo político y colectivista, si no se comprende adecuadamente el <<misterio>> de ese pueblo sacerdotal que tiene por cabeza a Cristo y está animado por el Espíritu.

4. *Son tres las mediaciones objetivas necesarias e indisociables para la edificación de la Iglesia, como instrumento de la dilatación del Reino hasta su plenitud escatológica en la Parusía del Señor*– que algunos movimientos de la Iglesia llaman, con sugerente y amoroso simbolismo, “*las tres blancuras*”: *la Inmaculada, la blanca Hostia y la blanca sotana del Papa* –, según un orden de prioridad fundante; que derivan –y participan– de la Única Mediación Capital de Cristo. Puede hablarse, en efecto, de un triple principio constitutivo de la Iglesia peregrina como “sacramentum salutis” mariano, eucarístico y petrino.

*La primera, la mediación materna de María*, hace posibles las otras dos, comenzando por la Eucaristía, que aplica, en el orden de la redención subjetiva, los frutos salvíficos del Sacrificio del Calvario que María contribuyó a adquirir en el orden de la relación objetiva. Por disposición divina fue predestinada con su

Hijo, antes de la previsión del pecado, a una plenitud de santidad inmaculada – por admirable y perfectísima redención preservativa–, para asociarla a la obra salvífica del Dios hombre Redentor, de manera singular y única (LG 61).<sup>154</sup>

Su presencialización sacramental en *la Eucaristía –la segunda mediación–* de la que vive la Iglesia, incluye, pues, la presencia de María en el ejercicio de su maternidad espiritual sobre la Iglesia. De esta misteriosa presencia –de su persona glorificada y de su obrar salvífico, por inseparabilidad respecto a las de su Hijo– alude brevemente la Encíclica “Ecclesia de Eucharistia” en el cap. V.

La Eucaristía es, a su vez, la razón formal de *la tercera, el ministerio petrino*, que fue instituido por Cristo para asegurar la unidad en la fe y en la comunión que dan vida a la Iglesia. Pedro, la roca firme, garantiza la recta celebración del sacrificio eucarístico –del que vive la Iglesia– hasta que Él venga (cfr. 1 Cor 11, 26), como principio de unidad en la fe y en la comunión del sacerdocio jerárquico, capacitado, por el carácter del orden, a renovar in persona Christi el divino Sacrificio del Calvario.

*Tal es el fundamento de la doble dimensión petrina –jerárquica y ministerial– y mariana –materna– de la Iglesia, que tiene su origen –a modo de impronta causal– en el dinamismo salvífico de la Eucaristía*, en tanto que implica, e incluye, en indisociable sinergia operativa, el influjo ejemplar y eficiente de las otras dos mediaciones, mariana y petrina.

5. “Ubi cumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae”. Estas palabras evangélicas del llamado “Apocalipsis sinóptico” (Mt 24, 28), entendidas en sentido nuevo<sup>155</sup> – que tantas veces le oí comentar al fundador del Opus Dei– pueden resumir muy bien la intuición de fondo que ha guiado estas reflexiones teológicas:

Ahí donde el cuerpo de la sociedad se corrompe como un cadáver en descomposición, ahí acuden los hijos de Dios (“las águilas”)– que ponen en el “Cuerpo eucarístico” del Señor presente en el Pan de vida “el centro de sus

---

154 Sobre este tema cf. mi ponencia al Simposio de 2001, The Immaculate Conception as condition of possibility of the Corredemption, en Actas.

155 El don de lenguas que recibió S. Josemaría al servicio la dimensión profética de su carisma fundacional –“la gratia sermonis” que estudia Sto. Tomás en su tratado de la profecía (cfr. especialmente S. Th., II-II, 177)– trasciende esa categoría de locuciones –como la que acabamos de citar– de palabras sustanciales que el Señor le concedió a lo largo del proceso fundacional del Opus Dei; pero las incluye como focos de luz orientadora, de especial virtualidad significativa –y sintética– del mensaje que se sintió urgido a transmitir hasta el final de su vida, que ayudan a entenderlo –en el contexto de su mensaje global– la en profundidad; al paso que lo sintetizan, si se entienden a la luz infusa de que ellas eran portadoras.

pensamientos y esperanzas”<sup>156</sup> – para vivificarlo. Son las “almas de Eucaristía” – por ella transformadas en Cristo por la mediación de la Eucaristía (con la necesaria mediación de María y, derivadamente, del ministerio petrino)–, que – siendo “Cristo que pasa”, como ostensorios vivientes (“viriles”)–, responden a la llamada de dilatar el Reino de Dios, poniendo a Cristo en la entraña de la sociedad: a transformar –en orgánica cooperación de laicos y sacerdotes– el “cuerpo social” moribundo, en su “Cuerpo Místico”, pletórico de vida (“unum Corpus multi sumus omnes –la Iglesia– qui de uno pane –la Eucaristía Pan de vida– participamus”. Cfr 1 Cor 10, 7).

Contribuyen así a la progresiva formación del Cristo total, hasta la plenitud escatológica de su Reino en un universo transfigurado (prefigurado –y causado– por la transustanciación eucarística) –en virtud de la presencia salvífica del Señor en la Hostia Santa” –“garantía, raíz y consumación de su presencia en el mundo”<sup>157</sup>– en el que “Dios sea todo en todos”, cuando –completado el número de los elegidos–, sea al fin, entregado por Cristo, su Cabeza, al Padre. (Cfr. 1 Cor 15, 25–28).

#### EXCURSUS

#### TRANSUSTANCIACIÓN EUCARÍSTICA Y “TRANSUSTANCIACIÓN EN LA INMACULADA” (San Maximiliano María Kolbe).

La intuición de San Maximiliano María cuando habla de la “inmaculización del universo” por un proceso que denomina transustanciación en la Inmaculada, parece tener como referencia de fondo el misterio “singular y admirable” de la transustanciación eucarística de la que vive la Iglesia en el contexto de la triple mediación que hemos estudiado aquí.

La mediación materna de la Inmaculada (derivada a su vez, e inseparable – “Cor unum et anima una”–, de la de Cristo Mediador) hace posible las otras dos mediaciones. La eucaristía –fundamento del ministerio petrino –tercera mediación–, en tanto que es la renovación sacramental, para aplicar los frutos del Sacrificio del Calvario, incluye la presencia de la Corredentora en el ejercicio de su maternidad espiritual sobre la Iglesia. Su celebración no es posible sin los poderes apostólicos fundados en la solidez de la roca petrina que derivan también de aquella materna mediación. Sin ella no serían eficaces las palabras de la doble transustanciación, origen fontal de toda la gracia salvífica. Ella ejerce su función

---

<sup>156</sup> Forja 835.

<sup>157</sup> Cfr. *Es Cristo que pasa*, n. 102.

materna respecto de la Iglesia –derivada de su compasión en el divino Sacrificio del Calvario–, mediante su presencIALIZACIÓN sacramental eucarística que asegura el ministerio petrino.

De la Eucaristía vive la Iglesia, que aporta, en una cooperación corredentora hecha posible por la materna mediación de la Inmaculada, lo que falta a la Pasión de Cristo y a la Compasión de María. El sufrimiento corredentor en reparación al Inmaculado Corazón de María de los que se han consagrado a él, según S. Maximiliano Kolbe es una extensión en la Iglesia de la “compasión” de la Inmaculada Corredentora que Ella, a su vez, en unión con su Hijo, hace posible en virtud de un proceso que califica de “transubstanciación en la Inmaculada”, que hace de los consagrados a Ella instrumentos que participan de una semejante eficacia meritoria.<sup>158</sup> Por ella María nos ofrece con Cristo y se ofrece a Sí misma presente en nosotros a Cristo. Se trata a mi modo de ver –como sugiere el uso del término “transubstanciación”, que evoca la Eucaristía– de un proceso que deriva de la doble consagración eucarística que hace presente el Sacrificio del Calvario para realizar, con la cooperación de la Iglesia corredentora, la obra de la salvación, estableciendo progresivamente su Reinado por la mediación de María Reina.

En su virtud, la colectividad de la Estirpe espiritual de la Mujer (Gn 3,15) – el Pueblo de Dios– refleja, en un todo uno y armónico, ontológicamente autónomo –radiante de belleza– el misterio de la nueva Eva –la Inmaculata Mediatrix kolbiana–, cuya imagen trascendente de santidad inmaculada –filiación divina por la gracia– y de fecunda virginidad –mediación sacramental y carismática<sup>159</sup>– va progresivamente recibiendo como Esposa de Cristo, que coopera con el Esposo en la restauración sobrenatural de la humanidad caída, que instaura progresivamente en la historia salvífica el Reino de Dios, con vistas al Reino consumado de sus bodas escatológicas con el Cordero. No otra es, a mi modo de ver, la intuición de fondo que está latente en la expresión Kolbiana Inmaculacización del Universo.

---

158 Cfr. O.D, FEHLNER, *St Maximilian M. Kolbe, Pneumatologist. His theologiae of de Holy Spirit*, New Bedford, MA. 2004. F. M. OCHAITA, “La colaboración de María a la redención en la vida y escritos de San Maximiliano Kolbe”, *Estudios Marianos*, 70 (2004), 207–335. Cfr. Sobre este tema J. FERRER ARELLANO, *The Immaculate Conception as the condition for the possibility of de Coredection* en “Mary of de Foot of de Cross, V, Acts of the V symposium on Mariam Coredection”, (Worth Abbey School, England, July 21–24, 2004). “Academy of the Immaculate”. New Bedford, MA. 2005, 58–185. Especialmente pp. 168 ss.

159 Cf. J. FERRER ARELLANO, *Corredención mariana y mediación sacramental*, en “Inmacolata Mediatrix” 2003, 1, pp. 59–106, publicada en inglés en las actas III Simposio –sobre Corredención mariana– de Downside

El Espíritu Santo, en la Inmaculada y a través de la Inmaculada,<sup>160</sup> plasma en cada uno de nosotros, en el seno materno de la Iglesia –con la necesaria mediación eucarística y petrina–, la semejanza del Verbo encarnado, comunicándonos la filiación al Padre participada de la del Unigénito del Padre y primogénito de la Mujer –la vida de la gracia– y haciéndonos también partícipes de su mediación, según la imagen de la Mujer, en su misterio de materna mediación, para cooperar también –con “alma sacerdotal” mediante el don de la Esposa– en la obra de la salvación de nuestros hermanos –en una reciprocidad de servicios “organice structa” de dones jerárquicos y carismáticos (LG, 4) en la comunidad sacerdotal que es la Iglesia institución– y de la consiguiente renovación del mundo, expectante también, en los dolores de parto, de la plena manifestación de los hijos de Dios que le librarán de la servidumbre de la corrupción, para participar, en un universo renovado, en la libertad y gloria de los hijos de Dios (Cf. Rom 8,20–21).

Es muy ilustrativa, a este respecto, esta reflexión de San Maximiliano María Kolbe: “Cristo se encuentra dentro de su palacio real, no fuera de su morada, sino dentro, muy dentro de sus estancias” (María). <<Nosotros debemos buscar a Jesús por medio de Ella y no en otro lugar, sino solo en Ella. Pasemos con una al otro, pero no de una al otro>>. (Cf. SK, I, p. 132). El único mediador es Cristo, pero en y con María, pues siempre está en María y obrando junto a Ella para conducirnos a Él. Cristo está siempre en María a la que hace partícipe de su propia función mediadora en el orden de la salvación que alcanza a todos y cada uno de los hombres y los ángeles –uno a uno– de modo inmediato y directo. Es, pues, Mediadora en el Mediador en tanto que participa –de modo subordinado– de la plenitud desbordante del “Unus Mediator”– no sólo en la realización de la Redención, como Corredentora –en el orden de la mediación ascendente– sino también en la distribución de sus frutos –en el orden de la mediación descendente– de la aplicación de la salvación –como Madre de la divina gracia– en tanto que nos las obtiene como Intercesora o Abogada (Reina del Corazón del Rey) y es cauce de su donación.

---

160 El Pseudoagustín llama a María "forma Dei", molde viviente del Unigénito de Dios, primogénito entre muchos hermanos, donde se "formó" la Cabeza del resto de la descendencia espiritual de la Mujer. San Luis María GRIGNON DE MONFORT completa esa idea luminosa atribuida durante siglos al santo Doctor –en perfecta congruencia, por lo demás, con su eclesiología– en su conocida obra *El secreto de María* (Obras BAC. p.288) escribiendo: "cualquiera que se mete en este molde y se deja manejar, recibe allí todos los rasgos de Jesucristo". Alude en lenguaje popular y muy sugerente al misterio de la mediación materna de María.

Estas inspiradas intuiciones teológicas de gran profundidad y pletóricas de sugerencias de genuina espiritualidad mariana, me recuerdan algunas enseñanzas que oí –a lo largo de 25 años– de labios de San Josemaría E.

Si el Señor se ha quedado desde su Ascensión sacramentalmente presente en los signos –especies de pan y de vino–, como “prisionero” –siempre acompañado de María y José–, en los vasos sagrados, viriles, sagrarios, ostensorios, de gran riqueza a veces –como expresión de fe, amor y agradecimiento a la locura de amor de su donación a los hombres<sup>161</sup>, en el exceso de su amor anonadado “hasta el extremo” (Jn 13, 1)– es porque desea vivir en el “tabernáculo” del corazón humano (cfr. Ap. 21, 3) “en su alma y en su cuerpo”, para transformarlos en Él. (“Amada en Amado transformada”, canta S. Juan de la Cruz, como aludiendo al paradigma de la transustanciación eucarística de elementos materiales, pan de trigo y vino, como medio o camino para esta transformación del hombre – también de su cuerpo (cfr. Rm 8, 23; 1 Cor 15, 51; Ef 3, 21)– en Cristo, hasta alcanzar el estado de varón perfecto, que llegará a su plenitud escatológica cuando Dios sea todo en todos en un universo transfigurado (1 Cor 25–28)).

Tal es la razón formal y la finalidad última tanto de la transustanciación de los elementos materiales en su Cuerpo y en su Sangre, como de su presencia eucarística en los tabernáculos de nuestras iglesias (por aquélla operada). Sale una vez al año en procesión movido por su ardiente deseo (Cfr. Lc 22, 15) de “atraer a todos hacia Sí” (Jn 12, 31) con la intención de urgir “a sus siervos” a que salgan “a los cruces de los caminos”: “Llamad a las bodas a cuantos encontréis (Mt 22, 9)” “et compelle intrare” “para que se llene mi casa de convidados” (Lc 14, 2). “Es la procesión de todos los días” de las “almas de Eucaristía” –ostensorios vivientes–, “que ponen el centro de su pensamiento y sus esperanzas”<sup>162</sup> en el Cuerpo Eucarístico del Señor, que forma progresivamente –con su cooperación– su Cuerpo Místico (Cfr. 1 Cor 10, 7).

### CAPÍTULO III

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS ES, EN SU FASE PEREGRINA–  
HISTÓRICA, UNA COMUNIDAD SACERDOTAL ORGÁNICAMENTE

---

161 Cf. Ef 4, 14.

162 Cfr. *Forja* 835.

ESTRUCTURADA COMO SACRAMENTO DE LA COMUNIÓN CON DIOS Y DE LOS HOMBRES ENTRE SÍ. (LG Cap. II).

(Dimensión institucional petrina de la iglesia) (1).

"El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes<sup>163</sup>." Además, el mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales (carismas) entre los fieles de cualquier condición<sup>164</sup>.

"El Espíritu Santo guía la Iglesia a toda verdad, la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos"<sup>165</sup>

I. RAZÓN FORMAL DE LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN EL SACERDOCIO DE CRISTO "UNUS MEDIATOR"– DE SU TRIPLE OFICIO MEDIADOR– COMO COMUNIDAD SACERDOTAL "ORGANICE STRUCTA".

La iglesia es algo más que el conjunto de redimidos por Cristo: Cristo "media" entre Dios y los hombres no sólo obteniendo a éstos el perdón de los pecados y la gracia de la filiación divina, sino también haciéndoles participantes de su potestad de mediador como sacerdote, profeta y rey<sup>166</sup> (en virtud de la unión hipostática), por los sacramentos, que imprimen carácter, y por la infusión del Espíritu Santo.

---

163 LG 11.

164 Ib. 12b.

165 LG 4.

166 Según declaró la Comisión Teológica del propio Concilio, el esquema triplex munus adoptado sólo pretende tener utilidad está por tanto condicionada a que no se pierda de vista la unidad de Cristo en su ser y en sus oficios salvíficos, unidad que trasciende a toda categorización; y a que, en consecuencia, no se compartimenta el ser y la actividad de la Iglesia (y del cristiano) de una forma mecánica y simplificadora. Ha de afirmarse, por el contrario, una mutua implicación de esos tres oficios mesiánicos en Cristo, y analógicamente, en la Iglesia y en cada uno de los cristianos. Se da, pues, una inseparable –e inseparable– participación de la Iglesia en los tres "munera" citados. Así, lo manifiesta en muchos lugares la S.E. (cfr., p. ej., 1 Pet 2,4–10 y Apc 1,6 y 3,9 y 5,9–10, lugares clásicos en la teología y el magisterio para apoyar bíblicamente el sacerdocio común de los fieles y en los que se entrecruzan los conceptos de Rey y Sacerdote). Sin embargo, por razones de claridad, se pueden y se deben distinguir los diversos aspectos.

La Iglesia forma un todo orgánico con Cristo como su Cabeza, y diferenciado según la distribución de los carismas hecha por el Espíritu, a fin de perpetuar su acción redentora en el tiempo hasta consumarla en la eternidad. Es, por tanto, el instrumento mediante el cual Cristo glorioso actúa entre los hombres, aplicándoles los frutos de su Redención, por obra del Espíritu Santo y conduciéndolos a la gloria del Padre. Instrumento visible y orgánico, donde cada miembro tiene una función en orden a la plena edificación del Cuerpo místico y a la salvación de todo el género humano: "sacramento primordial"<sup>167</sup>.

La *Mystici Corporis* de Pío XII resume así las razones de conveniencia que ha percibido la tradición de esta participación de la Iglesia en la misión salvífica de Cristo: "Hubiera podido (el Señor) Cristo haber repartido (sus gracias) directamente, por sí mismo, al género humano; pero quiso hacerlo por medio de una Iglesia visible en la que se congregaran los hombres, para que todos cooperasen con El, y por medio de aquella, a comunicarse mutuamente los frutos de la redención.

Debe afirmarse, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros para el desarrollo de su misión redentora. La cual no proviene de necesidad o insuficiencia, sino más bien porque El mismo así lo dispuso, para mayor honra de su esposa inmaculada"<sup>168</sup>.

Aparece así la idea tomada de la Escritura y de la tradición, según la cual la Iglesia debe contemplarse en la prolongación de la encarnación redentora del Verbo, la cual no es, por lo demás, sino la culminación del misterio de la alianza. En ambos casos, se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombre sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de su propia salvación, y a la de los demás hombres. Lo que se cumplía ya en la persona de Cristo, que ejercía la salvación de los hombres por su humanidad santísima, se prolonga en la Iglesia, que puede definirse en ese sentido verdaderamente radical, como "la cooperación del hombre con la gracia y por la gracia"<sup>169</sup>. Por la gracia como don gratuito de Dios, somos realmente salvados"<sup>170</sup>. Pero la salvación propia –y ajena– es al mismo tiempo fruto de la aportación libre del hombre que corresponde a ella con la gracia: "per laboriosam et sociam operam, per studium bonae voluntatis"<sup>171</sup>.

La redención realizada por Cristo –escribe San J. Escrivá de Balaguer– es suficiente y superabundante. Pero, Dios no quiere esclavos, sino hijos, y respeta

---

167 Cfr. I Col 1.

168 A.A.S. 1943, 217 ss.

169 Cf. FAYNEL o.c., 299.

170 Ef 2, 8.

171 C. *Gent.* 3, 14.

nuestra libertad. La salvación continúa y nosotros participamos de ella: es voluntad de Cristo que –según las palabras de san Pablo– cumplamos en nuestra carne, en nuestra vida, aquello que falta a su Pasión, en beneficio de su cuerpo, que es la Iglesia.<sup>172</sup>

"En esta tarea que va realizando en el mundo, Dios ha querido que seamos cooperadores suyos, ha querido correr el riesgo de nuestra libertad. "Se anonadó a sí mismo, tomando la forma de esclavo"<sup>173</sup>. "Dios condesciende con nuestra libertad, con nuestra imperfección, con nuestras miserias, consiente en que los tesoros divinos sean llevados en vaso de barro, en que le demos a conocer mezclando nuestras deficiencias humanas con su fuerza divina"<sup>174</sup>.

Se trata de dos aspectos que, lejos de contradecirse, son complementarios: la Iglesia nada añade a Cristo Cabeza, pues todo lo recibe de El. Sin embargo, se produce un crecimiento, culminación o consumación (*pleroma*), pero no a modo de complemento, sino de participación corredentora. Como dice Sto. Tomás, "la Iglesia es la plenitud de Cristo, en el sentido de que todo lo que es potencia de Cristo alcanza su cumplimiento en los miembros de la Iglesia"<sup>175</sup>.

## II. LAS DOS DIMENSIONES ESENCIALMENTE DIVERSAS DE LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN EL SACERDOCIO DE CRISTO.

*La Iglesia es por eso, una comunidad sacerdotal, cuyo sacerdocio es participación del de Cristo –al que prolonga y con cuyos fines se identifica– y que ejerce en la tierra incorporándose a la acción sacerdotal de Cristo en dos dimensiones:*

*una común, universal –llamada también sacerdocio real–, propia de todos sus miembros (incluidos los ministros sagrados);*

*otra especial, comunicada solamente a algunos y en beneficio de todo el Pueblo de Dios, ministerial.*

1. El sacerdocio real, común a todos los “christifideles”, incluidos los ministros ordenados.

### a) Naturaleza

---

172 Col. 1,24. *Es Cristo que pasa*, n.119.

173 Fil. 2,7.

174 *Ibidem*, n. 113.

175 *In Eph. 1, lect.8.*

La participación de todos los cristianos en el sacerdocio de Cristo deriva, lo mismo que su incorporación mística a El por la gracia santificante de los sacramentos de iniciación cristiana. El Bautismo incorpora a Cristo sacerdote mediante la unción del Espíritu, la impresión del carácter, que destina al culto y a la santificación propia y ajena, y realiza la inserción en la comunidad sacerdotal que es la Iglesia. La Confirmación refuerza estas notas y confiere la plenitud pentecostal del Espíritu Santo en orden a participar plena y activamente en la vida de la Iglesia en su crecimiento y en su misión, con fuerza espiritual y madurez, poniendo a su servicio los carismas que de este sacramento brotan. Ambos consagran el hombre a Dios y le facultan a participar activamente en el culto, recibiendo y actuando.

El sacerdocio común faculta –y obliga– a unirse por consentimiento a la voluntad de Cristo oferente en la Santa Misa, ofreciendo su vida en unión con El por medio del sacerdote ministerial, quien efectúa el sacrificio en cuanto acción personal de Cristo sacrificador, y esto "in persona Christi", Cabeza y Esposo de la Iglesia. La vida del cristiano, incorporado al sacerdocio de Jesús, se manifiesta en dos vertientes: de culto a Dios, centrado en el Santo Sacrificio del Altar, de forma que toda ella puede considerarse tal, y de transmisión de la gracia salvadora a los hombres, realizando así una mediación, tanto en el seno de la Iglesia, cuanto con respecto a los que están fuera de ella: "asisten a la oblación de la eucaristía, y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y la acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante"<sup>176</sup>. Por su misión *profética*, dan testimonio de la fe, ejercen el apostolado personal y defienden y extienden la doctrina de la Iglesia. Por su función *real*, santifican todas las realidades terrestres, siendo como fermento en la masa y recapitulando todo en Cristo.

b) Consecuencia: Igualdad radical de los constituidos fieles y miembros de la Iglesia por el bautismo, y diversidad funcional de los mismos en virtud del Sacerdocio jerárquico y de la multiforme distribución de carismas por el Espíritu.

El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve la radical igualdad que rige entre los miembros del pueblo de Dios, igualdad que es condición previa sobre la que se edifica la distinción de funciones –que, por lo que se refiere a quienes forman parte de la jerarquía, tiene su causa en el sacramento del Orden– entre ministros sagrados, laicos y religiosos. Anteriormente a cualquier diferenciación, todos son "christifideles", como pone de relieve incisivamente S. Agustín: "A la vez que me llena de temor lo que soy para vosotros soy obispo, pero con vosotros

---

176 *Lumen gentium*, 10.

crisiano; éste es el "nomen gratiae"; aquél, el "nomen officii"<sup>177</sup>. Por esta razón, los estudios teológicos y canónicos posteriores al Vaticano II subrayan cómo en realidad el Concilio, más que corroborar la importancia de uno de los tres estados tradicionales –el laical–, ha centrado la reflexión en un hecho de mayor trascendencia: la condición del fiel, o miembro del pueblo de Dios en cuanto tal, como sustrato común a la Jerarquía, a los laicos y a los religiosos. A todos los fieles corresponde, según la situación propia de cada uno, trabajar por la consecución del fin de la Iglesia que ha sido instituida para que, extendiendo por todas partes el reino de Cristo, para gloria de Dios Padre, haga partícipes a todos los hombres de la redención salvadora (santificación de las almas), y a través de ellos el mundo entero se ordene realmente a Dios (llevar a Dios la creación). Toda la actividad del cuerpo Místico dirigida a ese fin se llama apostolado, que la Iglesia desarrolla a través de todos sus miembros, aunque ciertamente de maneras diversas<sup>178</sup>.

A mi modo de ver, puede ser útil para esclarecer la diversidad típica de la misión–y consiguiente posición– de sacerdotes religiosos –en cuanto tales– y laicos en el sacramentum salutis mundi que es la Iglesia peregrina, la conocida distinción de la teología sacramentaria clásica, de la *triple referencia, en indisociable implicación, del signo sacramental, al pasado, al presente y al futuro: rememorativo de la Pasión de Cristo (anamnesis), demostrativo de la gracia (diagnosis) y pronóstico –prenda– de la futura gloria escatológica (prognosis)*.

(Huelga aclarar que *se trata de subrayados –por el modo y la intensidad de su modo de vivir esa triple referencia a magnitudes (la Pasión, la gracia y la gloria) necesariamente implicadas e indisociables– según la diferente y complementaria misión a la que están llamados sacerdotes religiosos y laicos, “en cuanto tales”, para la santificación del mundo, en orgánica cooperación, según –y en virtud de– los dones recibidos para ejercitarla. Aquí sólo esbozo esta propuesta “tipológica”, que desarrollo con amplitud en otros escritos*).

1. *El sacerdote*, cuya misión principal es la de presenciar el misterio Pascual en el “hoy” histórico de la salvación por la *anamnesis* del misterio eucarístico, del cual vive la Iglesia (para la que le capacita la ordenación como ministro sagrado) –y, en dependencia de aquél, del ministerio de la Palabra y los Sacramentos–, es, ante todo –como decía el inolvidable profesor Alfredo García Suárez, nuestro primer decano en la incipiente Facultad de Teología de

---

177 Ser. 340,1:PL 38,1483.

178 AA 2.

Navarra—“*el hombre del recuerdo*”: de la *anamnesis* sacramental; como *el laico* lo es de la *diagnosis*, de la *santificación del mundo ad intra*; y *el religioso* de la *prognosis*: del *testimonio escatológico* a que está llamado, por el carisma vocacional que le es propio, por la presencialización anticipada de *la nueva vida* a la que tendemos en esperanza todos los *christifideles*.

2. La acción directa de santificar o consagrar el mundo es específica de *los laicos*, puesto que a ellos por su vocación propia, corresponde "buscar el Reino de Dios tratando y ordenando las cosas temporales según el querer divino"<sup>179</sup>.

3. *Los religiosos* se apartan del mundo y de la dinámica de lo secular, para hacer de alguna manera presentes ya en esta tierra los bienes celestes, dar testimonio de la nueva vida y anunciar así la resurrección y la gloria del Reino, para que la edificación de la ciudad terrestre se funde en Cristo y a El se dirija<sup>180</sup>. “Los fieles pueden radicalizar las promesas bautismales por medio de la profesión religiosa en la cual se emiten votos de obediencia, pobreza, castidad, y eventualmente el cuarto voto que especifica el carisma propio del instituto. La profesión religiosa es una especial consagración que constituye objetivamente un peculiar *estado canónico de perfección*: “Ecclesia autem professionem religiosam non tantum sua sanctione ad status canonici dignitatem erigit, sed eam ut statum Deo consecratum etiam actione sua liturgica exhibet”<sup>181</sup>.

---

179 LG 45.

180 LG 44 y 46; GS 38.

181 La terminología «status perfectionis» aparece raramente después del Concilio. Este hecho —según el Padre Alessandro M. Apolonio— “*esprime non una modifica del giudizio della Chiesa Circa la vita religiosa, bensì la volontà di sottolinearne l’aspetto soggettivo la vocazione universale alla santità, sia dei religiosi sia dei laici, in forza dello stesso battesimo, di impegno e di coerenza personale... piuttosto che l’aspetto oggettivo della vita religiosa stessa*”. L’intimo rapporto della professione religiosa con il battesimo é messo in evidenza dal Concilio Vaticano II e dal recente documento postsinodale di Giovanni Paolo II, “ma per poter raccogliere in piú grande abbondanza i frutti della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa [...] si consacra piú intimamente al servizio di Dio».

“L’intimo rapporto della professione religiosa con il battesimo é messo in evidenza dal Concilio Vaticano II e dal recente documento postsinodale di Giovanni Paolo II Beato JUAN PABLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Vita consecrata*, 25 marzo 1996, n. 30 (“L’Osservatore Romano”, 29 marzo 1996, p. 4”): «Christifidelis [...] per baptismus quidem mortuus est peccato, et Deo sacrat; ut autem gratiae baptismalis uberiores fructum percipere queat, consiliorum evangelicorum professione in Ecclesia [...] divino obsequio intimius consecratur”.

## 2. El sacerdocio ministerial.

Precisamente considerar la dimensión pastoral, sacerdotal y profética de la Iglesia entera permite que aparezca en su más profunda significación y en su irreductible necesidad los portadores del ministerio público en la Iglesia que ejerce en servicio de sus hermanos la potestad que Cristo y sólo El les confió el sacramento del orden:

“El mismo dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros evangelistas; a otros, pastores y doctores: para el recto ordenamiento de los santos en orden a la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo”<sup>182</sup>. Toda la Iglesia es “sacramento” de salvación –como describe Pedro Rodríguez–: “el testimonio del más sencillo discípulo de Jesús es camino para el encuentro con Cristo; el Espíritu Santo anima a todos los fieles, suscitando por todas partes el testimonio del ejemplo, del trabajo y de la palabra”. Dicho de otro modo, la comunidad y sus miembros participan del triple oficio de Cristo. Pero los hombres no podrían tener nunca la certeza de que en esa vida y en esa doctrina encuentran de modo indubitable a Cristo, a no ser por la existencia de un ministerio oficial y público –jerárquico– de carácter sacerdotal instituido por El en orden a asegurar de modo infalible y eficaz la presencia de Cristo, Cabeza de su cuerpo, en medio de los fieles y de todos los hombres.

Este ministerio es, pues, el medio de que Cristo, Señor del mundo, se sirve para asegurar a los hombres que es su palabra la que, en efecto, se les predica; y que es el misterio redentor de su vida lo que, en efecto, se les entrega: el “magisterio infalible” y la eficacia “ex opere operato” de los sacramentos son los casos supremos de esta actuación ministerial, y sobretudo, la potestad de consagrar la Eucaristía, por la que se hace presente para la comunidad no ya la fuerza salvífica de Cristo, sino Cristo mismo en su ser personal redentor”. Por eso el Vaticano II recoge la fórmula tradicional, diciendo que los ministros del Señor actúan “in persona Christi Capitis”<sup>183</sup>; “Dios puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, representantes de Cristo, como si Dios os exhortara por nosotros”<sup>184</sup>.

El ministerio ejercicio “in persona Christi Capitis” aparece así como “un don” misericordioso de Dios a la Iglesia para eliminar toda ambigüedad en el encuentro con Cristo y está para ello dotado de la asistencia del Espíritu Santo

---

182 Eph 4,11–12.

183 LG 10.

184 2 Cor 5, 19–20.

que Cristo prometió y envió<sup>185</sup>. El ministerio sacerdotal y su ejercicio no son algo separado y externo a la comunidad, sino un momento interno de la Iglesia total. En la Iglesia quienes poseen el carisma del "apostolado oficial" (superior al del profetismo) son los obispos como sucesores de los Doce y el Papa como cabeza de los mismos y sucesor de Pedro. La comunión se guarda en unión con ellos. Todo presunto don profético ha de someterse al juicio del Magisterio oficial, a quien pertenece discernir con autoridad la legitimidad del mismo; con ello lejos de sofocar el Espíritu, depura y prepara el campo de acción.

*El sacerdocio ministerial presupone el sacerdocio común de los fieles* – aunque difiere de él en esencia y no sólo en grado<sup>186</sup>– confiere a quien lo recibe una configuración con Jesucristo, Cabeza de la Iglesia, en virtud de la cual se hace ministro suyo, y desempeña con autoridad y potestad sagrada la tarea de dar culto, enseñar, santificar y regir al Pueblo de Dios.

*Su causa es el sacramento del Orden*, el cual produce el carácter sacramental, que contiene en su raíz las funciones o "munera" jerárquicos. Este sacramento tiene tres grados: episcopado, presbiterado y diaconado.

*De estos tres grados, los dos primeros otorgan el sacerdocio jerárquico, pero no el tercero*, que constituye el grado inferior de la jerarquía y que sólo destina a ministerios relacionados con los otros dos grados<sup>187</sup>. Obispos, presbíteros y diáconos no son susceptibles de ser englobados en una categoría o tipo común por razón de sus poderes y funciones, pero sí en relación a los aspectos fundamentales de su estatus personal.

En efecto, *el sacramento del orden*:

a) produce en ellos una *consagración personal*, que los hace personas sagradas en virtud de su especial destinación al culto divino y de su condición – en los que son sacerdotes– de personas que obran "in persona Christi Capitis" cuando ejercen su sacerdocio jerárquico;

b) destina a los "*negotia ecclesiastica*" de modo que quienes lo han recibido deben apartarse, al menos en gran parte, de los "*negotia saecularia*";

c) comporta un estilo de vida. Aparece así un *status personal* de los ordenados, los cuales tienen *una condición de vida regulada por el derecho canónico*, en cuya virtud forman un tipo de fieles, que reciben el nombre de *ministros sagrados o clérigos* y su conjunto se llama clero o clerecía.

---

185 Cf. VATICANO II, *Decr. Ad gentes* 4.

186 Cf. LG 12.

187 Cfr. LG,29

### III. EL SENTIDO DE LA FE DE LOS MIEMBROS DEL PUEBLO DE DIOS, COMO EXPRESIÓN DEL SACERDOCIO COMÚN –DE SU "MUNUS PROPHETICUM"– EN SU RELACIÓN CON EL MINISTERIO JERÁRQUICO (LG 12)

La indefectibilidad del Pueblo de Dios en la fe se ejerce "mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo". Es una disposición cuasi innata al creyente por la que se adhiere de modo connatural, instintiva y experimentalmente los diversos aspectos de la vida cristiana, bien en lo referente al objeto de la misma fe, bien a sus manifestaciones y realizaciones concretas en la vida moral y religiosa<sup>188</sup>.

Suele afirmarse que los fieles poseen una infalibilidad pasiva o "in credendo", por cuanto no pueden engañarse al aceptar las enseñanzas propuestas por el Magisterio, quien tiene asegurada la infalibilidad activa o "in docendo" (de enseñar).

Sin embargo, no es de orden puramente pasivo, pues se extiende a penetrar profundamente la fe con rectitud de juicio aplicándola más íntegramente a la vida<sup>189</sup>. Es decir, que podemos hablar de una función activa y docente de los fieles, del orden de la vida de fe y caridad, que encuentra su expresión en el consentimiento universal de todo el Pueblo de Dios en una verdad revelada. Esta actividad que se ejerce por el sentido sobrenatural de la fe puede llegar a descubrir virtualidades reveladas, que quizá pasen desapercibidas a los mismos teólogos de oficio. El Espíritu Santo anima y dirige a todo el pueblo no sólo por medio del Magisterio jerárquico, sino también inmediata e intrínsecamente, haciéndole idóneo e induciéndole a proclamar y dar testimonio de la verdad cristiana. De hecho es tenido en cuenta a la hora de las definiciones dogmáticas. Puede verse Trento respecto a la cuestión del pecado original<sup>190</sup> y a la presencia real de Cristo en la Eucaristía<sup>191</sup> o los últimos dogmas marianos.

En la Iglesia quienes poseen el carisma del "apostolado oficial" (superior al del profetismo) son los obispos como sucesores de los Doce y el Papa como cabeza de los mismos y sucesor de Pedro. La comunión se guarda en unión con ellos. Todo presunto don profético ha de someterse al juicio del Magisterio oficial, a quien pertenece discernir con autoridad la legitimidad del mismo; con ello lejos de sofocar el Espíritu, depura y prepara el campo de acción.

---

188 LG,25.

189 Ibid.

190 Denz. 787.

191 Denz. 874.

El Espíritu Santo reparte, en efecto, entre los fieles todo género de gracias y carismas extraordinarios y ordinarios "para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia" (LG,12). "cuyo juicio de autenticidad y de ejercicio razonable corresponde a la autoridad de la Iglesia que debe "no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo, retener lo bueno" (1 Tes.; S,12)" (LG,12).

"El Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios (res et sacramentum, caracteres sacramentales) y le adorna con virtudes (res tantum), sino que también distribuye gracias especiales (*gratis datae=carismas*) entre los fieles (sellados con el carácter) de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1Cor, 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia". He aquí *los "carismas"*, ordinarios y extraordinarios, cuyo cometido no es otro que *concretar, especializándola, la común llamada a participar en la misión de la Iglesia*: la común destinación al culto y santificación –propia y ajena– del carácter sacramental<sup>192</sup>; habilitando así a quienes lo reciben "para poder desempeñar una misión específica".<sup>193</sup>

Los caracteres sacramentales no son, en efecto, sino "poderes" derivados e instrumentales de la "exousia" o potestad del Señor que el Padre entregó a Cristo, que por la unión hipostática quedó constituido en poder cultural, santificador como sacerdote, profeta y rey, mediador entre Dios y los hombres, que nos redime con el sacrificio de su vida. Pero así como, siendo el carácter una potencia de orden espiritual, precisa de los "hábitos operativos" (virtudes y dones) para vencer la indeterminación de su apertura, orientándola hacia el recto ejercicio de la misma, así también para que se determine en sí mismo como "poder", habilitándolo para funciones al margen de la infalibilidad del "opus operatum" propia del ministerio de los sacramentos, singularmente para el desempeño del ministerio de la palabra, Dios concede muy convenientemente los carismas, que habilitan para desempeñar una misión específica. Son como "antenas receptoras", "transmisores", "o apoyos dispositivos" del mensaje salvífico, que facilitan la evangelización, convirtiendo al carácter sacramental en un apto canal transmisor, del que puede hacerse buen o mal uso, a diferencia de los hábitos virtuosos, de los que "nemo male utitur" (San Agustín). Sólo si se usan bien se consolidan más o menos, pues no se dan a modo de hábito; y contribuyen indirectamente, por la vía del mérito, a la santificación de su beneficiario, pues son gracias "gratis

---

192 N.11.

193 LG,12b.

datae", ordenadas a la santificación de los demás, pero no directamente del mismo sujeto que reciben el don, como ocurre en la gracia "gratum faciens".<sup>194</sup>

#### IV. RELACIÓN ENTRE EL SACERDOCIO MINISTERIAL Y EL SACERDOCIO COMÚN.

Toda la Iglesia participa de la misión redentora de Cristo, y por tanto, de sus oficios mesiánicos. En el seno de este "pueblo mesiánico" (LG,4) se da, por institución divina, una pluralidad de ministerios –diversos modos de participar en los oficios de Cristo– ordenada a la única misión de la Iglesia, la edificación del Cuerpo de Cristo: "est in Ecclesia diversitas ministerii sed unitas missionis"<sup>195</sup>. Esta perspectiva es la que nos ofrece el Magisterio de la Iglesia en la Constitución sobre la Iglesia<sup>196</sup>. La Iglesia toda aparece así como "comunidad sacerdotal", "comunidad profética", "comunidad pastoral": cada fiel –repetía con frecuencia San Josemaría– es, de alguna manera, "oveja y pastor"<sup>197</sup>. Pero no hay aquí anarquía ni falso democratismo carismático.

Precisamente considerar la dimensión pastoral, sacerdotal y profética de la Iglesia entera permite que aparezca en su más profunda significación y en su irreductible necesidad los portadores del ministerio público en la Iglesia que ejerce en servicio de sus hermanos la potestad que Cristo y sólo El les confió el sacramento del orden: "El mismo dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros evangelistas; a otros, pastores y doctores: para el recto ordenamiento de los santos en orden a la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo"<sup>198</sup>. Toda la Iglesia es "sacramento" de salvación –como describe Pedro Rodríguez–: "el testimonio del más sencillo discípulo de Jesús es camino para el encuentro con Cristo; el Espíritu Santo anima a todos los fieles, suscitando por todas partes el testimonio del ejemplo, del trabajo y de la palabra". Dicho de otro

---

194 1 Cor 12 enumera carismas referidos a la fe en todas y cada una de sus dimensiones: en sí misma –subjetiva (la fe carismática, no la virtud teologal común), objetiva (ciencia, sabiduría)– o a los signos (milagros, sanaciones, profecías) que a ella disponen, o a su transmisión oral, a su discernimiento e interpretación. También a ella, a su propagación –a la que se ordena toda la evangelización, como fundamento y raíz permanente que es de la justificación de la gracia salvífica (la comunión con Dios que la Caridad opera)– se ordenan los otros carismas que enumera S. Pablo en otras cartas, como los ministeriales de gobierno y de caridad y misericordia (Cfr. Rm 12, Ef 4–11).

195 AA, 3.

196 *Lumen Gentium*, cap. II y III especialmente.

197 San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER.

198 Eph 4,11–12.

modo, la comunidad y sus miembros participan del triple oficio de Cristo. Pero los hombres no podrían tener nunca la certeza de que en esa vida y en esa doctrina encuentran de modo indubitable a Cristo, a no ser por la existencia de un ministerio oficial y público –jerárquico– de carácter sacerdotal instituido por El en orden a asegurar de modo infalible y eficaz la presencia de Cristo, Cabeza de su cuerpo, en medio de los fieles y de todos los hombres.

Este ministerio es, pues, el medio de que Cristo, Señor del mundo, se sirve para asegurar a los hombres que es su palabra la que, en efecto, se les predica; y que es el misterio redentor de su vida lo que, en efecto, se les entrega: el "magisterio infalible" y la eficacia "ex opere operato" de los sacramentos son los casos supremos de esta actuación ministerial, y sobretodo, la potestad de consagrar la Eucaristía, por la que se hace presente para la comunidad no ya la fuerza salvífica de Cristo, sino Cristo mismo en su ser personal redentor". Por eso el Vaticano II recoge la fórmula tradicional, diciendo que los ministros del Señor actúan "in persona Christi Capitis"<sup>199</sup>; "Dios puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, representantes de Cristo, como si Dios os exhortara por nosotros"<sup>200</sup>: *El ministerio ejercicio "in persona Christi Capitis" aparece así como "un don" misericordioso de Dios a la Iglesia para eliminar toda ambigüedad en el encuentro con Cristo y está para ello dotado de la asistencia del Espíritu Santo que Cristo prometió y envió*<sup>201</sup>. *El ministerio sacerdotal y su ejercicio no son algo separado y externo a la comunidad, sino un momento interno de la Iglesia total.*

La representación de Cristo por los titulares jerárquicos no acapara, pues, la misión de la Iglesia. El ministro de la jerarquía eclesiástica aparece así como un servicio de estructura sacramental y vicaria por el que se ejercita el señorío salvífico de Cristo sobre su Iglesia y, de este modo, se produce el enriquecimiento de la comunidad en orden a que ésta ejerza la misión que ha confiado Cristo. "Cristo, primogénito de toda criatura"<sup>202</sup> está presente en el sacerdote para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer al Padre su culto y oblación espiritual"<sup>203</sup>.

*Las dos manos del Padre –el Verbo y el Espíritu Santo– en u indisociable misión salvífica que congrega a la humanidad dispersa por el pecado en la progresiva formación de Cristo total– no sólo hacen nacer la Iglesia, sino que la mantienen de continuo en su ser originario como institución visible, cuasi*

---

199 LG, 10.

200 2 Cor 5,19–20.

201 Cfr. VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, 4.

202 Col 1,15.

203 A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, 115..

*sacramento* al servicio de la comunión invisible de Cristo en el Espíritu. La institución orgánicamente estructurada por los sacramentos, carismas y ministerios cuya raíz fontal es el misterio Eucarístico, que "hace la Iglesia", es constantemente recreada por aquella corriente vital Trinitaria de la doble misión, siempre conjunta e inseparable; ante todo en su movimiento descendente de oferta del salvación a través de *gracias de mediación* sacerdotal, profética y regal. El Espíritu asocia sacramentalmente a Cristo a personas concretas por la Palabra y los sacramentos, otorgándoles dones jerárquicos y carismáticos (que aquí hemos llamado gracias de mediación) para que tenga parte cada una de ellas en la obra de la salvación. En ellas toma cuerpo *la institución* (cambian las personas, pero ella permanece) como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por *los caracteres sacramentales y los carismas que los modalizan y orientan al cumplimiento de la vocación particular de cada miembro* a lo largo de la historia, según la manera propia de participar en la misión salvífica de la Iglesia, para común utilidad; y siempre al servicio de *la comunión* salvífica con Dios y de los hombres entre sí que la caridad opera.

Las *gracias de mediación* –los dones jerárquicos y carismáticos (LG, 4 a)– por las que recibe de continuo el Pueblo de Dios, en su fase histórica, una estructura orgánica institucional como sacramento de salvación –pertenecen a la figura de este mundo que pasa. Son meros medios instrumentales, a manera de andamios (San Agustín)<sup>204</sup> –obviamente provisionales–, que se usan sólo mientras dura la construcción, al servicio de la edificación de la Iglesia –germen e instrumento del Reino de Dios–, según el “*ordo Charitatis*”. Están, pues, al servicio de la comunión salvífica con Dios, que la caridad opera por el libre “*fiat*” del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Es decir, de las *gracias de santificación*, que se actúan por la libre cooperación del hombre con el don del Esposo –ofrecido a través de aquélla mediación institucional de la Iglesia (sacramento de la doble misión descendente del Verbo y del Espíritu)–, que reclama y posibilita el libre don de la esposa, con el que contribuye así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su vocación particular. *Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia*, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la *dimensión jerárquica–petrina*.

La Iglesia es, pues, en su esencia, el misterio de la Esposa. Los poderes apostólicos sitúan, ciertamente, a algunos de sus miembros, del lado del Esposo. Pero su función, aunque necesaria, es provisional, está al servicio del buen

---

204 S. AGUSTÍN, *Sermo* 362, 7; PL, 37, 1904. También los compara a los vendajes que suprime el médico una vez alcanzada la curación. (Cf. *In Psal. 146*, 8; PL, 37, 1904).

ejercicio de su misión de Esposa, haciéndolo posible<sup>205</sup>. La misión petrina de la Iglesia tiene como razón formal hacer posible la actualización sacramental del don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante el ministerio de la palabra y los sacramentos. Éste tiene como raíz de su eficacia salvífica –y culmen de toda actividad eclesial (cfr. SC9)– la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (cfr. 1 Cor 10,7). Se une así el don del Esposo –nuevo Adán– con la necesaria cooperación del don de la Esposa –nueva Eva– para que "se realice la obra de la redención" en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos<sup>206</sup>.

La *institución como medio de salvación* (la comunidad sacerdotal *organice structa*) –que pertenece a la figura de este mundo que pasa–, y *la comunión salvífica* propia de la caridad, como *fruto de salvación*, no son, pues, magnitudes yuxtapuestas, sino inseparables y simultáneas como "*realitas complexa*" de estructura sacramental (Cfr. LG 8<sup>a</sup>) en la fase histórica de la Iglesia peregrina como *sacramento universal de salvación hasta la plenitud escatológica del Reino consumado*<sup>207</sup>.

---

205 El don de Esposo equivale al "opus operatum" que aseguran la Misa y los sacramentos a través del ministerio sacerdotal –y la infabilidad del Magisterio en determinadas condiciones– como oferta de salvación (de verdad y de vida). Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando "lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo". (Cf. Col 1,14). Tal es el don de la Esposa, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo "opus operantis", que el Cc. de Trento expresa en términos negativos ("non ponentibus obicem") en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el "fiat" de Nazaret al Calvario, como antes exponíamos.

206 El primado de jurisdicción de Pedro asegura la unidad en la fe y en la comunión jerárquica de la Comunidad Sacerdotal orgánicamente estructurada con vistas a recibir la salvación como el don de Dios; la entrega redentora del Señor actualizada sacramentalmente en el misterio eucarístico. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit, p.12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, ibid. *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Madrid 1984.

207 En Occidente se ha dado en los últimos siglos una tendencia –que va remitiendo, afortunadamente– a describir la Iglesia en términos cristológicos, o a considerarla como constituida completamente por Cristo mientras que el Espíritu parece sobrevenir una vez establecidas las estructuras, para darles a éstas impulso y vida. Una tal óptica haría creer que el Espíritu pertenece a un segundo momento de la constitución de la Iglesia. No es suficiente asignar al Espíritu una función subsiguiente de animador y unificador de una "previa" estructura institucional de origen unilateralmente cristológico. Hay una presencia, siempre

V. LOS CARACTERES SACRAMENTALES, MODALIZADOS POR LOS CARISMAS, CONFIGURANTES DE LA COMUNIDAD SACERDOTAL “ORGANICE STRUCTA” BAJO PEDRO, EN CUANTO SE ORDENAN A LA EUCARISTÍA, Y DE ELLA DERIVAN.

La Eucaristía es "causa de todo el bien espiritual de la Iglesia"<sup>208</sup>: tanto del organismo sobrenatural de la gracia de las virtudes y dones, con las gracias actuales que le activan, como de las gracias no formalmente santificadoras, pero que disponen a la justificación, tales como la fe o esperanza informes. Todas

---

conjunta e inseparable, de Cristo y su Espíritu que excluye cualquier dualismo entre jerarquía y carisma en el seno de la Iglesia, porque el Espíritu que la anima derramando libremente sus carismas no institucionales en cualquier fiel (los que Rahner llama “carismas libres”) –sea simple fiel o perteneciendo quizás a la jerarquía–, es el mismo Espíritu “de Cristo”, que ha recibido el poder de comunicarlo al ministerio pastoral de los apóstoles, como precio de su sufrimiento redentor.

Pueblo de Dios no debe entenderse –toda insistencia es poca en este punto capital– como algunos han hecho, en clave política; pues, expresa –como, acabamos de ver– el misterio de la Iglesia en su integridad. No es una categoría sociológica que se opone al gobierno. Significa todos los bautizados, Papa y obispos incluidos, que comprende la totalidad de los Christi fideles que tienen por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los que habita el Espíritu santo como en un templo (LG 9b). Las distinciones que se dan en su seno son de orden funcional (unidad de misión y diversidad de ministerios o funciones (AA 2, 2). En el itinerario del Pueblo de Dios los pastores tienen una función propia, un servicio específico que prestar que concierne a la unidad visible de la Iglesia en la fe y en la comunión, por el que preserva la continuidad de la identidad del cristiano en el tiempo y su armonía en el espacio, evitando así la caída en el iluminismo y en el individualismo. Por eso deben estar especialmente atentos en el Espíritu a los “signos de los tiempos” y a los testimonios proféticos que se manifiestan, para discernir lo auténtico –sin ahogar el Espíritu– e integrarlo en el conjunto de la Iglesia para la progresiva construcción del reino de Dios.

El Espíritu Santo es el que anima a los pastores en sus decisiones para que sean conformes al Evangelio, inspirándoles –si no se cierran a sus luces y mociones– a acoger todas las manifestaciones del Espíritu. “Es el que impide constantemente a la Iglesia considerarse como un fin en si misma y quien la mantiene en referencia final al Reino que viene y a su único Señor Jesucristo”.

Cfr. L. SUENENS, *Une nouvelle Pentecote?*, París 1973, 20. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968. Una excelente exposición de conjunto actualizada con la mejor bibliografía sobre el tema, ofrece la ponencia de R. PELLITERO, *El Espíritu Santo y la misión de los cristianos, los carismas: unidad y diversidad*, en el simposio sobre “el Espíritu Santo y la Iglesia” de 1998 (Cfr. Actas).

208 Cf. S. Th. III, 65, 3, 1.

estas gracias, formal o dispositivamente santificantes, son participación o redundancia de la gracia capital de "Cristo sacramentado".

Es más, también hace ella participar del mismo principio activo de la gracia capital de Cristo, que es la Unión hipostática, en cuya virtud queda "constituido en poder " mediador de sacerdote, profeta y rey, por los caracteres sacramentales. Ellos son otras tantas participaciones de la "res et sacramentum" de la Eucaristía, que es la presencia de Cristo en el ejercicio de su poder sacerdotal; pues si nos hace partícipes de su triple poder, es para capacitarnos a tener parte activa en su misión redentora, que fue consumada en el sacrificio de la Cruz, y solo es aplicada con nuestra cooperación, bien unidos a Cristo Jesús en su presencialización sacramental en el de la Misa, raíz y centro de nuestra misión corredentora, como "mediadores en el Mediador".

Por eso la institución de la Eucaristía fue, entre todos, el acto fundacional por excelencia de la Iglesia.

Por eso también "la obra de nuestra Redención se cumple de continuo en el misterio del Sacrificio eucarístico, en el que los sacerdotes ejercen su principal ministerio"<sup>209</sup>. "Todo lo demás debe girar alrededor. Otras tareas, predicación, catequesis, etc... carecerían de base si no estuvieran dirigidas a encontrarse con El en el tribunal amoroso de la Penitencia y en la renovación incruenta del Sacrificio del Calvario en la Santa Misa, que si es el centro y la raíz de la vida del cristiano, lo debe ser de modo especial de la vida del sacerdote"<sup>210</sup>.

La Iglesia no se edifica sobre comités, juntas y asambleas. La palabra y la acción de sus miembros salvarán al mundo en la medida en que estén conectados con el sacrificio redentor de Cristo, actualizado en la Misa, que aplica todas sus fuerzas salvíficas. Toda palabra que se oye en la Iglesia, sea docente, autoritativa o sacramental, solo tiene sentido salvífico, y edifica la Iglesia, en la medida en que es preparación, resonancia, aplicación o interpretación de la "protopalabra": la palabra de la "anamnesis" que hace presente al mismo Cristo y su acción redentora eternamente actual, al actualizar el sacrificio del Calvario.

La "*Mystici Corporis*" de Pío XII resume así las razones de conveniencia que ha percibido la tradición de esa participación de la Iglesia en la misión Salvífica de Cristo: "Hubiera podido (el Señor Cristo haber repartido (sus gracias) directamente, por Sí mismo, al género humano; pero quiso hacerlo por medio de una Iglesia... Debe afirmarse, aunque parezca completamente extraño, que *Cristo también necesita de sus miembros... para el desarrollo de su misión*

---

209 Po, 13 Cf.S.Th., Supl. 36,2,1.

210 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amor a la Iglesia*, 75.

*redentora. Lo cual no proviene de necesidad o insuficiencia, sino más bien porque El mismo así lo dispuso para mayor gloria de su Esposa Inmaculada*<sup>211</sup>. No hay pues más Mediación; sino diversos sujetos que participan, en unidad orgánica, de la única Mediación de Cristo.

*En la misión salvífica de Cristo su triple potestad y función de sacerdote profeta y rey, no se pueden distinguir adecuadamente entre sí, pues forman un "complejo orgánico" radicado en la unidad de Cristo. Mediador único de los bienes de la Nueva Alianza. Por estar su centro ontológico en el único Mediador, su núcleo más profundo es el sacerdocio (ontológico) de Cristo, que se despliega en las dimensiones cultural, profética y regia de su actividad salvífica. En este sentido –aunque el Concilio no lo haya afirmado expresamente– responde a la eclesiología del Vaticano II el que la distinción entre "sacerdocio común de los fieles" y "sacerdocio ministerial" –que es esencial y no solo de grado– incluya también la doble forma de participar en la Iglesia los otros dos maneras de Cristo: el regio y el profético.*

La Iglesia es por eso, una comunidad sacerdotal, cuyo sacerdocio es participación del de Cristo –al que prolonga y con cuyos fines se identifica– y que ejerce en la tierra incorporándose a la acción sacerdotal de Cristo en dos dimensiones: una común, universal, propia de todos sus miembros; otra especial comunicada solamente a algunos y en beneficio de todos los demás, ministerial. "El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque se diferencian *essentia et non gradu tantum*, se ordenan sin embargo, el uno al otro; porque uno y otro participan *suo peculiari modo* del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad de la que goza, modela y dirige al pueblo sacerdotal, realiza in persona Christi el sacrificio eucarístico y lo ofrece en nombre de todo el Pueblo de Dios; los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la oblación de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y en la acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y con la caridad operativa"<sup>212</sup>.

---

211 AAS,1943,217

212 LUMEN GENTIUM, n.10. Para esta II parte cf. los escritos del Prof. Pedro RODRÍGUEZ. Además de IMM, cf. El concepto de Estructura fundamental de la Iglesia, en VV. AA. *Veritati Catholicae*, en honor de L. SCHEFFCZYK, *Aschaffenburg* 1985, pp.2246. "Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia", en *Romana* 4 (1987) pp 163–176. Muestra muy acertadamente el A. como en el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de la estructura histórica de la Iglesia (ministros, laicos, vida consagrada). Sobre la que es propia de los laicos, P. RODRÍGUEZ, "La identidad teológica

El Cc. Vaticano II ha puesto de relieve la radical igualdad que rige entre los miembros del pueblo de Dios, igualdad que es condición previa sobre la que se edifica la distinción de funciones –que, por lo que se refiere a quienes forman parte de la jerarquía, tiene su causa en el sacramento del Orden– entre ministros sagrados, laicos y religiosos; anteriormente a cualquier diferenciación, todos son "christifideles", como pone de relieve incisivamente S. Agustín: "A la vez que me llena de temor lo que soy para vosotros, me consuela lo que soy juntamente con vosotros; pues para vosotros soy obispo, pero con vosotros cristiano; éste es el "nomen gratiae"; aquél, el "nomen officii".

## VI. EL SAGRADO MINISTERIO EN LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA.

### 1. El "christifidelis" y su condición sacerdotal.

Cristo, Señor, Pontífice tomado de entre los hombres<sup>213</sup> a su nuevo pueblo "lo hizo reino y sacerdotes para Dios, su Padre"<sup>214</sup>. Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable<sup>215</sup>. Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios<sup>216</sup>, han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios<sup>217</sup>; han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y a quién se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna<sup>218</sup>.

El hombre Cristo Jesús, es el "único Mediador entre Dios y los hombres", como dice la primera carta a Timoteo (2,5). El sacerdocio común de los fieles

---

del laico", en *Scripta Theologica* 19 (1987) 280 ss. Una excelente exposición de conjunto de los estudios de P. Rodríguez sobre el tema puede verse en José R. VILLAR "Creo en la Iglesia Católica" (Estudios sobre el CEC), en *Scripta Theologica*, 25 (1993) pp.612–626. Sobre los religiosos, son muy dignas de tenerse en cuenta las observaciones críticas de A. BANDERA a los "Lineamenta" del Sínodo de 1994. Cf. *Sínodo 94. Entre Código y Cristología*, ed. San Esteban, Salamanca 1994.

213 cf. Hb. 5,1–5

214 cf. Ap 1,6;5, 9–10

215 cf. 1 P. 2, 4–10

216 cf. Hch2,42–47

217 cf. Rm 12,1

218 cf. 1 P. 3, 15. LG, 10.

significa una participación, que Cristo da a los suyos, de ese sacerdocio. Por ella los creyentes ofrecen sus vidas –"sus cuerpos", dice San Pablo con profunda expresión<sup>219</sup>– como hostias vivas, santas, agradables a Dios. El sacerdocio común de los fieles es un sacerdocio "existencial". Con rigurosa y profunda expresión, el Fundador del Opus Dei pudo decir que el cristiano ha sido constituido por Dios "sacerdote de su propia existencia". El ejercicio del sacerdocio común consiste primariamente en la santificación cotidiana de la vida real entregada. Son, en efecto, los actos concretos del hombre cristiano los que se transforman en las "hostias espirituales"<sup>220</sup>. El sacerdocio común de los fieles aparece así como la realización misma de la existencia cristiana, y todo cristiano, según la expresión de Mons. Escrivá de Balaguer, es en lo profundo de su ser un "alma sacerdotal" a semejanza de Cristo, sacerdote y víctima; el sacrificio que ofrece; pero este sacrificio se hace posible por el único sacrificio de Cristo.

Esta última afirmación nos lleva a considerar el *proprium* del "sacerdocio ministerial o jerárquico", su insondable necesidad y su irreductibilidad al sacerdocio común. Porque siendo cierto cuanto hemos dicho acerca del sacerdocio de todos los creyentes, permanece como una verdad central de la fe que no hay más sacerdote que Cristo, ni más sacrificio grato a Dios que el de su propia existencia. Pues bien esta es la razón de ser del ministerio eclesiástico: constituir el signo e instrumento infalible y eficaz de la presencia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo, en medio de los fieles. Como dice Mons. del Portillo, "Cristo está presente en su Iglesia no sólo en cuanto atrae a sí a todos los fieles, para que en El y con El, formen un solo Cuerpo, sino que está presente, y de un modo eminente, como Cabeza y Pastor que instruye, santifica y gobierna constantemente a su Pueblo. Y es esta presencia de Jesucristo–Cabeza la que se realiza a través del sacerdocio ministerial que El quiso instituir en el seno de su Iglesia"<sup>221</sup>.

Este nuevo paso es el que podemos expresar con unas palabras del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 2/b: "El mismo Señor, para que los fieles se fundieran en un solo cuerpo, "en el que no todos los miembros tiene la misma función"<sup>222</sup>, de entre ellos a algunos constituyó ministros, que en la *societas fidelium* poseyeran la sacra potestas *Ordinis*, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y ejercieran públicamente el *officium sacerdotale* en el nombre de Cristo en favor de los hombres".

---

219 Rm 15, 1

220 1 P 2, 5

221 *Escritos sobre el sacerdocio* 4ª ed., pp. 98–99.

222 Rm 12,4

De entre los fieles, pues, algunos son ministros. Tocamos aquí un punto esencial de la eclesiología católica: la existencia en la Iglesia, por institución que arranca del mismo Señor Jesús, de un ministerio sagrado de naturaleza sacerdotal, conferido por Jesús a los Apóstoles, que se transmite por medio de un específico sacramento –el sacramento del Orden– y recae sobre algunos fieles que pasan de este modo a ser los "ministros sagrados" (‘clérigos’ en la terminología tradicional canónica).

El sacerdocio ministerial aparece, en consecuencia, como un sacerdocio "sacramental", en contraste con el sacerdocio "existencial" común a todos los fieles. Sacramental, no, evidentemente, por razón de su origen –en este sentido, uno y otro proceden de los respectivos sacramentos–, sino en cuanto que lo específico del sacerdocio ministerial y de sus actos propios es ser cauce "sacramental" (representativo) de la presencia de Cristo Mediador y Cabeza. Los actos propios del sacerdocio común no son, en cambio, "sacramentos" (representativos), sino, como hemos visto, "reales", pertenecen a la res de la vida cristiana santificada. En efecto, el sacerdocio ministerial, que sella para siempre a los que lo reciben, pertenece, no obstante al orden del *medium salutis*, característico de la fase peregrinante de la Iglesia, por el contrario, el sacerdocio regio de los bautizados pertenece al orden de los fines, del *fructus salutis*, pues consiste en la comunión misma con Cristo, Sacerdote y Víctima, que es el corazón mismo de la existencia cristiana, que se plenificará en la vida eterna.

Veamos ahora la mutua relación entre ambos sacerdocios, común y ministerial, que está implícita en las consideraciones precedentes. Ambas formas del sacerdocio, con sus actos propios, se necesitan mutuamente: son la una para la otra, aunque de distinta manera.

## 2. El sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común.

"Esta encargo que el Señor confió a los Pastores de su Pueblo es un verdadero servicio, que en la Sagrada Escritura se denomina muy significativamente diakonia, es decir, ministerium<sup>223</sup>.

La razón formal de ese servicio –según vimos en su momento– es la "repraesentatio Christi". Para ejercerlo, los titulares del ministerio sacerdotal están dotados de la sacra potestas. Decir que la ordinatio del ministerio a los fieles es esencialmente diaconía, servicio, es lo mismo que decir que la "ontología" de la estructura de la Iglesia señala la prioridad sustancial –no

---

223 Cf. Hch. 1, 17–25; 21, 19; Rm 11,13; 1 Tim 1,12.

cronológica– de la *conditio fidelis*, del sacerdocio común –"vobiscum christianus, vobis episcopus"– respecto de la cual el elemento "ministerio sacerdotal" tiene carácter relativo, teológicamente subordinado: Cristo instituyó el sacerdocio jerárquico en función del común.

Desde la prioridad del sacerdocio común aparece claro por qué la potestad de representar a Cristo, que tienen los titulares del sacerdocio ministerial, no significa que en ellos se concentre la realidad del ser cristiano, ni que acaparen la misión de la Iglesia, situando a los fieles en la condición de simples receptores de la acción de los ministros. Aquí es precisamente donde la eclesiología del Concilio Vaticano II ha operado uno de los más profundos desarrollos, que ha consistido, paradójicamente, en dejar emerger lo más antiguo y original en la estructura de la Iglesia. Desde ella se ve con claridad que es todo el Pueblo de Dios, *organice extractus*, el portador ante el mundo del mensaje de la salvación, y que, en el seno de ese Pueblo, la dimensión *ministerium* es estructuralmente relativa. Relativa a Cristo y a la *congregatio fidelium*. Es relativa a Cristo, en cuanto que su servicio al Señor es ser signo e instrumento de su don salvífico a la comunidad. Es relativa a la *congregatio*, en cuanto que, a través de su ministerio sacerdotal, enriquece con los dones divinos a la *congregatio fidelium*, en orden a que ésta ponga en ejercicio su "alma sacerdotal", viviendo la sustancia de la fe y ejerciendo en el mundo la caridad que Cristo mismo –no los ministros– le ha otorgado en el Espíritu.

La sustancia cristiana, el *nomen gratiae*, está radicalmente, como dijimos, en los fieles: todos, en la Iglesia, están en camino de salvación y santidad por su condición de creyentes. Pero esa sustancialidad no se la da la *congregatio fidelium* a sí misma –decíamos– sino que es fruto del Espíritu, que Cristo envía en la Palabra y los Sacramentos. De ahí que el Servicio específico que prestan a la *congregatio* los ministros de la Palabra y de los Sacramentos no sea para los fieles una "posibilidad" que se ofrece entre las múltiples que se operan dentro de la *congregatio*, sino una radical condición de existencia.

Por aquí puede verse cuál es la peculiar *ordinatio* del sacerdocio común al ministerio. A diferencia de la ordenación de éste a aquél, no se trata ahora de una ordenación de servicio: la *congregatio fidelium* no dice de suyo servicio al sacerdocio ministerial, sino que es una ordenación basada en la necesidad de ser servida: *los fieles*, en efecto, *necesitan el servicio sacramental y profético de los ministros para ser y vivir como cristianos*, necesitan las acciones específicas del sacerdocio ministerial para poder ejercer las que son propias de su sacerdocio común. Sin la "ayuda" del ministerio sacerdotal no podrían ser lo que son.

Esta consideración de la prioridad funcional del sagrado ministerio es la que ha llevado a algunos teólogos a hablar de *ministerio "estructurante" de la*

*comunidad*. En efecto, si la estructura fundamental de la Iglesia surge de la convocación-congregación que Cristo hace por la Palabra y el Sacramento, y a través de la cual se entrega a los fieles, la función propia de los ministros es ser cauce del que Cristo Cabeza se sirve para mantener a la Iglesia como Iglesia, es decir, dotada de su estructura fundamental. Esta es la razón de que siendo los ministros esencialmente servidores de los demás, deban, sin embargo, ser amados y honrados, por la congregatio fidelium, como San Pablo pedía a los Tesalonicenses: "Os rogamos, hermanos, reconocáis a los que trabajan entre vosotros y os gobiernan ("*proistarneous*") en el Señor y os instruyen, y que los estiméis en el más alto grado con amor a causa de la obra que realizan"<sup>224</sup>. La razón es "estructural", no "personal": la "obra" que realizan.

La consideración conjunta del binomio "fieles–ministros", con su *ordinatio ad invicem*, con la prioridad sustancial de los primeros y la prioridad funcional y estructurante de los segundos, pone de relieve la unidad–totalidad de la estructura fundamental de la Iglesia, que a través de ambos elementos, se configura en sus más primarias dimensiones. La Iglesia, aquí en la tierra organice exstructa, no es sólo los fieles, ni sólo los ministros; es la comunidad sacerdotal consagrada por el Espíritu, que Cristo envía desde el Padre, dotada de una estructura en la que sacerdocio común y sacerdocio ministerial se articulan de manera inefable para hacer de ella el Cuerpo de Cristo. El ministerio sacerdotal existe para "la formación de la comunidad cristiana hasta hacerla capaz de irradiar ella misma la fe y el amor en la sociedad civil"<sup>225</sup>.

#### VII. RAZÓN FORMAL DE SU DIFERENCIA NO GRADUAL, SINO ESENCIAL DE SU DIVERSA PARTICIPACIÓN EN EL SACERDOCIO DE CRISTO, "UNUS MEDIATOR".

El Concilio Vaticano II ha expresado con gran claridad la diferencia entre ambos sacerdocios, desde el punto de vista del distinto don recibido, pero no se ha detenido en mostrar –tampoco lo ha hecho anteriormente el Magisterio de la Iglesia– en qué sentido esos dones diferentes constituyen participaciones distintas del único sacerdocio de Cristo. Esclarecerlo es tarea de la Teología. Se han propuesto varias explicaciones.

---

224 1 Ts 5,12–13

225 A. DEL PORTILLO. *Escritos sobre el sacerdocio*, 4ª ed. p. 60. Vide, para 1–3, P. RODRÍGUEZ, "Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia", en *Romana* 1987, n. 4 p. 162–176, que resumimos aquí.

a. *La tendencia dominante en la teología contemporánea* consiste en buscar esa distinción en el propio sacerdocio de Cristo, considerando en él un doble aspecto formal. Su condición de oferente y víctima, o de Hijo que se entrega amorosamente y ministro que ofrece su propio sacrificio redentor, hace pensar en una doble formalidad<sup>226</sup>. El aspecto subjetivo (amor al Padre, alabanza, entrega filial...) sería para Von Balthasar el aspecto participado en el sacerdocio común, por el carácter bautismal; participar el aspecto objetivo consistiría, por su parte, en el poder de hacer presente en la Iglesia –como la hace Cristo presente en la historia mediante su obediencia– la autoridad suprema del Padre.

b. Va más a la raíz el interesante estudio de A. Aranda<sup>227</sup>, que apunta a la idea del "muro sacramental", tan frecuente en la predicación del fundador del Opus Dei; cuyo punto de partida es una profunda reflexión sobre la naturaleza del sacerdocio de Cristo.

El sacerdocio de Cristo, según el orden de Melquisedec, es presentado en la Carta a los Hebreos como un misterio de mediación que supera los límites temporales: se realiza de una vez por todas (ephapax); se prolonga para siempre como sacerdocio perpetuo; es querido por voluntad de Dios desde siempre, en cuanto que el sacerdote es el Hijo eterno de Dios, encarnado para realizar por medio de su sacrificio los eternos designios salvíficos del Padre<sup>228</sup>. Es algo más que el encuentro de dos títulos –escribe acertadamente Galot– o de dos cualidades en una persona. La filiación divina logra expresarse en el sacerdocio y concreta así, en una actitud humana terrena, la intención filial eterna: existe "ab aeterno" como indica San Juan: "hacia el Padre" (pros ton Theón,<sup>229</sup>) y referido a los hombres como hombre, "hecho en todo semejante a sus hermanos"<sup>230</sup> es en su íntima realidad divino–humana Sacerdote: el Sumo Sacerdote de nuestra fe<sup>231</sup>.

Participar del sacerdocio de Cristo es recibir la unción del Espíritu Santo, es decir, los dones sacerdotales propios del Bautismo o del Orden, para ser no sólo hijo en el Hijo y redentor en el Redentor, sino, como unidad y síntesis de ambas cosas, sacerdote en el Sacerdote: esa es la más radical condición de todo bautizado y –aunque de modo esencialmente distinto– de todo cristiano que ha sido investido con el sacramento del Orden.

---

226 Von BALTHASAR, *El ministerio Pascual*, en "Mysterium salutis", III, 2 pp. 143–168.

227 *Sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles*, "Actas del XI Simp. int. de Teología de la Universidad de Navarra de 1990", 207–247.

228 Hb, 5,10

229 Jn I,1

230 Hb 2,17

231 GALOT, *Prêtre au nom du Christ*, p. 54

*La diferencia entre la naturaleza de uno y otro sacerdocio participado no está ni en lo que se participa (derivan de la misma y única fuente), ni en el grado de participación (no son intensidades distintas de lo mismo), sino que radica en la distinta manera de quedar incorporados en uno y otro caso al misterio sacerdotal de Jesús. Cabe decir que el bautizado queda configurado con Cristo Sacerdote en los misterios de su vida; el ordenado es además configurado con Cristo Sacerdote en su misterio pascual.* El Hijo eterno, que entró en el mundo como hombre–portador del Paráclito que convirtió todo su existir en mediación sacerdotal, vuelve al Padre tras la Pascua como glorioso donador del mismo Paráclito y fuente de incontables existencias sacerdotales.

Sólo cronológicamente, temporalmente, en la materialidad de los sucesos históricos medidos por el devenir, podrían entenderse esas dos dimensiones del misterio sacerdotal de Cristo como una dualidad. El misterio pascual es la consumación de la entera vida de Jesús: el acontecimiento históricamente último pero intencional y finalmente primero. Es la síntesis que contiene todo cuanto constituye el misterio de Cristo. Todo miraba desde el inicio a la gloria de la resurrección, porque todo miraba a la donación del Espíritu Santo a los hombres para hacerlos hijos de Dios. "Cristo nace para morir y muere para resucitar".

La Pascua de Cristo hace la Iglesia, realiza la Iglesia, porque a través de ella se transmite el Don del Espíritu. Pues bien, el don del sacerdocio ministerial en la Iglesia consiste en participar el sacerdocio de Cristo en su misterio pascual como sujeto personal en aquellas acciones exclusivas del Cristo glorioso, Cabeza del nuevo Pueblo de Dios. El ministro ha recibido esencialmente la capacidad de *agere in persona Christi Capitis*, y eso significa de manera principal tener el poder de realizar el sacrificio eucarístico y de perdonar los pecados. Es decir, ha recibido la capacidad de edificar o construir la Iglesia in persona Christi Capitis<sup>232</sup>.

Nada de eso sucede en el caso del simple fiel. Su sacerdocio participado se mueve en otro plano del ser y del existir de la Iglesia, como en otro plano se movía, históricamente hablando, el sacerdocio de Cristo en su existencia terrena anterior a la Pascual. Durante su existencia en Belén, Nazaret, etc., en los misterios de su vida – que son misterios sacerdotales, finalizados en el misterio pascual, con el que forman intencionalmente una sola cosa–, aún no había llegado el tiempo de la pasión–cruz–resurrección; "aún no había Espíritu, pues Jesús todavía no había sido glorificado" como escribe San Juan; aún no había

---

232 LG 28

sido históricamente hecha la Iglesia como comunidad de poseedores del Espíritu<sup>233</sup>.

*Los fieles corrientes* no ofrecen el Sacrificio eucarístico, ni dan el perdón de los pecados al entregar in persona Christi el Espíritu Santo, pero son la Iglesia: son el fruto del Sacrificio eucarístico y del Don del Paráclito. *Son Cristo Sacerdote en su existencia terrena filial; no son Cristo Sacerdote en sus acciones pascuales fundacionales*. Su sacerdocio, que no fundamenta o edifica la Iglesia, difiere esencialmente del sacerdocio ministerial; la existencia sacerdotal del simple fiel mira a la Eucaristía y al Don del Espíritu como a su centro y a su fin, pues su sacerdocio es participado del de Jesucristo: finalizado a los sucesos y a los dones pascuales. La participación en el Sacrificio eucarístico y la purificación del Bautismo y de la Penitencia son la esencia de su existencia cristiana, la raíz de su identidad sacerdotal filial<sup>234</sup>.

El ministerio ordenado tiene la función de asegurar de modo infalible ("opus operatum") –recordémoslo– la presencia de Cristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia, "para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual" como don de la Esposa<sup>235</sup>. En la potestad y eficacia salvífica del sacerdocio ministerial, que está intrínseca y esencialmente ordenado al sacrificio eucarístico –y en él se funda– descansa y se alimenta la vida de la Iglesia. Está al servicio del sacerdocio real del entero pueblo de Dios, haciendo posible el cumplimiento de su misión corredentora como instrumento universal de salvación.

A través de los ministros consagrados, que participan sacramentalmente en la autoridad y en la acción de Cristo Pastor, Cabeza y Esposo de la Iglesia –como "su alter-ego sacramental"–, viene a todos sus miembros –si cooperan con el don del Esposo que les capacita a aportar su propio don (el don de la Iglesia-Esposa)– la vida sobrenatural y la eficacia apostólica. *El ministerio consagrado hace, pues, posible el ejercicio –con "alma sacerdotal"– de la misión corredentora de todos y cada uno de los christifideles, miembros de la Iglesia Esposa de Cristo, que deben aportar el don de la Esposa, cooperando con el don del Esposo –que culmina en el Sacrificio del Calvario sacramentalmente*

---

233 Jn, 7,39

234 LG,11

235 Mons.A.del PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 1970,115. De ahí la ineludible necesidad del ministerio ordenado (su "prioridad funcional" en terminología de Pedro RODRÍGUEZ, que acabamos de exponer), que está al servicio de la "prioridad sustancial" del sacerdocio común, en cuya actuación se obtiene la comunión salvífica con Dios: la santidad a la que todos están llamados. (Cf. *El Opus Dei en la Iglesia*, en colaboración con F. OCÁRIZ y J. L. ILLANES, 5ª ed. Madrid 1997).

*presente por mediación del sacerdocio ministerial– para que se realice la obra de la salvación, incluidos los portadores del ministerio, en tanto que fieles.*

De ahí la absoluta necesidad del sacerdocio ministerial, ejercido en comunión jerárquica –bajo Pedro–, que asegura la rectitud y la legitimidad de su ejercicio en la economía salvífica de Dios. *Sin ministerio ordenado no hay Eucaristía, sin Eucaristía –“garantía” y raíz de toda la gracia salvífica– no hay Iglesia –que de ella vive– y sin Iglesia no hay salvación: no hay vida en el mundo; sobreviene la corrupción y la muerte. La creación entera “estaría de más”. Si Ella faltara, el mundo no tendría razón de ser, pues sólo tiene sentido si cumple la finalidad para la que fue creado: darle la gloria que le fue sustraída por el pecado y más admirablemente restaurada por la Cruz gloriosa, sacramentalmente presente en el misterio eucarístico, como oferta de salvación que puede ser aceptada o rechazada libremente, de infinito valor latréutico, eucarístico, propiciatorio e impetratorio. Ahora bien, “la gloria de Dios es la vida del hombre”, como semilla que fructifica “en la visión de Dios”<sup>236</sup> por la que participa de su vida bienaventurada (S. Ireneo).*

#### REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

1. Dios ha querido aplicar el tesoro de gracia del Espíritu vivificante que brota de la Cruz de Cristo, contando siempre y en todo con la cooperación de la Iglesia que celebra la Eucaristía por el ministerio de los sacerdotes, para mayor gloria de su Esposa inmaculada (que nace de su Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer). Como buen Esposo, no hace nada sin contar con su Esposa<sup>237</sup>, que adquirió al precio de su Sangre. Por eso, quiere hacerla partícipe de su triunfo en la Cruz gloriosa (cfr. Jn 12, 23) sobre la potestad de las tinieblas (Col 1, 13), del príncipe de este mundo, al que “echa fuera” en el progresivo establecimiento de su Reino hasta su plenitud escatológica (cfr. Jn 12,30). Es decir, no sólo en cuanto está en el cielo, sino –siempre y sólo– en cuanto “sacramentado”, por la acción litúrgica de la Iglesia que celebra la Eucaristía; pues “la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia”.

2. *La dimensión petrina de la Iglesia “orgánicamente estructurada”* (LG 11) –en su fase peregrina– por dones jerárquicos y carismáticos (LG 4), bajo la autoridad de Pedro y sus sucesores– tiene como razón formal hacer posible –

---

236 S. IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20, 7. Cfr. AG, 2). Estas afirmaciones las fundamentamos con mayor amplitud en el Anexo de este II parte.

237 Cfr. Isaac de STELLA, *Sermo XI*, PL 194, 1728.

desde el muro sacramental”, en gráfica expresión de San Josemaría<sup>238</sup> – la presencialización sacramental del don del Esposo y Cabeza de la Iglesia –la integridad de la gracia del Espíritu Santo que brota del Costado abierto de Cristo en oferta de salvación–, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal –con “alma sacerdotal”–, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante el ministerio de la Palabra y los Sacramentos. Éste tiene como raíz de su eficacia salvífica –y culmen de toda actividad eclesial (cf. SC9) – la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, que se inmola sacramentalmente en el misterio eucarístico, con la que se forma su Cuerpo místico (Cf. 1 Cor 10,7).

3. Como afirma Juan Pablo II (MD 23): "En la Iglesia cada ser humano (el entero Pueblo de Dios) –hombre o mujer (simple fiel o ministro, añadido yo)– es la Esposa, en cuanto recibe el amor de Cristo Redentor como un don y también en cuanto intenta corresponder con el don de la propia persona". El don de Esposo equivale al *opus operatum* del ministerio sacerdotal –fundado en la roca firme de Pedro– que aseguran la Misa y los sacramentos –y la infabilidad del Magisterio en determinadas condiciones– como oferta de salvación (de verdad y de vida). Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la tarea de correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando "lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo". (Cfr. Col 1,14). Tal es *el don de la Esposa*, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo "opus operantis", que el Cc. de Trento expresa en términos negativos ("non ponentibus obicem") en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y causa trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el "fiat" de Nazaret al del Calvario. *Se une así el don del Esposo ("opus operatum") con la necesaria cooperación del don de la Esposa ("opus operantis") para que "se realice la obra de la redención"*.

La ofrenda de la entera existencia del cristiano se une como hostia agradable a Dios a la inmolación sacramental de Cristo, que se ofrece por el ministerio del sacerdote ordenado –“alter ego” sacramental de Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia– en el Santo Sacrificio de la Misa, cooperando eficazmente a la dilatación del Reino de Dios para formar el Cristo total, en la génesis y formación de la estirpe espiritual –que vive por influjo de la materna mediación universal de María– de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis (3,15) y del Apocalipsis (12 y 13)– ,hasta que se complete el número de los elegidos (la dimensión mariana de la Iglesia). Por eso la tradición ha visto en el misterio eucarístico la prenda – anticipo sacramental– de las bodas escatológicas del Cordero con la Esposa, que

---

238 Cfr. mi estudio teológico, *Almas de Eucaristía*, Madrid, Palabra, 2004.

es la nueva Jerusalén –nuestra Madre (Gal.4,26)– que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): "tabernáculo de Dios entre los hombres" (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza en el Reino consumado.

## CAPÍTULO V

### CONSTITUCION JERÁRQUICA DE LA IGLESIA (LG Cap. III).

(Dimensión institucional petrina de la Iglesia, Sacramento universal de salvación) (2).

Cuando se dice que la Iglesia es una sociedad jerárquica, se está afirmando en sustancia que, a pesar de la "igualdad radical o fundamental" que se da en el Pueblo de Dios –"todos los fieles, desde el Papa hasta el último bautizado, participan de la misma vocación, de la misma fe, del mismo Espíritu, de la misma gracia"<sup>239</sup>– la Iglesia tiene un carácter estructurado y diferenciado, en virtud del cual es una sociedad en la que se da una "desigualdad funcional": es decir, en ella no todos los fieles tienen la misma función o misión.

El principio de diversidad funcional es, ante todo, el principio jerárquico, por el que hay una diferenciación en la Iglesia de pastores y rebaño"<sup>240</sup>.

"Por voluntad de Cristo, que la ha instituido, la Iglesia es una sociedad orgánica y jerárquica, animada por el Espíritu Santo y gobernada por los obispos, sucesores de los Apóstoles, en comunión con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y cabeza visible de toda la Iglesia".

Así precisada, la constitución jerárquica de la Iglesia es de fe. Lo fue siempre a título del magisterio ordinario y universal. Pero, puesta en entredicho por los reformadores, que sólo querían, en palabras de Lutero, admitir en la Iglesia un "único sacerdocio común a todos los fieles", invisible y espiritual, fue solemnemente definida y precisada por el Concilio de Trento en los términos siguientes:

*"Si alguno dijere que en la Iglesia católica no hay una jerarquía de institución divina, compuesta por obispos, presbíteros y ministros, sea anatema"*<sup>241</sup>.

---

239 Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, p. 38.

240 Cfr. S. PÍO X, *Enc. "Vehementer"*, AAS 39 (1906), 8.

241 Dz. 966; cf. Dz. 960.

Idénticas afirmaciones hace el concilio Vaticano I, en su preámbulo a la constitución dogmática de la Iglesia:

De la misma manera que envió los Apóstoles que El se había elegido de entre los hombres, como El mismo había sido enviado por el Padre, así quiso que en su Iglesia hubiese pastores y doctores hasta el fin del mundo"<sup>242</sup>.

Por lo que al Concilio Vaticano II se refiere, una de sus preocupaciones esenciales ha sido, "siguiendo las huellas del concilio Vaticano I", proseguir la tarea emprendida y, para eso, "profesar" y declarar la doctrina relativa a los obispos, sucesores de los Apóstoles, los cuales, junto al sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa de Dios"<sup>243</sup>.

Cabe mencionar asimismo las condenas de Quesnel por Clemente XI<sup>244</sup>, y del concilio jansenista de Pistoya por Pío VI<sup>245</sup>, así como las encíclicas "Pascendi"<sup>246</sup>.

"Para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en la Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el cuerpo. Pues los ministros que poseen la sacra potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación"<sup>247</sup>.

## 1. VOCACIÓN E INSTITUCIÓN DEL GRUPO ESTABLE DE LOS DOCE.

Resumiendo la doctrina de la Escritura al respecto, afirma el Concilio Vaticano II:

"El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamó a Sí a los que El quiso e instituyó a doce para que viviesen con El y para enviarlos a predicar el reino de Dios<sup>248</sup>, los instituyó a modo de colegio, es decir de grupo estable, *al frente del cual puso a Pedro*. Los envió primeramente a los hijos de Israel, y después a todas las gentes<sup>249</sup>, para que, participando de su potestad,

---

242 Dz. 1821.

243 LG 18.

244 Dz 1440.

245 Dz 1502.

246 Dz 2091–2092 y PÍO XII, *Mystici corporis*.

247 LG 18.

248 Cf. Mc. 3, 13–19; Mt 10, 1–42.

249 Cf. Rm 1, 16.

hiciesen discípulos de El a todos los pueblos, y los santificasen y gobernasen<sup>250</sup>, y así propagasen la Iglesia y la apacentasen, gobernándola, bajo la dirección del Señor, todos los días hasta la consumación de los siglos<sup>251</sup>.

El sentido de estos textos es claro. Llega el momento en que Cristo debe completar su misión ascendiendo hacia su Padre. Antes de abandonar visiblemente a su Iglesia, y para permitirle ser en el mundo una institución sacramental de salvación, le hace entrega de un doble don: un don interior, el Espíritu Santo, que será un principio de vida, su alma<sup>252</sup>; y un don exterior, el cuerpo apostólico, que suplirá de algún modo la ausencia visible de su humanidad, representándola en medio de los hombres conforme a su triple función de sacerdote, de rey y de profeta<sup>253</sup>. De este modo, *El y sólo El seguirá siendo la cabeza de su Iglesia*<sup>254</sup>; o, dicho de otro modo, *los Apóstoles no serán sus sucesores, sino sus vicarios*. En resumen: el papel de cabeza y pastor único lo ejercerá, en adelante, invisiblemente por su Espíritu y visiblemente por *el cuerpo apostólico, agrupado a su vez en torno a su cabeza, Pedro*.

Después de la Ascensión, la actitud de los Apóstoles, según los escritos neotestamentarios, constituye, a la vez, la aplicación fiel y el comentario vivo de la voluntad de Cristo.

En la unidad de la Iglesia, el colegio apostólico aparece, en efecto, como un grupo específicamente distinto y elemento estructurante. Obran "en el nombre del Señor": a todos los niveles de su actividad apostólica: predicación de la palabra<sup>255</sup>, administración de los sacramentos<sup>256</sup>, adopción de decisiones en el ámbito doctrinal, moral o disciplinar<sup>257</sup>. De ahí estas palabras de San Pablo, expresivas del sentido profundo de la tarea apostólica: "Que los hombres sólo vean en nosotros servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios"<sup>258</sup>.

## II. LA SUCESIÓN APOSTÓLICA.

---

250 Cf. Mt. 28, 16–20; Mc. 16, 15; Lc. 24, 45–48; Jn. 20, 21–23.

251 Cr. Mt., 28, 20. LG, 19.

252 Cf. Jn. 20, 21–22; Hch 1,8 y 2,1–26.

253 Cf. Mt. 18, 18–20.

254 Cf. Mt 16,18.

255 Hch 4, 17; 8,12–16; 9,15; etc.

256 Hch 8, 12–16; 10, 48; 1 Cor. 11,23.

257 I Cor 5, 4–5; 7, 10..

258 I Cor. 4, 1.

Cristo ha querido que los Apóstoles tuvieran sucesores en su tarea jerárquica de Pastores de la Iglesia. Estos sucesores son los obispos (de fe)<sup>259</sup>.

El Concilio Vaticano II, "siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I..., enseña con él que Jesucristo... quiso que los sucesores de los Apóstoles, los obispos, fuesen los pastores de su Iglesia hasta la consumación de los siglos"<sup>260</sup>.

Y un poco más adelante:

"Esta misión divina confiada por Cristo a los Apóstoles ha de durar hasta el fin del mundo<sup>261</sup>, puesto que el Evangelio que ellos deben propagar es en todo tiempo para la Iglesia el principio de toda la vida. Por esto los Apóstoles se cuidaron de establecer sucesores en esta sociedad jerárquicamente organizada"<sup>262</sup>.

Es indispensable distinguir dos tipos de poderes confiados a los Apóstoles. Algunos están unidos a su función de fundadores de la Iglesia, que, como tales, son evidentemente intransmisibles (el derecho, por ejemplo, de promulgar ciertos sacramentos). Pero hay otros poderes tan vinculados a la estructura de la Iglesia que, en la hipótesis de su desaparición, toda esa estructura resultaría modificada y no se trataría ya de la misma Iglesia. Tal es el caso de los tres poderes de predicar la palabra de Dios con autoridad, de administrar los sacramentos y de gobernar al pueblo de Dios, los cuales les fueron dados para construir la Iglesia. Ahora bien, esta necesidad persiste desde la muerte de los Apóstoles hasta el final de los tiempos"<sup>263</sup>. No es este el lugar para tratar sobre el modo concreto de pasar de la primera organización jerárquica, que sobre el terreno parece haber sido de tipo más comunitario, a la organización actual, que aflora ya a comienzos del siglo II con San Ignacio, y que se ha dado a veces en llamar "monárquica", por cuanto cada Iglesia está presidida efectivamente por su propio y único obispo. La evolución, por lo demás, no es uniforme, presenta todavía puntos oscuros. Baste recoger la referencia del Vaticano II:

(Los Apóstoles) "no sólo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio sino que ... dejaron a modo de testamento a sus colaboradores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra comenzada por ellos y les dieron además la orden de que al morir ellos otros varones probados se hicieran cargo de su ministerio. Entre los varios ministerios que desde los primeros tiempos se vienen ejerciendo en la Iglesia, según el testimonio de la Tradición, ocupa el primer

---

259 Cf. Dz 960, 966, 1821 y 1828.

260 LG 18.

261 Cf. Mt. 28, 20.

262 LG 20.

263 *Cont. Gent.* IV, 74.

lugar el oficio de aquellos que, ordenados obispos, por una sucesión que se remonta a los mismos orígenes, conservar la semilla apostólica ("apostolici seminis traduces"). Los obispos pues, recibieron el ministerio con sus colaboradores, los presbíteros y diáconos, presidiendo en nombre de Dios la grey, de la que son pastores como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno" (LG,20).

III. LA IGLESIA TIENE UNA CABEZA VISIBLE EN LA PERSONA DEL PONTÍFICE ROMANO, SUCESOR DE PEDRO Y CABEZA DEL COLEGIO EPISCOPAL (DE FE DEFINIDA: C. VATICANO I, CON PALABRAS RECOGIDAS CASI LITERALMENTE EN EL C. VATICANO II).

"Para que el episcopado mismo fuese uno e indiviso y la multitud entera de creyentes se mantuviese en la unidad de la fe y de la comunión gracias a la íntima y recíproca cohesión de los pontífices poniendo (Cristo) al bienaventurado apóstol Pedro a la cabeza de los demás Apóstoles, instituyó en su persona el principio perenne y el fundamento visible de esa unidad. Sobre su solidez se levantaría el templo eterno, y sobre la firmeza de su fe se elevaría la Iglesia cuya grandeza debe llegar hasta el cielo"<sup>264</sup>.

Cristo ha dispuesto que Pedro tenga sucesores en su función de pastor supremo de la Iglesia. El sucesor de Pedro es ahora el obispo de Roma (de fe definida: Dz 649 y 1825).

Dado que la Iglesia de Cristo, fundada sobre Pedro como sobre una roca, es una Iglesia que debe perdurar hasta el final de los tiempos<sup>265</sup>, y puesto que Pedro es mortal<sup>266</sup>, tiene que haber unos sucesores en su función de fundamento de la Iglesia. En caso contrario, la Iglesia de hoy no sería ya la misma que la fundada por Cristo, y vendría a ser un edificio sin fundamento<sup>267</sup>, un rebaño sin pastor<sup>268</sup>. "Cabe lamentar –escribe P. Benoit– que el "logion" no hable explícitamente de estos sucesores; pero cabe asimismo felicitarse por ello, puesto que, en caso de haberlo hecho, no hubiera faltado quien viese en esto una nueva razón para rechazar su autenticidad".

---

264 Dz 1821; LG 18.

265 Cf. Mt 28, 18–20.

266 Cf. Jn 21, 19.

267 Cf. Mt 16, 18.

268 Cfr. Jn 21,17.

En virtud de la Tradición cree la Iglesia Católica que Pedro ha ejercitado en Roma el poder recibido personalmente de Cristo y que lo ha transmitido, al morir, a su sucesor en esta ciudad. Esta creencia plantea una dificultad insuperable únicamente para quienes no creen en la tradición viva de la Iglesia. Por lo demás, digamos aquí que los datos históricos, aun cuando no prueben la tesis de la sucesión de derecho, sí son suficientes para establecer la sucesión de hecho, por cuanto *no es hoy históricamente discutido que Pedro vino a Roma y sufrió martirio en esta ciudad* y que desde entonces la cabeza de la Iglesia de Roma se ha presentado siempre y ha sido siempre reconocida como su sucesor.

La cuestión del primado constituye, como es sabido, una de las principales dificultades entre las iglesias orientales separadas y la Iglesia romana.

Santo Tomás ve una relación secreta entre el rechazo de los orientales del primado romano y del "Filioque": "El error de quienes dicen que el Vicario de Cristo, el Pontífice romano, no posee un primado universal es similar al error de quienes dicen que el Espíritu Santo no procede del Hijo. En efecto, el Hijo mismo de Dios es quien consagra a su Iglesia y la marca para sí mismo con su Espíritu ('sibi consecra'), como con un carácter, o con un sello.

Así también, el Vicario de Cristo, como fiel servidor, mantiene, con su primado y con sus cuidados atentos, al conjunto de la Iglesia en un estado de sumisión a Cristo.

El Romano Pontífice, en virtud de su oficio primacial como sucesor de San Pedro, es la Cabeza del Colegio Episcopal, y ejerce sobre toda la Iglesia plena y suprema potestad de jurisdicción, verdaderamente episcopal, ordinaria e inmediata, a la cual todos los pastores y restantes fieles, cualquiera que sea su rito y rango jerárquico, tanto personalmente como en su conjunto, deben prestar subordinación jerárquica y obediencia, no sólo en lo que se refiere a la fe y las costumbres, sino también en aquello que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia extendida por toda la tierra<sup>269</sup>.

1. *La función del Papa de Cabeza visible y fundamento de la unidad de la Iglesia la ejerce en común con el colegio episcopal, del que es asimismo cabeza.*

Este punto doctrinal ha constituido una de las preocupaciones principales del Concilio Vaticano II.

---

269 Cf. *Concilio Vaticano I*, Const. "Pastor Aeternus", Dz 3050 ss.; *Concilio de Florencia*, Decr. "Pro Graecis", Dz 1307; CIC 1917, c. 218; *Concilio Vaticano II*, "Lumen Gentium" 18, "Christus Dominus" 2, tec.; CIC, can 331.

"Así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás apóstoles forman un sólo colegio apostólico, de modo análogo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles"<sup>270</sup>.

"Ya la más antigua disciplina, según la cual los obispos esparcidos por todo el orbe comunicaban entre sí y con el obispo de Roma en el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz, y también los concilio convocados para decidir en común las cosas más importantes, sometiendo la resolución al parecer de muchos, manifiestan la naturaleza y la forma colegial del orden episcopal, confirmada manifiestamente por los concilios ecuménicos celebrados a lo largo de los siglos".

Para expresar esta unidad, el Concilio recurre a diferentes términos, precisamente para rectificar lo que cada uno de ellos pudiera tener de equívoco o de forzado: habla, a la vez, de "cuerpo", de colegio y de orden de los obispos. el término "colegio" no debe interpretarse en un sentido estrictamente jurídico, es decir, "como una asamblea de iguales que delegan su potestad en su propio presidente, sino como una asamblea estable, cuya estructura y autoridad deben deducirse de la Revelación.

La preeminencia del Soberano Pontífice no se opone a la unidad del cuerpo episcopal, sino la funda. En efecto, en la persona del Soberano Pontífice el episcopado es lo que debe ser, una unidad orgánica y viva. "El Romano Pontífice es el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad que vincula a los obispos entre sí"<sup>271</sup>

## 2. *Perspectivas ecuménicas.*

La reciente investigación promovida por Juan Pablo II y Benedicto XVI sobre las diversas *formas de ejercicio* del Primado en las diversas épocas de la bimilenaria historia de la Iglesia, puede ayudar, sin duda, a la comprensión de la "esencia" permanente o "núcleo dogmático" del primado del Obispo de Roma, de evidente relevancia ecuménica. El Profesor P. Rodríguez (IMM, lección 4, pp.163 ss.) pone a este respecto en guardia sobre la fácil descalificación del *ejercicio del papado en el segundo milenio*, después sdel lamentable *cisma de Oriente*, más atento a promover la unión de de cada uno de los miembros de la "*congregatio fidelium*" con Pedro, concebido como obispo de la iglesia Universal, que a la "comunidad universal de las Iglesias", en la perspectiva del Cc.

---

270 LG 22.

271 LG 23.

Vaticano II que expusimos en el capítulo III. Hay “formas” de encarnación histórica de la esencia permanente del Primado –que a veces abarcan siglos de vida eclesial– que *si bien no comportan un modelo único de gobierno, aportan sin embargo un patrimonio doctrinal y espiritual al tesoro histórico de la Iglesia que no debe perderse*. Tales formas –escribe el Prof. P. Rodríguez– “no se quitan ni ponen como los muebles de una habitación”.

Cabe augurar, en un próximo futuro, *a la luz de la redescubierta Eclesiología de comunión universal de las Iglesias particulares, un proceso de decantación, purificación e integración* de esas formas históricas no exigidas por la esencia irrenunciable del ministerio petrino, conservando el patrimonio doctrinal y espiritual que ha enriquecido a la Iglesia. Así, *la piedad filial hacia el Papa ha modelado de manera muy determinante muchos aspectos del “alma” católica*, y no sólo después del Vaticano I. Piénsese por ejemplo en *la espiritualidad de amor al Papa de una Santa Catalina de Siena*.

Después del año 2000 –como dice acertadamente P. Rodríguez– hay que abordar la Const. *Pastor Aeternus* desde la riqueza del Con. Vaticano II y en el clima de la Enc. *Ut omnes sint*.

\*\*\*\*\*

Pienso, sin embargo que en el itinerario de la esperanza ecuménica de la Iglesia –que tanto está avivando en nuestros días el Espíritu Santo, muchos expertos católicos en Teología ecuménica apenas tienen en cuenta, por desgracia, *la dimensión mariana del ecumenismo*.

*María es “el centro maternal de la unidad” y “madre de la unidad”* (Pablo VI), que con sus plegarias alcanzará la plena integración de los hermanos separados “en la única Iglesia fundada y querida por Cristo”. La unidad –que tiene su raíz en la misma fe y obra por la caridad, infundidas en el bautismo– es fruto de la mediación materna de María, en y a través de la sacramentalidad maternal de la Iglesia, que comienza a ejercerse en la regeneración bautismal y culmina en el misterio eucarístico, raíz de la eficacia salvífica de toda su actividad (cf. SC 9) –vinculada a la acción de María. El impulso ecuménico más decisivo proviene, sin duda, del dinamismo de la fe teologal que infunde el Bautismo cristiano. El decreto de Ecumenismo del concilio Vaticano II habló de la “jerarquía de verdades”, derivada del nexo que cada una de ellas tiene “con el fundamento de la fe cristiana” (UR, 11c). El nexo entre los misterios –Trinidad, Cristo, María, Iglesia, Eucaristía– conduce de modo connatural y espontáneo al descubrimiento de la Iglesia, Esposa de Cristo – fundada sobre Pedro–, que refleja a su perfecto arquetipo, María como horizonte y ámbito permanente de vida cristiana; así como de la íntima relación entre vida sacramental (piedad litúrgica) y vida mariana (devoción a la Virgen)– que van manifestándose

también en los cristianos separados en la medida que avanza el movimiento ecuménico hacia la unidad.

San Josemaría Escrivá ha subrayado con energía esta dimensión mariana del ecumenismo en su predicación oral y escrita. He aquí una muestra: María edifica continuamente con la Iglesia, la aúna, la mantiene compacta. Es difícil tener una auténtica devoción a la Virgen, y no sentirse más vinculados a los demás miembros del Cuerpo Místico, más unidos también a su cabeza visible, el Papa. Por eso me gusta repetir: (*omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!*, *todos, con Pedro, a Jesús por María!* Y, al reconocernos parte de la Iglesia e invitados a sentirnos hermanos en la fe, descubrimos con mayor hondura la fraternidad que nos une a la humanidad entera: porque la Iglesia ha sido enviada por Cristo a todas las gentes y a todos los pueblos (Es Cristo que pasa n.139). Es éste uno de los casos más claros en que se manifiesta la "jerarquía de las verdades" (UR 11c), y cómo desde una primaria se pasa a otra que le está estrechamente unida.

El diálogo con los protestantes en este punto debe dirigirse primariamente a facilitarles el descubrimiento del contenido pleno del misterio de Cristo. Aparece así –en su plenitud desbordante– el misterio de María, derivado e indisolublemente unido al misterio de la Iglesia en una unidad indivisible de participación en "la única mediación del Redentor que no excluye, sino suscita en sus criaturas –como la única bondad de Dios se difunde realmente en ellas de forma distinta –una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (Cf. LG 62 b).

Es muy significativo que el Beato Juan DUNS ESCOTO, gloria de la Universidad Oxoniense el Medievo, fuese tan groseramente calumniado y denostado por los reformadores en Gran Bretaña –como se recordó en su reciente centenario– caricaturizando su nombre (dunce y “donce-cap”, tonto y sombrero de tonto)<sup>272</sup> por su inspirada defensa en Oxford y París de la Inmaculada, del primado del Papa y del santo sacrificio de la Misa– las tres señales de la identidad católica, y garantía de ortodoxia cristiana. Tengo la convicción de que será decisiva su intercesión para que se acorte el tiempo de la dura prueba –el escándalo– de la división de los cristianos, que el Señor ha permitido por nuestros pecados<sup>273</sup>.

---

273 P. D. FEHLNER, *Maria advocatae causa*, *Actas del Simposio de Fátima de cardenales y obispos*, sept. 2005, sobre la *cooperación única de María en la obra redentora de Cristo*. Traducción española en anexo a J. FERRER ARELLANO, *La mediación materna de la Inmaculada, esperanza ecuménica de la Iglesia. Hacia el 5º dogma mariano. Razones teológicas*. Madrid, ed. Arca de la Alianza, 2005, 264.

Y no menos significativo es que en el actual acercamiento a Roma –el reciente ordinariato de acogida a la plena comunión con la Iglesia católica no parece ser sino una primicia de un esperanzador futuro se esté manifestando un creciente atracción por nuestra Madre, María. Ya no es ningún fenómeno raro que estudiosos protestantes escriban libros sobre la Virgen y expongan una doctrina que, si todavía dista notablemente de la que es común entre católicos, señala una orientación muy positiva y abierta, particularmente en lo que se refiere a las analogías entre la Virgen y el misterio de la Iglesia. El movimiento ecuménico "a la unidad por María" cuenta con la adhesión activa de numerosas comunidades religiosas anglicanas que se comprometen a pedir la unión entre todos los cristianos por la intercesión de la Virgen. También es significativa la fundación de Institutos religiosos consagrados a María, como el fundado por la protestante evangélica Basilea Ashlink<sup>274</sup>. Suyas son estas significativas palabras: “nosotros, los evangélicos, nos hemos dejado empapar por el racionalismo. El racionalismo no ha comprendido nada absolutamente del misterio de la santidad de Dios... El hombre racionalista ha querido comprenderlo todo, y lo que no ha estado en condiciones de comprender, lo ha eliminado... El racionalismo, que admite solamente lo que se puede comprender con la razón, al difundirse, ha barrido de la Iglesias Evangélicas las fiestas de María y todo lo que se refiere a ella, y a hecho perder el sentido de cualquier referencia bíblica a María: y de esta herencia sufrimos todavía hoy. Si Lutero con esta frase: Después de Cristo ella es la más preciosa joya de toda la cristiandad, nunca suficientemente alabada, nos inculca esta alabanza, yo, por mi parte, debo confesar que estoy entre aquellos que durante muchos años de su vida, no lo han hecho, eludiendo así también cuanto dice la Escritura: En adelante todas las generaciones me llamarán bienaventurada (Lc 1, 48). Yo no estaba entre estas generaciones”.

Como escribe Juan Pablo II en la "Redemptoris Mater", "la Iglesia en la presente fase de su camino, trata de buscar la unión de quienes profesan su fe en Cristo para manifestar la obediencia a su Señor que, antes de su Pasión, ha rezado por esta unidad. La Virgen Madre está constantemente en este camino de fe del Pueblo de Dios hacia la luz. Lo demuestra de modo especial el canto del Magníficat que, salido de la fe profunda de María en la Visitación, no deja de vibrar en el corazón de la Iglesia a través de los siglos" (RM,35).

---

274 Sobre la veneración a María en los reformadores y su historia posterior, puede verse B. Gherardini, *La Corrdentice*, Roma 1998, 302–318. Acerca de la dimensión mariológica del ecumenismo, cfr. el interesante libro del P. ARMANDO BANDERA, *La Virgen y los sacramentos*, Madrid, Rialp 1987, y J. FERRER ARELLANO, La persona mística de la Iglesia, esposa del nuevo Adán, en *Scripta Theológica*, 1995 pp. 789–859

Ella no puede ser obstáculo para ninguna forma de ecumenismo sano y constructivo, sino su más sólida garantía de evitar equívocos y graves adulteraciones. María atrae a sus hijos y obtendrá de su Hijo "Primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8,16) su plena comunión "en un sólo rebaño bajo un sólo Pastor" (Jn 10,16)<sup>275</sup>. Ella, como en Caná de Galilea acelerará el cumplimiento de esa profecía que funda la esperanza ecuménica de la Iglesia. Todo lo que puede El en su omnipotencia, se ha dicho con frecuencia, lo puede su Madre, anticipándolo, con su intercesión. Ella se une a la oración sacerdotal de Jesús (Jn, 17), en la que pidió al Padre, que todos sus discípulos fuéramos "uno", como lo son Ellos en la unidad del Espíritu, en la íntima "comunión" de la indivisible Trinidad. La oración de Jesús –que es necesariamente oída por su Padre– será realizada cuando llegue la hora de Dios, preparada por María, que cuenta con la cooperación de sus hijos para que se abrevie el tiempo de la dura prueba –el escándalo– de la división de los cristianos, que tanto entorpece el plan salvífico de Dios.

Será la hora de María, que siempre prepara, como aurora del Sol de Justicia, el advenimiento del reino mesiánico, desde los humildes comienzos de Nazaret, hasta la plenitud del Reino consumado a lo largo de la historia de la salvación. "Ofrece la oración, la expiación y la acción por esta finalidad: <<ut sint unum>> –para que todos los cristianos tengamos una misma voluntad, un mismo corazón, un mismo espíritu: para que <<omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!>>–que todos, bien unidos al Papa, vayamos a Jesús por María". (San Josemaría Escrivá, Surco, n.647).

#### IV. EL EPISCOPADO COMO SACRAMENTO. NECESIDAD DE DETERMINACIÓN CANÓNICA PARA SU EJERCICIO EN COMUNIÓN JERÁRQUICA.

El Concilio Vaticano II enseña solemnemente que el rito del episcopado es verdadero sacramento, cerrando el paso a la opinión medieval, progresivamente

---

275 La carta "Communionis notio" de 1992. se refiere a la "herida" en las comunidades cristianas separadas de la Sede del sucesor de Pedro, que resulta de esta ausencia de comunión "que no es mero complemento externo, sino uno de los constitutivos internos de toda Iglesia particular". Esta herida "es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la eucaristía válida". Pero "esta situación supone, a su vez, una herida en la Iglesia católica, llamada a ser para todos un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16), en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia" (n.18).

abandonada, que consideraba la consagración episcopal como mero sacramental. "Enseña este Santo Sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden por la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, de tal manera que, de modo visible, y eminente, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en lugar suyo"<sup>276</sup>.

Si el poder sobre el Cuerpo de Cristo (en el misterio eucarístico) funda el poder sobre el Cuerpo Místico de Cristo –de santificar, regir y enseñar a los fieles–<sup>277</sup>, la superioridad del episcopado sobre el presbiterado se fundaría en que el primero confiere no sólo el poder de consagrar la Eucarística, como el presbiterado, sino también el poder de transmitirlo a otros por la imposición de las manos.

Uno se constituye en miembro del Colegio en virtud de la consagración episcopal –que da una participación ontológica en el oficio mesiánico de Cristo– y por la comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio, que no es un mero afecto indefinido sino una realidad orgánica– ya que se trata de oficios que deben ser ejercidos por muchos sujetos– que exige, por lo tanto, una forma jurídica, y a la vez animada por la caridad.

De ahí que, para que de hecho se tenga la potestad sagrada expedita para el ejercicio, sea necesaria la determinación canónica o jurídica –la "missio canonica"– por parte de la autoridad jerárquica, concesión que puede modalizarse en muy variadas formas de un oficio particular o asignación de súbditos –con criterio territorial o personal–, pero que requiere siempre el consentimiento al menos implícito del Papa. Si el Papa niega la comunión, ningún obispo puede ser asumido para su oficio<sup>278</sup>.

1. La función del Papa de cabeza visible y fundamento de la unidad de la Iglesia la ejerce en común con el Colegio episcopal, del que es asimismo cabeza.

2. Perspectivas ecuménicas.

## V. EXPRESIONES DE LA COLEGIALIDAD EPISCOPAL.

---

276 LG 21.

277 Cf. *Supplem.* 17, 3,3 y 36, 21.

278 Cf. LG,22, y nota explicativa, 2

Cada obispo participa de la "solicitud omnium ecclesiarum"<sup>279</sup>, que tiene su cauce y manifestación primordial en el buen régimen de la diócesis que se le ha encomendado, consciente de que "gobernando bien su propia Iglesia, en cuanto que es una porción de la Iglesia universal, colabora eficazmente al bien de todo el Cuerpo Místico, que es también Corpus Ecclesiarum"<sup>280</sup>; la aportación primaria de un obispo a la Iglesia universal se canaliza de hecho a través de su servicio a la Iglesia particular que se ha confiado a su cuidado, y que debe entenderse no como un recinto cerrado, sino como una porción de la Iglesia universal, en la que se hace verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica (Christus Dominus 11), que subsiste en las iglesias particulares y de ellas consta<sup>281</sup>.

La colegialidad lleva también consigo la unión o "afecto colegial"<sup>282</sup> con los demás obispos, que exige siempre proceder conjuntamente con ellos, de modo particular con los que, por razón de la proximidad geográfica, por formar parte de una misma provincia eclesiástica o nación, etc., han de resolver problemas pastorales que exigen una línea de acción común o, por lo menos semejante.

Además de estas manifestaciones cotidianas de la colegialidad, existe la acción "propiamente colegial", que pueden ejercer los obispos cuando son llamados a ella por el Romano Pontífice o éste la acepta libremente<sup>283</sup>.

El Orden o Colegio de los Obispos, que sucede al Colegio Apostólico en el magisterio y régimen pastoral, junto a su Cabeza –que es el Romano Pontífice– y nunca sin ella, es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia, la cual potestad puede ejercerse únicamente con el consentimiento del Romano Pontífice. La potestad suprema sobre la Iglesia Universal, que compete a este Colegio, se ejerce de manera solemne en el Concilio Ecuménico. La misma potestad colegial, en unión con el Papa, puede ejercerse por los obispos esparcidos por todo el mundo, con tal de que el Romano Pontífice, Cabeza del Colegio, les llame a la acción colegial o, al menos, apruebe o acepte libremente la acción conjunta de los Obispos dispersos, de tal manera que el acto se haga verdaderamente colegial<sup>284</sup>.

No es frecuente el ejercicio de la potestad plena y suprema sobre toda la Iglesia mediante actos estricta o propiamente colegiales: son veintiuna las ocasiones en las que se han celebrado concilios ecuménicos a lo largo de la

---

279 LG 23.

280 LG 23.

281 LG 23.

282 LG 23.

283 Can.337, 2.

284 LG 22 y nota explicativa previa.

historia de la Iglesia; e igualmente –atendiendo al pasado y con vistas también al futuro– tampoco parece que pueda preverse en adelante un ejercicio más habitual de la colegialidad en su sentido propio. En efecto, "aunque el Colegio existe siempre, no por ello actúa de modo permanente con acción estrictamente colegial, como consta por la tradición de la Iglesia. En otras palabras, no siempre está *in actu* pleno; más aún, sólo en momentos espaciados en el tiempo (*per intervalla*) obra con acto estrictamente colegial"<sup>285</sup>.

## VI. EL MINISTERIO DE LOS OBISPOS.

"En la persona de los obispos, a quienes asisten los presbíteros, el Señor Jesucristo, pontífice supremo, está presente en medio de los fieles. Estos pastores, elegidos para apacentar la grey del Señor, son los ministros de Cristo y los dispensadores de los misterios de Dios"<sup>286</sup>.

La función de la Jerarquía consiste, pues, en suplir la presencia visible de la humanidad de Cristo, sacramento del encuentro entre Dios y los hombres, desde que subió a los cielos para prepararnos un lugar junto al Padre.

Por ser la jerarquía el sacramento viviente de Cristo, capaz de hablar y obrar en su nombre, estructura ala Iglesia como institución de salvación que aplica a lo largo de la historia el tesoro redentor, por cuanto aquélla le asegura oficialmente, de modo infalible y eficaz, la presencia entre los hombres de Cristo Salvador y por consiguiente, la comunicación de la salvación.. Los hombres están seguros de poder participar, si lo desean, de la vida divina, entrando en contacto con Cristo, "camino, verdad y vida"<sup>287</sup>, gracias al ministerio jerárquico de los obispos –con sus colaboradores del presbiterio– eliminando toda ambigüedad ("opus operatum").

Los obispos son, a un tiempo, miembros del cuerpo episcopal, encargados colegialmente con el Papa de la responsabilidad de toda la Iglesia, y jefes responsables, cada uno por su parte, de una porción del pueblo de Dios. De ahí arranca el doble aspecto de su poder.

Los obispos son a un tiempo miembros del cuerpo episcopal, encargados colegialmente con el Papa de la responsabilidad de toda la Iglesia, y jefes responsables, cada uno por su parte, de una porción del pueblo de Dios. De ahí arranca el doble aspecto de su poder.

---

285 LG, nota explicativa previa, 4. Cf. CIC, can. 335–7.

286 Cf. I Cor. 4,1. LG 24; LG 24–27 desarrolla el contenido de su triple oficio sacerdotal, profético y regal.

287 Jn 14, 6.

a) En su diócesis, cada obispo posee un poder ordinario e inmediato; no es simplemente un delegado del Soberano Pontífice, sino el representante directo de Cristo en esa Iglesia particular que le ha sido confiada, y de la que él es cabeza visible. "El obispo –decía ya San Cipriano– está en la Iglesia, y la Iglesia está en el obispo"<sup>288</sup>. Sin embargo, el obispo no puede ejercer este poder independientemente de la totalidad del cuerpo del que forma parte y que está representado por su cabeza, el Soberano Pontífice. Así, pues, debe afirmarse que el poder del obispo, "ordinario" y propio, no es por esto un poder independiente: "su ejercicio está regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y puede ser circunscrito dentro de cierto límite"<sup>289</sup>.

b) En cuanto miembro del cuerpo episcopal, cada obispo comparte solidariamente con los demás miembros de ese cuerpo (y, por consiguiente, con su cabeza en primer lugar) la responsabilidad de la totalidad de la Iglesia. Importa aquí precisar los puntos siguientes:

1– *Que cada obispo no tiene personalmente autoridad alguna sobre las demás iglesias ni sobre la Iglesia universal*<sup>290</sup>.

2– *Que el colegio episcopal no tiene autoridad sobre la Iglesia universal como no sea "en unión con el Romano Pontífice, su cabeza y nunca sin esta cabeza"*<sup>291</sup>.

Preciso es admitir, que considerada a un nivel puramente jurídico, semejante organización puede parecer peligrosa, por cuanto podría resultar difícil fijar unas normas claras que impidieran al Papa reservarse todo el poder, hasta el punto de dejar subsistir, del episcopado de derecho divino, únicamente el nombre, o al revés. En definitiva, la garantía última y decisiva del equilibrio entre esos dos poderes se encuentra en la asistencia del Espíritu Santo, que "consolida sin cesar su estructura orgánica y su concordia"<sup>292</sup>. En un sentido, es una suerte que la organización vital de la Iglesia no pueda regularse por el solo juego de los factores jurídicos, y que requiera incesantemente la asistencia del Espíritu Santo.

Digamos asimismo que los obispos pueden ejercer su responsabilidad colegial reuniéndose en diferentes organismos, ya gocen éstos de un largo pasado (como los patriarcados), ya respondan a necesidades nuevas, como "las

---

288 Ep. 66, 8, 3.

289 LG27.

290 LG23.

291 LG22.

292 LG 22.

conferencias episcopales, que pueden hay en día desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el "afecto colegial" tenga una aplicación concreta"<sup>293</sup>.

## CAPÍTULO VI.

### EXISTENCIA Y NATURALEZA DEL MAGISTERIO JERÁRQUICO DE LA IGLESIA.

(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (3).

#### 1. INSTITUCIÓN DEL MAGISTERIO APOSTÓLICO.

El Magisterio de los apóstoles es una de las funciones del ministerio apostólico. Es como la parte respecto del todo, y por lo tanto, se inserta en el marco del servicio en el que se inserta el conjunto de todas las potestades apostólicas. "Este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, y en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente diaconía, o sea ministerio"<sup>294</sup>.

Cristo es, en efecto, el único Maestro<sup>295</sup>, autorizado por Dios para anunciar el Evangelio<sup>296</sup> y dar testimonio de la verdad<sup>297</sup>.

Con esta misma misión envió Jesús a sus discípulos<sup>298</sup>, para que predicasen el Evangelio en todo el mundo<sup>299</sup>, para que enseñasen a todos los hombres lo que Cristo les había ordenado<sup>300</sup>, para que predicasen en su nombre la salvación y la penitencia<sup>301</sup>.

Si el mensaje de salvación de Cristo no ha de quedar encadenado en un pequeño rincón de Palestina, se ha de liberarse del tiempo y del espacio, si ha de ser universal (a toda creatura hasta los confines del mundo) y perenne (hasta el final de los tiempos), es porque la voz de Cristo se perpetúa en sus apóstoles, sus scheluchim, los cuales actúan en nombre y con la misma misión de Jesús. Esta

---

293 LG23.

294Hch.I,17; 1,25;21,19; RmII, 13; I Tim 1, 12 LG, 24

295 Mt 23,10

296 Mt II,5

297Jn 17, passim

298 Jn 17,18 ss;20,21

299 Mc 16,15

300 Mt 28,18ss

301 Lc 24,47

misión la comprendieron muy bien los apóstoles y comenzaron a cumplirla desde el día mismo de Pentecostés<sup>302</sup>. Predicaban en el templo y en las casas<sup>303</sup> y no se arredaban ante la persecución de que eran objeto<sup>304</sup>. San Marcos resume en una línea la historia de lo que fue su apostolado: Partiendo de allí predicaron por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la palabra con las señales que la acompañaban<sup>305</sup>.

El Magisterio de los Apóstoles es esencialmente autoritativo y testimonial. Son los legados, los *scheluchim* del Maestro del mundo y tienen su representación: Como el Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros; el que a vosotros oye, a mí me oye; se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id pues... La relación entre la misión de los apóstoles y la misión del Hijo es clara. Por eso no puede extrañarnos que se obligue a los hombres a creer el testimonio de los apóstoles. Si los hombres no aceptan este testimonio, serán condenados<sup>306</sup>, porque la repulsa de la predicación apostólica equivale a rechazar a Cristo y al Padre<sup>307</sup>.

Así lo entendieron ellos, conscientes de poseer el Espíritu de Dios<sup>308</sup>, de tal manera que ni siquiera un ángel del cielo podría contradecir su predicación<sup>309</sup>. En el trasfondo de esta autoridad podemos leer de algún modo una garantía de su absoluta fidelidad al mensaje de Cristo, es decir, de su infalibilidad.

## II. SUCESIÓN Y MAGISTERIO

Los primeros cristianos escucharon de labios de los mismos Apóstoles, que gozaban del carisma de la infalibilidad, esa verdad de Cristo<sup>310</sup>. Pero, una vez desaparecido el último de los Apóstoles, ¿cómo se asegura la transmisión incólume de la verdad de Cristo para las siguientes generaciones? Es cierto que "Dios dispuso benignamente que todo lo que había revelado para la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones"<sup>311</sup>.

---

302 Act 2,14

303 Act. 5,42

304 Act 4,20

305 Mc 16,20.

306 Mc 16,16

307 Lc 10,16

308 Lc 24,40; I Pe I,12; Hch. 15,28

309 Gal I, 8 ss.

310 Cf. Mt 28,18-20

311 Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, n. 7

Pero ¿cómo sucede esto en la práctica?

Un falso planteamiento ha buscado la solución propugnando que la verdad de Cristo se conserva íntegra a lo largo de los siglos sólo en la Sagrada Escritura, por ser ésta la palabra de Dios y, por tanto, palabra infalible. Fue la teoría que, arrancando de Tertuliano, y pasando por las corrientes espiritualistas medievales –cátatos, valdenses y algigenses, etc.– culmina en Lutero y el protestantismo, quienes niegan todo magisterio de la Iglesia, por considerarlo como un intermediario entorpecedor que margina o quita la autoridad de la palabra de Dios escrita o que elimina la libertad propia de los hijos de Dios.

La verdadera solución afirma que la garantía cierta de la verdad de Cristo se encuentra en el Magisterio de la Iglesia, que nos conserva con fidelidad y nos declara con infalibilidad la doctrina que Dios ha revelado y que se contiene en la Sagrada Escritura y en la Tradición divino–apostólica<sup>312</sup>.

En efecto, esta potestad, por el contexto, se transmite no sólo a los apóstoles, sino también a sus sucesores: "Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues y haced discípulos a todas las gentes, enseñándoles a observar todas las cosas que yo os he ordenado y yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo"<sup>313</sup>. Estas últimas palabras hablan de una asistencia eficaz por parte de Cristo y además perpetua, lo que implica que la potestad magisterial infalible no recae sólo sobre los apóstoles, que de hecho morirían, sino sobre todos sus sucesores.

Es un hecho que estas funciones han sido colocadas en manos frágiles e incluso defectuosas. Pero por eso mismo Cristo Nuestro Señor ha prometido a los Apóstoles y sucesores su presencia y la asistencia eficaz del Espíritu Santo. "Esta y sólo ésta es la garantía definitiva; si Dios pide a los miembros de la Iglesia que acojan la predicación e interpretación de su palabra, dada por los sucesores de los Apóstoles, como propuesta en su nombre, con la fe debida a su palabra, entonces El –que no nos puede engañar– tiene el deber consigo mismo y con nosotros de garantizar con su omnipotencia que tal predicación se mantenga, efectivamente, fiel a la verdad y a su Revelación"<sup>314</sup>.

Que esta conciencia de la existencia de un magisterio infalible, garantizador de la verdad de Cristo, pervivió en la Iglesia postapostólica lo testimonian autores antiquísimos. San Ireneo en el siglo II dirá: "Los apóstoles encerraron en la Iglesia todo lo que se refería a la verdad. Las cosas de la Iglesia hay que recogerlas con suma diligencia, adhiriéndonos a la tradición de la

---

312 cf. Varicano I, Dz. 1787.

313 Mt 28, 28–29

314 cfr. A. BEA., *La doctrina del Concilio sobre la Revelación*, p. 162–163

verdad...Aunque los apóstoles no hubieran dejado escritos, encontraríamos la verdad siguiendo el orden de la tradición que dejaron las iglesias"<sup>315</sup>. En el mismo siglo el africano Tertuliano afirmará: "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"<sup>316</sup>. Finalmente san Agustín, dos siglos más tarde, aseverará: "Yo, a la verdad, no creería en el Evangelio, si no me forzara a ello la autoridad de la Iglesia católica"<sup>317</sup>

### III. NATURALEZA DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO

La Iglesia tiene conciencia de que el Magisterio apostólico se perpetuará en los sucesores de los Apóstoles hasta el fin de los siglos<sup>318</sup>. Conoce también la Iglesia que este Magisterio es auténtico, es decir, que goza de verdadera autoridad para obligar a aceptar su doctrina, sobre todo "al juzgar el verdadero sentido e interpretación de la Sagrada Escritura"<sup>319</sup>, sabiendo que con ello no se pone por encima de esa divina palabra, sino a su servicio, para preservarla de erróneas interpretaciones subjetivas. Porque "este magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo"<sup>320</sup>. La Iglesia afirma además que ese Magisterio suyo es infalible, ya que, al definir la infalibilidad del papa, lo hace precisamente comparándola con "aquella infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviera su Iglesia"<sup>321</sup>.

Por último, el Magisterio auténtico e infalible de la Iglesia –según el mismo Vaticano I– tiene por finalidad transmitir (en latín: tradere, traditio) fielmente y declarar infaliblemente la doctrina de la fe que Dios ha revelado, o lo que es igual, es un magisterio tradicional. "El Magisterio –afirma el Vaticano II– oye con piedad la palabra de Dios, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad"<sup>322</sup>.

Quiere todo ello decir que, según explicitaba ya Pío XII, el Magisterio de la Iglesia vincula no sólo cuando es definitorio, sino también en todas las demás decisiones en que proscribire errores, aunque no sean herejías, o –por decirlo con

---

315 *Adv. Haer.* 3,24,1:Harvey 2,15

316 *De praescriptione haer.* 37: Preuschen 29

317 *Adv. Epist. Manich.* SEL 25,197

318 Cf. *Cc. Vaticano I*, 257,273

319 *Vaticano I*, 57

320 *Cc. Vaticano II, Const. Dei Verbum*, n. 10, 205

321 *Vaticano I*, 275

322 *Const. Dei Verbum*, n. 10, 205

palabras del propio Pío XII– que "el sagrado Magisterio ha de ser para cualquier teólogo, en materia de fe y costumbres, la norma próxima y universal de la verdad", y también que "todos los fieles deben guardar las constituciones y decretos con que las opiniones erróneas han sido prohibidas y proscritas por la Santa Sede"<sup>323</sup>.

A la vista de todo esto no cabe entender el Magisterio de la Iglesia como un inoportuno intermediario entre Dios y los hombres ni como entorpecimiento del espíritu humano para progresar libremente en el conocimiento de la palabra de Dios, como sostienen los protestantes. "Dios ha querido fundar a la Iglesia como intermediaria de la salvación y depositaria de su mensaje redentor. Lo cual, dicho sea de paso, supone una paternal providencia al preservar la palabra divina de toda interpretación subjetiva interponiendo la garantía del Magisterio cuya finalidad no se cifra en manipular la palabra divina, sino en conservarla y explicarla en toda su integridad y pureza originales, sin menoscabo de la acción inmediata del Espíritu Santo en las almas. Espíritu que es el mismo que asiste a la Iglesia en su Magisterio y del que ésta recibe toda su autoridad"<sup>324</sup>.

De lo dicho se desprende que el Magisterio apostólico y, en su tanto, el Magisterio de los sucesores de los apóstoles, es el órgano vivo que transmite la Revelación o, por mejor decir, el misterio de Cristo a las generaciones futuras. El Magisterio está totalmente subordinado a la Escritura, porque siendo inspirada, no sólo transmite la palabra de Dios, sino que es ella misma palabra de Dios. El Magisterio no es palabra de Dios, sino órgano trasmisor de dicha palabra.

Por otra parte, "la Escritura depende del Magisterio apostólico, porque sólo los Apóstoles, que escribieron los libros sagrados, y aquellos a quienes ellos confiaron la transmisión de la Revelación, podían explicar el sentido exacto y el alcance de las expresiones contenido en la Escritura.

Si se prescinde del Magisterio auténtico de la Iglesia como vehículo de la Tradición, la historia de la exégesis muestra que todas las herejías se han amparado en alguna expresión desencarnada del misterio total de Cristo. De ahí que el verdadero sentido de la Escritura necesite el complemento vivo del Magisterio como órgano totalmente al servicio de la Palabra de Dios contenida en la Escritura e iluminada con la Palabra de Dios conservada por la Tradición. Así, la verdad transmitida por el apóstol o por sus sucesores a hombres de diversas culturas pudo tomar expresiones y esquemas de pensamiento distintos. El Magisterio como órgano trasmisor de la Revelación, supera a la Escritura en

---

323 Cf. *Humani Generis*, 198

324 IBAÑEZ–MENDOZA, *La fe divina y católica de la Iglesia*, p.3.

flexibilidad, en adaptación, en riqueza de explicación de la misma verdad sempiterna"<sup>325</sup>.

#### IV. DIVISIÓN

"En razón del grado de autoridad" que usan los maestros en su enseñanza, este M. se divide en meramente auténtico e infalible. Se dice que es M. infalible cuando se compromete la autoridad magisterial en grado sumo; en este caso no cabe el error por la asistencia eficaz del Espíritu Santo y su absoluta fidelidad a la palabra y al mensaje de Cristo. Se dice que es un magisterio *meramente auténtico* cuando dicha autoridad no es ejercida en sumo grado. No obstante, en uno y otro caso se le debe una adhesión del entendimiento y de la voluntad. Teniendo en cuenta los modos o "formas como se ejerce", se divide en M. extraordinario y ordinario; en el primer caso se ejerce con unas formas y modos solemnes, por ejemplo en un Concilio ecuménico o por el Papa<sup>326</sup> hablando ex cathedra; en el segundo, se limita a las formas o maneras corrientes de enseñar. Conviene advertir que a veces los autores identifican las expresiones magisterio meramente auténtico y magisterio ordinario.

El magisterio "infalible" lo es en todos y cada uno de sus actos cada vez que el Papa o un Concilio proponen una doctrina con intención de definirla como de fe, comprometiendo así su autoridad magisterial en grado sumo. Respecto al Papa se dice entonces que habla ex cathedra; el Concilio, aunque siempre sea magisterio solemne, no siempre tiene la intención de definir; si el Papa o un Concilio tiene o no esa intención se deduce claramente de sus mismas palabras. El magisterio meramente auténtico es infalible también, pero en su conjunto; es el magisterio ordinario del Papa y de los Obispos, y el magisterio extraordinario o solemne de documentos conciliares sin intención de definir<sup>327</sup>. Recientemente se ha establecido una distinción entre magisterio kerygmático y didascálico; el primero tiene como finalidad pregonar la fe a todos los hombres<sup>328</sup>; el segundo, proponerla con autoridad a los fieles que han aceptado el mensaje y que, en consecuencia, están obligados a conformar su pensamiento y conducta con el mismo.

#### V. EL SUMO PONTÍFICE ES EL SUMO DOCTOR DE LA IGLESIA

---

325 Cf. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, vol. II, 158 ss.

326 Cfr. capítulo IV.

327 Cf. V PROAÑO, *Magisterio* GER t.14

328 GER, *ibid.*

El obispo de Roma sucesor de Pedro y cabeza visible de la Iglesia.

Cristo ha dispuesto que Pedro tenga sucesores en su función de pastor supremo de la Iglesia. El sucesor de Pedro es ahora el obispo de Roma <sup>329</sup>.

"Para que el episcopado mismo fuese uno e indiviso y la multitud entera de creyentes se mantuviesen en la unidad de la fe y de la comunión gracias a la íntima y recíproca cohesión de los pontífices poniendo (Cristo) al bienaventurado apóstol Pedro a la cabeza de los demás Apóstoles, instituyó en su persona el principio perenne y el fundamento visible de esa unidad. Sobre su solidez se levantaría el templo eterno y sobre la firmeza de su fe se elevaría la Iglesia cuya grandeza debe llegar hasta el Cielo"<sup>330</sup>.

Dado que la Iglesia de Cristo, fundada sobre Pedro como sobre una roca, es una Iglesia que debe perdurar hasta el final de los tiempos<sup>331</sup>, y puesto que Pedro es mortal<sup>332</sup>, tiene que haber unos sucesores en su función de fundamento de la Iglesia. En caso contrario, la Iglesia de hoy no sería ya la misma que la fundada por Cristo, y vendría a ser un edificio sin fundamento<sup>333</sup>.

Es interesante observar cómo el Concilio Vaticano I, antes de describir el contenido de esa potestad, quiso señalar su finalidad y sentido dentro de la Iglesia según la voluntad de Cristo. La autoridad primada existe "para que el episcopado mismo sea uno e indiviso y para que, gracias a esta coherencia interna de los sacerdotes, la universal muchedumbre de los creyentes se conserve en la unidad de la fe y de la comunión"<sup>334</sup>. Para ese servicio a la unidad Cristo "estableció al frente de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión"<sup>335</sup>. El Papa tiene esa amplísima potestad precisamente para poder servir de modo supremo a la unidad de la Iglesia: debe ejercerla allí donde lo requiere y del modo que lo requiera el servicio a la unidad de fe y de comunión es un servicio, llamado en la Escritura muy significativamente diakonía, es decir, ministerio<sup>336</sup>. El Papa, incluso, tiene como título propio el de "servus servorum Dei". Esta expresión –servicio– no

---

329 De fe definida: Dz 649 y 1825

330 Dz. 1821; cf. LG 18

331 Cf. Mt. 28, 18–20

332 cf. Jn. 21,19

333 cf. Mt 16,18

334 Dz. 152

335 LG 18

336 LG 29

puede entenderse como dejación de la autoridad que le es propia, contraponiendo servicio a potestad. Sería un modo nada bíblico y tradicional de entender el ministerio. Porque el Papa y los obispos sólo pueden prestar a la Iglesia el servicio que Dios quiere de ellos, si ejercen la potestad, los poderes de origen divino que ellos –y solo ellos– tienen. Si no los "ejercitaran", no "servirían".<sup>337</sup>

a. El Magisterio del Papa, Magisterio supremo.

El Concilio Vaticano I explicó ante todo que "en el mismo Primado Apostólico, que compete al Romano Pontífice respecto de toda la Iglesia como sucesor del Príncipe de los Apóstoles, se incluye también la suprema potestad de magisterio"<sup>338</sup>.

Antes vimos cómo el servicio a la unidad era el sentido mismo de la Autoridad primada. Ahora vemos cómo ese servicio se concreta en el terreno propio de la función magisterial. La predicación del Papa tiene por objeto confirmar en la fe a sus hermanos. Pero de manera muy peculiar esos hermanos de la Iglesia Católica: el magisterio del Papa es punto de referencia constante para asegurar la caridad evangélica de la predicación que cada uno de ellos "en la unidad de la fe y de la comunión".

Si la comunión con el Magisterio del Papa es piedra de toque para la adhesión al magisterio de los Obispos, esa adhesión se debe de manera singular y directa al Magisterio mismo del Papa según el mismo Concilio: "Este respecto religioso de la voluntad y del entendimiento ha de ser prestado de manera particular (singularem modo) al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable ex cathedra; de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al criterio por él expresado, según la mente y la voluntad que él mismo manifiesta, lo cual se deduce, sobre todo, de la índole de los documentos, o de la frecuencia con que propone la misma doctrina, o de la forma de decirlo"<sup>339</sup>.

La constitución *Lumen Gentium*, recogiendo el sentir de toda la tradición católica, enseña que, cuando los obispos dispersos por el mundo, unidos entre sí y con el sucesor de Pedro, imponen definitivamente una doctrina en materia de su competencia, entonces hay una garantía absoluta de que esa doctrina es verdaderamente la doctrina de Cristo. Esta consonancia y este grado supremo de imposición aparece más claro cuando están reunidos en Concilio. Pero en

---

337 P. RODRÍGUEZ, *El primado del Papa*, 12

338 Dz. 1832

339 LG,25

realidad el concilio no altera para nada la naturaleza de las decisiones del episcopado universal, ni por lo tanto, tampoco la naturaleza de la obediencia que los fieles deben prestar a sus decisiones. En uno y otro caso, todos deben adherirse a esa doctrina con la obediencia de la fe<sup>340</sup>.

Ha existido a lo largo de la historia una corriente de opinión que hacía prevalecer el valor del Magisterio del colegio episcopal sobre el del Romano Pontífice. Así, por ejemplo, el denominado conciliarismo que propugnaba la supremacía magisterial de los concilios generales sobre el papa, teoría que emergió como aparente tabla de salvación en situaciones especialmente dolorosas para la Iglesia como en el caso del Cisma de Occidente. Otros planteamientos afectan también a nuestro tema, al establecer que el Papa no recibe de Cristo, sino de la Iglesia, la potestad del ministerio por la que tiene poder en toda la Iglesia<sup>341</sup>. Desde esta perspectiva la potestad magisterial del Papa quedaría supeditada a la aceptación o no por parte de la Iglesia. Es lo que explícitamente llegó a propugnar erróneamente el llamado galicanismo cuando afirma que 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.

La verdadera solución nos la ha ofrecido la propia Iglesia al enseñar la infalibilidad del Romano Pontífice. Así lo hicieron los concilios ecuménicos II de Lyon y el de Florencia al establecer como verdad católica el primado del Romano Pontífice, señalando el carácter magisterial de dicho primado. El concilio Vaticano I definió como dogma de fe la infalibilidad pontificia<sup>342</sup>.

Así afirma que las definiciones del papa "son irreformables por si mismas y no por el consentimiento de la Iglesia". En el canon sobre la jurisdicción del romano pontífice, se repite la definición del concilio de Florencia, afirmando que el Papa tiene la plenitud de la potestad, y no sólo la parte principal<sup>343</sup>. Los modos de ejercicio del Primado han variado con el tiempo, pero su sustancia no cambia, es inmutable. Por eso, no se puede desvirtuar de manera "episcopalista" o "democrática" el sentido de su función. Es cierto, como decía G. Philips, "que, cuando el Papa actúa en virtud de su oficio, representa al mismo tiempo a toda la Iglesia y a todo el cuerpo de los Pastores. Pero nadie puede deducir de ahí que el Papa recibe su poder de la comunidad de la Iglesia o de los obispos: por el contrario, lo recibe directamente de Cristo". Y es que "el Papa –escribe el Cardenal Ratzinger– no es sin más alguien que habla en nombre de los obispos,

---

340 Cf. LG,25

341 Cf. *Errores del Sínodo de Pistoya*, Dz. 1557

342 Dz. 1839.

343 Dz. 1835–1839

una especie de órgano que ellos se dan a sí mismos y que permanece a su disposición; sino que ha sido puesto, con responsabilidad directa ante el Señor, para personificar y asegurar la unidad de la palabra y la obra de Cristo, de la misma manera como Cristo puso a Pedro con ese mismo mandato dentro de la comunidad de los Doce"<sup>344</sup>.

## VI. MODALIDADES DEL MAGISTERIO EPISCOPAL

Con respecto a este modo de ejercer el magisteri episcopal baste anotar que, en cuanto a la asistencia de los obispos a los concilios ecuménicos, su universalidad ha de notarse en sentido amplio, siendo suficiente que la cristiandad se encuentre de alguna manera representada, y por lo que se refiere a la sumisión al Romano Pontífice, basta la confirmación, aunque sea muy posterior, por parte del sucesor de Pedro.

Así como el Magisterio extraordinario de los obispos –como acabamos de ver– queda realizado de manera determinada y concreta en los concilios, y, de modo especial y ciertamente infalible, en los concilios ecuménicos, los obispos ejercen su Magisterio ordinario mediante las cartas pastorales y documentos análogos, mediante la elección y aprobación de catecismos y escritos de carácter doctrinal, mediante la predicación sobre todo en circunstancias más solemnes, etc.

"Ellos son los pregoneros de la fe y los doctores auténticos, es decir, dotados de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que debe regular su pensamiento y costumbres"<sup>345</sup>. Al Obispo corresponde, por consiguiente, vigilar incasablemente para conservar la pureza de la fe y exponer con claridad y lucidez la sana doctrina; predicar con autoridad, es decir, él tiene el derecho y el deber de imponer a los fieles en nombre de Cristo una enseñanza dogmática o moral. Su luz en este caso no la busca en razonamientos humanos, la recibe del Espíritu Santo. A él le corresponde el deber de anunciar el Evangelio a los creyentes, confiados también a su solicitud, como Pablo se reconoce deudor de bárbaros y griegos<sup>346</sup>, como a él le corresponde también ser el <<didáskalos>> de sus fieles.

El obispo tiene el derecho y el deber de imponer a sus fieles en nombre de Cristo una enseñanza dogmática o moral. Y en ese caso tienen los fieles una

---

344 Cf. *Iglesia, ecumenismo y política*, 38 ss.

345 LG 25.

346 Rm 11,13.

estricta obligación de obediencia de aceptarla<sup>347</sup>; no se trata de las opiniones personales del obispo, sino de aquellas doctrinas o normas de conducta que él imponga como testigo autorizado de fe.

Pudiera ocurrir que la doctrina propuesta por el obispo como evangélica no lo fuera en realidad, o alguno tuviera serias razones para dudar de ello. En este caso es evidente que un sólo obispo no tiene la garantía plena de la verdad. El carisma cierto de la verdad que ha recibido, no opera con un automatismo ciego, y la gracia de estado no es tampoco irresistible<sup>348</sup>. Por lo tanto, en ese caso, un cristiano competente no estaría obligado al sentimiento interno en contra de su conciencia o de la verdad; pero todos están obligados, aún en esos casos, a observar la debidas normas de la prudencia y de la caridad en orden a la edificación del Pueblo de Dios. Ese cristiano, si es consciente de su responsabilidad, debe prestarse al trabajo de una investigación más profunda y ayudar a la autoridad competente a encontrar la verdad. En la humildad y en la caridad resplandecerá la verdad, porque allí está el Espíritu de Dios.

## CAPÍTULO VII

### OBJETO DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

(Dimensión petrina de la Iglesia) (4)

#### I. OBJETO PRIMARIO Y SECUNDARIO DEL MAGISTERIO

No existe una fórmula constante y fija para señalar el objeto del Magisterio. El Vaticano II emplea diversas expresiones: "la Fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida"; "la Revelación que hace fructificar"; "cosas de fe y costumbres"; "doctrina de fe o de conducta". Por su parte se dice que la asistencia del Espíritu Santo está asegurada al sucesor de Pedro "para conservar santamente y explicar con fidelidad la Revelación que los Apóstoles les entregaron, es decir,

---

347 Cf. LG 25.

348 Los apóstoles constituyen un caso único en la Iglesia. Tenían atribuciones derivadas de esa situación especial que no se transmiten a los sucesores: infalibilidad personal, jurisdicción universal, al menos allá donde no actúa otro apóstol, carisma extraordinario de confirmar con milagros la doctrina que predicaban. Cf. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Barcelona, Herder 1965, 140 ss.

el depósito de la fe"<sup>349</sup>. El "depósito de la fe" es, pues, el objeto claro del Magisterio: la verdad revelada.

Pero ¿cuál es la verdadera extensión de la fórmula "verdad revelada"?

1– Hay verdades de las que la Sagrada Escritura como la Tradición hablan de una manera explícita, por ejemplo, "en el principio existía el Verbo"<sup>350</sup>. Pero hay también verdades reveladas sólo de manera implícita, por ejemplo, que Dios quiere la salvación de cada hombre, verdad incluida en la afirmación general "Dios quiere que todos los hombres se salven"<sup>351</sup>. Si se admite la infalibilidad del Magisterio de la Iglesia<sup>352</sup>, no habrá dificultad alguna en admitir que ambas clases de verdades reveladas, sean explícitas o implícitas, constituyen el objeto principal o primario de la mencionada infalibilidad. Son, por tanto, aquellas verdades reveladas formalmente y por sí mismas.

2– Pero advertimos también que en la Sagrada Escritura existen afirmaciones que están directamente vinculadas con el dogma y con la moral, es decir, con la repetida fórmula "fe y costumbres", como pueden ser la existencia de Dios Uno y Trino, la Encarnación del Verbo, la institución de la Iglesia, el Decálogo y las Bienaventuranzas y al mismo tiempo existen otras afirmaciones que a primera vista poco tiene que ver con la fe y las costumbres. Así, por ejemplo, muchos datos históricos del Antiguo Testamento y también ciertos pormenores de poca relevancia como el hecho de que el perro de Tobías moviera la cola de alegría al volver a ver a su dueño<sup>353</sup>. Estas verdades parecen no tener

---

349 Dz. Sch., 3069–3070

350 Jn, 1,1.

351 I Tim.,2,4

352 Recogiendo la doctrina de los Concilios Vaticano I y Vaticano II, el Código de Derecho Canónico señala en que casos el Magisterio de la Iglesia goza del carisma de la infalibilidad: "En virtud de su oficio, el Sumo Pontífice goza de infalibilidad en el Magisterio, cuando, como Supremo Pastor y Doctor de todos los fieles a quien compete confirmar en la fe a sus hermanos, proclama por un acto definitivo la doctrina que debe sostenerse en materia de fe y de costumbres. También tiene infalibilidad en el Magisterio el Colegio de los Obispos cuando los Obispos ejercen tal Magisterio en el Concilio Ecuménico y, como doctores y jueces de la fe y de las costumbres, declaran definitivamente para toda la Iglesia que ha de sostenerse una doctrina sobre la fe o las costumbres; o cuando dispersos por el mundo pero manteniendo el vínculo de la comunión entre sí y con el sucesor de Pedro enseñando de modo auténtico junto con el Romano Pontífice las materias de fe y costumbres, concuerdan en que una proposición debe sostenerse como definitiva" C.I.C. en 749. Sobre este tema cfr. cap. VIII.

353 Tob 17,9.

valor en orden a la salvación eterna. ¿Caen también dentro del objeto de la infalibilidad del Magisterio?

Es evidente que, por ser palabra de Dios, son infaliblemente verdades tal cual se encuentran en el verdadero texto original. Sin embargo, no consta que Dios haya prometido una particular asistencia al Magisterio para preservar de toda corrupción el texto en que se expresan estas verdades accidentales. Ello, no obstante, y en la medida en que lo requiera la conservación de la integridad de las verdades reveladas por sí mismas y directamente soteriológicas, serán objeto indirecto o secundario de la infalibilidad del Magisterio como verdades formalmente reveladas, pero accidentalmente.

3— Por otra parte, para llegar a conocer y aceptar las verdades reveladas o depósito de la fe, el hombre ha de aceptar previamente una serie de verdades de orden natural, como, por ejemplo, que el entendimiento humano es capaz de llegar a conocer la verdad, que la voluntad del hombre es libre, etc. Son en general las verdades filosóficas que se presuponen a la fe y que suelen denominarse "preámbulos de la fe" (*praeambula fidei*). Y, desde el punto de vista contrario, hay otra serie de verdades filosóficas que se deducen a partir de la verdad revelada, como por ejemplo, sabiendo por la fe que en Jesucristo hay dos naturalezas y una sola persona (divina), se llega a la conclusión de que existe una distinción real entre naturaleza racional individual y persona, puesto que puede existir y de hecho existió una naturaleza humana perfecta (la de Cristo) sin su correspondiente persona humana. A estas deducciones se denomina "conclusiones teológicas o verdades "virtualmente reveladas". ¿Incluye el Magisterio como objeto de su infalibilidad estas verdades no formalmente reveladas, pero lógicamente conexas con las verdades reveladas?. Si, como depósito de la divina Revelación y lo exige el oficio de custodiarlo santamente y exponerlo con fidelidad, encomendado a la Iglesia<sup>354</sup>, entrarán estas verdades filosóficas como objeto secundario e indirecto del Magisterio, en calidad de verdades conexas con las reveladas en virtud de una implicación lógica, ya se trate de verdades filosóficas que se presuponen a la Revelación, ya de conclusiones teológicas deducidas por raciocinio de la verdad revelada.

4— Junto a estas conexiones de carácter racional o lógico, las verdades reveladas sobre las que ha de pronunciarse el Magisterio infalible de la Iglesia tienen a veces conexión con hechos históricos ineludibles. Así y de una manera general toda verdad enseñada o definida en cualquier concilio ecuménico presupone la legitimidad, desde el punto de vista histórico, de dicho concilio, y cualquier definición "cathedra" del Papa, presupone la legitimidad histórica del

---

354 Cc. VATICANO II, 25; cf. Cc. VAT. I, Dz. Sc., 3096

mismo. Por otra parte, el Magisterio de la Iglesia ha emitido en ocasiones su juicio acerca del carácter heterodoxo o no de ciertos escritos o autores. A estos hechos históricos, por su relación con los dogmas, se les puede llamar hechos dogmáticos.

Entre los hechos dogmáticos hay que enumerar también el sentido objetivo de un escrito, porque, de lo contrario, no tendría la Iglesia medio de proponer infaliblemente la verdad revelada, ya que tiene que servirse del lenguaje humano. La controversia jansenista a propósito del libro de Jansenio Augustinus muestra que la Iglesia reivindicó su derecho a juzgar, no sólo el sentido objetivo de un libro, sino también el sentido objetivo que tienen según la mente del autor.

"Todo autor o escritor comunica su pensamiento mediante las palabras que ha tomado en el sentido que objetivamente tienen. También estos hechos dogmáticos caen bajo el Magisterio infalible de la Iglesia como objeto indirecto y secundario, puesto que de lo contrario no podría la Iglesia custodiar el depósito de la fe de manera eficiente al poderse esparcir impunemente las doctrinas más opuestas a la verdad revelada, so pretexto de que la intención íntima de sus autores no es discordante con la fe".

5- Finalmente, en los decretos disciplinarios, generalmente relacionadas con la fe o las costumbres, en la aprobación de Órdenes o instituciones religiosas, y al canonizar solemnemente a los santos, ¿actúa el Magisterio de la Iglesia de modo infalible?

La respuesta en este punto exige matizaciones. Con respecto a los decretos de carácter disciplinar emanados ya del Romano Pontífice ya de concilios ecuménicos, cuando van destinados a tener vigencia en la Iglesia Universal, nunca implicará nada que vaya en contra de la fe y de las costumbres.

"Es claro que, siendo indefectible, la Iglesia no podría cumplir su misión de conducir a los fieles a la salvación si pudiera equivocarse dictando normas disciplinarias o litúrgicas contrarias a la divina Revelación. Pero ello no quiere decir que tales decretos disciplinarios sean los más perfectos, prudentes y adecuados desde todos los puntos de vista".

Tampoco puede haber nada contra la fe y las costumbres en la aprobación definitiva que la Iglesia otorga a las Ordenes e Instituciones religiosas, la Iglesia no podría conducir sin error a aquellos fieles que aspiran a la santidad evangélica, si pudiera aprobar definitivamente una Orden o Institución religiosa que fuera contraria a la santidad revelada en el Evangelio.

"Dicha aprobación incluye además el hecho de que, en sus elementos esenciales, la Orden o institución religiosa aprobada constituye un medio apto para lograr la santidad, pero sin que quede determinado ni el grado de perfección

que implican sus constituciones y reglas ni la utilidad mayor o menor de las mismas en relación con las épocas cambiantes de la historia".

Por último, cuando la Iglesia canoniza a un santo (no así en la beatificación) está afirmando de modo infalible que dicho santo se ha salvado y además es digno de veneración y culto de dulía, así como de imitación. "La razón es también que un error de la Iglesia en esta materia induciría de una parte a un culto objetivamente falso y de otra parte a un camino falso de perfección. Pero esa decisión solemne de la Iglesia no garantiza la autenticidad de los pormenores de la vida del santo ni la "canonización" de cada uno de sus actos".

## II. ASENTIMIENTO DEBIDO AL OBJETO SECUNDARIO DEL MAGISTERIO

Resumiendo todo lo hasta aquí enumerado podemos decir que el objeto del Magisterio infalible de la Iglesia es doble: primario, cuando se refiere a las verdades formalmente reveladas, y secundario, cuando se trata de verdades que sin haber sido formalmente reveladas se hallan vinculadas, de los modos ya explicados, con el depósito de la Revelación. En ambos casos, por tanto, el magisterio de la Iglesia es infalible. Pero cabe preguntarse qué clase de asentimiento ha de darse cuando se trata del objeto secundario de dicho magisterio de la Iglesia.

A primera vista parece que tales verdades no pueden aceptarse por la autoridad de Dios que revela, sino para la autoridad de la Iglesia que las propone. Ello ha inducido a muchos autores relativamente recientes a denominar el asentimiento debido a estas verdades como fe eclesiásticas. Otros se niegan a admitir esta terminología, ya que, en definitiva, si se acepta la autoridad infalible de la Iglesia es en virtud de la autoridad infalible de Dios que nos garantiza su asistencia indefectible a la misma Iglesia. Por lo tanto, según éstos, las verdades objeto secundario del Magisterio infalible de la Iglesia quedan incluidas en el acto de fe que tiene por razón formal la autoridad misma de Dios.

"Todos los teólogos católicos están de acuerdo en que la Iglesia es infalible al definir estas verdades, y por consiguiente, sería un gravísimo error negar dicha infalibilidad. Pero difieren en la valoración del grado de certeza con que hay que mantener la infalibilidad de la Iglesia respecto a estas verdades. Mientras unos opinan que ésta es una verdad de fe, otros opinan que es tan sólo una conclusión

teológica deducida de la necesidad de custodiar el depósito de la Revelación. El Concilio no zanja esta cuestión"<sup>355</sup>.

### III. ETICA Y MAGISTERIO

Ciertos problemas suscitados con motivo de alguna encíclica, por ej., la *Humanae vitae*, han puesto sobre el tapete las relaciones del Magisterio con el orden moral natural y en concreto con toda la ley natural. Se ha preguntado: ¿entra dentro del campo del Magisterio la ley natural?. ¿Podría definir infaliblemente un postulado de orden puramente natural?. "Es incontrovertible, dice Paulo VI, como tantas veces han declarado nuestro predecesores que Jesucristo al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos, los constituía en custodios e intérpretes de toda la ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la ley natural"<sup>356</sup>. Entre los predecesores a los que alude el Papa se encuentra Pío XII, que en una alocución decía: "Ha de sostenerse clara y firmemente que el poder de la Iglesia no se restringe a las cosas estrictamente religiosas, como suele decirse, sino que todo lo referente a la ley natural, su enunciación, su interpretación y aplicación pertenecen bajo su aspecto moral a la jurisdicción de la Iglesia"<sup>357</sup>. Y Juan XXIII en su enc. *Mater et Magistra* afirma igualmente: "Mas si en alguna ocasión la jerarquía eclesiástica dispone o decreta algo en materia (de la vida económica y social) es evidente que los católicos tienen obligación de obedecer inmediatamente estas órdenes"<sup>358</sup>.

El Magisterio reclama para sí una competencia total en el ámbito de la ley natural; no se trata de extralimitación alguna. La ley natural, en efecto, en su conjunto cae bajo el campo de la Revelación, ya que ésta no supone al hombre dividido en dos campos independientes, natural el uno y sobrenatural el otro. La Revelación del Sinaí, p. ej., no es otra cosa sino la codificación escrita de diez principios básicos de la ley natural. El mismo Cristo no prescinde de ella, sino que la supone y la perfecciona<sup>359</sup>. Los Apóstoles dedicaron una buena parte de su predicación a ilustrar las exigencias de la ley natural<sup>360</sup>. Por otra parte, la ley natural, por voluntad expresa de Dios, está en relación íntima con el camino por

---

355 GESSER, *Relatio del C.V.I*

356 PABLO VI, *Humanae vitae*, 4

357 Aloc. *Magnificate Dominum*, AAS 46, 1954, 671-672

358 AAS 53, 1961, 457

359 Cf. Mt 5, 17-7, 4

360 Cf. Rm 1, 18-31; 1 Cor 5, 1; Gal 6, 1-9; Eph. 5, 21-6; etc

el que el hombre ha de llegar a su fin sobrenatural. Dado esto, la ley natural cae de lleno dentro del Magisterio de la Iglesia, que no sólo se extiende a los grandes o primeros principios de la ley natural; se extiende igualmente a la aplicación concreta de estos principios. Dado que la moral natural está asumida por la Revelación no puede haber acción moral alguna, conforme o disconforme con la moral natural, que por lo mismo no pueda imponerla a los fieles con la obligación grave por otra parte de éstos de adherirse a ella con un asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad, pues el Magisterio, aún en los casos que no alcanza el grado sumo de infalibilidad, goza de una providencia especial por la cual se garantiza que de ordinario no habrá errores<sup>361</sup>.

En los últimos años han surgido algunos errores –tanto a nivel propiamente teológico–científico, como de asentimiento práctico de los fieles– según los cuales el Magisterio sólo puede enseñar de modo infalible las normas morales que han sido explícitamente reveladas por Dios como de valor permanente, o las que se derivan inmediatamente de estas; pero consideran que las normas así reveladas, son únicamente algunos principios generales, no las normas concretas y particulares. Estos autores opinan que, en el pasado, el Magisterio se ha excedido frecuentemente al sacar conclusiones particulares de las normas generales expresamente reveladas, sustituyendo indebidamente en esa tarea a la conciencia. Aquí el punto crucial es saber cuál es el criterio decisivo para reconocer que una cierta norma es o no es objeto posible de Magisterio infalible. No se ve que pueda haber otro criterio que no sea precisamente que el mismo Magisterio la enseñe como "definitive tenenda", por medio de una definición pontificia "ex cathedra", o por la definición de un Concilio Ecuménico, o por medio del Magisterio ordinario universal, que son los tres modos de ejercer el Magisterio infalible.

Desde un punto de vista diverso, algunos autores niegan que el Magisterio pueda enseñar de modo infalible normas concretas de moral natural, como consecuencia de negar la existencia misma de normas morales concretas de valor permanente. En este punto, ha tenido un influjo notable la concepción de Karl Rahner, según la cual, la norma inmediata de la moralidad natural es el hombre mismo en su concreta naturaleza; pero esta, en todas sus dimensiones –biológica, social, etc.– se haya sujeta a un constante y profundo proceso de cambio. Así, –según Rahner–, mientras algunas normas morales universales pueden considerarse derivadas de la naturaleza metafísica del hombre, las normas particulares se fundamentan en la naturaleza humana tal como existe en la historia, como sujeto de cambio. No se puede pretender, por tanto, que estas

---

361 Cf. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, II, Madrid 1972, 244–253

normas tengan una validez absoluta o permanente<sup>362</sup>. Ante todo esto, hay que decir que la distinción entre "naturaleza metafísica" y "naturaleza histórica" no parece que esté rigurosamente establecida desde el punto de vista filosófico, ni por Rahner ni por otros. Es una cuestión compleja, porque "la naturaleza del hombre existe siempre en la historia y es una realidad al mismo tiempo metafísica. La naturaleza humana es histórica porque el hombre es libre por naturaleza, y con su libertad hace la historia (la propia historia personal, en primer lugar y contribuye a la configuración de la historia general). Pero no todas las dimensiones de la persona humana están permeadas del mismo modo y con la misma profundidad por su ser histórico: existen esferas de la persona y de su vida que permanecen en el curso del desarrollo histórico y sobre las que la razón puede pronunciar palabras definitivas"<sup>363</sup>.

En particular puede citarse la enseñanza de Juan Pablo II, que se refiere directamente a estos planteamientos recientes: "La ley (moral) no está constituida solamente por orientaciones generales, de modo que, la precisión de su contenido esté condicionada por las diversas situaciones históricas mudables. Existen normas morales que tienen un preciso contenido, inmutable e incondicionado (...): por ejemplo, la norma que prohíbe la contracepción, o la que prohíbe la supresión directa de la vida de la persona inocente. Sólo podría negar que existan normas que tienen tal valor, quien negase que existe una verdad de la persona, una naturaleza inmutable del hombre, fundada en último término en la Sabiduría creadora que es la medida de toda realidad".

Por esto el Romano Pontífice ha llamado "relativismo historicista" a la "ética que relativiza la normal moral, negando su valor absoluto e incondicional, y negando, consiguientemente, que puedan existir actos intrínsecamente ilícitos, independientemente de las circunstancias en que son realizados por el sujeto"<sup>364</sup>.

#### IV. FUNCION DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN LAS CUESTIONES TEMPORALES

##### 1. Fundamento de la doctrina social de la Iglesia.

---

362 Otros autores señalan que en el obrar moral, hay que distinguir entre el plano trascendental y el plano categorial. El primero sería el plano de la intencionalidad "cristiana". El segundo es el plano de las normas morales operativas concretas y sería por excelencia el ámbito de la autonomía personal. Es la misma doctrina en clave distinta.

363 Del PORTILLO, *Magisterio della Chiesa e Teologia Morale*, en "Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale", Roma 1986.

364 Beato JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2.XII.84, n. 17

Se llama doctrina social de la Iglesia al conjunto de enseñanzas del Magisterio eclesiástico que aplican las verdades reveladas y la moral cristiana al orden temporal.

Respecto al desarrollo de las actividades temporales hay que distinguir dos planos, que nos muestra la Sagrada Escritura: "Dios creó al hombre y le dejó en manos de su albedrío. Dióle, además, sus mandamientos y preceptos"<sup>365</sup>. Por una parte Dios ha puesto al hombre en manos de su inteligencia y de su libertad, dejando el conjunto de las realidades terrenas al libre juego de opciones y opiniones humanas. Este aspecto del plan de Dios es lo que el Concilio Vaticano II ha llamado la autonomía de las realidades terrenas<sup>366</sup> o autonomía de lo temporal. La autonomía temporal no significa una zona vacía de plan divino; lo que en esta esfera cumple el plan divino es precisamente la iniciativa humana, el libre juego de opciones y opiniones.

Por otra parte Dios ha dado al hombre sus mandamientos y preceptos, esto es, la ley natural. En lo temporal, junto a una esfera de autonomía, hay también una ley de Dios que el hombre debe cumplir. Esta ley de Dios es la ley moral. Por consiguiente, el hombre tiene autonomía en lo temporal sólo en lo que sobrepasa en el campo moral, que es mucho.

Teniendo los fieles cristianos, por vocación divina, la misión de santificar las realidades temporales<sup>367</sup>, deben cumplir el plan de Dios, lo que les ha de llevar a infundir la verdad y la ley moral en la sociedad civil, y a defender su justa autonomía, evitando tanto el laicismo o secularismo (que pretende la independencia de las realidades terrenas respecto a Dios) como el clericalismo (o indebida intromisión de los clérigos en materias estrictamente temporales).

### 1. Misión del Magisterio eclesiástico.

La misión de "la Iglesia es de orden sobrenatural<sup>368</sup> y no se mezcla en las legítimas opciones temporales ni defiende programas políticos determinados<sup>369</sup>; pero, la Iglesia tiene pleno derecho, que es un deber, a enseñar la dimensión moral del orden secular, tanto en lo social, como en lo político y económico<sup>370</sup>; asimismo le corresponde el juicio moral sobre las cuestiones temporales —esto es,

---

365 *Eccli.* 15, 14–16.

366 *Gaudium et Spes*, 36.

367 *Lumen Gentium*, 30.

368 *Quadragesimo anno*, 41; *Mater et Magistra*, 1–5.

369 QA, 41 y 96.

370 *Rerum novarum*, 12; QA, 11 y 41–43; MM, 42.

juzga sobre la moralidad o inmoralidad y la justicia o injusticia de las actuaciones de la persona y de los gobernantes<sup>371</sup> y forma la conciencia de los hombres en su acción temporal<sup>372</sup>.

La doctrina social de la Iglesia es parte integrante de la concepción cristiana de la vida<sup>373</sup>, y se funda en la Revelación y la ley natural<sup>374</sup>; por ello debe ser conocida y difundida por todos los fieles<sup>375</sup>, los cuales deben esforzarse por orientar los problemas sociales de conformidad con ella<sup>376</sup>. La enseñanza de la doctrina social de la Iglesia ha de formar parte de la educación de los jóvenes, a los que debe instruirse y educarse según sus preceptos.<sup>377</sup>

La urgentísima tarea de poner en práctica toda esta doctrina social<sup>378</sup>, "competente propiamente a los laicos de modo que la ley divina queda grabada en la ciudad terrena"<sup>379</sup>.

Lo cual deberán llevar a cabo esforzándose en noble lucha por el predominio del bien común; nunca mediante la lucha de clases alimentada por el odio<sup>380</sup>.

#### 1. Respecto de la Iglesia a la autonomía de la sociedad civil.

La Iglesia debe respetar la autonomía de la sociedad civil en aquellas cosas que son de su competencia, así como el derecho de los fieles a opinar libremente en estos campos que Dios ha dejado a la libre iniciativa de cada uno. Por eso, León XIII decía que "si la cuestión versa sobre las formas políticas, sobre la mejor forma de gobierno, sobre la varia organización de los estados; ciertamente sobre estos asuntos puede darse legítima disensión.

Así, pues, no consiente la justicia que, a quienes por otra parte son conocidos por su piedad y su prontitud de ánimo para recibir obedientemente los decretos de la Sede Apostólica, se les recrimine por su disenso de opinión acerca de esos puntos que hemos dicho; y mucho mayor injusticia sería si se les

---

371 MM, 42; GS, 76.

372 MM, 195.

373 MM, 222.

374 RN, 12; QA, 11 y 17; MM, 219.

375 MM, 224.

376 MM, 225.

377 MM, 227.

378 RA, 138–148.

379 Conc. VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 43.

380 Cfr. Juan Pablo II, Discurso en el estadio Morumbi (Sao Paulo, 3–VIII–1980).

acusase de sospecha o violación de la fe católica, cosa que nos dolemos de haber más de una vez haber sucedido<sup>381</sup>.

Es cada cristiano quien, ayudado por la fe y movido por la caridad, procurará personalmente –a través de las estructuras del orden temporal– actuar con justicia, lo cual es para él un deber moral con frecuencia grave.

Para valorar rectamente la legitimidad y el alcance de los juicios de la jerarquía eclesiástica en cuestiones temporales, hay que rechazar dos criterios extremistas igualmente erróneos: el que lleva a pensar que la Iglesia se extralimita siempre al emitir estos juicios; y el que exige, indiscriminadamente, que sean recibidos siempre con una fuerza vinculante que la propia jerarquía no quiere atribuirles en modo alguno, como regla general.

4. No corresponde a la Iglesia dar soluciones técnicas, sino iluminar con principios morales.

El Magisterio ha afirmado que no es competencia suya dar soluciones técnicas en el campo social, económico y político. Así, Pío XI enseñaba que es derecho de la Iglesia, dado por Dios, intervenir con su autoridad en esas materias, pero "no en las cosas técnicas, para las que no tienen los medios proporcionados ni misión alguna, sino en todo cuanto toca a la moral"<sup>382</sup>. Por tanto pretender que la jerarquía tenga un liderazgo de orden temporal, sería instrumentalizar su misión para fines terrenos y desconocer las exigencias de la libertad cristiana: no pueden ser convertidos los fieles en una *longa manus* de la actuación política – más o menos explícita– de los Pastores; es necesario que éstos respeten la legítima autonomía de los laicos en su actuación temporal, sin pretender convertirse en oráculos y líderes en ámbitos que pertenecen al libre arbitrio de los ciudadanos.

"Es un hecho público que algunos eclesiásticos parecen hoy dispuestos a fabricar una nueva Iglesia, traicionando a Cristo, cambiando los fines espirituales –la salvación de las almas, una por una– por fines temporales. Si no resisten a esa tentación, dejarán de cumplir su sagrado ministerio, perderán la confianza y el respeto del pueblo y producirán una tremenda destrucción dentro de la Iglesia, entrometiéndose además, indebidamente, en la libertad política de los cristianos y de los demás hombres, con la consiguiente confusión –se hacen ellos mismos peligrosos– en la convivencia civil. El Orden Sagrado es el sacramento del

---

381 León XIII, Enc. Inmortale Dei, 1–XI–1985, Dz 1886.

382 Enc. *Quadragesimo anno*, 15–V–1931, n.14

servicio sobrenatural a los hermanos en la fe; algunos parecen querer convertirlo en el instrumento terreno de un nuevo despotismo"<sup>383</sup>.

##### 5. Derecho y deber del Magisterio de emitir juicios sobre el orden social.

Otro error, opuesto al anterior, es aquel de viejo corte laicista que exagera la autonomía del orden temporal y afirma una tajante separación entre el orden secular y el espiritual: el laicismo –igual que el dualismo luterano– establece una frontera infranqueable entre la sociedad civil y la Iglesia, que tendría como campo exclusivo la interioridad personal, apartando del campo de la cultura y de la vida civil en general toda directriz de carácter religioso. Así, afirman que "el buen funcionamiento del estado y el progreso humano, exigen absolutamente que la sociedad humana se constituya y gobierne sin tener para nada en cuenta la religión, como si ésta ni existiera".

La doctrina tradicional de la Iglesia ha afirmado siempre que el orden social forma parte del orden moral, en cuanto que entran en juego los fines esenciales del hombre; y que, por tanto, la Iglesia tiene el derecho y el deber de hacer oír su voz cuando la sociedad se aparta del recto orden natural.

El Concilio Vaticano II declara que "es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes... dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden público, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y situaciones"<sup>384</sup>. "En cuanto atañe a los obras e instituciones del orden temporal, el oficio de la jerarquía eclesiástica es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en los asuntos temporales, a discernir sobre la conformidad de tales obras e instituciones con los principios morales, y sobre cuanto se requiere para salvaguardar y promover los bienes del orden sobrenatural"<sup>385</sup>.

Por tanto, la Iglesia tiene pleno derecho a intervenir, incluso de modo autoritativo –dando criterios de acción uniformes a los católicos–, en cuestiones de orden temporal, siempre que una causa justa y grave así lo aconseje; es decir, cuando estén en grave deber: "Renunciar al derecho dado por Dios de intervenir con su autoridad, no en las cosas técnicas, para las que no tiene medios

---

383 *Es Cristo que pasa*, n.79

384 *Gaudium et spes*, n.76

385 *Decr. Apostolicam Actuositatem*, n.24

proporcionados, ni misión alguna, sino en todo cuanto toca a la moral, de ningún modo lo puede hacer"<sup>386</sup>

#### 6. Naturaleza del vínculo moral de esos juicios

Esta misión de la Iglesia de enjuiciar las situaciones temporales, corresponde única y exclusivamente a la Jerarquía, es decir, al Papa y a los obispos en comunión con él. "Es sólo la jerarquía eclesiástica ordinaria la que tiene el derecho y el deber de dar a los católicos orientaciones políticas, de hacerles ver la necesidad –en el caso de que efectivamente juzgue que haya tal necesidad– de adoptar una determinada posición en los problemas de la vida pública. Y cuando la jerarquía interviene de esa manera, eso no es de ningún modo clericalismo. Todo católico bien formado debe saber que compete a la misión pastoral de los obispos dar criterio en cosas públicas, cuando el bien de la Iglesia lo requiera"<sup>387</sup>.

En la mayoría de las ocasiones, la jerarquía se limita a formular un juicio sin indicar su valor. En estos casos, ese juicio tendrá el valor de un autorizado dictamen, dirigido a ilustrar la conciencia de los fieles católicos, pero sin privar a estos de la libertad para actuar como su prudencia les dicte.

En otros casos, ese juicio podrá tener el valor de un mandato, y, por tanto, entrañará la obligación de seguir uniformemente en la actuación temporal el criterio establecido autoritativamente por la competente autoridad eclesiástica. No bastará en este caso, que el criterio emane de cualquier obispo –o de varios–, pues, para que tal criterio pueda tener la fuerza de un legítimo mandato habrán de darlo quienes tengan autoridad, es decir, competencia canónica sobre lo que han de obedecer, en plena conformidad con el Magisterio perenne y universal.

### CAPÍTULO VIII

#### INFALIBILIDAD Y MAGISTERIO

(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (4)

#### I. NOCION DE INFALIBILIDAD

Cuando en el Concilio Vaticano I se presentó a los Padres Conciliares el texto sobre el que habían de recaer sus deliberaciones, el Relator, Mons. Zinelli,

---

<sup>386</sup> QA,41

<sup>387</sup> Carta *Res omnes*, 9–I–1932, n. 50.

introdujo el tema con estas palabras: "hay una cosa que es cierta –explicó–, y es la infalibilidad de la Iglesia. Esto es un dogma de fe". Más aún, el dogma fundamental, puesto que todos los otros dogmas los creemos basados en la autoridad de una infalibilidad participada y relativa. Así lo dice la Declaración *Mysterium Ecclesiae*: "El mismo Dios, absolutamente infalible, ha querido dotar a su nuevo Pueblo, que es la Iglesia, de una cierta infalibilidad participada"<sup>388</sup>. La Iglesia sabe, pues, que, en sentido absoluto, sólo Dios es infalible, como sólo Dios es bueno, verdadero, etc. Hablar, por tanto, de Iglesia infalible siempre ha querido decir infalibilidad que la Iglesia no tiene por sí misma, sino participada de Dios, que la da a la Iglesia por su irrevocable fidelidad a la Alianza<sup>389</sup>.

Una segunda precisión. No hay que confundir estos dos conceptos: Revelación y asistencia infalible. La "revelación", en su sentido teológico, es un acto de Dios y sólo de Dios, por el que ilustra por dentro el alma humana –del profeta, del Apóstol– y ante el cual la postura del hombre que recibe esa revelación es fundamentalmente receptiva de una verdad que hasta entonces no conoce. La infalibilidad en cambio es una preservación del error, fruto de una acción de Dios llamada "asistencia", por la que el hombre –el Papa, los Obispos, la Iglesia Universal– propone sin error, o cree sin error, la Palabra de Dios contenida en la Revelación. Esta se clausuró en la época apostólica, la asistencia infalible es una dimensión constante de la Iglesia. Por eso el Concilio Vaticano I, hablando de la infalibilidad del Papa declaró que "el Espíritu Santo no fue prometido a los sucesores de Pedro para que por revelación manifestaran una nueva doctrina, sino para que con su asistencia custodiaran santamente y expusieran fielmente la Revelación transmitida por los Apóstoles.

Otro matiz importante. Cuando hablamos de infalibilidad de la Iglesia, no quiere con ello decirse que la Iglesia tenga un conocimiento perfecto de las cosas divinas, de la Revelación, ni que las fórmulas de las definiciones de la fe agoten el contenido de la misma. Esta significa que la Iglesia tiene un conocimiento infaliblemente verdadero de la Revelación divina, pero imperfecto. La Iglesia, en efecto, siempre ha puesto su doctrina de la infalibilidad en relación con el estatuto propio del conocimiento humano aquí en la tierra, lo que asegura la infalibilidad es la certeza de la verdad, compatible con la imperfección de su conocimiento. De esto se sigue que el carisma de la infalibilidad tiene un contenido "negativo": exclusión de error. Lo positivo, la penetración en la verdad revelada, es fruto de la correspondencia de los fieles a las gracias divinas (normales y extraordinarias); y en el caso de los Pastores –Papa y Obispos– de su esfuerzo por estudiar –por todos los medios a su disposición– la Sagrada

---

388 n. 15

389 Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y Ecumenismo*, pp. 98 ss.

Escritura y la Tradición de la Iglesia, y de su humilde docilidad a la asistencia del Espíritu Santo, que tienen habitualmente –no sólo *ad casum*, como en la asistencia infalible– por razón de su misión pastoral. Precisamente por esto, las mismas definiciones infalibles, permaneciendo definitivas e irreformables, pueden ser objeto de ulteriores perfeccionamientos. Por no tener error, son verdaderas infaliblemente verdaderas, ya que lo contrario de la verdad es el error. Pero una verdad puede ser profundizada, completada, mejor expresada. Esta es la base del desarrollo y el progreso dogmático.

## II. TRIPLE PLANO DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

La definición dogmática que hizo el Concilio Vaticano I, expresaría en esos términos: "Definimos como dogma de fe: que el Romano Pontífice (...) goza de aquella misma infalibilidad con la que el divino Redentor (...) quiso estuviera dotada su Iglesia"<sup>390</sup>.

Vemos pues, que en el Concilio Vaticano I era una verdad de fe, antes de definir la peculiar infalibilidad del Papa, que la Iglesia es infalible. ¿Quién es esta Iglesia infalible? El Vaticano I, por complejas circunstancias históricas, no pudo ocuparse de ello, aunque tenía preparado el siguiente texto, que responde plenamente a la pregunta: "Este don maravilloso, por el cual la Iglesia del Dios vivo es columna y fundamento de la verdad, consiste en que ni la universalidad de los fieles, al creer, ni los que tienen el cargo de enseñar a toda la Iglesia, al ejercer este Magisterio, pueden caer en el error.

En consecuencia, debe ser tenido por infaliblemente verdadero:

- a) lo que se cree o se enseña en el mundo entero bajo la autoridad de los Obispos en comunión con la Sede Apostólica;
- b) lo que enseñan los mismos Obispos con la confirmación del Romano Pontífice.
- c) lo que el mismo Romano Pontífice, hablando *ex cathedra*, define que debe ser creído o enseñado"<sup>391</sup>.

El análisis de este magnífico texto nos permite comprender quién es esa Iglesia infalible según la mente de los Padres del Concilio Vaticano I. "La Iglesia Universal – decía Santo Tomás de Aquino– no puede errar, porque está

---

390 Dz.–Sch. 3074

391 MANSI, t. 53, col. 313

gobernada por el Espíritu Santo, que es Espíritu de Verdad"<sup>392</sup>. La Iglesia dotada de infalibilidad es, pues, la Iglesia Universal.

Sólo el punto 1 –infalibilidad del Papa– sería tratado por el Concilio Vaticano I. Estaría reservado al Concilio Vaticano II, casi cien años después, la doctrina de los puntos 2 y 3, es decir, la infalibilidad del Colegio Episcopal cuando enseña, y la infalibilidad de la Iglesia Universal cuando cree. Es decir, lo que fue punto de partida para los Padres del Vaticano I sería el tema de profundización para el Vaticano II.

### III. EL MAGISTERIO INFALIBLE DEL PAPA

El Papa goza, en su magisterio de la misma infalibilidad que Cristo quiso que tuviese su Iglesia. Éste es, como vimos, el núcleo de la definición dogmática, que hizo el Concilio Vaticano I. Pero, al hacer esa solemne declaración, el Concilio agregó unas importantes precisiones, de las que no se puede prescindir a la hora de penetrar en el contenido de lo que es realmente doctrina de la Iglesia en este punto capital. Expongámoslas siguiendo el mismo orden de la *Cont. Pastor Aeternus*<sup>393</sup>:

#### a) ¿Cuándo es infalible el Magisterio del Papa?

Cuando habla *ex cathedra*, dice el Concilio. Este tecnicismo alude al acto formal de la sucesión del apóstol Pedro precisamente en cuanto Maestro que habla desde la cátedra. Pero más luz que el origen histórico del término da el mismo Concilio cuando explica qué deba entenderse por *ex cathedra*. El Papa es, pues, infalible en su magisterio cuando, al definir una doctrina, se dan estas cuatro condiciones<sup>394</sup>:

1– "Que ejerza su oficio de Pastor y Doctor de todos los cristianos"; por tanto, no lo es si habla a grupos particulares, o habla como doctor privado, es decir, como teólogo que se cuestiona, opina, etc.

---

392 S. Th. II–III, 1, 9 c

393 Mientras, los obispos emitían sus votos, una enorme tempestad, como no se recordaba otra en la Ciudad Eterna, se abatía sobre Roma. La imaginación popular pudo fantasear sobre el alcance de esta tormenta, viendo unos en ella la protesta del averno por su derrota, mientras otros creían ver la manifestación del desagrado divino. Cf. Collantes, *La Iglesia de la Alianza*, cit.

394 Cf. Dz. Sc. 3073

2- "Que empeñe su Suprema Autoridad apostólica", es decir, que desee comprometer en su grado máximo la sucesión del apóstol Pedro en su función profética; no es así evidentemente cuando, aun como Pastor y Doctor de todos los cristianos, su magisterio es simplemente exhortativo o dirigido a suscitar la reflexión personal<sup>395</sup>.

3- Que recaiga sobre "doctrina de fe o costumbres", dice el Concilio. "El campo de la infalibilidad papa –comenta Schmaus– abarca toda la Revelación, por tanto, todas las doctrinas reveladas sobre la fe y las costumbres, pero también los terrenos limítrofes, que están en tan estrecha relación con la Revelación misma, que ésta no puede permanecer incólume si aquellos no son también asegurados". Aquí entre el importantísimo campo de la Ley Natural<sup>396</sup>.

4- "Que haya de ser mantenida por la Iglesia Universal": con estas palabras se alude claramente a la intención que el Papa debe tener de definir dogmáticamente una doctrina, es decir, de exigir a toda la Iglesia un asentimiento definitivo a la doctrina que se le propone, o , como dice el Vaticano II, "de proclamarla en un acto definitivo"<sup>397</sup>.

b) ¿Por qué es entonces infalible ese Magisterio?

Responde el Vaticano I: "por la asistencia divina que se le ha prometido (al Papa) en la persona de San Pedro<sup>398</sup>, y el Vaticano II: <<por haber sido proclamadas (esas verdades) bajo la asistencia del Espíritu Santo, que se la ha prometido (al Papa) en la persona de San Pedro>><sup>399</sup>. El Papa goza personalmente del <<carisma de asistencia>>, por el que el Espíritu Santo asegura a la Iglesia que lo definido por el Papa <<ex cathedra>> es verdad infalible. El carisma está en el sujeto (Papa), pero la infalibilidad está en la doctrina (las definiciones). El fundamento de la infalibilidad pontificia es, pues, pneumatológico –un carisma del Espíritu Santo– y es cristológico: la oración infalible de Cristo –<<he rogado por ti>>–, cuya infalibilidad se manifiesta

---

395 Hans KÜNG. *Unfehlbar. Eine Anfrage*, Einsiedel, 1970, se aparta de la doctrina católica sobre la infalibilidad de la Iglesia. Una notable documentación sobre "el caso Küng" ha sido ofrecida por la Conferencia Episcopal Alemana. Cf. *Fait et Documents*, París 1980.

396 Cf. *Teol. Dogm.* t. IV, p. 775.

397 LG 25

398 Dz, 5ch., 3073.

399 LG, 25 c.

precisamente en el envío del Espíritu de la Verdad<sup>400</sup> –<<el Espíritu de Cristo>>, que es la Verdad<sup>401</sup>–, que le asiste con su carisma.

c) Consecuencias de la infalibilidad pontificia

La más destacada la definió el Vaticano I: "las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas (es esse), no por el consentimiento de la Iglesia"

Esta expresión de aquel Concilio fue muy mal entendida; algunos pensaban que se estaba afirmando que el Papa podía actuar caprichosamente y arbitrariamente, desconectado del resto de la Iglesia. Frente a esta imputación injusta, los teólogos católicos fueron explicando con toda claridad el sentido de estas palabras. Pero quizá la más autorizada interpretación de las mismas es la que hizo el otro Concilio Vaticano: la razón de que sean "irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia" –dice– es el carisma de asistencia del Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo no lo otorga Cristo a su Iglesia para legalizar el capricho y la prepotencia de los hombres, sino para todo lo contrario: para confirmar en la fe a los hermanos, para servir dócilmente a la Palabra de Dios contenida en la Escritura Sagrada y en la Tradición apostólica. De ahí que pertenezca a la estructura interna del servicio papal a la fe, posibilitado y exigido por el carisma de que hablamos, la más delicada conexión con sus hermanos en el Episcopado y con el sentido sobrenatural de la fe de todo el Pueblo de Dios. Pero lo que el Papa define, lo define movido por el Espíritu, y en el nombre de Cristo; esas definiciones obligan –dice el Concilio– a todos, "no necesitan ninguna aprobación de otros, ni admiten ningún tipo de apelación a otro tribunal". La interpretación auténtica de esa fórmula del Vaticano I son estas palabras del Vaticano II, que continúan así: "Porque en estos casos, el Romano Pontífice, no actúa como persona privada, sino que, en calidad de Maestro Supremo de la Iglesia Universal, en quien reside de manera singular el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o custodia la doctrina de la fe católica"<sup>402</sup>.

Esto "ha permitido captar mejor la distinción entre el *sensus Ecclesiae*, del que el Papa, órgano de la Tradición no puede prescindir jamás, y el *consensus Ecclesiae*, que no le es necesario"<sup>403</sup>.

---

400 Jn 16, 13.

401 Jn 14, 6.

402 LG 25c,

403 R. AUBERT, *L'Ecclésiologie au Concile du Vatican*.

#### IV. EL MAGISTERIO INFALIBLE DEL COLEGIO EPISCOPAL EN UNIÓN CON SU CABEZA

Respecto del Colegio Episcopal, la Const. Lumen Gentium dirá: "Aunque cada uno de los obispos no posea la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, si todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo entre sí y con el Sucesor de Pedro, se ponen de acuerdo en que una determinada doctrina es definitivamente vinculante, entonces anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo. Esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en Concilio Ecuménico, se constituyen ante la Iglesia Universal en maestros y jueces de la fe y costumbres, a cuyas definiciones hay que someterse con el obsequium fidei"<sup>404</sup>.

La infalibilidad del episcopado universal en estas condiciones es un dogma de fe que ha estado latente siempre en la conciencia de la Iglesia. La historia de los concilios ecuménicos muestra manifiestamente esa conciencia. Porque, al definir solemnemente una doctrina como revelada e imponerla como tal a toda la Iglesia, es porque los obispos son conscientes de su fidelidad al mensaje revelado y de la imposibilidad de extraviar a la Iglesia universal.

Si del primer concilio ecuménico pasamos al Vaticano I, la definición de la infalibilidad equivale a una definición implícita de la infalibilidad del episcopado. Porque el objeto directo de dicha definición es que el romano pontífice, cuando habla ex cathedra, posee la misma infalibilidad "de la que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres"<sup>405</sup>. Lo que propone como revelado el Magisterio ordinario (los obispos dispersos por el mundo reunidos en concilio), eso tiene que creerlo la Iglesia como revelado por Dios mismo. Bien es verdad que, cuando propone la fe sin imponer su juicio definitivo e irreformable, la propone con una posibilidad de error, tanto más pequeña cuanto más universal y constante sea su enseñanza<sup>406</sup>. El Magisterio auténtico tiene sus grados de imposición, no de autenticidad. Tan auténtico es el Magisterio infalible como el Magisterio sujeto a error. Lo que garantiza la infalibilidad del Magisterio auténtico es precisamente su autenticidad en relación con la imposición definitiva de la doctrina a la universalidad de la Iglesia<sup>407</sup>. corregido

---

404 LG 25. Cf. c,2c

405 Dz 1839

406 Cf. COLLANTES, *ibidem*.

407 *Ibidem*

## V. LA FE INFALIBLE DE LA IGLESIA UNIVERSAL

La infalibilidad de la Iglesia in credendo, al creer, recibe un importante tratamiento en el seno del capítulo de la Cont. Lumen Gentium dedicado al Pueblo de Dios. La ocasión es explicar cómo "el pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo", y la afirmación central es ésta: "La universalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo"<sup>408</sup>, no puede equivocarse al creer: in credendo falli nequit, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de "todo" el pueblo, cuando desde los obispos hasta los últimos fieles laicos<sup>409</sup> presta su consentimiento (consensus) universal en materia de fe y costumbres". Nota característica de esta infalibilidad de la Iglesia al creer es que se da precisamente al adherirse y dejarse guiar "por el Sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios"<sup>410</sup>.

Si se meditan y profundizan estas tres distintas formas de darse la infalibilidad en la Iglesia, con las relaciones que implican entre el Papa y los Obispos, entre pastores y fieles, entre enseñanza y fe, por una parte; y por otra, entre Dios Uno y Trino –el Padre, el Hijo y el Espíritu que de ambos procede– con la Iglesia y cada uno de los fieles, que tiene la unción del Santo, por fuerza admiraremos y amaremos más el misterio de la Iglesia, que es un misterio de comunión: "lo que hemos visto y oído anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que vuestro gozo sea colmado"<sup>411</sup>

## VI. FACTORES DEL PROGRESO DOGMATICO

Es cosa cierta que la revelación pública se terminó con la muerte de los apóstoles. Los tiempos mesiánicos, tras los balbuceos del Antiguo Testamento, representan la revelación perfecta de Dios en Cristo<sup>412</sup>. Habló el Verbo de Dios. Su palabra fue exhaustiva, definitiva, a la que nada hay que añadir<sup>413</sup>. Los

---

408 Cfr. 1 Jn 2,20–27

409 S. AGUSTÍN, *De Praed. Sanct.* 14,27

410 LG,12. Véase J. SANCHO, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*.

411 1 Ioh 1,1–4. P. RODRÍGUEZ, *El primado del Papa en la Iglesia*, F. Mundo cristiano, nº 312

412 Hb 1,1

413 Jn 15,15

tiempos de Cristo son el término de la etapa constitutiva de la Revelación<sup>414</sup>. La labor de la Iglesia debe centrarse en trabajar incansablemente por amoldarse cada día con más perfección a esa norma revelada y desentrañar, en el silencio de la espera de una segunda venida de Cristo, las virtualidades que la palabra de Dios encierra para los hombres. Según esto, podrían considerarse los tiempos de la Iglesia como la inserción entre lo temporal y lo eterno. Porque la palabra de Dios es definitiva y está dicha a la Iglesia para siempre, la Iglesia es, en cierto modo, poseedora de la eternidad: Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a tu envidado, Jesucristo<sup>415</sup>. Pero, sumergida, como está, en el tiempo y hecha para los hombres, tendrá necesariamente que trabajar, a través de la historia, por penetrar más y más en las derivaciones que la revelación definitiva encierra cara a la vida y al mundo.

Así, pues, la inmutabilidad de la Revelación, por un lado, y el progreso, en su conocimiento por otro, representan el abrazo de lo temporal, y lo eterno, que se verifica en el seno de la Iglesia.

Sería tener una concepción muy ingenua y demasiado mecanicista de la iglesia la de concebir su desarrollo a la manera de un proceso biológico, previsible de antemano, como pudiera ser el de una planta o el de un ser irracional, sujeto a leyes inflexibles. Por el contrario, la Iglesia es de los hombres y para los hombres, seres vivos, inteligentes y libres, que a la par que han recibido de Cristo un depósito inmutable, tiene la enorme responsabilidad de poner ese depósito de vida en contacto con el momento histórico.

---

414 Los Apóstoles vivían aún en un periodo constitutivo. Ellos, ciertamente, no eran autores, sino depositarios infalibles de la Revelación. Pero además de ser intérpretes auténticos de la misma, su interpretación de la vida, muerte y resurrección del Señor era de una categoría del todo excepcional, pues no sólo eran testigos inmediatos de la palabra de Jesús, sino que su interpretación de esa palabra se basaba en una revelación (apocalipsis) del mismo Jesús (Jn 14,26; 16,12,14). Dodd ha señalado una diferencia en: La doble función de servicio a la palabra de Dios que ejercitaron los apóstoles: la de anunciar; el Kerygma y la de desentrañar ese anuncio; es la didaje. Esto es el desarrollo del anuncio, tanto en lo doctrinal como sobre todo, en su expresión litúrgica, cultural y manifestaciones vitales de la vida social, con la impronta de los diversos pueblos y culturas en los que se encarna. Los apóstoles así organizaron su catequesis, sacando su enseñanza del tesoro de la Revelación, una e idéntica para todos, pero insistiendo y desarrollando, especialmente en ciertos ambientes, las verdades que eran más necesarias para ellos. Hay, pues, desarrollo dogmático, es decir, de la penetración en la palabra de Dios, dicha una vez para siempre, pero siempre inabarcable; que por ser apostólicos tiene valor normativo para la Iglesia postapostólica. Cf. COLLANTES o.c., p. 157 ss).

415 Jn. 17,3.

Son varios los factores que intervienen en el desarrollo histórico concreto del conocimiento de la Revelación.

1) Habría que señalar, como primero y principal, el mismo esfuerzo que debe hacer la Iglesia para "transmitirla inteligentemente". Porque el deber de la Iglesia es no sólo el de custodiar santamente ese depósito sagrado, sino el de "exponerlo" a los fieles con toda fidelidad. Pero como nos llega envuelto en las oscuridades de la fe y del misterio, es un imperativo psicológico el esfuerzo del creyente por sondear ese misterio. Y ésta es precisamente la labor más noble de la teología, no como tarea privativa de un grupo o de una clase, sino como afán del espíritu cristiano, que busca la inteligencia de la fe.

En esta búsqueda es natural que influyan poderosamente los factores histórico-culturales. La Iglesia se encuentra ante una tremenda realidad trascendente e inabarcable, que, sin embargo, tiene que encerrarse en conceptos humanos.

La historia de los dogmas está llena de nobles esfuerzos, de angustiosos tanteos, de tentativas o a veces frustradas, hasta llegar a consagrar una expresión definitiva del dogma. Piénsase en los términos de consustancialidad, de personalidad, de transustanciación, de colegialidad, etc.

2) Por eso la ciencia y "la cultura" humana han sido siempre un poderoso fermento para el progreso del dogma. La clásica definición de "la filosofía" como ancilla theologiae es la manifestación de esa conciencia. El progreso de las ciencias plantea al hombre de hoy nuevos interrogantes y obligan a la Iglesia a buscar nuevas soluciones a la luz de la Revelación.<sup>416</sup>

3) Otro elemento histórico del progreso dogmático es el del contraste. La Iglesia, como cualquier organismo vivo, vive su vida en el silencio, casi inadvertido, de la normalidad. Sólo cuando algún elemento tóxico introduce alguna perturbación se origina una reacción apreciable en el organismo, que se coloca instintivamente en el plan de defensa. En este sentido cabe señalar que las herejías han jugado no pocas veces un papel decisivo sobre una reflexión teológica determinada, y han tenido como efecto una penetración más íntima en el conocimiento del dogma.

4) La misma constitución racional del hombre es una fuente de progreso. En un mismo ser (el hombre) se entrecruzan los presupuestos revelados con las verdades de razón natural. Este proceso da origen a unas conclusiones que, sin ser propiamente reveladas, tampoco son de pura razón natural.

---

416 Piénsese en el C. VATICANO I

Claro está que esas conclusiones, al no estar propiamente reveladas, tampoco constituirían un progreso dogmático estrictamente dicho. Pero en todo caso representan una mayor comprensión de las virtualidades de la palabra revelada. precisamente por esa conexión lógica entre las verdades reveladas y las de pura razón natural, es por lo que la Iglesia, infalible en la custodia de las primeras, es infalible en la proposición de las segundas.

5) El hombre, aunque es racional y discursivo, tiene una especie de conocimiento que pudiéramos llamar instintivo, y que Santo Tomás llama conocimiento por connaturalidad del objeto de la fe. En el orden natural existe sin duda este tipo de conocimiento. Un hombre sano y honrado podrá dar a veces una norma de conducta moral más llana y sencillamente que un ilustrado jurista, tras complicados razonamientos y deducciones. El pueblo sencillo, con esa percepción instintiva y connatural de la fe, captó espontáneamente la realidad de la Concepción Inmaculada de María ("sensus fidei"), mientras que algunos teólogos se perdieron en el laberinto de sus razonamientos<sup>417</sup>.

## VII. EVOLUCION HOMOGENEA EN EL PROGRESO DOGMATICO

Así pues, el "depósito de la Revelación" quedó definitivamente constituido, pero este hecho indudable es compatible con una verdadera evolución o progreso del dogma. Esta evolución no puede entenderse naturalmente como un cambio de la doctrina apostólica, pues de ser así la Iglesia no custodiaría fielmente el depósito a ella encomendado. No cabe, pues, un "nuevo cristianismo", que haya de descubrirse o un progreso, entendido como aumento de los objetos de la fe, cual ocurrió con la Revelación progresiva que va del Antiguo al Nuevo Testamento, sino de un progreso dogmático en sentido subjetivo, en cuanto la verdad revelada ya en tiempos apostólicos, se explicita más y más, en perfecta consonancia con la misión de la Iglesia no sólo de "custodiar" sino también de "transmitir" fielmente el depósito revelado a todos los hombres de todos los tiempos. Sin que pueda haber cambio, aumento o disminución en el depósito de la fe, cabe, sin embargo, según hemos indicado, un progreso en su más explícita formulación y en la inteligencia de esa fe, como la propia historia demuestra y enseña el mismo Magisterio:

"Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos: pero

---

417 Cf. J. COLLANTES, o.c.p. 237

solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia<sup>418</sup>.

El criterio, pues, para discernir lo que puede suponer un cierto progreso en la exposición de la verdad revelada o en su inteligencia, de lo que es desvirtuarla, está en la homogeneidad, en la continuidad: "en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia". Desarrollo homogéneo, al modo como el ser humano evoluciona al pasar de la niñez a la edad madura, según la conocida comparación de San Vicente de Lerins ya 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 han ancianos que los mismos que fueron adolescentes<sup>419</sup>.

Ciertamente, siempre podrá intentarse, con la debida prudencia, explicar mejor el significado preciso de las fórmulas dogmáticas, pero sin olvidar que "los conceptos y términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos, no se fundan indudablemente en tal deleznable fundamento (e.d. de cualquier efímero sistema filosófico), sino que se fundan 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 lagunas de esas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino sancionadas por los concilios ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellos<sup>420</sup>.

---

418 VATICANO I, Const. *Dei Filius*, IM 68

419 *Conmonitorium*, cap 23

420 Aunque la formulación del dogma la lleve a cabo el Magisterio de la Iglesia en unas circunstancias históricas concretas, expresa adecuadamente la verdad revelada, en virtud de la asistencia divina que hace infalible al Magisterio de la Iglesia. Es decir, que la formulación de una verdad revelada, hecha por la iglesia en un determinado momento, responden siempre a la realidad, existiendo por tanto identidad, entre lo que Dios ha revelado y la formulación de esa verdad hecha por la Iglesia, entre su contenido y su revestimiento. Esto quiere decir que si el contenido es atemporal y válido para todos los hombres y culturas, también la formulación, en virtud de esa identidad, es válida para todos los hombres y culturas. Eso afirma la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe cuando dice: "Las fórmulas dogmáticas desde el principio han comunicado aptamente la verdad revelada y permaneciendo intactas, la comunicarán siempre a quienes las interpreten rectamente " (Dec. *Mysterium Ecclesiae*, 5: AAS 65, 1973, 403). De ahí que toda nueva formulación que se intente de la verdad revelada no pueda en modo alguno contradecir la formulación dogmática

## VIII. SUBORDINACION DE LA TEOLOGIA AL MAGISTERIO

En estos momentos podemos preguntarnos qué supone para el teólogo el Magisterio de la Iglesia. Sabemos que la Teología como ciencia se basa en la verdad revelada<sup>421</sup>. Ahora bien, esta verdad revelada se conserva, transmite y declara a través de diversas fuentes, llamadas fuentes teológicas y unas fuentes constitutivas de la Revelación en que la palabra divina se encuentra consignada: la Sagrada Escritura, y la Tradición no escrita, pero transmitida oralmente por los Apóstoles a la Iglesia y conservada por ella en su predicación, en sus costumbres, en su liturgia, etc (cfr. Vaticano II, Const. *Dei Verbum*. nn. 10 y 24). Hay otras fuentes declarativas que, presupuesta la Revelación ya constituida, dan a conocer su contenido. En rigor no hay más que una fuente declarativa: la Iglesia, depositaria de la Revelación. Pero, cabe distinguir entre la Iglesia como congregación de los fieles asistida por el Espíritu Santo para recibir la verdad revelada, asintiendo a la misma con la mente y con la vida, y la jerarquía eclesiástica en la que radica el Magisterio auténtico, infalible y tradicional. En efecto, "todo el pueblo santo... prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida. Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado "únicamente" al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo<sup>422</sup>.

El conocimiento y estudio del Magisterio son, por tanto, imprescindibles para el teólogo. El Magisterio de la Iglesia, sin embargo, no agota el campo de estudio de la Teología, toda vez que la Sagrada Escritura y la Tradición "contienen tantos y tan grandes tesoros de verdad que nunca se puede llegar a agotarlos. Por eso, con el estudio de las fuentes sagradas, las ciencias teológicas" rejuvenecen contantemente; mientras que, como enseña la experiencia, toda especulación que descuide la ulterior investigación del sagrado depósito se ve abocada a la esterilidad"<sup>423</sup>. La razón de ello estriba en la íntima trabazón

---

anterior, aunque los tiempos hayan cambiado y hayan cambiado las mentalidades. (Cf. IBÁÑEZ-MENDOZA, *Introducción a la Teología*, p. 137).

421 "La razón ilustrada por la fe, cuando busca, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia y, muy fructuosa, de los misterios, ora por la analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre (Cc. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, 65). Con estas palabras se indica sustancialmente la función de la teología como ciencia de la fe.

422 Cc. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 10

423 *Humani Generis*, 199.

existente entre Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio, de que nos habla el Vaticano II<sup>424</sup>. Por eso, es de esencia misma de la teología su total dependencia y sumisión a la verdad revelada tal como es propuesta infaliblemente por la Iglesia y por eso: "el Sagrado Magisterio ha de ser, para cualquier teólogo, en materia de fe y costumbres, la norma próxima y universal de la verdad"<sup>425</sup>.

Por ello la teología, aunque expositivamente pueda seguir otro orden, desde el punto de vista metodológico ha de proceder siempre en un proceso dogmático–histórico. Todo estudio de las fuentes debe iniciarse con la consideración de la enseñanza del Magisterio para desde allí remontarse al estudio de la Tradición o de la Escritura, o de ambos, no sólo para demostrar que lo enseñado por la Iglesia se encuentra de hecho en las fuentes de la Revelación, sino también para utilizar aquel Magisterio como luz y norte en la búsqueda de nuevos horizontes, que permiten continuar creciendo en el conocimiento de la insondable riqueza de la verdad revelada.

El quehacer teológico por tanto, cuando es recurso a las fuentes, no implica ignorancia del contenido de la fe, sino una profundización en la verdad revelada ya poseída. El teólogo no puede poner en duda ni limitar las definiciones del Magisterio. En consecuencia, la teología cuando estudia las fuentes de la Revelación, junto a los criterios de crítica histórica y textual, tiene ineludiblemente que aplicar unos criterios estrictamente teológicos. "La Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió... hay que atender no menos diligentemente al contenido y unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe".

Mons. Escrivá de Balaguer ha querido que sus hijos se caractericen por un especial amor al Magisterio y procuren especialmente en su apostolado dar a conocer la doctrina del Papa: "La fidelidad al Romano Pontífice implica una obligación clara y determinada: la de conocer el pensamiento del Papa, manifestado en Encíclicas o en otros documentos, haciendo cuanto esté de nuestra parte para que todos los católicos atiendan al magisterio del Padre Santo, y acomoden a esas enseñanzas su actuación en la vida". Este criterio rige de modo especial para quienes se dedican a la teología, que tendrán a especial gala mantenerse fieles, apoyar y defender con su ciencia al Magisterio de la Iglesia.

1. Legítima libertad del quehacer teológico: pluralismo teológico, no dogmático.

---

424 DV 10.

425 *Humani Generis*, 148.

Digamos finalmente que en todas aquellas cosas relacionadas con el depósito de la fe, sobre las que caben diferentes y aún opuestas explicaciones, el Magisterio de la Iglesia siempre ha defendido y fomentado un legítimo pluralismo teológico: dejando "a los fieles, clérigos o laicos, la debida libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer, humilde y valerosamente; su manera de ver en el campo de su competencia"<sup>426</sup>. Como es natural, y de acuerdo con todo lo que venimos explicando, este pluralismo teológico no puede entenderse nunca como referido a los dogmas (pluralismo dogmático). Así I ha recordado la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "La justa libertad de los teólogos debe mantenerse en los límites de la palabra de Dios tal como ha sido fielmente conservada y expuesta en la Iglesia, y como es enseñada y explicada por el Magisterio"<sup>427</sup>.

El fiel tiene el derecho a no ser turbado por teorías e hipótesis sobre las cuales no es capaz de juzgar o que pueden ser fácilmente simplificadas o manipulados por la opinión pública para fines que están muy lejos de la verdad. El día de su muerte, Juan Pablo I afirmó: Entre los derechos del fiel, uno de los más grandes es el recibir la Palabra de Dios en toda su integridad y pureza. Es justo que el teólogo sea libre, pero con esa libertad que es apertura a la verdad y a la luz que proceden de la fe y de la fidelidad a la Iglesia". "Conscientes de la influencia que sus investigaciones y afirmaciones ejercen en la enseñanza catequética. Los teólogos y exégetas tienen el deber de estar muy atentos para no hacer pasar por verdades ciertas lo que, por el contrario, pertenece al ámbito de las cuestiones opinables o discutidas entre expertos". "Los doctores de la fe deben huir del hermetismo e incluso del lenguaje simplemente confuso que pueda engendrar ambigüedad. Los teólogos y sus colaboradores deben, en efecto, enseñar a los cristianos a comprender, bien los acontecimientos y confusiones a través de las cuales se ponen prácticamente en tela de juicio su fe cristiana y su vocación. Las exposiciones de los teólogos deben hacer la fe más transparente, recordando sin cesar que no está hecho para ser consignada en volúmenes y sumas, por necesarios que sean, sino para ser vivida de una forma sencilla, e incluso, me atrevo a decir, popular"<sup>428</sup>.

## 2. Complementariedad de magisterio y teología

---

426 VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 62

427 C.D.F., *Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales*, 24.VI.1973: ed. Castellana Tip. Pol. Vat., p. 18,213.

428 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de USA*, 15.X.79

El Magisterio de la Iglesia es fuente de la teología<sup>429</sup>, pero el Espíritu Santo guía a los Pastores para que, ilustrados por la teología en las riquezas de la revelación, introduzcan autorizadamente en la vida de la Iglesia una mayor comprensión del Evangelio, y así los frutos de salvación sean más abundantes. En efecto, en la teología pueden encontrar apoyo, inspiración y alimento la predicación, la catequesis, la labor misional e incluso las nuevas definiciones de fe del Magisterio.

*Teología y Magisterio son ministerios eclesiales complementarios.* Es especialmente esclarecedora sobre este delicado tema la Instrucción *Donum Veritatis* de la C.D.F de 24-V-1990, *sobre la vocación eclesial de teólogo*, que califica a ésta de verdadero carisma, al servicio del Magisterio y de un eventual desarrollo dogmático, que debe ejercerse bajo la guía y vigilancia del magisterio. Concebirlos como instancias opuestas, representantes de intereses contrarios, y enfrentados por una tensión dialéctica sería un grave error sobre la naturaleza de ambos. Los números 23 y 24 de este documento distinguen cuatro niveles en la enseñanza magisterial:

1) *Doctrinas divinamente reveladas* Cuando el Magisterio de la Iglesia se pronuncia de modo infalible declarando solemnemente que una doctrina está contenida en la Revelación, la adhesión que se pide es la de la fe teológica. Esta adhesión se extiende a la enseñanza del Magisterio ordinario y universal cuando propone para creer una doctrina de fe como de revelación divina (n. 23).

2) *Declaraciones definitivas.* Cuando propone de "modo definitivo" unas verdades referentes a la fe y a las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo están estrecha e íntimamente ligadas con la Revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas (n. 23). Lo concerniente a la moral puede ser objeto del magisterio auténtico, porque el Evangelio, que es Palabra de vida, inspira y dirige todo el campo del obrar humano. El Magisterio, pues, tiene el oficio de discernir, por medio de juicios normativos para la conciencia de los fieles, los actos que en sí mismos son conformes a las exigencias de la fe y

---

429 "La conexión esencial de la teología con la fe, fundada y centrada en Cristo, ilumina con toda claridad la vinculación de la teología con la Iglesia y con su magisterio. No se puede creer en Cristo sin creer en la Iglesia "Cuerpo de Cristo"; no se puede creer con fe católica en la Iglesia sin creer en su irrenunciable magisterio... Por eso, el magisterio eclesial no es una instancia ajena a la teología, sino intrínseca y esencial a ella. Si el teólogo, es ante todo y radicalmente un creyente, y si su fe cristiana es fe en la Iglesia de Cristo y en el Magisterio, su labor teológica no podrá menos de permanecer fielmente vinculada a su fe eclesial, cuyo intérprete auténtico y vinculante es el Magisterio". (*Discurso a los teólogos de España*, 1-nov.-1982, de JUAN PABLO II).

promueven su expresión en la vida, como también aquellos que, por el contrario, por su malicia son incompatibles con estas exigencias. Debido al lazo que existe entre el orden de la creación y el orden de la redención, y debido a la necesidad de conocer y observar toda la ley moral para la salvación, la competencia del Magisterio se extiende también a lo que se refiere a la ley natural (n. 16).

3) *Doctrinas no definitivas*. Cuando el Magisterio, aunque sin la intención de establecer un acto "definitivo", enseña una doctrina para ayudar a una comprensión más profunda de la Revelación y de lo que explicita su contenido, o bien para llamar la atención sobre la conformidad de una doctrina con las verdades de fe, o, en fin, para prevenir contra concepciones incompatibles con esas verdades, se exige un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia. Este último no puede ser puramente exterior y disciplinar, sino que debe colocarse en la lógica y bajo el impulso de la obediencia de la fe (n. 23).

4) *Intervenciones prudentiales*. En fin, con el objeto de servir del mejor modo posible al Pueblo de Dios, particularmente al prevenirlo en relación con opiniones peligrosas que pueden llevar al error, el Magisterio puede intervenir sobre asuntos discutibles en los que se encuentran implicados, junto con principios seguros, elementos conjeturales y contingentes. A menudo sólo después de un cierto tiempo es posible hacer una distinción entre lo necesario y lo contingente.

*La voluntad de asentimiento leal a esta enseñanza del Magisterio en materia en sí no irreformable debe ser la norma*. Sin embargo, puede suceder que el teólogo se haga preguntas referentes, según los casos, a la oportunidad, a la forma o incluso al contenido de una intervención. Esto lo impulsará sobre todo a verificar cuidadosamente cuál es la autoridad de estas intervenciones, tal como resulta de la naturaleza de los documentos, de la insistencia al proponer una doctrina y del modo mismo de expresarse.

En este ámbito de las intervenciones de orden prudencial, ha podido suceder que algunos documentos magisteriales no estuvieran exentos de carencias. Los Pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema. Pero sería algo contrario a la verdad si, a partir de algunos determinados casos, se concluyera que el Magisterio de la Iglesia se puede engañar habitualmente en sus juicios prudentiales, o no goza de la asistencia divina en el ejercicio integral de su misión.

En realidad, el teólogo, que no puede ejercer bien su tarea sin una cierta competencia histórica, es consciente de la decantación que se realiza con el tiempo. Esto no debe entenderse en el sentido de una relativización de los enunciados de la fe. Él sabe que algunos juicios del Magisterio podían ser justificados en el momento en el que fueron pronunciados, porque las

afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal (n. 24).

(Véase el *motu proprio* “*Ad tuendam fidem*” de 18-V –1990 de Juan Pablo II).

"No deseamos que se cree indebidamente en vuestros ánimos la sospecha de una emulación entre dos primacías, la primacía de la ciencia y la de la autoridad; cuando en este campo de la doctrina divina sólo existe una primacía, la de la verdad revelada, la de *la fe*, a la cual *tanto la teología como el magisterio eclesiástico* quieren dar una aprobación diversa, pero convergente"<sup>430</sup>.

Sobre este tema fundamental *de la fe teológica y su dimensión eclesial* tratamos en el siguiente *anexo* que, si bien desborda la *Teología del sacerdocio ministerial*, he creído muy conveniente incluir en este contexto.

Teología y Magisterio son ministerios eclesiales complementarios. Concebirlos como instancias opuestas, representantes de intereses contrarios, y enfrentados por una tensión dialéctica sería un grave error sobre la naturaleza de ambos.

"No deseamos que se cree indebidamente en vuestros ánimos la sospecha de una emulación entre dos primacías, la primacía de la ciencia y la de la autoridad; cuando en este campo de la doctrina divina sólo existe una primacía, la de la verdad revelada, la de la fe, a la cual tanto la teología como el magisterio eclesiástico quieren dar una aprobación diversa, pero convergente"<sup>431</sup>.

## CAPÍTULO IX

### POSICIÓN ECLESIAL Y MISIÓN DEL PRESBITERO EN LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA

(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (6)

#### INTRODUCCIÓN

En el Pueblo de Dios hay, por institución divina, una pluralidad de ministerios –diversos modo de participar en los oficios de Cristo– ordenada a la

---

430 PABLO VI, *Discurso a la Comisión Teológica Internacional*, 6.10.69

431 Pablo VI, *Discurso a la Comisión Teológica Internacional*, 6.10.69

única misión de la Iglesia, la edificación del Cuerpo de Cristo: "est in Ecclesia diversitas ministerii sed unitas missionis"<sup>432</sup>, diferenciado según la distribución de diversos dones hecha por el Espíritu, a fin de perpetuar su acción redentora en el tiempo hasta consumarla en la eternidad. Es, por tanto el instrumento mediante el cual Cristo glorioso actúa entre los hombres, aplicándoles los frutos de su Redención, por otra del Espíritu Santo, conduciéndolos a la gloria del Padre. Instrumento visible y orgánico, donde cada miembro tiene una función salvífica, diferenciada y complementaria de las de los demás.

*En la iglesia hay varios órdenes.* Por institución divina, la jerarquía de la Iglesia consta de obispos, presbíteros y diáconos<sup>433</sup>. Estos grados del orden constituyen un solo sacramento, que otorga una participación en diverso grado del único sacerdocio de Cristo.

La plenitud del poder sacerdotal se encuentra en el más alto de ellos, el del *Episcopado*<sup>434</sup>. La potestad de los obispos no excede a la de los presbíteros en lo referente a la consagración de la Eucaristía, pero sí en lo que atañe a otros sacramentos y a la enseñanza y gobierno de los fieles. Pertenece a los obispos conferir el sacramento del orden, y ordinariamente, la administración de la confirmación y la bendición de los óleos y de algunas cosas destinadas al culto. Además, los obispos gobiernan sus diócesis con potestad ordinaria bajo la autoridad del Papa y son ellos quienes confieren a los presbíteros cualquier potestad de regir que puedan tener sobre los demás fieles, así como el encargo de predicar autorizadamente la palabra de Dios<sup>435</sup>.

*La potestad de los presbíteros* se extiende a consagrar el cuerpo y la sangre del Señor, perdonar los pecados, apacentar a sus súbditos con las obras y la doctrina, y administrar los sacramentos que no requieren el orden episcopal<sup>436</sup>.

*La potestad de los diáconos* consiste en asistir al obispo y al presbítero en las funciones litúrgicas, administrar el bautismo solemne, reservar y distribuir la Eucaristía y dar la bendición con el Santísimo Sacramento, asistir al matrimonio cuando les sea debidamente delegado, y otras cosas semejantes<sup>437</sup>.

Existen *además* los *ministerios de lector y de acólito*, que vienen a sustituir a las llamadas hasta hace poco "órdenes menores" y que no eran sacramento, como tampoco lo son los ministerios.

---

432 AA,3 Cf. II Coll.

433 Dz, 96

434 Cfr. C. de Trento, Dz 961 y 963

435 Cf. LG, 24-27; G.D.

436 LG, 28

437 LG, 29

*Los grados del orden no constituyen diversos sacramentos, sino uno sólo: forman un todo de tal manera que la plenitud del poder sacerdotal se encuentra en el grado más alto, y en los demás grados se da una participación de esa plenitud*<sup>438</sup>.

*Las dimensiones "fieles" y "ministerio" que surgen de la donación sacramental del Espíritu por parte de Cristo mediante la recepción del orden en sus diversos grados, no agotan –como mostramos más arriba– la acción estructurante del Espíritu en la Iglesia, si bien son el punto de partida estructural de esa ulterior y permanente acción. El resultado de la misma es una tercera dimensión de la estructura de la Iglesia que se polariza en torno al concepto de carisma: Dios enriquece a su Iglesia, dice Lumen gentium, n. 4, con dones "jerárquicos y carismáticos"*<sup>439</sup>.

La Iglesia toda aparece así como "comunidad sacerdotal", "comunidad profética", "comunidad pastoral" organizada en la que cada fiel "oveja y pastor". Pero el sacerdocio ministerial –que presupone el sacerdocio común de los fieles, aunque difiere de él en esencia y no sólo en grado<sup>440</sup>– confiere a quien lo recibe una configuración con Jesucristo, Cabeza de la Iglesia, en virtud de la cual se hace ministro suyo, y desempeña con autoridad y potestad sagrada la tarea de enseñar, santificar y regir al Pueblo de Dios. Cristo, Señor del mundo y se sirve de él, para asegurar a los hombres que es su palabra la que, en efecto, se les predica; y que es el misterio redentor de su vida lo que, en efecto, se les entrega: el "magisterio infalible" y la eficacia "ex opere operato" de los sacramentos son los casos supremos de esta actuación ministerial, y sobre todo, la potestad de consagrar la Eucaristía, por la que se hace presente para la comunidad no ya la fuerza salvífica de Cristo, sino Cristo mismo en su ser personal redentor.

Por eso el Vaticano II recoge la fórmula tradicional, diciendo que los ministros del Señor actúan "*in persona Christi*"<sup>441</sup>. *Los hombres, en efecto no podrían tener nunca la certeza de que en esa vida y en esa doctrina encuentran de modo indubitable a Cristo, a no ser por la existencia de un ministerio oficial y público –jerárquico– de carácter sacerdotal instituido por El en orden a asegurar de modo infalible y eficaz la presencia de Cristo, Cabeza de su cuerpo, en medio de los fieles y de todos los hombres.*

---

438 Cfr. S. Th., Suppl. q.37, a.1., ad 2

439 Vid. sobre el tema P. Rodríguez, La identidad teológica del laico, VII Simposio Int. Pamplona, 1987.

440 cfr. L.G. 12

441 LG, 10

## I. POSICIÓN ECLESIAL Y MISIÓN DEL SACERDOCIO MINISTERIAL

"El ministerio" es un servicio de estructura sacramental y vicaria para el ejercicio en visibilidad histórica del señorío salvífico de Cristo sobre su Iglesia, y de este modo, para el enriquecimiento de la comunidad en orden a que ésta ejerza la misión que le ha confiado su Cabeza"<sup>442</sup>.

"Cristo a quien el Padre santificó y envió al mundo"<sup>443</sup>, ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus Apóstoles, a los sucesores de éstos, de decir, a los obispos". "Los presbíteros aunque no tiene la cumbre del pontificado y dependen de los obispos en el ejercicio de su potestad, están, sin embargo, unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del Orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, sumo y eterno Sacerdote"<sup>444</sup>, para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino". Ellos bajo la autoridad del obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos encomendada"<sup>445</sup>.

El sacerdocio jerárquico está ordenado al servicio del pueblo sacerdotal de la Nueva Alianza, pues "permite" el ejercicio en su más alto grado del sacerdocio común de los fieles. Lo expresa, con especial claridad, el decreto *Presbyterorum Ordinis*: "Por el ministerio de los presbíteros se "consume" el sacrificio espiritual de los fieles en unión con el sacrificio de Cristo ", mediador único, que por manos de ellos, en nombre de toda la Iglesia, se ofrece incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía hasta que el Señor mismo retorne. A esto tiende y en esto se consume el ministerio de los presbíteros. Su ministerio, que comienza por la predicación evangélica, del sacrificio de Cristo saca su fuerza y virtud"<sup>446</sup>.

En el debate del decreto *Presbyterorum Ordinis*, "se habían manifestado dos posiciones que, consideradas separadamente, podían parecer opuestas y aun contradictorias entre sí: se insistía, por una parte, en el aspecto de la "evangelización", en el anuncio del Mensaje de Cristo a todos los hombres, por otra, se ponía el acento sobre el "culto" y adoración de Dios como fin al que todo

---

442 P. Rodríguez, Iglesia y ecumenismo, p. 223

443 cfr. Io 10, 36

444 cfr. Hebr. 5, 1-10; 7,24; 9, 11-28

445 LG,22

446 P.O. 2b

debe tender en el ministerio y en la vida de los presbíteros. Se hacía necesario un esfuerzo de síntesis"<sup>447</sup>.

No era ajena a esta falsa contraposición la puesta en duda de un "sacerdocio cultural" de institución divina. Una falsa exégesis de origen protestante y racionalista afirma que el concepto "sacerdote" falta en el Nuevo Testamento, puesto que sólo lo emplea críticamente refiriéndose a los sacerdotes judíos. El apóstol Pablo no menciona a los sacerdotes al enumerar las funciones en las Iglesias de Corinto y de Roma<sup>448</sup>. Los defensores de esta posición admiten la existencia de varias funciones eclesiásticas en el Nuevo Testamento, como las de episcopos, diáconos, presbíteros, pero argumentan que a ellas les falta todo rasgo de culto. En consecuencia, niegan que sean sacerdotes; para ellos son simples administradores. Afirman también –quizás bajo un influjo protestante–, que Jesucristo no solamente elevó el sacerdocio de la Antigua Alianza a su perfección, sino que lo terminó. Según la Epístola a los Hebreos, Cristo es el "sacerdote para siempre"<sup>449</sup>, que "entró una vez para siempre en el santuario, realizada la redención eterna"<sup>450</sup>. Después de Cristo, ya no hay sacrificio; por eso el sacerdote no es necesario. Küng, ya no habla de un ministerio instituido por Cristo, y responsable ante El, sino de un servicio legitimado por la aceptación de parte de la sociedad. En esta concepción funcionalista, el carácter indelebilis no tiene lugar.

Además, dicen, en Corinto las funciones se formaron de modo carismático. Esto significa que el ministerio de la primitiva comunidad cristiana no es instituido por otra persona ya instituida, sino directamente por el Espíritu Santo, que otorga a los individuos sus dones varios.

Demuestra lo contrario M. Guerra en un importante estudio donde compara los dos "protocolos" de la carta a los Filipenses y a los Corintios. Aquella empieza: "Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús, a todos los santos, que están en Filipos en comunidad orgánica con los episcopos y diáconos" y la carta a los Corintios: "Pablo... y el hermano Sóstenes, a la Iglesia de Dios que está en Corinto: a los santificados en Cristo Jesús, santos por vocación, en comunidad orgánica con los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo...". Al trazar el paralelo, se evidencia la misma estructura: los remitentes y los destinatarios, que son los santos que están en comunidad orgánica... ¿con quienes?. A los episcopos y diáconos de la carta a los Filipenses corresponden en la carta a los

---

447 Mons. A. del Portillo, Escritos sobre el sacerdocio, p. 41. En adelante será cit. con la sigla ES.

448 Cfr. I Cor 12; Rom 12,5 ss

449 7,17

450 9,12

Corintios "los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo". ¿Son "los que invocan" los episcopos y diáconos de la carta los Filipenses?. Guerra dice que sí; y más aún, demuestra que muchas veces el término "invocar el nombre del Señor" tiene en la Sepruaginta una significación sacerdotal y sacrificial"<sup>451</sup>.

"No se trata de contraponer –como algunos comentan con ligereza– dos concepciones diversas o divergentes del sacerdocio (la ritual y la misional, la del Concilio de Trento y la del Concilio Vaticano II), se trata de exponer dos aspectos, dos momentos, incluso dos exigencias de un mismo culto sacerdotal. Y es muy lógico que sea así, ya que no sería posible celebrar con el Pueblo de Dios la Eucaristía –excelsa función sacerdotal– si antes este Pueblo no se forma, no se reúne, no se congrega. Los Apóstoles, dice San Agustín: "Praedicaverunt Verbum veritatis et genuerunt Ecclesias"<sup>452</sup>. El anuncio del Evangelio ha de entenderse desde el primer momento en una perspectiva estrechamente relacionada con el culto, como medio a través del cual se congrega el Pueblo, para que todos sus miembros se puedan ofrecer a Dios como hostia viva, santa, agradable a Dios"<sup>453</sup>.

"Se presenta, por tanto, una perspectiva dinámica del ministerio sacerdotal que, anunciando el Evangelio, engendra la fe en los que aún no creen, para que, perteneciendo al Pueblo de Dios, unan su sacrificio al de Cristo, formando un solo Cuerpo con El.

Podemos decir en pocas palabras que el presbítero, a la vez *homo Dei* y *homo ad homines missus*; o para expresarlo con mayor precisión, es homo Dei en virtud de una consagración especial que ha recibido para poder ser enviado a los hombres"<sup>454</sup>.

II– EL SACERDOTE MINISTERIAL ES –DESDE EL PAPA HASTA EL ÚLTIMO PRESBÍTERO EN COMUNIÓN CON ÉL– EN VIRTUD EL "CARACTER" INDELEBLE DE SU ORDENACIÓN PRESBITERAL, EL "ALTER EGO" SACRAMENTAL DE CRISTO CABEZA Y ESPOSO DE LA IGLESIA

---

451 M. Guerra G., Los "epikalomeinoi" en `Scripta Theologica`, 1977, pp.11–72

452 In Ps, 44,23; PL 36,508

453 Es,58

454 ES, 43

Por el sacramento del orden, los presbíteros se configuran a Cristo Sacerdote, como miembros con la Cabeza, para la estructuración y edificación de todo su Cuerpo, que es la Iglesia, como cooperadores del orden episcopal<sup>455</sup>.

El sacerdocio es fundamentalmente una configuración, una transformación sacramental y misteriosa del cristiano en Cristo Sumo y Eterno Sacerdote único Mediador. El sacerdote "no es mas cristiano que los demás fieles, pero es más sacerdote", e incluso lo es de un modo esencialmente distinto. "El sacerdocio de los Presbíteros, si bien presupone los Sacramentos de la iniciación cristiana, se confiere mediante un Sacramento particular, por el que los Presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, son sellados con un carácter especial y se 'configuran' con Cristo Sacerdote de tal modo que pueden actuar en la persona de Cristo Cabeza"<sup>456</sup>.

Desde la vida sencilla en Nazareth hasta la entrega suprema de la cruz– tuvo valor sacerdotal y cultural pleno. Y precisamente también porque esa comunión entre Dios y el hombre realizada en Cristo se extiende y participa a la Iglesia es por lo que todo cristiano puede hacer de su propio cuerpo de su propia existencia, "hostia viva, santa, agradable a Dios", verdadero y propio "culto espiritual"<sup>457</sup>. El culto cristiano, es primaria y fundamentalmente, culto existencial, culto que consiste esencialmente no en ceremonias sino en ofrecer "la propia vida en medio de las circunstancias reales de la existencia, en transformar la existencia por medio del amor que viene de Dios"<sup>458</sup>.

Las afirmaciones contenidas en las últimas frases del párrafo que antecede dependen por entero de un vocablo que no puede ser pasado por alto: el verbo 'participar'. El cristiano no se dona a sí mismo la comunión con Dios, sino que la recibe de Cristo. Más aún, esa comunión, ya real y verdadera, no ha llegado todavía a plenitud: situado en la historia, el cristiano vive una real comunión con Dios, a la par que experimenta su personal fragilidad y limitación, y advierte la necesidad de unirse cada vez más hondamente con Cristo, origen de su vivir, hasta que llegue el día en que forme una sola cosa con él.

---

455 PO, 12

456 La Teología clásica enseña que el carácter tiene significaciones: "signum distinctivum; signum dispositivum; signum obligativum; signum configurativum". Juan Damasceno: De fide orth. IV c.1:PG 94; 1244c. Es obvio que la configurativa es la que se aproxima al "in persona Christi" y al "in nomine Ecclesiae", en cuanto asimila a su oficio Capital, que no comienza, formalmente, hasta la Pascua (Cf. II Col. 4).

457 Cfr. Conc. Vaticano II, Decr. Presbyterorum Ordinis, n. 1

458 Cfr. 1 pr. 2,5–9

Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre es el sacerdote único, el sacerdote por esencia, el Mediador de la Nueva y definitiva Alianza <sup>459</sup>. Ya el sacerdocio del Antiguo Testamento se ordenaba a Cristo: aquella porción que Dios entresacaba de su Pueblo, confiriéndole esa misión específica <sup>460</sup>, preparaba y prefiguraba la mediación de Cristo <sup>461</sup>. Y a partir de la Encarnación, establecida la Nueva Alianza, todo sacerdocio hubo ya de realizarse *per Ipsum, et cum Ipso, et in Ipso*, lo que tiene lugar por el ministerio visible de la Iglesia, instituido por el mismo Cristo <sup>462</sup>.

Es una realidad notoria, ampliamente recordada por la teología contemporánea, que Jesús no perteneció a las familias de sacerdotes de Israel; más aún, que combatió toda concepción meramente ritualista de la religión y que su muerte no estuvo revestida en modo alguno de formas o modos rituales. Para captar por entero el alcance y sentido de este dato, resulta oportuno recordar que la comunión con Dios que el culto aspira a alcanzar o promover estaba, en Cristo, Dios hecho hombre, realizada desde el inicio y con plenitud, la totalidad de su existencia. Es un hecho radicado en la novedad de Cristo y del culto perfecto que El da al Padre. Es el culto dado por el nuevo Adán, perfecto y único Mediador de la nueva y definitiva alianza <sup>463</sup>.

### III. PREFIGURACIONES

El sacerdocio del Antiguo Testamento preparaba y prefiguraba de mediación de Cristo, que empieza a partir de la Encarnación. Esta mediación es el punto decisivo que marca la radical novedad del sacrificio de Cristo con respecto a los ritos antiguos, y constituye el fundamento de la radical novedad del sacerdocio ministerial <sup>464</sup>. El Antiguo Testamento predice que Cristo ofrecería un sacrificio de pan y vino a Dios. Melquisedec, un misterioso sacerdote, sin padre ni madre ni genealogía, que prefigura a Cristo y ofreció un sacrificio no y bendijo a Dios (Gn 14, 18–20). Ahora bien, el Salmo 110 dice: *tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec* (v. 4). En Hebreos Cristo es este sacerdote (He 5, 5–6). Un sacerdote es uno que ofrece sacrificio. En el caso de Jesús, El es a la vez sacerdote y sacrificio. ¿Dónde se encuentra la forma de sacrificio eterno

---

459 Cf. Hb 7,24 ss; 8, 6–13; 10,12–18

460 Cf. Deut 18,6 ss; 2 Re 23,5–9; Ez 44,10–31; 2 Sb 15, 24–29; Lev 23, 11,20.

461 Cf. Hb 7,3 ss

462 Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 1.

463 ES, 115.

464 Cf. ES, 97 ss.

("sacerdote para siempre") de Jesús que sea de acuerdo al sacrificio ofrecido por Melquisedec y, entonces, distinto del Calvario? El de Melquisedec era en forma de pan y vino, tal y como acontece en el cumplimiento en aquél prefigurado de la santa Misa donde Jesús mismo se ofrece para siempre al Padre en sacrificio bajo la apariencia de pan y vino.

“En el *canon romano*, tras la Consagración –dijo Benedicto II en la misma Lectio divina a los Sacerdotes el 18-II-2010–, tenemos la *oración supra quae*, que menciona algunas *prefiguraciones de Cristo*, de su sacerdocio y de su sacrificio: Abel, el primer mártir, con su cordero; *Abraham*, que sacrifica en intención a su hijo *Isaac*, *sustituido por el cordero* dado por Dios; y *Melquisedec*, Sumo Sacerdote del Dios Altísimo, que trae *pan y vino*. Esto quiere decir que *Cristo es la novedad absoluta de Dios y, al mismo tiempo, está presente en toda la historia, a través de a historia, y la historia va hacia Cristo*. Y no solo la *historia del pueblo elegido*, que es la verdadera preparación querida por Dios, en la que se revela el misterio de Cristo, sino que *también desde el paganismo se prepara el misterio de Cristo, hay caminos hacia Cristo, el cual lleva todo en sí*.

Esto me parece importante en la celebración de la Eucaristía: aquí está recogida toda la oración humana, todo el deseo humano, toda la verdadera devoción humana, la verdadera búsqueda de Dios, que se encuentra finalmente realizada en Cristo. Finalmente hay que decir que ahora se abre el cielo, el culto ya no es enigmático, en signos relativos, sino verdadero, porque el cielo se ha abierto y no se ofrece algo, sino que el hombre se convierte en uno con Dios y este es el verdadero culto. Así dice la Carta a los Hebreos: “tenemos un Sumo Sacerdote sentado a la diestra del trono de la Majestad en los cielos, al servicio del santuario y de la Tienda verdadera, erigida por el Señor” (cfr. 8, 1–2).

Volvamos al punto en que Melquisedec es Rey de Salem. Toda la tradición davídica se refiere a esto, diciendo: “éste es el lugar, Jerusalén es el lugar del culto verdadero, la concentración del culto en Jerusalén viene ya de los tiempos de Abraham. Jerusalén es el verdadero lugar de la justa veneración de Dios”.

Demos un nuevo paso: la verdadera Jerusalén, el Salem de Dios, es el Cuerpo de Cristo, la Eucaristía es la paz de Dios con el hombre. Sabemos que san Juan, en el Prólogo, llama a la humanidad de Jesús “la tienda de Dios”, *eskènosèn en hemìn* (Jn 1, 14). *Aquí Dios mismo ha creado su tienda en el mundo y esta tienda, esta nueva, verdadera Jerusalén, está al mismo tiempo en la tierra y en el cielo, porque este Sacramento, este sacrificio se realiza siempre entre nosotros y llega siempre hasta el trono de la Gracia, a la presencia de Dios*. Aquí está la verdadera Jerusalén, al mismo tiempo celeste y terrestre, la tienda, que es el Cuerpo de Dios, que como Cuerpo resucitado es siempre cuerpo y abraza a la humanidad, y al mismo tiempo, siendo Cuerpo resucitado, nos un e

con Dios. Todo esto se realiza siempre de nuevo en la Eucaristía. *Y nosotros como sacerdotes estamos llamados a ser ministros de este gran Misterio, en el Sacramento y en la vida. Oremos al Señor para que nos haga entender cada vez mejor este Misterio, vivir cada vez mejor este Misterio y ofrecer así nuestra ayuda para que el mundo se abra a Dios, para que el mundo sea redimidos*”.

Mons. Javier Echevarría expone muy bien en su *discurso sobre la identidad del sacerdote (5-II-2010) en Valencia*, esa radical novedad del sacerdocio de la Nueva Ley: “Todo sacerdocio en la Iglesia es participación del único sacerdocio de, según muestra admirablemente la carta a los Hebreos. Dios, *llegada «la plenitud de los tiempos»*, quiso suscitar un nuevo sacerdocio que sustituyera el sacerdocio levítico. Este último era bueno y conveniente para el tiempo en que había sido establecido, pero estaba destinado a desaparecer cuando hubiera cumplido su cometido de *preparación del sacerdocio eterno e inmutable de Cristo, sacerdocio nuevo «según el orden de Melquisedec»* (cfr. Hb 5, 6.10; 6, 20; 7, 1-3.11-17). El autor de la carta expone los motivos por los que, ya en la antigua Ley, *el sacerdocio de Melquisedec* se demostró superior al sacerdocio levítico; y también las razones intrínsecas de la superioridad del sacerdocio de Cristo —perfecto, indefectible y eterno—, sellado por Dios mediante juramento.,,Sólo Cristo podía encarnar tal sacerdocio: «Nos convenía que el Sumo Sacerdote fuera santo, inocente, inmaculado, separado de los pecadores y encumbrado por encima de los cielos; que no tiene necesidad de ofrecer todos los días, como aquellos sumos, primero unas víctimas por sus propios pecados y luego por los del pueblo, porque esto lo hizo una vez para siempre cuando se ofreció a sí mismo» (Hb 7, 26-27). *A Cristo le convenía el Sumo Sacerdocio porque era —y lo es in æternum—, como Hijo de Dios, santo e inmaculado*. Si la carta añade la expresión *«separado de los pecadores»*, *no es porque se hubiera alejado de nosotros, los hombres, sus hermanos —pues vino a buscar lo que se había perdido* (cfr. Lc 15, 1ss)—, *sino porque careció de toda mancha de pecado* (cfr. Hb 4, 15). El autor de la epístola a los Hebreos señala, por otra parte, que Cristo «con una sola oblación, *hizo perfectos* para siempre a los que son santificados» (Hb 10, 14) aludiendo con esta frase al único sacrificio verdaderamente redentor, el de la Cruz. *La expresión «hizo perfectos» define una fórmula de profundo contenido teológico, pues encierra la idea de «perfección», «plenitud», «consagración», «santificación»*. La correspondiente expresión hebrea se utilizaba para la unción de los de la Antigua Alianza, y para la consagración del Templo. Además —conviene señalarlo— es la “última palabra” que Jesús pronunció desde la Cruz: *«Todo se ha cumplido»* (Jn 19, 30). En definitiva, el autor de la carta a los Hebreos quiere decirnos que *Cristo realizó un sacrificio de tal eficacia —infinita— que los que participan con sinceridad de corazón cuando se hace presente en el altar, pueden alcanzar la perfección, la*

*santidad de vida, el perdón de los pecados, la pureza de conciencia, el acceso a la vida íntima de Dios*".

\* \* \*

El presbítero es sacramento de la presencia de Cristo mediador en la comunidad eclesial; signo e instrumento de la mediación de Cristo; y lo es, no recibiendo una parte del Sacerdocio, sino siendo configurados sacramentalmente con Cristo, siendo asimilados a El. La expresión *in persona Christi Capitis* quiere manifestar esta estrecha relación entre el sacerdote y Jesucristo, relación que consiste en hacer presente al Señor en forma análoga a como el instrumento hace presente a la causa principal<sup>465</sup>. En efecto, precisamente porque la mediación, el sacerdocio y el sacrificio de Cristo son únicos, la acción de los sacerdotes ni sucede, ni se suma a la mediación del Único Mediador. No son acciones que se añaden o se yuxtaponen a la acción con la que Cristo reúne y santifica a su Iglesia, sino acciones instrumentales a través de las cuales Cristo mismo sigue ejerciendo su sacerdocio.

La expresión *in persona Christi* viene acompañada frecuentemente de otra también de honda raigambre eclesial a la hora de referirse al ministerio sacerdotal: *in persona o in nomine Ecclesiae*. En la acción *in persona Christi* en sentido estricto el sacerdote representa a Cristo, Cabeza y Señor de la Iglesia; y en la acción *in persona Ecclesiae* representa el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Y esto por el hecho de actuar como representante de Cristo–Cabeza, y no por cualquier delegación que venga de abajo, de los miembros de la Iglesia.

"Por eso el sacerdote cristiano no es ante Dios un árbitro o un delegado del pueblo ni es ante los hombres un funcionario o un empleado de Dios: es –no por una vocación cualquiera, sino por la gracia transfigurante de un sacramento– el alter ego del Unigénito del Padre, de Jesucristo Cabeza y Pastor de la nueva humanidad que El mismo ha creado"<sup>466</sup>.

Aquí se halla la verdadera identidad del sacerdote. Lo expresaba con incisiva claridad el Fundador del Opus Dei: "¿Cuál es la identidad del sacerdote? La de Cristo. Todos los cristianos podemos y debemos ser no ya alter Christus, sino

---

465 Cf. L. F. MATEO–SECO, "El ministerio fuente de espiritualidad del sacerdote", en *Scr. Theol.* 1990, p. 436 ss.

466 ES, 101–2

ipse Christus: otros, Cristos, ¡el mismo Cristo! Pero en el sacerdote esto se da inmediatamente, de forma sacramental"<sup>467</sup>.

#### IV. CONDICIÓN DEL PRESBITERO EN EL MUNDO

"Los presbíteros del Nuevo Testamento por su vocación y ordenación, son en realidad segregados en cierto modo en el seno del pueblo de Dios, pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra para que el Señor los llama"<sup>468</sup>.

"Hay algunos autores que, por una insuficiente comprensión de la específica naturaleza del sacerdocio ministerial –que reducen a tareas generalmente predicables del sacerdocio común de los fieles: profetismo evangélico, testimonio de caridad cristiana, etc –han hablado de una necesidad de "desacralizar" el sacerdocio, para poder facilitar así la inserción del hombre–sacerdote en la civilización secular... La mentalidad clerical, que primero les llevaba a menospreciar el significado del sacerdocio común de los fieles, después les está llevando a la franca adulación e imitación indiscriminada del laico y de las formas laicales de participación en la misión de la Iglesia"<sup>469</sup>. "Late en esa postura una actitud indefinida de pesimismo, de inseguridad personal... llamado complejo del hombre desvinculado, del hombre falto de articulación vital con la sociedad; lo que Rof Carballo ha denominado complejo de Segismundo"<sup>470</sup>. Solo la fe puede dar razón de la condición dialéctica inherente a la existencia, a la vida y al ministerio del sacerdote: entresacado de los hombres, segregado en cierto modo en el seno del Pueblo de Dios y de la ciudad, puesto que queda constituido en dispensador de una vida distinta de la terrena, pero de ningún modo ajeno a la vida y condición de los demás hombres para cuyo servicio Cristo, autor de la nueva humanidad, lo consagra y lo envía"<sup>471</sup>. "¿Qué quieren, qué esperan los hombres del sacerdote, ministro de Cristo, signo viviente de la presencia del Buen Pastor? Nos atrevemos a firmar que necesitan, que desean y esperan, aunque muchas veces no razones conscientemente esa necesidad y esa esperanza, un sacerdote–sacerdote, un hombre que se desviva por ellos, por abrirles los horizontes del alma... un hombre que dé con sencillez y alegría, oportunamente y aun inoportunamente, aquello que él sólo puede dar: la riqueza de gracia, de

---

467 *Amar a la Iglesia*, p 8.

468 PO3

469 ES, 106

470 Ib. 107

471 Ib.

intimidad divina, que a través de él Dios quiere distribuir a los hombres. En una palabra, un sacerdote que encuentre en su sagrado ministerio –apoyado en una fe firme– la razón de toda su existencia y no tenga necesidad de buscar fuera de él una artificial inserción en la comunidad de los demás hombres”<sup>472</sup>.

## V. POSICIÓN DEL PRESBITERO EN LA IGLESIA, SU PROYECCIÓN UNIVERSAL

El hecho de que Cristo sea la fuente inmediata del sacerdocio de los presbíteros configura su situación en la Iglesia, resalta su dimensión universal, y al mismo tiempo evita que la necesaria unión de los presbíteros con su propio obispo quede enmarcada en una perspectiva limitada, como en tamaño reducido.

### 1. Su posición eclesial

Su posición eclesial no sólo es servicio al sacerdocio real de todos los fieles y colaboración con el cuerpo episcopal, sino también de especial fraternidad con todos los sacerdotes.

a– Como base de la dependencia jerárquica del presbítero con respecto al propio obispo y de su unión con él está el sacramento del Orden; participa de la misión apostólica confiada al obispo, pero recibe tal participación por la ordenación sacerdotal. No es, por tanto, simple resultado de una división administrativa de funciones ministeriales.

No quiere decir, esto, que el sacramento del Orden ponga de suyo al presbítero en dependencia jerárquica de un determinado obispo –esto es algo posterior–; pero sí quiere decir que el ser constituido en cooperador del orden episcopal implica la dependencia en sus funciones presbiterales del ministerio episcopal. Serán los criterios de organización eclesiástica –actualmente, la incardinación y la asignación de un encargo u oficio pastoral– los que determinen de modo concreto esa dependencia con respecto al ministerio episcopal. En cualquier caso seguirá valiendo, como más radical, el principio que enuncia la *Lumen Gentium*: "Todos los sacerdotes tanto diocesanos como religiosos, están, pues, adscritos al cuerpo episcopal, por razón del orden y del ministerio, y sirven al bien de toda la Iglesia según la vocación y la gracia de cada cual".

---

472 Ib. 109

El Papa se sirve de la ayuda de presbíteros, que provienen de todas las partes del mundo y conservan los lazos que les unen a sus respectivos ordinarios, sin necesidad de incardinación en la diócesis de Roma, para el ejercicio del ministerio petrino.

2. "En virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión, todos los presbíteros se unen entre sí en íntima fraternidad"<sup>473</sup>.

El Concilio habla sólo de fraternidad y no de colegialidad presbiteral, porque, si bien se puede uno referir a un ordo presbyterorum, de modo análogo a como se habla de ordo episcoporum, estos últimos, sin embargo, forman un cuerpo o colegio, cuya estructura no es transferible al ordo presbyterorum.

"El Presbiterio" es el conjunto de presbíteros que colaboran con el obispo de una diócesis o iglesia local en el ministerio profético, litúrgico y pastoral<sup>474</sup>. Según los decretos *Ad gentes* y *Presbyterorum ordinis*, sin miembros de él todos los sacerdotes que, bajo la autoridad del obispo, colaboran con él en una tarea directa o indirectamente pastoral<sup>475</sup>.

El nuevo Código de Derecho Canónico, explicitando esta doctrina, ha determinado que tengan voz activa y pasiva para la elección del "Consejo".

No parece que sea superfluo señalar que, a la hora de reflexionar y actuar sobre la naturaleza y miembros del presbiterio, es preciso evitar toda interpretación reductora. Una de ellas consistiría en identificar el Presbiterio con el consejo presbiteral, es decir, con el grupo de sacerdotes que, elegidos según unas normas más o menos acertadas en cada diócesis, en representación del presbiterio, ayuda al Obispo en el gobierno de la diócesis<sup>476</sup>. Otra interpretación minimalista consistiría en reducir al Presbiterio al grupo de sacerdotes incardinados en la diócesis<sup>477</sup>.

---

473 LG 22 c

474 LG 28

475 AG n.28 y PO n.8

476 PO 2

477 Así en 1980, las Normas para una mejor distribución del clero en el mundo flexibilizan el instituto de la incardinación y la pertenencia al presbiterio tanto de la diócesis "a qua" como la de la "ad quam" (cf. CONGR. PRO CLERICIS, *Notae directivae de mutua Ecclesiarum particularium cooperatione promovenda ac praestim de apta cleri distributione*, del 25-III-1980). Vid. AAS, LXXII (30.IV.1980, pp. 343 ss., especialmente números 17,28 y ss). Unos años más tarde, al erigirse la primera Prelatura personal, se señala que los sacerdotes incardinados en las Prelaturas personales forman también parte del presbiterio de la diócesis donde legítimamente desempeñan su ministerio.

### 3. Su dimensión universal

La Iglesia es, al mismo tiempo, universal y encarnada en la Iglesia particular, y lo mismo sucede con el sacerdocio: se es sacerdote de la Iglesia católica y al mismo tiempo, se forma parte de un presbiterio particular, con encargos pastorales determinados y con el corazón puesto en una comunidad cristiana concreta, a la que hay que servir con el propio ministerio.

Ser para la Iglesia implica una proyección tanto universal como particular de la propia existencia, pues la Iglesia es simultáneamente universal y particular, aunque no del mismo modo. Es universal, porque así lo postulan los elementos de unidad que la definen: "un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos". Y es particular, porque "la Católica" –como la llamaba San Agustín– se hace presente en las Iglesias particulares que, a su vez, contribuyen a integrarla.

Estas dos dimensiones están también presentes en el presbítero y a través de ellas pasa la comprensión teológica del presbiterado. Se hace, por eso, necesario mantener un justo equilibrio que no descoyunte ni empobrezca el binomio universal particular. Equilibrio, hoy día particularmente necesario, porque, tal vez como reacción a un concepto de Iglesia particular, antañón extendido, pobre en elementos sacramentales y de comunión y rico, hasta el exceso, en elementos de pura organización administrativa, se cae en ocasiones en un localismo exacerbado, hasta extremos incluso de verdadera heterodoxia. Por ejemplo, afirmar la suficiencia de la comunidad particular que se reúne en nombre de Cristo, hasta tal punto que se le lleguen a atribuir todos los poderes que el Señor ha querido conceder a su Iglesia, entre éstos el de "designar el propio presidente y animador y conferirle todas las facultades necesarias para guiar la comunidad, incluida la de presidir y consagrar la Eucaristía"<sup>478</sup>. De este modo, la comunidad local aparece como el verdadero trámite entre la fuente del ministerio, Cristo y los sujetos que lo ejercitan.

Se entiende bien así que la *Lumen gentium*, refiriéndose a los presbíteros que colaboran con el obispo encargándose del cuidado pastoral de una parte de los fieles, diga: "Ellos, bajo la autoridad del obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos encomendada, hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal y prestan ayuda eficaz en la edificación de todo el Cuerpo de Cristo"<sup>479</sup>.

---

478 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Sacerdotium ministeriale*, 6–VIII–1983

479 n.28.

"La misión universal del presbítero –partícipe del sacerdocio de Cristo, que alcanza a todos los hombres y a todos los tiempos– crea en su alma la *solicitud omnium ecclesiarum*, que le lleva a sentir como propias las necesidades de la Iglesia entera y a buscar incansablemente vocaciones que dediquen su vida entera el servicio ministerial de Dios y de las almas. Esta razón, de contenido profundamente pastoral, ha motivado la necesidad de modificar las normas actualmente vigentes sobre la incardinación"<sup>480</sup>.

El n° diez del PO es el presupuesto teológico de todas las normativas posteriores sobre la distribución del clero, la incardinación y excardinación, la pastoral especializada, la erección de seminarios internacionales, diócesis personales, prelaturas personales, etc. "El don espiritual –dice este número– que los presbíteros recibieron en la ordenación no los prepara a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de salvación hasta lo último de la tierra"<sup>481</sup>; pues cualquier ministerio sacerdotal participa de la misma amplitud universal de la misión confiada por Cristo a los Apóstoles. Porque el sacerdocio de Cristo, del que los presbíteros han sido realmente hechos partícipes, se dirige necesariamente a todos los pueblos y a todos los tiempos y no está reducido por límite alguno de sangre, nación o edad, como misteriosamente se representa ya en la figura de Melquisedec. Recuerden, pues, los presbíteros que deben llevar atravesada en su corazón la solicitud por todas las Iglesias"<sup>482</sup>.

En virtud del universalismo, los presbíteros han de reconocer y acoger gozosamente los diversos dones y carismas que el Espíritu Santo derrama entre sus hermanos, sentirse solidarios y cohermanos de todos, tener un espíritu de sincera y leal colaboración ministerial y saber compartir con todos los gozos y las alegrías que comporta trabajar en la misma viña"<sup>483</sup>.

## CAPÍTULO IX

LA MISION DEL LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. SU NECESARIA RELACION CON EL SACERDOCIO MINISTERIAL. (LG CC II, IV, V, VI)

(Dimensión institucional petrina de la Iglesia) (6)

---

480 ES, 48.

481 Hch 1, 8.

482 PO n.10–11.

483 A. MIRALLES, *Eclesialidad del Presbítero*, Ateneo de Teología, 1988.

## I. ACTUALIDAD DEL TEMA

Después de veinte siglos de experiencia cristiana, el Concilio Vaticano II, precedido en su enseñanza por diversos movimientos de ideas y de vida que la antecedieron inmediatamente, ha vuelto a redescubrir un aspecto de la doctrina evangélica que había pasado inadvertida durante siglos y que ha resurgido como una de las más importantes aportaciones del Magisterio Conciliar: la doctrina de la llamada universal a la Santidad y al apostolado, con lo que hay que poner en conexión, desde el principio, el tema de la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo. Después de muchos años de vida de la Iglesia en la que los fieles corrientes, los laicos, habían sido considerados como una especie de ciudadanos de segunda categoría, el Vaticano II ha puesto de manifiesto que todos los fieles sin excepción han sido llamados a la plenitud de la Santidad, siguiendo a Cristo en todas las exigencias que comparte el mensaje evangélico.

## II. CONCEPTO DE LAICO, COMO FIEL ESPECÍFICAMENTE DISTINTO DEL CLÉRIGO Y DEL RELIGIOSO

La vocación cristiana original, que actúa por el bautismo y los demás Sacramentos de iniciación cristiana, es punto de partida del que el Concilio deriva, la "igualdad radical", de los cristianos en cuanto a la dignidad y a la acción común (LG 32); y la unidad de misión existente en la Iglesia, aunque sea diverso el modo de participar en esa misión, y diversos por tanto los ministerios y las "funciones" dentro de ella<sup>484</sup>. Al considerar a la Iglesia como un Cuerpo Místico de Cristo, con una unidad de misión y diversidad de ministerios, según la conocida doctrina de S. Pablo, el Concilio ha concebido también las variadas actividades y apostolados de la Iglesia como el fruto de una "cooperación orgánica", en la que todos los fieles y pastores, tienen una parte, que no por ser diferenciada deja de tener su importancia y ser absolutamente imprescindible para realizar la misión de la Iglesia. La misión de la Iglesia es indivisible, y la participación de todos sus miembros en ella una necesidad exigida por la naturaleza y finalidad de esa misión.

Los laicos como todos los demás fieles mediante el bautismo se incorporan a Cristo, son constituidos en pueblo de Dios, y se hacen partícipes a su manera de la triple función sacerdotal, profética y real de Jesucristo (LG 31). Si todo Cristiano es Cristo presente en el mundo, los fieles laicos lo son de un modo pleno y radical, y su única diferencia con otros estados o condiciones en la Iglesia consiste solamente en el modo de esa configuración, que en el caso de los laicos

---

484 AA 2.

viene determinada por el hecho negativo de no haber recibido el Sacramento del Orden y por la nota positiva de "secularidad".

El Sacramento del Orden confiere a quien lo recibe –en sus tres grados– una consagración personal, que los hace personas sagradas en virtud de su especial destinación al culto divino y de su condición –en los que son sacerdotes– de personas que obran "in persona Christi Capitis" cuando ejercen su sacerdocio jerárquico y son por ello destinados apartarse, al menos en gran parte, de los "negotia saecularia". Aparece así un estatuto personal de los ordenados, los cuales tiene una condición de vida regulada por el derecho canónico, en cuya virtud forman un tipo de fieles, que reciben el nombre de ministros sagrados o clérigos y su conjunto se llama clero o clerecía.

Por contraste con los clérigos, el resto de los fieles han recibido, ya en los primeros siglos, el nombre de laicos (no seculares, traducción tan desafortunada como incorrecta). En este sentido, el término laico tiene un significado negativo, ya que designa el no clérigo; lo cual no quiere decir que los laicos –los no ordenados– tengan una posición negativa en la Iglesia, ya que son fieles, con todos los derechos, capacidades y deberes del estatuto jurídico del fiel; en este sentido de laico no connota otra cosa que la ausencia de ordenación sagrada. Al no tener ningún elemento positivo de especificación, el laico en este sentido no forma ningún tipo específico de fiel, sino que equivale al que es fiel, sin otra circunstancia específica (el "lego").

El "tipo de fiel" laico al que se refiere el Concilio Vaticano II no coincide con los laicos antes señalados, ya que el criterio de división no es el sacramento del Orden, sino la condición canónica propia del "laicus saecularis, saecularis", o seglar, según las fuentes teológico–canónicas a partir del siglo IV. Así como los clérigos seculares se dedican a los "negotia ecclesiastica" y los religiosos se caracterizan por la "separatio a mundo" según la índole propia de su instituto<sup>485</sup>, los laicos o seculares tiene como nota distintiva de su condición de vida la dedicación a los "negotia secularia". Al dedicarse a los asuntos eclesiales (hombres de Iglesia) o al separarse del mundo, los clérigos y los religiosos tienen su condición o forma de vida regulada por el derecho canónico; no así los seculares o laicos, los cuales tienen una condición de vida secular, no regulada canónicamente, sino por la leyes y usos sociales de la sociedad civil. El derecho canónico no se cuida –ni le compete, pues, es cosa del derecho estatal y de los usos sociales civiles– de la condición de vida de los laicos sino sólo que reciban la palabra de Dios y los sacramentos, se formen cristianamente y alcancen la santidad.

---

485 CIC, con. 607,3 y 207,2.

1. Su participación en la misión salvífica de la Iglesia: distinción "no adecuada" de las tareas que la competen en cuanto miembro de la Iglesia y en cuanto miembro de la sociedad humana.

Aunque no tenga carácter exclusivo, la índole secular es la propia y peculiar de los laicos. Lo característico de la vocación laical consiste en "buscar el Reino de Dios, tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales". El mundo o el siglo, en la diversa terminología usada por el Concilio, se convierte así en el punto de referencia obligado para situar el ámbito en el que se desenvuelve o desarrolla la vida cristiana de este tipo de fieles. Ellos viven en el mundo y allí precisamente son llamados por Dios para ejercitar su propio humus, de forma que, a semejanza de la levadura contribuyan desde dentro a la santificación del mundo, y allí mismo también den testimonio de su vida de fe, esperanza y caridad<sup>486</sup>.

Esta índole secular y esta constitutiva situación en el mundo configura toda la vida cristiana de los laicos; lo cual significa, en otras palabras, que en esta santificación del mundo "ab intra" consiste su tarea principal y específica, siendo sus demás funciones en la Iglesia, –aquellas que en cuanto fieles pueden desempeñar como auxiliares del clero, o como sustitutos o suplentes del mismo en las actividades eclesiales en aquello que es posible– tareas no específicas, lo cual no quiere decir que no puedan ser importantes y cuyo desempeño solo puede estar desempeñado como consecuencia de las necesidades que puedan darse en los diversos lugares y circunstancias. Todo ello deberá ser tenido en cuenta en la organización y en el pastoral de la Iglesia, como una exigencia no sólo de coherencia con la genuina vocación laical, sino de orden y buen gobierno, que no lleve a un lamentable cambio de papeles, basado en que también quienes han recibido el Orden Sacramental "algunas veces puedan tratar asuntos seculares, ejerciendo incluso una profesión secular"<sup>487</sup>. Un significativo pasaje<sup>488</sup> se refiere a la necesaria "unidad de la vida", como exigencia ineludible para realizar la misión propia de los laicos en la Iglesia y en el mundo. El divorcio

---

486 LG 31.

487 LG 31. No es posible distinguir adecuadamente la misión de los laicos en la Iglesia y la misión de los laicos en el mundo, "por la sencilla razón de que pertenece al ser cristiano y eclesial de los laicos el que su estar y vivir en el mundo, en su autonomía –propio del orden de la creación– les haya sido confirmado, como donación carismática por su específica vocación en el orden de la Redención. Su misión en el mundo forma parte de su misión en la Iglesia, y por ello se trata de misiones inadecuadamente distintas". Cfr. E. Molano, o. c., 308.

488 GS 43.

entre fe y vida diaria es calificado como uno de los errores más graves de nuestra época. Al denunciar este error el Concilio descalifica, al mismo tiempo, dos actitudes que se han dado y pueden darse continuamente en la vida de muchos que se llaman cristianos. De una parte, la actitud más bien propia de un espiritualismo desencarnado que, pretextando que no tenemos aquí morada permanente pues buscamos la futura, se desentiende y descuida sus ocupaciones temporales incurriendo así en una grave incoherencia con la fe que se practica, la cual debiera ser más bien un motivo que impulsase a un más perfecto cumplimiento y realización de esas tareas. De otra parte, queda descalificado también el planteamiento temporalista de quienes establezcan una escisión entre su fe religiosa y sus actividades terrenas, considerando que todas estas se mueven en un orden distinto y autónomo, cuyas leyes se basan en intereses meramente utilitarios, mientras que la vida religiosa queda reducida a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. Ambas actitudes nos acechan continuamente y será preciso desenmascararlas allí donde se encuentren para evitar que puedan causar un daño irreparable a la genuina imagen del cristiano y de la Iglesia.

Por eso, exhorta a todos a que "siguiendo el ejemplo de Cristo, que quiso ejercer el trabajo de artesano, se alegren porque pueden desempeñar todas las actividades terrenas realizando una síntesis vital de los esfuerzos humanos, familiares, profesionales, científicos o técnicos con los bienes de carácter religioso, bajo cuya suprema ordenación todo se dirige para la gloria de Dios"<sup>489</sup>. Por eso, la actuación del laico en el mundo, lejos de ser un obstáculo para la propia santidad cobra un sentido plenamente vocacional, puesto que la "vocación humana –la vocación profesional, familiar y social– no se opone a la vocación sobrenatural: antes, al contrario, forma parte integrante de ella"<sup>490</sup>.

La gracia no es un don que permanece inoperante en el alma, tesoro tan precioso como inútil: el espíritu del hombre está unido a la materia, y la gracia ilumina todo el ser del hombre, reflejándose incluso en su misma actividad. Por otra parte, el cristiano debe tener la mirada puesta en un fin último. De esta manera, todas sus acciones aún las que pueden ser más insignificantes, cobran un valor nuevo, que les hace ser materia apta para ser ofrecida a Dios Padre en la Santa Misa, en unión con el sacrificio de Cristo. Estas reflexiones plantean la exigencia de una profundización teológica en la noción de culto cristiano, fruto de una fe viva, que lleva a ofrecer con alma sacerdotal a Dios la propia existencia como sacrificio espiritual.

---

489 GS 43, cf. AA 4.

490 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, Madrid 1968, 91.

## I. La acción directa de santificar el mundo, tarea específica de los laicos

El Concilio distingue entre una finalidad principal y directa de la Iglesia, consistente en la salvación de las almas, y otra finalidad indirecta, consistente en llevar al mundo al Dios, lo que podríamos llamar la instauración cristiana del orden temporal; y considera que se trata de una tarea, de un "apostolado", que corresponde a todos los miembros de la iglesia, aunque de diversas maneras: en el caso de los laicos, su función específica se pone precisamente en esa tarea de la santificación del orden temporal "ab intra"<sup>491</sup>.

A partir de un discurso de Pio XII a los asistentes al II Congreso mundial de apostolado de los laicos, en octubre de 1957<sup>492</sup>, la cristianización del orden temporal se ha venido designando en bastantes ocasiones con el nombre de "consecratio mundi". Esta expresión –que a veces ha sido acogida con poco favor por algunos teólogos– puede utilizarse, y de hecho ha sido empleada, aunque sólo una vez, por el Concilio Vaticano II<sup>493</sup>, siempre que se tenga presente que, en ese caso, la palabra consagración no puede en ningún momento significar un menoscabo del carácter profano de las realidades temporales: no se trata de sacralizar la creación, a la manera de un cáliz consagrado queda destinado exclusivamente al culto. El cristiano, cuando trata de llevar el mundo hacia Dios, debe respetar el orden de la creación; pretender sacralizar lo profano sería un desorden, como lo sería también el intento de profanar o, valga la expresión, profanizar lo sagrado: es preciso reconocer con todas sus consecuencias que la ciudad terrena, ocupada legítimamente en las cosas seculares, se rige por sus propios principios<sup>494</sup>, que necesariamente habrán de ser tenidos en cuenta, de manera que pueda hablarse con razón de una justa autonomía de lo temporal<sup>495</sup>. Es este el punto donde convergen las categorías de naturaleza y gracia y, en último término las de creación y redención.

La acción directa de santificar o consagrar el mundo es específica de los laicos, puesto que a ellos, por su vocación propia, corresponde "buscar el Reino de Dios tratando y ordenando las casas temporales según el querer divino"<sup>496</sup>. Hay que prestar la debida atención a estas palabras, para que no pierdan la

---

491 AA, 2.

492 Cfr. AAS 49, 1957, 927.

493 Cfr. LG, 34.

494 LG, 36.

495 Cfr. GS.36; AA 5 y 7.

496 LG 31; cfr. GS 38 y 43.

riqueza de su contenido: efectivamente, el texto citado no se limita a describir una relación entre el hombre y el mundo, sino que se está refiriendo a la relación cristiana y eclesial que media entre el miembro del pueblo de Dios y la obra divina de la creación. De otra manera, si no contribuyera al establecimiento del Reino de Dios, el trabajo del laico en el mundo quedaría reducido a una mera condición sociológica impuesta por las circunstancias, apta para satisfacer sus necesidades vitales, pero sin ninguna relevancia por lo que se refiere a su misión dentro de la Iglesia; así entendidas las cosas, llegaría incluso a producirse una escisión en la existencia cristiana dividida entre su situación en el mundo y su pertenencia al pueblo de Dios. Aquí reside el error de base en que se han incurrido cuantas veces se han propuesto a los laicos una ascética calcada sobre el modelo de los religiosos, lo cual les lleva a plantearse su trabajo en el mundo como algo que, en último término constituía un obstáculo para la santidad, basada exclusivamente en unas prácticas que sólo en medida muy limitada podrían compaginarse con una vida inmersa en el quehacer temporal.

Los fieles laicos cumplirán esta función como ciudadanos, enteramente iguales a los demás<sup>497</sup>: el laico ejerce su sacerdocio común no en virtud de una delegación de la jerarquía, con lo que vendría a ser ante los demás ciudadanos un ser extraño, instrumento de un poder ajeno, sino por un mandato recibido del mismo Jesucristo, a través de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación<sup>498</sup>. Confieren ellos en efecto el "carácter" sacramental que hace participar de la "exousia" de Cristo, sacerdote, profeta y rey, con el necesario complemento de los carismas laicales. Como veíamos antes<sup>499</sup>, la función de estos últimos es precisamente la de concretar, especializándola, la común llamada a participar en la misión de la Iglesia (que otorga una genérica capacitación cultural –santificadora–) propia de los caracteres sacramentales, habilitando así a quienes los reciben "para poder desempeñar una misión específica"<sup>500</sup>: "gracias de estado" y gracias "gratis datae" situaciones del más diverso tipo, para llevar a Dios, santificándolos con el fermento Evangélico, los distintos sectores de la existencia "in saeculo": familiar, profesional, económico, político, científico, artístico, técnico, etc. Se basará por tanto el laico en su capacidad profesional<sup>501</sup>, y realizará su trabajo con personal libertad<sup>502</sup>, a la que va inseparablemente unida la responsabilidad, también personal, sin enarbolar nunca banderas confesionales,

---

497 Cfr. AA 7.

498 LG 33 AA,3.

499 2,c.

500 LG,12b.

501 GS, 43; AA,4.

502 "Ubi spiritus, ibi libertas", 2 Cor. 3,17.

que en más de una ocasión serían sólo un artificio para encubrir la falta de competencia profesional y servirse de su condición de católico para tratar de imponer a otro fiel las propias convicciones en materias opinables, o para adosar a la jerarquía responsabilidades que, en realidad, cada uno debe asumir personalmente.

### III. RELACIÓN DE LOS LAICOS CON LA JERARQUÍA EN EL CUMPLIMIENTO DE SU MISIÓN SANTIFICADORA DEL MUNDO

El Concilio encomienda inequívocamente a los laicos la construcción de la ciudad temporal, mientras que renuncia a la construcción de ese orden en un régimen de Cristiandad de carácter teocrático. "A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina sea inscrita en la vida de la ciudad terrena." Por el contrario, afirma que "de los sacerdotes los laicos pueden esperar orientación o impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores estén siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, incluso graves, que surjan. No es ésta su misión"<sup>503</sup>. Por ello recuerda inmediatamente la libertad que a todos los fieles compete en las materias temporales.

El Vaticano II ha afirmado tajantemente esta exigencia de libertad personal –informada desde luego por la doctrina de Jesucristo que el Magisterio declara y enseña con autoridad–: los laicos podrán esperar de los ministros sagrados únicamente los auxilios espirituales, para formar su propia conciencia y tomar las decisiones que en cada caso estimen más oportunas, respetando además la legítima libertad de los otros fieles, que podrán tener un parecer distinto e incluso opuesto en todas las cuestiones opinables, sin que nadie pueda arrogarse la autoridad de la Iglesia en favor de la propia postura.

En una palabra, la actuación de los laicos en lo temporal ha de estar informada por una mentalidad verdaderamente laical, que les llevará "a ser lo suficientemente honrados, para pechar con la propia responsabilidad personal, a ser lo suficientemente cristianos, para respetar a los hermanos en la fe, que proponen –en materias opinables– soluciones diversas a las que cada uno de nosotros sostiene; y a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra Madre la Iglesia, mezclándola en banderías humanas"<sup>504</sup>.

---

503 GS, 43.

504 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, o.c. p. 176.

Si la Iglesia ha renunciado a construir el orden temporal en régimen de cristiandad, ello no descarga sin embargo a los fieles y sacerdotes de su propia misión en relación con la necesaria e imprescindible restauración cristiana de lo temporal. Aquí también se requiere una cooperación orgánica: la tarea directa corresponde a los laicos, guiados por su conciencia cristiana bien formada y haciendo uso de la libertad que la Iglesia les reconoce en materias temporales. La tarea de los pastores también es imprescindible y consiste ante todo en el empeño por una sólida formación de las conciencias de los fieles, a la que debe acompañar, cuando sea necesario, el juicio moral sobre situaciones públicas contrarias a la Doctrina social de la Iglesia y, en última instancia a la dignidad de la persona humana.

El Concilio subraya en este contexto, en varios documentos, el derecho de todos los fieles a recibir con abundancia de sus pastores, entre otros auxilios espirituales, la enseñanza de la Palabra y la administración de los sacramentos<sup>505</sup>. Se hace hincapié en la necesidad de formación de los laicos para el apostolado<sup>506</sup>. Al tratarse de las funciones de los obispos, de los párrocos y de los presbíteros en general se exhorta a reconocer y promocionar la vocación y misión de los laicos, así como a una asistencia pastoral individualizada, que tenga en cuenta las diversas y los diversos grupos de fieles<sup>507</sup>. Se habla de la importancia de la educación cristiana para todos los fieles y de la necesidad de la Catequesis, extendida a los jóvenes y adultos<sup>508</sup>. Se enumeran todos los medios de que se dispone para esa formación de los laicos –sesiones, congresos, retiros, ejercicios espirituales, reuniones numerosas, conferencias, libros, comentarios, etc.–, y se expresa el deseo de que se erijan centros e institutos superiores que impartan esa formación<sup>509</sup>; más aún se desea que numerosos seglares reciban una formación suficiente en la Ciencias Sagradas, y que muchos de ellos se dediquen ex profeso a estos estudios y profundicen en ellos.<sup>510</sup>

Estas alusiones son una muestra suficiente del deseo y la preocupación del Concilio por la formación espiritual y apostólica de los laicos, como un modo absolutamente necesario para conseguir los objetivos que se propone la propia misión de la Iglesia. Tras treinta y dos años de postconcilio, basta echar una mirada alrededor y contemplar la situación de la Iglesia para darse cuenta de que, a pesar de todo lo que se ha comenzado a realizar ya, es mucho más todavía todo

---

505 LG, 37.

506 AA, 28.

507 CD 16–18 y 30; PO 9.

508 GE, 2; CD 14.

509 AA, 32.

510 GS, 62.

lo que queda por hacer. No parece exagerado afirmar que nos encontramos aún en los comienzos de la aplicación del Concilio, en este punto capital para la efectividad de su doctrina y de su enseñanza<sup>511</sup>.

Toda insistencia en este punto es poca. Si se olvida puede dar origen –como antes advertíamos– a actitudes perniciosas de un aberrante clericalismo –cuando no se tiene suficientemente en cuenta que el ministerio sacerdotal es un servicio–, o a un secularismo *laicista no menos rechazable –que nada tiene que ver con la genuina “mentalidad laical”* (cfr. § 1, 3)–, que se daría en quien desconoce la absoluta necesidad del ministerio de sus hermanos sacerdotes, para su vida cristiana, en su ser y en su obrar.

#### IV. VARIEDAD DE FORMAS DE APOSTOLADO LAICAL

Hay una forma de apostolado seglar que consiste en la participación de los laicos en el apostolado de la jerarquía, con mandato de la misma, como la de la Acción Católica, que tanto auge tuvo, como es sabido, antes de la conocida crisis de los años sesenta. A diferencia del apostolado laical hasta ahora descrito, que es una exigencia de la vocación cristiana secular como tal, se trata de una posibilidad apostólica, recomendada por el Concilio por el decreto "Apostolicam actuositatem", que pueden realizar, según su arbitrio, los fieles que lo desean. Desde hace algunos decenios, en muchas naciones los seglares consagrados cada vez más al apostolado, se reunieron en varias formas de acción y de asociaciones que, manteniendo unión muy estrecha con la jerarquía, perseguían y persiguen fines propiamente apostólicos. Entre estas y otras instituciones semejantes más antiguas hay que mencionar sobre todo las que... recibieron de los Sumos Pontífices el nombre de Acción católica y fueron definidas con muchísima frecuencia como cooperación de los seglares en el apostolado jerárquico... su fin es evangelizar y santificar a los hombres de modo que puedan imbuir de espíritu evangélico los distintos ambientes... En ella los seglares trabajan unidos a la manera de un cuerpo orgánico... bajo la dirección superior de la Jerarquía que puede sancionar esta cooperación incluso con un mandato explícito...El santo Concilio recomienda con todo encarecimiento estas instituciones, que responden ciertamente a las necesidades del apostolado en muchas naciones, e invita a los sacerdotes y a los seglares que trabajan en ellas a que cooperen siempre fraternalmente en la Iglesia con las demás formas de apostolado"<sup>512</sup>.

---

511 Cfr. E. MOLANO, "Los laicos en el Magisterio del Vaticano II", en *Scripta theologica*, 1985, 185 ss.

512 AA,20

Mons. Escrivá de Balaguer ha enseñado siempre que la responsabilidad apostólica de los seculares es un mandato divino –dinamismo de la gracia sacramental–, porque el mismo Cristo ha confiado a los bautizados el deber y el derecho de dedicarse al apostolado, sobre todo y primariamente a través de las mismas circunstancias y estructuras seculares –no eclesiásticas– en las que se desarrolla su vida cotidiana y ordinaria de ciudadanos y cristianos corrientes: "En 1932, comentando a mis hijos del Opus Dei algunos de los aspectos y consecuencias de la peculiar dignidad y responsabilidad que el Bautismo confiere a las personas, les escribí en un documento: "Hay que rechazar el prejuicio de que los fieles corrientes no pueden hacer más que limitarse a ayudar al clero, en apostolados eclesiásticos. El apostolado de los seculares no tiene por qué ser siempre una simple participación en el apostolado jerárquico: a ellos les compete el deber de hacer apostolado. Y esto no porque reciban una misión canónica, sino porque son parte de la Iglesia; esa misión la realizan a través de su profesión, de su oficio, de sus colegas, de sus amigos".<sup>513</sup>

La actuación del sacerdocio bautismal de los fieles laicos, no se limita al papel del “ser” Cuerpo Místico de Cristo –Iglesia edificada– en el momento –ciertamente “centrum ac radix” de la vida cristiana– en el que el sacerdocio ministerial actúa “in persona Christi Capitis” en la celebración del misterio eucarístico, concurriendo –como miembro vivo de la Iglesia– a la ofrenda de la víctima inmolada con el ofrecimiento de su propia vida. Tiene su pleno protagonismo en su irradiación salvífica en medio del mundo –en cuya trama está la existencia secular como entretejida–: donde la Eucaristía derrama la gracia del Espíritu que todo lo renueva, para que sea instrumento de Cristo – íntimamente unido a su sacrificio redentor– en la tarea de santificar las situaciones de su vida ordinaria –de su estar en el mundo–, el trabajo, el amor matrimonial, los valores humanos y sociales que encarna en cuanto hombre; la amistad humana, medio preciso (humano y divino) de apostolado... Contribuye así a la dilatación del reino de Dios –a la edificación de la Iglesia– poniendo a Cristo –con “alma sacerdotal”– en la entraña del mundo, para que reine en él como Cabeza que todo lo recapitula, santificándolo desde dentro.

“Hemos de servir no sólo en el altar, sino en el mundo entero, que es altar para nosotros. Todas vuestras obras humanas se hacen como en un altar; y cada uno de vosotros, en esa unión de alma contemplativa que es vuestra jornada, dice de algún modo su Misa que dura las 24 horas del día, en espera de la siguiente,

---

<sup>513</sup> *Conversaciones*, n21. cfr. A. PORTILLO "Testigo de amor a la Iglesia". En *Amar a la Iglesia*", 108.

que durará otras 24 horas, y así hasta el fin de vuestra vida”<sup>514</sup>. “Para vosotros – escribió su sucesor Mons. Álvaro del Portillo glosando estas palabras del fundador– ese altar es el lugar de vuestro trabajo, el hogar de familia, el amor matrimonial, los lugares donde convivimos codo a codo con las demás personas. Toda nuestra actividad debe quedar orientada por la Misa”<sup>515</sup>. De ella procede toda la gracia del Espíritu Santo que renueva la faz de la tierra –por la Mediación maternal de María, la Inmaculada–, instaurando progresivamente el reino de Dios, a través de la actividad de los cristianos, “almas de Eucaristía”. Todos están llamados a serlo –aunque tan pocos lo sean de verdad–, siendo “mediadores en Cristo Jesús íntimamente unidos a Él en el Santo Sacrificio de la Misa. Configurados a Cristo Crucificado por obra de su Espíritu –como ostensorios vivientes–, alzan de nuevo la Cruz gloriosa, que todo lo atrae hacia sí (cfr. Jn 12, 32), en la cumbre –en la entraña– de todas las actividades humanas.

## V. MOVIMIENTOS ECLESIALES Y NUEVAS COMUNIDADES

(Trato de ellos aparte, porque desbordan en su mayor parte el apostolado estrictamente laical, pues suelen pertenecer a ellos sacerdotes y religiosos; no en cuanto tales, sino en cuanto partícipes del mismo carisma : Cursillos de Cristiandad, Renovación carismática –Comunidad de las Bienaventuranzas, Emmanuel, El León de Judá, Comunidad del Arca– ,Camino neocatumnal, Regnum Christi, Comunidad de San Egidio, Schoenstat, Camino hacia Roma, etc... y otras realidades eclesiales como el Movimiento sacerdotal mariano del P. Gobbi, los variadísimos Institutos seculares, etc.).

¿Qué son los movimientos eclesiales, llamados también apostólicos? ¿Qué lugar ocupan en la vida del Pueblo de Dios? ¿Qué aportan a la misión de la

---

514 Meditación, *San José, nuestro Padre y Señor*, 19–III–1968. Cuando el cristiano recibe la unción del sacerdocio real en los sacramentos consecratorios (incluida la unción de enfermos y el matrimonio– “el lecho conyugal es un altar”, repetía), todo su ser se convierte en materia apta para ser ofrecida en sacrificio grato a Dios: “ahora querría que sacáramos las consecuencias que yo procuro sacar personalmente siempre que consagro un altar”, decía el 24 de mayo de 1975 en el Santuario de Nuestra Señora de Torreciudad: “Nosotros también somos altares dedicados a Dios. El Señor tiene que venir a aposentarse –lo ha dicho Jesús, no yo: regnum meum intra vos est, mi Reino está dentro de vosotros– a habitar dentro de nuestra alma: en nuestro trabajo, en nuestros afectos, en nuestras alegrías, en nuestras penas, que no son tan grandes, son pequeñas (...). Sentirse altar de Dios, cosa de Dios, lugar donde Dios hace su sacrificio, el sacrificio eterno según el orden de Melquisedec”. (Cit. Por M. M. OTERO, *El alma sacerdotal del cristiano*, cit 315).

515 *Carta a los fieles de la Prelatura*, 1–IV–86, del sucesor del fundador del Opus Dei, el Venerable Álvaro del PORTILLO.

Iglesia en el umbral del tercer milenio de la fe? Forman parte de un florecimiento singularmente fecundo de nuevas formas de vida asociada que el Espíritu Santo ha suscitado en la Iglesia en los últimos tiempos. No ha sido un hecho humanamente planificado. Ha acontecido de manera inesperada y sobre todo espontánea. Ciertamente el Espíritu Santo ha hecho brotar distintos tipos de comunidades que han ido haciendo su propio camino, acentuando, en la unidad de la fe de la Iglesia, aspectos o perspectivas del Evangelio y de la vida como creyentes, y plasmando sus objetivos y servicios de manera particular dentro de la comunión eclesial. Esto ha generado una rica e interesante diversidad de expresiones en el Pueblo de Dios. En este caminar no han faltado tampoco las dificultades, algunas de ellas dolorosas. No es extraño que lo nuevo suela encontrar problemas para abrirse camino. Hay de eso, y también de la experiencia de un tiempo de maduración que viene a menudo acompañado de tensiones que bien pueden llamarse de discernimiento y crecimiento.

Un poco por la novedad y por la importancia de los conceptos parece oportuno detenerse a reflexionar sobre *el alcance del nombre movimientos eclesiales y lo apropiado de su uso* cuando se habla en general, y sobre lo atentos que hay que estar para *evitar globalizaciones que pueden confundir. Así pues, parece evidente que se puede hablar, en términos generales, de un fenómeno amplio con características semejantes*. En ello es recomendable tener presente que se trata de *respuestas suscitadas por el Espíritu Santo en el seno del Pueblo de Dios para una misma época y ante desafíos comunes*. Ello da una determinada fisonomía que permite encuadrar a los movimientos eclesiales en un cierto tipo de manifestación de la Iglesia *de cara al tercer milenio*. Pero es igualmente claro que *dentro de dicho fenómeno general se dan realidades y expresiones diversas, con impostaciones, estilos, características y métodos diferentes*. De ahí que haya que tener *prudencia al ensayar globalizaciones que integren a todas estas nuevas expresiones asociadas. Para reflejar adecuadamente la realidad concreta habría que distinguir aquello que es común y aquello que no lo es*. En algunos casos no está bien diluir en generalizaciones las diferencias, historias e identidades propias de cada cual en sus manifestaciones particulares. Para reconocer debidamente esta doble realidad de lo común y de lo particular, cuando se deja de hablar en sentido lato, es apropiado tener en cuenta las características propias de cada caso concreto al que se hace referencia.

Vale aquí *lo mismo que sucede con la vida consagrada*. Si bien *se puede hablar de la vida consagrada en general*, y ciertamente así se viene haciendo siempre que se trate de una perspectiva global que apunta a los fundamentos o manifestaciones comunes de la misma, se puede y se debe distinguir, siempre que ello sea pertinente, las *características y formas concretas de una determinada congregación o instituto*. Atribuir a toda la vida consagrada las características de

una o dos de sus manifestaciones concretas ayudaría muy poco, cuando no confundiría, a la comprensión *de la rica y plural realidad que la vida consagrada tiene en la Iglesia*. Señalada esta necesaria precisión, hay que destacar que el término que ha encontrado mayor fortuna para denominar esta nueva y variopinta floración asociativa es el de movimientos eclesiales.

Al parecer las raíces de esta expresión se encuentran en las grandes corrientes sociales, culturales y religiosas de las décadas anteriores. Se habla así de *nuevos movimientos eclesiales* como de *un concepto que engloba formas nuevas de vida asociada en el Pueblo de Dios que han surgido en estos últimos tiempos, y que si bien agrupan sobre todo a laicos, incluyen también a clérigos y consagrados*. En los últimos años han comenzado a multiplicarse los documentos y trabajos que tratan de explicar este fenómeno abriendo un interesante horizonte de reflexión.

Se han ensayado diversas definiciones sin llegar a una totalmente satisfactoria. Por eso quizás *muchos han optado por quedarse en las descripciones del fenómeno antes que ensayar una definición*. El concepto expresa a la vez una realidad carismática y otra sociológica que no deben ser confundidas. La carismática se refiere a un don del Espíritu Santo que se plasma en formas concretas en las que se acentúan diversos elementos del único misterio de fe así como algunos aspectos de la vida cristiana. Esta dimensión carismática encuentra su garantía de veracidad en el discernimiento que hace la jerarquía de la Iglesia. La sociológica se refiere a una forma de organización que incluye los aspectos más o menos comunes de toda asociación o vinculación entre personas.

El Papa Juan Pablo II *ofreció una importante iluminación en su Magisterio* durante los días de Pentecostés de 1998 sobre lo que son los movimientos eclesiales. Lo primero y principal que se debe destacar en lo que el Romano Pontífice enseña sobre los movimientos es algo a la vez muy simple y esencial: son una «propuesta de vida cristiana». Lo había señalado en la vigilia de Pentecostés de 1996, cuando convocó a la celebración en el año dedicado al Espíritu Santo. Y lo volvió a afirmar en el *mensaje que envió al Congreso mundial de los movimientos eclesiales*. Son pues caminos concretos para acoger en la propia existencia la vida que el Señor Jesús nos trajo. En el Encuentro lo planteó de una hermosa manera: «En los movimientos y en las nuevas comunidades habéis aprendido que la fe no es un discurso abstracto ni un vago sentimiento religioso, sino vida nueva en Cristo, suscitada por el Espíritu Santo».

Se trata de ámbitos para la formación de una vida cristiana consciente y apostólica, que ha de crecer en la comunión de la Iglesia, aportando su fervor y caridad en el esfuerzo cotidiano por vivir el Plan de Dios como contribución a la edificación de la Iglesia. Toda la vida cristiana, como despliegue del Bautismo y

la Confirmación, toma fuerza y se dirige a la Eucaristía, el Sacrificio, memorial de la muerte y resurrección del Señor, por el que se significa y realiza la unidad del Pueblo de Dios. Queda así en evidencia su eclesialidad, inscrita en la rica tradición de la Iglesia, con dos mil años de historia. No hay, pues, propiamente ninguna novedad en esto. Lo que aportan los movimientos son nuevas maneras, nuevos estilos, de vivir la fe. Es decir, son portadores del germen de la renovación; de una renovación en continuidad, ciertamente.

*En el mensaje al Congreso mundial de los movimientos eclesiales el Papa Juan Pablo II ofreció algunas importantes orientaciones sobre lo que caracteriza a los movimientos. Recogiendo las muchas interrogantes que se alzan sobre lo que constituye un movimiento eclesial el Santo Padre se hizo la siguiente pregunta: «¿Qué se entiende, hoy, por “movimiento”?». Su respuesta es iluminadora: «El término se refiere con frecuencia a realidades diferentes entre sí, a veces, incluso por su configuración canónica. Si, por una parte, ésta no puede ciertamente agotar ni fijar la riqueza de las formas suscitadas por la creatividad vivificante del Espíritu de Cristo, por otra indica una realidad eclesial concreta en la que participan principalmente laicos, un itinerario de fe y de testimonio cristiano que basa su método pedagógico en un carisma preciso otorgado a la persona del fundador en circunstancias y modos determinados». En medio de los desafíos y problemas entre los que peregrina la Iglesia en estos tiempos el surgimiento de estas comunidades trae un viento fresco que despierta esperanzas y abre nuevos horizontes de servicio evangelizador. El Papa Juan Pablo II habla de una nueva primavera para la Iglesia que se insinúa en estos nuevos brotes llenos de vigor, y la vincula directamente al Concilio Vaticano II. Algunos piensan que esta época sería en cierto sentido parangonable con otras que vieron el crecimiento de comunidades de cristianos que fueron dóciles al influjo del Espíritu Santo para la renovación de la Iglesia en vistas a los desafíos de su tiempo y lugar. Estas comunidades y asociaciones de bautizados se plasmaron de diversas formas –siempre en directa relación a su tiempo y cultura– y generaron grandes movimientos de renovación. Por esa razón muchos –como, por ejemplo, el Cardenal Joseph Ratzinger– no dudan en hacer un paralelo entre nuestro tiempo y otros del pasado en los que también se dio un florecimiento de experiencias que bien podrían englobarse bajo el concepto de movimiento.\**

(Datos tomados de “Biblioteca electrónica cristiana –bec– multimedios”. Fuente : 'Doig Klinge, Germán, *Juan Pablo II y los Movimientos Eclesiales*, 1998).

## CAPÍTULO X

## TEOLOGÍA DE LAS IGLESIAS PARTICULARES EN SU RELACIÓN CON LA IGLESIA UNIVERSAL PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS

(Dimensión eucarística de la Iglesia (1): Consecuencias institucionales y ecuménicas)

### I. LA IGLESIA COMO “CORPUS ECCLESIARUM”

El C. Vaticano II ha redescubierto –en uno de sus desarrollos eclesiológicos más significativos– que la universal “congregatio fidelium”, que es la Iglesia, es, además, el “corpus Ecclesiarum”. Es decir, la Iglesia fundada por Cristo no reúne sólo la multitud de los fieles bajo la autoridad suprema del Papa y del Colegio Episcopal, sino que esos fieles son convocados y congregados en las Iglesias particulares, presididas por los Obispos. La comunión de esas Iglesias constituye la Iglesia de Cristo: “en la comunión eclesiástica existen, además, las Iglesias particulares que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el Primado de la Cátedra de Pedro que preside todo el conjunto de la caridad”<sup>516</sup>; “el Cuerpo Místico es también el cuerpo de las Iglesias”<sup>517</sup>. Es “la doble forma de la Iglesia–Sacramento”, en la acertada expresión del Prof. Pedro Rodríguez, ambas de divina institución: “Ius divinum positivum”.

### II. LA IGLESIA PARTICULAR ES, EN SU MUTUA IMPLICACIÓN CON LA IGLESIA UNIVERSAL, UNA ESTRUCTURA ESENCIAL DE LA IGLESIA

---

516 LG 13c.

517 LG 23. Sobre el tema de este capítulo es fundamental CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio*, Roma, 28-V-1992. Cap.III, nn. 11–14. “La Iglesia, que al nivel ontológico es una “communio cum Deo et hominibus”, al nivel estructural de la constitución es una “communio ecclesiarum”, escribe E. CORECCO, en “Iglesia universal e Iglesias particulares, en P. RODRÍGUEZ (dir), Actas del IX Simposio Internacional de Teología de 1989. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 81–100. En las Actas del mismo simposio, en el que participé activamente, cabe destacar los estudios de R. BLÁZQUEZ, Fraternidad cristiana y ministerio ordenado en la estructura fundamental de la Iglesia, y el de A. M<sup>a</sup> ROUCO VALERA, El episcopado y la estructura de la Iglesia. Una excelente monografía de conjunto sobre el tema en J. R. VILLAR, Teología de la Iglesia particular, Pamplona 1990.

La Iglesia particular, en su contenido teológico, pertenece al *ius divinum* de la Iglesia fundada por Cristo. La mutua implicación de Iglesia universal e Iglesias particulares es una dimensión constitutiva del misterio de la Iglesia aquí en la Tierra.

Así se ha demostrado con argumentos concluyentes tomados del Nuevo Testamento y la Tradición, que convergen en la recuperación de esta doctrina en el Concilio Vaticano II, un tanto oscurecida por la eclesiología de corte belarminiano<sup>518</sup>.

#### a. Fuentes teológicas

La Iglesia primitiva, desde los primeros pasos de su existencia terrestre, tuvo conciencia de su dimensión unitaria en cuanto comunidad escatológica de la Nueva Alianza.

La conciencia de esa unidad, que se establece y crece sobre "el fundamento de los Apóstoles y Profetas"<sup>519</sup> abrazando en sí todos los miembros y grupos, precede a la formación de las comunidades locales, cuando la Iglesia venía a coincidir con el grupo de cristianos reunidos en Jerusalén en torno a los Apóstoles. Al proliferar las comunidades locales, la Iglesia no pierde su dimensión unitaria. San Lucas, en los Hechos, se esfuerza en poner de relieve esta unidad y hermandad de los primeros cristianos de la Iglesia madre, fieles a la doctrina de los Apóstoles<sup>520</sup>, y fortalecidos por la común participación en el nuevo culto cristiano, reunidos en el Templo<sup>521</sup> o en las casas de los miembros de la comunidad para "partir el pan", "tomar el alimento con alegría y sencillez de corazón"<sup>522</sup> y oír la palabra de Dios<sup>523</sup>. La voluntaria comunidad de bienes era otro rasgo característico.

Esta unión interna de todos los cristianos, cualquiera que sea la comunidad local a la que están incorporados, y de todas las comunidades por dispersas que éstas se encuentren, halla expresión en los saludos de bendición con los cuales encabeza San Pablo casi todas sus cartas. El más característico tal vez sea el de I Cor.: "los vínculos que obligan a los cristianos de Corinto a superar las desavenencias y fracciones son los que unen a todos los "santificados en Cristo"

---

518 Cfr. G. Philips, Periódica, 1969. 143–154.

519 Eph. 2, 20.

520 Act. 2, 42.

521 Act. 5, 12.

522 Act. 2, 42–46.

523 Act. 20, 7–11.

y a todos los que "invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo". La Iglesia local es para San Pablo la única Iglesia de Cristo que, en sus elementos esenciales, se realiza y se hace presente en un determinado lugar.

Es muy significativo el uso que San Pablo ha hecho de la expresión "Iglesia de Dios" atribuyéndola originariamente a la Iglesia madre de Jerusalén y extendiéndola luego a las Iglesias judeo-cristianas y, sucesivamente, a sus comunidades étnico-cristianas en cuanto actualizan y representan a la Iglesia de Dios en un lugar determinado<sup>524</sup>. Esta representación de la Iglesia universal en la comunidad local tiene su fundamento<sup>525</sup> y su más profundo significado eclesiológico en la amable cultural reunida para celebrar la Cena del Señor<sup>526</sup>.

La gran colecta que San Pablo, según lo convenido<sup>527</sup> organiza en favor de los pobres o santos de Jerusalén<sup>528</sup>, expresa eficazmente los vínculos internos que unen a todas la Iglesias particulares de la *communio ecclesiarum*.

### Conclusiones

Quién tenga en cuenta estos datos bíblicos, no podrá presentar el tema de la iglesia universal e iglesias particulares en términos de alternativa de prioridad de la experiencia local sobre la universal –o viceversa– en la Iglesia primitiva. La conciencia que ésta tenía que ser el único pueblo de Dios de la Nueva Alianza no es posterior a la existencia y experiencias de las varias Iglesias particulares que – en un segundo paso– habrían descubierto la utilidad práctica de una organización eclesial unitaria. Es el misterio mismo de la Iglesia –prolongación y "pleroma" del misterio de Cristo– el que está presente en cada una de las Iglesias particulares, en una unidad fundamental que realiza en la riqueza de una legítima diversidad.

Entre la unidad de la Iglesia universal y la diversidad de las Iglesias particulares rige el mismo tipo de relaciones que entre el Papa y los Obispos en el seno del colegio episcopal. El Romano Pontífice representa la unidad representada en la diversidad de las Iglesias particulares, mientras los Obispos, siendo principio visible y fundamento de la unidad de las Iglesias locales junto con el Papa, "representan a toda la

---

524 Cfr. I. Thes. 2,14; I Cor. 1,2; 10,32; 11,16; II Cor. 1,1; I Tim. 3,5.

525 I Cor. 10,17.

526 I Cor. 11,18,19,34; 14,19,28, etc...

527 Gal. 2,10.

528 I Cor. 16, 1–4; II Cor. 8–9; Rom. 15, 25–27.

Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la caridad"<sup>529</sup>. De ahí su responsabilidad colegial por el bien universal de toda la Iglesia. Los pastores locales, que garantizan una legítima diversidad de sus Iglesias, contribuyen a la unidad y al bien de la Iglesia universal, ante todo rigiendo bien la propia Iglesia como porción de la Iglesia universal, pues así contribuyen eficazmente al bien de todo el Cuerpo místico, que es también el cuerpo de la Iglesia"<sup>530</sup>.

### III. MUTUA INMANENCIA ENTRE LA IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIAS PARTICULARES EN EL MAGISTERIO DEL C. VATICANO II

Esta estructura de derecho divino del misterio de la Iglesia ha sido recuperada por la eclesiología del Vaticano II<sup>531</sup>.

La Iglesia que es una y única, es a la vez "el cuerpo de las Iglesias"<sup>532</sup>. Sin embargo, la constitución *Lumen Gentium* no ha abordado temáticamente la teología de la Iglesia particular. Sus principales afirmaciones sobre el tema aparecen "in obliquo", concretamente con ocasión de exponer las relaciones de los Obispos dentro del Colegio. Lo mismo puede decirse del decreto *Christus Dominus*.

La Iglesia particular no es vista en sí misma, sino desde el Obispo. Es en *Lumen Gentium* 23 donde se encuentran las afirmaciones de mayor relieve teológico a este propósito. Allí aparece la Iglesia particular como "portio Populi Dei, portio Ecclesiae universalis", confiada la cuidado pastoral de un Obispo. Sobre esta base el decreto *Christus Dominus* constituirá su definición de la Iglesia particular como "porción del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la colaboración del presbiterio, de forma que, unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la que verdaderamente *está y actúa* la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica"<sup>533</sup>.

Por acción ministerial del Obispo con los presbíteros –predicación y sacramentos, sobre todo la Eucaristía–, la Iglesia particular, la "portio", es y vive como Iglesia: la Iglesia de Cristo, como tal, allí "inest et operatur".

---

529 LG, 23, cf. IV col.

530 LG, 23.

531 Cf. P. RODRÍGUEZ, Iglesias particulares y prelaturas personales, 139–183, que se resumen en los apartados 2 a 5.

532 LG, 23.

533 11 a.

Después de recordar la doctrina del Concilio Vaticano II según la cual el Papa es, en cuanto sucesor de Pedro, principio y fundamento perpetuo y visible tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles, la constitución *Lumen Gentium*<sup>534</sup> agrega: "Por su parte, los Obispos son, cada uno, principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares, formadas "ad imaginem" de la Iglesia universal, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia existit*".

El misterio de la Iglesia –en su doble dimensión de Iglesia universal e Iglesias particulares– sólo se mantiene en su integridad si se logra una comprensión unitaria de la expresión *in quibus et ex quibus*. Si la expresión *in quibus* se tomará aislada, la Iglesia universal quedaría como disuelta en las Iglesias particulares y carecería de consistencia propia; su ser se agotaría en el de la Iglesia particular.

En esta perspectiva, la Iglesia universal como estructura visible podría aparecer como una realidad "federativa". El Papa sería un delegado permanente de los Obispos, y el Colegio Episcopal la representación por adición de las Iglesias particulares. Estas es la tendencia connatural a toda eclesiología que quiera construirse exclusivamente desde abajo, desde el fenómeno de la Iglesia particular. Ahora bien, la Iglesia universal no sólo está presente "en" las Iglesias particulares, sino que consta de ellas: *ex quibus*. En este sentido la Iglesia particular es parte de la Iglesia universal: una *portio Populi Dei*.

Pero puede suceder a la inversa. Si considerásemos la expresión *ex quibus* aislada, las Iglesias particulares podrían entenderse como meras entidades administrativas, a manera de "distritos" de la Iglesia universal, de los que ésta, si se organiza de otro modo, podría prescindir. La *sacra potestas* aparece entonces concentrada en la que es propia de la Iglesia universal (Papa y Colegio), que la "delega" en Obispos –o en otros prelados– de las "circunscripciones" particulares. Ni el *ius divinum* de la Iglesia particular, ni el del Obispo, aparecen suficientemente respetados. En todo caso, el aspecto jurídico –organizativo– priva sobre el sacramental y el misterico.

Este riesgo de unilateralidad ha incidido con fuerza en la llamada eclesiología belarmiana, en cuyas coordenadas se hace muy difícil captar el valor y la significación teológica propia de la Iglesia particular. Frente a ella, hay que reafirmar la universal *congregatio fidelium*, sino también la *communio ecclesiarum*, pertenece a la esencia de la constitución originaria de la Iglesia.

En conclusión, la Iglesia particular es Iglesia; es decir, en ella está presente –*existit, inest, operatur*– la Iglesia una y universal. Pero es Iglesia particular; es

---

534 23 a.

decir, no es sin más la Iglesia universal, sino parte de ella. El misterio de la Iglesia particular, en síntesis, es el misterio de la presencia del todo en la parte, permaneciendo ésta como parte del todo.

1. La capitalidad episcopal en cuanto "representatio Christi"; y el misterio eucarístico, como razón formal de la inmanencia de la Iglesia universal en las Iglesias particulares.

En las Iglesias particulares (*in quibus*) está presente la Iglesia universal por la eficacia de la *exousia* de Cristo, concedida al Obispo con la plenitud del sacramento del Orden.

Según la concepción sacramental de la Iglesia, del Concilio Vaticano II, a la cabeza de toda Iglesia particular, y estructurándola sacramentalmente –y jurisdiccionalmente, como consecuencia–, está el Obispo. El es el que asegura a su Iglesia su ser en la Iglesia en su doble dimensión: haciendo presente, por la plenitud del sacerdocio– a la Iglesia universal en la comunidad que le ha sido confiada, y haciendo de ella una parte (*ex*) de la Iglesia universal, por su condición de miembro del Colegio Episcopal en comunión jerárquica con la Cabeza.

Fueron los apóstoles –y en ellos sus sucesores, los Obispos– los que fueron constituidos por el Señor en la plenitud del sacerdocio y los que recibieron originariamente el mandato de celebrar el sacrificio eucarístico. Aunque también los presbíteros, *divina institutione*, son sacerdotes ministeriales y reciben la potestad de celebrar el sacrificio, son, sin embargo, sacerdotes de "segundo grado" y sólo es legítima aquella celebración de la Eucaristía que se celebra en comunión con el Obispo. Por eso, "el Obispo, revestido de la plenitud del sacramento del Orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio, sobre todo la Eucaristía, fuente y culmen de toda la eficacia salvífica de la actividad de la Iglesia, que él mismo ofrece o se preocupa de que sea ofrecida, por lo cual vive y crece la Iglesia"<sup>535</sup>.

La Eucaristía "hace" la Iglesia, pues en ella está concentrado todo el bien de la Iglesia. La dinámica de la Redención es: del Cuerpo de Cristo (muerto y resucitado) al cuerpo de Cristo (la Iglesia)) por la comunión del cuerpo de Cristo sacramentalmente inmolado en el Santo Sacrificio (Eucaristía).

De esta manera, la Eucaristía –consagrada por el Obispo o por los presbíteros en comunión con él– hace que en esa *portio Populi Dei* esté presente

---

535 LG 26, cf. sc. 41b.

la Iglesia una, santa, católica y apostólica; por supuesto, esto sólo es posible – radicalmente aunque no exclusivamente– porque el Obispo es miembro del *ordo episcoporum* y vive y realiza su ministerio en comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio.

## 2. La Iglesia particular como imagen de la Iglesia universal

Según la *Lumen Gentium*, la Iglesia particular está formada *ad imaginem Ecclesiae universalis*<sup>536</sup>. En efecto, la Iglesia universal está presente –al menos potencialmente– en cada Iglesia particular en virtud de la eficacia fundamental del misterio eucarístico, raíz y centro al que converge toda la eficacia salvífica de la actividad de la Iglesia<sup>537</sup> de manera que, en el seno de ella y en comunión sacramental con su pastor, se desarrolle la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia. Esta potencialidad que se mueve –podríamos decir– en el orden *ontológico*, debe expresarse en la pluriformidad de las posibilidades de la *existencia* cristiana, para que así la Iglesia particular sea efectivamente *imago* de la Iglesia universal. La pluriformidad de la *communio* de la Iglesia universal reaparece como exigencia de fondo en el misterio de la Iglesia particular. Por eso las manifestaciones vitales más diversas de la Iglesia de Cristo tienen su hogar propio en el seno de cada Iglesia particular: los diversos carismas, las múltiples vocaciones, los movimientos eclesiales, las asociaciones diversas, el testimonio de la vida consagrada, la acción apostólica de las Prelaturas personales, etc... es decir, las riquezas vitales y estructurales de la Iglesia universal, todas las exigencias de su misión en el mundo, *existunt, insunt, operantur*, en la realidad de la Iglesia particular que, por todo esto, es *ad imaginem Ecclesiae universalis*.

Formas variables de derecho eclesiástico de realización histórica de esta estructura eclesial de derecho divino.

1. El núcleo *de iure divino* acerca de la estructura de la Iglesia (a) y de su constitución jerárquica (b) es, en síntesis, el siguiente:

a) La Iglesia es el Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo; es decir, la *communio christifidelium* de carácter universal que se realiza históricamente –*existit, inest et operatur*– en las Iglesias particulares.

---

536 N. 23.

537 Cfr P. RODRÍGUEZ, *ibid.*.

b) Para regir y servir a la Iglesia en esta doble dimensión de su existencia, Cristo ha instituido la Jerarquía de origen apostólico haciéndola participar de su potestad-servicio también en su doble nivel: el Papa y el Colegio Episcopal como Autoridad suprema de la Iglesia universal, y los Obispos que presiden las Iglesias particulares como principio de unidad y de comunión en sus respectivas *portiones Populi Dei*.

Esta estructura es *de iure divino* y pertenece por tanto, en todos los tiempos y lugares, a la esencia de la Iglesia fundada por Cristo: sin ella la Iglesia no es la Iglesia de Cristo. Esos elementos teológicos son los que integran –hablando ahora jurídicamente– el derecho divino constitucional jerárquico de la Iglesia. Pero la historia de la Iglesia, desde sus orígenes, es en este sentido la historia de los desarrollos organizativos y de la adaptación pastoral de esos elementos *de iure divino* en función del crecimiento del Pueblo de Dios y de las necesidades apostólicas y espirituales que la Iglesia ha debido afrontar según los tiempos en el cumplimiento de su misión salvadora, permaneciendo intangibles aquellos elementos esenciales.

En el terreno de la realización de la Iglesia universal en las Iglesias particulares, basta una somera lectura de la sección II de la parte II del libro *De Populo Dei* del CIC para comprobar cómo la misma esencia teológica *de iure divino* –la Iglesia particular– se configura en diferentes modalidades *de iure ecclesiastico*, enumeradas en el capítulo I del título I, y cómo la esencial constitución jerárquica de la Iglesia particular se prolonga hacia arriba en diferentes desarrollos organizativos –como las Conferencias Episcopales<sup>538</sup>– y hacia abajo en la compleja organización u ordenación interna de las Iglesias particulares<sup>539</sup>, desarrollos que son siempre de derecho eclesiástico.

Lo propio de las Iglesias particulares es ese contenido teológico cuya dimensión capital en sentido estricto es la persona del Obispo: gracias a él se da el proceso sacramental que hace de la *portio* una Iglesia particular.

Esto se verifica de manera eminente –*imprimis*–, pero no exclusivamente, en la Diócesis. La Diócesis es la Iglesia particular en su *plenum esse canonicum*. Pero también hay otras figuras jurídicas de la esencia teológica de la Iglesia particular distintas de la Diócesis.

Hay instituciones "provisionales", que se encaminan a la plenitud institucional de la Diócesis (Prefecturas y Vicariatos), o que son Diócesis o partes de Diócesis en "estado de excepción" (Administraciones). Pero también nos

---

538 cfr. tit. II

539 cfr. tit. III

encontramos con instituciones "estables": porciones del Pueblo de Dios territorialmente delimitadas, con su propio clero y bajo el cuidado de un Pastor – que puede no ser Obispo–, que las apacienta como Pastor propio.

La excepcionalidad de las primera se manifiesta y se justifica con la peculiar dependencia jurídica del Romano Pontífice que tiene, en el ejercicio de su potestad, los Pastores de aquellas Iglesias. Los pastores que sin ser Obispos rigen esas Iglesias *nomine Romani Pontificis* testifican que la capitalidad episcopal de las mismas ha sido asumida *ad interim* directamente por el Papa, hasta que llegue el momento de la ordenación episcopal de sus Pastores.

Por el contrario, en esas otras instituciones "estables" nos encontramos con una *portio Populi Dei* cuya cabeza puede no ser un Obispo, pero que rige a esa comunidad "en nombre propio", es decir, igual que el Obispo de una Diócesis: son las Prelaturas territoriales (antes *nullius*). En estas instituciones se encuentran rasgos de aquella concepción eclesiológica que concibe a las Iglesias particulares a manera de "distritos" de la Iglesia universal. La capitalidad de la Iglesia particular no aparece en su plenitud sacramental recibido en la ordenación episcopal (a la que hay que añadir, claro está, la misión canónica), sino que toda su sustancia teológica parece venir de la "asignación de súbditos" realizada por el Papa *ad normam praescriptorum iuris*.

Según la concepción sacramental de la Iglesia, a la cabeza de toda Iglesia particular, y estructurándola sacramentalmente –y jurisdiccionalmente, como consecuencia–, está el Obispo. El es el que asegura a su Iglesia su ser de Iglesia en su doble dimensión: haciendo presente –por la plenitud del sacerdocio– a la Iglesia universal en la comunidad que le ha sido confiada, y haciendo de ella una parte (ex) de la Iglesia universal, por su condición de miembro del Colegio Episcopal en comunión jerárquica con la Cabeza.

2. La recuperación del misterio de la Iglesia particular del Vaticano II pide que estas antiguas figuras, procedentes de otros tiempos, sean reinsertadas en la renovación eclesiológica promovida por el Concilio con todas sus consecuencias.

La más clara de todas ellas es que convendría que los Pastores propios de esas instituciones fueran Obispos –cosa que por lo demás es así de hecho en casi todas las Prelaturas territoriales– para que se dé una coherencia entre la propiedad jurídica y la propiedad sacramental de su pastoreo en una Iglesia particular.

La sabiduría pastoral de la Iglesia, con el correr de los siglos y la creciente complejidad, institucional y carismática, de su vida, ha sabido reconocer y regular múltiples situaciones especiales dentro del misterio de la Iglesia, manifestando de esta manera en su vida práctica cómo la comunión no implica ni univocidad ni uniformidad jurídicas (por ejemplo, el que haya miembros de esa

*portio Populi Dei* que puedan tener relaciones jurídicas con una pluralidad de jurisdicciones). Esa pluralidad dentro de la *communio* testimonia en el nivel jurídico la riqueza de la mutua inmanencia de la Iglesia universal e Iglesia particular que se da en el nivel teológico del misterio. Este punto es capital para entender la inserción de las Prelaturas personales en la vida de la Iglesias particulares<sup>540</sup>.

#### IV. LAS PRELATURAS PERSONALES

El pueblo de Dios, que es la Iglesia una y universal con el Papa y el Colegio Episcopal como dimensiones jerárquicas de su estructura, se da históricamente – *existit* dice la const. Lumen Gentium– en las *portiones populi Dei* presididas por los Obispos que llamamos Iglesias particulares. Este es el núcleo constitucional de la Iglesia *ex iure divino*. Por esto todos los fieles pertenecen, a la vez, a la Iglesia universal y a las correspondientes Iglesias particulares (esto es lo que indica la expresión *Ecclesiae, communio Ecclesiarum*), y sobre los fieles gravita –a la vez y bajo la misma razón teológica– la *sacra potestas* del Papa y del Colegio Episcopal y la *sacra potestas* del Obispo correspondiente<sup>541</sup>.

Dentro de este cuadro, las Prelaturas personales se sitúan no en el nivel de la Iglesia particular –no son nuevas formas de Iglesias particulares–, sino en el desarrollo *ex iure ecclesiastico* de las posibilidades institucionales de la Iglesia universal. Son cuerpos eclesiales creados por el Romano Pontífice para atender necesidades pastorales de carácter "transdiocesano": regional, nacional, internacional. La jurisdicción de la institución así creada se centra en el Prelado, que recibe su potestad de la Autoridad suprema de la Iglesia Universal y la ejerce de la manera señalada en los Estatutos de cada Prelatura. La interna estructura de la Prelatura personal es la originaria de las estructuras constitucionales de la Iglesia: Prelado, clero y fieles laicos.

Por eso sólo pueden ser comprendidas en el marco de una reflexión eclesiológica de conjunto. La creatividad, también jurídica e institucional, del Concilio Vaticano II, se constituye en "lugar teológico", e impulsa a desprenderse de inercias y hábitos mentales que pueden bloquear el desarrollo teológico, canónico y pastoral. La eclesiología ha de estar muy atenta a los nuevos fenómenos pastorales y jurídicos, para profundizar en su razón teológica, sin quedarse en una interpretación mecánica de los mismos.

---

540 Sigo en mi exposición la conocida monografía del Prof, Pedro RODRÍGUEZ, de la que depende, en buena parte, toda la abundante bibliografía posterior,

541 cf. cap, V.

Veamos los fundamentos teológicos de esta nueva institución de Derecho eclesiástico. Resumimos la importante aportación sobre el tema realizado, en enriquecedor diálogo interdisciplinar de Eclesiología y Derecho canónico, por los AA citados en la bibliografía, singularmente Pedro Rodríguez y A. de Fuentemayor.

## 1. Su naturaleza teológica y jurídica

### a) Perspectiva teológico–canónica

El decreto *Presbiterorum ordinis* promulgado en el momento culminante de desarrollo y madurez de la eclesiología del Concilio (en su última sesión, el 7–XII–1965, junto con el Decreto *Ad gentes* y la cons. pastoral. *Gaudem et spes*), es el que introduce en el nº 10 esta nueva figura en relación con la destinación "católica", universal de los presbíteros, siendo su principal objetivo "la realización de *peculiaris opera pastoralia* en favor de los diversos grupos sociales, que hay que llevar a cabo en alguna región o nación, o en cualquier parte de la tierra". La voluntad del Concilio es evidentemente flexibilizar las estructuras jerárquicas a la luz del colosal progreso eclesiológico por él promovido. La superación del elemento territorial como esencial a las mismas y la "redescubierta" inmanencia de la Iglesia universal en las Iglesias particulares<sup>542</sup>, ha abierto el camino para promover estas instituciones de *iure ecclesiastico* con dimensión jerárquica *ratione apostolatus* para poder responder adecuadamente a las necesidades espirituales de la sociedad moderna.

Este enfoque explica que, después, al desarrollarse jurídicamente la nueva figura en el Motu propio *Ecclesiae Sanctae*, las Prelaturas personales aparezcan contempladas en su destinación *in recto* a esas obras pastorales, e *in obliquo* – como consecuencia– contribuyendo a una distribución geográfica y cualitativa del clero en servicio del pueblo de Dios. Más aún, ese enfoque permitirá que el Motu pr. y los sucesivos desarrollos codiciales construyan jurídicamente la nueva figura desde la poderosa teología "clerical" sino "orgánica", es decir, fruto de la acción coordinada y jerárquica de ministros sagrados y fieles laicos. De ahí que el desarrollo teológico–canónico del tema termine asumiendo<sup>543</sup> el importante concepto de la "*cooperación orgánica*" de los laicos en las Prelaturas mediante *convenciones*. Por ellas, los laicos pueden incorporarse a las Prelaturas y colocarse bajo la jurisdicción del Prelado, claramente en línea con la teología de la Const. dogm. "Lumen Gentium", nº 30, donde se dice: "saben los pastores que

---

542 cf. cap.VI .

543 cfr. can. 296

ellos no fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos la totalidad de la misión salvífica de la Iglesia hacia el mundo; por el contrario, su excelso oficio consiste en apacentar de tal modo a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal manera que todos, cada uno en su puesto *ad commune opus unanimiter cooperantur*".

El criterio hermenéutico fundamental del Código de Derecho Canónico es el Concilio Vaticano II como subrayó Juan Pablo II al promulgarlo. En nuestro caso, el criterio del Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 10. Una Prelatura personal es, ciertamente, personal, pero es Prelatura. Para los Padres conciliares, hablar de Prelatura dentro de la organización de la Iglesia era una cosa de contenido muy concreto y obvio: una Prelatura con unos fieles encomendados a su cuidado pastoral, en el que le ayudan unos clérigos o un instituto de vida consagrada. Por eso, para situar en su correcto horizonte la nueva figura auspiciada por el Concilio, es importante notar que los Padres conciliares no entendieron en ningún momento las Prelaturas personales como un desarrollo de fenómenos eclesiológicos del tipo de las asociaciones de sacerdotes, expresamente consideradas por el mismo Decreto conciliar, nº 8, en una perspectiva diversa; y mucho menos en relación con la normativa sobre los estados de perfección o de vida consagrada, de los que las Prelaturas personales difieren de manera plena. La perspectiva teológico-canónica de las Prelaturas personales ideadas en el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 10 es otra: la de las instituciones pastorales y jerárquicas de la Iglesia, que el Concilio Ecuménico deseaba desarrollar para servir a las nuevas exigencias apostólicas. Por eso, su nombre técnico es "Prelaturas personales para peculiares obras pastorales".

#### b) Fundamento eclesiológico y finalidad

Según vimos, la Iglesia universal, en su misterio sacramental vive y actúa en las Iglesias particulares, *in quibus existit*. Ahí está *el misterio sacramental de la Iglesia particular*. Pero ésta realiza ese misterio porque vive como "parte" en la *communio ecclesiarum* o Iglesia universal cuya estructura tiene sus específicos elementos jerárquicos al servicio de la comunión. El núcleo esencial de ellos está constituido por el Papa, sucesor de Pedro, Cabeza visible de la Iglesia, y por el Colegio de los Obispos, que sucede al Colegio de los Apóstoles, cuya Cabeza, a su vez, es el sucesor de Pedro. Ambos elementos (Papa y Colegio) son las dos dimensiones, perfectamente coordinadas de la participación de la *exousia* de Cristo conferida en la Iglesia a los Apóstoles y sus sucesores.

La "razón formal" de esa autoridad fue expresada, a propósito del Romano Pontífice, por la *Const. Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I diciendo que era

la *unitas fidei et communionis* tanto de los Pastores como de la multitud de los fieles. Lo mismo vale analógicamente para el Colegio Episcopal, en cuyo seno el Papa, que es su cabeza, actúa a su vez bajo la misma razón formal. Esa preocupación por la unidad de fe y de comunión en el cuerpo de las Iglesias no es estática, sino dinámica. Por eso toma la forma de *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

Esa razón de ser del Papa y del Colegio de la Iglesia universal –el bien de todo el Cuerpo Místico– es la que determina, bajo la asistencia del Espíritu Santo, los desarrollos institucionales de su núcleo de *iure divino*.

Permaneciendo la identidad constitucional de la Iglesia (*ius divinum*), se operan complejos desarrollos jurídicos (*ius ecclesiasticum*), tanto de sus elementos constitucionales (ejemplo: *normativa del sucesor de Pedro*, etc.) como de sus dimensiones organizativas derivadas: por ejemplo, la institución del Sínodo como expresión del afecto colegial de la cabeza y los miembros del Colegio, la organización de los *dicasterios de la Curia Romana*.

Es en este desarrollo de las formas de la *sollicitudo omnium Ecclesiarum*, inscrita en la suprema Autoridad de la Iglesia universal, donde se inscribe la *exousia* jerárquica que sustenta a las nuevas Prelaturas, es decir, la potestad necesaria para convocar y regir el *coetus fidelium* constitutivo de cada Prelatura.

En efecto, las Prelaturas personales del Concilio Vaticano II y del Código del 83 son, radicalmente, *coetus fidelium* que la Sede Apostólica discierne en el seno de la *comunio Ecclesiarum*, cuando ésta se contempla desde la perspectiva de unas específicas necesidades pastorales. Y para llevar a cabo los correspondientes *peculiariora opera pastoralia*, el Romano Pontífice estructura jerárquicamente el *coetus fidelium* previamente identificado; es decir, lo transforma en Prelatura poniendo bajo la jurisdicción de un Prelado a esos fieles y autorizando a que presbíteros y diáconos puedan incardinarse o agregarse a ella, para servicio de la Prelatura, es decir, del *coetus* y de sus peculiares necesidades.

Las Prelaturas personales aparecen pues como una manifestación de la razón formal de la Autoridad suprema de la Iglesia, de su *sollicitudo omnium ecclesiarum*, de la que son un testimonio elocuente. Vistas desde el ángulo de la potestad que las sustenta, constituyen ofertas de servicios pastorales jerárquicamente estructuradas desde la *exousia* presente en la Iglesia universal. Contempladas desde su interna estructura –desde la perspectiva de los *peculiariora opera pastoralia* para cuya realización se erigen– constituyen –*coetus pastorales*– peculiares, que están bajo la jurisdicción del Prelado en orden a la realización de aquella específica tarea apostólica.

Dentro de la nueva figura caben desde Vicariatos castrenses y Prelaturas para la atención de emigrantes, hasta auténticas movilizaciones de clérigos y laicos que generan un fenómeno pastoral de extensión universal. Pero las Prelaturas personales, en todo caso, responden a la misión universal del Colegio Episcopal y de su Cabeza –por este motivo parece muy congruente que el Prelado reciba la ordenación episcopal–: y, al mismo tiempo, concretan la propia obra pastoral en las Iglesias particulares, no sólo respetando su integridad teológica y jurídica, sino potenciando la acción pastoral del Obispo diocesano a través de las actividades de la Prelatura, que contribuyen así a que la realidad vital de las Iglesias particulares sea, en efecto, ad imaginem de la Iglesia universal.

2 Diferencia de las Prelaturas personales con las Iglesias particulares a cuyo servicio son erigidas

Aunque ambas forman parte de la organización jerárquica de la Iglesia, sin embargo su diferencia teológica es radical. La *portio populi Dei*, es que la Iglesia particular, es la forma "histórica", originaria e insustituible, de la *communio* –de la congregación de fieles del pueblo de Dios–; y sitúa de manera general y abarcante a esos fieles bajo la jurisdicción del Obispo de la Diócesis. En cambio, en la Prelatura Personal, sus fieles está bajo la jurisdicción del Prelado sólo en la referente al fin de la Prelatura. De ahí que los fieles de la Prelatura sean, a la vez –sin menor incoherencia, por exigencia teológica–, fieles normales y corrientes de las respectivas Iglesias particulares.

Demostraría escasa comprensión teológica del fenómeno de las Prelaturas personales el que dijera que éstas Prelaturas "sustraen" fieles a los Obispos diocesanos. Por razón de su origen pastoral y de su fundamentación en el plano de la Iglesia universal no son ellas "competitivas" con las Iglesias particulares, sino que constituyen un servicio a las Iglesias particulares que proviene de la Iglesia universal.

Lo peculiar de las Prelaturas personales es, precisamente ser nuevas instituciones, con dimensión jerárquica, de la Iglesia universal, sustentadas jurisdiccionalmente en la potestad de la Autoridad suprema de la Iglesia, que responden a necesidades pastorales que trascienden a las concretas Iglesias particulares y cuya razón de ser es el servicio a la comunión y a la misión de esas mismas Iglesias.

Ya la manera misma de crearse una Prelatura Personal manifiesta la dimensión colegial de la Autoridad en la Iglesia, tan característica de la eclesiología del Vaticano II. Si bien erigir una Prelatura es un acto de la potestad

primacial, el Papa no procede sino después de considerar las tareas pastorales que fundamentan la erección y de escuchar el parecer de los Obispos más directamente interesados. De esta manera, "la Prelatura Personal nace jurídicamente inserta en la *communio Ecclesiarum*". Por otra parte, es la misma Autoridad suprema de la Iglesia la que se hace garante, por medio de los Estatutos que otorga a la Prelatura de la exacta aplicación de la clausula *salvis semper iuribus Ordinarioum locorum*, desde la que los Padre del Vaticano II contemplaron siempre las nuevas instituciones. Pertenece, en efecto, a la idea configuradora de las Prelaturas personales su armónica inserción en la pastoral de las Iglesias particulares presididas por los Obispos diocesanos, cuya autoridad no sólo no desplazan, sino que confirman y potencian a través de sus actividades apostólicas, realizadas siempre con su consentimiento y en comunión sacramental y pastoral con él.

Por ejemplo la gran tarea peculiar de la Prelatura *Opus Dei* –la de llevar el mensaje de Cristo a las estructura seculares (el mundo del trabajo y de la cultura, los medios de comunicación social, la familia, etc.) precisamente a través del trabajo profesional ordinario –supone una ayuda imponente a las preocupaciones pastorales del Santo Padre y de cada Obispo en su diócesis respectiva. Ciertamente, esa Prelatura –la única creada hasta ahora– puede prestar ayudas importantes a la diócesis; pero, siendo importantes, son siempre secundarias respecto a esa tarea específica encomendada por la Santa Sede a la Prelatura.

### 3. Su analogía y equiparación "in iure" con las Iglesias particulares

La estructura interna de la Prelatura personal es la originaria de las estructuras constitucionales de la Iglesia: Prelado, clero y fieles laicos. Se da por ello una analogía con los cuerpos eclesiales que forman parte de la organización constitucional de la Iglesia, y esa analogía fundamenta que se dé, bajo diversos aspectos, una equiparación de las Prelaturas personales a las Iglesias particulares.

No todos han visto con claridad que una Prelatura personal no es "autoorganización" del *ordo clericalis*, sino de la Iglesia: no es jerarquía, sino institución jerárquicamente organizada, lo cual es muy distinto. *Aquí está el "giro" eclesiológico dado por el Concilio: la teología del Pueblo de Dios.* Quiere esto decir que en el concepto de Prelatura personal se incluye el *coetus fidelium* –cuya composición será muy distinta según la Prelatura de que se trate– encomendando al cuidado pastoral del Prelado y de su clero a los efectos de la peculiar obra pastoral, razón de ser de la Prelatura. Esos fieles siguen perteneciendo a sus Iglesias particulares, y para los demás efectos, están sometidos a la jurisdicción de los respectivos Obispos diocesanos.

La presencia de los laicos en las Prelaturas personales no ofrece dificultades teológicas o canónicas, como pretenden algunos canonistas, que no interpretan bien el canon 294, según el cual estas Prelaturas "constan de presbíteros y diáconos que sólo los clérigos pueden pertenecer a estas nuevas instituciones. Sin embargo, la intencionalidad de esta norma es afirmar el carácter secular del clero de las Prelaturas. Lo excluido no son los laicos, sino el que puedan ser religiosos los presbíteros y diáconos que en ellas se incardinan. *Esta secularidad del clero de las Prelaturas personales es una fundamental característica de estas nuevas instituciones.*

La pertenencia de los laicos a las Prelaturas personales es immanente al concepto de Prelatura y una teología bien enraizada en el Vaticano II. Esto lo intuía muy bien el entonces Presidente de la Comisión para el Código de Derecho Canónico, Card. Castillo Lara, cuando afirmaba, en un determinado momento del proceso redaccional del Código, "que no sería lógica una Prelatura compuesta de sólo sacerdotes, o bien de sacerdotes y unos pocos laicos". Se piensa, pues, en la estructura general del Pueblo de Dios: Prelado, clero y los fieles laicos en general.

Las consideraciones doctrinales anteriores a comprender el sólido fundamento teológico que tenían los redactores del CIC al incluir en todos sus sucesivos esquemas a las Prelaturas Personales dentro de la parte sobre "la constitución jerárquica de la Iglesia". Y muestran también el sólido fundamento jurídico del recurso a la técnica de la "equiparación *in iure*" con las Iglesias particulares, que mantuvo la Comisión del Código –con plena conciencia de que estas Prelaturas no son Iglesias particulares– hasta la Plenaria de octubre de 1.981.

Una de las maneras más eficaces del principio de "economía legislativa" es precisamente el recurso a la equiparación para regular figuras que presentan alguna "analogía" con otra más conocida en el orden jurídico. De ahí que cláusulas como "nisi ex rei natura aut iuris paescripto aliud appareat" presuponen la diferencia jurídica sustancial de las figuras y son la expresión legal de los límites que hacen legítima la equiparación.

Pero el recurso de la mencionada técnica ofreció dificultades a algunos a algunos Consultores de la Comisión del Código en la última fase de la elaboración, a la hora de comprender lo implicado en esa técnica jurídica, y se optó situar esta nueva figura en L.2 p.2, que no contradice –aunque no aclara– su verdadera naturaleza.

4. Actividad pastoral y apostólica de la Prelatura personal: el concepto de "cooperación orgánica" clero–laicos.

Una prelatura personal no es "autoorganización" del *ordo clericalis*, sino de la Iglesia: no es jerarquía, sino institución jerárquicamente organizada. Pertenece, pues, a su esencia el *coetus fidelium* encomendado al cuidado pastoral del Prelado ayudado por su clero. Y ello –aquí está lo específico– para realizar una peculiar tarea pastoral. El *coetus fidelium* lo es a los efectos de los *peculiaris opera* pastoralia de que se trate en cada caso. Para los demás efectos, esos fieles pertenecen a las *portiones Populi Dei* que son sus respectivas Iglesias particulares.

La incorporación de los fieles a la Prelatura puede hacerse por contrato<sup>544</sup>.

Es un vínculo canónico, que no tiene la naturaleza de los *sacra ligamina* –votos, juramentos o promesas– propia de los Institutos de vida consagrada.

Se trata, de un contrato de adhesión (no de asociación), por el que asumen libremente unos derechos y deberes en relación con una jurisdicción jerárquica preexistente –creada por Santa Sede– a la que se someten para cooperar a los fines de la Prelatura.

Es un acto de autonomía privada –que entra en la esfera de libre disponibilidad del laico– con consecuencias jurídicas de relevancia pública, dado el carácter público de la Prelatura en cuanto ente jurisdiccional creado por Sede Apostólica.

La vinculación puede hacerse de modo diferente, pues caben Prelaturas personales en las que sus fieles vengán determinados *a iure*, es decir,, por el derecho particular de cada Prelatura establecido en los correspondientes Estatutos. Los Estatutos, que la Santa Sede otorga a cada Prelatura personal al crearla, son la pieza esencial que regula a estas nuevas instituciones. Manifiestan la flexibilidad de la nueva figura y variedad de supuestos que pueden darse. Cada uno de estos Estatutos regulará, entre otras cosas, la manera peculiar de constituirse el *coetus fidelium* sobre el que recae el fin pastoral de cada posible Prelatura personal. Pero en todo caso, bien sea por contrato, bien por otra forma jurídica, los fieles participan de la tarea de la Prelatura y están bajo la jurisdicción del Prelado "queriéndolo", es decir, por un acto de voluntad. Sin perder –esta es una nota esencial de estas nuevas instituciones–, su vinculación originaria a las correspondientes Iglesias particulares, *in quibus et ex quibus una et unica Catholica Ecclesia existit*.

La vinculación a una Prelatura personal sitúa al laico –también al clérigo, con las evidentes diferencias de las respectivas condiciones eclesiales y jurídicas–

---

544 Cf. Can. 295.

en su nativa posición constitucional en la Iglesia: la del miembro corresponsable de la misión del Pueblo de Dios. Esto lo expresa el Código con un término de denso significado teológico: los laicos entran –dice el can.296– en cooperación orgánica con las tareas de la Prelatura.

La estructura de la economía salvífica se expresa, según el Concilio Vaticano II, en términos de cooperación, a un doble nivel: la Iglesia coopera con Dios y, dentro de la Iglesia, en esa misión cooperan los diferentes sujetos<sup>545</sup>.

La Iglesia es una comunidad sacerdotal, orgánicamente estructurada<sup>546</sup>, cuya misión compete a todos sus miembros<sup>547</sup>, que deben cooperar orgánicamente entre sí, cada uno según la función que le compete. Elemento fundamental de esta cooperación es la relación mutua entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, que difieren esencialmente y no sólo de modo gradual.. Pero a la vez se ordenan el uno al otro, “*ad invicem ordenantur*”<sup>548</sup>, son recíprocamente necesarios y complementarios “*mutuo se complent*”<sup>549</sup>. Lo cual implica una cooperación mutua y orgánica entre dos polos que no pueden subsistir el uno sin el otro. Cooperan, pues, "conjunta" y "orgánicamente", cada uno en la función que le es propia, en recíproca conexión<sup>550</sup>.

Podrían darse, ciertamente, Prelaturas personales en las que la posición de algunos laicos fuera la de "auxiliares" del clero: auxiliar del clero en su tarea pastoral es siempre una posibilidad de los fieles. Pero esto no es lo que significa de suyo, el concepto de cooperación orgánica.

En síntesis: los laicos en la Prelaturas personales no cooperan al apostolado del clero, sino que clérigos y laicos, cada uno desde su respectiva posición eclesial, cooperan con Cristo en la Prelatura para la consecución del fin pastoral que la Iglesia, a través del Sucesor de Pedro, les ha señalado.

Por eso, los fieles de las Prelaturas, que con ellas entran en "cooperación orgánica", lo que ponen en ejercicio es el acto de su vinculación –con la consiguiente cooperación orgánica– es su desnuda vocación Cristiana, radicada en el Bautismo, y el carisma propio de la laicidad. Su manera de ser y estar en la Prelatura personal es equivalente al modo de ser y estar que tienen –y conservan– en su propia Iglesia particular; es decir, son y están como fieles laicos corrientes. Las convenciones y contratos del can. 296 no son, en ese sentido, sino la

---

545 Cf. LG, 17,30; AA 33.

546 Cf. Capítulo II de esta primera Parte.

547 LG, 33.

548 LG, 10b.

549 AA. 6a.

550 Cf. J. L. Gutiérrez, *Unità orgánica e norma giuridica nella C.A. "ut sit" "en Romana"*, II, 1986, 347.

ratificación que los laicos hacen de su radical vocación cristiana y de su laicidad, en orden al fin apostólico de la Prelatura, movidos por una vocación divina.

#### 5. Su constitución jurídica.

##### a) Erección

Su erección corresponde exclusivamente a la Sede Apostólica, como es también norma codicial para la erección de las otras estructuras jurisdiccionales jerárquicas <sup>551</sup>.

Se establece que han de ser oídas por la Santa Sede las Conferencias Episcopales interesadas, requisito que no se exige en el derecho para la erección de ningún tipo de entes asociativos (ni siquiera para los Institutos religiosos clericales de derecho pontificio).

El requisito es plenamente coherente con el principio de *communio pastorum* en el ejercicio de su respectivo *munus* jerárquico, y con el principio de colegialidad, que informan toda la eclesiología del Concilio y del Código.

El requisito esencial y necesario que las Prelaturas personales consten de "presbíteros y diáconos" del clero secular, lo que, por una parte, muestra su origen diverso del fenómeno de la vida consagrada –incluida la "secularidad consagrada" que tiene su lugar en el Código– y, por otra, testimonia una vez más el carácter de autoorganización ministerial de la Iglesia al que responden estas Prelaturas.

##### b) Régimen y gobierno

El can. 295 establece un régimen que es característico de las estructuras jerárquicas e incompatible con las de naturaleza asociativa, ya que la norma reguladora de cada Prelatura le es otorgada por la misma Sede Apostólica: son los Estatutos *ab Apostólica sede condita*. Aquí aparece de manera esencialmente aguda, la esencial diferencia que estas Prelaturas tienen con toda posible asociación en la Iglesia. La asociación, en efecto, surge del ejercicio de la autonomía de los fieles. La Sede Apostólica, no les otorga sus Estatutos, sino que se los autodona la Asociación, limitándose la Sede Apostólica a reconocerlos y aprobarlos <sup>552</sup>. Lo mismo sucede con las Constituciones de los religiosos <sup>553</sup>.

La erección de estas Prelaturas no tiene el significado de mero reconocimiento jurídico a una realidad existente, sino la realización de un

---

551 vid. can. 373

552 can. 314

553 can. 587

proyecto de la Autoridad suprema. Esto ocurre también cuando el acto constitutivo de la misma tiene su presupuesto en un fenómeno eclesial ya surgido en la vida de la Iglesia. El fenómeno eclesial previo, de origen carismático, no es sólo reconocido y aprobado, sino que, se constituye ante la Autoridad suprema precisamente en la "necesidad pastoral", o en el "grupo social" que justifica, *in bonum commune totius Ecclesiae*, la erección de la Prelatura como decisión propia de la Autoridad, que quiere realizar así sus fines institucionales específicos.

El can. 295, califica al Prelado como "Ordinario propio" de la Prelatura. Esto significa que la gobierna con "potestad" ordinaria de régimen, que abarca todas y sólo aquellas materias propias de la tarea pastoral que es la razón de ser de cada Prelatura. El can. señala algunas: erigir seminarios nacionales e internacionales, incardinar clérigos y promoverlos a las Ordenes sagradas a título de servicio a la Prelatura<sup>554</sup>.

El nombramiento del Prelado es directo o por confirmación del legítimamente elegido, pero nunca sin la intervención decisiva del Romano Pontífice, del mismo modo que se hace en las estructuras jerárquicas, según el CIC. Se subraya así su diferencia con los Institutos de vida consagrada, cuyo Superior General es elegido sin necesidad de confirmación y nombramiento por la Santa Sede<sup>555</sup>.

## V. PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS. CRISTIANISMO Y RELIGIONES

La Iglesia católica reconoce, con el redescubrimiento del misterio de la Iglesia particular coimplicada con la universal que hemos expuesto, un cierto valor eclesiológico a las comunidades cristianas disidentes. El fundamento se encuentra en los llamados *elementa seu bona Ecclesiae* que permanecen en ellas, a pesar de la separación de la Sede Romana, y que *iure pertinent* a la única Iglesia. Si entre estos elementos "existe en ellas *el ministerio de sucesión apostólica y la genuina e integra sustancia del Misterio eucarístico*", pueden llamarse en sentido propio "Iglesias particulares". En caso contrario se habla de "Comunidades eclesiales" (Cf. UR 3/e, 3/f; Decl. Dominus Iesus).

La Declaración DI alude al texto de LG (8b) en el que afirma que la Iglesia, Esposa de Cristo y su cuerpo místico, "subsistit in" Ecclesia Catholica... licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt"

---

554 Para saber mas, puede acudirse a E. BAURA (ed), Estudios sobre la Prelatura del Opus Dei, a los 25 años de la Constitución "ut sit". Pamplona, EUNSA, 2009.

555 Cf. can. 625,1.

(LG,8b). Es cosa sabida que el paso del "est" de la primera redacción al "subsistit in" se hizo para reconocer mejor los "elementa Ecclesiae" que se encuentran fuera del recinto visible de aquélla. Pero de ningún modo insinúa –como sostiene el falso ecumenismo (y acusa cierto integrismo no menos falso)– que la unidad o subsistencia de la persona de la Iglesia esté repartida entre las diversas comunidades cristianas.

La Declaración recoge, pues, esta importante enseñanza del Concilio Vaticano II y ofrece su precisa interpretación: la única Iglesia subsiste (subsistit) en la Iglesia católica presidida por el Sucesor de Pedro y por los otros obispos. La persona mística de la Iglesia subsiste como un todo ontológicamente autónomo, en la Iglesia católica fundada sobre la roca firme de Pedro, Cabeza del Colegio de los apóstoles y sus sucesores, el Papa y los obispos: una comunidad sacerdotal, un cuerpo visible institucional orgánicamente estructurado (LG 11) por "dones jerárquicos y carismáticos" (LG 4), animado por la caridad (fructus salutis) a la que aquellos se ordenan como medios de salvación. Sólo en la Iglesia católica subsiste la Iglesia de Cristo en toda su plenitud, mientras que fuera de su estructura visible existen elementos de santificación y de verdad propios de la misma Iglesia (cf. n. 17).

La *Eclesiología ortodoxa* es esencialmente eucarística y sofiánica–mariana. Muy justamente funda el misterio de comunión que es la Iglesia en el misterio eucarístico, pero deberá sacar de ahí todas las consecuencias –lo que acontecerá, sin duda, como ocurrió con el genial Soloviev al final de su vida– que conducen a descubrir la suma congruencia del primado de jurisdicción de la sede de Pedro, que atestiguan las fuentes teológicas estudiadas en profundidad y sin prejuicios (como se viene haciendo últimamente por impulso Juan Pablo II). Es cierto que la Iglesia está realmente presente ahí donde se celebre la Eucaristía. Pero observa el Card. Ratzinger que "del mismo modo que la fe proviene de la escucha y no de reflexiones personales, la gracia salvífica proviene del costado abierto del Señor", en su presenciarización sacramental en el misterio eucarístico, y debe recibirse como don, le debe salir al encuentro. "No es un autoservicio. Llamamos sacramento a la estructura de ese recibir y encontrar" el don del Esposo que me sale al encuentro por el ministerio ordenado, capacitado –como alter ego sacramental de Cristo Cabeza, Esposo y Buen Pastor de la Iglesia– para hacerlo salvíficamente presente solicitando el don de la Esposa que coopera así en la obra de salvación. Por eso el Concilio Vaticano II puntualiza que la Iglesia está presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que celebran la Eucaristía, "unidos a sus pastores", que por ello "reciben el nombre de Iglesias" (LG 26).

Una eclesiología eucarística descubre, en virtud de esa presencia sacramental del cuerpo entregado del Señor la presencia de su cuerpo místico

todo entero, o Iglesia universal, que "inest et operatur" (CD 11a) en las Iglesias particulares en las que se celebra la Eucaristía por el ministerio ordenado, "in quibus et ex quibus" vive la Iglesia universal, a cuya imagen –reflejando su multiforme diversidad de carismas– debe realizarse cada Iglesia particular (LG 23). La eclesialidad no le hace al hombre. Sólo la recibe de ahí donde se encuentra, de la comunidad sacramental del Cuerpo de Cristo que atraviesa la historia. Sólo en la unidad existe el uno, es decir, en la comunión con los otros que también son cuerpo del Señor. De ahí la necesidad de la comunión jerárquica con las otras comunidades (iglesias particulares) que celebran la Eucaristía, para que sea ésta legítima, pues todas deben hacerse de nuevo su Cuerpo participando en el Pan de vida (Cf. 1Cor 10,17). La carta "Communio notio" de 28-V-1992 puntualiza que debemos ver en el ministerio del Sucesor de Pedro no como un servicio "global" que alcanza a la Iglesia particular "desde fuera", sino como perteneciente a la esencia de cada Iglesia particular "desde dentro", como expresión necesaria de la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular (cf. nn.13,14 y 19). Aunque hay una prioridad temporal y ontológica de la Iglesia universal sobre cada concreta Iglesia particular, debe evitarse cualquier forma de universalismo unilateral, que desconozca la inmanencia de aquélla (inest et operatur) en ésta.

El 31 de octubre de 1999 fue la fecha elegida para firmar, en Augsburgo (Alemania) la *declaración conjunta entre católicos y luteranos*, sobre la doctrina de la <<justificación>>. Nos encontramos por primera vez en el diálogo luterano/católico, con un documento doctrinal aprobado por la Autoridad de la Iglesia católica y la de la Federación luterana mundial: el 31 de octubre en Augsburgo, en el que "confirman" la Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación, preparado por la Comisión mixta oficial luterano/católica, que puede tener gran trascendencia, si se tiene en cuenta que no es sobre un punto colateral, sino sobre una cuestión tan central, en el contencioso histórico promovido por la Reforma protestante, como es la doctrina de la justificación.

El Card. Ratzinger afirmó que con el acuerdo "se ha alcanzado un consenso sobre verdades fundamentales para la doctrina de la justificación, pero quedando otros problemas sin resolver". "El problema se vuelve más real –decía– si tomamos en consideración la presencia de la Iglesia en el proceso de justificación, la necesidad del sacramento de la Penitencia. Aquí aparecen las verdaderas divergencias". Es el mismo documento el que lo subraya en el n° 43 ya casi al final: "Subsisten cuestiones de importancia que requieren ulterior aclaración, entre ellas: la relación entre la palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, la eclesiología, la, autoridad de la Iglesia, el ministerio, los sacramentos y la relación entre justificación y ética social. Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta ulterior aclaración".

Con todo, este acuerdo sobre el tema de la justificación, raíz y artículo fundamental de la disidencia luterana (“articulus stantis et cadentis Ecclesiae”), puede llevar a los protestantes, teniendo en cuenta el influjo de la manera de entenderlo en el resto de las tesis doctrinales y culturales de la reforma, a situarlas en el eje de la “jerarquía de verdades” que condiciona el modo de concebir la Iglesia, los sacramentos y toda la doctrina de fe, y puede, en consecuencia, inducir a revisar sus viejas posiciones. El acuerdo de la justificación tiene por ello<sup>556</sup> “una capacidad inmanente en las relaciones católico/luteranas de abrir desde bases firmes el camino para abordar otras cuestiones que, sin esta otra previa bien orientada, estarían prendidas en el aire”.

\* \* \*

La *teología de las religiones*, tomando como base la universalidad de la acción del Espíritu Santo que irradia del misterio pascual, reconoce en ellas la presencia del Espíritu de Cristo, único Salvador. Precisamos aquí que esta afirmación es coherente, en primer lugar, con la doctrina conciliar de que hay elementos de “verdad” y de “gracia” en las religiones. En las tradiciones religiosas no cristianas existen “cosas verdaderas y buenas” (OT 16), “cosas preciosas, religiosas y humanas” (GS 92), “gérmenes de contemplación” (AG 18), y “elementos de verdad y de gracia” (AG 9), “semillas del Verbo” (AG 11, 15), “rayos de la verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2). Debemos reconocer que suscitando y alentando estos valores positivos y lo que hay de gracia en las religiones está el mismo Espíritu de Dios.

Las religiones extrabíblicas son fruto del esfuerzo humano por responder a las preguntas fundamentales del hombre. Pero ese movimiento de la naturaleza humana hacia Dios, está impulsado por Él no sólo en cuanto creador, sino también como redentor; es decir, por la gracia que irradia el misterio pascual –por anticipación o derivación– que alcanza a todos los hombres de todos los tiempos y etnias. “No sólo es un movimiento provocado por el deseo de encontrar un sentido último, sino que es Dios mismo, quien actuando (con su gracia) en la creación y en la conciencia humana, lleva al hombre a una respuesta. En este sentido no hay ninguna religión que sea meramente natural”<sup>557</sup>.

---

556 Entrevista sobre el alcance del primer acuerdo entre católicos y luteranos con Mons. Pedro Rodríguez en la revista “Palabra” 424, XI-99 (666-670).

557 La declaración *Dominus Iesus* de la CDF (16-VI-2000) rechaza que los elementos de verdad y de vida de las religiones sean independientes de la única mediación de Cristo y su Iglesia. Los “semina Verbi” proceden del Espíritu de Cristo en su consumación pascual y ejercen un papel de preparación evangélica, por más que otros elementos de ellas constituyan más bien obstáculos. La declaración invita a profundizar en la mediación participada, que no excluye los elementos positivos de estas religiones.

Esta acción del Espíritu en las religiones está siempre en relación de dependencia con Jesucristo. El Espíritu no revela nada de sí mismo, sino que todo lo hace en relación al Verbo. (Es la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre– en la historia de la salvación). Por ello, la acción del Espíritu en las religiones se dirige especialmente a sembrar semillas del Verbo en sus creencias y ritos. El Espíritu, que preparó a la humanidad para la venida de Cristo y que hizo posible la encarnación del Verbo, sigue sembrando sus semillas y manifestando el Logos de Dios en las religiones como una preparación para el encuentro con Cristo.

El Espíritu Santo es, según Juan Pablo II, “Aquél que construye el reino de Dios en el curso de la historia y prepara su plena manifestación en Jesucristo, animando a los hombres en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos<sup>558</sup>. Este misterio de la salvación alcanza a muchos hombres y mujeres “en el modo en que Él conoce” (modo Deo cognito; GS 22), “por vías que sólo Dios conoce” (viis sibi notis; AG 7) mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo.

La encíclica *Redemptoris missio* subraya la obligación moral de todo hombre de buscar la verdad sobre todo la que se refiere a la religión, así como la de adherirse a la verdad conocida y ordenar su vida conforme a ella, tal como señala el Concilio Vaticano II en la declaración *Dignitatis humanae*. Pero, “es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad<sup>559</sup> de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia (...). Para ellos la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia

El Concilio VATICANO II, en efecto, afirmó que: “La única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única. Se debe profundizar en el sentido de esta mediación participada, siempre bajo la norma el principio de la única mediación de Cristo: Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo cobran significado y valor <<únicamente>> por la mediación de Cristo, y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias. No obstante serán contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo”. (n. 14. Cf. nn. 21 y 22).

Cfr. F. CONESA, “Sobre la religión verdadera”, *Scripta Theologica*, XXX (1998), 39–85. J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2000. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía y Fenomenología de la religión, Cristianismo y religiones*, Madrid 2012 (Palabra) C.VII.

558 JUAN PABLO II, Carta Ap. *Tertio Milenio Adveniente* (10–11–94), 45.

559 Se trata de imposibilidad a veces sólo moral, por prejuicios arraigados que sin un milagro son insuperables, como cuenta *Edith Stein* de su madre judía. Cfr. Su *Autobiografía*.

que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada a su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración” (R.M. n. 10).

“Se trata –dice Juan Pablo II– de una relación misteriosa: misteriosa para quienes la reciben, porque no conocen la Iglesia y, más aún, porque a veces la rechazan externamente; y misteriosa también en sí misma, porque está vinculada al misterio salvífico de la gracia, que implica una referencia esencial a la Iglesia fundada por el Salvador. La gracia salvífica, para actuar, requiere una adhesión, una cooperación... Al menos implícitamente, esa adhesión está orientada hacia Cristo y la Iglesia. Por eso se puede afirmar también *sine Ecclesia nulla salus*: la adhesión a la Iglesia –Cuerpo místico de Cristo– que aunque sea implícita y, precisamente, misteriosa, es condición esencial para la salvación. Las religiones pueden ejercer una influencia positiva en el destino de quienes las profesan y siguen sus indicaciones con sinceridad de espíritu. Pero si la acción decisiva para la salvación es obra de Espíritu Santo, debemos tener presente que el hombre recibe sólo de Cristo, mediante el Espíritu Santo, su salvación... De aquí la importancia del papel indispensable de la Iglesia”, que “no existe ni trabaja para sí misma, sino que está al servicio de una humanidad llamada a la filiación divina en Cristo”. Y sigue afirmando Juan Pablo II, “quien no conoce a Cristo, aunque no tenga culpa, se encuentra en una situación de oscuridad y precariedad espiritual, que a menudo también tiene consecuencias negativas en el plano cultural y moral. La acción misionera de la Iglesia puede ofrecerle las condiciones para el desarrollo pleno de la gracia salvadora de Cristo, proponiéndole la adhesión plena y consciente al mensaje de la fe y la participación activa en la vida eclesial mediante los sacramentos” (*Audiencia General* 31–V–1995. Ver en JUAN PABLO II, *Creo en la Iglesia*, ed. Palabra, 1998, 638–9).

He aquí un intento de explicación teológica de esta misteriosa relación con la Iglesia (que he desarrollado con amplitud en otros escritos)<sup>560</sup>. La Iglesia Esposa de Cristo, nacida como nueva Eva en el sueño de la muerte del nuevo Adán en el trono triunfal de la Cruz, sólo subsiste como una mística Persona –en sentido propio– en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pedro, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad –“*ius divinum*”– de su divino Fundador; pero subsiste en ella a título de sacramento universal de

---

560 *La persona mística de la Iglesia y Filosofía de la religión*, cits..

salvación, que irradia salvíficamente a todos los hombres y arca de salvación, que atrae a su seno materno, a aquellos hombres de buena voluntad, en virtud de "los elementos de Iglesia", que se encuentran más allá de sus límites institucionales, ya sean "medios de salvación" –Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas (y participan por ello, de su plena eclesialidad, más o menos según los casos), que de ella derivan y a ella conducen– ya, en cualquier caso, la salvación misma: la gracia como "fructus salutis", que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados<sup>561</sup>.

Refiriéndose a religiones o grupos no cristianos, J. Maritain califica los elementos de verdad y de gracia (AG, 9) que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación –más o menos– inspirada en los textos del Vat. II., sobre la salvación de los no–cristianos, con una terminología sugerente que me agrada divulgar: –elementos de Iglesia en sentido impropio (monoteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre sus caminos a su plenitud en Cristo– y del Islam).–pre elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahmanismo), –sombras: (en el Budismo), –vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y –harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los "hippies" de aquellos años 60)<sup>562</sup>.

---

561 En otros estudios teológicos, com"La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán", en *Scripta theologica*, 1995 (27) 789–860, he procurado mostrar que la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona, en sentido propio, no meramente metafórico –muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN (cfr. *Una mystica Persona*, trad. Esp. 2ª ed El Espíritu Santo en la Iglesia, Salamanca 1998. "Una Persona –la del Espíritu– en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles", que es puramente metafórico), en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, "la Madre de los vivientes" (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación –la "Catholica"– que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer –profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión– que no es otra que "el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo" (cf. LG,9b).

Sobre la noción de persona –subsistente y relacional– en la que me apoyo–muy diversa de la de J. MARITAIN (que defiende también –cf. *L'Eglise sa personne et son personnel*, París 1970, la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo) cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Eunsa 1998, y en "Fundamento ontológico de la persona", en *Anuario Filosófico*, 1994, 990 ss.

562 Cfr. J. MARITAIN, *L'Eglise, sa personne et son personnel*, París 1956, 126.

La persona mística de la Iglesia, Esposa de Cristo, subsiste como un todo ontológicamente autónomo, en un cuerpo visible orgánicamente estructurado por "dones jerárquicos y carismáticos" (LG, 4), animado por la caridad a la que aquellos se ordenan. Con el Cardenal Journet podemos llamar "alma creada" de la Iglesia, la unidad orgánica de todas las gracias de la Redención –dispositiva o formalmente santificadores– que derrama en la humanidad el Espíritu Santo<sup>563</sup> –su "Alma increada"– como fruto de la Cruz –de la Pascua del Señor– con vistas a la comunión salvífica con Dios que obra la Caridad. Es el "fructosa salutis", respecto al cual todos los otros dones salvíficos son medios ("charitas numquam excidit", 1 Cor 13,8).

Ahora bien: a diferencia de nuestra alma, el "alma" creada de la Iglesia no es prisionera del "cuerpo" institucional que ella informa. Aunque inseparable de la institución de la comunidad sacerdotal "orgánicamente estructurada" en el triple vínculo sacramental, magisterial, y de régimen– que es el cuerpo que informa, se haya también en una multitud de hijos dispersos, como un semillero de estrellas en el mundo entero y de todas las épocas que no pertenecen visiblemente a ese cuerpo sino a otras familias espirituales –otras religiones o tradiciones religiosas– o quizás a ninguna de ellas.

J. Maritain observa justamente, que se da un número creciente de hombres tan absorbidos por la barahúnda de lo temporal que no tienen la menor preocupación por una familia espiritual cualquiera, o que no han encontrado entre ellas ninguna significativa en su búsqueda del sentido de su vida, pero que desean en el supraconsciente de su espíritu conocer la Verdad.

\* \* \*

Ahí donde se encuentra un hombre de buena voluntad, abierto a la verdad y al bien, y receptivo –como consecuencia– a las divinas activaciones de la gracia, sea cual fuere la familia religiosa a la que pertenece, en la medida en que esa familia religiosa mantenga abiertos los caminos de la gracia de Dios (por las semillas del Verbo en ellas presentes: elementos de verdad y bondad, entre tantas posibles desviaciones que los obturan), o –como antes señalábamos– sin que pertenezca, quizás, a ninguna, ahí está virtualmente presente la Persona de la Iglesia, de manera invisible, como sacramento universal de salvación.<sup>564</sup> Ahora bien, ahí donde opera la gracia, sea dispositiva, sea formalmente santificadora,

---

563 La Persona "comunión" en el seno de la Trinidad, entre el Padre y el Hijo, se manifiesta salvíficamente creando "comunión" al dar vida progresivamente (derramando la caridad) siempre con vistas a la plena comunión del "nosotros" de la Iglesia (H. Mühlen).

564 J. MARITAIN, *Ibid.*

más allá de los límites institucionales de la Persona mística de la Iglesia, se hace presente su alma creada, más allá de su cuerpo.

Pero como el alma es de suyo arquitectónica, pues tiende de suyo a informar al cuerpo para el que ha sido creada, tiende "exigencialmente" a integrar a los sujetos en los que actúa, "atrayéndolos" a él en la progresiva configuración del cuerpo entero, sin fracturas, en la unidad subsistente de la totalidad personal, con todos sus elementos constitutivos. Arrastra por ello a sí a todo beneficiario de la gracia, en la medida en que penetra en su corazón, transformándolo en hijo de Dios, o disponiéndole a serlo eventualmente en el futuro. Por eso está presente de modo tendencial e invisible en ese cuerpo visible en el que "subsiste" la Persona de la Iglesia Esposa de Cristo. Lo atrae a su seno materno, en el cual María ejerce su materna mediación, como arca universal de salvación. Está ahí presente, pues, de modo invisible, en la Iglesia visible, como arca de salvación. "Invisible a los ojos de todos y a sus propios ojos; se halla en la casa del Esposo como un amigo o un servidor ciego que no puede ver los tesoros que contiene".

La Iglesia es, pues –en resumen–, "sacramento universal de salvación"; y –como consecuencia– atrae a sí a cuantos alcanza su influjo salvífico maternal como "arca de salvación". Su presencia virtual invisible en tantos corazones, fuera de sus límites institucionales, es el fundamento de la presencia de éstos –también invisible– en el Corazón de la Mujer María –que ejerce su maternidad en y a través de la Iglesia Madre y Maestra– en su seno materno presente en el cuerpo visible de la Iglesia.

Pero hay más: al atraerlos a sí les hace partícipes la Esposa de Cristo de su tarea corredentora (en el "don de la Esposa") haciendo de ellos sujetos o agentes de salvación pues la Iglesia es un misterio de comunión. Cristo no sólo dispensa "medios" de salvación y su "fruto", que es la gracia salvífica, sino que quiere que los salvados por Él contribuyan a la "obra de la salvación" del mundo. Requiere la ayuda de "los suyos" completando con su aportación personal y libre –por influjo de la gracia– lo que falta a su Pasión redentora (Gal 1,14), no a manera de complemento, sino a manera de participación corredentora en su Pasión redentora, en orden a "aplicar" el fruto del mérito y satisfacción de su redención "adquisitiva" en el sacrificio de la Cruz, a la cual asoció sólo a su Madre<sup>565</sup>.

Aunque son especialmente corredentoras las oraciones, sufrimientos y obras de sus miembros de más excelsa santidad y amor más puro, la Esposa de Cristo hace partícipes del don de la Esposa (en la obra de la corredención) a todos los que acoge en su seno materno como arca de salvación, por imperfectos que sean

---

565 J. FERRER ARELLANO, *Marian Corredemption in the light of Christian Philosophy*, in "Mary at the foot of th Cross" II (New Bedford MA, 2001, 113–149).

(en la medida en que se abran a la irradiación salvífica). Por el sólo hecho de poseer la gracia, la Persona de la Iglesia les atrae a ella, y lo que ella realiza. En virtud de la interconexión de la caridad que difunde en sus corazones el Espíritu Santo, fruto de la Cruz redentora, los hace partícipes del mérito y satisfacción de la Redención, dando así valor meritorio y satisfactorio, en beneficio de sus hermanos vivos y difuntos, a tantas acciones, plegarias y sufrimientos anónimos que pone en servicio de la salvación del mundo, como parte integrante del don de la Esposa –de su maternidad salvífica– que no cesará hasta que sea completado el número de los elegidos<sup>566</sup>.

Se trata siempre de la voluntad divina –negada por Lutero y la reforma protestante– de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, como se valió de la Humanidad Santísima del Salvador para redimir a los hombres; para que todos cooperaran con Él –según la conocida conocida formulación jerárquicos y carismáticos (LG 4), para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María, como nueva Eva, en la Obra de la Salvación; y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada.

Para una mente imbuida de noética nominalista (Lutero afirmaba de “ego sum factionis occanianaie”) es imposible acceder –por falta de flexibilidad mental– en esa errada perspectiva, a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la "analogía entis" (calificada por K. Barth de “larva diabólica del Anticristo”).

Los tres "und" (et) que –al decir de K.BARTH zaparan de la dogmática católica a un reformado (al "sola gratia" –gracia "y" cooperación humana (Sacrificio de la Cruz y sacrificio de la Misa que aplica sus frutos con nuestra cooperación)–; al "sola fides" –fe "y" obras–; al "sola Scriptura" –Escritura "y" la cooperación eclesial, mediante la Tradición y el Magisterio–) no son sino tres dimensiones de un mismo misterio de participación de la plenitud de mediación y de vida de Cristo, el único Mediador. (Sobre este tema trato ampliamente en *Lutero y la reforma protestante*, Madrid 1996).

De ahí la urgente necesidad del apostolado "ad fidem"<sup>567</sup>, en un triple nivel:

---

566 Cfr. J. MARITAIN, *Ibid.*

567 Cf. UR 3y4; P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, p.165 ss.. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (sobre las misiones orientadas a los no cristianos), de 1990, y la declaración *Dominus Iesus*, cit. n. 22. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit. (sobre "los estados existenciales de la gracia", in fine).

A. Con nuestros hermanos *cristianos disidentes*, no sólo favoreciendo “el trabajo de preparación y reconciliación de cuantos desean, *de modo personal* la plena comunión católica”, como “*la labor ecuménica*” propiamente dicha, *con “las Iglesias y Comunidades cristianas”* encaminada, “bajo la vigilancia de los pastores”, a “superar los obstáculos que impiden la plena comunión eclesiástica” (cf. UR 4)

B. *Misionera*: aquélla dirigida “ad gentes”: los no cristianos.

C. *Pastoral*, que sostenga y robustezca la fe católica de quienes estén institucionalmente incorporados a la Persona mística de la Iglesia de modo pleno. La fe que no se aviva en la caridad, –que une el corazón a Dios–, y con la integridad de la doctrina –que ilustra la inteligencia–, tiende a languidecer hasta perderse ante los embates del Maligno y del espíritu del mundo, en la dura batalla que anunciaba ya proféticamente el Protoevangelio; que no cesa a lo largo de toda la historia bíblica, paradigma y profecía de la historia entera de salvación hasta la victoria escatológica del Cordero (Ap 19, 5–11) en el reino de los santos del Altísimo (Dan. 7,18).

Las personas dóciles al Espíritu –y, con ellas, aquellos grupos o instituciones que han surgido de esta misma fuente inspiradora y santificadora (en la medida y en los aspectos en que así haya acontecido, de muy difícil discernimiento) – no dejarán de sentirse atraídas por una honda simpatía hacia determinados ideales cristianos. Esta simpatía desvela la presencia activa del Espíritu Santo en dichas personas o grupos. El fenómeno de la pronta y sincera conversión a la fe cristiana de una comunidad eclesial no católica, es, sin duda, el signo más inequívoco de la actuación previa del Espíritu Santo en dicha comunidad, tanto en sus miembros como en algunas de sus instituciones.

La reciente creación de *ordinariatos de comunidades anglicanas* que han sido admitidas a la plena comunión con Pedro en la Iglesia católica –que no deben confundirse con la prelaturas personales que hemos estudiado en este capítulo (se asimilan más bien a los ordinariatos castrenses), es una primicia de la plena realización de la esperanza ecuménica de la Iglesia, que llegará sin duda –pues la palabra profética del Señor no puede fallar: “al final, habrá un solo rebaño y un solo Pastor”– cuando llegue la hora de Dios.

## CAPÍTULO XI

PALABRA BÍBLICA, PALABRA SACRAMENTAL Y PROTOPALABRA EUCARÍSTICA. (TEOLOGÍA DE LA PALABRA EN RELACION CON LOS SACRAMENTOS)<sup>568</sup>

(Dimensión eucarística de la Iglesia (2): la Protopalabra –la Anamnesis– del Sacrificio eucarístico)

Este estudio me ha sido sugerido por la conocida sentencia de Sto. Tomás de Aquino –recurrente en la tradición de la Iglesia– que recoge el Catecismo de la Iglesia Católica. *“El Corazón de Cristo designa la Sagrada Escritura, cuyo sentido estaba cerrado hasta que se abrió con la Pasión”* (CEC 112) *interpretada en clave eucarística.*

*La Iglesia –una de cuyas dimensiones esenciales es la Biblia– “vive de la Eucaristía”* (Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 1), que aplica –en el orden de la redención subjetiva– todo cuanto realiza –en el orden de la redención objetiva o adquisitiva– el Sacrificio del Calvario. Del costado abierto de Cristo –a través de la Eucaristía– se derrama el Espíritu en virtud de la “Protopalabra” de la anamnesis, que comprende en sí todo el misterio de nuestra salvación.

*De la presencia de Jesús vivo en la Hostia santa “nacen todas las gracias”, y es, por eso, “la garantía, la raíz y la consumación de su presencia salvífica en el mundo”, en el misterio de la Iglesia, instrumento universal de redención por la Palabra y los Sacramentos.*<sup>569</sup>

## INTRODUCCIÓN

<<La fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra" de Dios, "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo" (S. Bernardo, hom. miss. 4,11). Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas (cf. Lc 24,45)>>. (CEC 108).

La Palabra en el Libro (el “Logos embiblos”) es la expresión escrita, inspirada por el Espíritu, del proceso de revelación histórico–salvífica del Verbo

---

568 Publicado en *Studium Legionense*, 46 (2005) 113–152.y más breve, en Actas del Simposio.

569 Cf. S. JOSEMARÍA E., *Es Cristo que pasa*, nn. 86 y 102.

de Dios, en el Espíritu Santo, que culmina en la Encarnación redentora ( el “Logos ensarkos”) consumada en el misterio Pascual, “centro del misterio del tiempo” y recapitulación de la historia salvífica hasta la Parusía (Juan Pablo II)<sup>570</sup>. “Esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu está en el origen, constitución y permanencia de la Iglesia, y continúa en la Eucaristía” (*Ecclesia de Eucharistia.*, 23) que “hace la Iglesia”, uno de cuyos elementos esenciales es la Escritura “que está más en su corazón que en los libros escritos” (CEC 113) como “imagen canónica de la Revelación” (Von Balthasar), cuya memoria viva está presente en su Tradición.

Si “toda la gracia del mundo depende la gracia de la Iglesia, y toda la gracia de la Iglesia depende de la Eucaristía”<sup>571</sup>, parece imponerse –tal es la conclusión a la que pretendo llegar– que toda “palabra” que se oye en la Iglesia –sea bíblica, litúrgico–sacramental, exhortativa, docente o autoritativa (cfr. § II)– en tanto será salvífica, en cuanto sea preparación, resonancia y –siempre– derivación de la “Protopalabra” de la “anamnesis” eucarística (“hoc est enim corpus meum...”) que hace salvíficamente presente a través del tiempo y del espacio, de modo sacramental –con la cooperación de la Iglesia que la celebra y de la que Ella vive–, “*la hora* de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 12, 23) –*la hora* “del paso de este mundo al Padre” (Jn 13, 1)– en la Cruz gloriosa, que “todo lo atrae hacia sí” (Jn 12, 32). *Ella es la causa meritoria de la Resurrección y el don del Espíritu Santo, que –como fruto de la Cruz– vivifica, por mediación de la Eucaristía, a la Iglesia, sacramento universal y única arca de salvación del mundo.*

En orden a nuestro propósito, comenzaremos exponiendo (§ I) los cinco significados<sup>572</sup> análogos de la categoría bíblica de “Palabra de Dios”, de los cuales el “analogatum princeps” –que está en el origen de un proceso salvífico descendente, animado por el Espíritu Santo, de los demás analogados del término–, es el Logos de la Trinidad, que expresa la comunicabilidad de Dios. Los otros cuatro (“Ipse enarravit” Jn 1, 18) –el penúltimo de los cuales es la Palabra escrita– derivan de aquél, y se refieren a diversas instancias en el proceso de su autocomunicación “ad extra” en la “synkatabasis” de la historia de la salvación, que culmina en la encarnación redentora del Verbo por obra del

---

570 Cf. § I, 2.

571 Ch. JOURNET, *L’Eglise du Verbe Incarné* II, Desclée, París 1951, II, 672, citado por Pablo VI (*Alocución* 15–IX–65).

572 Los distingue muy bien C. M. MARTINI, *Parola de Dios e parole humane*, en VV. AA. “IL libro sacro nell ambito della Parola de Dio”. Roma 1978, 43 ss. Cf. también A. M. ARTOLA, J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra*, Verbo Divino, Estella 1995, 29–58.

Espíritu, cuya plenitud (Ef 1, 23) es la Iglesia del Verbo encarnado, su Esposo y Cabeza.

Nos proponemos mostrar en este estudio que todos los sentidos derivados del sintagma “Palabra de Dios” que encontramos en la Escritura y en la vida de la Iglesia, alcanzan su fin salvífico –siempre y sólo– por referencia causal a la *Protopalabra eucarística* (§ III) –“la anamnesis” de la doble transubstanciación–, que, haciendo salvíficamente presente de manera sacramental, a través del tiempo y del espacio, el Sacrificio redentor del Calvario para aplicar sus frutos, da origen y vida a la Iglesia, en la progresiva formación del Cristo total hasta la Parusía. Si la “Protopalabra” dejara de pronunciarse –es un imposible–, desaparecería la Iglesia que es indefectible hasta el final de la historia, cuando Él vuelva (cfr. 1 Cor 11, 20).

De ahí la absoluta necesidad del sacerdocio ministerial, en comunión jerárquica –bajo Pedro–, que asegura la rectitud y la legitimidad de su ejercicio. Sin ministerio ordenado no hay Eucaristía; sin Eucaristía –“garantía” y raíz de toda la gracia salvífica– no hay Iglesia –que de ella vive–; y sin Iglesia no, hay salvación: no hay Vida en el mundo; sobreviene la corrupción y la muerte. La creación entera “estaría de más”. Si Ella faltara, el mundo no tendría razón de ser, pues sólo tiene sentido si cumple la finalidad para la que fue creado: darle la gloria que, si le fue sustraída por el pecado, fue más admirablemente restaurada por la Cruz gloriosa, sacramentalmente presente en el misterio eucarístico –como oferta de salvación que puede ser aceptada o rechazada libremente–, de infinito valor latréutico, eucarístico, propiciatorio e impetratorio. Ahora bien, “la gloria de Dios es la vida del hombre”, que santifica a cada uno de ellos no aisladamente, sino constituyendo un Pueblo (cfr. LG, 9a) como semilla que fructifica “en la visión de Dios”<sup>573</sup>, por la que participa de su Vida bienaventurada para alcanzar la cual fue creado (Cfr. CEC 1).

## I. LOS CINCO SENTIDOS DEL TÉRMINO ANALÓGICO PALABRA DE DIOS

“Palabra de Dios” es una categoría teológica análoga, no unívoca, que encontramos en cinco diversas acepciones<sup>574</sup> en la Escritura, en la vida de la Iglesia y en la tradición teológica, relacionadas entre sí por nexos causales

573 S. IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20, 7. (Cf. AG 2)

574 Cfr. C.M. MARTINI, *Parola di Dio e parole humane*, en VV, AA., “Il libro sacro nell ambito della Parola di Dio”, cit. 42 ss.

derivados del Logos divino de S. Juan –imagen de la gloria del Padre y esplendor de su sustancia– como analogado principal. Todos los demás son analogados secundarios, a los que se atribuye en sentido propio y formal, no metafórico; ni por denominación extrínseca fundada en una relación causal que tiene con aquello en lo que intrínsecamente se realiza su significado (como se denomina sano un clima porque contribuye a la salud del hombre, pero sin que le convenga lo que esa noción significa de modo intrínseco y formal); según el modelo –a mi parecer– de la *analogía de atribución intrínseca*.

1. La Palabra en el seno del Padre. La Palabra de Dios es, por excelencia, el Verbo de Dios. Tal es –decíamos– el “analogatum princeps” del término, en su sentido originario y fontal: el Logos de S. Juan (Jn 1, 12)<sup>575</sup>: el Unigénito del Padre en la unidad del Espíritu. La Palabra eternamente pronunciada por el Padre, su imagen y expresión perfecta en el seno de la Trinidad inmanente que se revela en la economía salvífica, en virtud del libre designio benevolente del Padre: “el misterio de su voluntad” (Ef 1, 9), escondido desde los siglos eternos en la mente de Dios” (Rom 16, 28. Ef 3, 1–5, 9–19, etc...) de recapitular todo en Cristo (Ef 1, 10); reuniendo bajo Cristo como Cabeza en su Cuerpo, la Iglesia, a los hijos de Dios dispersos por el pecado, por la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y el Espíritu Santo (cfr. CEC 702 Jesucristo, el Verbo en medio de nosotros, en todo el arco de su vida, plenamente manifestado en la Pascua del Señor, centro del misterio del tiempo y recapitulación de la historia salvífica hasta la Parusía.

“Palabra de Dios” es, pues, también por excelencia, pero de modo derivado –en virtud del libre designio de su Encarnación redentora–, Cristo, el Verbo que manifiesta su gloria (Jn 1, 14; 2, 11) de manera velada y oculta en la humanidad de Jesús, solidario de nuestra estirpe (cfr. Hb. 3, 11), para nuestra salvación: Jesucristo, el Verbo en medio de nosotros (Jn 1, 14); el Dios que se ha dicho y se ha manifestado a nosotros en la historia (en la economía salvífica). “En Él lo dice

---

<sup>575</sup> Aunque S. Juan toma el término de la filosofía del ambiente cultural helenístico–neoplatónico –por su intención desmitologizadora del paganismo religioso (muy probablemente) –le da un sentido muy diverso que salvaguarda la trascendencia de Yahwéh: la Palabra creadora de Dios (la Memrá de la traducción aramea –targumin– de la Biblia) a la que da el sentido personal de la Sabiduría de Dios que sugieren los últimos escritos sapienciales, trascendente, creadora y cercana a los hombres. El Logos entra en la historia haciéndose carne; “pone su tienda” –“ekenosen”– entre nosotros. La encarnación del Logos no es una figura mítica, sino un acontecimiento histórico. Cfr– J.M CASCIARO, J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre*. Eunsa Pamplona 1992, 227 ss.

todo, no habrá otra palabra más que esta” (CEC 65). Es Jesucristo (“el que me ve a Mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9)) en todo el arco de su vida, su muerte, resurrección y señorío glorioso del universo, el que nos manifiesta el Padre<sup>576</sup>.

“No es, pues, solamente la que se hace presente en el Jesús histórico que culmina en la Resurrección, sino también la que estará presente en su máxima extensión en el Reino de Dios entregado al Padre en la plenitud de los tiempos (cfr 1 Cor 15, 24; DV 4, último párrafo). Alcanzará entonces el ámbito definitivo máximo de su expresión extensiva, si bien el ámbito máximo de su expresión intensiva sigue siendo la Cruz y Resurrección”<sup>577</sup> y el don del Espíritu: el misterio Pascual, la suprema e insuperable revelación salvífica de la Trinidad, que compendia y recapitula –por la mediación del misterio eucarístico– todo el misterio de nuestra salvación.

Detengámonos en este punto capital. Dios creó el mundo (en vistas a Cristo) en orden a la comunión en su vida trinitaria<sup>578</sup>. Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cfr. CEC 71), -comienza a realizarse el designio benevolente del Padre (Ef. 1) de reunir a los hijos de Dios *dispersos por el pecado* (Jn 11, 52). *Como reacción al caos, que el pecado provocó, envía al Hijo y al Espíritu (las "dos manos del Padre" en la sugerente metáfora de S. Ireneo (cfr. CEC 53, 704)), para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado* unificada por el Espíritu. (Cfr. CEC, 761). *Es un proceso que abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo glorioso* (cfr Ef 1, 10), *triunfador de la muerte en el misterio pascual*<sup>579</sup>.

---

576 Cfr. el conocidísimo comentario a Hb 1, 1–2 de S. JUAN DE LA CRUZ, que recoge CEC 65. Toda la vida de Cristo es revelación del Padre, redención y recapitulación –“anakephalaoisis”– bajo la Cabeza de la nueva humanidad rescatada, el nuevo Adán, que reconcilia con Dios a la humanidad dispersa por el pecado: Toda ella es, pues –en todos y en cada uno de los misterios de su vida (los “acta et passa Christi”) “Palabra de Dios” y “causa salutis aeternae” (Hb 5, 9). Cfr. CEC 516–518.

577 C. M. MARTINI, *Ibid.*

578 Así comienza el Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1 (aquí cit. CEC). (Los documentos del Cc. Vaticano II son citados por las iniciales, según uso ya convencional).

579 <<Desde el comienzo y hasta “la plenitud de los tiempos” (Ga 4, 4), la misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre, permanece oculta pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten>>. (CEC 702). He desarrollado ampliamente esta temática en J. Ferrer Arellano, *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu en la historia de la salvación como “Incarnatio in fieri” consecuencias eclesiológicas y mariológicas*, en Eph. Mar. 48 (1998), 405–478. Cf. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Taurus, Madrid 1966, que desarrolla la doctrina de S. Ireneo, que

Después de la venida de Cristo a la historia no es un más allá de Cristo en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Ésta constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera –y en el cosmos– de lo que primero fue consumado en Él con los acontecimientos pascuales. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le precede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida –con la fuerza de su Espíritu que irradia –por anticipación– del misterio pascual–. Y todo lo que le sigue emana de Él, estableciendo progresivamente su Reino, que “echa fuera” al príncipe de este mundo (cfr. Jn 12, 31), a lo largo de la historia de la salvación, que es una lucha dramática de la descendencia de la mujer con la antigua serpiente y las fuerzas del mal (cfr. Gen 3, 15).

La Encarnación del Verbo no se nos aparece, así, como un acontecimiento inusitado, sino como la consumación de un designio que alienta desde los orígenes de la historia, ya que desde estos, se manifiesta un Dios que interviene salvíficamente en la historia humana. (Cfr. DV 3; CEC, 410). Y la Encarnación redentora del Verbo cuya consumación es la Pascua del Señor, será su suprema intervención escatológica, en un proceso que concluye con la recapitulación en el Cristo total, de cuantos hayan abierto su corazón al don del Espíritu hasta el último de los elegidos, en un universo transfigurado<sup>580</sup>.

---

presenta con un sugerente lenguaje la historia de la salvación como un progresivo descenso de Dios al hombre y ascenso del hombre a Dios, en el que el Verbo y el Espíritu –las dos manos del Padre– se habitúan a vivir con el hombre, habituando al hombre a las costumbres de Dios. “Hay una encarnación antes de la Encarnación” que a ella dispone, al paso que participa de su virtualidad salvífica por anticipación del misterio Pascual. Una suerte de “*Incarnatio in fieri*”.

580 La Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth es –según San Ireneo–, la expresión excelsa de una manera de ser Dios y de una manera de ser el hombre que se encuentra en toda la historia sagrada en un progresivo “acostumbrarse” de los hombres a Dios y de Dios a los hombres, tan distanciados y opuestos a Él tras la caída (cfr. CEC 53). Por eso la referencia al Antiguo Testamento y la analogía de las costumbres divinas y la de las humanas constituyen una perfecta demostración en el sentido que Ireneo y Clemente, conferían a la palabra. Cristo pudo explicar a los discípulos de Emaús todo cuanto Moisés y los profetas habían dicho de El (Lc. 24, 27), pues en realidad, toda la Escritura habla de Cristo, cuyo misterio abarca y recapitula la historia entera. El conjunto de la misma constituye ya un esbozo y una profecía de la Encarnación –una suerte de “*incarnatio in fieri*” del “*Verbum incarnandum, nondum incarnatum*”, cuyo pleroma es la Iglesia que recapitula en Cristo Cabeza los hijos de Dios dispersos por el pecado– y la describe en sus múltiples aspectos. De ahí la importancia que reviste establecer una relación con el Antiguo Testamento para la comprensión del evento de Jesús, plenitud –y cumplimiento escatológico– de toda la revelación. Cf. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Madrid 1965, cc. 1 y 2 passim.

*La Pascua del Señor es, pues, el misterio recapitulador de todos los “acta et passa Christi”, que son cumplimiento, a su vez, de todos los acontecimientos salvíficos y palabras proféticas (“gestis verbisque”, DV 2) de la antigua alianza, que los prefiguraban y a los cuales no sólo disponían, sino que se beneficiaban por anticipado de su virtualidad salvífica.*

Todos los instantes de la existencia histórica de Cristo tenían un valor infinitamente satisfactorio y meritorio. Pero *aunque infinitamente salvíficos en sí mismos, por disposición divina* –no son hondas razones de conveniencia que ha señalado la tradición teológica– *no eran redentivos sino en cuanto intencionalmente referidos al Sacrificio del Calvario, que mereció la resurrección de entre los muertos, su ascensión a la derecha del Padre y el envío del Espíritu* –fruto de la Cruz–, que nos hace partícipes de la novedad de vida de Cristo glorioso.

“El Verbo hecho hombre no es disposición próxima para nuestra resurrección, sino el Verbo hecho hombre y resucitado (*resurgens*) de entre los muertos”. (Tomás de Aquino, III, Sent, dist. 21, q2 a1 ad1). *Nuestra nueva vida en Cristo es, pues, obra del Cristo resucitado en cuanto resucitado (Sum. Th. III q56 ad3)<sup>581</sup>. Es el misterio recapitulador en el que convergen todos los misterios –acciones y pasiones– de la vida de Cristo; cada uno en sí mismo de valor infinito. Son, pues, “causa salutis aeternae”; pero lo son en tanto que recapitulados en la “consumación” pascual (cfr. Heb 5, 9) de la existencia redentora de Cristo.*

El misterio pascual es el centro del misterio del tiempo; el eje y recapitulación de la historia salvífica hasta la Parusía –por ella prefigurada– en la progresiva formación del Cristo total, porque la humanidad santísima glorificada de Cristo vencedor de la muerte ha entrado, en cuanto muere y resucita –y envía el Espíritu como fruto de la Cruz–, en la eternidad participada de la gloria. El

---

581 “La Resurrección de Cristo, dice la Glosa (PL 191, 295), es causa de la resurrección del alma al presente y del cuerpo en el futuro”. Sto. Tomás de Aquino, *Ibid*, en los dos artículos estudia la causalidad de la Resurrección de Cristo respecto de la nuestra en dos momentos: su eficacia respecto de la resurrección de los cuerpos (a1) y de la resurrección de las almas o justificación (a2). Dios es la causa eficiente principal de la justificación del alma y de la resurrección del cuerpo; y es la humanidad de Cristo, en la totalidad de su misterio pascual, Muerte y Resurrección, su causa instrumental (cfr. Q51 a1 ad2). La muerte es causa ejemplar de la remoción del pecado, y la resurrección de la donación de una vida nueva. (Cfr Rm 4, 25). Pero sólo la Pasión y muerte de Cristo –toda su existencia redentora en amor obediente a la voluntad salvífica del Padre “hasta la muerte y muerte de cruz”, en ella intencionalmente presente– es causa eficiente moral meritoria de la exaltación de su Humanidad, y de la justificación y la futura resurrección del hombre: de cada uno, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos.

acontecimiento mismo de su muerte, como voluntaria entrega de su espíritu al Padre, y de su Resurrección a la nueva vida inmortal –que forman un único misterio pascual– participan de la eternidad haciéndose salvíficamente presentes desde el alfa hasta el omega de la historia<sup>582</sup>. Es el único “acontecimiento – inseparable– de la Cruz y de la Resurrección, que permanece y atrae todo hacia la vida” (CEC 1085).

Este proceso de la progresiva recapitulación de todo en Cristo muerto y resucitado por obra del Espíritu, abarca la historia entera, desde las puertas del Paraíso perdido, hasta el Reino consumado metahistórico de la Jerusalén celestial, que es historia salvífica: la historia de la progresiva revelación de Dios y su designio salvífico –que culmina y se clausura en la generación apostólica (la tradición apostólica, “regla de fe” para las sucesivas generaciones cristianas) –y de la formación del Cristo total– en el seno maternal de la Inmaculada Mediadora<sup>583</sup> por la irradiación del misterio Pascual, que abarca la historia entera de la salvación hasta la Parusía: –por anticipación (en virtud de la confiada espera en la promesa mesiánica más o menos explícita, que dispone a la justificación, por caminos, a veces, sólo a Dios conocidos)– si es antes de Cristo venido; o, a partir de su venida, por derivación, a distancia o por contacto<sup>584</sup> (mediante el ministerio de la Palabra y los Sacramentos, cuya raíz y culminación es el misterio eucarístico, “que hace la Iglesia”)– hasta la recapitulación de todo en Cristo (Ef 1, 10), cuando Dios sea todo en todo (cfr. ¡ Cor 19, 28).

La muerte y resurrección del Señor están virtualmente presentes en toda la historia –desde las puertas del paraíso perdido hasta su fin– instaurando el Reino de Dios que nos arranca de la potestad de las tinieblas en la progresiva formación del Cristo total. Tal es el fin del designio salvífico de Dios Padre, que envía al Hijo en el Espíritu –las dos manos del Padre– para reunir en Cristo a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11, 52).

Su muerte *in fieri*, en su último instante de viador, por el que entrega su vida en la Cruz *con libre amor obediente al Padre* –que recapitula su existencia redentora desde el “ecce venio” de la Encarnación, hasta el “consumatum est”–, satisface por el pecado y *merece*, con una *causalidad eficiente moral* ante Dios, su exaltación como “Kirios” y nuestra reconciliación con El (en el orden de la

---

582 J. FERRER ARELLANO, *La resurrección de Cristo centro del misterio del tiempo*, en “Escatología y vida cristiana”, Actas del XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 387–407.

583 J. FERRER ARELLANO, “Corredención materna de María y mediación sacramental”, *Inmaculata Mediatrix*, III (2003) 59–106.

584 Cfr. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia.*, Rialp, Madrid 1985 (último capítulo)

*mediación ascendente*). Su renovación sacramental en el *Sacrificio eucarístico*, realiza la obra de la salvación con la cooperación de la Iglesia, que aporta –con el don de la Esposa<sup>585</sup>– lo que falta a la Pasión de Cristo (su Esposo, según la ley de la *alianza esponsal salvífica* (categoría clave de la Escritura).

La totalidad del misterio pascual –su muerte y resurrección– está virtualmente presente, además, (en el orden de la *mediación descendente*) con una causalidad ejemplar e instrumental<sup>586</sup>, a lo largo del tiempo y del espacio en la Palabra, de modo especial –en inefable oferta de salvación– en los *Sacramentos* que Él instituyó, como signos eficaces de la gracia salvífica, “ex opere operato” (§ II).

3 Palabras de Dios –en plural– de la predicación profética y apostólica en la Revelación divina “gestis verbisque” (DV 2).

La Palabra de Dios se hace así –en la “synkatabasis” de la Encarnación– *Palabra de Dios en plural*. Dios no necesita sílabas porque no está sometido al tiempo. Es el mismo Verbo el que se expresa –en el Espíritu– en la boca de los profetas (cfr. S. Agustín. Psal. 103, 4, 1. Cit en CEC 102). Son a estas *palabras de la predicación profética y apostólica a las que, de hecho, la Escritura llama normalmente “Palabra de Dios” revelada*, y deben ser entendidas en la armónica variedad complementaria de sus inflexiones específicas litúrgico–sacramentales y extralitúrgicas –de las que trataremos después (§ II)– en la unidad del diseño de la *revelación salvífica de Dios de la antigüa y de la nueva alianza* que culmina –y se cierra– en la Iglesia apostólica, cuya “tradicito” (*paradosis*) es normativa de las sucesivas generaciones de creyentes, de la que Cristo Jesús es el centro y el corazón, abierto desde la Pascua (Cfr. CEC 112).

---

585 Toda su actividad corredentora, cuyo centro y fuente –o raíz–, de su eficacia salvífica es el sacrificio eucarístico, que es sacrificio de Cristo y de la Iglesia para aplicar los frutos del divino Sacrificio del Calvario.

586 Su muerte es causa ejemplar de la remoción del pecado, y su resurrección de la donación de una vida nueva. Los otros misterios de la vida de Cristo que conmemora el año litúrgico, ejercen, también, una causalidad ejemplar y eficiente en la vida del cristiano, en cuanto virtualmente presentes en el misterio pascual que los recapitula, significado y hecho salvíficamente presente en la liturgia, fuente y culmen de la actividad de la Iglesia. F. OCARIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 308. Sólo en este sentido podría aceptarse, a mi parecer, la *Mysterienlehre* de Odo CASEL (puede verse compendiada en sus obras. El misterio del culto cristiano, Dinor, San Sebastián 1953; Misterio del la Cruz, Madrid 2 ed 1964. Cfr. T. FILTHAUT, *Teología de los misterios*, Desclée, Bilbao 1963. Ofrece amplia bibliografía sobre él M. SCHAMAUS, *Teología dogmática*, VI, Los sacramentos. Rialp Madrid 2 ed 1963, 771–773) (cf. Infra § II).

#### 4. Palabra bíblica.

“Palabra de Dios” son también –en una cuarta instancia en el proceso de comunicarse de la Palabra increada–, *las palabras escritas* de todos aquellos que, en conexión con la actividad profética y apostólica (la “paradosis”), han escrito *por inspiración divina* los libros canónicos de la Sagrada Escritura. Son los profetas escritores, los apóstoles, los evangelistas, los sabios, los cronistas, los legisladores, los poetas. *Esa es la Biblia, que aparece en este cuarto momento del análisis de la Palabra de Dios*, como uno de sus analogados. Ahora es precisamente *cuando pasamos de la palabra hablada de la Revelación a la palabra escrita* que expresa, objetivándola en los libros recogidos por la Iglesia, Esposa de Cristo, que reconoce en ellos la voz de su Esposo– en el canon de la Sagrada Escritura. *La Biblia nos conserva las palabras de los apóstoles, de los profetas, etc., puestas por escrito bajo la inspiración de Dios, para manifestarnos su plan de salvación en Cristo*<sup>587</sup>.

a) La Biblia no sólo contiene la Palabra de Dios revelada en la historia de la salvación (I, 2 y 3), sino que es Palabra de Dios por la que habla a su Iglesia y – en ella– a cada uno de los hombres.

En cuanto testimonio histórico autorizado de la Revelación, *las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios* y, *por ser inspiradas, son verdaderamente Palabra de Dios* (DV, 24). Si fuesen solamente una trascripción histórica de oráculos proféticos, tendrían un valor como libro de los orígenes, como documento de la fe de las generaciones antiguas, sin que necesariamente contenga siempre una palabra normativa para las generaciones futuras. Al contrario, *La relación que tiene con el Verbo por medio del Espíritu*–en virtud de la inspiración bíblica *hace de esta palabra una fuerza viva y permanente de la manifestación de Dios para todos los tiempos*.

En efecto, *la inspiración del hagiógrafo* es una “gracia gratis” (un carisma) para utilidad de la Iglesia, por la que el Espíritu Santo sirviéndose a modo de instrumento de la actividad literaria del hombre, con sus diversas expresiones (o géneros) según el fin que se propone en cada caso, la hace eficaz, perfeccionando interiormente el complejo proceso tanto de redacción como de recepción y lectura del escrito. *El destinatario inmediato de la revelación de Dios a través de*

---

<sup>587</sup> C. M. MARTINI, *Ibid.* Cf. A. M. ARTOLA, J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, cit. 186 ss.

*la Escritura es la Iglesia. La Sagrada Escritura recibida en la Iglesia es por tanto instrumento de verdadera profecía, en cuanto que a través de ella Dios habla a su Iglesia y –en ella– a cada uno de los hombres.* El carácter de instrumento que tiene la “mente del profeta” en orden a que éste reciba y transmita la revelación de Dios, lo tiene de manera análoga la Escritura en orden a que la Iglesia reciba la revelación de Dios en Jesucristo. *El juicio que completa el conocimiento le viene al profeta como una luz divina; asimismo le viene a la Iglesia.* La función profética pertenece a la Iglesia porque así se lo ha otorgado el Señor; *la Escritura es el instrumento sobrenatural –que tiene la consistencia de un texto escrito<sup>588</sup>, inspirado por Dios, para que la Iglesia realice su misión de conocer y dar a conocer a Jesucristo.* Es uno de los elementos esenciales de la Iglesia, como lo son los sacramentos<sup>589</sup>.

---

588 Cf. nota 22.

589 K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona 1970. Afirma que Dios es autor de la Sagrada Escritura –como lo es de los siete sacramentos, acciones fundamentales mediante las cuales la Iglesia se autorrealiza (“un remedio para cada necesidad”) –en cuanto que es Autor de la Iglesia, por ser uno de sus elementos esenciales. Los libros sagrados son, de hecho, el modo privilegiado como la Iglesia apostólica expresa y objetiva su propia fe. Es por la transmisión de los libros sagrados como la Iglesia apostólica ha sido establecida por Dios como fundamento y como norma de todas las sucesivas generaciones de creyentes.

La inspiración no afecta sólo a la intuición originaria de la verdad a transmitir, de modo que sería ajena a la puesta por escrito por el autor humano, que pone las ideas y el estilo (LESSIUS, FRANZELIN), sino a impulso de necesidad interior de ponerla por escrito, y a todo el proceso de realización o ejecución literaria puesta en marcha por el impulso interno. Todo el largo y complejo proceso que conduce a la formulación verbal, en el curso del cual los juicios especulativos y prácticos se entrecruzan con peso y matices diversos (Benoit), debe ponerse bajo un influjo del carisma divino (como había ya enseñado BÁÑEZ –que tanto defendió la inspiración verbal–, recogiendo la tradición patristica más genuina). Todo este proceso de formulación literaria es un momento creativo que debemos considerar como desarrollado bajo la acción del Espíritu. (Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Madrid 1986, 158), que cabe referir el carisma que Sto. TOMÁS llama “*gratia sermonis*” hablado y escrito (S. Th. II–II, 177).

Esta dimensión literaria del carisma de inspiración de la palabra bíblica, debe ser integrada –como uno de sus elementos esenciales– en la explicación teológica más clásica y tradicional, que ha favorecido el Magisterio, de la causalidad instrumental del profeta y el hagiógrafo –que participa imperfectamente de carisma profético (Sto. TOMÁS, S. Th., 175, s); la cual debe ser entendida, a su vez, en la perspectiva “eclesial” de complementariedad con otros carismas –de acción y predicación (GRELOT)– que Dios suscita al servicio de la Revelación por obras y palabras (cfr. DV 2), en un proceso –bajo la acción del Espíritu Santo– ordenado a la respuesta de su acogida por la fe que conduce a la comunión salvífica con Él (cfr. Jn 20 31) como último fin de la revelación de la Palabra. Cfr. V. MANUCCI, *Introducción a la S. Escritura*, Desclée, Bilbao 1997, 153 ss

La relación permanente que la Escritura tiene con Dios y con su Palabra, hace que la Palabra de Dios permanezca a través de la Escritura con toda su fuerza viva y eficaz en virtud de la inspiración –como dimensión esencial de la Iglesia que vive más en su corazón (su Tradición) que en la materialidad del texto escrito–. La inspiración no es solamente un hecho aislado, pasado, sino –en esta perspectiva eclesial, que nada tiene que ver con el falso principio hermenéutico de los primeros reformadores protestantes “sola scriptura”, como “autopistós”– una cualidad permanente, una fuerza espiritual siempre actual y presente en la Escritura leída “in Ecclesia”, que mantiene a punto todo el poder de la Palabra de Dios, no en su aspecto glorioso intratrinitario, sino en la forma servil y velada de la *synkatabasis* de la Palabra en el libro (el Logos *embiblos*) escondida y sin rostro, en analogía con la Palabra en la carne (el Logos *ensarkos*), que es el centro de la verdad de la Escritura (Cfr. CEC 108)<sup>590</sup>.

Toda la historia de la salvación en Jesucristo es, como decíamos antes, una suerte de “*incarnatio in fieri*” del Verbo en el Espíritu (“las dos manos del Padre” que reúnen a la humanidad dispersa por el pecado en la familia de los hijos de Dios en Cristo). Así como hay una “encarnación” antes de la Encarnación (Danielou) –cuya plenitud es la Iglesia del Verbo encarnado– a la cual prepara y la anticipa, se puede decir también –como enseña Juan Pablo II en su discurso de presentación del documento de la PCB “la interpretación bíblica en la Iglesia” de 1993–, que *<<la puesta por escrito de las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escriturística, fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. En efecto, estas palabras escritas representaban un medio estable de comunicación y comunión entre el pueblo elegido y su único Señor. Por otro lado, gracias al aspecto profético de estas palabras, fue posible reconocer el cumplimiento del designio de Dios, cuando “el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros” (Jn 1, 14). Después de la glorificación celestial de la humanidad del Verbo hecho carne, también su paso entre nosotros queda testimoniado de manera estable gracias a las palabras escritas. Junto con los escritos inspirados de la primera alianza, los escritos inspirados de la nueva alianza constituyen un medio verificable de comunicación y comunión entre el*

---

590 Cfr. A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, cit., 51 ss. “La Encíclica Divino Afflante Spiritu ha expresado el vínculo estrecho que une a los dos textos bíblicos inspirados con el misterio de la Encarnación, con las siguientes palabras: “Al igual que la Palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error”. (*Enchiridion biblicum*, 559). Recogida casi al pie de la letra por la Constitución conciliar *Dei Verbum* (n. 13), esta afirmación pone de relieve un paralelismo rico de significado>>. Juan Pablo II, Discurso de presentación del documento de la PCB de 1993 (aquí cit IBI).

pueblo creyente y Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. *Este medio no puede, ciertamente, separarse del manantial de vida espiritual que brota del corazón de Jesús crucificado y se propaga gracias a los sacramentos de la Iglesia*>> (cuya fuente y culminación es el misterio eucarístico. Cfr. § III). <<Sin embargo, tiene la consistencia de un texto escrito, que merece crédito>>.

<<Por eso –continúa Juan Pablo II en esa importante alocución– el estudio de los condicionamientos humanos de la palabra de Dios debe proseguir con interés renovado incesantemente. Este estudio, sin embargo, no basta. Para respetar la coherencia de la fe de la Iglesia y de la inspiración de la Escritura, la exégesis católica debe estar atenta a no limitarse a los aspectos humanos de los textos bíblicos. Para comprenderlos y explicarlos, tenemos siempre necesidad de la venida del mismo Espíritu Santo, es decir, de su luz y su gracia, que es preciso pedir ciertamente con una oración humilde u conservar con una vida santa”. (León XIII, Providentissimus Deus. Enchiridion biblicum, 89)>><sup>591</sup>.

"La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita" (DV 12,3), y sin el cual la Escritura sería letra muerta. "Por muy diferentes que sean los libros que la componen, la Escritura es una en razón de la unidad del designio de Dios, del que Cristo Jesús es el centro y el corazón, abierto desde su Pascua (cf. Lc 24,25–27. 44–46). (...) Este corazón estaba cerrado antes de la Pasión porque la Escritura era oscura. Pero la Escritura fue abierta después de la Pasión, porque los que en adelante tienen inteligencia de ella consideran y discernen de qué manera deben ser interpretadas las profecías" (S. Tomás de A. Expos. in Ps 21,11). (CEC 112).

b) La palabra bíblica en el corazón –Tradición viva– de la Iglesia.

Los textos bíblicos han sido confiados a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia de Cristo, para alimentar su fe y guiar su vida de caridad. Respetar esta finalidad es condición para la validez de la interpretación. Según un adagio de los Padres, "sacra Scriptura pincipalius est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta" ("*La Sagrada Escritura está más en el corazón de la Iglesia que en la materialidad de los libros escritos*"). En efecto, *la Iglesia encierra en su Tradición la memoria viva de la Palabra de Dios, y el Espíritu Santo le da la interpretación espiritual* de la Escritura ("...secundum spiritualem sensum quem Spiritus donat Ecclesiae": Orígenes, hom. in Lev. 5,5). (CEC 113).

La Biblia necesita un contexto, un hábitat en el que poder vivir. <<La Revelación –esto es, el que Dios se dirija al hombre, su salirle al encuentro

---

591 JUAN PABLO II, *Discurso de presentación del documento de la PCB 1993* (IBI)

(escribe el Card. Ratzinger)– es siempre algo superior a cuanto pueda ser expresado con palabras humanas, superior incluso a las palabras de la Escritura.

La Revelación no es un meteorito caído sobre la tierra, que yace en cualquier parte como una masa rocosa de la que se pueden sacar muestras, llevarlas al laboratorio y analizarlas. La Revelación tiene instrumentos, pero no puede ser separada del Dios vivo; interpela siempre a la persona viva a la que alcanza. Pero si se da esta trascendencia de la Revelación respecto a la escrituras, entonces la última palabra sobre ella no puede venir del análisis de las muestras rocosas –el método histórico–crítico–, sino que forma parte de ella el organismo vital de la fe de todos los siglos. Precisamente aquello de la revelación que sobresale de la Escrituras (que a su vez no puede ser expresado en un código de fórmulas) es lo que llamamos “Tradición”>>><sup>592</sup>.

De todo lo dicho se deduce la Tradición es algo íntimamente ligado a la vida de la Iglesia. "Es la Biblia entera, en la atmósfera que le es propia, en su ambiente vital, en su luz nativa...; no en su letra, sino en el Espíritu que la dictó y que no cesa de vivificar su lectura. ¿Donde se encontrará –se pregunta S. Agustín– el Espíritu de Cristo si no es en el Cuerpo de Cristo?<sup>593</sup>. Es pues en la Iglesia, cuerpo de la Palabra de Dios viva hecha carne, donde continúa siendo espíritu y vida, la palabra escrito en otro tiempo inspirada a hombres de carne<sup>594</sup>.

De ahí que la Tradición se manifieste a través de la vida misma de la Iglesia, de suerte que todos los órganos de esta vida de la Iglesia sean otras tantas expresiones de la Tradición. Así, la predicación, la liturgia y los Concilios, como actividades de la jerarquía; los santos Padres como testigos cualificados de la vida y enseñanzas de la Iglesia; los teólogos como miembros eminentes dedicados particularmente al estudio de la doctrina revelada; las almas santas por íntima comprensión de las experiencias espirituales; los fieles en general en cuanto reflexionan, estudian y meditan en su corazón las cosas y verdades transmitidas; la misma arqueología y el arte en cuanto que reflejan las huellas de la vida de la Iglesia. Todo ello se ha de concebir como expresión de la Tradición Sagrada. Unas veces lo transmitido se encuentra en enunciados que explícita o implícitamente lo contienen. Otras veces implicado en determinadas acciones,

---

592 J. RATZINGER, *Mi vida, Recuerdos*, 1927–1997, Encuentro, Madrid, 1997, 103–104. “La Escritura y los Padres forman un todo, como la pregunta y la respuesta”... Aunque son diversos, no admiten separación. “Escritura y Tradición no forman fuentes distintas, sino una sola en la que ambas se unen íntimamente”, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 174. Se ha podido decir acertadamente, que la Tradición es la Escritura explicada y abierta, y la Escritura la Tradición cerrada y sellada.

593 *Tr. 27 in Ioh.*, PL, vol. 35 A, col. 1618.

594 BOUYER, L., *La Biblia y el Evangelio*, Rialp, Madrid 1978, Prólogo.

ritos y objetos. (Según la conocida distinción escolástica de manifestación “signata” y “exercitata” de la verdad revelada). Del primer paso tenemos ejemplos en los símbolos de la fe y en los escritos de los Santos Padres. Del segundo, en el rito de la genuflexión como expresivo de la fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía<sup>595</sup>.

La Esposa de Cristo discierne la inspiración de algunos escritos de la antigua y la nueva alianza, entre otros apócrifos, al reconocer en ellos la imagen de su Esposo. <<De ahí la necesidad de interpretar cada texto bíblico como parte del canon de las Escrituras reconocido por la tradición de la Iglesia bajo la guía del Magisterio, y estando mucho más atentos a las aportaciones de la exégesis patristica, las instituciones litúrgicas en las que expresa su fe, etc... Ser fiel a la Iglesia significa, pues, situarse resueltamente en *la corriente de la gran Tradición que, con la guía del Magisterio*, que cuenta con la garantía de la asistencia especial del Espíritu Santo, ha reconocido los escritos canónicos como palabra dirigida por Dios a su pueblo, y jamás ha dejado de meditarlas y de descubrir su riqueza inagotable, “teniendo presente que su interpretación “queda sometida al juicio definitivo de la Iglesia que recibió de Dios el encargo y el oficio de interpretar la Palabra de Dios”(DV, 12)>><sup>596</sup>.

<<La regla de fe, hoy como ayer, no se haya constituida por los descubrimientos (sean estos verdaderos o meramente hipotéticos) sobre las fuentes y los estratos bíblicos, sino por la Biblia tal como es, tal como se ha leído en la Iglesia, desde los Padres hasta el día de hoy. Es la fidelidad a esta lectura de la Biblia la que nos ha dado a los santos, que han sido con frecuencia personas de escasa cultura, [...] Y sin embargo han sido ellos los que mejor la han comprendido>><sup>597</sup>.

La inspiración bíblica aparece así como el penúltimo estadio (4) de una acción carismática del Espíritu de Dios, que atraviesa y fundamenta todo el proceso histórico de la Revelación <<en acontecimientos y palabras>> (DV 2) y culmina en la puesta por escrito de la Revelación en un complejo y dilatado proceso relacional que se cierra en la Iglesia apostólica en el elenco de libros sagrados del canon bíblico en los cuales expresa y objetiva –de modo privilegiado– su propia fe. La Sagrada Escritura no es identificable, ni con el Logos de Dios (1) ni tampoco con la revelación de Dios en la historia y en el

---

595Cf. IBÁÑEZ-MENDOZA, *Introd. a la Teología*, Palabra, Madrid, 1982, 147.

596. Sobre el papel complementario de los diferentes miembros de la Iglesia en la actualización de la Palabra de Dios, cfr. IBI, III, C y D. (donde desarrolla con más amplitud las enseñanzas de DV 21–25 y CEC 131–133).

597 J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, Entrevista de V. Mesori, BAC, Madrid 1986, 84–85.

mundo que ha tenido su culminación en Jesucristo (2 y 3). Ella es un testimonio histórico privilegiado de la Revelación, es la <<imagen canónica de la Revelación>><sup>598</sup>. En virtud de este testimonio canónico–privilegiado de la Revelación que es la Biblia, se ha hecho posible y se ha abierto a todos los hombres la presencia de la Palabra de Dios y acerca de Dios, hecha carne en Jesucristo: Palabra verdadera de Dios (no simple idea vaga, ni simple balbuceo). Palabra dicha por Dios sobre Sí mismo, sobre el mundo, sobre todo ser humano.

##### 5. La Palabra viva de la predicación de la Iglesia.

Palabra de Dios es, también –por último– la palabra de la predicación cristiana viva, íntimamente relacionada con el Sacrificio eucarístico y con la administración de los sacramentos (§ II): cuando se predica la fe que dispone a recibir los sacramentos, que son también predicación *mystagógica* (Cfr. CEC 1123–4, 1133), se produce en la Iglesia un acontecimiento que se puede llamar “Palabra de Dios”.

La Biblia, por haber sido “inspirada por Dios” es ya –decíamos– en sí misma Palabra de Dios en lenguaje humano; pero esta Palabra de Dios escrita trata incesantemente de hacerse Palabra de Dios viva y eficaz para la salvación los hombres, aquí y ahora –actualizada e inculturizada por el “*ministerium Verbi et sacramentorum*”–, mediante la escucha y acogida de la fe. Para descubrir la Palabra de Dios en la Biblia hay que colocarse no “fuera”, sino “dentro” (cfr. Mc 4, 11–12); es decir, es preciso un acto de fe. Por otra parte, no es posible acercarse a la Palabra de Dios mediante la fe, sin la moción e iluminación del Espíritu Santo (cfr DV 5 y 12), que se halla en el origen mismo de aquella Palabra de Dios (primero vivida y hablada, después escrita) y que asimismo suscita la respuesta del creyente. Pablo y Bernabé, al llegara Antioquía –leemos en los Hechos de los Apóstoles– “contaron lo que había hecho Dios por medio de ellos y como les había abierto a los paganos las puertas de la fe” (Hech 14, 28). Realmente, la única antena capaz de poner en sintonía de obediente escucha de la Palabra de Dios es el Espíritu Santo presente en la Biblia y presente en el hombre que cree en el mensaje de la predicación. Sin este Espíritu la Biblia –y la palabra externa del mensaje que ella expresa– se queda ahí, como algo inservible, como un potencial de luz y vida que el hombre con sus solas fuerzas no es capaz de aprovechar<sup>599</sup>.

---

598 H. Urs VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, Encuentro, Madrid 1988, 509.

599 La oración de S. Agustín teológicamente exacta, debería ser la oración de todo lector creyente: “Haz que oiga y entienda cómo en el principio creaste el cielo y la tierra. Así

*La palabra divina no es, pues, solamente un mensaje que nos llega y que debemos escuchar y comprender. Es Dios mismo que habla. Es una confidencia o testimonio personal de Dios que él mismo dirige a nuestro corazón –llamando a cada uno en su propio nombre– en el seno –en el corazón– de la Iglesia animada por el Espíritu. Por ello, junto a la *palabra o mensaje externo* que escuchamos, se da también *una palabra interna, una gracia o acción especial del Espíritu que toca nuestro corazón y lo convierte a la fe*. La palabra divina es siempre eficaz y obra como tal –en cada uno según el beneplácito divino (cfr. Ef 1, 9)– cuando el hombre no cierra su corazón<sup>600</sup>:*

“Como descenden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allí, sino que empapan la tierra y la hacen germinar para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará mí de vacío sin que haya realizado lo que me plugo y que haya cumplido aquello a que la envié” (Is 55,10–11).

Por eso *la palabra divina no es solamente anunciada, sino que es proclamada como palabra de salvación*; como palabra que *no solo instruye, sino que salva*. Nuestra fe se alimenta de esta palabra divina y crece con ella su comprensión (según la conocidísima expresión de San Gregorio Magno: la Escritura “cum legenti crescit”).

La función salvadora de la predicación de la palabra ha vuelto desde mediados del S. XX con renovada fuerza al horizonte de los teólogos católicos. *Ha sido superada la concepción dominante en la época de la Ilustración que asignaba a la predicación de la Iglesia una función meramente instructiva*.

La dinámica salvadora de la predicación de la palabra puede ser aclarada mediante la diferencia entre la concepción griega y bíblica de la palabra (logos y dabar, respectivamente). El concepto de logos tiene significación simbólica para la comprensión griega del mundo y de la existencia. La palabra griega logos significa originalmente narrar, dar noticia, el sentido de una cosa. Significa a la vez la ley inmanente de las cosas. En cuanto tal es la norma del hacer y carece

---

escribió Moisés, así lo escribió, para después marcharse, para pasar de este mundo, de ti a ti. Ahora no puedo preguntarle. Si así fuese trataría con él, le rogaría, le conjuraría en tu nombre que me explicara estas palabras... pero no le puedo preguntar; por eso me vuelvo hacia ti, Verdad, Dios mío, de quien estaba invadido cuando dijo cosas verdaderas; me vuelvo hacia ti; perdona mis pecados. Y tú, que concediste a tu Siervo escribir estas cosas verdaderas, concédeme también a mi el entenderlas (et qui illi servo no dedisti haec dicere, da et mihi haec intelligere)”.

600 J. A. SAYÉS, *El Misterio Eucarístico*, BAC Madrid 1976, 386.

totalmente de la significación de lo creador, característico del concepto hebreo *dabar*<sup>601</sup>. También él contiene un elemento intelectual, pero no es primariamente, noticia sobre un hecho o contenido, sino llamada a la voluntad y fuerza para decidirse y, por tanto, acción salvadora.

*De este carácter dinámico de la palabra divina de la Sagrada Escritura participa la palabra de la predicación de la Iglesia.* La Iglesia es el signo, existente hasta el fin de los tiempos, de la presencia activa y graciosa de Cristo y –en cuanto tal, en cuanto realidad histórica y socialmente constituida–, tiene carácter sacramental<sup>602</sup>. Es “sacramento de Cristo” –siendo Él, a su vez, “sacramento de Dios”– y en Él, con Él y por Él, “sacramentum salutis mundi”.

*Cristo mismo es Protopalabra primaria*, en cuanto verdad eterna hecha carne plenamente manifestada en la recapitulación, y principio activo de todo el misterio de la salvación en la Pascua del Señor. *La palabra de la Iglesia – Protopalabra secundaria– no es idéntica a la palabra de Cristo, pero es inseparable de ella en la mutua inmanencia de la unión de la Esposa con su Esposo y Cabeza. Y, por tanto, en la palabra de la Iglesia actúa* –con diversas inflexiones de diverso dinamismo salvífico de las que trataremos en el epígrafe siguiente (§ II)– *Cristo mismo en cuanto Protopalabra y fuerza de salvación mediante el ministerio de la Palabra y los Sacramentos*, cuya eficacia brota de su Cruz gloriosa en su presencialización sacramental *en virtud de la Protopalabra de la anamnesis eucarística* –qui “totum mysterium nostrae salutis comprehenditur”– *de la que vive la Iglesia que la celebra* (§ III).

---

601 El *dabar*–Yahvé (Palabra de Dios) tiene un doble valor que es inescindible: significa y realiza la salvación. Al <<Dicere Dei est facere>> de S. Tomás (In 2 Cor 3, 2) puede dársele la vuelta: <<Facere Dei est dicere>>. El *dabar* hebreo no es un *logos* –decíamos– en el sentido clásico de la lengua griega profana, es decir, una palabra–pensada, sino un acontecimiento salvífico que realiza los designios de Dios en la historia (cfr. *dabar* en Gn 15, 1; 18, 14; 20, 8; 22, 1; etc.; *logos* en Lc 1, 37). No dice tanto lo que las cosas son cuanto aquello para lo que existen y lo que serán (cfr. el nombre nuevo para indicar un nuevo destino, una nueva historia en Gn 17, 5; Jn 1, 42; Mt 18, 18 s). El intrínseco vínculo ontológico entre palabra y suceso alcanza su cumbre en la plenitud de los tiempos de la Revelación, cuando <<la Palabra de Dios>> preexistente, que <<existía en el principio>>, <<estaba junto a Dios>>; <<era Dios>>, <<era la vida y la luz de los hombres>>, <<se hizo carne y estableció su tienda entre los hombres>> (Jn 1, 1–14). Jesucristo, cumplimiento del <<misterio de Dios>>, o del misterioso designio divino de revelación del don, acción redentora y anuncio de redención. Vide, V. Manucci, *Ibid.* Cfr. A. M. ARTOLA, J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, cit., 33 ss.

602 M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, IV: *La Iglesia*, Rialp, Madrid 1961 § 176. Cfr. § III.

## II. PALABRA, SACRAMENTO Y LITURGIA

La mediación de la salvación por la palabra está –decíamos– estrechamente relacionada con el Sacrificio Eucarístico (§. III) y con la administración de los sacramentos, centro de la liturgia de la Iglesia (CEC. 113). *La Iglesia es Iglesia de la palabra y del sacramento*. Mientras que *la Iglesia Oriental acentúa el signo, el símbolo, frente a la palabra, el Protestantismo se entiende, sobre todo, aunque no exclusivamente, como Iglesia de la palabra. En realidad la Iglesia de Cristo reúne en sí ambas cosas: palabra y sacramento*. No son dos procesos salvadores totalmente separados uno de otro. Pues la palabra de la predicación es palabra eficaz de salvación –con un dinamismo salvífico diferente del que compete a los sacramentos, que precisaremos luego– y tiene, por tanto, semejanza a los sacramentos; y el sacramento es –a su vez– una visible predicación de la fe y tiene, en consecuencia, carácter de palabra. Palabra y sacramento están, pues, recíprocamente ordenados.

*La unión de palabra y sacramento ocurre en varios niveles*. Por una parte, *la palabra es constitutiva del signo sacramental*, ya que éste se compone de elemento material y palabra espiritual (cfr. CEC 1123). Por otra parte, la predicación de la palabra se hace en la liturgia de los sacramentos, especialmente en la celebración eucarística, como una fase de la acción de celebrar (liturgia de la palabra, CEC 1153 a 1155 y 1190). *También la predicación de la palabra, hecha sin relación con la posición del signo sacramental*, es un modo en que la Iglesia cumple su función salvadora (palabra kerigmática, exhortativa, docente y autoritativa, de gobierno jurisdiccional).

En tiempo de la *Reforma*, la Iglesia se vio obligada a pronunciarse ante todo sobre la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía; desde entonces se fue olvidando que, junto a la presencia sacramental, hay otros modos de presencia salvífica del Señor en su Palabra. Por eso la constitución “Sacramentum Concilium” sobre la Sagrada Liturgia del Cc. Vaticano II insiste en el hecho de que en la celebración de la liturgia la Sagrada Escritura tiene una importancia extrema. Puesto que la palabra proclamada supone que el Señor se hace presente por su Palabra, ésta tiene también un valor no sólo pedagógico sino santificador para el pueblo fiel. Al haber revalorizado la presencia del Señor en las lecturas sagradas, el Concilio hizo posible que se devolviera a la Liturgia de la palabra su antiguo lugar junto a la Liturgia de la eucaristía. No se pueden disociar las dos partes de la misa: la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística. Ambas están tan unidas, que constituyen un solo acto de culto. Por ello, los fieles deben participar en toda la misa<sup>00</sup> (SC 7).

La instrucción *Eucharisticum mysterium* dice así: “Los pastores instruyan con diligencia a los fieles para que participen en toda la misa, ilustrando la íntima relación que existe entre la liturgia de la palabra y la celebración de la cena del Señor, de modo que entiendan claramente que de ellas surge un acto de culto. De hecho, la predicación de la palabra es necesaria para el mismo ministerio de los sacramentos, pues se trata de sacramentos de la fe, la cual nace y se alimenta de la palabra. Esto debe decirse, sobre todo, de la celebración de la misa, en la cual la liturgia de la palabra tiene el fin particular de fomentar la íntima relación entre el anuncio y la escucha de la palabra de Dios y el misterio eucarístico. Por tanto, los fieles, escuchando la palabra de Dios, reconozcan que las maravillas anunciadas encuentran su coronación en el misterio pascual, cuyo memorial es celebrado sacramentalmente en la misa. De este modo, los fieles, recibiendo la palabra de Dios y alimentados por ella, son llevados, en la acción de gracias, a una participación más fructuosa de los misterios de la salvación. Así, la Iglesia se nutre del pan de la vida tanto en la mesa de la palabra como en la del cuerpo de Cristo”<sup>603</sup>.

La eficacia salvadora de las lecturas bíblicas, en especial de la proclamación del Evangelio y de la predicación homilética, demuestra que tales actos no tienen sólo significación accesoria en las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. No pasan tan a segundo plano, que sea lícito omitirlas. Tampoco pueden ser entendidas como una introducción, tal vez indispensable que dispone –a la sumo– a la celebración del sacrificio eucarístico.

Por eso es problemático –observaba ya M. Schamaus ya a mediados del siglo pasado–, que tenga plena razón la opinión de que el precepto de oír misa se puede cumplir en lo esencial cuando se falta a toda la introducción, incluida la lectura del evangelio. En la base de esta opinión bien podría ocultarse una infravaloración de la predicación homilética y proclamación de la palabra<sup>604</sup>.

Tanto historiadores de la liturgia como exegetas están de acuerdo en constatar que la liturgia eucarística tiene una estructura de raíz hebrea que fue adoptada por la comunidad cristiana, en la que la proclamación de la palabra ocupa cronológicamente el primer lugar de la celebración litúrgica. Pero es un hecho que la fundamentación teológica dogmática sobre su dinamismo salvífico del pasado siglo –en sentido católico, no protestante– de esta doctrina tradicional –sea lo que fuere de la praxis efectiva de la vida, en la que nunca ha podido faltar la donación del Espíritu en la Palabra– se había quedado hasta el Concilio Vaticano II a nivel académico –o de investigación científica personal– pero la

---

603 *Eucharisticum mysterium*, AAS 59 (1967) 547–548.

604 M. SCHAMAUS, *Ibid.*

Iglesia no la había propuesto –quizá por causa de la controversia antiluterana– de forma oficial en ningún documento magisterial.

El Vaticano II lo hace en la constitución conciliar sobre la liturgia *Sacrosantum Concilium* en la que retoma el texto *Mediator Dei* sobre los *modos de presencia salvífica de Cristo en la Iglesia* –en los que se hace referencia a su palabra– (véase cuadro anejo) y –sin hacer de ella una proposición de fe–, *afirma*, no obstante, como doctrina oficial de la Iglesia, *que está presente (Cristo) también en su palabra*, pues es Él quien habla en la Escritura, cuando es proclamada; leída o escuchada “in Ecclesia” y en su corazón, que, –como decíamos, la corriente de la gran Tradición– “sub ductu Magisteri”, (La Escritura no es “autopistós”, según el falso principio hermeneútico protestante de “sola Scriptura”).

Sacrosantum Concilium (n. 7)	Mediator Dei
Cristo está siempre presente a su Iglesia sobre todo en la acción litúrgica	En toda acción litúrgica juntamente con la Iglesia está presente su divino Fundador
Está presente en el sacrificio de la Misa, se en la persona del ministro, ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz	presente está Cristo en el augustro Sacrificio del altar, ora en la persona de sus ministros
sea sobre todo bajo las especies eucarísticas	ora sobre todo bajo las especies eucarísticas
Está presente por su virtud en los sacramentos, de modo que cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza.	presente está en los sacramentos por su virtud la cual trasfunde en ellos, como instrumentos para producir la santidad;
<i>Está presente en su palabra</i> , pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla.	
Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: <i>Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí</i>	presente está finalmente en las alabanzas y súplicas elevadas a Dios, según su palabra: <i>Dondequiera hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy</i>

*estoy yo en medio de ellos**yo en medio de ellos*

...Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y *cada uno a su manera* realizan la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro

Con todo, es evidente –conviene subrayarlo para disipar equívocos– que no puede ponerse en el mismo nivel en los diversos ritos de “la acción litúrgica” el dinamismo salvífico de los misterios de la vida de Cristo (recapitulados en la Pascua del Señor), pues varía en cada uno de ellos, según los modos de presencia que les es propio– que es, obviamente, distinto –aunque a veces no se tiene en cuenta, dando lugar a confusiones y ambigüedades– en la transubstanciación eucarística, en los sacramentos, en la Palabra y en los demás ritos de la liturgia de la Iglesia<sup>605</sup>.

La Teología de los misterios de O. Casel resulta, al menos en ciertas lecturas de su extensa y meritoria producción teológica –a mi juicio–, confusa y ambigua; por no distinguir con la deseable claridad los diversos modos de causalidad en el dinamismo salvífico de los signos sagrados de la liturgia –palabras y elementos, oraciones y gestos rituales– en los que se hacen salvíficamente presentes los misterios de la vida de Cristo, a cuyo simbolismo, tan variado, (causalidad ejemplar), debe añadirse un dinamismo eficiente, en tanto que recapitulados (cfr. § I. 2) en su muerte y resurrección. Estos autores no parecen superar el simbolismo neoplatónico de la balbuciente reflexión especulativa de los padres orientales –imprecisa y ambigua–, sin tener en cuenta el avance de la gran escolástica –tan injustamente marginada como ignorada por no pocos autores contemporáneos– sobre el dinamismo salvífico de los símbolos sacramentales que han sabido articular –de modo diverso las distintas escuelas–, la causa formal–ejemplar con la eficiente. La Fides et Ratio de Juan Pablo II llama la atención de la importancia de la filosofía cristiana para una adecuada reflexión teológica.

---

605 Cf.. A. CALDERÓN, *El misterio Pascual*, Buenos Aires 2000, 31 ss.

1. En razón de la *transubstanciación* –por el significado *conmemorativo* del Sacrificio cruento del Calvario de las palabras de la *anamnesis* eucarística– Cristo se hace *presente a modo de substancia*, es decir, según aquello que El no cambia, de manera que sobre el Altar está la misma víctima que estuvo sobre la Cruz, renovando el Sacrificio del Calvario. *En el Sagrario* convive con nosotros sacramentado en las especies consagradas –glorioso en estado de víctima– intercediendo por la humanidad, presentando sus llagas, credenciales de su triunfo sobre el príncipe de este mundo– el mismo que estuvo en Belén. Y *desde la custodia* reina el mismo que está en el cielo.

2. Por los *siete Sacramentos*, en cambio, Cristo *se hace presente no por su sustancia sino por su eficacia*, como la causa está presente donde actúa. En este caso, el significado *conmemorativo* de los sacramentos se refiere a la *causa*, que son todos los misterios de Cristo pero es especial la Pasión; *pasados* en su realización pero que se hacen *presentes por contacto “virtual”* espiritual (“*Passio Christi operatur per sacramenta*”); el significado *demonstrativo* se refiere al *efecto presente*, que es la *gracia*; y el *pronunciativo* al *fin futuro*, que es la gloria. El fundamento, entonces, por el que los Sacramentos son símbolos memoriales en los que se hacen presentes por su eficiencia “*acta et passa Christi*” recapitulados en la muerte y resurrección de Cristo, es la *institución divina* por la que obran *ex opere operato* (“*ex opere operantis Christi*”).

3. En *los demás ritos litúrgicos*, tales como oraciones, bendiciones, consagraciones etc... *es la Iglesia la que actúa por su fe y devoción*. Pero como por la fe se tiene también un contacto espiritual con el misterio de Cristo, en la celebración de estos ritos Cristo se hace presente como objeto conocido y amado.

También las ceremonias con que la Iglesia ha rodeado la doble consagración en la santa misa explicitan simbólicamente los aspectos *rememorativo*, *demonstrativo* y *pronunciativo* del signo litúrgico.

Valga a título ilustrativo la siguiente ejemplificación:

a) La procesión de entrada y el beso al altar conmemora la misión y unión del Verbo con la humanidad; el Introito recuerda los anuncios de los Profetas; el Gloria la Navidad; el Evangelio su predicación, el Prefacio repite los acentos de la oración sacerdotal; en el Canon (la plegaria eucarística) se conmemora la Pasión; en la conmixión de la partícula la Resurrección y en la bendición final la Ascensión.

b) A la vez se explica el significado demostrativo de la doble consagración como Sacrificio de la Iglesia, disponiendo los fieles a participar en él de mejor modo.

c) Y de muchas maneras se prefigura el culto eucarístico de la Jerusalén celestial.

El fundamento de este tercer modo de “presencia memorial” está en la *institución eclesial* de las *oraciones* –incluida la liturgia horarum– cuya eficacia salvífica queda equiparada a la de los sacramentos y *sacramentales*, por las que obran *ex opere operantis Ecclesiae*, que obtiene de Cristo, su Esposo y Cabeza, efectos especialmente espirituales (no el organismo sobrenatural de la gracia de las virtudes y dones, sino gracias actuales que a ellas disponen o lo activan) (cfr. CEC 667 ss).

4. La dinámica salvadora de la proclamación de la Palabra por la Iglesia no debe ser equiparada a la virtud salvífica de los Sacramentos. Estos obran *ex opere operato*. Tenemos la certeza de que Cristo sale al encuentro en ellos en oferta de salvación. En los signos sacramentales del número septenario está actuando ocultamente Cristo mismo, santificando, a cuantos lo reciben, si no ponen obstáculos. En la proclamación de la palabra, sin embargo, en oferta de gracia sacramental específica cada uno de ellos (un remedio para cada necesidad fundamental de la vida cristiana) también obra el Espíritu Santo enviado por Cristo, pero no existe la infalible vinculación del Espíritu (“non ponentibus obicem”). La relación entre la actuación del Espíritu y la proclamación de la palabra por la Iglesia es más sutil y aleatoria –si bien, eventualmente, quizá no menos intensa–, que la que existe entre Cristo y el signo sacramental. No tenemos ninguna posibilidad de describir exactamente la especie de influencia que tiene el Espíritu (“no sabes de donde viene ni a donde va” (Jn 3, 8)) en la Palabra respecto a uno y otro de sus destinatarios.

Hay que evitar dos extremos: por una parte, ver en la palabra de la Iglesia una palabra vacía, y, por otra, entender la eficacia salvadora de la predicación eclesial de la palabra como proceso sacramental. Tampoco se haría justicia a la proclamación de la palabra, si se viera en ella únicamente una fuerza emocional, como la que puede tener la palabra humana en el dominio de lo natural. La palabra puede consolar y deprimir, dar alegría y desesperación, producir valentía o desánimo. Puede causar virtud o vicio. También esta inmanente posibilidad de la fuerza motriz de la palabra humana es aludida, cuando se habla de la dinámica salvadora de la predicación. Pero hay que decir más, pues “en la palabra de la Iglesia actúa una fuerza celestial que viene de Dios, que se une de un modo unitario a la dinámica natural de la palabra de la

Iglesia. Lo natural es también aquí recipiente de lo espiritual” en unidad inconsufa e inseparable<sup>606</sup>.

Puede ocurrir que, eventualmente, una Palabra oída en la liturgia de la Misa de los sacramentos, por ejemplo, –e incluso en una actuación extralitúrgica (siempre –claro– en el seno de la Iglesia –o en dependencia de ella, si no es oída en el seno de la Iglesia católica “sub Petro”– lugar de la presencia del Espíritu), vehicule una irrupción salvífica del Espíritu más decisiva en orden a la santificación de quien la recibe que la que adviene por el medio institucional de los sacramentos; pero no tenemos certeza “objetiva” de que así sea (superando toda ambigüedad), como acontece de modo inequívoco en el “opus operantis Christi” (*ex opere operato*) del número septenario. *Cristo, en virtud de su “potestad de excelencia” sobre los sacramentos –que le compete en cuanto hombre (que instituyó en cuanto Dios)–, no “se ató” las manos para la donación de su gracia a los sacramentos. El es el Protosacramento primero que –siempre a través de la Iglesia su Esposa, Protosacramento derivado, indisolublemente unida a su Esposo–, se autocomunica a quien quiere irrumpiendo señorialmente en su intimidad personal.* “Esto es lo que acontece a lo nacido del Espíritu, que no sabes de donde viene ni a donde va” (Jn. 3, 8).

5. <<La Biblia es narración de acontecimientos salvíficos, que tienen su culmen en el propio Cristo. Estos acontecimientos no son solamente un “ayer”, son también el “hoy” de la salvación. Esta actualización se realiza en particular en la Liturgia (centrada en los Sacramentos, con el ornato de los sacramentales – en el más amplio sentido– y en la oración oficial de “la liturgia de las horas” (cfr. CEC 1174 a 1178)): lo que Dios ha llevado a cabo hace siglos no concierne solamente a los testigos directos de los acontecimientos, sino que alcanza con su gracia a los hombres de cada época. Esto vale también, en cierto modo, para toda consideración piadosa de aquellos acontecimientos>>: “hacer memoria” (“zacar”) de ellos en actitud de fe y amor <<significa abrirse a la gracia que Cristo nos ha alcanzado con sus misterios de vida, muerte y resurrección>> por la meditación y contemplación personal de la Palabra. (Cfr. IBI, III cd).

Por eso, leemos en la reciente carta apostólica de Juan Pablo II “Rosarium Virginis Mariae”: “<<mientras se reafirma con el Concilio Vaticano II que la Liturgia, como ejercicio de oficio sacerdotal de Cristo y culto público, es “la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza”, también es necesario recordar que la vida espiritual “no se agota sólo con la participación en la sagrada Liturgia”. El cristiano,

---

606 Cfr. M. SCHMAUS, *Dogmatica*, IV, cit. 763.

llamado a orar en común, debe no obstante, entrar también en su interior para orar al Padre, que ve en lo escondido (cf. Mt 6, 6); más aún: según enseña el Apóstol, debe orar sin interrupción (cf. 1 Ts 5, 17). El Rosario, con su carácter específico, pertenece a este variado panorama de la oración “incesante”, y si la liturgia, acción de Cristo y de la Iglesia, es acción salvífica por excelencia, el Rosario, en cuanto meditación sobre Cristo con María, es contemplación saludable. En efecto, penetrando, de misterio en misterio, en la vida del Redentor, hace que cuanto Él ha realizado y la Liturgia actualiza sea asimilado profundamente y forje la propia existencia>><sup>607</sup>. Se alcanza así en profundidad su sentido espiritual místico anagógico, sólo accesible a la oración contemplativa (según la exégesis medieval, tan espléndidamente estudiada por H. de Lubac).

\* \* \*

Olegario González de Cardedal escribe en su habitual agudeza y brillantez que <<en la liturgia la Palabra se hace presencia y don de vida. Hacia ella orienta la Biblia. Ésta, sin el Espíritu Santo que transforma nuestros dones y corazones a la vez que hace presente a Cristo convirtiendo en fuego presente las ascuas de sus palabras de entonces, quedaría reducida a un capítulo de historia antigua o de filología semítica. Biblia, Liturgia, Historia presente son los tres puestos donde el creyente constituye su fe, en la medida en que al mismo tiempo la recibe de Dios, la personaliza en sí mismo y la transmite a los demás. Por ello tras años de rodeos y reversos el cristiano tiene que poseer en propio y familiarizarse día a día con los tres libros esenciales y sagrados, hasta poseerlos con memoria visual y memoria cordial: *la Biblia*, para saber qué quiere Dios con nosotros a la vez que cómo y quiénes podemos ser nosotros desde él; *la Liturgia de las Horas*, como forma de alabanza divina y alimento de la fe de cada día, antes de comenzar el trabajo y antes de volver al sueño; *el Misal*, que nos prepara para que la celebración eucarística sea glorificación de Dios y construcción de la Iglesia, santificación del mundo y *manantial de fe personal*>><sup>608</sup>.

Habría que añadir, en la perspectiva que abre esta última observación del ilustre A. – secundando la apremiante exhortación de Juan Pablo II–, la recitación piadosa del rosario de la Virgen María, en la que invita a contemplar el rostro de Cristo –con vistas a identificarse con Él, acogiendo en la fe su Misterio– con los ojos de María; y a acudir a la omnipotencia suplicante de la Virgen fiel y Madre

---

607 Juan Pablo II, *Rosarium Virginiae Mariae*, n.13.

608 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Prólogo* a la trad. Esp de J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, Madrid 2001, 27 y 28.

de la Iglesia, Mediadora maternal “en” el único Mediador de la divina gracia<sup>609</sup> que brota de la Eucaristía, “de la que vive la Iglesia”<sup>610</sup>.

### III. LA PROTOPALABRA EUCARÍSTICA, FUNDAMENTO, CONSUMACIÓN Y GARANTÍA DE LA PRESENCIA SALVÍFICA DE CRISTO EN TODA LA PALABRA DE LA IGLESIA

La Eucaristía no es “uno más” de los Sacramentos, sino el más perfecto de todos. La razón es obvia: en él está presente el mismo Autor de los Sacramentos. Pero no se agota ahí su riqueza de contenido, ya que –como dice la Carta encíclica “Redemptor hominis” (n. 20)– “es al mismo tiempo *Sacramento–Sacrificio, Sacramento–Comunión, Sacramento–Presencia*”.

Hay una *gracia sacramental específica*, propia de la *Comunión* eucarística –la mesa del convite–, que forma parte del *número septenario* –un remedio (“quoddam divinum auxilium” (S. Th., 72, 1 ef 4 m) para cada necesidad fundamental de la vida cristiana– como mesa del convite. Pero tiene también, considerada como ara del *Sacrificio* y como tabernáculo de la *Presencia* permanente sustancial de Cristo en estado de víctima –“res significata et contenta”–, un efecto general: su “res significata et non contenta” es el “Corpus Mysticum” en su integridad, por ser fuente de toda gracia y de todos los dones espirituales que a ella se ordenan<sup>611</sup>. Causa “toda” la vida de la Iglesia y la unidad

---

609 Sobre este tema trato en el estudio, cit nota. 14.

610 En la intención del Papa, la carta apostólica (cit.) sobre el Rosario, forma una unidad complementaria con la carta “Novo milenio ineunte” y la encíclica “Ecclesia de Eucharistia” (cfr. N. 7) de cara a la nueva evangelización a la que convoca con urgencia apostólica (“duc in altum”) a la Iglesia del nuevo milenio.

611 “Quidquid est effectus dominicae Passionis, totum etiam est effectus Eucharistiae” Sto. Tomás In Jo. 1,6. Otros muchos textos del Doctor angélico aparecen recogidos en mi obra de próxima de próxima publicación: La Iglesia y la Eucaristía. Versión actualizada de la tesis doctrinal de Teología publicado solo en parte en la Universidad Lateranense (1958).

Algunos AA. niegan esta tesis. La fuente de todas las gracias sería, según ellos, Cristo glorificado, “prout est in coelis, non prout sacramentatus” (La Eucaristía sería sólo “un medio privilegiado de santificación” (J. A. de Aldama). “El uso del sacramento” no confiere todos los efectos contenidos en acto primero, virtualmente, en él, sino una de las gracias específicas sacramentales, del número septenario. “Eucharistia habet omnem suavitatem in quantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur eius usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae” (IV Sent. d. 8, q. 1, a.3, sol. 1). Sin embargo en ese mismo texto, Sto. Tomás dice del sacramento permanente como tal que “omnium sacramentorum effectus possunt adscribi, in quantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo, summa

de la misma, no sólo consumativa en todas sus dimensiones –visibles y espirituales– de su “realidad compleja” (cfr. LG 8).

Así considerada, es "causa de todo el bien espiritual de la Iglesia"<sup>612</sup>: tanto del organismo sobrenatural de la gracia de las virtudes y dones, con las gracias actuales que lo activan, como de las gracias no formalmente santificadoras, pero que disponen a la justificación, tales como la fe y la esperanza informes. Todas estas gracias, formal o dispositivamente santificantes, son participación o redundancia de la gracia capital de Cristo sacramentado.

Es más: también hace participar del mismo principio activo radical de la gracia capital de Cristo, que es la unción del Espíritu, que obra la Unión hipostática de la humanidad santísima de Jesús con el Verbo en el Seno de la Inmaculada Mediadora, en cuya virtud queda "constituido en poder" (Rm 1,4) mediador de sacerdote, profeta y rey, mediante los sacramentos de consagración permanente e indeleble, por los caracteres sacramentales<sup>613</sup>. Ellos son otras tantas participaciones de la "res et sacramentum" de la Eucaristía, que es la presencia de “Cristo mediador” entre Dios y los hombres en el ejercicio de su poder mediador; pues si nos hace partícipes de su triple poder de mediación, es para capacitarnos a tener parte activa –como mediadores en Cristo Jesús; con “alma sacerdotal” (en la sugerente expresión de S. Josemaría Escrivá)– en su misión redentora, que fue consumada en el sacrificio de la Cruz, y sólo es aplicada con nuestra cooperación en el de la Misa, raíz y centro de nuestra misión corredentora. Son, pues, gracias de mediación.

*Los carismas*, comunes y extraordinarios, también proceden de la Eucaristía; porque no tienen otra función que la de concretar, en cada situación eclesial, el peculiar modo de participación en la misión de la Iglesia, de culto, y de santificación activa y pasiva, propia de cada uno de sus miembros, a la que capacita y destina genéricamente el carácter sacramental.

Dios concede muy convenientemente los carismas; que habilitan para desempeñar una misión específica. Son como "antenas receptoras" o

---

omnia quae alia sacramenta continent singillatim". Cfr. J. Ferrer Arellano, “La Eucaristía hace la Iglesia” (Scr. Theol., XXX, 2001, 243–258) donde muestro lo infundado de esa posición.

612 Cf. S. Th., III, 65, 3, 1. (Cfr. P.O. 5).

613 En otro lugar (J. FERRER A., *La persona mística de la Iglesia*, cit.) explicamos el porqué de la diferencia esencial, no sólo de grado, entre el sacerdocio ministerial que hace presente a Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia su Esposa, con el sacerdocio común que confieren los sacramentos de iniciación (Bautismo y Confirmación) para cooperar como miembros activos de su Cuerpo, aportando el don de la Esposa, cada uno según su vocación particular, en una reciprocidad de servicios orgánicamente estructurados (cfr. LG 11).

"transmisores" del mensaje salvífico, que facilitan la evangelización, convirtiendo al carácter sacramental en un canal transmisor, del que puede hacerse buen o mal uso "in eorum perniciem", a diferencia de los hábitos virtuosos, buenas cualidades de la mente, de los que "nemo male utitur" (S. AGUSTÍN, De libero arbitrio, II, 18). Sólo si se usan bien contribuyen indirectamente, por vía de mérito, a la santificación de su beneficiario. Son, en efecto, gracias "gratis datae" ordenadas a la santificación de los demás, pero no directamente del mismo sujeto que recibe el don, como ocurre en la gracia "gratum faciens" de las virtudes y dones.

Los textos escriturísticos son perentorios: sin la participación eucarística en el cuerpo y en la sangre del Señor (con clara alusión a su victimación sacrificial como signo conmemorativo) "no tendréis vida" (signo demostrativo), como tampoco "resurrección de vida en el último día"<sup>614</sup> (signo pronóstico). Por eso la unidad vital de la Iglesia, de los miembros con la Cabeza y entre sí, está causada por esa participación: "*unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus*"<sup>615</sup>.

Si añadimos razones de tradición y de sólida argumentación teológica, parece imponerse la doctrina de Santo Tomás recogida en el Catecismo de S. Pío V: todos los efectos salvíficos de los sacramentos derivan de la Eucaristía ("*Eucharistia fons, coetera sacramenta rivuli*"), porque es "fons omnium gratiarum, a quo tamquam a fonte ad alia sacramenta, quidquid boni et perfectionis habet, derivatur" (Catec. C. Trento II, 4, 40 y 47) y a fortiori los del resto de los medios de santificación, que o bien anticipan la gracia sacramental o bien disponen a ella<sup>616</sup>.

---

614 Jn. 6,54.

615 1 Cor. 10,17. Pueden verse comentados los textos principales en F. Puzo, la unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía, en "Gregorianum", 34 1953, 145-186, y E. Sauras, Lo general y lo específico en la gracia de la Eucaristía, en "Teología espiritual", 1957 p. 189 ss.

616 H. de Lubac ha visto una prueba muy significativa de esa mutua inmanencia entre Iglesia y Eucaristía, en el cambio de terminología para designar ambas magnitudes operada en la tradición, y acuñó una frase para designarla que ha hecho fortuna: "La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia"<sup>616</sup>, Meditation sur l'Eglise, París 1968, 101. Se designaba, en efecto, hasta la crisis de Berengario, con la expresión "Corpus Mysticum" al Cuerpo eucarístico del Señor, que "hace" la Iglesia, comunicándola la gracia de la redención "qua Ecclesia copulatur" et "fabricatur"; y a la Iglesia el "Corpus verum" de Cristo cabeza, formado por la fuerza unitiva de la Eucaristía., Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age, París 1996

La Eucaristía hace o edifica la Iglesia<sup>617</sup>. Pero la hace no sólo en cuanto es fuente de toda la gracia vivificante que salva a cuantos no la rechazan, sino también en cuanto que *Cristo sacramentado, único Mediador y Redentor del hombre, quiere hacer participe a la Iglesia su Esposa*, por los caracteres sacramentales y los carismas, *de su plenitud de Mediación sacerdotal, profética y regal*, para que todos y cada uno sus miembros tengan parte –como corredentores– en la obra de la salvación del mundo, constituyéndola así en “comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada” (LG 11); y –a ese título, en virtud de la Eucaristía– en *instrumento universal de redención*.

Tal es la razón formal del misterio de la Iglesia: la voluntad de Dios de salvar a los hombres no aisladamente, sino constituyendo un pueblo (LG 9), cuyos miembros están llamados a cooperar con Él (tal es la ley de la alianza, categoría clave de la Escritura), comunicándose mutuamente los frutos de la redención, no por necesidad, sino por mayor gloria de su Esposa inmaculada<sup>618</sup>.

---

Fué precisamente para salvaguardar el realismo de la presencia eucarística, puesto en entredicho por Berengario, por lo que se evitó el adjetivo "místico" para designar al cuerpo del Señor presente en el Sacramento, y se cambió la terminología: "Corpus verum", comenzó a designar al Cuerpo del Señor presente en la Eucaristía "por transustanciación"; y por una metonimia o deslizamiento significativo de la causa al efecto, se llamó a la Iglesia "Cuerpo Místico" en cuanto causada por aquélla, pues "la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia" La frase, acuñada por De Lubac. (Ibid), ha sido asumida por la catequesis de Pablo VI y Juan Pablo II, y por el mismo Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 (CEC 1396).

617 Es el tema central de la reciente encíclica –la número 14– de Juan Pablo II: “Ecclesia de Eucharistia”, cit. De él se hace eco de manera recurrente en su magisterio, desde la primera encíclica programática de su pontificado “Redemptor hominis”.

618 La noción tan repetida en los textos eclesiológicos del Concilio Vaticano II de "la Iglesia como un sacramento", es tradicional en la patrística, por su analogía con el Verbo encarnado: pues "así como la naturaleza humana asumida sirve al Verbo encarnado como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef.4,16)" (LG 8). Cristo instituyó al pueblo de Dios para ser "comunidad" de vida, de caridad y de verdad, y se sirve de él (de su institución histórica visible) como instrumento de redención universal" (LG 9b). La Iglesia "institución" es "sacramento" –"medium salutis"–, porque es la prolongación de la Encarnación, principio de los sacramentos –centro de la liturgia–: que son tales, a título de acciones fundamentales de la autorrealización de la Iglesia por la gracia salvífica como "fructus salutis": la progresiva instauración del Reino de Dios hasta su "consumación" escatológica. La palabra "docente" y "autoritativa", como toda la actividad de la Iglesia, a ellos se ordena y de ellos –y su raíz fontal que es el Santo Sacrificio de la Misa– deriva su eficacia salvífica (cf SC,10) (cf.RM 44 cd).

Dios ha querido aplicar el tesoro de gracia –de verdad y vida– del Espíritu vivificante que brota de la Cruz de Cristo contando siempre y en todo con la cooperación de la Iglesia que celebra la Eucaristía por el ministerio de los sacerdotes, para mayor gloria de su Esposa inmaculada (que nace de su Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer). Como buen Esposo, no hace nada sin contar con su Esposa<sup>619</sup>, que adquirió al precio de su Sangre. Por eso, quiere hacerla partícipe de su triunfo en la “hora” de su glorificación (Cfr. 12, 22.27 Y 28) en la Cruz gloriosa (cfr. Jn 12, 23), “la hora de la glorificación “del Hijo del Hombre” de su triunfo sobre la potestad de las tinieblas (Col 1, 13), del príncipe de este mundo, al que “echa fuera” en el progresivo establecimiento de su Reino hasta su plenitud escatológica (cfr. Jn 12,30). Es decir, no sólo en cuanto está en el cielo, sino –siempre y sólo– en cuanto “sacramentado”, por la acción litúrgica de la Iglesia que celebra la Eucaristía; pues “la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia”.

De ahí *la necesidad del ministro ordenado*, que ha recibido –con la ordenación sacerdotal, bajo Pedro– el poder de consagrar el *Cuerpo real –eucarístico– de Cristo*, sacramentalmente inmolado en el santo sacrificio de la Misa. El es su principal ministerio y el fundamento del que derivan todos los demás– integrados en el “ministerium Verbi et sacramentorum” –que ejerce el sacerdote sobre su *Cuerpo místico*. La ordenación sacerdotal *configura* al llamado a tan excelsa dignidad, *con Cristo Sacerdote, Esposo y Cabeza* de la Iglesia, *capacitándole para renovar sacramentalmente, in persona Christi Capitis, el Sacrificio de la Cruz*, “in quo salus mundi pependit”; *haciendo así posible el ejercicio –con alma sacerdotal– del sacerdocio real del entero Pueblo de Dios, en cooperación orgánica de laicos y sacerdotes. Por eso la institución, el Jueves Santo, de la Eucaristía –y del sacerdocio ministerial que capacita para su celebración– fue entre todos, el acto fundacional por excelencia de la Iglesia –en el que convergen tantos gestos y palabras a lo largo de su vida– nacida en el Calvario del costado abierto de Cristo; porque de una manera dinámica, misteriosa y sacramental, presencializa en el tiempo y en el espacio el sacrificio redentor de Cristo para que se realice la obra de la salvación contando con su libre cooperación<sup>620</sup>. “Esta es mi sangre de la alianza”. “Diareje” es alianza y es testamento: el patrimonio de los bienes salvíficos que entrega a la Iglesia se concentra en la Eucaristía<sup>621</sup>. La Iglesia se constituye así en nueva Arca de la*

---

619 Cf. Isaac DE STELLA, *Sermo XI*, PL 194, 1728.

620 Cf. PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 24.

621 Cf. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, II, Madrid, 1972, p. 177. En cuanto a la Eclesiología ortodoxa, eucarística y sofianica, cfr Hans Urs VON BALTHASAR, *La*

alianza, cuando Cristo entrega ese poder (carácter sacerdotal del ministerio apostólico, participación de la potestad –exousia– que el Padre entregó a Cristo con la unión hipostática)<sup>622</sup> al darles la orden de renovar el rito de institución de la Eucaristía: "haced esto en memoria mía".

Por eso la Iglesia, estructura orgánica institucional y visible que hace posible la renovación incruenta del sacrificio del Cristo, que vence para siempre al pecado y a la muerte, permanecerá esencialmente inalterable a pesar de las asechanzas del enemigo. "Estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo", porque el Espíritu Santo garantiza ese "anunciar la muerte del Señor" del sacrificio eucarístico "hasta que venga (1Cor 11,26)". *Pedro, la roca firme, asegura esa indefectibilidad al garantizar la recta celebración del Santo sacrificio de la Misa, como principio de unidad*, en la fe y en la comunión, *de la estructura ministerial del sacerdocio*, capacitado por el carácter del orden, a renovar "in persona Christi Capitis", el divino Sacrificio del Calvario<sup>623</sup>.

"La obra de nuestra Redención se cumple de continuo en el misterio del Sacrificio eucarístico, en el que los sacerdotes ejercen su principal ministerio" (P

*gloria y la Cruz*, (Estilos II). S.BOULGAKOF Y V.SOLOVIEV gustan presentar a la Iglesia bajo el símbolo de la divina Sofia, tema de los libros sapienciales, contemplada con los rasgos femeninos de la Mujer de Gen 3,5 y Ap.12. La Sabiduría encarnada en Jesucristo se refleja en el complemento femenino, María, con su extensión universal que es la Iglesia, cuyo rostro refleja. La dimensión petrina de la Iglesia, como justificaremos luego, aparece en la perspectiva católica como un servicio indispensable a esta dimensión eucarística–mariana que acabarán aceptando como ya lo hizo el genial Soloviev al final de su vida.

622 Cf. Mt. 28, 18.

623 La Eclesiología ortodoxa es esencialmente eucarística. Muy justamente funda el misterio de comunión que es la Iglesia en el misterio eucarístico. Pero debería sacar de ahí todas las consecuencias que conducen a descubrir la suma congruencia del primado de jurisdicción de la sede de Pedro, que atestiguan las fuentes teológicas estudiadas en profundidad y sin prejuicios (como se viene haciendo últimamente por impulso Juan Pablo II). Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit, p.12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1980, ibid. *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Madrid 1984.

La carta "*Communio nis notio*" de 28-V-1992 puntualiza que debemos ver en el ministerio del Sucesor de Pedro no como un servicio "global" que alcanza a la Iglesia particular "desde fuera", sino como perteneciente a la esencia de cada Iglesia particular "desde dentro", como expresión necesaria de la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular (cf. nn.13,14 y 19). Aunque hay una prioridad temporal y ontológica de la Iglesia universal sobre cada concreta Iglesia particular, debe evitarse cualquier forma de universalismo unilateral, que desconozca la inmanencia de aquélla (*inest et operatur*) en esta.

O 13). Santo Tomás ya había dicho claramente que "el sacerdote ejerce dos actos: uno principal, sobre el Cuerpo de Cristo verdadero; otro secundario, sobre el Cuerpo Místico de Cristo. El segundo acto o ministerio depende del primero, pero no al revés" (S. Th., Supl. 36,21). "Todo lo demás debe girar alrededor. Otras tareas: predicación, catequesis, etc... carecerían de base si no estuvieran dirigidas a encontrarse con El en el tribunal amoroso de la Penitencia y en la renovación incruenta del Sacrificio del Calvario en la Santa Misa, que si es el centro y la raíz de la vida del cristiano, lo debe ser de modo especial de la vida del sacerdote"<sup>624</sup>.

En el Sacrificio de la Misa la Iglesia se realiza a sí misma aportando el don de la esposa que coopera al don salvífico de Cristo su Esposo<sup>625</sup>. Todas sus otras

---

624-San JOSEMARÍA E., *Amar a la Iglesia*, Rialp Madrid 1998, 125.

625 Se trata siempre de la voluntad divina –negada por Lutero y la reforma protestante– de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, como se valió de la Humanidad Santísima del Salvador para redimir a los hombres; para que todos cooperaran con El –según la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII "*Mystici Corporis*" (AAS,1943,217)– a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. "No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada". Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: sponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario, y consumación de la bodas en el misterio eucarístico, fuente de toda vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf. 1 Cor 10,7; SC 9), como prenda y anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf.Ap 21,2).

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar "el don de la Esposa", que propiamente no añade nada a la obra salvífica del "Unus Mediator", pues de ella participa y muestra su necesidad. Suscita, con su sacrificio Redentor, una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, a la que capacita, enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos (LG 4), para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva –la Inmaculada kolbiana– en la Obra de la Salvación, y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada. Para una mente imbuida de noética nominalista (Lutero afirmaba de "ego sum factionis occanianaie") es imposible acceder –por falta de flexibilidad mental– en esa errada perspectiva, a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la "analogía entis" (calificada por K. Barth de "larva diabolica del Anticristo").

Los tres "und" (et) que –al decir de K.Barth separan de la dogmática católica a un reformado (al "sola gratia" –gracia "y" cooperación humana (Sacrificio de la Cruz y sacrificio de la Misa que aplica sus frutos con nuestra cooperación)–; al "sola fides" –fe "y" obras–; al

actividades –litúrgicas y extralitúrgicas– se ordenan a ella y de ella obtienen su eficacia salvífica. "La liturgia y en especial la Misa es la cumbre a la cual tiende toda la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" (S C 10).

Todo el ministerio sacerdotal, por consiguiente, está ordenado o fluye del sacrificio de la Misa, que sólo el sacerdote puede realizar. Si hay una idea claramente establecida y reiterada en el último concilio es este. Resulta tragicómica la generalizada concepción en algunos ambientes sobre el ministerio y vida de los sacerdotes al margen del altar, propio de un "metaconcilio" que refleja una profunda crisis de fe y de identidad sacerdotal. La eficacia del ministerio sacerdotal está en el altar, depende de él, como la de Cristo dependió de la Cruz. "Todos los ministerios eclesiales y obras de apostolado están íntimamente trabados en la Sagrada Eucaristía y a ella se ordenan. Así son ellos (los presbíteros) invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos, todas sus obras, en unión con el Él mismo. Por lo mismo la Eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica" (PO 5).

## CONCLUSIONES

1. El Corazón de Cristo designa la Escritura. Ella es –en virtud de la inspiración bíblica (cfr § I, 4ª)– uno de los cinco analogados de la expresión "Palabra de Dios", que hemos estudiado a partir de su "analogatum princeps", el Verbo, Unigénito del Padre (§ I). "No es un verbo escrito y mudo, sino expresión del Verbo encarnado y vivo" (S. Bernardo, CEC 108). Su sentido espiritual estaba cerrado (era oscuro), hasta que se abrió en la Pasión (cfr. CEC 112). ¿Por qué? Porque de él brota el agua viva del Espíritu Santo, fruto de la Cruz gloriosa (Jn 12, 32), que mediante su presencialización en el Sacrificio Eucarístico da vida a la Iglesia, uno de cuyos elementos esenciales es la Escritura. Ella "está más en el corazón de la Iglesia que en la materialidad de los libros escritos" (CEC 113). El corazón de la Iglesia, Esposa de Cristo, designa la Tradición (cfr. § I, 4b), memoria viva –guiada por el Espíritu– de la Revelación por hechos y palabras (DV 2). A su luz reconoce en los libros inspirados (§ i, 4) la imagen canónica de la Revelación de su Esposo y descubre su sentido espiritual –típico tropológico y anagógico (cfr. CEC 115–119)– que le guía en el cumplimiento de su misión

---

"sola Scriptura" –Escritura "y" la cooperación eclesial, mediante la Tradición y el Magisterio– no son sino tres dimensiones de un mismo misterio de participación de la plenitud de mediación y de vida de Cristo, el único Mediador. (Sobre este tema trato ampliamente en el estudio cit. en nota 2, y en J. Ferrer Arellano, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid 1996).

salvífica –como “sacramentum salutis mundi” hasta su consumación escatológica en la Jerusalén celestial, por la Palabra y los Sacramentos (cfr. I, 5 y II), que pertenecen a la figura de este mundo que pasa (LG 58).

2. Del costado abierto del nuevo Adán –consumado el sacrificio expiatorio de la Cruz y sacramentalmente renovado, para aplicar sus frutos, por el ministerio del sacerdote en el Sacrificio eucarístico–, brota el agua viva del Espíritu, que realiza –con la cooperación de la Iglesia, su Esposa–, la obra de la salvación. Toda la gracia salvífica del Espíritu Santo que vivifica la Iglesia y abre el sentido de la Escritura brota de la Eucaristía, de la que vive la Iglesia, “sacramentum salutis mundi”. Por eso la “mesa de la Palabra”, puede considerarse complementaria de la “mesa del Cuerpo de Cristo” (cfr. CEC 1346) –en un mismo plano horizontal de diversa dignidad y eficacia salvífica complementaria–, si consideramos esta última como uno de los siete sacramentos, en consideración unívoca con los demás: como *mesa del convite*. Pero la Eucaristía, en tanto que *ara del sacrificio y sacramento de la presencia permanente* –en estado de víctima– en el tabernáculo, está en un nivel más elevado –trascendente y analógico– del que deriva toda la gracia, fruto del Sacrificio expiatorio del Calvario (§ III). Entonces es “imparticipatum quid in genere sacramentorum”: *es fuente* –no sólo cima y consumación– *de toda la vida de la Iglesia*, que discurre –en un proceso vertical de arriba abajo– por los canales de la Palabra y los sacramentos, en la íntima compenetración y complementariedad de muy diversos modos de dinamismo salvífico que hemos procurado describir y sistematizar (§ II) –que participan de la plenitud desbordante de la Protopalabra eucarística–.

3. La Iglesia no se edifica sobre comités, juntas o asambleas –necesarias, en su justa medida (algunas prescritas y reguladas por el Derecho), para su tarea pastoral y buen gobierno– en las que se pronuncian tantas palabras, a veces vacías, cuando no confusas. La palabra y la acción de sus miembros edificarán la Iglesia y conducirán a la salvación del mundo en la medida en que estén en dinámica conexión con el sacrificio redentor de Cristo, actualizado en el misterio eucarístico, que aplica toda su fuerza salvífica. Toda palabra que se oye en la Iglesia, sea bíblica, o –en ella fundada– docente, exhortativa, autoritativa o sacramental, sólo tiene sentido salvífico, y edifica la Iglesia, en la medida en que sea preparación, resonancia, aplicación o interpretación y –siempre–, derivación de la “Protopalabra”<sup>626</sup> de la “anamnesis” sacramental del divino Sacrificio del Calvario, en el momento solemne y culminante de la doble consagración eucarística (“hoc est enim corpus meum...”) (§ III). Ella hace sacramentalmente

---

626 La expresión es de K. RAHNER, en *Escritos de teología*, IV, passim.

presente al mismo Cristo y su acción redentora eternamente actual, consumada en el Sacrificio del Calvario, para que se realice la obra de la salvación, con la cooperación de la Iglesia, su Esposa –por el “ministerium Verbi et Sacramentorum”–, que vive del Espíritu Santo que brota –como fruto de la Cruz– del costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor del corazón de la nueva Eva, la Inmaculada Corredentora.

4. Sin la Eucaristía que celebra –y de la que vive la Iglesia– el sentido de la Escritura, de la Palabra bíblica, permanece cerrada por siete sellos (sólo puede abrirlos el Cordero sacrificado que “tomó el libro de la mano derecha del que estaba sentado en el trono” (Ap, 5,7).

“Eres digno de recibir el libro y de abrir sus sellos, porque fuiste inmolado y con tu Sangre adquiriste para Dios gente de toda tribu, lengua y nación” (Ap. 5, 9).

---

\* Entre la amplia BIBLIOGRAFÍA publicada en los últimos tiempos sobre los *movimientos eclesiales* –también llamados *apostólicos*– se puede mencionar: Cardenal Joseph Ratzinger, *Los movimientos eclesiales y su colocación teológica*; conferencia en el Congreso mundial de los movimientos eclesiales, Roma, 27/5/1998. Cardenal Jorge Medina Estévez –entonces obispo de Valparaíso–, *Apuntes sobre el tema de los movimientos eclesiales*, Valparaíso 1994; Barbara Zadra, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Gregorian University Press, Roma 1995; Comisión Episcopal de Apostolado Laical de la Conferencia Episcopal Peruana, *Asociaciones y movimientos eclesiales. Criterios de orientación*, Lima 1996; Mons. Paul Josef Cordes, *Segni di speranza. Movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del Giubileo*, San Paolo, Milán 1998; Manuel Ma. Bru Alonso, *Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: movimientos y nuevas comunidades*, Edibesa, Madrid 1998. También es muy iluminador el libro de Guzmán Carriquiry L., *Los laicos y la Nueva Evangelización, Vida y Espiritualidad*, Lima 1996; así como el documento de la Conferencia Episcopal Italiana de 1981, *Criterii di ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni* (Elle Di Ci, Turín).

#### REFEXIONES CONCLUSIVAS

“Ubi cumque fuerit corpus, illuc congrababuntur et aquilae”. Estas palabras evangélicas del llamado “Apocalipsis sinóptico” (Mt 24, 28), oídas en locución –

y entendidas en sentido nuevo<sup>627</sup> – por el fundador del Opus Dei (que tantas veces le oí comentar), pueden resumir muy bien, en su sentido pleno –digamos para terminar–, cuanto aquí hemos explicitado sobre la significación del sintagma “almas de Eucaristía”:

Ahí donde el cuerpo de la sociedad se corrompe como un cadáver en descomposición, ahí acuden los hijos de Dios (“las águilas”)– que ponen en el “Cuerpo eucarístico” del Señor presente en el Pan de vida “el centro de sus pensamientos y esperanzas”<sup>628</sup>– para vivificarlo. Son las “almas de Eucaristía” – por ella transformadas en Cristo (con la necesaria mediación de María y, derivadamente, del ministerio petrino)–, que –siendo “Cristo que pasa”, como ostensorios vivientes (“viriles”)–, responden a la llamada de dilatar el Reino de Dios, poniendo a Cristo en la entraña de la sociedad: a transformar –en orgánica cooperación de laicos y sacerdotes– el “cuerpo social” moribundo, en su “Cuerpo Místico”, pletórico de vida (“unum Corpus multi sumus omnes –la Iglesia– qui de uno pane –la Eucaristía Pan de vida– participamus”. Cfr 1 Cor 10, 7). Contribuyen así a la progresiva formación del Cristo total, hasta la plenitud escatológica de su Reino en un universo transfigurado (prefigurado –y causado– por la transubstanciación eucarística) –en virtud de la presencia salvífica del Señor en la Hostia Santa” –“garantía, raíz y consumación de su presencia en el mundo”<sup>629</sup>– en el que “Dios sea todo en todos”, cuando –completado el número de los elegidos–, sea al fin, entregado por Cristo, su Cabeza, al Padre. (Cfr. 1 Cor 15, 25–28)<sup>630</sup>.

## CAPÍTULO XII

### MARÍA MADRE DEL CRISTO TOTAL EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA

#### (Dimensión Mariana de la Iglesia) (1)

---

627 Como observamos otro lugar (*Almas de Eucaristía*, Madrid, Palabra 2004) el don de lenguas que recibió S. Josemaría al servicio de su carisma profético y fundacional –“la gratia sermonis” que estudia Sto. Tomás– trasciende esa categoría de locuciones –como la que acabamos de citar– de palabras sustanciales que el Señor le concedió a lo largo del proceso fundacional del Opus Dei; pero las incluye como focos de luz orientadora, de especial virtualidad significativa –y sintética– del mensaje que se sintió urgido a transmitir hasta el final de su vida.

628 *Forja* 835.

629 Cfr. Es Cristo que pasa, n. 102.

630 Serm. 340,1: PL 38,1483).

Dios llama a cada uno por su propio nombre a realizar en el tiempo histórico la misión personal para la que fue elegido en el decreto “ab aeterno” de la divina predestinación. Con la vocación, el Dios de la alianza se compromete a comunicar las gracias convenientes, proporcionadas para su ejecución en el tiempo, contando con su libre cooperación. Como dice Sto. Tomás (3, q. 27, a.5 ad 1 y passim): “Dios da la gracia a cada uno según el fin para el cual le escoge”.

El plan de la sabiduría divina previó a María no es sólo Madre de Jesús, sino también su compañera y colaboradora en la completa victoria sobre Satanás y su reino de muerte “para restaurar la vida sobrenatural en las almas” (LG, 61). Para realizar ese plan de Dios quiso eficazmente y previó infaliblemente el misterio de la Encarnación por obra del Espíritu Santo en el seno de la esposa de José, hijo de David,, en cuya casa –el hogar de la familia de Nazaret– iba a ser acogido en el vértice de la historia de la salvación. Desde toda la eternidad Dios, que todo la obra con fortaleza y suavidad, decidió otorgar a María una plenitud de santidad inmaculada que le posibilitaría –siempre con el auxilio de la gracia eficaz– el libre consentimiento, saludable y meritorio dado en nombre de la humanidad. (cf. S. Th. III, 30, 2). El Catecismo de la Iglesia Católica hace referencia a esta poderosa razón – de la gran conveniencia– de la plenitud de gracia de María desde el primer instante de su concepción: para poder, en nombre de la humanidad, dar el asentimiento libre de fe al anuncio de su vocación era preciso que ella estuviese totalmente poseída por la gracia de Dios (CEC 722).

La respuesta de María al mensaje divino del Ángel requería toda la fuerza de una libertad purísima, abierta al don más grande que pudiera imaginarse y también a la cruz más pesada que jamás se haya puesto sobre el corazón de madre alguna, la espada de que habla Simeón en el Templo. Aceptar la Voluntad de Dios implicaba para la Virgen cargar con un dolor inmenso en su alma llena del más exquisito amor. Era muy duro aceptar tal suerte para quien había de querer mucho más que a Ella misma. La Virgen María necesitó toda la fuerza de su voluntad humana, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo en plenitud para poder decir –con toda consciencia y libertad– su rotundo fiat al designio divino. Esta enorme riqueza espiritual no rebaja un punto su mérito; sencilla y grandiosamente hace posible lo que sería humanamente imposible: da a María la capacidad del fiat. Pero Ella puso su entera y libérrima voluntad. Para entendernos: Dios me ha dado a mi la gracia para responder afirmativamente a mi vocación divina. Sin esa gracia no habría podido decir que sí; pero con ella no quedé forzado a decirlo. Podía haber dicho que no, pues, en principio, la

vocación divina no es un mandato inesquivable, sino una invitación: <<Si quieres, ven y sígueme>><sup>631</sup>.

Se entiende que la gracia inicial de la Virgen María es no sólo superior a la gracia final de Santos y Ángeles juntos, sino singular –única y trascendente a la nuestra– haya sido llamada gracia maternal, derivada de la plenitud de gracia capital de Cristo merecida por Él anticipadamente para preservarla del pecado, cuyo débito no contrajo por su predestinación ala maternidad divina “ante peccatum paevisum”, según la tesis escotista, a la que me adhiero sin reservas. La razón de esta superioridad estriba, en que la gracia inicial de María debió ser tal que la dispusiera para ser Madre idónea de Dios redentor indisolublemente asociada a Él en su ser y en su obrar salvífico –la Redención liberativa–, lo cual pertenece a un orden o jerarquía trascendente al resto de las criaturas. Esta es la razón de que todas las gracias de todas las demás criaturas juntas no pueden constituirse en preparación adecuada, en virtud de la distancia “sine mensura” al orden hipostático.

No es extraño, pues, que de María se diga que, por su Maternidad divina, tiene una <<cierta dignidad infinita>><sup>632</sup>. Que <<alcanza los límites de la divinidad>><sup>633</sup>. Que <<Dios puede hacer un mundo mayor, pero no puede hacer una Madre más perfecta que la Madre de Dios>><sup>634</sup>. Que <<la dignidad de la Madre de Dios es singularísima, sublime y casi divina>><sup>635</sup>.

El "fiat" de la Encarnación es la razón formal de la maternidad divina del Redentor, en cuya virtud –“al encanto de las palabras virginales”se constituyó, por obra y gracia del Espíritu Santo, su *ser* teándrico (como dicen los Padres, “concibió antes en el corazón y en la mente que en su seno virginal”); y –si “el obrar sigue al *ser*”– es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que abarca todos y cada uno de los instantes de la vida su Hijo, hasta su consumación en el misterio pascual, en la “hora de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 21,31), que es “la hora de la Mujer” (cf. Jn 16–21). En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo. De Nazaret al Calvario no tuvo otro corazón ni otra vida que la de su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el "ecce venio" (Heb. 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó

---

631 M OROZCO, *Mariología*, Madrid 1990.

632 Santo TOMÁS, S. Th., I, q. 25, a. 6 ad 4.

633 CAYETANO, In II-II, 103, 4. ad 2.

634 San BUENAVENTURA, *Speculum*, 8.

635 PÍO XII, Enc. *Ad caeli Reginam*, 11-X-1954; MARÍN Docs. marianos (BAC, Madrid 1954)n. 902).

su mortal carrera, y el "ecce ancilla" (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada.

Fue en la Cruz cuando "emergió de la definitiva maduración del misterio pascual" (RM,23) aquella radical maternidad espiritual respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia. Consumada la obra de la Redención en el Calvario, tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz: esa misma Iglesia que había sido concebida en la Encarnación, madurada en el hogar familiar de Nazaret y nacida "quasi in occulto", recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza.

La maternidad espiritual de María se constituye, pues, del "fiat" de Nazareth al del Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva (mediación dinámica "ascendente" como corredentora en sentido estricto); pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención (mediación dinámica "descendente") por la cual continúa ejerciendo María desde el cielo su mediación maternal, no sólo con eficiencia moral de intercesión ante Dios ("Omnipotencia suplicante") como abogada ante Dios a favor de los hombres – sino también por directa dispensación de todas las gracias que ha contribuido a adquirir–, incluidos los dones jerárquicos y carismáticos que configuran a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada, como Mediadora universal de la divina gracia y Madre de la Iglesia, a la que hace partícipe de su maternidad virginal.

Se ha dicho acertadamente que el Concilio Vaticano II ha sido el concilio de la Maternidad espiritual de María, como el de Éfeso fue el de su divina maternidad, porque compendia en el concepto de influjo materno, todos los vínculos que unen a María con la Iglesia, íntimamente unida a su Hijo "en la restauración de la vida espiritual de las almas" (LG,61). Esta insistencia del Concilio en la maternidad espiritual tuvo un intrínseco complemento en la proclamación de Pablo VI al final de la 3ª Sesión del Concilio de María como Madre de la Iglesia, que expresa en síntesis maravillosa el singular puesto de la Virgen en ella. Se ponía así a plena luz la armoniosa integración de las dos tendencias mariológicas logradas en el C.VIII de la "Lumen Gentium", pero que precisaba de esta explicitación del título, que no fue recogido en el texto de la Constitución conciliar *por reticencias minimistas debidas a prejuicios de escuela de la tendencia eclesiotípica*, que no admitía una transcendencia de María respecto a la

Iglesia, por no considerarla compatible con su condición de miembro más excelso de la misma y a ella inmanente.

Ya en el Congreso mariológico de Lourdes de 1958 se enfrentó esta corriente con la cristotípica, que, al subrayar el paralelismo con Cristo, veía a María, ante todo, la asociación a su obrar salvífico; la cual funda una trascendencia de María respecto a la Iglesia por se su causa no sólo ejemplar sino también eficiente, subordinadamente a Cristo, como Madre de la misma. La LG es una síntesis equilibrada, más que un compromiso, entre los dos sistemas enfrentados.<sup>636</sup> Cf. R. LAURENTÍN. *La cuestión mariale*, París 1963. El eclesiotipismo considera a María primariamente en función de la Iglesia: como su figura, su prototipo, como su Hija más excelsa, su encarnación más sublime. Según este enfoque eclesiotípico, la Virgen es totalmente inmanente a la Iglesia y de ninguna manera, sobresale por encima de esta Iglesia, considerada en cuanto comunidad compuesta de hombres. El eclesiotipismo admite sólo la cooperación de María en la Redención subjetiva –incluida la suya propia, que implica la recepción por María del tesoro redentor para toda la Iglesia (Semelroth)– pero no en la redención adquisitiva, en contra de la tradición más antigua de la Nueva Eva, que es también, como asociada a Cristo, "Causa salutis" (S. Ireneo). La expresión comprendida en este enfoque eclesiotípico de la mariología es el concepto de María como hija de Sión, es decir, miembro de la comunidad de salvación y encarnación eminente de los privilegios otorgados a esta comunidad. El cristotipismo, por el contrario, relaciona a María directamente con Cristo y con su misión; y, ya por principio, tiende a ver en María una participación de los privilegios y misterios de Cristo, en virtud de la cual actúa subordinadamente a Cristo sobre la Iglesia universal y sobre cada uno de los hombres que la componemos, con ejemplaridad e influjo maternal en la donación de la gracias que ha contribuido a adquirir asociada a la obra salvífica de su Hijo.

El Concilio Vaticano II se sirvió de las aportaciones de ambas tendencias en admirable equilibrio. El influjo principal del eclesiotipismo se manifiesta en su proclamación de María como "excelsa Hija de Sión" con la clara intención de destacar los vínculos que existen entre María y la comunidad de donde procede, la cual es designada con éste nombre simbólico de Sión. Sin embargo, la orientación fundamental del Concilio Vaticano II en el tema mariano es netamente cristotípica. Si la Virgen representa a la Iglesia, si es su modelo y su figura puede ser proclamada la Hija de Sión, es en virtud de su relación única con Cristo, en su constitución teándrica y en su obra salvífica, por su predestinación a ser la Madre del Redentor.

---

636 Cf. R. LAURENTÍN. *La cuestión mariale*, París 1963

*¿Que significado entraña este título “Madre de la Iglesia”?*. El mismo Papa Pablo VI, en el discurso que acompaña a la proclamación, resalta la identidad sustancial entre la doctrina enseñada en el Concilio acerca de la Maternidad espiritual de María y a la que él consagra y sanciona al reconocer solemnemente a María como Madre de la Iglesia.

"Lo que antes estaba contenido en el estilo de vida, comentaba –Pablo VI– ahora se expresa, en una doctrina clara; lo que hasta el presente estaba sujeto a reflexión, a discusión, y en parte, a controversia, ahora ha conseguido una serena formulación doctrinal". Puede decirse que antes el título se encontraba como fragmentado en múltiples partes integrantes; se hablaba de madre de los fieles en general y de cada una de las categorías o estados de fieles, como Madre de los que sufren necesidad etc. Cuando la reflexión teológica pasó de una concepción prevalentemente individual de la maternidad espiritual de María, a una concepción también comunitaria inspirada en la visión de la Iglesia misma como comunidad, brotó espontáneamente el título de Madre de la Iglesia. Dificilmente podría haber nacido y prosperado en otros tiempos, porque es un título esencialmente ligado al concepto de Iglesia. Es un hecho que la teología no reflexionó sistemáticamente sobre el misterio global de la Iglesia tanto como en nuestro tiempo: el esclarecimiento o formulaciones sobre este misterio son la obra primordial realizada por el Concilio Vaticano II<sup>637</sup>. Una vez más se comprueba que todo genuino avance en la comprensión del misterio de la Iglesia va acompañado de un avance paralelo en la comprensión del misterio de María (RM, 47b).

Como observa C. Pozo, en esta declaración Pablo VI va más allá de lo que el Concilio había afirmado explícitamente<sup>638</sup>. Ya es significativo que el Papa mismo considere su proclamación como añadir un remate (*fastigium*) a la Constitución misma. Por eso no puede ser una fórmula equivalente del título "Madre de los fieles". La frase que se encuentra en el n.53 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: a María "la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, la venera como madre amantísima con afecto de piedad filial", no parece que deba

---

637 Cf A. BANDERA, o.c. p.53ss.

638 C. POZO, *María en la obra de la Salvación*, cit, pag. 328. La "Redemptoris Mater", sin embargo, justifica esa trascendencia de María sobre la Iglesia, si se considera esta no como el Cristo Total, Cabeza y miembros –pues toda la plenitud de gracia de María deriva de la de Cristo– sino como la Persona mística que es la Esposa que adquiere en la Cruz: "Si ella es la primera en experimentar en si misma, como "Llena de gracia" y "Concebida sin pecado", anticipadamente, los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo, fue para disponerla a cooperar con El en la obra de la salvación y tal cooperación es precisamente la mediación materna de María" (RM 39c), subordinada, pero íntimamente asociada a la de Cristo en la redención adquisitiva y en su aplicación a los demás miembros de la Iglesia.

interpretarse en el sentido técnico de "Madre de la iglesia"; es decir, como afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia –teniendo en cuenta el propósito de neutralidad del Concilio (Cf.LG.54)– negada por el eclesiotipismo; sino como Madre de los fieles en general.

En la fórmula de la proclamación "los pastores" son considerados no en cuanto "fieles", sino en cuanto "sujetos de unos poderes sagrados", a través de los cuales se estructura toda la Iglesia: se proclama de ese modo la Maternidad de María con respecto a toda la realidad que hay en la Iglesia, o con respecto a toda la realidad que es la Iglesia; como dirá el Papa, muy poco después en su discurso, al fundamentar teológicamente el título, el término de la acción espiritualmente maternal de María es el Cuerpo místico en cuanto tal, es decir, un término que es exhaustivo con respecto a la realidad eclesial, también como "medium salutis", en su dimensión institucional "organice structa" en virtud de sus dones jerárquicos y carismáticos".(LG 14,4a)<sup>639</sup>. Por ello la potestad sagrada del sacerdocio ministerial, en sus diversos grados.

Pero el gran avance en el fundamento mariano de la Iglesia está en las perspectivas abiertas por la Encíclica "Redemptoris Mater" de Juan Pablo II, que ha sido calificada como "hoja de ruta para el tercer milenio"<sup>640</sup>.

El horizonte eclesial de la reflexión teológica de Juan Pablo II en la Encíclica RM está presente en toda ella, según anuncia su título; "María en la vida de la Iglesia peregrina": desde su I parte, que presenta la ejemplaridad de la peregrinación en la fe, del "fiat" a la Cruz, como razón formal de su cooperación única y singular a la obra salvífica de su Hijo –y de su presencia en el pueblo

---

639 Cf. Pedro RODRÍGUEZ, *El concepto de Estructura fundamental de la Iglesia*, en VV. AA. *Veritati Catholicae, en honor de L. Scheffczyk*, Aschaffenburg 1985, pp.2246. "Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia", en *Romana* 4 (1987) pp 163–176. Muestra muy acertadamente el A. como en el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de la estructura histórica de la Iglesia (ministros, laicos, vida consagrada). Sobre la que es propia de los laicos, P. RODRÍGUEZ, "La identidad teológica del laico", en *Scripta Theologica* 19 (1987) 280 ss. Una excelente exposición de conjunto de los estudios de P. Rodríguez sobre el tema puede verse en José R. VILLAR "Creo en la Iglesia Católica" (Estudios sobre el CEC), en *Scripta Theologica*, 25 (1993) pp.612–626. Sobre los religiosos, son muy dignas de tenerse en cuenta las observaciones críticas de A. BANDERA a los "Lineamenta" del Sínodo de 1994. Cf. *Sínodo-94. Entre Código y Cristología*, ed. San Esteban, Salamanca 1994.

640 Sobre este tema, J. FERRER ARELLANO, *Presencia de María y José en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Estudio sobre la Carta "Redemptoris Mater" y su complemento "Redemptoris Custos", hoja de ruta del Papa de María para el tercer milenio* Madrid, Arca de la Alianza, 2011.

peregrino, tema de la II parte— hasta la reflexión final sobre su influjo maternal, ejemplar y efectivo, sobre la Iglesia, propio del ejercicio de la mediación materna, en la parte III. En ella el Papa expone su reflexión personal en plena continuidad con la doctrina del Vaticano II, pero explicitando muchas de sus virtualidades. La Encíclica RM – a mi juicio la Carta Magna de la Mariología, cuya recepción ha sido lamentable tan pobre en amplios sectores de la Iglesia— trata en la III parte de la mediación materna de María como fundamento de su maternidad espiritual –recuperando ese título, del que va a hacer el concepto clave de su doctrina mariológica— en su doble vertiente: personal –es esencial a la maternidad de referencia a la persona (RM, 45)— y social, que evoca el *título de Madre de la Iglesia* no explicitado en el Concilio Vaticano II, pero proclamado en su clausura por Pablo VI.

## II. EL TITULO MARÍA MADRE DE LA IGLESIA, EXPRESA EL ASPECTO SOCIAL –INSEPARABLE DEL PERSONAL— DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE LA CORREDENTORA (RM, 45–47).

La relación de María hacia la Iglesia es de ejemplaridad o figura arquetípica (RM 41–44). Pero "María no es sólo modelo y figura de la Iglesia sino mucho más (RM,44): *es Madre de la Iglesia y con la Iglesia*, que recibe de ella una incesante influjo de cooperación maternal de intercesión y distribución de las gracias que ha contribuido a adquirir, en las que se hace concreta y vital su mediación materna. Su influjo materno alcanza a cada uno de los hombres llamados a la salvación de modo personal e irreductible— nada hay más personal que la relación de una madre con cada uno de sus hijos—, pero tiene lugar en el “nosotros” de la Iglesia: precisamente en cuanto es Madre de la Iglesia toda, que refleja su imagen de maternidad virginal.

Si la gracia respeta la naturaleza, se comprende que Dios haya querido llamar al hombre a la salvación no aisladamente sino –siendo constitutivamente social (GS, 25) constituyendo un Pueblo (GS, 32 L.G. 11) en la convocación – Ecclesia— orgánicamente estructurada (LG, 11) por los caracteres sacramentales y carismas (LG, 15; RM, 45 /c). El universal influjo materno de María alcanza, pues, a cada hombre –en la relación irrepitable a cada persona que caracteriza la maternidad (RM, 45a)— pero no como un verso suelto, sino en constitutiva constitución al único sacramento universal que es la Iglesia; en su incorporación, o al menos ordenación, a la misma (LG, 14–16).

María es, pues, en cuanto prerredimida, inmanente a la Iglesia como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo mediador. Pero es un miembro singular y eminente en cuanto asociada a Cristo en la obra de la salvación –de la

redención liberativa como mediadora maternal, e instrumento con Él – “cor unum et anima una”– de donación del Espíritu a la Iglesia, no sólo de la vida sobrenatural –gracias de santificación–, sino también de los diversos “dones jerárquicos y carismáticos” (LG, 4) –“gracias de mediación al servicio de aquélla, que la constituyen como comunidad sacerdotal “organice astricta”.

María es, pues, Madre de los hombres, en y a través de la maternidad de la Iglesia, en la cual “se derrama su maternidad” en virtud de su cooperación en la restauración de la vida sobrenatural (RM, 24). Su fecundidad de esposa de Cristo brota de la fecundidad de María. Una sola fecundidad que se desarrolla a través de dos tálamos, el de María y el de la Iglesia: la maternidad de la Iglesia es fruto de la maternidad de la María, “pues lleva a cabo su maternidad con la cooperación de la mediación materna de María”, que es vivida por el pueblo cristiano particularmente en la Sta. Misa (RM, 44)<sup>641</sup>. “El Evangelio confirma esa maternidad en el momento culminante del sacrificio de la Cruz” (RM 23) en el pasaje Jn. 19, 25. Juan Pablo II acuña una denominación sumamente sugestiva para designarlo: el testamento de la Cruz (RM. 23) “proclamación de la maternidad espiritual de María entregada como madre a los discípulos, todos y cada uno representados por Juan” (RM 21). Pero la maternidad espiritual de María sobre todos y cada uno de los hombres no se origina ni se funda en una mera disposición testamentaria de Cristo.

Su origen y fundamento es más profundo. Está en la íntima solidaridad que el Hijo de Dios establece con toda la humanidad desde el mismo instante en que empieza a ser hombre en el seno de la Virgen María. Por la solidaridad de toda la humanidad con Adán “entró el pecado en el mundo” y por el pecado la muerte... incluso sobre aquellos que no pecaron con una trasgresión semejante a la de Adán (Rom 5, 12–14). De modo similar y con mayor fuerza, por la solidaridad con Cristo, el “nuevo Adán”, podrán los hombres “recibir en abundancia la gracia y el don de la justicia” (Rom 5, 17). “El Hijo de Dios” como subraya el Vaticano II, “mediante su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre” (Gs, 22). Pero como ha señalado Juan Pablo II no se trata del hombre “abstracto”, sino real, del hombre “concreto”, “histórico”. Se trata de “cada” hombre... en su única e irrepetible realidad humana. (Cf. AAS. (1.979) 283).

Gracias a esta solidaridad, se lleva a efecto entre Cristo y la humanidad el “admirabile commercium”, por el que Cristo carga sobre si con todo el cúmulo de pecados de los hombres, satisfaciendo infinitamente por ellos antes el Padre y los hombres podemos ser interiormente renovados por la gracia de Dios y ser

---

641 Cf. ALDAMA, “Eucaristía y Maternidad divina” en *Scripta de María* 37–58).

“constituídos justos” (Rom 5, 19), cuando se nos aplican los méritos de la vida, pasión y muerte del Señor. (Conc Trento, Denz 792 a–800).

María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la generosidad y libertad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ese Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quien todo fue hecho que venía a recapitular en sí a todos los hombres a los que se unió en cierto modo en su seno, en radical solidaridad, capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual. Sería un error interceptar aquella “unión, en cierto modo, con todo hombre” –de todos y cada uno en el seno de la Virgen, en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva ‘por contagio’. No es ese el sentido de la conocida expresión de San Pío X (Ad diem Illum” Marin, n. 487): “María al llevar en su seno al Salvador”.

El “fiat” de la Encarnación es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que no puede distinguirse adecuadamente del concurso que prestará más tarde en el Calvario. En la Cruz llega a su consumación –como decíamos antes– toda una vida de fe y amor maternal que dan valor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación con su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el “ecce ancilla” con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. “La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota” (Cf. N. García Garcés “Asociación de María con Cristo” p. 471).

“Unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como Nueva Eva al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor por todos los hijos de Adán... de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza y consiguientemente, ya por ése título, Madre nuestra, fuera, por un nuevo título de dolor y gloria, Madre espiritual de todos sus miembros” (Pío XII Myst. Corp. Marin 713). Fue en la Cruz cuando emergió de la definitiva maduración del misterio pascual” (RM 23) aquella radical maternidad.

María consintió a dar vida a Cristo en cuanto hombre como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa –gracia creada– de la que iba a vivir la futura iglesia. Aunque formalmente constituida en el misterio Pascual –en acto segundo– puede decirse que “la generación de Cristo es – en acto primero– el origen del pueblo cristiano, y el natalicio de la Cabeza, el natalicio del Cuerpo” (San León, Sermo 6 da Na Nat. Dni., Pl 54, 213). Son elementos constitutivos de ese “acto 1º”, con la gracia de la humanidad de Cristo, los planes fundacionales–ideas, resoluciones, actuaciones presentes en la mente, voluntad y poder de Jesús, en virtud de los cuales se iría edificando la Iglesia nacida, en “acto 2º”, del

misterio Pascual. María, asociada a Cristo en todo el proceso salvífico, participó en todo él con su fe obediente y su ardiente caridad” (LG 61) de corredentora, que es la razón formal de su maternidad espiritual del Cristo total.

Consumada la obra del Calvario tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz: esa Iglesia que había sido concebida en la Encarnación y nacida “quasi in occulto”, recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza. La maternidad espiritual de María se constituye en el “fiat” al Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva; pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención en los que continúa ejerciendo María desde el Cielo su mediación maternal de intercesión y dispensación de todas las gracias. “La Bienaventurada Virgen María nos da la vida sobrenatural en Cristo por su “triple” concurrencia activa a la encarnación, adquisición y distribución de las gracias, que forman parte de un “único” e idéntico decreto en la intención divina (Cf. C. Balic, *Naturaleza de la Maternidad espiritual*, 395, ss.).

### 1. Dimensión personal de la Maternidad espiritual de María.

La maternidad de María no es una realidad que se esfuma en el número incontable de hijos en un anonimato desvaído, porque “es esencial a la maternidad la regencia a la persona” (RM, 45) (a), en una reciprocidad de entrega (b), que adquiere un acento especial en el caso de la mujer (c).

a. Esencial referencia de la maternidad a la persona del hijo, en su identidad irrepetible.

Es conocido que el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła está fuertemente impregnado de un sano personalismo. Ello le hace no olvidar que en el momento en que Jesús pronuncia estas palabras, no está simplemente muriendo por la salvación de la humanidad en abstracto, sino por la de cada persona en particular. “Me amó y se entregó por mí” (Gal. 2, 20). “La maternidad determina siempre una relación única e irrepetible entre dos personas: la de la madre con el hijo y la del hijo con la madre” (RM, 44). La irrepetibilidad de esta relación de María con cada uno de sus hijos, se subraya por el hecho de que la nueva maternidad de la Madre del Señor, haya sido expresada en singular, refiriéndose a un hombre: “ahí tienes a tu hijo”. Es conocido el comentario de Orígenes: “no dice “he ahí otro hijo”; es como si dijera ahí tienes a Jesús a quien tú has dado la vida. Cualquiera que se ha identificado con Cristo no vive más

para sí, sino que Cristo vive en él (cfr. Gal 2, 20) y puesto que en él vive Cristo de él dice Jesús a María: “He ahí a tu hijo: a Cristo” (Jn. 19, 26).

Esta afirmación de que María es dada particularmente a cada discípulo da luz sobre el sentido a la respuesta a este don que se exige en el v. 27 “desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas”. S. Juan, que señala las diversas cualidades que ha de reunir el verdadero discípulo concluye, esta de tener a María como cosa suya. Ha de tener su vida una dimensión mariana que le haga acoger (“*lambanein*” no significa “mirar” sino “tomar” o “acoger”) a María como madre. La palabra “acoger” implica así una entrega filial por la que introduce en el espacio de su vida interior a la Madre de Cristo como propia madre (cf 45).<sup>642</sup>

“Te aconsejo que hagas, si no lo has hecho todavía, tu experiencia particular del amor materno de María. No basta saber que Ella es Madre... Es tu Madre y tú eres su hijo; te quiere como si fueras el hijo único en este mundo, Trátala en consecuencia: cuéntale todo lo que te pasa hónrala, quiérela. Nadie lo hará por ti, tan bien como tú, si tú no lo haces”.<sup>643</sup>

b. Frutos de la entrega filial –*totus tuus*– a la mediación materna de María (46a).

La dimensión mariana de la vida de los discípulos de Jesús consiste en definitiva, por fidelidad al testamento de Cristo en el Calvario, una entrega recíproca, personal, irrepetible. De esta forma, prosigue el Papa y como consecuencia de esa entrega: “el cristiano trata de entrar en el radio de acción de aquella “caridad materna” con la que la Madre del Redentor “cuida de los hermanos de su Hijo”, a cuya generación y educación coopera” según la medida del don propia de cada uno por la virtud del Espíritu de Cristo” (RM, 45). La alusión del Papa a los dones peculiares de cada uno (vocaciones particulares o carismas) y a la gracia del espíritu de cada cristiano recibe, ayuda a comprender que, si la Maternidad de María es la relación personal e irrepetible, se inserta en esencial vinculación al entero pueblo de Dios; una maternidad que se ejerce en, con y por la Iglesia y para la dilatación del Reino de Dios, respecto al cual la Iglesia es principio instrumental (LG, 5). María coopera maternalmente llevando

---

642 Es empobrecedora la traducción oficial “la acogió en su casa”. La Encíclica hace suya (nt. 130) la reciente exégesis de I. de la POTERIE (“*Reflexions methodologiques sur l’interpretation de Jn, 19 27 b*”, en *Marianum*, 42 (1.980) 84–125) que propone traducir: “desde aquella hora el discípulo la acogió en su intimidad”.

643 San JOSEMARÍA E., *Amigos de Dios*, n. 293

a su esplendor el designio particular para cada uno, velando por la realización según Dios de su vocación y misión en la Iglesia (Cf. 3).

He aquí pues una vigorosa llamada a una devoción mariana filial y confiada, condición indispensable para que llegue a la plenitud la personal vocación recibida por cada uno en la Iglesia. Se trata de una relación que nacida de Cristo, que dona su Madre a los hombres, converge también hacia Él: “esta relación filial, esta entrega de un hijo a la Madre no sólo tiene su comienzo en Cristo, sino que se puede decir que definitivamente se orienta hacia Él” (RM, 46) (El Santo Padre recordará más adelante la figura de S. Luis M<sup>a</sup> Grignion de Montfort, “el cual proponía a los cristianos la consagración a Cristo por manos de María, como medio eficaz para vivir fielmente el compromiso del bautismo”: R.M., n 48, p 104; cfr J. IBAÑEZ –F. MENDOZA, Consagración ,mariana y culto de esclavitud, en “Scripta de María” 9 (1.986) 27–37).

Por eso cuando más se trata en el radio de acción de la madre, perseverando en esta actitud de entrega “tanto más María los acerca a la inescrutable riqueza de Cristo” Ef. 3, 8 (RM 46) La auténtica devoción mariana se abre a una universalidad de amor y de servicio. La Encíclica alude a algo que constituye uno de los puntos fuertes del Magisterio de Juan Pablo II: De Cristo se va siempre al hombre, se aprecia y defiende su dignidad. María conduce a Cristo y los hermanos ayudando a comprender la dignidad de hijos de Dios a que son todos llamados. (GS, 22) “no se puede tratar filialmente a María y pensar sólo en nosotros mismos, en nuestros propios problemas. No se puede tratar a la Virgen y tener egoístas problemas personales. María lleva a Jesús, y Jesús es “primogenitus in multis fratibus”, primogénito entre muchos hermanos. Conocer a Jesús, por tanto, es darnos cuenta de que nuestra vida no puede vivirse con otro sentido que con el de entregarnos al servicio de los demás. Un cristiano no puede detenerse sólo en problemas personales, ya que ha de vivir de cara a la Iglesia universal, pensando en la salvación de todas las almas”. (“Es Cristo que pasa”, n. 148).

c. El misterio de la mujer a la luz del misterio de María (RM, 46b).

Si “el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo Encarnado”, (cf. GS, 22), nuevo Adán, el misterio de la mujer recibe un esclarecimiento decisivo a la luz de María la nueva Eva asociada en la restauración de la vida sobrenatural perdida por la caída original. La tradición más antigua de la Iglesia repite insistentemente: “la muerte por Eva, la vida por María”, indisolublemente unida a su Hijo en la victoria del nuevo Adán, en el árbol de la Cruz, por el que fue vencido en un árbol el primer hombre. Por esto la dimensión mariana en la vida cristiana adquiere un acento peculiar respecto a la

mujer y a su condición. La feminidad tiene una relación singular con la Madre del Redentor. María proyecta luz sobre la mujer en cuanto tal, porque Dios en la Encarnación se ha entregado al ministerio libre y activo de una mujer. Por tanto la mujer al mirar a María encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su promoción”. “A la luz de María –dice el Papa– la Iglesia lee en el rostro de la mujer los reflejos de una belleza que es espejo de los más altos sentimientos de que es capaz el corazón humano: la entrega total del amor, la fuerza que sabe resistir a los más grandes dolores, la fidelidad de conjugar la intuición penetrante con la palabra de apoyo y estímulo”. (RM, 46) La presencia de la mujer en el Evangelio pone de relieve que sin bien la mujer no está llamada a la misión específica que el Divino Maestro confía a los Apóstoles como propia de ellos, sin embargo se le atribuyen de gran importancia.

La posibilidad de que la mujer pueda acceder al misterio sacerdotal de institución divina ha sido suficientemente fundamentada en un reciente documento de la Santa Sede, al mismo tiempo que reconoce su dignidad humana y cristiana igual que la del varón<sup>644</sup> En efecto la vida cristiana no es mejor o más perfectamente por el hecho de ejercer un específico ministerio sacerdotal, sino por vivir mejor la perfección de la caridad, sea cual sea el ministerio, oficio o vocación que se tenga en la Iglesia y en el mundo. El hecho de que la Virgen María no fuera sacerdote tiene enorme valor para el estudio y explicación de esta cuestión.

Es fundamental a este respecto, como observa justamente A. Bendora, entender en profundidad el significado de la persona y la obra de María en el ministerio de Cristo y de la Iglesia. María, ¿es solamente símbolo de la cooperación salvífica de la mujer, o es también encarnación de las vocaciones concretas que Dios tiene destinadas para la mujer?

Quienes pretenden dar por supuesta la posibilidad del sacerdocio femenino, o quieren, al menos, dejar “la puerta abierta”, se inclinan por la primera parte de la alternativa: ‘María no es más que un símbolo’ del cumplimiento enteramente fiel y responsable de “una” misión, pero no precontiene ni predetermina “la” misión misma. Los razonamientos que se hacen para reducir la función de María a puro símbolo son de orden sociológico: la diversidad entre el ambiente social y contemporáneo de María y el nuestro en lo que se refiere al modo de entender la actividad y funciones de la mujer. Pero resulta imposible aceptar una explicación tan simple y superficial. El Evangelio muestra claramente que Jesús no fue un hombre acomodaticio que se plagase con facilidad a los gustos y normas sociales

---

<sup>644</sup> Congregación para la doctrina de la fe, Declaración sobre la cuestión de *la admisión de la mujer al sacerdocio ministerial*, del 15 oct. 1.976: AAS, 69 (1.977), pp. 98–116..

de los hombres de su tiempo y que, en todo y también precisamente en el trato con la mujer, hizo alarde de gran libertad.

No es cuestión de ambiente social sino del carácter de revelación que tiene la persona y presencia maternal de María indisolublemente unida a la de Cristo redentor. Así lo insinúa la declaración citada de la CDF del 77 “el sacerdocio... depende del misterio de Cristo y de la Iglesia. El sacerdocio no puede convertirse en término de una promoción social”.

Cristo es revelador y redentor conjuntamente por la totalidad de su vida y de sus actos, especialmente en el misterio Pascual (cf. DV, 17 y SC, 5b) que es su culminación. Dios revela en el acto de salvar, y salva revelándose en la dispensación del misterio de Cristo, Revelación y Salvación son dos aspectos del único misterio de Cristo. Preparado en Israel, realizado en su existencia histórica y comunicado en la Iglesia, en unos actos y palabras (DV, 2), en una presencia que lleva bien marcado el sello de lo concreto. Esto es suficiente para desplazar la idea del simbolismo, en el que se quería centrar la atención, sustituyéndola por la de encarnación, a la cual compete indudablemente la primacía. El plan de Dios se encarna y se revela en Cristo, “con toda su presencia y manifestación”, adecuadamente entendida en cuanto comprende personas y acontecimientos que Él asumió para revelar a la humanidad el plan salvífico; muy especialmente su Madre, indisolublemente unida a su ser de Dios-Hombre y su función de redentor. María “se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo bajo Él y con Él al misterio de la redención” (LG, 56). Dada esta identidad real entre revelación y redención, el papel de María en la función reveladora puede esclarecerse por lo que se le atribuye en el de la redención. Si Dios elige a la mujer María como Madre Virginal del Dios Redentor asociándola como Madre de los vivientes a su obrar salvífico del Nuevo Adán, está revelando de manera encarnatoria y concreta por qué camino quiere Él que viva la mujer su vocación de cooperadora de la obra de la salvación. Esos caminos son la virginidad por amor a Cristo –consagrada o no– y el matrimonio, vividas en toda la variedad de carismas propia de cada vocación, institucionales y personales, “para común utilidad” (I Cor. 12, 7) en el Cuerpo de la Iglesia. Sólo la Virgen María encarna en su persona, como “la Mujer” prototipo, mediadora maternal asociada al único Mediador, esa variedad de vocaciones, en virtud de su singular vocación de Madre Virginal del Cristo total. Ella es la Mujer por excelencia no sólo, en cuanto “Madre de los vivientes” en general, sino también en cuanto personificación, no sólo símbolo, de los caminos concretos por lo que debe servir a Dios y a los hombres la mujer cristiana. Un simbolismo equivoco sin perfiles determinados, abriría la puerta a la imaginación e inventiva personal, al modo modernista (cf. la descripción que hace S. Pío X en la “Pascendi” de la concepción modernista de revelación como simbolismo equivoco) propio de un

cristianismo reductivo e ideologizado, fácil de discernir en determinadas ideologías feministas de moda.

2. El título “María Madre de la Iglesia”, expresa el aspecto social – inseparable del personal– de su Maternidad espiritual –fundada en materna mediación de la Corredentora– respecto a todos y cada uno de los hombres (Cf. RM 45–47).

Si la gracia respeta la naturaleza, se comprende que Dios haya querido llamar al hombre a la salvación no aisladamente sino –siendo constitutivamente social (GS, 25) constituyendo un Pueblo (GS, 32 L.G. 11); en la convocación – Ecclesia– orgánicamente estructurada (LG, 11) por los caracteres sacramentales y carismas (LG, 15; RM, 45 /c). El universal influjo materno de María alcanza, pues, a cada hombre –en la relación irrepetible a cada persona que caracteriza la maternidad (RM, 45a)– pero no como un verso suelto, sino en constitutiva constitución al único sacramento universal que es la Iglesia; en su incorporación, o al menos ordenación, a la misma (LG, 14–16). María es, pues, en cuanto prerredimida, inmanente a la Iglesia como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo mediador. Pero es un miembro singular y eminente en cuanto asociada a Cristo en la obra de la salvación como mediadora maternal, e instrumento con Él de donación del Espíritu a la Iglesia, no sólo de la vida Sobrenatural, sino también de los diversos “dones jerárquicos y carismáticos” (LG, 4), al servicio de aquella, que la constituyen como comunidad sacerdotal “organice structa”.

En el seno materno de María el Espíritu Santo modela a cada uno de los redimidos –con el concurso de su libertad– la semejanza a Cristo que le es propia, según su personal e intransferible vocación, en una *relación materno filial, personal e irrepetible*; pero los modela “*según la medida del don propio de cada uno, por la virtud del Espíritu de Cristo*” (RM, 45). Es decir, según la peculiar vocación personal y la consiguiente posición eclesial en la que aquella le sitúa, complementaria de la de los demás –en virtud de los dones que postula la propia participación en la misión salvífica de la Iglesia (pues hay en ella “diversidad de ministerios y unidad de misión” (AA 2) para común utilidad); y por consiguiente en su esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, que es así constituido en comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos. También ellos derivan de la mediación materna de María, como medios de salvación; es decir, de aquella comunión con Dios y de los hombres entre sí que obra la caridad a cuyo servicio son aquellos conferidos.

*La maternidad sacramental de la Iglesia* –que deriva de la Eucaristía,– de la que ella vive–, es, por esa razón, derivada de la mediación materna de María, en

la cual ejerce en el Espíritu Santo su maternidad en una inseparable simbiosis dinámica.

La Encíclica RM supera, pues, definitivamente –siguiendo las sugerencias implícitas del título proclamado por Pablo VI al final de la III sesión del Concilio, pero desarrollando sus virtualidades– la aparente antinomia entre las dimensiones individual y social de la maternidad de María; mostrando que en tanto alcanza la maternidad espiritual de María a las personas singulares en cuanto es Madre de la Iglesia en la integridad de su realidad compleja (LG 9), visible e invisible; tanto de los medios de salvación (sacramentos y carismas), como de la salvación misma. Es decir, la Iglesia entera, cuya maternidad deriva de la Maternidad de María, su Madre. Por eso, sin duda, Pablo VI quiso subrayar, que la maternidad de María no se refiere sólo a la gracia que santifica a cada uno de modo personal, como "fructus salutis", sino también a los dones "jerárquicos y carismáticos" (LG 4ª) –gracias de mediación– que constituyen a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (LG 11) –"medium salutis" –; es decir, que alcanza a la Iglesia entera incluida su dimensión institucional– cuando afirmaba en la solemne proclamación de María Madre de la Iglesia, de manera reduplicativa, que es Madre de los Pastores "en cuanto Pastores", en clarísima alusión a los dones jerárquicos que la configuran como sacramento de salvación, "que pertenecen a la figura de este mundo que pasa" (LG 48c).

Como muestra F. Ocariz en su estudio "La mediación materna de María en la Redemptoris Mater"<sup>645</sup> la participación de orden trascendental en la mediación capital de Cristo, que a todos los miembros de la Iglesia afecta –al menos por el sacerdocio universal de los fieles–, en el caso de la mediación maternal de María –Mediadora en el Mediador– implica una plenitud de comunión–participación que en la consumación escatológica que sigue a su Asunción alcanza una tal intimidad e intensidad ("cor unum et anima una"), que forma con Cristo (huelga decir que siempre subordinadamente a Él) un sólo instrumento "dual" de la donación del Espíritu (en sentido propio, no meramente apropiado, como el Don increado por participación en el cual –la caridad– nos hace ser Cristo": hijos del Padre en el Unigénito) a la Iglesia. No es sólo Madre de la "divina gracia" que santifica a cada miembro de la misma individualmente considerado (puntualizan C. Pozo y P. Galot) sino de los "dones jerárquicos y carismáticos" (LG 4) propios de la vocación personal de cada uno de ellos en esencial vinculación al "nosotros" de la Iglesia, comunidad de salvación, que –en cuanto "mutuo se complement et ad invicem ordinantur"– la constituyen en comunidad sacerdotal "organice structa" (LG 12) institución social al servicio de la comunión salvífica

---

645 F. OCÁRIZ, "La mediazione materna de María nella "Redemptoris Mater"", *Romana* 1987, p.31 lss. "María y la Trinidad", *Scripta theologica*, 20 (1988), pp 771–798.

que la caridad opera; es decir de la Iglesia entera, cuya maternidad deriva de la de María. María es su Madre, y por eso la trasciende. Está tan íntimamente unida a la Cabeza, que las imágenes “cuello o arcaduz”, le parecen a F. Ocariz, con razón –como se comprende después de lo dicho– demasiado débiles<sup>646</sup>.

Las discusiones acerca de la mediación de María antes del Concilio contribuyeron –afirman sin ningún fundamento algunos teólogos católicos minimalistas (como Y. Congar y H. Mülhen)– a oscurecer la función mediadora del Espíritu de Cristo, justificando así, al menos en parte, la objeción tradicional de los protestantes a la Teología católica, de sustituir su función mediadora por la de María. Se comprende esta acusación en la teología protestante. Dado el nominalismo que subyace en ella –que hemos mostrado en este estudio–, es lógico que encuentre dificultades en admitir las nociones de participación y de la analogía entis, en ella fundada (el único obstáculo serio según Barth para que un reformado se haga católico), que es la clave para la recta comprensión de nuestro tema. Pero no es éste el caso de estos teólogos católicos, que deberían advertir que la Mediación universal materna de María, que tiene un sólido apoyo en la Escritura y la Tradición, no implica un añadido superfluo de sustitución de lo que correspondería al Espíritu Santo –como absurdamente afirman–, sino una participación de la Mediación de Cristo en el Espíritu, *Unus Mediator*, que brota de su pleroma desbordante, que nada le añade y muestra su eficiencia y necesidad. Dios ha querido muy convenientemente asociar a su Madre –la Inmaculada (la Panhaghia y la Pneumatofora de la tradición oriental)– en la donación del Espíritu vivificante que nos merece el nuevo Adán –como nueva

---

646 En otros estudios teológicos, como *La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán*, en “Scripta theologica”, 1995 (27) 789–860, he procurado mostrar que la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona, en sentido propio, no meramente metafórico (muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN, “Una Persona –la del Espíritu– en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”, que es puramente metafórico), en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, “la Madre de los vivientes” (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación –la “Catholica”– que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer –profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión– que no es otra que “el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo” (cf. LG,9b).

Sobre la noción de persona –subsistente y relacional– en la que me apoyo (muy diversa de la de J. MARITAIN, que defiende también, –cf. *L’Eglise sa personne et son personnel*, París 1970– la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo) cfr. J. FERRER ARELLANO *Metafísica de la relación y de la alteridad*, y *Fundamento ontológico de la persona*, en “Anuario Filosófico”, 1994, 990 ss.

Eva, Madre espiritual de los vivientes– en “la hora” de su tránsito de este mundo al Padre (Jn 13, 1. Cfr. 12, 23), que es también “la hora de la Mujer” (cfr. Jn 16, 21). Es indudable que esta perspectiva pneumatológica estaba quizá demasiado implícita –por eso era conveniente explicitarla como recomienda la “*Marialis cultus*” de Pablo VI” (12 Febrero 1974), n. 27, y hace la “*Redemptoris Mater*”– pero, en modo alguno ausente en la mariología preconiliar, sobre todo en la tradición franciscana que, desde S. Buenaventura, hasta Maximiliano Kolbe, ha contemplado la presencia del Espíritu Santo en la Inmaculada –que describe como una “cuasiencarnación”– en la perspectiva de la doble misión siempre conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu en convergencia llamativa con la Mariología pneumatológica del cristianismo oriental<sup>647</sup>.

María, Mediadora en el Mediador, con el que forma un único instrumento “unidual” de donación del Espíritu que brota del Costado abierto de Cristo –y de la espada de dolor de la Mujer– debe estar especialmente presente en la vida del sacerdote “alter ego sacramental del Sumo y Eterno sacerdote de la Nueva Ley. El Espíritu de Cristo, fruto de la Cruz, nos modela en la caridad, conforme al modelo de Jesucristo, y nos identifica así con Él como hijos en el Primogénito entre muchos hermanos, haciéndonos partícipes de la Mediación Capital del Unigénito del Padre, e “Hijo Primogénito de la Mujer”, en el molde materno –el corazón de la Mujer– en que se formó nuestra Cabeza, primogénito entre muchos hermanos. (El Pseudoagustín llama a María “forma Dei”, molde viviente en el que se formó la humanidad del Unigénito de Dios, Primogénito entre muchos hermanos, para hacernos conformes a la Divinidad de su “Hijo Primogénito” que dio a luz en Belén).

### 3. Perspectivas ecuménicas.

En la luminosa perspectiva abierta por la enseñanza de Juan Pablo II en la RM sobre la mediación materna de María, se integran, en una adecuada fundamentación trinitaria e histórica salvífica –en sus implicaciones eclesiológicas –a la luz de la filosofía y antropología cristianas, que urge valorizar e integrar en el trabajo teológico– las tres perspectivas mariológicas de

---

647 Cfr. O.D, FEHLNER, *St Maximilian M. Kolbe, Pneumatologist. His theologiae of de Holy Spirit*, New Bedford, MA. 2004. OCHAITA “La colaboración de María a la redención en la vida y escritos de San Maximiliano Kolbe”, *Estudios Marianos*, 70 (2004), 207–335. Cfr. Sobre este tema J. FERRER ARELLANO, *The Immaculate Conception as the condition for the possibility of de Coredection*, en “Mary of de Foot of de Cross, V, Acts of the V symposium on Mariam Coredection” (Worth Abbey School, England, July 21–24, 2004). *Academy of de Immaculate*. New Bedford, MA. 2005, 58–185. Especialmente pp. 168 ss.

que habla justamente X. Pikaza<sup>648</sup>. La perspectiva protestante que contempla a María como modelo de fe, y la ortodoxa, que la contempla en perspectiva sofiánica, como icono del Espíritu, (la Pneumatófora, Icono transparente del Espíritu e instrumento de su donación en los antípodas del pesimismo protestante, que niega toda deificación en la naturaleza caída), son enraizadas – sin unilateralismos excluyentes–, en la perspectiva católica –si se entiende en su sentido pleno– que subraya su esencial vinculación a Cristo, en su ser teándrico y en su obrar salvífico, como mediadora maternal en el Mediador.

Pikaza valora positivamente el diagnóstico –por desgracia bastante exacto– de que si la corredención o mediación mariana ocupaban un lugar central en las mariologías preconciliares, “la situación ha cambiado del tal manera tras el Concilio que aun los autores que pasan por más tradicionales en este campo han prescindido, como vergonzosamente, de los títulos de la mediación universal y corredención de María. (Cita como ejemplo. C. Pozo –María en la Obra de la salvación, Madrid 1974 –que presidió la comisión de mariólogos que se opuso en Czestochowa en 1996 a la oportunidad de la definición dogmática)”.

Siguiendo la luminosa pauta de la “Redemptoris Mater” –en el contexto del rico Magisterio de Juan Pablo II, también sobre la importancia de la filosofía cristiana para el recto trabajo teológico, tan vigorosamente expuesta en la “Fides et Ratio”, cabe integrar armoniosamente aquellas tres perspectivas, superando unilateralismos y estrecheces, que han dado también en la Mariología católica más clásica, por no sacar todas las consecuencias de una justa fundamentación cristológica, pero no suficientemente contemplada a la luz del misterio trinitario y de la doble misión conjunta e inseparable desde el Padre, del Verbo y del Espíritu (“las dos manos del Padre”, en el sugerente lenguaje de S. Ireneo) en la historia de la salvación, que confluye en la plenitud del Cristo total de la nueva Jerusalén escatológica. La fe de María, adecuadamente considerada –superando la perspectiva fiducial extrinsecista luterana– es el fundamento de su materna mediación –subrayada por la tradición teológica católica romana– como nueva Eva –Mediadora en el Mediador único participada de la mediación capital del nuevo Adán a la que nada añade, sino que muestra su eficacia y necesidad–, y está ordenada –“ad melius esse”–, a la restauración de la vida sobrenatural; y de su presencia en el misterio de Cristo y de su “pleroma” la Iglesia. María, como icono del Espíritu –la “Pneumatófora” de la ortodoxia– indisolublemente unida a su Hijo, la vivifica en y a través del misterio de aquella “mediación unidual” de la que vive la Iglesia como instrumento del Reino hasta su consumación escatológica.

---

648 De la POTTERIE-PIKAZA-LOSADA, *Mariología fundamental*, Salamanca 1985, 124 ss.

He aquí por qué se puede y se debe decir, que la Iglesia nació, en tanto que Esposa, Persona mística distinta de Cristo, su Esposo y Cabeza –de su costado abierto “y” de la espada de dolor de la Mujer, (se trata de una “y” de participación trascendental que –a diferencia de la participación predicamental– nada añade a la plenitud de Mediación y gracia capitales de Cristo, pues de ella brota –por libre querer divino, cuya conveniencia suma es patente– y muestra su necesidad, haciendo más amable el camino de la vida cristiana –no otra es la razón de suma conveniencia– con el atractivo de la ternura de un corazón de madre, que refleja la misericordia del Padre que tanto amó al mundo que envía a su Hijo unigénito en el Espíritu (cfr. LG 62 G)).

María es Madre del Cristo total (la descendencia –en singular– de Abraham (cfr. Gal. 3, 16), nuestro padre en la fe, que es la descendencia misma de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis (“bienaventurada tú, que has creído, Lc 1, 45)), con una maternidad que en la Cruz “se derrama” sobre la Iglesia (Cfr. R M, 24), en y a través de la cual alcanza en el Espíritu a los hombres, uno a uno, que acepten el don salvífico que a todos se ofrece, sin excepción. Una maternidad que procede de la fuente originaria de la vida íntima divina y de todas sus obras ad extra; es decir, de la Paternidad subsistente de Dios Padre –que contiene por eminencia las propiedades de la maternidad (cfr. CEC, 239)–, que ella refleja, imita y participa en el Espíritu<sup>649</sup>, que se realiza en y a través de la Iglesia, y no tiene otra meta –y sentido– que facilitar el retorno al Padre de la humanidad dispersa por el pecado en la fraternidad de los hijos de Dios en el Cristo total, del justo Abel al último de los elegidos.

En un estudio sobre la mediación materna de María (publicado en “Eph. Mar” 48 (1998), 469 ss)<sup>650</sup>, comenté el voto negativo del dictamen de la comisión nombrada para responder a la demanda de la definición dogmática, con ocasión del congreso mariano de Czestochowa de 24–VIII–1996. En él se afirma sin argumentos sólidos que los tres títulos propuestos –corredentora, mediadora y abogada– resultan ambiguos –la ambigüedad desaparece si se explica bien el sentido de los términos y su clara raigambre bíblica, patrística y magisterial–, añadiendo “que será preciso reflexionar el porqué de su escasa utilización del primero de ellos por el Magisterio desde hace 50 años”. Sea lo que fuere de esa última afirmación –que se ha demostrado en buena parte falsa, como ya

---

649 Cfr. Sobre este tema, J.FERRER ARELLANO, “Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente ejemplar y meta del misterio de María y de la Iglesia”, *Eph. Mar.* (1999), 53–125.

650 J, FERRER ARELLANO, “La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu Santo como *Incarnatio in fieri*. Consecuencias mariológicas y eclesiológicas”. *Ephemerides Mariologicae*, 48 (1998), 405–457.

apuntamos–, es evidente que es una clamorosa falsedad en lo que a Juan Pablo II se refiere, para quien la mediación materna de María (véase “Redemptoris Mater”, especialmente III parte), es la clave de su enseñanza mariológica –en la que emplea de nuevo el título “corredentora” retomando el vocablo consagrado en el Magisterio anterior que parece el más apto para expresar la cooperación “única y singular”–eficiente, próxima y objetiva– de María asociada al nuevo Adán como la nueva Eva al Redentor<sup>651</sup>–.

Brunero Gherardini, en su espléndido y profundo volumen “La Corredentice”, observa muy acertadamente que <<el silencio, el ostracismo y el desinterés por la doctrina de la corredención mariana en el ámbito católico son un reflejo condicionado por la tradición teológica protestante, más bien que un obsequio a la prudencia del Vaticano II>> –que resume y sintetiza (sobre todo en LG 61). la Mariología corredencionista de los autores del S. XVII –la edad de oro de la Mariología española– que establece un antes y un después en la tesis fundamental de la colaboración de María (eficiente, próxima y objetiva) en la Redención, asociada y dependiente por entero de la acción del Redentor.<sup>652</sup>

---

651 M. PONCE CUÉLLAR, “Razones de una controversia sobre la colaboración de María a la salvación”, en *Estudios Marianos* 70 (2004), 189–207. Concluye su estudio con la afirmación –de la que discrepo– que “si bien es cierto que la Biblia, los Padres y el Magisterio ofrecen una sólida fundamentación a la doctrina de la cooperación de María a la obra salvadora, no puede decirse lo mismo, si descendemos a propuestas concretas, es decir, a interpretaciones que, como la de Maravalle, no se limitan a una exposición de los aspectos fundamentales, sino que pretenden encontrar apoyo doctrinal aún para una determinada terminología, deudora de concepciones ligadas a presupuestos teológicos hoy en revisión”.

652 Algunos conocidos teólogos de centro–Europa –escribe el Presidente de la Sociedad Mariológica Española P. Enrique LLAMAS–, al margen de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, y en contra del sentir más común de la tradición teológica, se manifestaron contrarios a la actitud y a la postura de nuestros mariólogos, y no tuvieron reparo en crear una explicación inédita y novedosa de la colaboración salvífica de María: la colaboración meramente pasiva–receptiva.

H. KOSTER afirmaba en Alemania en 1950, que en su país carecían “de publicaciones sobre cuestiones mariológicas”. Hasta entonces no se habían interesado por ellas. Por eso, “las que nos llegan –escribía– de los países latinos (España–Italia), nos parecen faltas de mesura y crítica. Nuestra posición fundamental es la repulsa>>.

En 1954 K. RAHNER se manifestaba acorde con este juicio, a propósito de la colaboración salvífica de María con Cristo. Con criterio excesivamente angosto y restringido bajo ese aspecto doctrinal, se manifestaba así: “Debe descartarse el término de corredentora, porque evoca casi inevitablemente la idea de que María participa de la redención y cooperó a ella aún en un plano y en la función reservada al único Redentor”. Cfr. H. Koster, *Unus Mediator*, Limburg, 1950, 33. K. RAHNER, “Le principe fondamental de la Théologie marial”, en *Rech. Scienc. Rel.*, 42 (1954) 495–96. El valor de estas afirmaciones de K. Rahner ha quedado anulado por la enseñanza y las afirmaciones del Vaticano II.

Es evidente que no está maduro nuestro tema –la definibilidad del quinto dogma mariano– en un determinado ambiente teológico, demasiado extendido. Ahí está la raíz de su posible inoportunidad –a la prudencia del Magisterio corresponde juzgarlo– pero en modo alguno en un “déficit” de fundamentación doctrinal en las fuentes teológicas –en el triple plano trinitario, eclesiológico y antropológico que echa en falta en su comentario al dictamen la Academia mariana internacional– que ofrece sobradamente, a mi juicio, el Magisterio de Juan Pablo II, que ha inspirado este estudio –como tantos otros que van multiplicándose estos últimos años<sup>653</sup>– (tengo motivos para sospechar que está deseando hacerlo); y menos todavía supuestas dificultades ecuménicas. Las dificultades son más, en su raíz –como hemos procurado evidenciar más arriba– de “preámbulos de fe” de la raíz nominalista –de orden filosófico, en rigor– con su consiguiente giro inmanentista y antropocéntrico subjetivista que urge superar –como subraya vigorosamente Juan Pablo II en la luminosa carta encíclica “Fides et Ratio”–, que de contenido teológico en sentido estricto. Llegará cuando llegue la hora de Dios.

La plena promoción –no su supresión, como algunos proponen– de esta mediación materna de “la llena de gracia”, como mediadora de la unión entre la Cabeza y el cuerpo, entre Cristo y nosotros –más aun, mediadora en el Único Mediador, en “unicidad dual” (“cor unum et anima una”)–, porque es Virgen y

---

El sentir de estos autores (H. KOSTER, O. SEMELROTH, LÉNNERZ...) no era dominante en Alemania. Algunos autores se manifestaban contrarios a esos juicios, porque pensaban que ese “minimismo mariológico” era un daño y un perjuicio para el catolicismo alemán, por ser una condescendencia con el protestantismo. En el mismo año 1954 R. GRABNER manifestaba su deseo y llegó a decir, que <<ya es hora de frenar “contener” este proceso de auto–protestantización del catolicismo alemán>>. Ver otros testimonios en D. FERNÁNDEZ, C.M.F., “María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana”, en *Est. Marianos* 18 (1957) 56 ss.

El Concilio Vaticano II, aunque no utilizó el término <<corredentora>> –más frecuente en la tradición teológica desde el siglo XVII de lo que comúnmente se dice– afirmó –como veremos– con nitidez la realidad y el contenido teológico esencial de ese término. Cfr. para todo este tema, E. LLAMAS, *Estudios Marianos*, vol. 70 (2004). “La colaboración de María a la Redención. Problema antiguo en proyección moderna” 24 ss y 235–263.

653 Son muy numerosas las reuniones científicas y publicaciones, sobre todo en Italia y EE.UU, que evidencian teológicamente la definibilidad de esta prerrogativa mariana como V dogma mariano, especialmente las promovidas por Mark. Miravalle (cfr. nota 16) y por la Academia de la Inmaculada (de los Franciscanos de la Inmaculada). Cfr. la revista internacional *Immaculata Mediatrix*, que publica el Instituto teológico “Immaculata Mediatrix” en Frigento desde 2001, que da cuenta de las numerosas publicaciones científicas sobre el tema en todo el mundo. Entre ellas destacan los volúmenes (seis hasta ahora) de VV.AA. *Maria Corredentrice, Storia e teología*, Casa Mariana editrice, Frigento.

Madre de Dios Redentor, y porque es corredentora en el Calvario, es el camino – subraya el prestigioso teólogo franciscano P. D. Fehlner– para una inteligencia más profunda del misterio de María, disipando toda duda y allanando, así, las dificultades hacia una eventual –quizá próxima– definición dogmática de la “mediación materna de María Inmaculada como Corredentora, Dispensadora universal de todas las gracias y Abogada o Intercesora del Pueblo cristiano” (según la fórmula que acertadamente propone). Sería, sin duda, el modo más eficaz de realizar los fines del ecumenismo: la unidad de todas las ovejas en el único rebaño, que es la Iglesia edificada sobre Pedro. La Inmaculada, Madre de la Unidad, aplastará la cabeza del que fomenta errores y rebeliones en la Iglesia<sup>654</sup>.

### III. LA GRACIA PATERNAL DE SAN JOSÉ, PADRE VIRGINAL Y MESIÁNICO DE JESÚS, ES SUPERIOR Y TRASCENDENTE A LA DE TODOS LOS DEMÁS SANTOS, INCLUIDOS LOS APÓSTOLES, POR SER DE ORDEN HIPOSTÁTICO.

La gracia que le fue gratuitamente otorgada a José, estaba destinada “ab aeterno” a hacer posible la respuesta afirmativa a su vocación de Cabeza de la Familia de Nazaret y Padre virginal –y mesiánico– del Verbo de Dios encarnado en el seno de la Inmaculada, su esposa. Por eso debe ser estudiado en paralelismo analógico con la de María. Si la plenitud de gracia de María es acertadamente denominada maternal, no cabe otra calificación más adecuada para caracterizar la que le fue otorgada a José que la de “gracia paternal”.

#### 1. Paternidad virginal de José verdadero esposo de María.

---

654 P.D.M. FEHLNER, *Il cammino della verità di Maria Corredentrice*, AA. VV., *María Corredentrice, Storia e Teologia*, V, pp. 33–119. El P. Stefano M. MANELLI (*Maria a titolo unico, e Corredentrice*, *ibid*, V, pp. 27–31) comenta la teleconferencia teológica de P. G. COTTIER, promovida por la Santa Sede, publicada en el *Osservatore Romano* de 3–4 Junio 2002, p. 8, donde reivindica la oportunidad del título de Corredentora, por su participación única en el evento mismo del Calvario. Ella ha sido asociada –a título único– a la oferta redentora que ha merecido la salvación de todos los hombres en unión con Cristo y subordinadamente a Él (en el orden de la redención objetiva). El P. Manelli subraya “la perfetta intessa e perfetta armonía” entre esta conferencia de Cottier (teólogo pontificio) y la catequesis papal del 9–IV–1997 que algunos habían señalado ya como una formulación de la verdad de la Corredención –proxima fidei y proxima definibilis– que podría preparar el camino para una eventual definición.

Cristo nació del matrimonio de San José con la Virgen Madre de Dios, según la ordenación de la divina Providencia... Ahora bien, este matrimonio virginal depende del consentimiento de José; luego por este consentimiento influye el Santo en la divina maternidad y, a través de ella, en la constitución de la unión hipostática y en todo el obrar salvífico al que ella –constituyente del ser teándrico de Cristo mediador, Sacerdote, Profeta y Rey– estaba ordenada, por designio divino no alcanzaría la consumación hasta el Sacrificio de la Cruz.

Santo Tomás de Aquino dice que el hijo de adulterio o el adoptivo no son bien o fruto del matrimonio, <<porque éste no se ordena, de suyo, a la educación>>; mientras que Cristo es efecto verdadero del matrimonio de José y María, porque éste fue ordenado especialmente a recibir y educar la prole. Y es de notar que eso no sucedió por la ley natural de las cosas, sino por una ordenación especial que, sobrepasando las posibilidades de la naturaleza, solo podía cumplirse en la fe de la palabra del Todopoderoso, porque nada es imposible para Dios: Este matrimonio fue ordenado esencialmente a esto>> (ut educaretur)<sup>655</sup>.

Al unirse (José a María) contrayendo matrimonio, pusieron la causa moral y extrínseca –como es la causa final– para poder acoger al Verbo de Dios en el Santuario del amor y cuna de la vida que es la comunión de los esposos. El Señor ha querido iniciar la obra de la salvación en el umbral del Nuevo Testamento con esta unión virginal y santa, por medio la cual comenzaba la purificación y renovación de las familias que restaurasen los deletéreos estragos que causó en ellas la caída de la primera pareja fuente del mal que había inundado el mundo (cfr. RC 7e, que cita la conocida alocución antes nombrada (1–1) Pablo VI).

María aceptó la elección para Madre del Hijo de Dios guiada por el amor esponsal a Dios, del cual era un reflejo por participación su amor matrimonial a su Esposo José imagen trascendente de Dios Padre. En virtud de este amor, María deseaba estar siempre y en todo “entregada a Dios”, viviendo la virginidad en el matrimonio, en comunión de amor –humano y divino a la vez, en indisoluble unión espiritual y unión de corazones– con su virginal esposo; que posibilitaba su propia virginidad.

---

655 Sto. TOMÁS DE AQUINO, en IV Sent d.30, q.2, a.2, ad2. Sobre este tema cfr. B. LLAMERA, o. c., 135 ss. R. GARRIGOU–LAGRANGE, “De paternitate sancti Joseph”, en: *Angelicum*, Roma II–1945; R. GAUTHIER, “Sens et valeur de la paternité de Saint Joseph”, en *Estudios Josefinos*, I–1952, Valladolid, 17–37 ; S. CIRAC, “La paternidad de san José según los Padres y autores griegos!”, en: *Estudios Josefinos*, II–1951, 176–187, y ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, “La paternidad de San José según los Padres de Occidente”, y “La paternidad josefina en los escritores españoles de los siglos XVI y XVII”, en: *Estudios Josefinos* II–1951, 188–204 y II–1952, 152–178.

“Pero si la virginidad, como fiel respuesta a su vocación de tal, fructifica en “maternidad y paternidad según el Espíritu”, considerada como don de Dios, es consecuencia de su predestinación de la Familia de Nazaret a acoger en la historia salvífica al Verbo encarnado redentor en la casa de José.

La maternidad plenamente virginal de María tiene un doble aspecto: su total dedicación de María a su Hijo, que es Dios (lo cual está implicado en los postulados morales de la dignidad de Madre de Dios), y un aspecto de integridad corporal que tiene analogía con la generación eterna, sin corrupción, por la que el Verbo procede del Padre.

Es interesante subrayar que en el concepto de virginidad de María unida a la de su Esposo José, que siguieron con plena y fiel disponibilidad el llamamiento a una profunda comunión de amor matrimonial quedan así íntimamente ligadas la virginidad espiritual por la que se dan a su Hijo–Dios con corazón indiviso (cf. 1 Cor. 7, 32 ss.), y la integridad corporal de la virginidad perpetua. María y José se presentan a Dios, su Padre, entregándose virginalmente, cuerpo y alma, en su abandono sencillo y total a la divina inspiración desde su infancia –que tuvo presumiblemente también José (según los escritos inspirados de almas santas como la Venerable Madre Agreda y la M. María Cecilia Baij)– sin saber a dónde le conducía. He aquí la primera cooperación de ambos esposos, María y José, al don de plenitud de gracia inicial maternal y paternal –que les otorgó Dios para cumplimiento de sus planes salvíficos–. A esta misericordia totalmente gratuita –cuando ambos conocen en su momento su vocación por ministerio angélico– responden abandonándose; es decir, abriéndose a todas las virtualidades de esta misericordia inicial de su llamada a la virginidad, sin querer limitarlas a su propia comprensión<sup>656</sup>.

Esta consagración en el abandono se completa al confiarle a José su secreto –también el Espíritu Santo lo iba disponiendo en la misma entrega virginal de la realización en el futuro de los misteriosos designios de la divina Providencia, designios que no conocía– María se liga de modo divino a José. Los dos llevan una vida común totalmente reservada a Dios, en un mutuo abandono divino, ávidos de realizar su única voluntad<sup>657</sup>.

María se ha desposado con José, siguiendo las costumbres de su tiempo y de su ambiente. Pero la aspiración de su alma se orienta por una inclinación profunda a vivir virginalmente. (I.de la Potterie. *María en el misterio de la alianza*, 57). Santo Tomás emplea la fórmula <<desiderium virginitatis>>.

---

656 M. D. PHILIPS, *El misterio de María*, Madrid, 1987, parte II c.1.

657 Cfr. p. ej., *La vida de San José* editada por el Beato Card. Schuster, de María Cecilia Baij, cit. vol I.

Añade, sin embargo, que, inmediatamente después de la Anunciación, María había hecho voto de virginidad, junto con José. Hay aquí un piadoso anacronismo, que ha de situarse en el marco de la piedad medieval. Pero la expresión <<desiderium virginitatis>> (<<deseo de virginidad>>) describe exactamente el sentido de María en el momento de la Anunciación. Desde el fondo de su corazón, el Espíritu Santo le había impulsado a vivir en una perspectiva virginal al tiempo que se plegaba exteriormente a las costumbres de su ambiente y de su familia.( I. de la Potterie. p. 58). María se ha desposado, o más bien, se ha mostrado de acuerdo con los desposorios que le ha propuesto su tutor; pero, al mismo tiempo, abriga la convicción íntima de que los acontecimientos seguirán un curso diferente, dejándose guiar en perfecto abandono, por las operaciones y mociones del Espíritu Sano. María vive para Dios, llena de confianza. Es la actitud arquetípicamente “mariana”: un perseverar en presencia de lo incomprensible, dejándolo todo en manos de Dios. Y cuando al fin el ángel transmite su mensaje: María ha de ser Madre por obra y gracia del Espíritu Santo, su alma profunda dirá, como confirmando su previa e inquebrantable convicción: ¡De modo que era esto!>.( I. de la Potterie. p.59)

Dios, cuando quiso salvar a la humanidad, restauró al hombre haciéndose hombre, restauró a la mujer, cuyo fin es la maternidad, naciendo de una mujer la Madre de Dios, pero también ha restaurado la familia, haciendo nacer a su Hijo en una familia humana real. San José ha sido, de hecho, el esposo verdadero, aunque virginal, de la Madre de Dios, y el verdadero padre de Jesús, no según la carne, sino verdadero padre –según el espíritu por su obediencia en la fe– con toda la autoridad ligada a la paternidad, con todos sus deberes y sus derechos. Se ve, de hecho, que Dios siempre trata a San José como a la verdadera cabeza de la Sagrada Familia, y respeta su autoridad paterna: el ángel comunica las órdenes divinas a la Sagrada Familia a través de San José; la Virgen misma se subordina perfectamente a la autoridad de San José<sup>658</sup>, y le llama padre de su Hijo (Lc 2, 48).

Por su “fiat” –la obediencia de la fe– coopera eficazmente al don del Padre, convirtiéndose en Madre de Dios según la carne: “Tu fe es intacta; tu virginidad también lo será. El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Esta sombra (umbraculum) es inaccesible a los ardores de la concupiscencia, Porque concibes por la fe; porque serás madre por la fe... es por lo que será grande y será llamado Hijo del Altísimo”<sup>659</sup>.

---

658 H. CAFFAREL, No temas recibir a María tu esposa, Madrid 1993, 30 ss.

659 S. AGUSTÍN, Sermo 291. Cf. M.D. PHILIPS, o. c., ibid. Sobre esta temática del matrimonio virginal de José y María he escrito ampliamente en *The Virginal Mariage of Mary and Joseph according to Bl. John Duns Scotus*, Acts of the “Symposium on Scotus”

Entre María y José nacerá el amor humano, el amor más grande que haya florecido nunca en esta tierra. Pero no tendrá la misma fuente ni la misma trayectoria que en los demás hombres. Normalmente se va del amor humano al amor de Dios. Aquí el orden es inverso: es Dios el primer conocido; Dios, que despierta en cada uno el amor por el otro. Ella le confesó que se había entregado al Señor y que se proponía permanecer virgen. José fue confirmado en su presentimiento de que también él debía permanecer virgen y que esa sería la más hermosa prueba de amor que podría dar a María. María, por su parte pensó en esa boda y en el don de sí que implicaba. No quería convertir su matrimonio en tapadera de su virginidad.

Como nunca hacía nada a medias, ni siquiera por guardar las apariencias, lo concibió como un verdadero matrimonio en el que su vocación virginal florecería plenamente; sería, sí, realmente la esposa de José, al que daría todo y recibiría por entero. Han renunciado a la entrega carnal, pero no a la dulzura de la presencia física y a la comunión de proyectos; y, a causa de aquella virginidad oculta, los menores signos sensibles adquieren un valor multiplicado; los ardientes versículos del Cantar de los Cantares resuenan en sus corazones: ¡Que hermosa eres, amada mía, no hay tacha en ti...! Eres jardín cercado, hermana mía, esposa, eres jardín cercado, fuente sellada... Ponme como un sello sobre tu corazón, ponme en tu brazo como sello. Que es fuerte el amor como la muerte... Son sus dardos saetas encendidas, son llamadas de Yahvé. No pueden aguas copiosas extinguirlo, ni arrastrarlo los ríos. Presienten que su unión forma parte de un designio, aún misterioso, en el que su <<ser conyugal>> es tan necesario como su <<ser virginal>>.

## 2. Carácter mesiánico de su paternidad virginal.

La referencia paterna de José a Cristo es inseparable de su matrimonio con María la Madre de Dios. Pero, en virtud de la analogía entre aquella <<función paterna>> y el lugar de María <<en el misterio de Cristo y de su Iglesia>>, tal como enseña Concilio Vaticano II (LG, c.8) su mediación materna indisociable – y participada– de la mediación capital del Dios hombre, constituida por la unión hipostática, permite iluminar la lectura de las fuentes bíblicas –decíamos antes– de modo que pongan de manifiesto –explicitando su sentido pleno inclusivo a la luz del paralelismo bíblico (analogía de la fe)–, el oficio del Patriarca José en la economía redentora como Padre Mesiánico además de Virginal, del germen de

---

Mariologie”. Commemoration of the Seventh Centenary of this death. Grey College, Durham, England. Ed. Academy of the Immaculate. New Bedford. MA 2009, 351–399.

David, el Mesías Rey anunciado por los profetas y prefiguraciones tipológicas veterotestamentarias. Desde el primer capítulo del Evangelio de Mateo, que habla de Jesucristo como <<hijo de David, hijo de Abraham>>, hasta el Apocalipsis en que se presenta Cristo como <<el que tiene la llave de David>><sup>660</sup>, el <<León vencedor de la tribu de Judá>>, todos los libros del Nuevo Testamento quieren mostrar el cumplimiento en Cristo de las profecías sobre el descendiente de David, el rey de Israel que viene en el nombre del Señor.

José, hijo de David (Mt 1,20), por su paternidad legal, transmitió a Jesús los derechos de la herencia davídica. Tal es la base jurídica para que pudiera ser el Mesías descendiente de David. Alejandro Diez Macho observa con razón que “Dios no parece haberse contentado con un entronque jurídico de la ley humana. Parece –yendo más allá– haber otorgado a José una paternidad superior a la legal por patrimonio o adopción: paternidad que pudiéramos llamar “constitutiva” o por decreto divino. Para entender tal paternidad basta recordar que de Dios deriva toda paternidad en el cielo en el la tierra (Ef 3, 15); que Dios puede hacer de piedras hijos de Abraham “padre de las naciones gentiles” (Rm 4, 17) ... Mateo 1, 18–25 pretende relatar, según parece, que Dios constituyó a José, precisamente cuando por una o otra razón intentaba declinar la paternidad legal, padre de Jesús por especial determinación del cielo: *no sólo padre por derecho humano, padre legal, sino padre por constitución divina*. La paternidad de José es, pues, singular. Por esta razón es también singular la filiación davídica de Jesús”<sup>661</sup>.

Si bien en José culmina el linaje de los Patriarcas de quienes desciende Cristo en cuanto Hijo del Hombre, sería falso afirmar –observa F. Canals– su pertenencia a la antigua Alianza. José, como María su Esposa, la Madre de Jesús. No se incorporan ciertamente al Pueblo de Dios de la nueva Alianza en virtud del testimonio apostólico sobre la Resurrección de Cristo, o por la fe en el anuncio del Evangelio: la revelación del misterio de Cristo, Dios con nosotros y Salvador, la reciben de Dios por ministerio angélico. Ellos participan en la unión del Verbo con la humanidad de Cristo en la constitución del orden hipostático en el ser teándrico del Mediador y (“operari seuitur esse”) en todo el dinamismo del proceso redentivo, desde Nazareth hasta el Calvario (Redención objetiva): y, después de su glorificación, en la edificación de la Iglesia peregrina hasta la

---

660 Isaías dom. 21 A 1ª lectura: “Colgaré del hombro de mi siervo la llave de mi casa, lo que él abra nadie lo cerrará, lo que él cierre nadie lo abrirá”.

661 A DIEZ MACHO, Jesucristo “Único”. La singularidad de Jesucristo. Ed. Fe Católica, Madrid 1976, 10. A esta misma idea apunta M. KRAMER, “Die Menschwerdung Jesse Christi nach Mattäus” (Mt 1), en *Biblica* 45 (1964) 48. “Es Dios mismo el que engendra al Mesías, y lo da como hijo adoptivo a la casa de David”. Este A. no subraya, sin embargo, la paternidad mesiánica de José por constitución divina.

Parusía, en virtud de su singular participación en la redención subjetiva, como Padre y Señor, imagen transparente de Dios Padre y Patriarca del Pueblo de Dios. Su obediencia a la fe estaba preordenada por Dios para que se obrara en el mundo la Encarnación redentora. No pertenecen a la economía de la antigua Alianza, y no están entre los que saludan de lejos en esperanza el prometido advenimiento del Autor de la nueva y definitiva alianza, sino que se obra en ellos, en el seno de María, en la casa y en la familia de José.

El consentimiento de María a la Encarnación redentora de Verbo en su Seno, y el consentimiento subsiguiente de José a acoger a la Madre y su Hijo en su casa, siendo el depositario del misterio escondido desde los siglos en Dios, son los dos primeros actos de fe cristiana que inaugura la nueva alianza. No son primeros sólo en el tiempo, sino principio activo y ejemplar de todos los que, de generación en generación, serán el fundamento de la vida sobrenatural de la Iglesia, edificada sobre la fe apostólica. La Iglesia –la familia de los hijos de Dios en Cristo, primogénito entre muchos hermanos–, es una prolongación de la Familia de Nazaret constituida por aquellos primeros actos de fe de María y José, los cuales trajeron al mundo la salvación. “Gracias Madre. Con es palabra tuya – Fiat– nos has hecho hermanos de Dios y herederos de Cielo. (Camino 345) Ese deber de gratitud debemos hacerlo extensivo –como es obvio después de lo que hemos dicho– a José, su esposo virginal.

3. La gracia paternal de José deriva de la maternidad de María. José, Hijo de su Esposa.

La maternidad espiritual de María sobre todos y cada uno de los hombres deriva de la mediación materna de la Inmaculada Corredentora, fundada de modo remoto en su maternidad divina. En cuanto supo José que María era la Madre de Dios, se sometió más que nunca a la acción de la gracia maternal de la Inmaculada Corredentora. Desde aquel momento, “ex illa hora”, José se hace discípulo de María, discípulo obedientísimo. Se convierte en hijo de María. La toma como lo hará San Juan, en todas las intimidades de su vida de santo, *acceptit eam in sua* [la recibió en su casa]; la toma como madre de la vida divina en él, pues todo le llevaba al: “*ecce mater tua*”! [ha aquí a tu madre], sobre todo después de que Jesús se escondiera dentro de Ella.

Toda la santidad de San José venía del corazón de María su esposa. Es precisamente la plenitud de gracia de mediación materna la que le permitió ser el padre de la Sagrada Familia, ejercitar su autoridad, cumplir su sublime misión, olvidándose a sí mismo y abandonándose totalmente a la divina providencia. Es María quien le santificó. El esposo fue santificado por su la santidad de su esposa, según la ley que proclamará San Pablo. Todo, en él, viene de la plenitud

de gracia del Corazón Inmaculado de María. Es verdaderamente hijo de su Esposa. Como dice el Abad Ruperto: “como a San Juan santificó Cristo por medio de la madre que en las entrañas le llevaba, por medio de la misma madre comunicó a San José, una gracia suma para poder sobrellevar con ánimo tan fuerte y prudente el peso de aquel tan divino negocio”.

4. La obediencia de la fe de los esposos de Nazaret como libre respuesta – unida a la firme esperanza y a la ardiente caridad– al don de Dios de la inicial plenitud de gracia maternal de María y –de ella derivada– la gracia paternal de José, es la razón formal (el alma) de su participación en la redención objetiva.

“La plenitud de gracia anunciada por el Ángel significa el don de Dios mismo; la fe de María, proclamada por Isabel en la Visitación, indica cómo la Virgen de Nazaret ha respondido a este don” (RM, 12). El mismo elogio de la fe de María merece su Esposo José, hijo de David que respondió con plena entrega al llamamiento divino, no con palabras, sino con hechos. Por eso LG y RM insisten “en la obediencia, la fe, esperanza y ardiente caridad de la llena de gracia como “el alma” de la cooperación “*prorsus singularis*” en la obra salvífica de Cristo (LG 61) (en Cristo Redentor no cabe hablar sino de amor obediente, pues no hay en Él fe y esperanza en sentido propio). La singular participación de José en ella la trataremos ahora a la luz del principio de inseparabilidad y de subordinación analógica, fundada en la participación, respecto a María y su Hijo Jesús en la Familia de Nazaret. Así lo hace Juan Pablo II en la carta magna de Josefología lógica de la “Redemptoris Custos”.

<<Según el explícito testimonio del Evangelio y de la constante tradición de la Iglesia, María es “la Virgen fiel” que “pronunció el fiat” por medio de la fe. De ahí “la importancia fundamental” de las palabras de Isabel “Feliz la que ha creído que se cumplirán las cosas que le fueron dichas de parte del Señor” (Lc. 1, 45). “Estas palabras se pueden poner junto al apelativo “llena de gracia” del saludo del Ángel. En ambos textos se revela un contenido mariológico esencial, o sea, la verdad sobre María, que ha llegado a estar realmente presente en el misterio de Cristo precisamente porque ha creído>>. (RM, 12).

Estas palabras han sido el pensamiento–guía de la Encíclica Redemptoris Mater, con la cual he pretendido, con la cual he pretendido profundizar en las enseñanzas del Concilio Vaticano II que afirma: <<La Bienaventurada Virgen avanzó en la peregrinación de la fe y mantuvo fielmente la unión con su Hijo hasta la cruz>><sup>662</sup> y <<precedió>><sup>663</sup> a todos los que, mediante la fe, siguen a Cristo.

---

662 Conc. Ecum. VAT. II, Const. Dogm, Lumen gentium sobre la Iglesia, 58.

Ahora, al comienzo de esta peregrinación, la fe de María se encuentra con la fe de San José. Si Isabel dijo de la Madre del Redentor: <<Feliz la que ha creído>>, en cierto sentido se puede aplicar esta bienaventuranza a José, porque él respondió afirmativamente a la Palabra de Dios, cuando le fue transmitida en aquel momento decisivo. En honor a la verdad, José no respondió al <<anuncio>> del ángel como María con palabras, sino con obras, pues hizo lo que le había ordenado el ángel del Señor y tomó consigo a su esposa. Lo que él hizo es genuina obediencia de la fe>>. (cfr. Rom1, 5; 16, 26; 2 Cor 10, 5-6) (...) por la que se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por él>><sup>664</sup>. La frase anteriormente citada, que concierne a la esencia misma de la fe, se refiere plenamente a José de Nazaret>>. (Ibid)

“José es el primero en participar de la fe de la Madre de Dios, y que, haciéndolo así, sostiene a su esposa en la fe de la divina anunciación”.

La fe de los esposos de Nazareth en cuanto “respuesta libre al don de Dios” sostenida por la esperanza y vivificada por la caridad, merece para ellos mismos un continuo “aumento de gracia y el premio de la vida eterna”; y en tanto que asociados a la Redención de Cristo que se consuma en el Calvario, satisfacen por el pecado y merecen –subordinadamente a Cristo y en dependencia de Él– toda la gracia salvífica para todos los hombres. Tal es el “alma” de la Corredención –mariana y josefina–, que es, en la intención de Dios, participación singular y única –decretada por Dios en un mismo decreto de predestinación– del amor obediente del Redentor hasta la muerte de Cruz, que es –a su vez– el “alma” –la razón formal– de la Redención del único Mediador, que se cumple en el Sacrificio del Calvario, en la “hora de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 12, 23), cuando atrae todo hacia Sí (Jn 12, 32).

1. La fe –con la esperanza y ardiente caridad– de María y José, “causa salutis” ejemplar, meritoria y eficiente –subordinadamente al amor obediente del Redentor– de la vida de fe de los miembros de la Iglesia peregrina.

La encíclica *Redemptoris Mater* y la *Exhortación Redemptoris Custos* (num, 4,5,6) ponen el acento en la fe salvífica –en sentido plenario de plena entrega confiada de ardiente amor maternal a Dios y a los hombres– como razón formal de su presencia en el misterio de Cristo redentor y de la Iglesia. Tal es el tema

---

663 Cfr. Ibid, 63.

664 Con. Ecum. Vat. II, *Const. Dogm. Dei Verbum* sobre la divina Revelación.

fundamental de las dos primeras partes de la Encíclica mariana, que ilustra por analogía la soteriología josefina.

En ella expone Juan Pablo II la relación causal –ejemplar y efectiva– de la fe de María, con la fe de los miembros de la Iglesia peregrina por la que somos hijos de Dios –*initium salutis*, fundamento permanente de la gracia salvífica (que justifica al pecado)–. Aquella precedió –nos dice– la peregrinación en la fe del nuevo Israel de Dios por el desierto de este mundo (LG 8). (Lo mismo se puede decir de las otras virtudes teologales, que se refuerzan mutuamente).

La Iglesia desde el primer momento miró a María a través de Jesús como miró a Jesús a través de María, como la que *ha sido la primera en creer*, como testigo singular de la infancia y vida oculta de Jesús cuando “conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón”. <<Para la Iglesia de entonces y de siempre María ha sido y es sobre *todo la que ha sido primera en creer*>> (RM, 26).

¿Qué se entiende aquí por “primera”? En primer lugar se hace referencia a una prioridad temporal de precedencia en su camino de peregrinación en la fe, que se inicia en el fiat, que es el primer acto explícito de fe cristiana seguido muy pronto por el de su Esposo virginal que le constituye Padre del Hijo de su Esposa no según la carne, sino según el espíritu. Pero debe entenderse, sobre todo, en el sentido de una verdadera prioridad causal. En primer lugar de ejemplaridad, como espejo y paradigma que la Iglesia debe siempre contemplar e imitar (RM, 26). Pero se refiere también a un influjo de causalidad moral satisfactoria y meritoria y –en ella fundada– de causalidad eficiente instrumental respecto a la fe de los miembros de la Iglesia, verdadero inicio y fundamento, según el C. de Trento, de la gracia de filiación al Padre que nos justifica en la Caridad, que hace a la fe viva operativa, más allá de la concepción luterana –al menos la tópica– de la “sola fides” fiducial. Eficiencia, al menos moral, de intercesión; y según muchos mariólogos, cada vez más, a título de instrumento físico –en la escuela franciscana, ejemplar personal –no meramente moral de la donación del Espíritu a la Iglesia en la Hora de la glorificación del Hijo e hombre en la Cruz gloriosa– sacramentalmente presente en la Eucaristía de la que vive la Iglesia.

Por eso, Juan Pablo II ve en la fe de María –y por el principio de analogía por participación indisociable, cabe afirmarlo también de José– más allá de la estrecha perspectiva de Lutero, que ve en ella el modelo supremo de la fe que justifica al pecador que confía en Cristo Salvador, encubriendo su corrupción–, el ejemplar y la causa activa subordinada a la infusión del Paráclito en sinergia con su Esposa, de la fe de los cristianos, que les transforma, unida a la caridad, en hijos de Dios en Cristo. El fundamento de su maternidad divina y de su maternidad espiritual respecto a los hombres, no es otro, en efecto, que su

obediencia de la fe que –con la esperanza y ardiente caridad– es la razón formal de su asociación única y enteramente singular de María con José a la obra redentora, como mediadores maternal y paternal indisolublemente unidos a Cristo en su ser teándrico y en su obrar salvífico –“Unus Mediator”– en la restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes.

#### 6. Singular valor del mérito y satisfacción corredentivos de San José.

Según el principio paulino (cf 1 Cor 12, 4 ss) de que a cada función específica dentro del cuerpo místico de Cristo corresponde una gracia también específica, la gracia maternal de María y paternal de José, que les fue otorgada para participar en la redención objetiva como corredentores –a semejanza de Cristo– y por tanto no sólo para su santificación propia, sino también para la santificación de todos los demás.

De esta ordenación divina de la gracia de María a merecer la gracia y satisfacer por el pecado de los demás algunos AA. deducen con toda razón – como el P. Cuervo y ya antes S. Buenaventura– que sus actos corredentivos tienen un valor de verdadera condignidad, tanto en el mérito de la gracia como en la satisfacción por el pecado, inferior al de Jesucristo, que es de justicia estricta, pero superior al nuestro que, tratándose de los demás, sólo podemos merecer para ellos la gracia con un mérito de mera conveniencia fundada en la amistad con el único Mediador, llamada de congruo. La Virgen pertenece en efecto, a un orden muy superior al nuestro, hipostático relativo, e inferior al de Jesucristo, que es el hipostático sustancial<sup>665</sup>.

No parece suficiente la opinión tradicional, de que se hace eco S. Pio X (*Ad diem Illud*, Marín. n. 487) por la cual María mereció de congruo lo que su Hijo mereció de condigno. Si así fuera –si María merece de condigno en la redención liberativa lo que Cristo mereció de condigno–, la Corredención sería –observa Galot<sup>666</sup> un duplicado en copia–carbón numéricamente distintas y yuxtapuesta, pero no una participación de la plenitud fontal del único Mediador constituido

---

665 Cf. CUERVO, *Maternidad divina y corredención mariana*, Pamplona 1967; S. LLAMERA, “El mérito corredentivo de María”, *Est. Mar.*, 1951, p. 83s. Todo lo que aquí exponemos sobre San José puede verse ampliamente fundamentado y fundamentado en mi ensayo de teología josefina, *San José nuestro Padre y Señor*, Madrid, Arca de la Alianza, 2007.

666 P. GALOT parece atribuir al mérito de condigno de María su maternidad espiritual, como Cristo mereció su propia resurrección y nuestra salvación. Pero no cabe distinguir en el objeto del mérito nada que no será merecido por el Único Mediador, cualquier otra es totalmente subordinada, por participación (trascendental). (Cf. Fehlner, *Ibid*)

como tal por la unión hipostática –con la esencial cooperación de la fe de María y de José libremente querido por Dios por hondas razones de conveniencia tales como hacer partícipes a las criaturas de su los planes de la Providencia enaltecíéndoles como causas segundas, pero sin olvidar que la Mediación capital es Cristo, plenamente suficiente en sí mismo y esencialmente único que nada la añade; no es más perfecto como el más grande en una serie de instancias numéricas. El es la fuente de todas las gracias, que admite diversos grados de participación, el mayor de los cuales es la redención preventiva de la Inmaculada, ordenada a su cooperación activa en la divina maternidad y en la obra de la redención, en todo el proceso, desde la concepción del Salvador a su exaltación sobre la Cruz y la glorificación de su Cuerpo, que es la Iglesia<sup>667</sup>.

Respecto a los ángeles, la Corredención de la Inmaculada, no siendo liberativa, sino preservativa, no hace referencia –como es obvio– a su dimensión expiatoria de liberación del pecado, sino sólo a su valor meritorio de verdadera condignidad, que alcanza su vértice en el amor supremo –decretada “ab aeterno” por Dios, como el modo más perfecto de corredención– de su compasión en el Calvario cuando “una espada traspasó su alma” (Lc 2, 35). De la ardiente caridad de los dos corazones unidos del Redentor y de la Corredentora, brota el agua viva del Espíritu que vivifica “la Iglesia” como instrumento y arca de salvación universal.

La dignidad a que fue elevado San José por su pertenencia directa e inmediata al orden hipostático, tan brillantemente defendida por Francisco Suárez, es el fundamento de las gracias singularísimas del orden de la justificación santificadora de las almas, que brota de aquél –que podemos englobar en la expresión “gracia paterna”–, sobre todo su caridad y su celo por la salvación de los hombres, hacen que su mérito sea incomparablemente superior al de los demás santos de la antigua y nueva Alianza.

Los santos del Antiguo Testamento merecieron con su oración la venida del Mesías, cooperando de esta forma preparatoria a la obra de la redención. Todo esto lo mereció también San José en tanto que hijo de David, padre mesiánico del Salvador prometido, en cuya casa comienzan los misterios de la nueva alianza y

---

667 Cf. FEHLNER, *Il cammino della verità di Maria Corredentice*, AA. VV., “Maria Corredentice. Storia e Teologia”, (Vol. V, pp 33–119) 54 ss. Según la Escuela Franciscana, María Santísima sería también corredentora de los ángeles por una especie de “corredención preventiva” (como Cristo es su Redentor por sí). El mérito corredentor de María alcanzaría pues, todas las gracias de todas las criaturas, salvo la plenitud de santidad inmaculada que recibió por su más perfecta redención –preservativa– fundada en su predestinación a ser asociada, como Madre del Redentor a la salvación del universo.

en grado muy superior<sup>668</sup>. Aunque San José es el último de los padres descendientes de David, en cuya Casa y en su Familia se inaugura la Nueva Alianza, de mayor rango de santidad que el último de los profetas, Juan Bautista. Por eso no sólo pertenece a la Nueva Alianza, sino que es un elemento esencial de su piedra angular, la trinidad de la tierra, imagen perfecta y camino de regreso a la Trinidad el Cielo.

El mérito corredentor de San José, muy superior y trascendente a cualquier otro santo –por su pertenencia, como uno de los Tres, al orden hipostático de la Encarnación redentora–, no es limitado y particular. Su puesto en la economía de la redención, por su íntima unión a Jesús y a María, le ponen también en un plano universal, abarcando su colaboración a todas las gracias y a todos hombres, como la misma Iglesia ha reconocido al nombrarlo su Patrono universal. Además no se reduce su cooperación meritoria a la redención subjetiva, es decir, a la aplicación de las gracias merecidas por Cristo y subordinadamente por María, sino que se extiende también a la redención objetiva, ya que su vida y sus sufrimientos físicos y morales –que evoca la tradicional devoción de sus dolores y gozos, unidos a los de Cristo y a los de su esposa, forman parte del tesoro de gracias redentoras de todo el género humano–. El agua viva del Espíritu Santo brota de los Tres Corazones unidos en la “hora de la glorificación del Hijo del hombre”, el Hijo virginal de José y de la Inmaculada Corredentora, en la que todo lo atrae a Sí desde el trono triunfal de la Cruz.

Algunos piensan, creo que con razón, que en virtud del principio de indivisibilidad de los Tres, el mérito, la satisfacción corredentores de San José participan de la condignidad del de María, también en cuanto que su gracia paternal, fundamento de su singular valor meritorio y satisfactorio, deriva de los méritos de la Corredentora, Madre espiritual de su Esposo.

La humanidad de Cristo asumida por el Verbo en la Encarnación redentora es instrumento eficaz de la divinidad en orden a la santificación de los hombres: <<En virtud de la divinidad, las acciones humanas de Cristo fueron salvíficas para nosotros, produciendo en nosotros la gracia tanto por razón del mérito, como por una cierta eficacia>><sup>669</sup>.

Ahora bien, entre estas acciones los evangelistas resaltan las relativas al misterio pascual, pero tampoco olvidan subrayar la importancia del contacto físico con Jesús en orden a la curación (cfr. por ejemplo, Mc 1, 41) y el influjo

---

668 “Los méritos de los Padres fueron causados en el orden de la intención por los de Jesucristo, y, al mismo tiempo, son disposición y causa de aquéllos en el orden de la ejecución”. S. Th., III, 8,1.

669 Ibid, III, q. 8 a. I, ad I.

ejercido por Él sobre Juan Bautista, cuando ambos estaban aún en el seno materno (cfr. Lc 1, 41–44).

El testimonio apostólico no ha olvidado la narración del nacimiento de Jesús, la circuncisión, la presentación en el templo, la huida a Egipto y la vida oculta en Nazareth, por el misterio de gracia contenido en tales “gestos”, todos ellos salvíficos, al ser partícipes de la misma fuente de amor: la divinidad de Cristo. Si este amor se irradia a todos los hombres a través de la humanidad de Cristo, los beneficiados en primer lugar eran ciertamente: María, su madre, y José, su padre. Pero teniendo en cuenta que, como puntualiza Juan Pablo II, *“si bien el camino de la peregrinación en la fe (de san José) concluyó antes”* de la Cruz del Gólgota y los acontecimientos pascuales, pues en su vida terrestre fueron confiados a su fiel custodia los misterios salvíficos de la vida oculta de Jesús, después de su muerte *“sigue en la misma dirección”*; *es decir, proyectándose intencionalmente más allá de los primeros misterios de salvación, hasta el Calvario, como depositario singular del misterio de salvación (en su integridad) escondido desde los siglos en Dios* (Ef. 39) cuyo vértice es cuando llegue la plenitud de los tiempos, la encarnación redentora consumada en el misterio pascual (Cfr. RC6). Veámoslo.

#### IV. EL SACERDOCIO MINISTERIAL DERIVA DE LA MEDIACIÓN SACERDOTAL DE CRISTO, “UNUS MEDIATOR”, Y DE LA DOBLE E INDISOCIABLE MEDIACIÓN, TAMBIÉN SACERDOTAL –MATERNA DE MARÍA, Y PATERNA DE JOSÉ–, EN JERARQUICA SUBORDINACIÓN.

Creo que nadie, verdaderamente católico, dudaría la doble impronta mariana y petrina en toda la actividad salvífica de la Iglesia en su integridad. Pero, no todos lo admitirían –como lo afirma la más genuina tradición que hace suya Juan Pablo II– respecto a la Eucaristía. Puede expresarse en esta conocida fórmula del Card. JOURNET, que amaba citar Pablo VI: “Toda la gracia del mundo proviene de la gracia de la Iglesia, y toda la gracia de la Iglesia viene de la Eucaristía”. En efecto: en el capítulo VI de la Encíclica de Juan Pablo II “Ecclesia de Eucharistia” (“En la escuela de María, Mujer Eucarística”) hace notar el Papa de María la profunda relación que tiene María con la Eucaristía, no sólo por razones de ejemplaridad –que expone de modo admirable en la mayor parte de su contenido–, sino de verdadera presencia en ella, personal y salvífica, cuya naturaleza no precisa el Santo Padre (tratándose de un tema todavía poco estudiado, en un documento magisterial es lógico que no lo haga). He aquí un resumen de la sobria enseñanza de la Encíclica sobre esta misteriosa presencia.

Al ofrecer su seno virginal para la Encarnación redentora, consintiendo a cooperar con su Hijo a la obra de la salvación desde el “fiat” de Nazareth, hasta el “fiat” del Calvario, “estaba haciendo suya la dimensión sacrificial de la Eucaristía”<sup>670</sup>, que hace salvíficamente presente, la compasión de María unida – cor unum et anima una– a la Pasión redentora del Señor, para aplicar sus frutos con la cooperación de la Iglesia. Por ello, “María está presente en todas nuestras celebraciones eucarísticas” (n. 57). “En el memorial del Calvario (“haced esto en conmemoración mía” Lc 22, 19) está presente todo lo que Cristo ha llevado a cabo en su Pasión y muerte. Por tanto no falta lo que Cristo ha realizado en colaboración con su Madre para beneficio nuestro” (n. 5.7 a).

Con respecto a la dimensión más propiamente sacramental de la Eucaristía como tabernáculo de la presencia permanente de Cristo en estado de víctima –la Encíclica hace notar que está en continuidad con la encarnación redentora<sup>671</sup>. “Al recibirlo en la Eucaristía debía significar para María como un acoger de nuevo el Corazón que había latido al unísono con el suyo cuando preparaba en Ella el Espíritu Santo un cuerpo apto para el sacrificio expiatorio<sup>672</sup>, y revivir lo que había experimentado en primera persona al pie de la Cruz”<sup>673</sup>.

María es cooferente –a lo largo de toda su vida corredentora, que culmina en el supremo desgarramiento de su Corazón en la Pasión– del sacrificio de Cristo y de su propia compasión. La Santa Misa, renovación sacramental del sacrificio del Calvario a lo largo del tiempo y del espacio para aplicar sus frutos, con la cooperación de la Iglesia –en el orden de la redención subjetiva–, incluye, por tanto, la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán –de manera única (“prorsus singularis” LG 61) en la restauración de la vida sobrenatural, en el orden de la redención adquisitiva.

*La mediación materna de María, incluye, pues, la más alta participación de la mediación sacerdotal de Cristo, superior, no sólo de grado, sino en esencia, por ser “de orden hipostático, no sólo al sacerdocio común, sino también al ministerial, que deriva de ambas –capital y maternal– en unidad dual. Según el Magisterio, en efecto. María no sólo aceptó –asociándose a él– el sacrificio de la cruz consumado en un determinado momento de la historia, sino también en su*

---

670 “Con toda su vida junto a Cristo y no solamente en el Calvario hizo suya la dimensión sacrificial de la Eucaristía. En la presentación oyó al anciano Simeón el anuncio de la espada de dolor del Calvario, realizado en el “Stabat Mater” de la Virgen al pie de la Cruz (n. 56 a).

671 León XIII, en la Enc “Mirae Charitatis”, decía que según el testimonio de los Santos Padres: “continuatio et amplificatio quaedam Incarnationis censenda est”.

672 Cf. Hb 10, 5–7.

673 n. 56 b.

extensión en el tiempo. Por eso es tan real su presencia –como Corredentora, Mediadora en el Mediador– en la Santa Misa como en el Calvario<sup>674</sup>. Es más, esa presencia activa de la Corredentora en el Sacrificio Eucarístico continúa de modo inefable en el Santísimo Sacramento, en íntima unión con Cristo sacramentado, “corazón viviente de la Iglesia”, que vive de la Eucaristía<sup>675</sup>.

Según el Magisterio, en efecto, María es coferente del sacrificio de Cristo y de su propia compasión; todo lo cual se hace presente en la Misa, que hace sacramentalmente presente el sacrificio del Calvario, que incluye la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural que vivifica la Iglesia, nacida del Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer cuya imagen refleja. De su mediación materna derivan –subordinadamente a Cristo Mediador– todas las dimensiones de la Iglesia, incluidos los dones jerárquicos y carismáticos. Como dice Pablo VI, al proclamarla Madre de la Iglesia, es Madre de los pastores en cuanto Pastores (no sólo en cuanto fieles).

Cristo no está sólo en estado de víctima, sino que "se está inmolando", "in actu signato". Cristo Nuestro Señor continua pidiendo, en el Sagrario y con un incesante clamor –en unión –“Cor unum et anima una”– con la Inmaculada Corredentora– de compensación propiciatoria, que se apliquen sus satisfacciones y méritos infinitos pasados a tales o cuales almas. "Interpellat pro nobis primo representando humanitatem suam quam pro nobis assumpsit". Pero no sólo lo hace así presentando sus llagas como credenciales de los méritos pasados. También lo hace "exprimiendo desiderium quae de salute nostra habet". De este deseo participan los bienaventurados, según el grado de su caridad. (S. Th. III, 83,1)<sup>676</sup>.

La oración siempre viva en Cristo glorioso presente en la Eucaristía, –participada por sus miembros bienaventurados, expectantes activamente de la consumación del Reino de Dios (cfr. Apoc. 6, 10, que nos habla de su clamor

---

674 Es muy amplia la bibliografía sobre el tema, G. CROSETTI, *María e l'Eucaristia nella Chiesa*, Bolonia 2001, AA.VV, *María e l'Eucaristia*, Roma 2000, a cura di E. M. TONIOLO, que ofrece al final del volumen una amplia bibliografía, que comienza con los estudios publicados en la Actas del Congreso mariológico de 1950, *Alma Socia Christi*, y de diversas sociedades mariológicas sobre este tema y un concluye con amplio elenco de publicaciones sobre él, en orden alfabético de autores (pp. 310–330).

675 Cfr. CH. JOURNET, *Entretiens sur Marie, Parole et Silence*, Langres–Saint–Geosmes, 2001, que afirma : << l'Eucharistie, Marie, le Pape, "c'est tout un", c'est à dire cela forme une unité indissociable >> (« Les Trois Blancheurs »).

676 Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, 81 ss. Sobre este tema trato ampliamente en mi libro, *La doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia*, de próxima publicación, completada y actualizada.

debajo del altar, para acelerar su advenimiento)– es el “alma” del santo sacrificio de la Misa, y continúa activamente eficaz en un incesante clamor en el tabernáculo, “hasta que vuelva” (1 Cor 11, 26). Entonces, cuando se haya dicho la última Misa, continuará la oración de Cristo glorioso y sus miembros glorificados, en la Jerusalén celestial, en permanente alabanza a la Trinidad en torno a Cristo Rey, María, Reina del Corazón del Rey, y José, gran patriarca y soberano junto a su Esposa e Hijo virginales de la Jerusalén celestial. Sólo cesará la oración de petición, porque ya Dios será todo en todos, después de haber puesto sus enemigos debajo de sus pies y entregado su Reino ya consumado al Padre cuando Él vuelva. (1 Cor 15, 17–18). Por eso hay una presencia de la Iglesia celeste que participa en el sacrificio eucarístico, como también de la Iglesia purgante y militante, que se benefician de su valor propiciatorio, por vivos y difuntos durante el tiempo histórico de la Iglesia peregrina”. Panis ille... corpus Christi... si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolus enim dicit: “Unus panis, unum corpus multi sumus”. Sic exposuit sacramentum mensae dominicae<sup>677</sup>.

Este es el fundamento teológico de la experiencia de fe de algunas almas – cada vez más frecuente, a juzgar por autorizados testimonios–, que perciben *junto a la presencia del Señor en la hostia*<sup>678</sup> *consagrada una “singular” presencia inefable de María*, real también. No se trata, obviamente, de una presencia por transubstanciación, sino por inseparabilidad en la oblación sacrificial de los Corazones unidos del Corredentor y la Corredentora, “*Cor unum et anima una*”.

---

677 S. AGUSTÍN, PL, 33, 545. El Espíritu Santo, que “conduce a la verdad completa” (Job. 16. 13), va iluminando con creciente profundidad esa idea de la tradición patristica a las almas especialmente dóciles a sus mociones, sobre una presencia especialmente intensa y operativa de María y de José en el Sagrario, los cuales forman con Jesús una “trinidad de la tierra”. Es sintomático el autorizado testimonio del fundador del Opus Dei sobre su seguridad en la presencia inefable y real, aunque, claro está, no sustancial como la del Señor en la Eucaristía, de la Santísima Virgen y de San José”. Si durante su vida en la tierra no se separaron de Él su Madre y el Santo Patriarca, ahora seguirán acompañándole en el tabernáculo, donde está más inerme todavía. Otro testimonio interesante es, en el mismo sentido, el Hno de Estanislao José, de las escuelas cristianas, que aparece en la biografía que de él ha escrito el Hno. Ginés María, Madrid 1981. Se trata de una presencia única y singular respecto a la que es propia del resto de los bienaventurados, que depende –y se funda– de la compasión de la Corredentora, en la que participa de modo inefable su esposo virginal.

678 Cfr. Card. JOURNET, *Entretiens sur Marie*, cit. C. III. (Valga –como ejemplo entre muchos– Mgr. O. MICHELINI, “Confidencias de Jesús” –3 volúmenes–, traducido a numerosas lenguas).

*E incluso –en el fundador del Opus Dei– de S. José –en tanto que pertenece también al orden hipostático<sup>679</sup>.*

Esta singular presencia de María –y subordinadamente de José– podría explicarse, en efecto, teniendo en cuenta esta indisociable inseparabilidad de la trinidad de la tierra en la obra redentora, tanto objetiva –exclusiva de los Tres que concurren en la constitución del orden hipostático redentor hasta el Calvario– como subjetiva –hasta la Parusía–, aplicando a ella la doctrina de Sto. Tomás sobre la necesaria concomitancia –natural o sobrenatural– con respecto a la presencia “per modum substantiae” del Cuerpo y la Sangre de Cristo Sacerdote (que renueva de modo sacramental incruento la entrega redentora de su vida en el holocausto del Calvario por el derramamiento de su preciosísima Sangre), que acontece “vi verborum” (por la fuerza de las palabras de la doble transustanciación<sup>680</sup>. El Aquinatense hace referencia solo a la indisociable inseparabilidad en Cristo glorioso de su cuerpo, sangre, alma, su Humanidad, unida hipostáticamente a la divinidad del Verbo que se encarna para redimirnos en María. Pero puede extenderse, obviamente, también a la Madre y al Padre Virginal del Redentor, por la pertenencia indisociable de los Tres al orden hipostático en el ser y en el obrar salvífico, si bien de modo diverso en cada uno de ellos.

Desde el descubrimiento de su vocación de padre virginal del Redentor, José “no tuvo “otro corazón ni otra vida” (San Josemaría E.) que la de Jesús, entregado por entero a un servicio de corredención.

El singular sacerdocio de José como parte del triple oficio de su mediación sacerdotal participa –a través de la mediación materna de María, su Esposa– del sacerdocio capital de Cristo –Sacerdote, Profeta y Rey–, “Unus Mediator“, de manera única y singular –siempre en la indisociable unidad de los Tres – que podemos calificar, muy adecuadamente, de paternal; como la gracia que postulaba, haciéndolo posible, su sobrehumano ejercicio, con total dedicación y empeño: “alma sacerdotal” (según la sugerente y una expresión, muy suya, de

---

679 Puede consultarse sobre el tema la conocida Teología de S. José del P. B. LLAMERA de la BAC, o la más reciente de F. CANALS VIDAL, San José, Patriarca del Pueblo de Dios, Barcelona 1988.

680 “Ex supernaturali concomitantiae” –diría Sto Tomás del alma y la divinidad de Cristo con respecto a la presencia “per modum substantiae” del Cuerpo y la Sangre de Cristo Sacerdote (que renueva de modo sacramental incruento la entrega de su vida en el holocausto del Calvario por el derramamiento de su preciosísima Sangre), que acontece “vi verborum transubstantiationis””. Véanse textos en A. PIOLANTI, El Misterio Eucarístico, Madrid 1958, t.I, 327–334.

San Josemaría). “San José –repetía– tenía alma sacerdotal: debía tratar a Jesús como le trato yo en el altar”. (LMH, 28).

José era, en el designio salvífico de Dios, mediador paternal, partícipe del Sacerdocio del Mediador capital de su Hijo y de la Mediación maternal de María su Esposa y Madre espiritual. Hizo de su vida una ininterrumpida oblación como hostia viva agradable a Dios, unido a la entrega sacrificial de su Hijo virginal, en obediencia a la voluntad salvífica del Padre, hasta la muerte y muerte de Cruz, que conoció antes de su muerte, que ofreció uniéndola intencionalmente a la de su Hijo virginal y a la compasión de su Esposa, la Inmaculada Corredentora.

Creo que aciertan quienes piensan que, como su alma sacerdotal se unía anticipada e intencionalmente al Sacrificio del Calvario, “abdicó” –como María lo hizo con los suyos maternales– de sus derechos paternos, y ofreció –en libre obediencia a la voluntad del Padre de quien era representante y como intérprete en la tierra– a su Hijo en sacrificio. Como otro Abraham, consintió a la muerte de su Hijo; ofreciéndose a sí mismo con María, unido a la oblación sacrificial de Cristo Mediador –junto con María, su Esposa–, como víctima secundaria de propiciación por el pecado.

Este gesto de verdadera mediación sacerdotal implica una participación de la mediación sacerdotal de Cristo –llamada capital– que cabe calificar de mediación paternal, unida y derivada de la mediación materna de María, superior y trascendente –por ser de orden hipostático– al sacerdocio ministerial que de ellas deriva como fundamento trascendente.

A esta mediación paterna junto a María y Jesús hacía referencia frecuente San Leonardo de Puerto Mauricio (muerto en 1751). Inspirado por San José, este famoso predicador franciscano del S. XVIII proponía al Santo Patriarca como maestro de vida cristiana y como remedio principal contra el jansenismo de la época, deplorable deformación de la fe cristiana. ¡Alegraos! —decía en sus sermones—, porque el paraíso está cerca de vosotros; la escala que conduce al cielo tiene sólo tres gradas: Jesús, María y José. He aquí cómo se sube y se desciende por esta escala (obsérvese la alusión a la triple mediación sacerdotal). Para ascender vuestras súplicas han de ser antes confiadas a las manos de San José; José las entrega a María; y María a Jesús. En el descenso, las respuestas de Jesús las recibe María, y María se las confía a José.... Todos los cristianos pertenecen a José, porque Jesús y María le han pertenecido>><sup>681</sup>.

---

681 San LEONARDO DE PUERTO MAURICIO, Sermones, Casterman, 1858, t. II, 24. Este santo ha sido rescatado del olvido por A. DOZE, Giuseppe. Una paternità discreta. Trad. It. 1998, 46. Según el A., San José tiene en la Iglesia la función de hacer crecer a sus

Hizo de su vida entera una ofrenda sacerdotal. Siempre estaba en oración. Ni el trabajo en el taller o en los hogares vecinos; ni el descanso, ni siquiera el sueño, impedían su coloquio amoroso con los moradores del Cielo, siempre— día y noche — con la mente y el corazón puestos en Dios, mientras tenía los ojos muy atentos a los acontecimientos de la tierra en perfecta unidad de vida. De ahí su paz y serenidad habituales. “El bien plantado y el del encogimiento de hombros”. Así le oí calificarlo alguna vez a San Josemaría.

¿Como, si no, hubiera podido el Ángel hablarle en sueños cuando hubo que huir a Egipto o volver a Nazareth? Supo con toda certeza que no era un sueño lo que oyó cuando dormía. Era tan habitual en él tener metida la mente en Dios que hasta dormido podía escuchar su voz, entender sus designios y la oración contemplativa vivida en la más sublime intimidad con Jesús y María. Según María Cecilia Baij —en la obra editada por el Beato Ildefonso Schuster que antes citábamos— las manifestaciones de la voluntad divina en sueños como los tres que se describen en el Evangelio de San Mateo —por ministerio angélico— fue habitual en su vida (al estilo, diríamos, de lo que le ocurría a San Juan Bosco).

Y esa unidad de vida, esa coherencia e íntima compenetración de la fe y amor encendido en ardiente celo por la salvación de las almas, con la conducta — trabajo, vida familiar y oración— eran consecuencia, quizá inadvertida en lo reflejo, del misterio que se cumplió en su hogar llenándolo de Luz.

José es, pues, ejemplo eminente de la más alta contemplación y de la perfecta unidad de vida entre acción y contemplación, que Santa Teresa pone como característica de las almas que llegan a la meta del camino, hacia la íntima comunión con Dios, que describe en las séptimas moradas, y últimas, del castillo interior.

“De San José dice Santa Teresa, en el libro de su vida: “Quien no hallare Maestro que le enseñe oración, tome este glorioso Santo por maestro, y no errará en el Camino”. —El consejo viene de alma experimentada. Síguelo”<sup>682</sup>.

«Quiere mucho a San José, quiérole con toda tu alma, porque es la persona que, con Jesús, más ha amado a Santa María y el que más ha tratado a Dios: el que más le ha amado, después de nuestra Madre».

Se merece tu cariño, y te conviene tratarle, porque es Maestro de vida interior, y puede mucho ante el Señor y ante la Madre de Dios»<sup>683</sup>.

---

hijos en la vida espiritual, de modo tal que la madurez y la infancia espiritual crecen en la misma medida.

682 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Camino, n. 561.

683 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Forja, n .554.

Sta. Teresa de Liseux, en la fiesta de San José anterior a su muerte, pidió al Santo Patriarca –¡y vaya si fue aceptada su oración!– “la gracia de pasar mi cielo haciendo el bien la tierra”. (Correspondence, II, 966).

Pedro Rodríguez reporta en su monumental edición crítica de “Camino” –comentando el origen del punto 555–<sup>684</sup> un interesante testimonio de la “guía” de San José en la oración de San Josemaría: “Era en Burgos, 6–VI–1938. Iba hacia el Monasterio de las Huelgas, donde investigaba su tesis doctoral. Caminaba despacio, por la mañana, haciendo oración. Lo anotó telegráficamente por la noche.

«Lunes 6 de Junio. Mi oración de la mañana camino de las Huelgas: guiado por S. José, me he metido, con la luz del Espíritu Santo, en la Llaga de la mano derecha de mi Señor».

El acontecimiento le dejó transido todo el día. Cuando por la noche escribe en el cuaderno sigue en la Llaga de Cristo. Por la tarde escribió sobre el tema a Juan Jiménez Vargas, el más antiguo miembro del Opus Dei: «Querido Juanito: esta mañana, camino de las Huelgas, a donde fui para hacer mi oración, he descubierto un Mediterráneo: la Llaga Santísima de la mano derecha de mi Señor. Y allí me tienes: todo el día entre besos y adoraciones. ¡Verdaderamente que es amable la Santa Humanidad de nuestro Dios! Pídele tú que El me dé el verdadero Amor suyo: así quedarán bien purificadas todas mis otras afecciones. No vale decir: ¡corazón en la Cruz!: Jesús mío, ¡que no harán las cinco abiertas en el madero? ¡Corazón, en la Cruz!: Jesús mío, ¡qué más querría yo! Entiendo que, si continúo por este modo de contemplar (me metió S. José, mi Padre y Señor, a quien pedí que me soplara) voy a volverme más chalao que nunca lo estuve. ¡Prueba tú [...] Un abrazo. Desde la Llaga de la mano derecha, te bendice tu padre, Mariano». El A. cita este testimonio para explicar el origen del conocido punto de Camino<sup>685</sup>.

<<Sigamos el ejemplo –exhorta Juan Pablo II (RC 31)–, de las almas más sensibles a los impulsos de amor divino», las cuales «ven con razón en José un

---

684 “Verdaderamente es amable la Santa Humanidad de nuestro Dios! –Te “metiste” en la Llaga santísima de la mano derecha de tu Señor, y me preguntaste: “Si una Herida de Cristo limpia, sana, aquieta, fortalece y enciende y enamora, qué no harán las cinco, abiertas en el madero?”. Camino, 555.

685 Cfr. P RODRÍGUEZ, Edición crítico–histórica de CAMINO, Madrid, Rialp, 2002, 684–685. “Verdaderamente es amable la Santa Humanidad de nuestro Dios! —Te “metiste” en la Llaga santísima de la mano derecha de tu Señor, y me preguntaste: “Si una Herida de Cristo limpia, sana, aquieta, fortalece y enciende y enamora, qué no harán las cinco, abiertas en el madero?”. Camino n. 555.

luminoso ejemplo de vida interior»<sup>686</sup>. <<Sé siempre, San José, nuestro protector –le invocaba Juan XXIII–. Que tu espíritu interior de paz, de silencio, de trabajo y oración, al servicio de la Santa Iglesia, nos vivifique y alegre, en unión con tu Esposa, nuestra dulcísima Madre inmaculada, en el solidísimo y suave amor a Jesús, nuestro Señor<sup>687</sup>.

Benedicto XVI, gran devoto también del Santo Patriarca, en el Ángelus de 18–XII–2005, quiso subrayar entre los aspectos de la fisonomía espiritual del Santo Patriarca a los que hace referencia su predecesor, el silencio interior contemplativo, maestro de oración en las circunstancias cotidianas de su vida de familia y de trabajo de operario en Nazaret:

“El amado Papa Juan Pablo II, que era muy devoto de san José, nos ha dejado una admirable meditación dedicada a él en la Exhortación apostólica *Redemptoris Custos*, “Custodio del Redentor”. Entre los muchos aspectos que pone de relieve, pondera en especial el silencio de San José”. Su silencio estaba impregnado de contemplación del misterio de Dios, con una actitud de total disponibilidad a la voluntad divina. En otras palabras, el silencio de San José no manifiesta un vacío interior, sino, al contrario, la plenitud de fe que lleva en su corazón y que guía todos sus pensamientos y todos sus actos. Un silencio gracias al cual, san José, al unísono con María, guarda la palabra de Dios, conocida a través de las sagradas Escrituras, confrontándola continuamente con los acontecimientos de la vida de Jesús; un silencio entretejido de oración constante, oración de bendición del Señor, de adoración de su santísima voluntad y de confianza sin reservas en su providencia.

No se exagera si se piensa que, precisamente de su “padre” José, Jesús aprendió, en el plano humano, la fuerte interioridad que es presupuesto de la auténtica justicia, la “justicia superior”, que Él un día enseñará a sus discípulos (cf. Mt 5, 20). Dejémonos “contagiar” por el silencio de San José. Nos es muy necesario en un mundo a menudo demasiado ruidoso, que no favorece el recogimiento y la escucha de la voz de Dios”.

\* \* \*

Los Tres están, pues, presentes en toda la obra de nuestra redención; tanto objetiva o adquisitiva, consumada en el Sacrificio del Calvario, como aplicativa o subjetiva –en la edificación de la Iglesia peregrina hasta la Parusía del Señor, cuando Dios sea todo en todos–, por la triple mediación sacerdotal, en jerárquica subordinación – capital, maternal y paternal–, de la Trinidad de la tierra, presente

---

686 JUAN PABLO II, Exhor. Apst. *Redemptoris custos*, 15–VIII–1989, 31.

687 Juan XXIII, AAS, 53, 1961, 262

en la Eucaristía; la última de las cuales— la paterna mediación del Santo Patriarca, Padre y Señor de la Iglesia—, se refleja, de modo misterioso, en el ministerio petrino. San José es, —para Jesús (y debe serlo para los miembros de su Cuerpo místico) — como la sombra y el icono transparente de Dios Padre, de quien procede toda paternidad —autoridad y potestad— en el Cielo y en la tierra (Ef 3,15) y partícipe, con María, Reina del Corazón del Rey, su Hijo, de manera única y singular en la realeza de Cristo. Es, por eso, Padre y Señor de la Iglesia entera, incluida la dimensión institucional y jerárquica de su “principio petrino” — subordinado al “principio mariano” (Benedicto XVI) —, cuya semilla estaba en la familia de Nazaret.

### CAPÍTULO XIII

LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN, “SACRAMENTUM SALUTIS MUNDI”. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS Y MARIOLÓGICOS DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE LA IGLESIA COMO "NUEVA EVA". SU VALOR ECUMÉNICO<sup>688</sup>.

(Fundamento Mariano de la Iglesia) (2)

Juan Pablo II afirma que, como no puede entenderse lo humano —en el plano de la creación— sin una adecuada referencia a lo femenino, de modo semejante, en el plano sobrenatural de la economía salvífica, no puede entenderse la historia de la salvación, que culmina en la Iglesia, sino en referencia a la Mujer, esposa, virgen y madre. Según la enseñanza del Concilio Vaticano II (LG, 63,64) no es posible comprender el misterio de la Iglesia, su realidad, su vitalidad esencial, si no se recurre al misterio de María, la Madre de Dios redentor, en cuanto redentor.<sup>689</sup>

---

<sup>688</sup> Este capítulo reproduce mi estudio “La persona mística de la Iglesia, esposa del Nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como “nueva Eva”: su valor ecuménico”. *Scripta Theologica*. XXVII/3 (1995). 789–960.

<sup>689</sup> Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15–VIII–1988) n.11y22. (Aquí citado MD). Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, promulgado por Juan Pablo II, n.773 (que citaremos CEC). Los documentos del Concilio Vaticano II, son citados con las siglas convencionales, ya consagradas por el uso, tomadas de las letras iniciales de sus dos primeras palabras (por ejemplo: "*Sacrosanctum Concilium*", sobre la Sagrada Liturgia: SC) seguidas del número del epígrafe y la letra ordinal del párrafo, si contiene varios.

La significación de la "Mujer-hija de Sión", "Virgen de Sión" o "Madre-Sión" veterotestamentaria ha sido aplicada por la exégesis contemporánea tanto a la Iglesia como a María, –arquetipo trascendente del pueblo de la Alianza– que culmina en la Mujer coronada de estrellas de Ap 12. I. de la Potterie concluye su estudio sobre "María en el misterio de la Alianza" con la sorprendente afirmación de que la significación eclesial y mariana de la Hija de Sion constituye la síntesis de toda la historia de la Salvación.

Esta dimensión mariana de la Iglesia, que precede a su dimensión petrina (CEC, 773) ha sido objeto también de notables estudios por parte de algunos teólogos modernos como Juan G. Arintero, H. de Lubac, Ch. Journet o Hans Urs V. Balthasar. Este último habla del "rostro mariano" femenino y maternal de la Iglesia indispensable para corregir el riesgo de funcionalismo burocrático a que daría lugar una visión unilateral del aspecto institucional y masculino de su "dimensión petrina" fundamento del misterio apostólico, esencial también, pero "medio" al servicio de aquella dimensión mariana de la Esposa inmaculada del Cordero en el misterio de su fecunda virginidad.<sup>690</sup> De ahí la singular

---

<sup>690</sup> El amor de Dios al hombre es frecuentemente expresado en la Escritura (cf. Os 2,16–25; Is 50,1; 54,4–8; 62,4–9; Jer 2,1–2; 3,1–6–12) mediante esta analogía del amor del hombre a la mujer. La mujer-esposa es Israel, pueblo elegido por el amor gratuito de Dios, con el que Dios establece una alianza nupcial a la cual El permanece siempre fiel, pese a las repetidas infidelidades de su esposa. Esta imagen de amor esponsal culmina en Cristo, que es saludado como esposo por Juan Bautista (cf. Jn 3,17–19) y se aplica a Sí mismo esta comparación tomada de los profetas (cf. Mc 2,19–20). Pero es en la Carta a los Efesios donde encuentra su plenitud esa imagen de amor esponsal; "Cristo amó a la Iglesia y se entregó a Sí mismo por ella" (Ef.5,25). La unión de Cristo con la Iglesia no sólo es explicada por la analogía del amor nupcial humano, sino que aparece como el fundamento de la sacramentalidad del matrimonio como alianza santa de los esposos (cf MD,23) y –según veremos en este estudio– de la maternidad "sacramental" de la Iglesia como "persona mística" esposa del nuevo Adán, derivada de la de María.

En el título del *C.VIII de LG* "La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia" I. de la POTTERIE (*María en el misterio de la Alianza*, Madrid, trad. BAC. p.4) percibe un eco del célebre texto de los Efesios (S,32): "gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia". "En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo y la Iglesia la esposa (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a situar a la Virgen María en este contexto del misterio <<esponsal>> de Cristo y de la Iglesia". Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación esponsal con Dios" (p.5) como "primera Iglesia" (Cf I. RATZINGER, H. Urs Von BALTHASAR, *Marie, première Eglise*. trad. Ed Paulinas, 1981), como la Mujer que representa todas las criaturas, al Israel de Dios, la humanidad prerrescatada, que Dios ha

importancia que tiene la referencia al paradigma bíblico de la Mujer, como se delinea claramente ya en la descripción del principio (cf. Gen 3,15) en el Protoevangelio y a lo largo del camino que va desde la Creación –pasando por el pecado– hasta la Redención. "En el Protoevangelio, primer anuncio de la victoria sobre el, sobre el pecado... se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo" (MD,11). En otro escrito he sostenido, que la stirpe de la Mujer del Protoevangelio –en el que se funda el tema patrístico de la nueva Eva– alude, en su sentido pleno, al pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, que no es otro que el Cristo total –Cabeza y miembros– verdadero templo del Espíritu Santo (Cf. Is,11,1; Jn.1,16). Teniendo en cuenta la unidad de la Sagrada Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, aparecen en ese pasaje, justamente llamado "la reina de las profecías –en estado latente y síntesis armoniosa–, esas tres imágenes clave, de las que brota toda la eclesiología (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. Cf. LG,17 in fine). La exégesis de Gen.3,15 nos permite concluir, en efecto, que el linaje de la Mujer, en sentido colectivo, no es sólo, como suele decirse, la stirpe física de Eva, de la que Cristo se hace solidario como nuevo Adán, en el seno de la nueva Eva (María), en el "fiat" de la Encarnación. Es también, en un segundo plano, el linaje espiritual de la nueva Eva o pueblo de Dios, cuerpo místico del "descendiente" (en singular) de la Mujer, que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre ("conteret caput") en el "trono triunfal de la Cruz".691

---

desposado, para divinizarla en El (Geneviève HONORÉ, *La femme et le mystère de l'Alliance*, París 1985) como hija de Sion en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación. Así lo demuestra I. de la Potterie en esta obra verdaderamente capital, que he podido conocer concluido ya este trabajo. Me complace coincidir plenamente con las conclusiones –y buena parte de la argumentación– del egregio A.

691 J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia*, en Actas del Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994. El análisis textual de Gen.3,15 manifiesta a la la Mujer como una luminosa síntesis del misterio de la Iglesia, a la luz del paralelismo bíblico con los textos de la Escritura que hacen referencia a la Mujer del Génesis (especialmente Caná (Jn 2,4), el testamento del Calvario (Jn 19,25) y Apocalipsis 12). "La hora de la Mujer" (Jn 16,21) es la misma "hora" de la glorificación del "Hijo del Hombre" (Jn 12,23) como corredentora, asociada al nuevo Adán al pie de la Cruz Salvadora en la restauración de la vida sobrenatural (Cf. MD,19). Es, a ese título, Madre de la Iglesia; la cual participa a su vez de la fecunda virginidad de María como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la lucha dolorosa provocada por las asechanzas de la antigua serpiente. Es la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que unida a la de Cristo, su Cabeza, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio eucarístico, la obra de la

Cristo, el nuevo Adán, asocia también como Cabeza al resto de la descendencia de la Mujer en su obra salvífica, cuando la adquiere como Esposa con el don de su vida, por la que le obtiene el don del Espíritu. Brota así de su costado abierto, en el sueño de la muerte, como nueva Eva, purificada y renovada sin mancha ni arruga, sino santa e inmaculada, a imagen de la Mujer (Cf. Ef.5,27). "Este es el Amor que nos renueva –escribe S. Agustín– que nos hace ser hombres nuevos... renovó ya a los antiguos justos... ahora renueva a los gentiles, y hace (se entiende en sentido potencial) de todo el género humano, extendido por el universo entero, un único pueblo nuevo, el Cuerpo de la nueva Esposa del Hijo de Dios, de la que se dice en el Cantar de los cantares: )Quién es ésta que sube del desierto vestida de blanco? Sí, vestida de blanco porque ha sido renovada; y que es lo que la ha renovado sino el mandamiento nuevo?... Con su amor hizo posible que nos ligáramos estrechamente, y como miembros unidos por tan dulce vínculo formáramos el Cuerpo de tan espléndida Cabeza"<sup>692</sup>.

En un Simposio en el que se tienen en cuenta los aspectos ecuménicos de la Eclesiología, en diálogo con la Ortodoxia y el "mundo" de la Reforma que inaugurara Lutero, me parece de especialísimo valor esta imagen de la Iglesia como Mujer, Esposa del nuevo Adán –cabeza de la estirpe espiritual de la Mujer– porque evoca –en síntesis– los aspectos complementarios que subrayan las tres imágenes claves del misterio de Comunión que es la Iglesia; cerrando así, el camino al peligro de reduccionismos, especialmente en lo que se refiere a aquellos aspectos de la dogmática católica que ofrecen dificultad sea a los teólogos ortodoxos, sea a los protestantes.

Estoy personalmente convencido de que la imagen de la Mujer, esposa, y madre, es privilegiada para mostrar tanto la razón formal del "munus petrinum" como un servicio indispensable a la comunión –radicalmente subordinado a la dimensión mariana y sacramental de la Iglesia<sup>693</sup> –como también la necesaria cooperación activa con el "Unus Mediator" (Cf. 1 Tim 2,5) que niega la Reforma. La imagen de la Mujer Esposa evoca, en efecto, la perspectiva de la Alianza salvífica de Dios con su Pueblo. Como Esposa está llamada la Mujer –María, y Iglesia, a imagen suya– a cooperar con el Esposo en el nacimiento y desarrollo de la nueva vida.

No tengamos miedo en recorrer la vía mariológica. La Ortodoxia nos acompaña en ese camino, y –en todo caso– María atrae a sus hijos, con-

---

Redención. Sólo entonces termina la "hora de la Mujer" (Jn 16,27). Todo está implícito en el sentido pleno y típico de Gen 3,15, como muestro en ese estudio.

<sup>692</sup> San AGUSTÍN *Tratado* 61, 1–3; CCL,36;490–492.

<sup>693</sup> H.U. Von BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, trad. ital. Milano 1980, p.181 (cit en MD 27).

duciéndolos al Primogénito entre muchos hermanos. El gran obstáculo en el camino ecuménico está en los prejuicios –de viejas raíces históricas– y malentendidos, pues nuestras pupilas no están suficientemente purificadas y dilatadas por el amor.<sup>694</sup>

Pero desde un punto de vista más doctrinal, el obstáculo estaría –no sin alguna dependencia con lo que acabo de apuntar– en los hábitos mentales que hacen de presupuestos noéticos de la fe. Coincido con el juicio de K.Barth cuando afirma que "el motivo" –todos los demás le parecen "cortos de vista y poco serios"– por el que un reformado "no puede hacerse católico" está precisamente en un presupuesto o preámbulo de la fe misma: la "analogía entis" que sería la diabólica larva del Anticristo. Creo que es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma –confesado por el mismo Lutero– el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda esa analogía, (sin la que no es posible ninguna "analogía fidei")<sup>695</sup>. Pero, sin ella como perspectiva metódica, el verdadero sentido de la mediación materna de María –y la de la Iglesia como comunidad sacerdotal, que de ella deriva–, son imposibles de entender. "Unus Mediator", Sí. Pero aquella mediación participada nada "añade" a la plenitud fontal de Mediación y de gracia capital de Cristo, como la creación nada añade al Ser (no hay "plus entis, sed plura entia"). Aquel "pleroma" de la Cabeza "no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (LG,62G).

La imagen de la Mujer–Esposa alude, precisamente, al "misterio" (Ef 5,32) más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la "alianza". Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con El –para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII "Mystici Corporis" (AAS,1943,217)– a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. "No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada". Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario, y consumación de la bodas en el misterio eucarístico, fuente de toda

---

<sup>694</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, Zürich 1964, 80 ed. pp.Viii–IX. Cf, para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. GONZÁLEZ MONTES, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol.2, Salamanca 1993, Introducción general, p.XXXIV ss.

<sup>695</sup> Cf. K. BARTH, *Ibid*, II–1, sec.27 p.253.

vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf. 1 Cor 10,7; SC 9), como prenda y anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf.Ap 21,2).

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar "el don de la Esposa", que propiamente no añade nada a la obra salvífica de "Unus Mediator", pues de ella participa y muestra su necesidad. Suscita, con su sacrificio Redentor, una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, que la capacita, enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos, para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación, y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada, como precisaremos más adelante.

En este escrito me he propuesto tratar con algún rigor y profundidad los tres temas que acabo de dejar apuntados, para superar los reduccionismos más comunes en la Eclesiología de la Ortodoxia, o la de la Reforma, presentes también en algunos ambientes del Catolicismo actual: preteológico el primero – sus presupuestos antropológicos a luz de la "analogía entis"–, y formalmente teológicos los otros dos: el "nosotros" eclesial de la Salvación, y el misterio de la "mediación sacerdotal" de la Iglesia Esposa, a la luz del misterio de la "mediación materna" de María, y su necesaria conexión con el "munus petrinum".

El primero y fundamental, condicionante del recto acceso a los demás, es de orden más filosófico que teológico, pues afecta a los preámbulos de la fe, que condicionan la misma concepción que de ella se tenga, comenzando por la fe subjetiva ("fides qua"), que nos permite el acceso a los misterios revelados –o contenido dogmático– ("fides quae"). Acierta plenamente Karl Barth, a mi juicio, en su conocida afirmación, que acabo de citar, de que el motivo por excelencia por el que un reformado no puede hacerse católico, es la "analogía entis".

Efectivamente, para una mente imbuída de noética nominalista (Lutero afirmaba de sí "ego sum factionis occamiana") –ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción– el ser no es advertido como análogo porque es imposible acceder –por falta de flexibilidad mental– en esa errada perspectiva a la noción de participación, que es el verdadero fundamento

de la "analogía entis". Pero, la metafísica bíblica<sup>696</sup>, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia analógica del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser. Pero ¿cómo evitar –si negamos ésta– un fideísmo sin contenido dogmático? ¿Cómo hablar de Dios superando un agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible "analogía fidei", postulada por Barth?<sup>697</sup>

De ahí la importancia de la noción bíblica de la Mujer, la Madre del Mesías, a cuya imagen, la Iglesia, Esposa del nuevo Adán, coopera –como nueva Eva– con el nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural perdida. Los tres "und" (et) que –al decir de K.Barth– separan de la dogmática católica a un reformado (al "Sola gratia" –gracia "y" cooperación humana–; al "sola fide" –fe "y" obras–; al "sola Scriptura" –Escritura "y" la cooperación eclesial, mediante la Tradición y el Magisterio–)<sup>698</sup> no son sino tres dimensiones de un mismo misterio de participación de la plenitud de mediación y de gracia de Cristo, el único Mediador.

Es –digámoslo una vez más– la ley de la alianza nupcial, que ha sido justamente calificada como síntesis de toda la Historia de la salvación, expresada en la aportación de la Esposa, mediadora partícipe de la plenitud de mediación del Esposo, en la comunicación salvífica de la Historia de aquella plenitud de verdad y de vida que nos ha merecido en la Cruz. Una plenitud de mediación y de gracia de Cristo Cabeza, participada por María en el misterio de su mediación materna, y por la Iglesia en el misterio de su mediación sacerdotal en la cual se ejerce aquella materna mediación, cuya raíz última está en la solidaridad de Cristo, en virtud del fiat de la Encarnación, con todos los hombres llamados a ser hijos de Dios, partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, primogénito entre muchos hermanos (Rm 8,29), en el seno maternal de la nueva Eva.

Trataremos por ello sucesivamente en tres apartados de esta temática fundamental: (A)/ De los fundamentos filosófico–antropológicos que permiten una cabal comprensión de la Iglesia, en sus diversos niveles de mediación antes apuntados, no como añadidos superfluos, –cuando no blasfemos, a decir de

---

<sup>696</sup> Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. Tresmontant, *Essai de Metaphysique Biblique*, París 1974.

<sup>697</sup> A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum*. Anselms *Beweis der Existenz Gottes*, Munich 1931.

<sup>698</sup> K.BARTH, *Kirch. Dogm.* I,I; Zürich 1964, 8ed, VIII–IX.

Lutero– sino en su verdadero sentido de participación que funda el "nosotros salvífico" de la Iglesia como "un todo uno colectivo" que subsiste como verdadera persona, –en sentido místico pero propio– que es la Esposa de Cristo. (B)/ Del "nosotros" eclesial de la salvación personal fundada en el misterio de la recapitulación en el nuevo Adán de la humanidad caída, único Mediador y Cabeza de la Persona mística de la Iglesia, su Esposa y (C)/ Del misterio de la maternidad sacramental de la Persona mística de la Iglesia, derivada de la mediación materna de María, participada –e indisolublemente unida a ella– de la única plenitud imparticipada de la Mediación capital de Cristo en esencial vinculación al "munus petrinum". A mi modo de ver –y siento que no suela advertirse– son los temas–clave del encuentro ecuménico de los discípulos de Jesucristo, que será un don del Espíritu Santo por María, o –lo que es imposible, pues la Palabra de Cristo se ha de cumplir necesariamente<sup>699</sup>– no será.

#### A – PRESUPUESTOS ONTOLOGICO–ANTROPOLOGICOS PARA LA COMPRESION DE LA IGLESIA COMO PERSONA MISTICA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN

Me parece capital, para una adecuada comprensión de la Iglesia como Esposa del nuevo Adán, entender de manera correcta la categoría de "persona", con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos –en ésta, como en otras categorías de carga ontológica– la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es otra que la antropológica metafísica implícita en la Biblia, especialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio –y ya antes los Capadocios– cuya clarificación terminológica ilustró los Concilios de la época patrística y pasó luego a la gran Escolástica. La noción de persona es aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como "persona mística", en tres sentidos diferentes que precisaremos luego).

---

<sup>699</sup> "Y al final habrá un sólo rebaño y un sólo Pastor" (Jn 10,17). El cumplimiento de esa profecía será la respuesta a la oración sacerdotal de Cristo, que es necesariamente atendida por su Padre ("ut omnes unum sint"... Jn 17,11). Cf el exhaustivo estudio bíblico y magisterial sobre el tema de J.de IGARTÚA *La esperanza ecuménica de la Iglesia*, en dos volúmenes, Madrid BAC. 1974.

En lo que se refiere a la Iglesia, la reflexión teológica es más tardía 700. Empieza a hacerse un uso eclesiológico de la categoría "persona", inspirándose en S. Agustín, por los grandes teólogos del Medievo, que recapitulan el misterio de la Iglesia –evocado en la Escritura con imágenes pastoriles, agrícolas, arquitectónicas y antropológicas– con la expresión Persona mística, con especial referencia a la imagen antropológica de la Mujer esposa, "sin mancha ni arruga, santa e inmaculada (Ef 5,27), la Jerusalén de arriba, que es nuestra madre (Gal 4,26), que desciende del cielo ataviada como una esposa que se engalana para su Esposo (Ap 21,2), la nueva Jerusalén escatológica de los que están escritos en el libro de la Vida del Cordero, todos los elegidos o salvados. La salvación aparece así como un don de Dios, que solicita el don de la esposa en orden a la salvífica maternidad, según la ley de la alianza nupcial, categoría clave de la historia de la salvación –que no cesa hasta que se haya completado el último de los elegidos–.

Jacques Maritain ha propuesto la tesis de una subsistencia –o personalidad ontológica– sobrenatural de la persona de la Iglesia como un todo uno y universal, de orden creado, en cuya virtud la expresión "persona mística" no sería una simple metáfora o imagen, sino que debería entenderse en sentido propio, como un analogado estricto de la "noción analógica" de la persona. Según él, aun cuando la Iglesia subsiste naturalmente, como toda sociedad humana ("unitas ordinis"), de la subsistencia de sus innumerables miembros, forma parte de su "misterio" sobrenatural poseer además, esa otra subsistencia sobrenatural que presupone esta y la trasciende, en cuya virtud es una verdadera "persona mística", en sentido propio y formal –un analogado de la categoría de "persona"– que dá culto a Dios, que nos propone la verdades reveladas por El, que nos santifica por sus sacramentos, que habla, que enseña, que actúa. Una persona que tiene una "naturaleza" espiritual, con un alma –la gracia de Cristo–, y una vida –la caridad– que son participación de la vida divina, y un cuerpo inseparable de su alma, el vasto y complejo organismo visible que ha empezado a tomar forma desde la era apostólica y el tiempo de los grandes carismas.

Cualquiera de los miembros de este gran organismo, que estén más o menos animados por su alma (la gracia), o de su vida (la caridad), pueden perderse e incurrir en la muerte eterna, pero es imposible que ocurra en la Iglesia universal, que subsiste "una" en el tiempo y en el espacio como Esposa de Cristo, permanentemente "santa e inmaculada" (Ef 5,27), y Cuerpo de Cristo, Cabeza y Esposo, vivificado por el Espíritu –su alma increada– no sólo hasta el fin del mundo, sino para toda la eternidad en la Iglesia triunfante. (Bien entendido que

---

700 Cf H. de LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUNLEN, *Una mystica persona*, cit. Paderborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia.

esta última coexiste con la peregrina, siempre –durante el tiempo histórico de progresiva edificación del Cuerpo de Cristo en comunión con los bienaventurados llevados al estado de gracia consumada, y con la Iglesia purgante); hasta que en la plenitud escatológica del Reino consumado será la Jerusalén celestial formada por todos los elegidos.

Según Maritain, la razón formal de esa misteriosa subsistencia es que Dios ve la imagen de Cristo proyectada en esa multitud –según la medida de su transformación a imagen de su Hijo– imagen que la constituye en sujeto autónomo y subsistente a lo largo de los siglos y en la eternidad. Es así, en virtud de la individualidad de la imagen de Cristo, proyectada en ella, como recibe una subsistencia propia (como si se tratase –caso único y sobrenatural en el orden creado– de un individuo) por la que se constituye en persona, con una subsistencia análoga, con analogía de proporcionalidad propia, a la que corresponde a la naturaleza sustancial poseída por cualquiera de nosotros; de modo tal que trasciende la personalidad de todos los individuos que son sus miembros.

Maritain ha acertado en la intuición de fondo; el "sujeto" personal se constituye –tal es la categoría antropológica clave implícita en al Biblia– por la Llamada creadora de Dios a la existencia que la hace partícipe de su "aseidad". Nos llama a cada uno de nosotros a existir por nuestro propio nombre, y confiere así, a la naturaleza concreta de cada uno, una subsistencia que le constituye como sujeto o persona. "Llamando Dios Padre a la existencia a la Iglesia de su Hijo, confiere asimismo por esta imagen de su Hijo que ve en ella" (que proyecta, interpreto yo, en su obra de santificación cristificante –"conformes fieri imaginis Filii sui" Rm 8,29) "una subsistencia que constituye como sujeto o persona a un todo multitudinario de seres humanos" (y de los ángeles, en la medida en que forman parte del Cuerpo de su Hijo).

Sin embargo, a mi modo de ver, no es aceptable su manera de concebir el constitutivo de la persona como mera subsistencia sin advertir su dimensión relacional, no menos constitutiva de la misma, e incluso su razón formal, como tendremos ocasión de exponer má adelante. Además concibe la subsistencia –que en los supuestos dotados de inteligencia y libertad funda la personalidad– siguiendo la conocida teoría del Cardenal Cayetano (que hicieron suya adaptándola a su propio sistema Suárez y Leibniz) como un "modo sustancial"; algo así como un sello impreso en la naturaleza individual por el Creador, que la clausura como sujeto autónomo –en una especie de actuación emancipadora de otro orden que las determinaciones propias de la naturaleza– haciéndola capaz de ejercer la existencia como acto primero y de recibir los accidentes (en una errada interpretación del misterio del ser, que siendo acto supremo, no puede ser en ningún sentido potencia receptora).

Exponemos a continuación una recta filosofía de la persona –constitutivamente subsistente y respectiva– que en el analogado humano se realiza contituyéndose en su diversidad más radical como varón, mujer. En esta última se basa la Revelación bíblica, para ilustrar la historia de la salvación que culmina en el misterio de la unión esponsal de Cristo con la Iglesia, verdadera razón formal del misterio de la unidad de los dos en un sólo cuerpo, el Cristo total. Es en esta perspectiva como el tema tradicional del nuevo Adán y de la nueva Eva, muestra su extraordinario valor para acceder al misterio de la Iglesia, en relación a su arquetipo perfecto que es María, de cuya mediación materna –inseparable de la mediación capital de Cristo– participa. Sostengo que la persona mística de la Iglesia se forma, y se constituye como tal persona –en el seno materno de María, el molde<sup>701</sup> (más que modelo extrínseco) en el que se forma el Cristo total, Cabeza y miembros, por obra del Espíritu Santo. Es el misterio de la mediación materna de María, el verdadero fundamento de la subsistencia sobrenatural de la Persona mística de la Iglesia Esposa de Cristo, santa e inmaculada, llamada a cooperar con su Esposo y Cabeza en la Obra de la Salvación que ha entrevisto –e insuficientemente explicado– J. Maritain. Así tendremos ocasión de verlo en la tercera parte de este estudio.

## 1– LA PERSONA, SÍNTESIS DE INTIMIDAD Y APERTURA, COMO "DISTINCTUM SUBSISTENS RESPECTIVUM".

### a.–"Distinctum subsistens": inmanencia.

La filosofía clásica –de origen patristico, fuentes greco–bíblicas, y formulación medieval– ha solido ver en la incomunicabilidad –interpretada desde ángulos visuales muy diversos –intimidad ontológica o totalidad clausa– un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo

---

<sup>701</sup> El Pseudoagustín llama a María "forma Dei", molde viviente del Unigénito de Dios, primogénito entre muchos hermanos, donde se "formó" la Cabeza del resto de la descendencia espiritual de la Mujer. San LUIS MARÍA GRIGNÓN DE MONFORT completa esa idea luminosa atribuida durante siglos al santo Doctor –en perfecta congruencia, por lo demás, con su eclesiología– de su conocida obra *El secreto de María* (Obras BAC. p.288) escribiendo: "cualquiera que se mete en este molde y se deja manejar, recibe allí todos los rasgos de Jesucristo". Alude en lenguaje popular y muy sugerente al misterio de la mediación materna de María. Hemos resumido aquí la tesis de J. MARITAIN, (*L'Eglise: sa personne et son personel*. Trad esp. Desclée 1974), sobre la personalidad en "sentido propio" de la Iglesia, que no ha tenido extrañamente, el eco que hubiere merecido, quizás por una escasa atención a la Teología especulativa bastante común en la eclesiología.

que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales –y "a fortiori", los vegetales– no "obran", pues, por "sí mismos", –más bien son movidos que se mueven– ni por consiguiente, "son en sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El "distinctum ab alio" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evolución constante del Universo, pero no "supuestos" en sentido estricto.<sup>702</sup>

Solo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente –dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es persona ("distinctum subsistens in natura intellectuali"). Solo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral

---

<sup>702</sup> Cfr. L.de RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad, Oredos, Madrid 1956, pag.320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pag.171. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, pag.5. En la edición póstuma de sus escritos de antropología *Sobre el hombre* (1988), su compilador –y presentador– Ignacio ELLACURÍA, silencia los escritos de la *Revista de Occidente*, (el cit y "el origen del hombre"), dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el el nuevo clima de libertad teológica del post–concilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una estructura meramente material de "notas–de" en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense, trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial liberacionismo que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri –no sin injuria– a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, (la cual hacen suya acriticamente algunos católicos), que acepta sólo como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusía, con exclusión de toda escatología intermedia. Cf .la *declaración de 1979 de la Congregación de la doctrina de la fe sobre los recientes errores acerca de la escatología intermedia*.

vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

La subjetividad humana es una persona; "una sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo –no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones– no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. (El cogito de Descartes y sus varias repercusiones en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y antropocéntrica, se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica).

Pero además de sustante, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipostasis) que es "en sí". La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico ("rationalis naturae"). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en si mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio –como ocurre con el alma respecto al cuerpo– y respecto a toda parte 703. Es, en este sentido, "una totalidad clausa".

La subsistencia es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual, cuyo fundamento ontológico radical es –para expresarlo con lenguaje bíblico– la Palabra creadora de Yahwé que llama –voz en la nada– a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

#### b – "Relatio": trascendencia

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional, que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres. Para muchos Padres griegos (San Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una relación de origen. "Nomen personae significat

---

703 Cf. A.MILLÁN PUELLES *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 pag.450s. Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J.FERRER ARELLANO, "Fundamento ontológico de la persona, inmanencia y trascendencia, en *Anuario Filosófico* sept 1.994.

relationem", repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en la relación con un "principium originale". Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Víctor llamó a la naturaleza sustancia, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex; y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la Personalidad divina como un relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana (imago Dei) de aquella respectividad subsistente. "Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres".<sup>704</sup>

Claude Tresmontant ha reeditado y comentado críticamente la obra de Laberthonnière –que tanto se significó como modernista a principios de siglo–, *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec*, aparecida en 1904 (París, la Seuil, 1966). El autor se revela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocían el profundo realismo "relacional" de la Biblia, (cuyo eco aparecerá en la "Gaudium et Spes" (nn.12d,25,32. Cf.LG.9), en la antropología subyacente a los documentos magisteriales y a la catequesis de Juan Pablo II).<sup>705</sup> Muy atinadamente observa que: "Dios no está presente al mundo sólo como ideal, como ejemplar, como causa final, sino que está presente real y activamente como causa eficiente e incesantemente concurrente... y en consecuencia, la criaturas están vinculadas a El y entre sí no por una relación lógica, sino por una relación metafísica que prácticamente implica una relación moral".

Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, –tan olvidada por una interpretación unilateral de la sustancia que no veía en ella su dimensión constitutivamente relacional–, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción,

---

<sup>704</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. 1956, pag.357.

<sup>705</sup> JUAN PABLO II comenta la antropología de la Constitución "Gaudium et Spes" (en la alocución a los jóvenes de Roma de 24-III-1994) en este mismo sentido. "La antropología cristiana no es sólo perfeccionista, y esto quiere decir que el hombre se hace hombre –se realiza– a través de la entrega de sí mismo a los demás". ("Con tal de que no se interprete esa fórmula –precisa el Papa– en sentido utilitarista, buscando los demás bienes como dones para sí mismo, en esa visión centrada en el propio yo que se basa en una filosofía inmanentista que comenzó con Descartes y se desarrolló tanto en la época moderna").

del amor, es por ello reductiva, incapaz de contruir nada sólido y de valor duradero.

Por otra parte, como ha demostrado Voelke<sup>706</sup>, la innegable autarquía "sustancialista" de Aristóteles –ajena a la relación constitutiva– queda en parte corregida –con alguna incoherencia sin duda– en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la "persona" (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano). Según la definición griega de "prosopon", como máscara de un actor, distingue Panecio, cuatro "modos de ser" en este "papel" que "el hombre desempeña, como "naturaleza general", como "naturaleza propia" de cada uno o caracter, como "propia condición" fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su "función cara a los demás". Son cuatro respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, pero está implícito en su obra, como muestra este

---

<sup>706</sup> *Les rapports avec autrui dans le philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, trad. Vrin, 1961. Cf. en el mismo sentido AA recientes como ROUSSELOT, DE RAEYMAEKER. escribe J.DE FINANCE: "La relation est le ciment de l'Universe" p.211). Rouselot de Raeymaker, etc. "L'homme" n'est totalement soi qu'a la condition de ne pas rester en soi. On ne s'accomplit qu'en se dépassant; l'on ne se depasse qu'en se rapportant... l'union mutuelle des êtres dans l'action est la condition et l'expresion de leur accord avec l'Etre".L'immanence affecte, chez le vivant, cela même qui, par nature, est tout orienté vers le dehors: la generation". (*Être et agir* p.243).

Para el sistema correlacionalista de Amor RUBIAL (cuya tesis nuclear se formula así: "el Universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos"). Cf. Carlos BALAÑAS, *El pensamiento de A.Rubial*. Madrid 1968). Un amplio estudio sobre la mal llamada –y pésimamente interpretada– relación trascendental (mejor llamada, "ordenación entitativa" o "relación constitutiva", predicamental (en sus conexiones con la primera) y lógicas, en J.FERRER ARELLANO, *Filosofía de la relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, la relaciones de derecho)*. Madrid 1963, cuya 20edición en Eunsa es inminente. Ahí sostengo la tesis de la no distinción de la relación predicamental con el fundamento. Esta es siempre dinámica. Las relaciones estáticas (identidad–idem: "unum in substancia"– y distinción esencial; semejanza –simile "unum in qualitate"– y desemejanza; e igualdad (aquale: unum in quantitate dimensiva"– y desigualdad), no son accidentes reales, sino relaciones lógicas fundadas en la realidad extramental. Cf.pp.239–256. La teoría Zubiriana de la respectividad la he estudiado en "Unidad y respectividades en Zubiri". *Documentación crítica iberoamericana de Filosofía*, 1963 pp.85–109.

trabajo, que se aparta de la opinión usual, también de contemporáneos de la talla de Garrigou, Legrange, Cuervo, Maritain, etc, que hacen suya la posición del Cardenal Cayetano sobre el constitutivo metafísico de la persona como mera subsistencia, interpretada esta a su vez como "modo sustancial" o término que clausura la naturaleza disponiéndola a ejercer el acto de existir, así como a recibir los accidentes que en él subsisten. Esta desacertada teoría impide, a mi modo de ver, una adecuada fundamentación, de radicalidad ontológica, que de cuenta de las dimensiones de la persona.

Se impone por ello emprender una reflexión que de cuenta cabál, a nivel de fundamentación radical, de los caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de substancia y relacionalidad; ambas constitutivas –a mi modo de ver– de la condición personal. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, (latente al menos, como decíamos, en la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II), cultivada por autores como K.Wojtyla, Ratzinger, y otros que citaré más adelante.

Sin embargo, se echa en ellos en falta, por lo común, una profundización formalmente filosófica de sus posiciones, expuestas casi siempre en tono ensayístico, como meros presupuestos antropológicos del discurso teológico, sin una suficiente justificación. Es la que trato de exponer a continuación, resumiendo una larga reflexión de más de treinta años –expuesta en otros escritos, aquí citados, de mayor holgura expositiva. Es muy de lamentar, la crisis actual de la Teología especulativa, pese a su importancia capital, como observábamos antes, en el diálogo ecuménico.

c – "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente.

Incomunicabilidad y respectividad... )No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente –mejor diríamos, para que sea ella posible– debe declararse esencialmente y constitutivamente referida –religada– a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta –también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada– al cosmos irracional y a las otras personas. Sostengo la tesis de que es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente de la subsistencia de su perfección inmanente.

Un análisis fenomenológico de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto es connatural y necesitante la tendencia del hombre a la sociabilidad. En la esfera biológica depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad. El sexo se manifiesta por una diferencia indumentaria o de formas corporales. Pero no se puede definir esta profunda diversidad antropológica por fenómenos secundarios: afecta ella a uno de los aspectos que hace posible la realización de valores biológicos (y aun morales como el amor paterno y filial) situados fuera del alcance de lo individual, que aun el mismo Poder divino sólo puede conceder y hacer accesibles a seres sociables. En la esfera económica de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir.

En lo que respecta a las esferas superiores de valor no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es "persona" en función a toda la comunidad; y conquista su "personalidad" –esto es, el mérito y valor de su persona plenamente desarrollada– en y por la comunidad.<sup>707</sup> Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí<sup>708</sup>, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño

---

707 P.LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema. Es de gran interés en este contexto el libro de Julián Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid, 1993. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro ORTEGA, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Cf. los tres apasionantes volúmenes de sus Memorias.

708 Max SCHELER muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí, y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929, p.142 ss. A. MILLÁN PUELLES ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autociencia de la subjetividad humana: consecutaria o concomitante (inobjetiva), reflexividad originaria (quasiobjetiva) (la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y reflexión propiamente dicha (objetiva, que es retro-flexión sobre un acto anterior de conciencia). Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético su condición ontológico de realidad "fáctica" o impuesta y "reiforme" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura

libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad. A la luz de estos análisis no solamente parece que la persona humana es "nihil per essentiam", sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un "yo" incomunicable, como un "nosotros": significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.709

Y no hablemos de la esfera de valores sobrenaturales que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. (A ellos me referiré después temáticamente, en el discurso formalmente teológico que comenzaré en el apartado siguiente sobre la Iglesia como persona mística, esposa virginal y fecunda del nuevo Adán). La Vida del más allá –incoada por la gracia– es realmente comunitaria: las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor. Dios ha llamado al hombre a la Salvación, respetando su constitución "comunional", no aisladamente sino constituyendo un pueblo. (Cf. C.Vat II, LG,9; GS,12d,25,32), que no es otro que la estirpe de la Mujer que tiene por Cabeza a Cristo.710

En resumen: poco menos que nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros.

La vida comunitaria es, pues, constitutiva del ser de la persona. Así lo confirman los análisis precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfecto –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

---

autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico (*Estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967).

709 M. SCHMAUS, *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid, 1954, p.19. J.FERRER ARELLANO, *Introducción al tema de la relación*, en *Filosofía de la relación y de la ALTERIDAD*

710 G.THILS, *Teología y realidad social*, San Sebastián 1952, p.307. Ya en 1938, H.de LUBAC, se ocupa temáticamente de estos aspectos en *Catholicisme, les aspects sociaux du Dogme*, cit. Cf, también los AA. citados más adelante. Tratan del tema, con todo, en tono ensayístico, sin fundamentación ontológica..

Abandonemos, pues, ya la descripción fenomenológica y tratemos de fundamentar ontológicamente, en perspectiva trascendental, el porqué último de esta condición respectiva de la subsistencia personal.

2 – ORDEN DE LA PARTICIPACIÓN EN EL SER, "ANALOGÍA ENTIS" Y ONTOLOGÍA RELACIONAL DE LA PERSONA. Es la relación un tema profundamente metafísico, que se presenta al espíritu apenas intenta profundizar en la noción trascendental de ser, implícita en cualquier experiencia propiamente humana. Advierte en ella, en efecto, que el ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicomprensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del ser. No en el sentido de que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros). Pero la multiplicidad de entes subsistentes – sólo la persona subsiste en sentido fuerte, como veíamos antes– no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los entes. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la respectividad; pues fuera de su relación de pertenencia a ese orden, nada serían. Todos ellos están totalmente y constitutivamente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia).<sup>711</sup> El orden ontológico es, pues, una unidad relativa de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser –que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes subsistentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que

---

<sup>711</sup> *De anima*, 6,2; *De pot.* 7,2,7. La esencia del ente infinito, por eso, se arranca del seno del acto de ser, restringiendo su soberana energía ontológica. Es la "diferencia ontológica" entre esencia y acto de ser.

todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, –que está absuelta de toda relación de dependencia–, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser.<sup>712</sup> Ahí está el fundamento de la cabal comprensión de la "analogía entis" que tanto disgusta a Barth, hasta el punto de ver en ella "el gran obstáculo para hacerse católico". Creo que esta "boutade" brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista –la "via modernorum", que condiciona reductivamente toda la "modernidad" postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo inmanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista –trascendente y relacional– de la tradición clásica –implícita en la Biblia– debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del "pensiero debole", no pasa de ser un sarampión pasajero, de irritante –y penosa– superficialidad originada por el "cansancio" escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes).

Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son, pues, absolutas. Repetimos: a despecho de su unidad subsistente –mejor diríamos, para que sea ella posible– debe declararse esencial y constitutivamente referida o religada a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta –también constitutivamente, si bien en una respectividad a aquella subordinada– al mundo y a las otras personas. La persona puede describirse, pues, como incomunicabilidad, si atendemos a su innegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio "este" acto de ser: es –solo en este sentido– clausura: un "en sí". Pero lo es en virtud del "acto de ser" mismo por el que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de respectividad –apertura o trascendencia– a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser. La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respecto creatural a Dios.

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un "siendo abierto": ni exclusivamente apertura racional –sin dimensiones entitativas– pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones

---

<sup>712</sup> Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. TOMÁS, vide RAEYMAEKER o.c.; C.FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d' Aquino*. Turín, 1950. Cf. También J.FERRER ARELLANO, "sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea", *Anuario Filosófico* 1972, pp. 173–208.

dialécticas y existencialistas de la modernidad ya en fase crítica de derribo; ni clausura –ser absoluto e incommunicable– que, "además", se relaciona accidentalmente con los otros hombres; –siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el "acto de ser" señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones.<sup>713</sup>

### 3 – LA SUBSISTENCIA PERSONAL FUNDADA EN EL RESPECTO CREATORIAL CONSTITUYENTE DE SU ESENCIAL PERTENENCIA AL "NOSOTROS", EN UN TRIPLE ORDEN DE RELACIONES: "SER-DE", "SER-CON" Y "SER-PARA", CUYA CALIDAD CONFIGURA NUESTRA VERDADERA PERSONALIDAD.

La referencia metafísica a los otros no es pues, solamente, accidental –consecutiva o adventicia– como suele decirse; es constitutiva de su ser mismo subsistente. La realidad de la persona es inseparable de la relacionalidad que ella irradia en todos los sentidos; en su subsistencia misma se identifica con esa respectividad, gracias a la cual se encuentra inserto en el orden ontológico de participación. Cada ser del Universo está, pues, situado entre los otros como una parte en el todo. El respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto el complejo entramado de relaciones que configuran –constituyéndola– la identidad de "personas" y "cosas", con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada por la Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Así, en cada hombre, la animalidad racional, no le es dada en abstracto, sino en "tal" concreta situación como esencia individual ("esse in") y como parte del mundo y miembro del cuerpo social ("esse ad") en tal coyuntura histórica.

Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "Homo religatus" por su respecto creatural constituyente originario; "Homo dialogicus", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no

---

<sup>713</sup> Los AA. cit en nt.18 se esfuerzan por superar el "autarquismo" de la interpretación de Maritain del Aquitanense, verdaderamente desafortunada, en el tema de las relaciones entre persona y sociedad. Así lo muestro en mi estudio *Persona y repectividad*, en t.XIII pp.126–139, de las ACTAS del *Congreso Mundial de Filosofía de México* de 1963.

es otro que la dimensión corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "Homo sapiens", por su constitutiva apertura al orden trascendental; "Homo viator", por su libre autorrealización ética heterónoma; "Homo faber et oeconomicus", por sus relaciones de dominio cuasi-creador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; "Homo historicus", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicosomática; y finalmente, "Homo ludicus", que en virtud de su condición "tempórea" –por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material– precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techne" –los griegos incluían en ella el arte y la técnica– y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabaricante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en la mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida.<sup>714</sup>

Una apertura a la Sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino nos permitiría profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La Realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunión de tres Personas en una sola Naturaleza. La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. La explicación teológica ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como "Relatio subsistens". El ser personal no dice en Dios, pues, nada "absoluto": no significa "estar desligado o encerrado en sí mismo", sino que consiste en apertura, comunión, es "esse ad" (relación); y son solamente las distintas clases y direcciones del "esse ad", (Generación activa (Padre), Generación pasiva (Hijo), Espiración pasiva del amor del Padre y del Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas.

Si el hombre –"imago Dei", según la tradición cristiana– es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de la relación del Amor Efusivo del Dios Creador, sino que él es íntimamente respectivo a los demás. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia e existencia; debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial –como el ser de las tres divinas Personas está "constituido" por su esencia una y común– a manera de pálido reflejo de aquella eminente

---

714 Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, "Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970" profesado en la Universidad de Navarra.

Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad es el orden de participación en el ser, es una revelación especial de la gloria de Dios ("Circumincessio" trinitaria del Amor circumcenciente de Dios Padre). Subsistencia no es sinónimo de algo cerrado. La persona no es sólo un misterio de posesión y de propiedad, sino que es también esencialmente un misterio de relación y de don, cuyo supremo modelo es la comunión de vida Trinitaria.

Consecuencia de lo dicho es que el reconocimiento del estatuto ontológico relacional de la persona se expresa en el amor, que no es otra cosa –en su sentido más radical– que "la expresión tendencial de una connaturalidad ontológica conocida" –en frase feliz de A. Millán Puelles–. Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente a sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc...) se expresa en el amor, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el respeto creatural a Dios Creador –expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente– sería un comportamiento "desnaturalizado". La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia –filiación– y a los libremente contraídos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en le "ser menos". Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de procreación, de amistad, y de producción. Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores.

Nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual –ser y tener en sí, por sí y para sí– de la propia sustancia individual, sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.

En primer lugar las relaciones de filiación –de ser–por: nuestro ser es fruto de las generaciones precedentes. No toma conciencia de sí mismo, una vez

puesto en el ser, sino, sintiéndose ligado a las personas y al mundo por los que todo le ha venido, comenzando por la existencia. Son relaciones fácticas impuestas. Aceptarlas libremente con amor, es responder a un llamamiento, mantenerse en el sentido de la verdadera filiación –participada de la divina– hacia la perfecta autorealización. Quién las rechaza, se rechaza y se odia a sí mismo y al Creador.

En segundo lugar las relaciones de conjunción –de "ser– con": conyugales y convivenciales, en virtud de su ilimitada capacidad de libre conocimiento y amor, por lo que se relaciona con personas y cosas, comenzando por la libre determinación de la natural y mútua ordenación de los sexos. La historia humana y salvífica pasa por esa inefable experiencia de la comunión esponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la naturaleza sugiere como exigencialmente indisoluble, fiel y abierta a una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia; y que la Palabra ha puesto como el símbolo más expresivo de la historia de la Salvación –y de la eterna beatitud– en las diversas etapas de la alianza nupcial de Dios con los hombres, que culmina en el misterio de la Iglesia–esposa. Entre el encanto de los esponsales de Adán y Eva, punto de partida de toda la instrucción que Dios ha dado a la humanidad, hasta la consumación del amor beatificante de la nueva Jerusalén escatológica del Apocalipsis, toda esa larga "aclimatización" (S.Ireneo (cit. en CEC, n.53)) del hombre a Dios y de Dios al hombre que es la historia salvífica está relatada en la Biblia en términos de alianza nupcial, de desposorios de Dios con la humanidad, que preparan las nupcias de Cristo con la Iglesia en la Cruz salvadora.<sup>715</sup>

---

715 En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como "unidad de los dos" en "comunio personarum" en el matrimonio". "El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

La creación refleja el "movimiento" perpetuo de "circumcesión" trinitaria. Dios ha creado al hombre y a la mujer para vivir en comunión no para ilustrar las riquezas de la naturaleza humana, sino para manifestar al Segunda y la Tercera Personas de la vida íntima de la Comunión trinitaria. El Espíritu Santo es el Amor, la dulzura, la ternura, la fecundidad virginal de Dios. Y el Verbo de Dios es su imagen, su Sabiduría. Cómo sugerir el misterio de la "circumcesión" trinitaria sin esa experiencia de la diferencia de sexos que pone tanta conmoción y animación en el corazón humano? Estas reflexiones de G. de Nantes, cuyas

El tercer orden de relaciones es el cuasi-creador: de "ser-para". El hombre es procreador y capaz de construir libremente el mundo y su historia, de orientar su destino, de elegir ser "con y para" el Creador, o "sin y contra" El. Son las relaciones de producción y procreación por las que el Creador le invita a que se asocie a su creatividad como su libre cooperador con la triste capacidad destructora de entorpecer el plan originario y el gran gozo de contribuir a su realización o encauzamiento.

El entrecruzarse de estos tres órdenes de relaciones dan la medida del valor –constituyente– de cada persona; del logro o del malogro de su vocación personal originaria, de la dignidad (de hijo de Dios) a que está llamado. El hombre busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación ("ser-por"), de conyugalidad y convivencialidad ("ser-con"), y de procreación y producción ("ser-para"). Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, "conquista" la propia dignidad a la que está llamado, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista".

He aquí explicado en sus raíces metafísicas y en sus implicaciones psico-éticas, el por qué de la constitutiva apertura o trascendencia relacional de la persona que nos descubre la fenomenología de la situación humana. Ella es la

---

lecciones de "metafísica total" he podido conocer policopiadas –de ellas me hago eco en el texto– me parecen muy sugerentes. Están en clara sintonía con la tradición de la teología del Oriente cristiano, expuesta por O. CLEMENT, *Questions sur l'homme*, París 1972 c.3.

Jose Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, en *Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia* (comunicación al Simposio de Teología 1994, Universidad de Navarra), subraya muy bien el carácter analógico de las expresiones de contenido sexual aplicadas a Dios. Pero creo que se equivoca cuando le atribuye sólo un sentido, en todos sus aspectos, simbólico o metafórico. No es el caso de la sponsalidad que de origen a la comunidad familiar. Según la tradición del Oriente cristiano que acabamos de recordar, el varón refleja especialmente al Hijo y la mujer al Espíritu Santo. Por supuesto que es muy superior de semejanza que la semejanza, pero –salvo la potencialidad aneja a la indigencia creatural– la sponsalidad es sobreabundancia comunicativa, "perfección pura" y manifestación de la comunión de la "Familia trinitaria". Por eso hay analogía ("similitudo dissimilis") fundada en la relación de dependencia a Dios Creador y Salvador, llamada en la filosofía clásica de atribución intrínseca, que se manifiesta –a su vez– en proporcionalidad propia, entre la Familia trinitaria y la familia humana, cuyo paradigma es la de Nazaret (llamada por la tradición "Trinidad de la tierra"). Y ello en el doble plano natural y sobrenatural de la Creación y el de la Salvación, que culmina en la alianza de Cristo-Iglesia, tipificada por la unión esponsal de María con Dios en el misterio de su fecunda virginidad. Cf. Blanca CASTILLA COTÉZAR, "¿Fue formada la mujer antes que el hombre?", *Annales theologici*, 6 (1992) 319–366 y sus estudios posteriores sobre las relaciones trinitarias, de gran interés ecuménico para superar el problema del "filioque".

verdadera razón formal de su perfección inmanente, del valor de la personalidad que cada uno conquista en una tarea ética de autorrealización en libertad por la libre aceptación del propio ser llamado a trascenderse en "comunidad" como respuesta– tendencia ontológica que es de la Palabra creadora –voz en la nada– que refleja la Comunidad trinitaria, del Yo, Tú, Nosotros.

He aquí también el fundamento antropológico radical del misterio sobrenatural de la Iglesia, como el "nosotros" indispensable en el que acontece la fe salvífica "personal".

Podemos concluir, pues, que la "apertura" o trascendencia relacional de la persona humana, es la razón formal de la "clausura" o subsistencia de su perfección inmanente. )Como no ver en ello algo así como un reverbero o pálido reflejo de las Relaciones subsistentes en la Comunidad de Vida trinitaria de su Creador, del cual es imagen?

"En la Cumbre" –decía el Pseudodionisio– el Uno se identifica con el Tres".<sup>716</sup> No es cierto, como quería Plotino, que el Principio originario sea el Uno. La unidad es tan originaria como la multiplicidad (si se toma en sentido trascendental); y la sustancia, tanto como la relación.<sup>717</sup> Esta afirmación capital expresa, justamente, "el misterio del ser", según la libre automanifestación que de él hace en la historia "El que es". Ella es la respuesta trascendente, sobrenatural y gratuita a la pregunta radical que plantea a la mente humana la "óptica apertura" (potencia obedencial) al misterio ontológico propia de la persona, que siendo "medio cosa" y "medio logos" es capaz, por su dimensión espiritual, de "vivir la infinitud del ser", según la afortunada expresión de Millán Puelles.

El Dios de la salvación sobrenatural confirma así su obra de la creación primera, "recreándola" en el "nosotros" salvífico de la "nueva creación en Cristo". "Lo mismo que hace de cada uno de nosotros, un ser único e inalienable –decía con su habitual brillantez el Prof. Alejandro Llano, rector de esta Universidad, en sus palabras de la sesión inaugural de nuestro simposio– eso mismo nos hace a todos seres constitutivamente sociales y sedientos de comunidad. Lo que constituye cada vida humana en una síntesis de intimidad y apertura, es lo que nos destaca de la naturaleza y nos permite atender a la amorosa llamada para ser y sentirnos hijos de Dios en la Iglesia de Cristo".

Dios llama a cada persona –única e inalienable– a la salvación por su propio nombre ("Ego redimi te et vocavi te nomine tuo" Is.43,1). Nadie se salva por nadie, porque nadie decide ni responde por nadie. En ese sentido la santidad es estrictamente personal, no comunitaria. Pero, a cada uno lo llama a la santidad en

---

<sup>716</sup> Cf. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Madrid, 1961.

<sup>717</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, pag. 147 s.

la convocación que congrega un Pueblo: "Quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo un Pueblo ("Sicut elegit nos in Ipso", Ef.1, 3) que le conociera en la Verdad y le sirviera santamente" (LG,9a). "El creyente no actúa, por eso, nunca sólo –escribe J.Ratzinger–; creer significa siempre salir del aislamiento". El acto de la fe teologal, libre respuesta a la llamada de Dios que se revela en Cristo, es siempre un acto eclesial de adhesión a aquellos que han sido llamados, al que corresponde un estructura social, en un "nosotros cristiano que trasciende al propio yo, cuyo último fundamento es que Dios mismo es un Nosotros"<sup>718</sup>.

Sólo desde esta antropología metafísica –personalista y relacional–, que está latente en la Biblia, se alcanza una recta inteligencia de la Iglesia como realización de la "economía salvífica" –y de la "Teología" del Dios que salva, que es Uno, pero no solitario– pues "así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la Salvación de los hombres y se llama Iglesia" (Clemente de A, Pedagogo, 1,6. Cf.CEC,760).

Se cumple así la ley de la nueva creación en Cristo que eleva al hombre respetando y potenciando su naturaleza –síntesis de intimidad y apertura– a una dignidad sobrenatural trascendente al dinamismo de su espíritu creado, pero respecto a la cual es, sin embargo, "obedencialmente" capaz; en tanto que, si bien es entitativamente finito, intencionalmente es infinito: capaz de vivir la infinitud del ser.

#### 1 – Solidaridad de la humanidad con el viejo y con el nuevo Adán

Habiendo decidido Dios –libremente, aunque muy en congruencia con apertura trascendental de la naturaleza humana– abrir al hombre el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó a nuestros primeros padres revistiéndolos de una gracia y una justicia resplandecientes (Cf. DV3, CEC n.84). Este don gratuito lo recibió Adán en el estado de justicia original no sólo para sí, sino para toda la humanidad, virtualmente presente en él como cuerpo único de un único hombre. Como cabeza de ese cuerpo, debía de haberlo transmitido a toda la estirpe humana, junto con la vida biológica que estaba llamado a suscitar del seno de Eva, la madre de los vivientes, a título de herencia sobrenatural gratuita. Pero "al levantarse contra Dios, pretendiendo alcanzar su propio fin sí al margen de Dios" (GS 13), transmitieron, de hecho, en el acto generacional, una naturaleza en "estado caído", (Cc. Trento, DS 1512) privada de aquella santidad y justicia

---

<sup>718</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, p.31. Cf. CEC 166 y 167.

originales; un pecado en sentido "análogo", pues es contraído y no cometido; no es acto, sino un estado (CEC 404) que la tradición ha llamado pecado original.

El nuevo catecismo cuestiona: "¿Como el pecado de Adán vino a ser pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán "sicut unum corpus unius hominis" ("Como el cuerpo único de un único hombre", S. Tomás de A., mal, 4,1). Por esta "unidad del género humano", todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo, nuevo Adán (Cf. CEC,404).

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. El Beato Josemaría E. lo expresó en fórmula feliz: "no somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos parte de un mismo poema épico, divino". Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Escribe acertadamente J. Ratzinger "que recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece". El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo-mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "por" y del "para". Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios, (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba. (A la luz de lo dicho todo es obvio).

Por eso el pecado original no debe ser interpretado como mera transmisión biológica en una relación adventicia de dos individuos que, de suyo, están como aislados: "Hablar de transmisión es afirmar que nadie puede comenzar su existencia en un punto cero –como quería el idealismo alemán– sin relación con la historia. Todos vivimos dentro de unos vínculos que constituyen nuestra existencia concreta que es necesariamente ser-de, ser-con y ser-para. Nadie se halla en su estadio inicial sin relación alguna para realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades"<sup>719</sup>. Pero todos esos vínculos están constituidos por la relación original a la cabeza de la estirpe que ha sido perturbada por la ruptura de la alianza con Dios de Adán y Eva provocada "al levantarse contra Dios pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios" (GS 13,1).

---

<sup>719</sup> J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, p.102.

Cada uno de los miembros de la estirpe humana está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, pues nace privado de esa alianza originaria que le hacía partícipe de la vida divina". El pecado le tiende la mano, y él lo comete. Con esto queda claro también que el hombre no se puede salvar sólo. Salvados, es decir libres y de verdad, sólo podemos estar cuando dejamos de "querer ser Dios" según una falsa imagen de Dios; cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y de la autarquía. Solo podemos ser salvos, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas". Y las relaciones interhumanas dependen de que la medida de la Creación esté en equilibrio.

Pero es ahí precisamente donde se produce la perturbación, porque el respecto creatural –la alianza originaria en su triple dimensión (natural, preternatural y sobrenatural) integrante del estado de justicia original prelapsario– ha sido alterada desde el pecado de origen. Por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador: sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo a nosotros en la "synkatabasis" de la Encarnación, "recapitulando" (cf Eph.1,10) a la humanidad dispersa tras el pecado de su cabeza: "omnes censemur in Adam donec recenseamur in Christo" (Tertuliano De anima,6). La capitalidad de Adán, al encarnarse el Verbo, no subsiste, pero tampoco se anula, sino que es traspasada, transfundida al hombre Dios; o mejor queda absorbida por la potencialidad avasalladora del nuevo Adán.<sup>720</sup>

De hecho, así aconteció; movido a misericordia, no interrumpió Dios su autocomunicación sobrenatural con el hombre. "Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la Salvación con la promesa de la Redención –ya en las puertas del Paraíso (Gen,3,15)– y tuvo incesante cuidado del género humano" para restaurarle en la vida sobrenatural perdida (cf.DV,3) en el Arbol de Vida de la Cruz (cf. CEC 410).

La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice S. Juan en su Evangelio (Ioh 3,14). De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia".

"Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo". Este texto de Phil 2,5–7 es

---

<sup>720</sup> J. RATZINGER. Ibid.Cf. L. MALEVEZ, "L'Eglise dans le Christ" , en *Rech. de ScincR relig.* 25 (1935) pp 492 ss; JM. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid 1946, pp, 393 ss.

comentado por el Cardenal Ratzinger en esta perspectiva: "Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, El es realmente <<como Dios>>. Pero este "ser como Dios", es la divinidad en su "ser-Hijo". <<El Hijo no hace nada desde sí mismo>> (Jn, 5,19.30). No tiene nada propio. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en el sentido contrario: se convierte –en su humanidad asumida– en la total dependencia, en "el siervo". El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo-dios y se encuentra por ello bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. "Si coméis de él (si negais los límites creaturales) ciertamente moriréis". Y como Cristo el Redentor, no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida, para "reunir los hijos de Dios dispersos" por el pecado, "al atraer todo hacia sí", restaurando el orden relacional.<sup>721</sup>

Entonces, ¿por qué Dios ha permitido, tolerado la caída? Para construir con las ruinas del primer universo, del universo de la gracia adámica, del <<universo de la creación>>, un universo más elevado, más misterioso, más divino, el <<universo de la gracia crística>>, el <<universo de redención>>. El primer universo estaba centrado en Adán, que era un puro hombre y no debía conocer la muerte. El segundo universo está centrado en Jesús, que es Dios, conocerá la muerte y sus amarguras, para entrar en la resurrección. En el primer universo no tenía parte el mal; en el segundo universo, la parte del mal, que es inmensa, está vencida por un amor más inmenso todavía.<sup>722</sup>

Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. "El Hijo del hombre nacido de mujer –escribe S.Ireneo– recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció", en cuya victoria asocia a la Mujer, que es con El también "causa salutis".<sup>723</sup> Es la raíz del misterio de la

---

<sup>721</sup> J.RATZINGER *Introducción al Cristianismo*, Barcelona Herder, p.214. Cf, pp.150 ss. *Creación y pecado* Ibid. Cf. P.RODRÍGUEZ "Omnia traham ad meipsum". *El sentido de Juan 12,32 en la experiencia espiritual de Mons Escrivá de Balaguer*, en *Romana*, 1991, n.13 pp 331 ss. Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, passim.

<sup>722</sup> Charles JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, Rialp. p.136 ss.

<sup>723</sup> *Adv. haereses*, 5,21,1). "Mystice autem per nuptiae intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae... et illud quidem matrimonium in tantum fuit in utero virginali". Sto. TOMÁS, *In Ioan.2, l.1, n.1*.

Iglesia, el Cristo total "una persona mística" –en uno de los tres sentidos que vamos a precisar– constituida a su vez –es el misterio por excelencia, el núcleo del misterio de Cristo– por la fecunda unión esponsal de dos personas en un sólo cuerpo (Ef 5,27): la Persona del Verbo encarnado, el nuevo Adán, Cabeza y Esposo, y la persona mística de la Iglesia, que nace de su costado, y de la espada de la Mujer, como nueva Eva. Pero el principio originario de este misterio comienza –es la afirmación de S.Ireneo y de toda la gran patrística griega– en el "fiat" de la Encarnación, por la íntima solidaridad que establece el Verbo encarnado como nuevo Adán con toda la humanidad en el seno de María la nueva Eva, formando con ella "quasi" una persona mística. He aquí un tercer sentido de la misma expresión, que emplea S.Tomás de Aquino interpretando esta tradición patrística. (La estirpe física de la Mujer, Eva –recapitulada por el nuevo Adán en su seno como nueva Eva. Ahí está el fundamento más radical de la maternidad de María respecto a la Iglesia, que estudiaremos más adelante, en la tercera parte de este escrito).

2 – Mutua relación entre los tres sentidos de la expresión "persona mística" referida a la Iglesia: en su fundamento originario, en su fundación ontológica como Esposa de Cristo –sacramento de salvación hasta su consumación escatológica–, y en su "fin", como cuerpo místico del Cristo total, Cabeza y miembros.

La tradición teológica ha designado con la misma expresión, persona mística, este misterio de unidad y distinción que es la Iglesia, como misterio de comunión con Dios y de los hombres entre sí, en tres perspectivas complementarias.

a – La primera –solidaridad con el nuevo Adán en el seno de la nueva Eva– hace referencia al fundamento originario de la Iglesia como fruto de la doble misión del Verbo y del Espíritu con la fuerza del Altísimo que los envía, al llegar la plenitud de los tiempos, cuando cubre a María con su sombra. Es el momento de la constitución del ser teándrico de Cristo Mediador, Cabeza potencial del organismo de salvación que será el cuerpo de Cristo –Cabeza de la Iglesia– formalmente constituida como tal en la consumación de la Obra redentora en la Pascua del Señor.

San Ireneo y los padres griegos de la gran época patrística son la fuente de inspiración de "GS 22", que hace referencia a este tema: "En la Encarnación Cristo se unió en cierto modo a todo hombre". Esa unión de todo hombre con el Verbo encarnado no debe interpretarse como una especie de santificación "por contagio", que haría inútil el bautismo y la Iglesia institución en la línea de un falso cristianismo anónimo. Alude el Concilio precisamente a esta solidaridad de

Cristo con los hombres en cuanto asume el papel de cabeza desempeñado por el primer Adán, formando con ellos como una "persona mística (S.Th III,48,31),<sup>724</sup> para hacer así posible la Redención por vía de satisfacción. Es, pues, una capitalidad a título de presupuesto de la Redención, distinta (como la virtual de lo actual) de la capitalidad que le compete respecto al cuerpo místico que surge del costado abierto de Cristo, como consecuencia de su acción redentora, consumada en el misterio pascual y actualizada progresivamente, por la fe y los sacramentos, en aquellos hombres que reciben libremente el fruto de la Redención ya realizada.<sup>725</sup>

b – La Iglesia formalmente constituida, es, pues, la persona mística –en su segunda acepción– del Cristo total, cabeza y miembros, considerada en el misterio de su profunda unidad y mutua inmanencia de la cabeza y el resto del cuerpo, que vive de la plenitud desbordante de la capitalidad de Cristo.<sup>726</sup> Pero no debe ésta entenderse como una redundancia o comunicación vital meramente

---

<sup>724</sup> Cf A.ORBE, *Parábolas evangélicas de San Ireneo*, Madrid BAC 1972, t.II, pp, 117–177. "Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros". El tema de la solidaridad con la humanidad del viejo y del nuevo Adán puede verse tratado en J M BOVER, *Teología de S.Pablo*, cit.Madrid, 1960, L MALEVEZ "l'Eglise dans le Christ" RSR, 1935, entre otros. No es una mera unión moral, como opinan los AA como Saltier.

<sup>725</sup> Cf. J.H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, París 1986, p.441. P.PRAT, *Teología de S. Pablo*, II, pp. 235 ss. OCÁRIZ, MATEO SECO, RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 1991, pp.278 y 386.

<sup>726</sup> Hay una inclusión recíproca, una mutua compenetración de Cristo y los cristianos: "nosotros en Cristo" (fórmula paulina repetida 164 veces, 35 de ellas en la Carta a los Efesios) y "Cristo en nosotros", haciendo de todos uno en la Iglesia cuerpo de Cristo: "todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal. 3,27–28), invadidos por la plenitud de la vida de quién ha sido constituido en el día de la Resurrección –"el octavo día" de S. Agustín, en que hace nuevas todas las cosas– en Espíritu vivificante que nos hace partícipes de su muerte y resurrección", que muchos, siendo realmente muchos, tengan sin embargo una sola vida en El, tal es precisamente del misterio del Cuerpo místico" (Cf. Y. CONGAR *Chrétiens desunis* p.71). "Mientras que al octavo día de su vida recibió la señal de le hacía pertenecer a una nación", en el misterio Pascual –como al octavo día de la nueva creación en Cristo que todo lo renueva– surge el hombre universal. "Sobre ese hombre universal podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros". (Cf F. X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona Herder 1967, p.160). Constituido Cabeza de la humanidad en la Pascua "ha hecho saltar todas las barreras que nos separaban". Ya no hay "muros de separación –circuncisos e incircuncisos–, una nueva estirpe acaba de nacer que está más allá de todas las divisiones humanas, el genus christianorum, la raza de los hijos de Dios unidos al Padre en Cristo por obra del Espíritu". Cf L CERFAUX, *la theologie de l'Eglise*, p.192.

pasiva, sería una interpretación meramente organicista, pues, no forman una misma persona en sentido ontológico, cabeza y miembros, sino en sentido metafórico.

c – De ahí la necesidad de tener en cuenta el aspecto fundamental al que alude la imagen de la Esposa que supone una alteridad personal respecto al Esposo. Su función en orden a la fecundidad, no es meramente pasiva, pues debe cooperar con el don de la Esposa el amor donante del Esposo. A ella hace inmediata referencia la otra tercera acepción de la expresión "persona mística": la esposa del nuevo Adán, que como Eva del costado del primer Adán, brota en el sueño de la muerte, de su corazón traspasado –y de la espada de la Mujer, a El asociada– en la consumación del Sacrificio Pascual. Es la Iglesia que la Tradición designa también como nueva Eva, porque a imagen de la Mujer–María, participa de su fecunda virginidad.

Son, pues, tres acepciones diversas de la misma expresión "persona mística" las que encontramos en la tradición teológica. La primera (a) hace referencia a la solidaridad del linaje físico de Eva con el nuevo Adán en el seno de la nueva Eva en el "fiat" de la Encarnación. Su consentimiento a concebir en su seno al Dios redentor es el fundamento radical de su maternidad espiritual respecto a la Iglesia. A ella alude S.Agustín en su famosa sentencia: "Ecclesia in illo petiebatur quando pro Ecclesia petiebatur"; es decir, estaba virtualmente presente en El como Cabeza potencial de su Cuerpo místico. Pero, como señalamos antes, la Iglesia en sentido propio y formal –la persona mística Esposa santa e inmaculada del nuevo Adán– no surge hasta el misterio Pascual (c), que es el momento originario de su ontológica fundación. Gestada en el sueño de la muerte en el Calvario, es dada a la luz en Pentecostés. A ella alude S.Agustín cuando escribe: "Moritur Christus ut fiat Ecclesia, mortuo Christo".<sup>727</sup> Es el misterio de la Iglesia–Esposa, que adquiere el nuevo Adán en la Cruz con el don de su vida, que nos merece el don del Espíritu Santo, para embellecerla con dones jerárquicos y carismáticos por los que la hace partícipe, como nueva Eva, de la

---

<sup>727</sup> Estos y otros textos de San Agustín pueden verse comentados en M.J. SCHEEBEN (*Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1960 p.481), que ve en el misterio de acción redentora de Cristo un influjo sobre la naturaleza humana en cuanto tal. Influjos que no es sólo moral (que solicita a Dios conferir la gracia) sino físico y dinámico, en cuya virtud dispone al hombre a recibir la gracia. Para su recepción de hecho es precisa la libre aceptación personal, por la fe y los sacramentos, del don salvífico. De manera parecida se expresan AA como P. GLORIEUX, AA. PIOLANTI, J. GALOT, D. SPADA. Cf. P. O'CALLAGHAN, "La mediación de Cristo en su Pasión", en *Ser. Theol.* 18 (1986) pp. 786 ss.

fecunda virginidad de María. Está llamada a unirse con su Cabeza y Esposo, engendrando así uno por uno los hijos de Dios dispersos por el pecado, convocándolos en un único Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo, con el cual forma, la persona mística del Cristo Total (b), cabeza y miembros; el cual comprende, en su consumación escatológica, toda al estirpe espiritual de la Mujer hasta el último de los elegidos, cuando "Dios sea en todos" (1 Cor 15,28) en un universo transfigurado.

De esas tres acepciones sólo la tercera (c) realiza la noción de persona –tal y como fue precisada, en su fundamento ontológico, en el apartado anterior– en sentido análogo, pero propio y formal, no meramente metafórico, como los otros dos. Así lo ha intuido justamente J. Maritain como lo veíamos en el la primera parte de este estudio. La Iglesia, Esposa de Cristo posee, en efecto, una subsistencia sobrenatural de un todo uno y universal –que trasciende y se añade a la que naturalmente recibe de sus miembros, como en las demás sociedades– que es ontológicamente distinta de la de su Esposo y Cabeza, pese a la íntima compenetración vital de ambos en un sólo cuerpo.

De este tema trataremos en el apartado siguiente dedicado a la mediación materna de María, pues en ella se encuentra precisamente el fundamento ontológico inmediato de esta misteriosa personalidad sobrenatural, constituida por su relación no meramente apropiada, sino propia con el Espíritu Santo, que la "conforma" a imagen de Cristo –haciéndola participe de su plenitud desbordante de Mediación y de Vida– en y a través de María. Por ello, como veremos, la razón formal próxima de la subsistencia sobrenatural de la Iglesia es la relación de ejemplaridad y física–dinámica (de eficiencia instrumental materna) con María, que la hace –a imagen suya como nueva Eva– participe de la trascendente santidad inmaculada y de la fecunda virginidad de la "llena de Gracia". Una vez más, la relación es la razón formal de la subsistencia personal de la persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. En ella –la Iglesia Católica– "subsiste" el Cuerpo místico de Cristo como instrumento universal y arca de salvación.

He aquí el misterio del "nosotros" de la Iglesia contemplado en su fundamento radical, la Encarnación; en su constitución formal, como Esposa y Cuerpo de Cristo, instrumento maternal– casi sacramento de salvación universal de la humanidad rescatada en la Cruz salvadora–, y en su fin, la recapitulación de los hijos de Dios (los elegidos) dispersos por el pecado, que no se alcazará plenamente hasta la plenitud escatológica del Reino. Tal será el Cristo total consumado, la persona mística en la perspectiva de la causalidad final –la primera en la intención y la última en la ejecución– pues "así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los

hombres y se llama Iglesia", según la feliz fórmula, que antes citábamos, de Clemente de Alejandría (Pedagogo I,6).

C – EL MISTERIO DE LA MATERNIDAD DE LA PERSONA DE LA IGLESIA, NUEVA EVA ESPOSA DEL NUEVO ADAN, DERIVADA DE LA MEDIACION MATERNA DE MARIA.

Sabido es que el tema de la "nueva Eva" aparece en la Tradición unas veces referido a María, (desde el siglo III con S. Justino), y otras veces a la Iglesia (desde la segunda epístola de Clemente). Ambas referencias son prácticamente contemporáneas y coexisten incluso dentro de los escritos de un mismo autor, como es el caso de Tertuliano. C.Pozo 728 ve en este uso de un mismo título un índice claro del convencimiento de que ambas, María y la Iglesia, tienen una función de cooperación activa en la obra salvadora de Cristo –nuevo Adán– pero con diversa perspectiva. La Iglesia –como nueva Eva– se sitúa en la Tradición en la perspectiva en una colaboración de la Iglesia en la redención aplicativa, pues en cuanto esposa de Cristo y madre de los cristianos concurre instrumentalmente en la distribución de las gracias de la redención, En el caso de María, sin embargo, el acento se coloca en su colaboración a la obra misma por la que esas gracias se adquieren (redención adquisitiva), con el "fiat" de la Encarnación que continúa hasta "la hora" del Calvario, que no cesará ya hasta la consumación escatológica de la Obra de la Redención, cuando se complete el número de los elegidos.

Poco a poco el hecho de que un título común –la nueva Eva– se aplicara a dos figuras diversas, tenía que llevar a reflexionar sobre ambas, y a compararlas entre sí. A los dos paralelismos tradicionales Eva–María y Eva–Iglesia se va a añadir un tercero Eva–Iglesia. El resultado de esta reflexión comparativa fue de gran importancia: se toma conciencia de que María, paralelamente a la Iglesia, tiene también una función en la aplicación de las gracias. Esta toma de conciencia contribuyó decisivamente en la consolidación y desarrollo del culto a la Santísima virgen, iniciado antes de esta reflexión. El punto de partida de esta comparación explícita hay que colocarlo en San Ambrosio, y su desarrollo temático en San Agustín, que elaboró los elementos fundamentales que concluyeron al descubrimiento teológico de María como arquetipo perfecto y Madre de la Iglesia, que refleja su condición inmaculada y participa de su virginal fecundidad materna en el misterio de su sacramentalidad salvífica.

---

728 C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1986 p.125s.

1 – "María Madre de la Iglesia", como título síntesis del doble aspecto, personal y social, de su maternidad espiritual.

Se ha señalado a menudo<sup>729</sup>, que durante la celebración del Concilio Vaticano II la persona y la obra de María fue objeto de dos enfoques diversos que se habían mostrado ya en el Congreso Mariológico de Lourdes (1958), en el que fue prácticamente imposible superar la dualidad, o, más exactamente, el enfrentamiento. El Concilio Vaticano II, en cambio, llegó, seis años después, a una síntesis equilibrada.

El eclesiotipismo considera a María primariamente en función de la Iglesia: como su figura, su prototipo, como su Hija más excelsa, su encarnación más sublime. Según este enfoque eclesiotípico, la Virgen es totalmente inmanente a la Iglesia y de ninguna manera, sobresale por encima de esta Iglesia, considerada en cuanto comunidad compuesta de hombres. El eclesiotipismo admite sólo la cooperación de María en la Redención subjetiva –incluida la suya propia, que implica la recepción por María del tesoro redentor para toda la Iglesia (Seme-lroth)– pero no en la redención adquisitiva, en contra de la tradición más antigua de la Nueva Eva, que es también, como asociada a Cristo, "Causa salutis" (S.Ireneo). La expresión comprendida en este enfoque eclesiotípico de la mariología es el concepto de María como hija de Sión, es decir, miembro de la comunidad de salvación y encarnación eminente de los privilegios otorgados a esta comunidad.

El cristotipismo, por el contrario, relaciona a María directamente con Cristo y con su misión; y, ya por principio, tiende a ver en María una participación de los privilegios y misterios de Cristo, en virtud de la cual actúa subordinadamente a Cristo sobre la Iglesia universal y sobre cada uno de los hombres que la componemos, con ejemplaridad e influjo maternal en la donación de la gracias que ha contribuido a adquirir asociada a la obra salvífica de su Hijo.

El Concilio Vaticano II se sirvió de las aportaciones de ambas tendencias en admirable equilibrio. El influjo principal del eclesiotipismo se manifiesta en su proclamación de María como "excelsa Hija de Sión" con la clara intención de destacar los vínculos que existen entre María y la comunidad de donde procede, la cual es designada con éste nombre simbólico de Sión. Sin embargo, la orientación fundamental del Concilio Vaticano II en el tema mariano es netamente cristotípica. Si la Virgen representa a la Iglesia, si es su modelo y su

---

<sup>729</sup> Cf. p.ej. R. LAURENTÍN, *La question mariale*, París 1964. C. POZO, *María en la Escritura y la fe de la Iglesia*, cit. e.I. A. BANDERA, *La Virgen María y los sacramentos*, Madrid 1978.

figura sí puede ser proclamada la Hija de Sión, y, es en virtud de su relación única con Cristo por su predestinación a ser la Madre del Redentor.

La íntima unión de María con Cristo, fundada en su divina maternidad, que la contituye en mediadora maternal "en el Mediador", es la razón de su presencia salvífica de ejemplaridad y de real influjo materno en la Iglesia –y a través de ella, que participa de su maternidad– en cada uno de los hombres a los que quiso Dios salvar no aisladamente, sino constituyendo un pueblo (Cf. LG,9; GS,25), respetando y asumiendo su constitutiva condición comunitaria: sólo se es "yo", en y desde el "nosotros".

Se ha dicho acertadamente que el Concilio Vaticano II ha sido el concilio de la Maternidad espiritual de María, como el de Efeso fue el de su divina maternidad, porque compendia en el concepto de influjo materno, todos los vínculos que unen a María con la Iglesia, íntimamente unida a su Hijo "en la restauración de la vida espiritual de las almas" (LG,61)

Esta insistencia del Concilio en la maternidad espiritual tuvo un intrínseco complemento en la proclamación de Pablo VI al final de la 30 sesión del Concilio de María como Madre de la Iglesia, que expresa en síntesis maravillosa el singular puesto de la Virgen en ella. Se ponía así a plena luz la armoniosa integración de las dos tendencias mariológicas logradas en el C.VIII de la "Lumen Gentium", pero que precisaba de esta explicitación del título, que no fue recogido en el texto de la Constitución conciliar por reticencias minimistas debidas a prejuicios de escuela de la tendencia eclesiotípica.

Pero al gran avance en el fundamento mariano de la Iglesia está en las perspectivas abiertas por la Encíclica "Redemptoris Mater" de Juan Pablo II. El horizonte eclesial de la reflexión teológica de Juan Pablo II en la Encíclica RM está presente en toda ella, según anuncia su título; "María en la vida de la Iglesia peregrina": desde su I parte, que presenta la ejemplaridad de la peregrinación en la fe, del "fiat" a la Cruz, como razón formal de su cooperación a la obra salvífica de su Hijo –y de su presencia en el pueblo peregrino, tema de la II parte– hasta la reflexión final sobre su influjo maternal, ejemplar y efectivo, sobre la Iglesia, propio del ejercicio de la mediación materna, en la parte III. En ella el Papa expone su reflexión personal en plena continuidad con la doctrina del Vaticano II, pero explicitando muchas de sus virtualidades.

La relación de María hacia la Iglesia es de ejemplaridad o figura arquetípica (RM 41–44). Pero "María no es sólo modelo y figura de la Iglesia sino mucho más (RM,44): es Madre de la Iglesia y con la Iglesia, que recibe de ella una incesante cooperación maternal de intercesión y distribución de las gracias que ha contribuído a adquirir, en las que se hace concreta y vital su mediación materna. Este influjo materno alcanza a cada uno de los hombres llamados a la salvación,

precisamente en cuanto es Madre de la Iglesia toda, como una mística persona que refleja su imagen.

a – Fundamento cristológico de la mediación materna de María respecto a la Iglesia.

María es, pues, mucho más que tipo o medelo de la Iglesia: es Madre de los hombres, en y a través de la maternidad de la Iglesia, en la cual, "se derrama su maternidad", en virtud de su cooperación en la restauración de la vida sobrenatural (RM, 24). Su fecundidad de esposa de Cristo brota de la fecundidad de María. Una sóla fecundidad que se desarrolla a través de dos tálamos, el de María y el de la Iglesia. La maternidad de la Iglesia, pues, se lleva a cabo en continuidad y dependencia de la mediación materna de María; la cual se funda, a su vez, en la única fuente de mediación que es la plenitud de Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5).<sup>730</sup>

Cristo hombre se constituye en Mediador en virtud de la unión hipostática, en cuanto le capacita para ejercer su misión redentora como Sacerdote, Profeta y Rey, con la consiguiente plenitud de gracia y de verdad que ella postula y de ella deriva. De manera análoga, María se constituye en mediadora nuestra por su asociación al orden hipostático en virtud de su maternidad divina adecuadamente considerada; es decir, en cuanto, teniendo en cuenta el fin salvífico de la Encarnación redentora, al que se adhirió María con su libre consentimiento de Nazaret al Calvario, queda constituida en corredentora nuestra, con plenitud de gracia en orden a cooperar a la restauración de la vida sobrenatural: "Si ella fue la primera en experimentar en sí misma los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo" (evidente alusión a la redención preservativa por la que fue inmune al pecado original –ya en la Anunciación había sido saludada como "llena de Gracia"–) "fue para disponerla a ser digna Madre de Dios Redentor en cuanto tal; es decir, "para cooperar con Cristo, único mediador de la salvación humana. Y tal cooperación es precisamente esta mediación subordinada a la mediación de Cristo" (RM,39). "Su plenitud de gracia"... la preparaba cada vez más a ser para los hombres "madre en el orden de la gracia". Esto indican, al menos de manera indirecta, algunos detalles anotados por los Sinópticos (cfr.Lc 11,28; 8,20–21; Mc 3,32–35; Mt 12,47–50) y más aún por el Evangelio de Juan (cfr 2,1–12; 19,25–27). (Cf RM,39cd que he estudiado detenidamente en otro lugar).

---

<sup>730</sup> Cf. P. PARENTE, *María, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1987, que sostiene, con razón, que la materna mediación de María es vivida especialmente en la Santa Misa, como fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia. J.A.de ALDAMA, "Eucaristía y Maternidad divina" en *Scripta de María* 1978, 37–58.

A este respecto dice Santo Tomás que Dios da la gracia a cada uno según el fin para el cual lo escoge (S.Th q.27 a.5 ad 1 y passim). Y una gracia de la Corredentora sin esta ordenación divina al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado de los demás sería un verdadero contrasentido. Según el principio paulino (Cf.1 Cor.12,4) de que a cada función específica dentro del Cuerpo místico de Cristo corresponde una gracia también específica, en María –a semejanza de Cristo– había una gracia no sólo para su santificación propia, sino también para la santificación de todos los demás. Continuando la analogía con Cristo, si su gracia se denomina "gracia capital" –de una plenitud absoluta– (porque en virtud a su ordenación al mérito de la gracia para los redimidos y a la satisfacción por el pecado, trasmite la vida divina desde El, que es la Cabeza, a todos los miembros del Cuerpo Místico), la gracia específica de María ha sido acertadamente denominada "gracia maternal" –de una plenitud derivada y relativa–, que expresa con propiedad la misión singular de influjo en la regeneración de los hombres. Así como Cristo es en todos y para todos Mediador, Cabeza y origen vivificante de la humanidad, así María es en todo y para todo Madre en el orden de la gracia",731 Mediadora en el Mediador.

El origen y fundamento más radical de la maternidad de María respecto a la Iglesia está en la íntima solidaridad que el Hijo de Dios establece con toda la humanidad desde el mismo instante en que empieza a ser hombre en el seno de la Virgen la nueva Eva, como señalábamos antes. Por la solidaridad de toda la humanidad con Adán "entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte...incluso sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán" (Rom 5,12–14). De modo similar y con mayor fuerza, por la solidaridad con Cristo, el nuevo Adán, podrán los hombres "recibir en abundancia la gracia y el don de la justicia" (Rom 5,17). El "Hijo de Dios, como subraya el Concilio Vaticano II, mediante su Encarnación se ha unido en cierto modo a todo hombre" (GS,22). Pero como ha señalado Juan Pablo II no se trata

---

731 De esta ordenación divina de la gracia de María a merecer la gracia y a satisfacer por el pecado de los demás, deduce el P. CUERVO, en sus actos corredentivos, un valor de verdadera condignidad, tanto en el mérito de la gracia como en la satisfacción por el pecado, inferior al de Jesucristo, que es de justicia estricta, pero superior al nuestro que, tratándose de los demás, sólo podemos merecer para ellos la gracias con un mérito congruo. La Virgen pertenece, en fecto, a un orden muy superior al nuestro, hipostático relativo, e inferior al de Jesucristo, que es el hipostático sustancial, (Cf.Cuervo, *Maternidad divina y corredentora mariana*, Pamplona 1967; B.LLAMERA, "El mérito corredentivo de María", *Est.Mar.*, 1955,p.83s). Cf. IBÁÑEZ–MENDOZA, *La Madre del Redentor*, Madrid 1984.

de un hombre "abstracto", sino real, del hombre "concreto", "histórico". Se trata de "cada" hombre...en su única e irreplicable realidad humana.<sup>732</sup>

María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la libertad y generosidad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ése Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quién todo fue hecho que venía a recapitular en sí a todos los hombres a los que se unió en radical solidaridad, capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual.<sup>733</sup>

El "fiat" de la Encarnación es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que no puede distinguirse adecuadamente del concurso que prestará más tarde en le Calvario. En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el "ecce venio" (Heb. 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el "ecce ancilla" (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada.<sup>734</sup>

El Beato Juan Pablo II acuñó una denominación sumamente sugestiva para designar el momento culminante de ese alumbramiento: el testamento de la Cruz (RM23), pues es entonces cuando tiene lugar la proclamación de la maternidad espiritual de María, entregada como madre a los discípulos, todos y cada uno representados por Juan (RM21). "Me amó y se entregó por mí" (Gal. 2,20). "La maternidad determina siempre una relación única e irreplicable entre dos personas: la de la madre con el hijo y la del hijo con la madre" (RM 44). La irreplicabilidad de esta relación de María con cada uno de sus hijos, se subraya por el hecho de

---

<sup>732</sup> *Redemptor hominis*. AAS (1979) 283. Gracias a esta solidaridad se lleva a cabo entre Cristo y la humanidad el "admirabile commercium", por el cual Cristo carga sobre sí con todo el cúmulo de pecados de los hombres, satisfaciendo infinitamente por ellos ante el Padre, y los hombre podemos ser interiormente renovados por la gracia de Dios y ser "constituidos justos" (Rom 5,19), cuando se nos aplican los méritos de la vida, pasión y muerte del Señor (Conc. Trento, Denz.792a-800).

<sup>733</sup> Sería un error interpretar aquella "unión, en cierto modo, con todo hombre" –de todos– en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva por contagio, como ya advertíamos antes. No es ese tampoco el sentido de la conocida expresión de San Pío X ("Ad diem illud" Marin, n.487): "María al llevar en su seno al Salvador, pudo decir que llevaba a cuantos tienen la vida por el Salvador". Cf. infra, B 2a.

<sup>734</sup> Cf GARCÍA GARCÉS, *Asociación de María con Cristo*, cit. p.471.

que la nueva maternidad de la Madre del Señor, haya sido expresada en singular, refiriéndose a un hombre: "ahí tienes a tu hijo". Es conocido el comentario de Orígenes: "no dice: <<he ahí otro hijo>>; es como si dijera ahí tienes a Jesús a quién tú has dado la vida. Cualquiera que se ha identificado con Cristo, no vive más para sí, sino que Cristo vive en él (crf. Gal 2,20) y puesto que en él vive Cristo, de él dice Jesús a María: <<He ahí a tu hijo: a Cristo>>" (Com Jn 19,26), aludiendo a su condición de discípulo, es decir, de quién buscaba la identificación con Cristo.

Esta afirmación de que María es dada particularmente a cada discípulo, da luz sobre el sentido a la respuesta a este don que exige en el v.27 "desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas". San Juan, que señala las diversas cualidades que ha de reunir el verdadero discípulo, incluye esta de tener a María como cosa suya. Ha de tener su vida una dimensión mariana que le haga acoger ("lambanein" no significa "mirar" sino "tomar" o "acoger") a María como madre. La palabra "acoger" implica así una entrega filial por la que introduce en el espacio de su vida interior a la Madre de Cristo como propia madre (cf RM.45). Es empobrecedora ta traducción oficial "la acogió en su casa".735

Esta maternidad espiritual de María no se origina ni se funda en una mera disposición testamentaria de Cristo, sino que tiene –como antes señalábamos– un fundamento más radical. "Unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva al eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor por todos los hijos de Adán... de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza, y consiguientemente, ya por ese título, Madre nuestra, fuera, por un nuevo título de dolor y gloria, Madre espiritual de todos sus miembros".736 Consumada la obra

---

735 La Encíclica hace suya (nt.130) la reciente exégesis de I. de LA POTERIE, o.c.p.271. Cf. también "Reflexions methologiques sur l'interpretation de Jn 19,27 b", en *Marianum*, 42 (1980) 84–25 que propone traducir: "desde aquella hora el discípulo la acogió en su intimidad", como ya había hecho la exégesis española del Renacimiento (TOLEDO, MALDONADO, LA PALMA, etc).

"Te aconsejo que hagas, si no lo has hecho todavía, tu experiencia particular del amor materno de María. No basta saber que Ella es Madre... Es tu Madre y tu eres su hijo; te quiere como si fueras el hijo único en este mundo. Trátala en consecuencia: cuéntal\_ todo lo que te pase, hónrala, quíerela. Nadie lo hará por tí, tan bien como tú, si tú lo haces" (San J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n.293).

736 PÍO XII, *Myst. Corp.* Marín 713). Fué en la Cruz cuando "emergió de la definitiva maduración del misterio pascual" (RM,23) aquella radical maternidad espiritual respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, en cuanto hombre, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia. Aunque formalmente constituida en el

de la Redención en el Calvario, tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz: esa Iglesia que había sido concebida en la Encarnación y nacida "quasi in occulto", recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza.

La maternidad espiritual de María se constituye, pues, del "fiat" al Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva (mediación dinámica "ascendente"); pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención (mediación dinámica "descendente"), por la cual continúa ejerciendo María desde el cielo su mediación maternal de intercesión y dispensación de todas las gracias que ha contribuido a adquirir; incluidos los dones jerárquicos y carismáticos que configuran a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada.

#### b – Dimensión ecuménica del culto a María.

He aquí el fundamento teológico del culto que le es debido a María. "Procede de la fe auténtica en el plan de salvación establecido por Dios, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes"... "Por este motivo, principalmente a partir del Concilio de Efeso, ha crecido maravillosamente el culto del Pueblo de Dios hacia María en veneración y en amor, en la invocación e imitación" (LG, 67 y 66).

La verdadera devoción no consiste por ello en sentimentalismo estéril y transitorio ni en vana credulidad (LG 67). Las deformaciones y defectos se dan en el culto mariano como en todos los órdenes de la vida. "Pero la devoción a la Virgen no es algo blando o poco recio: es consuelo y júbilo que llena el alma, precisamente en la medida en que supone un ejercicio hondo y entero de la fe, que nos hace salir de nosotros mismo y colocar nuestra esperanza en el

---

misterio pascual –en acto segundo– puede decirse que "la generación de Cristo es –en acto primero– el origen del pueblo de Dios, y el natalicio de la Cabeza, el natalicio del Cuerpo" (San LEÓN, *Sermo de Nat.Dni.*, PL 54 ,213). Son elementos constitutivos de ese "acto 11", con la gracia de la humanidad de Cristo –que contiene de manera virtual toda la mediación sacerdotal y vida de la Iglesia, que es su "pleroma"–, los planes fundacionales– ideas, resoluciones, actuaciones presentes en la mente, voluntad y poder de Jesús –en virtud de los cuales se iría edificando la Iglesia nacida, en "acto 21", del misterio Pascual. María, asociada a Cristo en todo el proceso salvífico, participó en todo él "con su fe obediente y su ardiente caridad" (LG 61) de corredentora, que es la razón formal de su maternidad, respecto al Cuerpo místico, Esposa de su Hijo primogénito.

Señor".<sup>737</sup> Los actos de devoción a María, y de una manera particular la invocación a Ella, son el camino seguro para alcanzar la meta de actual imitación de sus virtudes. También Ella ha sido enviada –en unión con su Hijo– para "salvar lo que había perecido" (Mt 8,11).

La invocación, si es sincera, va conduciendo como por un plano inclinado a la imitación actual. Cristo ha querido darnos en María un modelo más adecuado a nuestra condición humana, para hacernos más asequible la invitación a su seguimiento. Efectivamente, Cristo es verdadero hombre, pero no mero hombre, por su condición divina. No podía ser, por esta razón, nuestro modelo en todo: por ejemplo en la fe y en la esperanza, siendo a la vez viador y comprensor: "La bondad y la providencia divina nos ha propuesto en María un modelo de todas las virtudes, creado completamente para nosotros: ya que al contemplar a Ella y a sus acciones, no quedamos como deslumbrados con el fulgor de la majestad divina, sino que, animados con la unidad de la común naturaleza, nos sentimos más arrastrados a la imitación". (León XIII Encíclica "Magnae Dei Matris" (1882).

Lutero quiso conservar un culto de alabanza a María suprimiendo el culto de intercesión el cual no podía tener cabida en su sistema teológico, dados los principios a partir de los cuales Lutero construyó su sistema. Pero su intento fue vano. Es prácticamente imposible, al menos a la larga, conservar un culto de alabanza si la persona a la que se tributa esa alabanza no tiene alguna importancia positiva en la salvación, y enmudece, como consecuencia, la invocación a su patrocinio.

Los protestantes, en general, no niegan, pero restringen y tergiversan la imitación de la SS. Virgen, y rechazan su invocación. Basados en su principio fundamental de la "fe sin las obras", de la "gracia sola" (pura imputación extrínseca de la justicia de Cristo), sin la cooperación a ella. Admiten que la Virgen puede y debe ser imitada en la fe y en la confianza únicamente, ya que en las otras virtudes es en todo semejante a los demás, pecadora y defectuosa como los demás, y más aún que los demás. Lutero, por ejemplo, no ha dudado en escribir que : "nosotros somos tan santos como María y como los otros santos, por muy grandes que sean, basta que creamos en Cristo".<sup>738</sup>

Por fortuna, se observa en algunos sectores del protestantismo contemporáneo una cierta apertura hacia la revalorización de la persona y obra

---

<sup>737</sup> San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n.143.

<sup>738</sup> Cf. C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1979, p.27s; 157 ss. R. GARCÍA VILLOSLADO, *Lutero*, t.II BAC 1986. Como señalábamos antes su nominalismo le obstaculiza entender la noción de participación en la plenitud de Mediación y de Vida del "Unus Mediator".

de María en la vida de piedad y en la teología, aunque todavía muy lejos de la plenitud a la que debe llegar. A. Bandera propone para crear una atmósfera propicia en la conciencia mariana de los protestantes, insistir en la necesidad de que hagan más explícito su culto a la Virgen. El culto implícito a la Virgen es una realidad salvífica que actúa para santificar y salvar a quién lo practica. Pero mientras permanezca en estado implícito –sin explicitarse sus valores de honor, amor, súplica e imitación– no puede ejercitar toda su eficacia porque, según el plan de Dios, debe encarnarse y expresarse en formas explícitas. Por eso afirmar que todo culto explícito a María es cosa que queda a la discreción de cada uno, basándose en que todo el honor y la gloria de María se derivan enteramente de Cristo redentor, es un error que ya el Papa Pío XII denunció ya en su encíclica "Fulgens Corona".

Hemos visto, en efecto, cómo el culto a María ha ido adquiriendo manifestaciones más claras y abundantes, a medida que la Iglesia profundizabamos en el conocimiento de la persona y de la obra de María en relación con Cristo y la Iglesia. El paso de lo implícito a lo explícito es un enriquecimiento y, por el contrario, el esfuerzo de reducir a su original estado implícito constituiría un verdadero retroceso en toda la vida cristiana, puesto que las verdades de la fe relativas a la Virgen sobre las que se asienta el culto que les debido, están orgánicamente vinculadas con las otras. Es este uno de los casos más claros en que se manifiesta la "jerarquía de las verdades" (UR 11c), y cómo desde una primaria se pasa a otra que le está estrechamente unida. El diálogo con los protestantes en este punto debe dirigirse primariamente a facilitarles el descubrimiento del contenido pleno del misterio de Cristo, con la totalidad de elementos que integran su concreta realidad histórica, sin quitar ni añadir nada.<sup>739</sup> Aparece así –en su pleroma desbordante– el misterio de María, derivado e indisolublemente unido al misterio de la Iglesia en una unidad indivisible de participación en "la única mediación del Redentor que no excluye, sino suscita en sus criaturas –como la única bondad de Dios se difunde

---

<sup>739</sup> A. BANDERA, *La Virgen María y los sacramentos*, Madrid 1978, p.72s; 256s. Especialmente en Mariología se puede observar con particular frecuencia la anticipación de la vida –manifestación del "sentido de la fe" del pueblo de Dios– a la reflexión teológica. Un caso más en que la vida se ha adelantado a la teología, facilitando la explicación doctrinal que tanto contribuyó, a su vez, al desarrollo del culto mariano. Lo mismo está ocurriendo –y ocurrirá, sin duda, con creciente intensidad– en "el genuino" movimiento ecuménico, al margen de sus penosas desfiguraciones. A. Bandera cita interesantes testimonios, como el de Basilea SCHLINK –de la Iglesia Evangélica– y de algunos teólogos y movimientos de la Comunión anglicana. I.de la POTTERIE expone en la perspectiva bíblica de su estudio cit. sobre *María en el misterio de la Alianza* las interesantes intuiciones de la Mariología de Max THURIAN, que ha redescubierto –al menos en parte– la esencial relación María–Iglesia..

realmente en ellas de forma distinta –una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (Cf. LG 62 b). Basta para descubrirlo con profundizar en la categoría clave de la historia de la Salvación, el misterio de la alianza nupcial, vista del lado de los hombres, como exigencia y tarea de cooperación al don de la Promesa.

c – El título "María Madre de la Iglesia", expresión del aspecto social de su maternidad espiritual, inseparable de su dimensión personal.

"La Madre del Redentor cuida de los hermanos de su Hijo, a cuya generación y educación coopera según la medida del don propia de cada uno por la virtud del Espíritu de Cristo" (RM,45). La alusión de Juan Pablo II a los dones peculiares de cada uno (vocaciones particulares o carismas) y a la gracia del espíritu que cada cristiano recibe, ayuda a comprender que, si la maternidad de María es una relación personal e irrepetible, se inserta en esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, una maternidad que se ejerce en la Iglesia, con y por la Iglesia, y para la dilatación del Reino de Dios, respecto al cual es signo e instrumento (LG,5). María coopera maternalmente llevando a su esplendor el designio particular para cada uno, velando por la realización según Dios de su vocación y misión en el "nosotros" de la Iglesia, constituyéndola –en su fase peregrina– como una sociedad sacerdotal "orgánicamente estructurada" (LG 11) en virtud de los dones "jerárquicos y carismáticos" (LG 4a) que brotan de su maternal mediación.

Si la gracia respeta la naturaleza, se comprende que Dios haya querido llamar al hombre a la salvación no aisladamente sino –siendo constitutivamente social– constituyendo un Pueblo (GS 32 LG.,11) en la convocación –Ecclesia– orgánicamente estructurada (LG,11) por los caracteres sacramentales y carismas (LG,12; RM,45c). El universal influjo materno de María alcanza, pues, a cada hombre –en la relación irrepetible a cada persona que caracteriza la maternidad (RM,45 A)– pero no como un verso suelto, sino en constitutiva vinculación al único sacramento universal que es la Iglesia; en su incorporación –total o parcial–, o al menos ordenación, a la misma (LG,14–16). María es, pues, en cuanto prerredimida, inmanente a la Iglesia como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo mediador. Pero es un miembro singular y eminente en cuanto asociada a Cristo en la obra de la salvación como mediadora maternal e instrumento de donación del Espíritu a la Iglesia, no sólo de la vida sobrenatural, sino también de los diversos dones jerárquicos y carismáticos, al servicio de aquélla, que la constituyen como comunidad sacerdotal "Organice structa" (LG 11).

He aquí las razones por las que durante el Concilio proclamó solemnemente Pablo VI que "María es Madre de la Iglesia, es decir, Madre del Pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores" (RM,47) superando cierto ambiente promovido contra el título en parte por la oposición que la corriente eclesiotípica a la que antes nos referíamos.

Que significado entraña este título?. El mismo Papa, en el discurso que acompaña a la proclamación, resalta la identidad sustancial entre la doctrina enseñada en el Concilio acerca de la Maternidad espiritual de María y a la que él consagra y sanciona al reconocer solemnemente a María como Madre de la Iglesia.

"Lo que antes estaba contenido en el estilo de vida, comentaba –Pablo VI– ahora se expresa, en una doctrina clara; lo que hasta el presente estaba sujeto a reflexión, a discusión, y en parte, a controversia, ahora ha conseguido una serena formulación doctrinal. Puede decirse que antes el título se encontraba como fragmentado en múltiples partes integrantes; se hablaba de madre de los fieles en general y de cada una de las categorías o estados de fieles, como Madre de los que sufren necesidad etc. Cuando la reflexión teológica pasó de una concepción prevalentemente individual de la maternidad espiritual de María, a una concepción también comunitaria inspirada en la visión de la Iglesia misma como comunidad, brotó espontáneamente el título de Madre de la Iglesia. Dificilmente podría haber nacido y prosperado en otros tiempos, porque es un título esencialmente ligado al concepto de Iglesia. Es un hecho que la teología no reflexionó sistemáticamente sobre el misterio global de la Iglesia tanto como en nuestro tiempo: el esclarecimiento o formulaciones sobre este misterio son la obra primordial realizada por el Concilio Vaticano II740. Una vez más se comprueba que todo genuino avance en la comprensión del misterio de la Iglesia va acompañado de un avance paralelo en la comprensión del misterio de María (RM, 47b).

Como observa C.Pozo, en esta declaración, Pablo VI va más allá de lo que el Concilio había afirmado explícitamente.<sup>741</sup> Ya es significativo que el Papa

---

740 Cf A. BANDERA, op.cit. p.53s.

741 C. POZO, *María en la obra de la Salvación*, cit. pag.328. La "Redemptoris Mater", sin embargo, justifica esa trascendencia de María sobre la Iglesia, si se considera esta no como el Cristo Total, Cabeza y miembros –pues toda la plenitud de gracia de María deriva de la de Cristo– sino como la Persona mística que es la Esposa que adquiere en la Cruz: "Si ella es la primera en experimentar en sí misma, como "Llena de gracia" y "Concebida sin pecado", anticipadamente, los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo, fué para disponerla a cooperar con El en la obra de la salvación y tal cooperación es precisamente la

mismo considere su proclamación como añadir un remate (*fastigium*) a la Constitución misma. Por eso no puede ser una fórmula equivalente del título "Madre de los fieles". La frase que se encuentra en el n.53 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: a María "la Iglesia católica, instruída por el Espíritu Santo, la venera como madre amantísima con afecto de piedad filial", no parece que deba interpretarse en el sentido técnico de "Madre de la iglesia"; es decir, como afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia –teniendo en cuenta el propósito de neutralidad del Concilio (Cf.LG.54)– negada por el eclesiotipismo; sino como Madre de los fieles en general.

En la fórmula de la proclamación "los pastores" son considerados no en cuanto "fieles", sino en cuanto sujetos de unos poderes sagrados, a través de los cuales se estructura toda la Iglesia: se proclama de ese modo la Maternidad de María con respecto a toda la realidad que hay en la Iglesia, o con respecto a toda la realidad que es la Iglesia; como dirá el Papa, muy poco después en su discurso, al fundamentar teológicamente el título, el término de la acción espiritualmente maternal de María es el Cuerpo místico en cuanto tal, es decir, un término que es exhaustivo con respecto a la realidad eclesial, también como "medium salutis", en su dimensión institucional "organice structa" en virtud de sus dones jerárquicos y carismáticos".(LG 14,4a)742

El título de María, Madre de la Iglesia, evoca, pues, la dimensión social de su Maternidad espiritual; más aún, no es concebible la Maternidad espiritual de María con respecto a los individuos, sino que en cuanto que existe con respecto a la Iglesia en cuanto tal. En otras palabras, la Maternidad espiritual de María se

---

mediación materna de María" (RM 39c), subordinada, pero íntimamente asociada a la de Cristo en la redención adquisitiva y en su aplicación a los demás miembros de la Iglesia.

742 Cf. Pedro RODRÍGUEZ, *El concepto de Estructura fundamental de la Iglesia*, en A. Ziegenaus (etc) *Veritati Cathilcae, en honor de L. Scheffczyk, Aschaffenburg* 1985, pp.237–246. "Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia", en *Romana* 4 (1987) pp 163–176. Muestra muy acertadamente el A. como en el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de la estructura histórica de la Iglesia (ministros, laicos, vida consagrada). Sobre la que es propia de los laicos, P. RODRÍGUEZ, "La identidad teológica del laico", en *Scripta Theologica* 19 (1987) 280 ss. Una excelente exposición de conjunto de los estudios de P. Rodríguez sobre el tema puede verse en José R. VILLAR "Creo en la Iglesia Católica (Estudios sobre el CEC)", en *Scripta Theologica*, 25 (1993) pp.612–626. Sobre los religiosos, son muy dignas de tenerse en cuenta las observaciones críticas de A. BANDERA a los "Lineamenta" del Sínodo de 1994. Cf. Sínodo–94. *Entre Código y Cristología*, ed. San Esteban, Salamanca 1994.

extiende y alcanza a los fieles concretos en cuanto que es Madre de la Iglesia toda.<sup>743</sup>

2 – La maternidad sacramental de la Iglesia, derivada de la de María.

La Santísima Virgen Corredentora, es como un instrumento inefable de gracia, en la que se refleja la condición de la humanidad de Cristo, instrumento unido del Verbo y fruto de su divina Maternidad. El Verbo, Hijo de Dios, se sirve de su humanidad como instrumento unido, sostenido y dominado por el Verbo en el ser y en la actividad, y subordinadamente del influjo maternal de la Virgen Madre, íntima e indisolublemente unida a esa sagrada humanidad como "socia Christi" en el ser y en el obrar; y finalmente de las acciones sacramentales de la Iglesia. "Todo latido de la acción redentora surge del Verbo y pasa a través de María a los sacramentos para llegar a las almas".<sup>744</sup>

La Iglesia misma es "instrumento universal de salvación"; "como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del todo el género humano" (LG,1) que actúa en los sacramentos "raíz y culminación de toda la actividad salvífica de la Iglesia" (SC,10), con una maternidad derivada de la materna mediación de María.

Beneficiaria primera de la redención de manera plenaria y anticipada, María quedó –en su virtud– constituida en participante –mediación materna– de la mediación capital de Cristo en el orden de la redención "adquisitiva". En efecto, la fe y la caridad de María pueden ser instrumentos de gracia en virtud de su asociación a Cristo redentor, por la que cooperó a la restauración de la vida sobrenatural que anima a la Iglesia, y a sus miembros en ella, que deriva –de modo subordinado a Cristo– del comerecimiento y cosatisfacción de María. Por eso, la fecundidad de la Iglesia Esposa de Cristo brota, como decíamos, de la de María, y –a diferencia de ella– pertenece sólo al orden de la aplicación de la gracia.

He aquí mi madre y mis hermanos" (Mt 12I,49). ")Como seréis madre de Cristo... –se pregunta S.Agustín– La Madre Iglesia!...semejante a María, esta madre santa y honrada, al mismo tiempo da a luz y es virgen". "También es

---

<sup>743</sup> P. GALOT, "Mère de l'Eglise", *Nouvelle revue Theologique*, 86 (1964), p.180.ss.

<sup>744</sup> Cf. P.PARENTE, *o, c*, p.135. S. MÁXIMO puso en claro, en la controversia monotelita, que Cristo hombre está movido por el Verbo (theokinete) como principio hegemónico de su actividad. Es, en célebre expresión de DAMASCENO, "órganon tes theitetos": instrumento de la divinidad (*De fide ort.* III,14). La doctrina de St. TOMÁS sobre este punto está inspirada en los Padres.

Virgen y Madre fecunda al hacer por la palabra y el sacramento nuevos miembros, partes integrantes del Cristo total".<sup>745</sup>

"La Iglesia se hace también madre mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad" (LG 64). Igual que María creyó la primera, acogiendo la palabra de Dios que le fue revelada en la Anunciación, y permaneciendo fiel a ella en todas sus pruebas hasta la Cruz, así la Iglesia llega a ser Madre, cuando, acogiendo con fidelidad la palabra de Dios, por la predicación y el bautismo engendra para la vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios" (RM 43a).

Esta característica materna de la Iglesia ha sido expresada de modo particularmente vigoroso en un texto de S. Pablo que contiene un interesante indicio de la conciencia materna de la Iglesia primitiva, unida al servicio apostólico: "Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros (Gal 4,19)". cf. RM 43).

"La maternidad de la Iglesia" está unida esencialmente a su naturaleza sacramental... Si la Iglesia es "signo e instrumento de la unión íntima con Dios", lo es por su maternidad, porque, vivificada por el Espíritu, "engendra" hijos e hijas de la familia humana a una vida nueva en Cristo. Porque al igual que María está al servicio del misterio de la encarnación, así la Iglesia permanece al servicio del misterio de la adopción como hijos por medio de la gracia (RM 43b).

La noción tan repetida en los textos eclesiológicos del Concilio Vaticano II de "la Iglesia como un sacramento" es tradicional en la patrística, por su analogía con el Verbo encarnado: pues "así como la naturaleza humana asumida sirve al Verbo encarnado como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Eph.4,16)" (LG 8). Cristo instituyó al pueblo de Dios para ser "comunidad" de vida, de caridad y de verdad, y se sirve de él como instrumento de redención universal" (LG 9b). La

---

<sup>745</sup> *Sermo* 72. Es célebre el pasaje de Isaac de Stella, al que remite el Concilio (LG 64). "Lo que se dice de la Iglesia virgen-Madre en sentido universal, se ha de aplicar a María en sentido singular y especial... Además, toda alma creyente puede ser considerada, bajo un determinado aspecto, como esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo, hija y hermana suya, virgen y al mismo tiempo fecunda" (PL 194,1863 A-B).

En este mismo sentido, escribe también S. AGUSTÍN: "los miembros de Cristo dan a luz en la mente, como María alumbró a Cristo en su seno, permaneciendo virgen. De este modo seréis madres de Cristo. Ese parentesco no os debe estrañar ni repugnar: fuisteis hijos, sed también madres. Al ser bautizados, nacisteis como miembros de Cristo, fuisteis hijos de la madre. Traed ahora al lavatorio del bautismo a los que podáis; y así como fuisteis hijos por vuestro nacimiento, podréis ser madres de Cristo conduciendo a los que van a renacer".

Iglesia "institución" es "sacramento" –"medium salutis"–, porque es la prolongación de la Encarnación, principio de los sacramentos: que son tales, a título de acciones fundamentales de la autorrealización de la Iglesia como "fructus salutis": la progresiva instauración del Reino de Dios hasta su "consumación" escatológica. La palabra "docente" y "autoritativa", como toda la actividad de la Iglesia, a ellos se ordena y de ellos –y su raíz fontal que es el Santo Sacrificio de la Misa– deriva su eficacia salvífica (cf SC,10) (cf.RM 44 cd).

No parece afortunada la opinión de J.M.Scheeben cuando afirma que "la maternidad de la Iglesia corresponde a aquellas personas que llevan en sí la fecundidad y el poder pastoral, y mediante las cuales son engendrados, cuidados y guiados los hijos de la Iglesia... Los llamados Padres con vistas a su sexo, cosa exigida por Cristo para ejercer las funciones más elevadas de la Iglesia. Más si se considera su posición en la Iglesia ostentan manifiestamente el carácter de la maternidad"<sup>746</sup>. Pero la maternidad de la Iglesia no se limita exclusivamente a la jerarquía. Es todo el conjunto de la Iglesia institución el que es sacramental y tiene un papel maternal que desempeñar. Sin embargo, el conjunto de la Iglesia sólo puede ejercer esa fecundidad a través del ministerio jerárquico y gracias a él. "La función del sacerdote será con respecto a la maternidad de la Iglesia entera, fecundar su seno materno. (A. Stolz): en cuanto fiel está –como cualquier otro– situado al lado de la Iglesia–esposa; pero en cuanto sacerdote es "sacramento viviente de Cristo" esposo y cabeza de la Iglesia que asegura –actuando en su nombre y con su autoridad, por el misterio de la palabra y los sacramentos– el encuentro salvífico con los hombres en el seno fecundo de la Iglesia esposa.

El sujeto del sacerdocio ministerial, como "alter ego sacramental" de Cristo buen Pastor Esposo y Cabeza, debe ser por ello varón. La razón formal de su ministerio es asegurar (opus operatum) la presencia de Cristo Esposo y Cabeza en el sacramento universal de salvación que es la Iglesia–Esposa para fecundar su seno, la cual está llamada a cooperar (opus operantis) con el Esposo ejerciendo el sacerdocio universal de todos los "christi fideles". También el sacerdote, en cuanto fiel, está del lado de la Esposa, y debe cooperar con su vida entregada, en unión con el Esposo, al que hace presente como su "alter ego" sacramental, "imitando lo que hace": aporta así "lo que falta a la Pasión de Cristo" (Col 1,14), y participa, con el don de la Esposa, de su "fecundidad materna". Por ese "don" será juzgado, pues él –y sólo él– da la medida de su santidad personal o comunión con Dios.<sup>747</sup> Ejerce así su propio sacerdocio real –que en cuanto fiel,

---

<sup>746</sup> M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, p.586. La Crítica de A. STOLZ aparece en *Derkatosiche Gedanke*, 193 S,p.123.

<sup>747</sup> "Cuando ellos apacientan, es Cristo quién apacienta. Los amigos del Esposo no pretenden hacer oír su propia voz, sino que se complacen en que se oiga la voz del Esposo..."

tiene en común con todos los miembros del pueblo de Dios— mediante el ofrecimiento de su propia existencia como hostia espiritual, que su propio ministerio une, —haciéndolo grato a Dios y participe de su eficacia salvífica— al sacrificio pascual que renueva sacramentalmente como "Alter ego" de Cristo Cabeza. Este es el sentido de la afirmación del Beato Josemaría E.: "no creo en la eficacia ministerial del sacerdote que no sea alma de oración" (Conversaciones n.29). Con todo, por estar configurado con Cristo Cabeza y Esposo, y "llamado a imitar lo que hace", su espiritualidad debe tener una modalidad "esponsal", en cuanto desposado con la Iglesia. De ahí la suma conveniencia de un "celibato" que no hace de él precisamente un solitario.<sup>748</sup> S.Pablo "sentía" el amor celoso

---

puede decir (el Esposo) "Yo mismo apaciento". (Cf.Ez 37,21)... Por eso, quiso que Pedro a quién encomendó sus propias ovejas fuera una sólo cosa con él; así pudo entregarle el cuidado de su propio rebaño, siendo Cristo la la cabeza y Pedro como el símbolo de la Iglesia que es su cuerpo; de esta manera, fueron dos en una sola carne, a semejanza de lo que son el esposo y la esposa" (S. Agustín, Sermo 46,30. CCL 41,556).

"El sacerdote, en cuanto actúa in persona Christi capitis, está del lado del Esposo Cabeza de la Iglesia y al frente de la Iglesia" (JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, 15), en decir, en su capitalidad, de la cual participa. De ahí que especialmente en la Eucaristía, se exprese de modo sacramental el acto redentor de Cristo Esposa en relación con la Iglesia Esposa... lo cuál "se hace transparente y unívoco" en el hecho que se realice en el ministerio" realizado por el hombre. Esta es una explicación que confirma la enseñanza de la declaración Inter insigniores, publicada por disposición de Pablo VI" (Cf. MD 26). Sólo así el sujeto que lo ejerce, es signo adecuado de Cristo, que se encarnó en la realidad corpórea de una naturaleza humana masculina —varonil— para ser el Esposo que dé su vida por la Esposa y que permanece siempre fiel a su alianza".

Nada tiene que ver esta exclusión de la mujer con la dignidad o valor humano, que para Dios se cifra en la santidad personal. Según la audaz metáfora agustiniana, los diversos ministerios —jerárquicos o carismáticos— son como vendas para sanar, o como andamiajes provisionales necesarios para la edificación —hechos con materiales "de derribo" de la humanidad caída— del templo del Espíritu Santo, la nueva Jerusalén escatológica, tabernáculo de Dios entre los hombres, donde no habrá otro orden y jerarquía que la del "ordo charitatis", cuyo paradigma trascendente y principio causal efectivo es María, "Mater pulchrae dilectionis".

<sup>748</sup> La motivación principal del celibato sacerdotal, según la *Pastores dabo vobis* (n.29) es la configuración del sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo que se desposa con la Iglesia como única Esposa (Ef 23–32). Como imagen viva suya, el sacerdote está llamado a revivir ese amor sponsal que testifique el de Cristo por su Esposa, con una caridad pastoral que le hace capaz de amar a la gente con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtico despegue de sí, con plena dedicación, continua y fiel, y al mismo tiempo con una forma especial de celo (Cf. 2 Cor 11,2), con una ternura que se reviste además con los acentos del amor materno, capaz de hacerse cargo de los "dolores de parto" para que Cristo sea formado en los fieles (Cf. Gal 4,19)". (Cf. Card. Alfons STICKLER, "El celibato eclesiástico, su

de Jesucristo" (Fil 1,8). Cristo, que vivía en él –precisamente como Esposo y Cabeza de la Iglesia, al que estaba configurado por su ministerio apostólico– le hacía experimentar ese "amor celoso" con celo de Dios, "porque os he desposado a un sólo esposo, para presentaros a Cristo como a casta virgen" (2 Cor 11,2).

He aquí porqué toda la estructura jerárquica –orgánica, si incluimos los carismas y ministerios de las multiformes vocaciones particulares– de la Iglesia – institución, fundada en el "munus petrinum", está totalmente ordenada a la santidad por la que la Iglesia Esposa, tipificada por María, ejemplar trascendente de santidad, responde al don del Esposo, en el Espíritu, haciéndose un sólo Cuerpo con El. Todo don jerárquico y carismático (LG 64) pertenece a la "figura de éste mundo que pasa" (LG 48 c) y está ordenado a servir de medio de santidad, por la que el Cuerpo de Cristo crece en su comunión con Dios hasta la unión consumada con el Esposo en la Jerusalén escatológica. Por eso, la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina (CEC,773), aunque esté estrechamente unida a ella y le sea contemporánea. Y ello no sólo porque María, "la Inmaculada" precede en el camino de la fe –de la fiel respuesta al don de Dios– a cualquier otro miembro de la Iglesia, incluyendo a Pedro y los Apóstoles (que siendo pecadores, forman parte de la Iglesia "sancta ex peccatoribus"), sino también porque el "triple munus" del ministerio jerárquico no tiene otro cometido que "formar a la Iglesia en ese ideal de santidad en que ya está formado y configurado en María". Ella no pretende los poderes apostólicos, pero es Reina de los Apóstoles porque los poderes jerárquicos derivan de su materna mediación.<sup>749</sup>

3 – La personalidad mística, pero propia, de la Iglesia, se funda en la mediación materna de María.

---

historia y sus fundamentos teológicos", en *Scripta Theologica*, vol XXVI, Fasc.1, 1994 pp 13–77).

<sup>749</sup> Cf. Urs. Von BALTHASAR, *New Klasterlungen*, p.181 de la tradit. (cit. por Juan Pablo II en la "Mulieris dignitatem". nt.55). El nuevo CEC (n.773) se hace eco del tema resumiendo MD 27.

La mediación de María incluye la más alta participación del sacerdocio de Cristo, superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser de orden hipostático), al común y al ministerial. Según el magisterio, en efecto, María es coferente del sacrificio de Cristo y de su propia compasión; todo lo cual se hace presente en la Misa, que hace sacramentalmente presente el sacrificio del Calvario, que incluye la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural que vivifica la Iglesia, nacida del Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer cuya imagen refleja.

C.Pozo ve en el concepto de la mediación materna –tal y como fué expuesto antes en profundidad, en la perspectiva de su fundamento cristológico– la aportación más relevante a la Mariología de la Encíclica "Redemptoris Mater", a cuyo esclarecimiento dedica toda la III parte. Es la nota maternal, la que distingue la mediación de María de la otras formas de mediación en la Iglesia; pero no la "universalidad", que sería común a todas ellas, teniendo en cuenta que todas participan de la universalidad de la mediación única de Cristo. Así lo insinúa el tema de la Liturgia Celeste, que es central en el Apocalipsis (5,6). El movimiento teológico suscitado por el Car. Mercier a favor del dogma de la mediación se cerró, sin haber logrado una maduración doctrinal capaz de la clarificación que se requería para otorgar el dogma. La doctrina de la RM abre en este sentido amplias perspectivas.<sup>750</sup>

F.Ocariz profundiza en esta misma dirección. "La mediación de María, por materna, –escribe– funda una peculiar intimidad de unión consumada con Cristo Cabeza –"Unus Mediator"–, que es la raíz de la distinción con las otras mediaciones", a las que trasciende "sine mensura". Y es justamente la noción de participación–"koinonia" la que permite afirmar la participación de María en la capitalidad de Cristo, y por lo tanto en su mediación en la efectiva donación de la gracia "sin que ello suponga una duplicidad de fuentes o cabezas".

Esa participación de María en la capitalidad de Cristo brota de su divina maternidad. Por ella, su unión con Cristo –"cor unum et anima una" (Act.24,32), en el ser y en el obrar– llegó en la Asunción a una consumación gloriosa de la máxima intimidad e intensidad compatible con la distinción personal. Esta plenitud de "comunidad – participación" escatológica en la capitalidad de Cristo, exclusiva de la "llena de gracia", es la raíz de la distinción entre la mediación materna y la mediación de los Santos en la gloria y de los justos en la Iglesia terrestre, pues, forma con Cristo un sólo instrumento "dual" de la donación del Espíritu Santo a la Iglesia. El A. juzga, con razón, demasiadas débiles y metafóricas expresiones, tales como "cuello" o "acueducto" para referirse a la distribución de gracias de María mediadora.

Aunque la santificación es acción divina "ad extra", y por ello común a las tres Personas, tiene como "término" la introducción de la criatura en la vida trinitaria, pues la gracia es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo. "No parece infundado atribuir un significado más profundo al de una simple "apropiación" a expresiones tradicionales como la de S.Andrés de Creta, según el cual María es la "Madre de la cual proviene sobre todos el Espíritu". Ocariz hace suya la conocida tesis de J.M. Scheeben que sostiene que la

---

<sup>750</sup> Cf. "La mediación materna" en *Seminarium* 4, 1987, p.560–575

misión de una Persona divina consiste en el hecho de que la criatura participa de ella, por una unión y semejanza participada "propia" –no sólo apropiada– a cada Persona: así la unión al Espíritu Santo plasma la semejanza al Hijo, en el cual y por el cual somos hijos del Padre, en María y con María y a través de María,<sup>751</sup> haciéndonos partícipes de la plenitud<sup>752</sup> de Mediación y de Gracia capitales, en, con, y a través de la mediación y gracia maternales de María.

Por esta razón "María está como envuelta por toda la realidad de la comunión de los Santos, su misma unión con su Hijo en la gloria está dirigida toda ella hacia la plenitud definitiva del Reino, cuando Dios sea todo en todas las cosas" (RM 41c). Es decir, que la unión de María con Cristo consumada en la gloria, es la raíz más profunda de la presencia de ejemplaridad y de influjo maternal santificador del Espíritu Santo, en y a través de María en la Iglesia, y del carácter derivado de la maternidad de la misma respecto a la mediación materna de María.

En la mediación materna de María, así entendida, veo yo el fundamento inmediato de esa misteriosa personalidad de la Iglesia Esposa y Cuerpo de Cristo justamente calificada por J. Maritain de propia, no meramente metafórica, como ocurre con las personas colectivas o personas morales de los juristas. En este caso único, como exponíamos más arriba, nos encontramos ante una misteriosa subsistencia personal autónoma de un todo uno y universal, de orden sobrenatural, que trasciende –y asume– la subsistencia natural que recibe de los innumerables sujetos que abarca a lo largo del tiempo y del espacio y luego en la eternidad.

La Iglesia Esposa subsiste como una Persona mística distinta de la Persona de su Esposo y Cabeza, si bien íntimamente unida a El, pues todo lo recibe de su plenitud desbordante de mediación y de gracia, a través de la mediación y gracia maternales de María, que deriva de aquella y le está íntimamente asociada. Se

---

751 F. OCÁRIZ, "La mediazione materna de María nella RM", *Romana* 1987 p.311s. "María y la Trinidad", *Scripta theologica*, 20 (1988), pp 771–798.

752 "Aquella bendición (Ef.1,3) de la que Dios Padre nos ha colmado en los cielos en Cristo", es una bendición espiritual que se refiere a todos los hombres... Sin embargo, se refiere a María de modo especial y excepcional. La "llena de Gracia" según el saludo del Angel, fué saludada por Isabel como bendita entre las mujeres...

La razón de este doble saludo es que en el alma de esta "hija de Sión" se ha manifestado, en cierto sentido, toda la "gloria de la Gracia" con la que el Padre nos agració en el amado". El mensajero la llama "Kejaritomene"... no con el nombre que le es propio en el registro civil "Miriam", sino con ese nuevo nombre: llena de gracia... la plenitud de gracia de la que se beneficia María por haber sido elegida y destinada a ser Madre de Cristo" (RM 9). De esa plenitud relativa derivada de la absoluta plenitud de Cristo Cabeza –en indisociable unión– todos nosotros recibimos (Cf. Jn 1,16).

trata, pues, de una subsistencia de gracia, única en su género, que es a la vez colectiva y dotada de una unidad autónoma derivada del influjo ejemplar y dinámico de Cristo nuevo Adán –por el Espíritu que envía del Padre– a través de María la nueva Eva, en cuya virtud refleja su imagen arquetípica de santidad inmaculada y de maternidad virginal. La Esposa de Cristo es, en efecto, una mística persona en sentido analógico pero propio, que siempre en libre respuesta y cooperación a la iniciativa de su Esposo, dá culto a Dios, propone infaliblemente verdades reveladas por su Esposo, santifica por los sacramentos, habla, enseña... en virtud de los poderes de El recibidos de mediación sacerdotal, profética y regal, que la configuran como sociedad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos, que capacitan a sus miembros para cooperar con el Esposo en la trasmisión de vida, en orden a la génesis y formación del nuevo Pueblo de Dios, contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su propia vocación particular.<sup>753</sup>

El fundamento de esta unión orgánica con Cristo, en cuya virtud la Iglesia participa en la plenitud de mediación y de vida de su Esposo y Cabeza, es precisamente esa relación propia, no meramente apropiada, a la que antes nos referíamos, de la Esposa de Cristo con el Espíritu Santo que fue enviado –como fruto de la Cruz– una vez consumada la misión redentora del Hijo para purificarla y vivificarla (a modo de "Alma increada"), haciéndola partícipe de la plenitud de mediación y vida de su Esposo y Cabeza, en y a través de María, Mediadora maternal en el único Mediador.

En su seno materno el Espíritu Santo modela a cada uno de los redimidos – con el concurso de su libertad– la semejanza a Cristo que le es propia en una

---

<sup>753</sup> JUAN PABLO II hace referencia a éste doble aspecto de la participación en la Capitalidad de Cristo, de mediación y de vida de gracia, en este texto de *Mulieris dignitatem* (n.27): "La unión orgánica de la Iglesia como Pueblo de Dios con Cristo expresa el "gran misterio" de la Carta a los Efesios: la Esposa unida a su Esposo. Unida, porque vive su vida; unida porque participa de su triple misión –"tria munera Christi"– (es decir, de su Mediación)... "En el ámbito del "gran misterio" de la Iglesia, todos están llamados a responder –como una esposa– con el don de sí, al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia. Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial". El ministerio ordenado tiene la función de asegurar de modo infalible ("opus operatum") la presencia del don salvífico de Cristo, Cabeza y Esposo de la

Iglesia, "para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual" como don de la Esposa (Mons.A.del PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 1970,115). De ahí la ineludible necesidad del ministerio ordenado (su "prioridad funcional" en terminología de Pedro Rodríguez, que está al servicio de la "prioridad sustancial" del sacerdocio común, en cuya actuación se obtiene la comunión salvífica con Dios: la santidad a la que todos están llamados. Cf. nota 54).

relación materno filial, personal e irrepitible; pero "modela" –como afirma agudamente el texto que antes citábamos, verdaderamente capital para entender la dimensión eclesiológica de mediación materna de María ("Redemptoris mater" n.45)– "según la medida del don propio de cada uno, por la virtud del Espíritu de Cristo". Es decir, como entonces decíamos, según la peculiar vocación personal y la consiguiente posición eclesial en la que aquella le sitúa, complementaria de la de las demás –en virtud de los dones que postula la propia participación en la misión salvífica de la Iglesia (pues hay en ella "diversidad de ministerios y unidad de misión" (AA 3)); y por consiguiente en su esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, que es así constituido en comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos. También ellos derivan de la mediación maternal de María, como medios de salvación; es decir, de aquella comunión con Dios y de los hombres entre sí que obra la caridad a cuyo servicio son aquellos conferidos. Muy significativamente Pablo VI, quiso subrayar, como veíamos, que la maternidad de María no se refiere sólo a la gracia que santifica a cada uno de modo personal como "fructus salutis", sino también a los dones "jerárquicos y carismáticos" (LG 4a), dones que constituyen a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (LG 11) como "medium salutis" –es decir, que alcanza a la Iglesia entera incluida su dimensión institucional– cuando afirmaba en la solemne proclamación de María Madre de la Iglesia, de manera reduplicativa, que es Madre de los Pastores "en cuanto Pastores"; en clarísima alusión a los dones jerárquicos que la configuran como sacramento de salvación, "que pertenecen a la figura de este mundo que pasa" (LG 48c). La maternidad sacramental de la Iglesia, es, por esa razón, derivada de la mediación materna de María, la cual ejerce su maternidad en y a través de ella en una inseparable simbiosis dinámica.

En esta permanente relación maternofilial con María –al influjo ejemplar e instrumental de su mediación materna– se realiza esa misteriosa "comunión-participación" en la plenitud de Cristo por obra del Espíritu; y es, por ello, el fundamento inmediato de aquella misteriosa personalidad de la Iglesia por la que es constituida como un todo universal subsistente y autónomo, en cuya virtud refleja los rasgos de Cristo su Esposo y Cabeza en su más perfecta réplica de santidad –María "Speculum iustitiae"– según los rasgos propios del misterio de la Mujer. Ella es "socia et adiutrix" del varón, en reciprocidad ontológica y operativa, según la común dignidad y diversidad complementaria de ambos en el designio creador de Dios; pues creó al hombre a imagen de su misterio de Comunión trinitaria como varón y mujer.<sup>754</sup> María es, como nueva Eva, y en

---

<sup>754</sup> <<Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza>> (Gen 1,26). Antes de crear al hombre, parece como si el Creador entrara en sí mismo para buscar el modelo y la

tanto que asociada con vínculo indisoluble al nuevo Adán, el objeto de todas las complacencias de la Trinidad, pues es, en comunión con El, su imagen perfecta, con vistas a la cuál creó y restauró el mundo –desfigurada la imagen de Dios en la pareja originaria tras la caída– en el "octavo día" de la nueva creación en Jesucristo. Y por eso a través de Ella y en Ella se complacía también en la Iglesia, porque ve en ella reflejada la imagen de la Mujer por excelencia de la que es Hija predilecta, Madre, y Esposa de Dios, con los rasgos que le son propios de Esposa sin mancha ni arruga del Hijo de su amor, de santidad inmaculada y de virginal maternidad, por la cual engendra hijos que viven de la plenitud de vida de su Unigénito, aportando "lo que falta a la Pasión de Cristo" en su tarea corredentora, como don de la Esposa. "Pues así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia" (S. Clemente de A., Pedagogo, cit).

He aquí porqué la imagen bíblica más expresiva de la Iglesia, que de alguna manera compendia todas las otras, es la de la Mujer Esposa virginal y Madre, que refleja en su "rostro" la imagen de María, su arquetipo trascendente. Por serlo, constituye en un sólo Cuerpo con su Cabeza, formado por la estirpe espiritual de la Mujer (Gen 3,15): el Pueblo de Dios que vive, como templo del Espíritu, de la plenitud de gracia y de verdad de su Hijo primogénito, de la cuál nos hace partícipes en el misterio de su materna mediación. Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica–petrina, que "pertenece a la figura de este mundo que pasa" (LG 48 c).

---

inspiración en el misterio de su Ser, que ya aquí se manifiesta de alguna manera como el <<Nosotros>> divino. De este misterio surge, por medio de la creación, el ser humano: <<Creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; varón y mujer los creó>> (Gen 1,27).

La paternidad y maternidad humanas, aún siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una <<semejanza>> con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*).

El <<Nosotros>> divino constituye el modelo eterno del <<nosotros>> humano; ante todo, de aquél <<nosotros>> que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina.

De esta dualidad originaria derivan la <<masculinidad>> y la <<femineidad>> de cada individuo, y de ella cada comunidad asume su propia riqueza característica en el complemento recíproco de las personas.

El hombre y la mujer aportan su propia contribución, gracias a la cual se encuentran, en la raíz misma de la convivencia humana, el carácter de comunión y complementariedad. (JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n.6).

La Iglesia es, pues, en su esencia, el misterio de la Esposa. Los poderes apostólicos sitúan, ciertamente, a algunos de sus miembros, del lado del Esposo. Pero su función, aunque necesaria, es provisional, Está al servicio del buen ejercicio de su misión de Esposa, haciéndolo posible.<sup>755</sup>

También en este caso absolutamente único, de un todo universal que subsiste con verdadera personalidad sobrenatural trascendente a la de sus miembros, se cumple la "ley" constituyente de la persona que no es otra que la relación de origen. Ella es la razón formal que la constituye, como ocurre en todos los analogados de esta noción; comenzando por su "analogatum princeps" originario, ejemplar y trascendente, que es la comunión de vida tripersonal constituida por la Relaciones subsistentes intradivinas. La razón formal de la personalidad sobrenatural de la Iglesia Esposa no es otra que aquella relación propia, no meramente apropiada, al Espíritu Santo, "Señor y dador de vida", que nos transforma haciéndonos partícipes de la plenitud de Cristo, en y a través de María, en el misterio de su maternal mediación. En su Virtud, la colectividad de la Estirpe espiritual de la Mujer –el Pueblo de Dios– refleja, en un todo uno y armónico, ontológicamente autónomo –radiante de belleza– el misterio de la nueva Eva, cuya imagen trascendente de santidad inmaculada –filiación divina por la gracia– y de fecunda virginidad –mediación sacramental y carismática– va progresivamente recibiendo como Esposa de Cristo, que coopera con el Esposo en la restauración sobrenatural de la humanidad caída, con vistas al Reino consumado de sus bodas escatológicas con el Cordero.

El Espíritu Santo en María y a través de María –en esa relación ejemplar y dinámica al influjo de su mediación materna– plasma en cada uno de nosotros, en el seno materno de la Iglesia, la semejanza del Verbo encarnado, comunicándonos la filiación al Padre participada de la del Unigénito del Padre y

---

<sup>755</sup> Como afirma JUAN PABLO II (MD 23): "En la Iglesia cada ser humano – hombre y mujer (simple fiel o ministro, añadido yo)– es la Esposa, en cuanto recibe el amor de Cristo Redentor como un don y también en cuanto intenta corresponder con el don de la propia persona". El don de Esposo equivale –como decíamos antes– al opus operatum que aseguran la Misa y los sacramentos a través del ministerio sacerdotal –y la infabilidad del Magisterio en determinadas condiciones– como oferta de salvación (de verdad y de vida). Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando "lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo". (Cf. Col 1,14). Tal es el don de la Esposa, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo "opus operantis", que el Cc. de Trento expresa en términos negativos ("non ponentibus obicem") en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el "fiat" de Nazaret al Calvario, como antes exponíamos.

primogénito de la Mujer –la vida de la gracia– y haciéndonos también partícipes de su mediación, según la imagen de la Mujer, en su misterio de materna mediación, para cooperar también con el don de la Esposa en la obra de la salvación de nuestros hermanos y de la consiguiente renovación del mundo, expectante también, en los dolores de parto, de la plena manifestación de los hijos de Dios que le librarán de la servidumbre de la corrupción, para participar, en un universo renovado, en la libertad y gloria de los hijos de Dios (Cf. Rom 8,20–21).

La persona de la Iglesia subsiste, pues, como un todo ontológicamente autónomo, en un cuerpo visible orgánicamente estructurado por "dones jerárquicos y carismáticos", animado por la caridad a la que aquellos se ordenan. Con el Cardenal Journet podemos llamar "alma creada" de la Iglesia, la unidad orgánica de todas las gracias de la Redención –dispositiva o formalmente santificadores– que derrama en la humanidad el Espíritu Santo –su "Alma increada"– como fruto de la Cruz –de la Pascua del Señor– con vistas a la comunión salvífica con Dios que obra la Caridad. Es el "fructus salutis", respecto al cual todos los otros dones salvíficos son medios ("charitas numquam excidit" (1 Cor 13,8).

La unidad orgánica de todo ese conjunto multiforme de gracias recibidas individualmente tiene su fundamento en su único origen –la plenitud desbordante de Mediación y de gracia de Cristo Cabeza –de la cual todos recibimos, por obra del Espíritu, –en y por María–, gracia tras gracia (cf. Jn 1,16), desde Adán arrepentido hasta el último de los nacidos de mujer. Antes de Cristo, por anticipación, después de Cristo venido, por derivación, bien por contacto con el "ministerium Verbi et sacramentorum" de su cuerpo institucional, bien a distancia (según la terminología tan conocida del Card. Journet).<sup>756</sup> Esta dinámica unidad de orden, así fundada, se manifiesta, como un todo autónomo, en la interconexión del dinamismo de la caridad, a la que se ordenan todas las demás gracias (incluidos "los dones jerárquicos y carismáticos orgánicamente estructurados") con vistas al logro de su fin último –al cual disponen–, que no es otro que la comunión salvífica con Dios que la caridad opera.

Ahora bien: a diferencia de nuestra alma, el "alma" creada de la Iglesia no es prisionera del "cuerpo" institucional que ella informa. Aunque inseparable de la institución de la comunidad sacerdotal "orgánicamente estructurada" en el triple vínculo sacramental, magisterial, y de régimen– que es el cuerpo que informa, se haya también en una multitud de hijos dispersos, como un semillero de estrellas en el mundo entero y de todas las épocas que no pertenecen visiblemente a ese

---

756 Cf. nt.74.

cuerpo sino a otras familias espirituales o quizás a ninguna de ellas. J. Maritain observa justamente, que se dá un número creciente de hombres tan absorbidos por la barahunda de lo temporal que no tienen la menor preocupación por una familia espiritual cualquiera, o que no han encontrado entre ellas ninguna significativa en su búsqueda del sentido de su vida, pero que desean en el supraconsciente de su espíritu conocer la Verdad –en el Fundamento, Causa del ser, en última instancia– y lograr un estado de realización feliz de su ser por todos los medios que sean precisos, por desconocidos que sean. Ese deseo –en acto en el supraconsciente del espíritu– hace de todo hombre de buena voluntad que no rechaze la gracia –que a todos sin excepción alcanza, de la plenitud de la gracia capital del Cristo muerto y resucitado por la salvación de todos y cada uno– un sujeto capaz de la gracia de justificación que procede de Cristo. Sólo Dios sabe a quién abarca en cada momento de la Historia este "ordo charitatis", pues sólo El conoce el secreto de los corazones. Aunque a todos ellos llega el influjo salvífico de su oración, sólo puede fructificar en la caridad que salva, en aquellos que no ponen obstáculos a la acción santificadora del Espíritu Santo.

Sin embargo, la Iglesia subsiste como persona, en su estadio histórico y peregrino, sólo en la comunidad de aquellos hombres unidos a su cuerpo institucional por el triple vínculo simbólico–doctrinal, litúrgico–sacramental y de régimen jerárquico, fundado en el ministerio petrino; pues la personalidad –lo más perfecto de la naturaleza– supone una naturaleza íntegra, que incluye, con el alma, el cuerpo con todos sus elementos esenciales, capaz de subsistir como un todo. La Ortodoxia los tiene casi todos, pero le falta un elemento vital, esencial, que es la cabeza; J. Maritain lo expresa muy gráficamente: "está como decapitada".<sup>757</sup>

---

<sup>757</sup> La Eclesiología ortodoxa es esencialmente eucarística. Muy justamente funda el misterio de comunión que es la Iglesia en el misterio eucarístico, pero debería sacar de ahí todas las consecuencias que conducen a descubrir la suma congruencia del primado de jurisdicción de la sede de Pedro, que atestiguan las fuentes teológicas estudiadas en profundidad y sin prejuicios (como se viene haciendo últimamente por impulso Juan Pablo II). Es cierto que la Iglesia está realmente presente ahí donde se celebre la Eucaristía. Pero observa el Card. RATZINGER que "del mismo modo que la fe proviene de la escucha y no de reflexiones personales, la gracia salvífica proviene del costado abierto del Señor", en su presencialización sacramental en el misterio eucarístico, y debe recibirse como don, le debe salir al encuentro. "No es un autoservicio. Llamamos sacramento a la estructura de ese recibir y encontrar" el don del Esposo que me sale al encuentro por el ministerio ordenado, capacitado –como alter ego sacramental de Cristo Cabeza, Esposo y Buen Pastor de la Iglesia– para hacerlo salvíficamente presente solicitando el don de la Esposa que coopera así en la obra de salvación. Por eso el Concilio Vaticano II puntualiza que la Iglesia está presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que celebran la Eucaristía, "unidos a sus pastores",

4 – La Esposa de Cristo "subsiste" como persona, en su sentido propio, en la Iglesia fundada en la roca de Pedro, a título de Sacramento universal de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad.

A mi modo de ver, esa subsistencia sobrenatural de la Esposa de Cristo, que se realiza en sentido propio sólo en la Iglesia católica, fundada sobre Pedro, es claramente aludida en la Constitución "Lumen Gentium" en un conocido texto, cuya novedosa formulación –no de doctrina– con respecto al Magisterio precedente –que culmina en la "Mystici Corporis" de Pío XII– ha sido tan comentada como, con frecuencia, mal interpretada. Pío XII identificaba, como es sabido, sin más matices, el Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia Católica. Sin embargo el C. Vaticano II puntualiza el alcance de esa identidad: "Haec Ecclesia in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, "subsistit in" Ecclesia Catholica... licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt" (LG 8b). Es cosa sabida que el paso del "est" de la primera redacción al "subsistit in" se hizo para reconocer mejor los "elementa Ecclesiae" que se encuentran fuera

---

que por ello "reciben el nombre de Iglesias" (LG 26). Una eclesiología eucarística descubre, en virtud de esa presencia sacramental del cuerpo entregado del Señor la presencia de su cuerpo místico todo entero, o Iglesia universal, que "inest et operatur" (CD 11a) en las Iglesias particulares en las que se celebra la Eucaristía por el ministerio ordenado, "in quibus et ex quibus" vive la Iglesia universal, a cuya imagen –reflejando su multiforme diversidad de carismas– debe realizarse cada Iglesia particular (LG 23). La eclesialidad no le hace al hombre. Sólo la recibe de ahí donde se encuentra, de la comunidad sacramental del Cuerpo de Cristo que atraviesa la historia. Sólo en la unidad existe el uno, es decir, en la comunión con los otros que también son cuerpo del Señor. De ahí la necesidad de la comunión jerárquica con las otras comunidades (iglesias particulares) que celebran la Eucaristía, para que sea ésta legítima, pues todas deben hacerse de nuevo su Cuerpo participando en el Pan de vida (Cf. 1Cor 10,17). Por eso la comunión jerárquica es la que hace legítima la comunidad que celebra la Eucaristía; no es un añadido exterior a la Eclesiología eucarística, sino su condición interna. No es otra la razón formal del "munus petrinum"; asegurar esa unidad de fe y de comunión garantizando así la legitimidad del culto eucarístico, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia (SC10). "La intercomunión entre cristianos divididos no es la respuesta a la llamada de Cristo para la perfecta unidad. Hemos de trabajar para remover las divisiones y restaurar así aquella plena unidad en la fe que es la condición para participar en la Eucaristía" (Aloc. 4–X–1979 a los obispos en U.S.A.). El primado de jurisdicción de Pedro asegura la unidad en la fe y en la comunión jerárquica de la Comunidad Sacerdotal orgánicamente estructurada con vistas a recibir la salvación como el don de Dios; la entrega redentora del Señor actualizada sacramentalmente en el misterio eucarístico. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit, p.12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, ibid. *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Madrid 1984.

del recinto visible de aquélla. Pero de ningún modo insinúa –como sostiene el falaso ecumenismo (y acusa cierto integrismo no menos falso)– que la unidad o subsistencia de la persona de la Iglesia esté repartida entre las diversas comunidades cristianas.<sup>758</sup>

La intención de este texto y de otros paralelos no es otra que subrayar que la Esposa de Cristo sólo subsiste –en sentido propio– como "persona" en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pedro, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad –"ius divinum"– de su divino Fundador. Pero subsiste en ella a título de sacramento universal y arca de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, en virtud de "los elementos de Iglesia", que se encuentran más allá de sus límites institucionales, ya sean medios de salvación –Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas (y participan por ello, de su plena eclesialidad, más o menos según los casos), que de ella derivan y a ella conducen– ya, en cualquier caso, la salvación misma: la gracia como "fructus salutis", que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados.<sup>759</sup>

---

<sup>758</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1979, pp.386 ss.

<sup>759</sup> Refiriéndose a religiones o a grupos no cristianos. J. Maritain califica los elementos de verdad que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación –de más o menos– inspirada en los textos del C. Vat.II., sobre la salvación de los no cristianos, con una terminología sugerente: –elementos de Iglesia en sentido impropio (monosteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre los caminos a su plenitud en Cristo – y el Islam), –pre–elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahamanismo), –sombras: (en el Budismo), –vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los "hippies" de aquellos años 60). Una sugerente y profunda reflexión sobre la relación de las religiones paganas con el cristianismo, puede verse en X. ZUBIRI *Sobre el problema filosófico de la Historia de las religiones*, Madrid 1993, p.354, que profundiza con mayor rigor teológico y metafísico la intuiciones de K. Rahner (cf. *El cristianismo y las religiones no cristianas. Escritos de Teología*, IV, 136ss) que expone de modo ambiguo y poco convincente. Cf. también Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit, cap.I. "No debemos olvidar el magisterio de PABLO VI sobre este tema: "Ni el respeto y la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de los problemas que suscitan, son para la Iglesia una invitación a callar el anuncio de Cristo a los no cristianos" (*Evangelii Nuntiandi*, 53). El hecho de que los seguidores de estas religiones puedan recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que El ha establecido, no cancela, en efecto, la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos (cf. *Ad Gentes*,7). Representan una contradicción con el Evangelio y con la verdadera naturaleza de la Iglesia, al afirmar, como algunas hacen, que la Iglesia es sólo una vía de salvación entre tantas, y que su misión frente a los seguidores de

Ahí donde se encuentra un hombre de buena voluntad, abierto a la verdad y al bien, y receptivo –como consecuencia– a las divinas activaciones de la gracia, sea cual fuere la familia religiosa a la que pertenece, en la medida en que esa familia religiosa mantenga abiertos los caminos de la gracia de señor, o –como antes señalábamos– sin que pertenezca, quizás, a ninguna, ahí está virtualmente presente la Persona de la Iglesia, de manera invisible, como sacramento universal de salvación.<sup>760</sup> Ahora bien, ahí donde opera la gracia, sea dispositiva, sea formalmente santificadora, más allá de los límites institucionales de la Persona mística de la Iglesia, se hace presente su alma creada, más allá de su cuerpo. Pero como el alma es de suyo arquitectónica, pues tiende de suyo a informar al cuerpo para el que ha sido creada, tiende "exigencialmente" a integrar a los sujetos en los que actúa, "atrayéndolos" a él en la progresiva configuración del cuerpo entero, sin fracturas, en la unidad subsistente de la totalidad personal, con todos sus elementos constitutivos. Arrastra por ello a sí a todo beneficiario de la gracia, en la medida en que penetra en su corazón, transformándolo en hijo de Dios, o disponiéndole a serlo eventualmente en el futuro. Por eso está presente de modo tendencial e invisible en ese cuerpo visible en el que "subsiste" la Persona de la Iglesia Esposa de Cristo. Lo atrae a su seno materno, en el cual María ejerce su materna mediación, como arca universal de salvación. Está ahí presente, pues, de modo invisible, en la Iglesia visible. "Invisible a los ojos de todos y a sus propios ojos; se halla en la casa del Esposo como un amigo o un servidor ciego que no puede ver los tesoros que contiene".<sup>761</sup>

Además, por muy alta que sea la gracia de la que es beneficiario, no puede desplegar todas las riquezas y exigencias que contiene, porque como dice el Card. Journet, la gracia cristiana es "de suyo" "sacramental" y "orientada" (por la Palabra magisterial –y disciplinar del ministerio jerárquico–), y requiere por ello de ese doble cauce para su pleno despliegue. Se vé entonces privado de la superabundancia de activaciones de verdad y de vida que recibiría de su plena inserción orgánica en el cuerpo institucional de la Iglesia. De ahí la urgente necesidad del apostolado "ad fidem"<sup>762</sup> en su doble dimensión ecuménica –con los cristianos disidentes– y misionera, aquella dirigida a los no cristianos; así como de una pastoral que sostenga y robustezca la fe católica de quienes estén institucional-

---

otras de estas religiones debería ser sólo una ayuda para que sean mejores seguidores de estas religiones" (JUAN PABLO II, *Carta a los Obispos de la Asamblea de Bandung*, 23–VI–1990).

<sup>760</sup> J. MARITAIN, *Ibid.*

<sup>761</sup> *Ibid.*

<sup>762</sup> Cf. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit. (sobre "los estados existenciales de la gracia", in fine); P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, p.165. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (sobre las misiones orientadas a los no cristianos), de 1990.

mente incorporados a la Persona mística de la Iglesia de modo pleno. La fe que no se aviva en la caridad, –que une el corazón a Dios–, y con la doctrina –que ilustra la inteligencia–, tiende a languidecer hasta perderse ante los embates del Maligno y del espíritu del mundo, en la dura batalla que anunciaba ya proféticamente el Protoevangelio; que no cesa a lo largo de toda la historia bíblica, paradigma y profecía de la historia entera de salvación hasta la victoria escatológica del Cordero (Ap 19, 5–11) en el reino de los santos del Altísimo (Dan. 7,18).

La Persona de la Iglesia es, pues –en resumen–, "sacramento de salvación"; y –como consecuencia– atrae a sí a cuantos alcanza su influjo salvífico maternal como "arca de salvación". Su presencia virtual invisible en tantos corazones, fuera de sus límites institucionales, es el fundamento de la presencia de estos –también invisible– en el Corazón de la Mujer –en su seno materno presente en el cuerpo visible de la Iglesia.

Pero hay más: al atraerlos a sí les hace partícipes la Esposa de Cristo de su tarea corredentora (en el "don de la Esposa") haciendo de ellos sujetos o agentes de salvación pues la Iglesia es un misterio de comunión. Cristo no sólo dispensa "medios" de salvación y su "fruto", que es la gracia salvífica, sino que quiere que los salvados por El contribuyan a la "obra de la salvación" del mundo. Requiere la ayuda de "los suyos" completando con su aportación personal y libre –por influjo de la gracia– lo que falta a su Pasión redentora (Gal 1,14), no a manera de complemento, sino a manera de participación corredentora en su Pasión redentora, en orden a "aplicar" el fruto del mérito y satisfacción de su redención "adquisitiva" en el sacrificio de la Cruz, a la cual asoció sólo a su Madre.

Aunque son especialmente corredentoras las oraciones, sufrimientos y obras de sus miembros de más excelsa santidad y amor más puro, la Esposa de Cristo hace partícipes del don de la Esposa (en la obra de la redención) a todos los que acoge en su seno materno como arca de salvación, por imperfectos que sean. Por el sólo hecho de poseer la gracia, la Persona de la Iglesia les atrae a ella, y lo que ella realiza. En virtud de la interconexión de la caridad que difunde en sus corazones el Espíritu Santo, fruto de la Cruz redentora, los hace partícipes del mérito y satisfacción de la Redención dando así valor meritorio y satisfactorio, en beneficio de sus hermanos vivos y difuntos, a tantas acciones, plegarias y sufrimientos anónimos que pone en servicio de la salvación del mundo, como parte integrante del don de la Esposa –de su maternidad salvífica– que no cesará hasta que sea completado el número de los elegidos.<sup>763</sup>

---

<sup>763</sup> *Ibid* p.184 ss.

5 – Valor ecuménico de la perspectiva mariológica de la Iglesia –nueva Eva– Esposa virginal y fecunda de Cristo.

El decreto de Ecumenismo del concilio Vaticano II habló de la "jerarquía de verdades", derivada del nexo que cada una de ellas tiene "con el fundamento de la fe cristiana" (UR, 11c). El nexo entre los misterios –Trinidad, Cristo, María, Iglesia, Eucaristía; entre vida sacramental (piedad litúrgica) y vida mariana (devoción a la Virgen)– va manifestándose también en los cristianos separados en la medida que avanza el movimiento ecuménico hacia la unidad.

Ya no es ningún fenómeno raro que estudiosos protestantes escriban libros sobre la Virgen y expongan una doctrina que, si todavía dista notablemente de la que es común entre católicos, señala una orientación muy positiva y abierta, particularmente en lo que se refiere a las analogías entre la Virgen y el misterio de la Iglesia.

El movimiento ecuménico "a la unidad por María" cuenta con la adhesión activa de numerosas comunidades religiosas anglicanas que se comprometen a pedir la unión entre todos los cristianos por la intercesión de la Virgen. También es significativa la fundación de Institutos religiosos consagrados a a María, como el fundado por la protestante evangélica Basilea Ashlink.

Según Pablo VI, María es "el centro maternal de la unidad" y "madre de la unidad" que con sus plegarias alcanzará la plena integración de los hermanos separados "en la única Iglesia fundada y querida por Cristo". La unidad –que tiene su raíz en la misma fe y obra la caridad, infundidas en el bautismo– es fruto de la mediación materna de María, en y a través de la sacramentalidad maternal de la Iglesia, que comienza a ejercerse en la regeneración bautismal –vinculada a la acción de María– y culmina en el misterio eucarístico, raíz de la eficacia salvífica de toda su actividad (cf.5C9). "Todos nosotros hemos sido bautizados en un sólo Espíritu para constituir un sólo cuerpo" (1 Cor.17,13). Por eso el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación dentro de la institución salvífica como Cristo mismo la quiso y, finalmente, a la inserción plena en la comunión eucarística" (UR,22b).

Observa justamente el P. A.Bandera que la separación es, antes que un atentado contra la fraternidad, una quiebra en la filiación divina bautismal–mariana, a la cual despoja de alguno de sus elementos integrantes. Es más, ella repercute también sobre la Iglesia Católica, aunque accidentalmente; pues la nota de unidad, –inseparable de la catolicidad– es sustancialmente, "don" indefectible, pero también "tarea" de crecimiento dinámico, que depende de nuestra libre cooperación al don salvífico (santidad) que nos posibilita el ministerio apostólico (apostolicidad). Por eso la desunión "hace más difícil expresar en la realidad de la

vida la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos" (UR,4). Más aún, para algunos puede convertirse en un obstáculo que tiende a impedir su pleno desarrollo, si no procuran atraer o unir a los separados. Por eso "el ecumenismo no representa sólo una acción de la Iglesia hacia el exterior; sino también un esfuerzo por mejorar cualitativamente la propia vida bautismal–mariana y constituye una poderosa llamada a vivir el cristianismo en profundidad, da cara a Jesucristo, a sus sacramentos y a la acción que, por voluntad de El, ejerce la Virgen. Ella no puede ser obstáculo para ninguna forma de ecumenismo sano y constructivo, sino su más sólida garantía de evitar equívocos y graves adulteraciones".<sup>764</sup>

Como escribe Juan Pablo II en la "Redemptoris Mater", "la Iglesia en su presente fase de su camino, trata de buscar la unión de quienes profesan su fe en Cristo para manifestar la obediencia a su Señor que, antes de su Pasión, ha rezado por esta unidad. La Virgen Madre está constantemente en este camino de fe del Pueblo de Dios hacia la luz. Lo demuestra de modo especial el canto del Magnificat que, salido de la fe profunda de María en la Visitación, no deja de vibrar en el corazón de la Iglesia a través de los siglos". (RM, 35)

En efecto, "en la fe de María, ya en la Anunciación y definitivamente junto a la Cruz, se ha vuelto a abrir por parte del hombre aquél espacio interior... de nueva y eterna alianza... que subsiste en la Iglesia, que <<es en Cristo como un sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano>> (LG,1). En ese espacio interior –abierto por María– podemos recibir toda clase de bendiciones espirituales"(RM, 28). Ese ámbito o espacio interior es el seno fecundo de la Iglesia, Esposa virginal y fecunda de Cristo, abierto por la fe de María. La institución visible, –sociedad exterior orgánicamente estructurada– es sacramento universal de salvación", que "tiende a recapitular –bajo Cristo como Cabeza– la humanidad entera, en la unidad del Espíritu" (cf. LG, 13b) en el Corazón de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos.

## CONCLUSION

La Esposa de Cristo –tal es la conclusión de este estudio– subsiste como Persona, en sentido propio, en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, "la Madre de los vivientes (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación –la "Catholica"– que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose así la estirpe espiritual de

---

<sup>764</sup> Cf. para todo este apartado A. BANDERA, o.c. p.73 ss.

la Mujer –profetizada en el Protoevangelio y tipificada en el trasfondo bíblico de la Hija de Sion– que no es otra que "el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo" (cf. LG,9b).

La dimensión petrina de la Iglesia tiene como razón formal hacer posible el don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante el ministerio de la palabra y los sacramentos. Este tiene como raíz de su eficacia salvífica –y culmen de toda actividad eclesial (cf. SC9)– la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (Cf. 1 Cor 10,7). Se une así el don del Esposo –nuevo Adán– con la necesaria cooperación del don de la Esposa –nueva Eva– para que "se realice la obra de la redención" en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos. Por eso la tradición ha visto en el misterio eucarístico la prenda –anticipo sacramental– de las bodas escatológicas del Cordero con la Esposa, que es la nueva Jerusalén –nuestra Madre (Gal.4,26)– que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): "tabernáculo de Dios entre los hombres" (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza en el Reino consumado.

*"Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam".765*

## ANEXO

### TEOLOGÍA DE LA CONSAGRACIÓN PERSONAL Y COLECTIVA A LOS CORAZONES UNIDOS DE JESÚS Y MARÍA

#### INTRODUCCIÓN

#### LA CONSAGRACIÓN ONTOLÓGICA DEL BAUTISMO, FUNDAMENTO DE TODAS LAS DEMÁS UNCIÓNES CONSECRATORIAS DEL ESPÍRITU SANTO, SACRAMENTALES Y CARISMÁTICAS

En la Iglesia el término consagración se usa, ante todo, en el ámbito litúrgico–sacramental, y significa la intervención santificante de Dios respecto a una persona o una cosa, o el ofrecimiento a Dios de la propia vida o de algún otro

---

765 San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*.

bien<sup>766</sup>. Hay pues, consagración cuando el hombre, o una determinada materia, se ofrece a la acción santificante de Dios, llegando a ser signo de gracia.

La consagración fundamental ontológica, de la que dependen de algún modo todas las demás, es la del carácter indeleblemente impreso en el bautismo, perfeccionado por el de la Confirmación. La participación de todos los cristianos en el sacerdocio de Cristo deriva, lo mismo que su incorporación mística a El por la gracia santificante de los sacramentos de iniciación cristiana”.

*El Bautismo* incorpora a Cristo sacerdote mediante la unción del Espíritu, la impresión del carácter, que destina al culto y a la santificación propia y ajena, y realiza la inserción en la comunidad sacerdotal que es la Iglesia. *La Confirmación* refuerza estas notas y confiere la plenitud pentecostal del Espíritu Santo en orden a participar plena y activamente en la vida de la Iglesia en su crecimiento y en su misión, con fuerza espiritual y madurez, poniendo a su servicio los carismas que de este sacramento brotan. Ambos consagran el hombre a Dios y le facultan a participar activamente en el culto, recibiendo y actuando.

*El hecho que caracteriza la consagración bautismal, es su totalidad. Después del Bautismo estamos ordenados enteramente y para siempre a la perfecta glorificación de la Santísima Trinidad y a vivir en el amor del Padre, en la imitación del Hijo y en la plena comunión con el Espíritu Santo.* El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve, como señalábamos antes, *la radical igualdad que rige entre los miembros del pueblo de Dios, en tanto que llamados todos a la plenitud de la caridad, a la santidad y al apostolado; igualdad que es condición previa sobre la que se edifica la distinción de funciones –que, por lo que se refiere a quienes forman parte de la jerarquía, tiene su causa en el sacramento del Orden– entre ministros sagrados, laicos y religiosos.* Anteriormente a cualquier diferenciación, todos son “christifideles”, como pone de relieve incisivamente S. Agustín: “A la vez que me llena de temor lo que soy para vosotros soy obispo, pero con vosotros cristiano; éste es el “nomen gratiae”; aquél, el “nomen officii”<sup>767</sup>.

Por esta razón, los estudios teológicos y canónicos posteriores al Vaticano II subrayan cómo en realidad el último Concilio, más que corroborar la importancia de uno u otro de los tres estados tradicionales –el sacerdotal, el laical o el religioso–, ha centrado la reflexión en un hecho de mayor trascendencia: *la*

---

<sup>766</sup> Cf. A. M. APOLLONIO, “La consacrazione a Maria”, en *Inmaculata Mediatrix*, I (2001) 3, pp. 49–102. C. MAGGIONI, *Alleanza dei due Cuori e consacrazione*, pp. 1–3; S. MARSU *La liturgia, momento storico de salvezza*, in: “Anamnesis”, vol. I, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 48–53. 130–136; IDEM, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, in: AA. VV. “Anamnesis”, op. cit., pp.

<sup>767</sup> San AGUSTÍN: PL 38,1483.

*condición del fiel, o miembro del pueblo de Dios en cuanto tal, como sustrato común a la Jerarquía, a los laicos y a los religiosos.* A todos los fieles corresponde, según la situación propia de cada uno, trabajar por la consecución del fin de la Iglesia que ha sido instituida para que, extendiendo por todas partes el reino de Cristo, para gloria de Dios Padre, haga partícipes a todos los hombres de la redención salvadora (santificación de las almas), y a través de ellos el mundo entero, para que se ordene realmente a Dios (llevar a Dios la creación). Toda la actividad del cuerpo Místico dirigida a ese fin se llama apostolado, que la Iglesia desarrolla a través de todos sus miembros, aunque ciertamente de maneras diversas<sup>768</sup>.

## I. FUNDAMENTOS DOCTRINALES DE LA CONSAGRACIÓN A MARÍA

“El Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios (*res et sacramentum*, caracteres sacramentales) y le adorna con virtudes (*res tantum*), sino que también distribuye gracias especiales (*gratis datae*=carismas) entre los fieles (sellados con el carácter) de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1Cor, 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia” (LG 12b).

El Espíritu Santo reparte entre los fieles todo género de gracias y carismas – sean sacerdotes, religiosos, o simples fieles– extraordinarios y ordinarios “para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia” (LG 12). Pero “el juicio de su autenticidad y ejercicio razonable corresponde a la autoridad de la Iglesia que debe “no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo, retener lo bueno” (1 Tes.; S,12)” (LG 12).

El cometido de tales “carismas”, ordinarios y extraordinarios, no es otro – como vimos en el capítulo IV– que concretar, especializándola, la común llamada a participar en la misión de la Iglesia: la común (o genérica) destinación al culto y santificación –propia y ajena– del carácter sacramental<sup>769</sup>; habilitando así a quienes lo reciben “para poder desempeñar una misión específica”.<sup>770</sup> Los caracteres sacramentales no son, en efecto, sino “poderes” derivados e instrumentales de la “*exousia*” o potestad del Señor que el Padre entregó a Cristo, que por la unión hipostática quedó constituido en poder cultural, santificador

---

<sup>768</sup> AA,2.

<sup>769</sup> N.11.

<sup>770</sup> LG,12b.

como sacerdote, profeta y rey, mediador entre Dios y los hombres, que nos redime con el sacrificio de su vida.

Así como, siendo el carácter una potencia de orden espiritual, precisa de los “hábitos operativos” (virtudes y dones) para vencer la indeterminación de su apertura, orientándola hacia el recto ejercicio de la misma, así también para que se determine en sí mismo como “poder”, habilitándolo para funciones al margen de la infalibilidad del “opus operatum” propia del ministerio de los sacramentos, singularmente para el desempeño del ministerio de la palabra.

Dios concede los carismas, que habilitan para desempeñar una misión específica. Son como “antenas receptoras”, “transmisores”, “o apoyos dispositivos” del mensaje salvífico, que facilitan la evangelización, convirtiendo al carácter sacramental en un apto canal transmisor, del que puede hacerse buen o mal uso, a diferencia de los hábitos virtuosos, de los que “nemo male utitur” (San Agustín). Sólo si se usan bien se consolidan más o menos, pues no se dan a modo de hábito; y contribuyen indirectamente, por la vía del mérito, a la santificación de su beneficiario, pues son gracias “gratis datae”, ordenadas a la santificación de los demás, pero no directamente del mismo sujeto que reciben el don, como ocurre en la gracia “gratum faciens”.

*Ahí veo yo el estatuto eclesiológico –lo propongo como mera hipótesis interpretativa– de la consagración a los Corones unidos de Jesús y de María.* Se puede entender, en efecto, esta consagración a la que urge el Espíritu Santo a la Iglesia –bien se haga de modo personal, bien de una comunidad por un autorizado representante de la misma, como hizo el Papa respecto al género humano (o a Rusia), en tanto que Vicario de Cristo y cabeza visible de la Iglesia, sacramento y arca universal de salvación del mundo entero–, como <<una unción carismática a manera de “signo invisible *exigativo*” de dones salvíficos que protegen del Maligno, que atrae –a los que acogen con agradecimiento tan inestimable don –la donación de abundantes gracias actuales que reavivan –si son, y en la medida en que lo sean, libremente acogidas– la consagración bautismal>>.

Pueden asimilarse reductivamente –por analogía de participación– a la unción permanente e indeleble (carácter) propia de los sacramentos de consagración permanente e indeleble, que la Teología sacramentaria denomina “res et sacramentum” –intermedia entre el “signo externo” sacramental (“sacramentum tantum”) y la gracia (res tantum)– que es como un signo interno (reflejo y participación de la mediación sacerdotal, profética y regal de Cristo) y causa eficaz de auxilios o gracias actuales.

Como decíamos, estas unciones carismáticas son concreción de las consagraciones de orden sacramental, que de alguna manera postulan y en las

cualea “florecen”, brotando de ellas de modo connatural. (Siempre en dependencia esencial, por lo demás, como imos anteriormente, del Santo sacrificio de la Misa, del que vive la Iglesia, y—en él fundada— de la consagración bautismal, raíz de las otras consagraciones, sean sacramentales o de orden carismático, como las propias de los religiosos).

## 2. LA CONSAGRACIÓN AL CORAZÓN INMACULADO DE MARÍA ES UN DON DEL ESPÍRITU SANTO OFRECIDO POR LA MISERICORDIA DE DIOS A SU IGLESIA, CON INTENSIDAD CRECIENTE AL ACERCARSE EL TIEMPO DE LA “GRAN TRIBULACIÓN”.

Los anteriores principios doctrinales de nuestra propuesta de una teología de la cconsagración en la perspectiva el misterio de la Iglesia como “de unitate Patris Filii et Spiritus Sanncti plebs adunata” constituyen el fundamento de la decisiva trascendencia de la consagración al Corazón inmaculado de María, Madre de la Iglesia en el actual momento de la Historia de la salvación, como uno de los dones que, en el que, en un “exceso” de la divina misericordia, el Espíritu Santo derrama con profusión en este convulso tiempo nuestro, es la consagración personal y colectiva que Él mismo ha inspirado a almas elegidas con intensidad creciente, especialmente desde el comienzo del siglo XX —antes, en el tiempo, al Corazón de Jesús; y después al de María—, pero siempre unidos en el plan de Dios “ab aeterno”, en irrevocable alianza<sup>771</sup>, tanto en la constitución del ser teándrico de Cristo (del orden hipostático) como en el obrar savífico: la obra de la Redención, en todas sus dimensiones, tanto adquisitiva como aplicativa.

Tras el Concilio Vaticano II empezó a extenderse una corriente teológica que pretendía arrinconar el culto a María en el baúl del olvido. La presión de la teología progresista —epígono de la modernidad, ya en trance agónico de extinción, con el triunfo del relativismo del “pensiero devole” potmoderno— era implacable; y poco a poco fue cundiendo en seminarios, sacerdotes y fieles. Las agitadas aguas teológicas habían penetrado en la vida eclesial como un torrente que tras la crecida arrastra cuanto encuentra a su paso.

---

<sup>771</sup> Fue el tema del Congreso Mariológico Intrenacional de Fátima de 1998. El Santo Padre Juan Pablo II a menudo a hablado de los Corazones Unidos de Jesús y María. Con ocasión del Año Santo Mariano de 1987 – 1988, el Papa invitó a todos los cristianos “a entrar en esa alianza a través de la consagración personal de la confianza”. De hecho, el Santo Padre introdujo la expresión “alianza de los dos Corazones” y, en cierto modo, lo resumió así el 22 de septiembre de 1986: “Al consagrarnos al Corazón de María, descubrimos el camino seguro al Sagrado corazón de Jesús, símbolo del amor misericordioso de Nuestro Salvador”.

Si la devoción a la Virgen había sido una práctica en continuo crecimiento en tierras cristianas desde la Edad Media y Moderna, pudo observarse, en contra, que tras el Concilio Vaticano II hubo un punto de inflexión a nivel teológico que acabó afectando el alma del pueblo cristiano (el “silencio mariológico” que lamentaba Di Fiores). Parecía que los tiempos modernos dieran la razón a la conocida predicción de san Luis María Grignon de Monfort que cito en nota<sup>772</sup>, pues se pudo comprobar cómo se convirtió en lugar común admitir lo que la teología progresista tan machaconamente repetía: “la veneración de los santos distrae la adoración a Dios”. Pero si había una “veneración” especialmente dañina para ese “culto puro a la divinidad” era el de la Virgen María. Todo acercamiento oficial de la Iglesia católica a la figura de María debía ser puesto en tela de juicio con el fin de no producir rechazo en los hermanos separados. En contra de lo que hubiera sido razonable esperar, lo que al principio parecía una pugna de escuelas teológicas, se convirtió más tarde en dos modos distintos de entender el catolicismo.

Ya no se trataba sólo de una discusión sobre determinadas prácticas de piedad. Ahora de lo que se trataba era de dos mentalidades para configurar el catolicismo, o más bien, de dos catolicismos que luchaban por hacer triunfar sus tesis. Así lo advirtió el entonces Cardenal Ratzinger: “La mariología nunca puede quedar simplemente disuelta en lo objetivo de la eclesiología: el contenido tipológico de los Padres se malinterpreta profundamente cuando se reduce a María a una pura (y, por tanto, intercambiable) ejemplificación de los hechos teológicos. El sentido del tipo sólo se sigue percibiendo, más bien, cuando la Iglesia es reconocible en su forma personal a través de la insustituible figura de María”.<sup>773</sup>

Y con la caída de la mariología se derrumbó la cristología y la eclesiología. Todo en la Iglesia hacía aguas. La doctrina se había alejado de los postulados tradicionales de la fe católica para aproximarse a la mentalidad moderna: desde el movimiento progresista se había socializado la moral adaptándola a los tiempos; se había convertido la fe en un ideario político revolucionario, o cuanto menos de

---

<sup>772</sup> “Dios no puso solamente una enemistad, sino que puso enemistades entre María y Lucifer, y no solo las puso entre María y Lucifer, sino entre la raza de la Virgen y la raza del demonio. O sea, Dios ha formado enemistades, antipatías y odios secretos entre los verdaderos hijos y siervos de María y los hijos y esclavos del diablo, de modo que no se aman ellos nada unos a otros, ni tienen más correspondencia interior entre sí. Los hijos de Belial, los esclavos de Satanás, los amigos del mundo (que es la misma cosa) han perseguido siempre y perseguirán ahora más que nunca a los que pertenezcan a la santísima Virgen, como en otro tiempo persiguió Caín a su hermano Abel y Esaú a su hermano Jacob, que son las figuras de los réprobos y los predestinados”.

<sup>773</sup> J. RATZINGER, *María Iglesia naciente*. Madrid 1999, 17 y 19.

transformación social. Para ellos “una fe adulta” no podía consentir en las “niñerías” de la devoción mariana. Y si era necesario requerir de María se la convertía en un icono revolucionario signo del triunfo de los “humildes” frente a los poderosos, haciendo de un Magnificat prostituido el grito de guerra común a toda teología de la liberación. Y es que eso era lo que se pretendía: transformar el magisterio de la Iglesia, la doctrina y la moral. Y todo ello pasaba necesariamente por derrumbar el culto mariano.

Daba la sensación de que las tesis protestantes de Karl Barth hubieran penetrado en la Iglesia. “Toda la mariología es considerada por Karl Barth, nombre decisivo del protestantismo del siglo XX, como “excrescencia tumoral del catolicismo”. He aquí una frase textual, entre las muchas de su monumental Dogmática, que lo ocupó durante más de treinta años: “El discurso católico sobre María es una excrescencia maligna, es una planta parásito de la teología: ahora bien, las plantas parásito deben ser desenraizadas.”<sup>774</sup>

El Concilio Vaticano II no fue sino escenario de esa crisis, como se puso de manifiesto durante el desarrollo de las sesiones del Concilio, que no se superó en aquellos convulsos años postconciliares, pese a la luminosa doctrina mariológica del capítulo VIII de la *Lumen Gentium*, y de su interpretación auténtica en el Magisterio posterior.

---

<sup>774</sup> V. MESSORI, *Hipótesis sobre María*, 389 En ese ambiente contrario a la devoción mariana las mariofonías eran la gota que colmaba el vaso. Un anacronismo vergonzante, algo que tapar de la opinión pública, y si no era posible, al menos la jerarquía se mantendría alejada de manifestar o mostrar su querencia a las mismas.

Era notorio. Aquellos argumentos de “prudente” política teológica de los padres conciliares del sector modernizante habían pasado a convertirse en sustrato anímico, espiritual y racional de la mayor parte de clero y jerarquía. No es crítica vana. Algo estaba pasando en la Iglesia, hasta el punto de que autores como Messori, tan comedido en sus expresiones, no podía dejar de señalarlo:

“Nos parece –y lo decimos con toda la humildad y prudencia del caso– que aquí hay una especie de contradicción. En efecto, por un lado, a lo largo de los siglos, la Iglesia siempre ha aprobado cultos, ha favorecido el surgimiento de santuarios y ha exhortado a la peregrinación a lugares que –tal vez solemnemente– ha proclamado privilegiados por una manifestación misteriosa de lo Sagrado.

Por otro lado (hoy, sobre todo) a veces parece negarse a examinar las credenciales de semejantes lugares y acontecimientos”<sup>774</sup>. La fe que se perdía en el mundo, que abandonaba las iglesias locales, se reencontraba en los santuarios marianos. Parecía desconcertante, una sociedad cada vez más mundanizada buscaba ansiosa el hogar de la Madre. Si las iglesias se vaciaban, los santuarios marianos se llenaban cada vez más. Si se renegaba de la práctica sacramental en las iglesias locales, en los santuarios marianos se redescubría el sacramento de la Reconciliación y la devoción eucarística.

En esta penosa situación el gran remedio está en redescubrir en sus fundamentos bíblicos el gran don de Dios a su Iglesia que es la consagración al Corazón Inmaculado de María, que no es otra cosa que el reconocimiento filial de su maternidad en la perspectiva abierta por el testamento del Calvario (Jn 19, 26–27) acoger a María como nuestra Madre, para llegar a ser sus hijos”*in totalità di dedizione e di confidenza filiale in Lei, la Madre*”.775

La consagración a la Virgen es ese reconocimiento agradecido de su maternidad espiritual fundada en su condición de corredentora mediadora e intercesora y, por derecho de conquista, Reina y Madre del Universo redimido, expresado en confiarle nuestra vida entera, en todo y para todo, como dinámico perfeccionamiento de la persona en el camino de identificación con Jesucristo (cf Rm 8,29).776. Lejos de ser un obstáculo para la plena unión de los Cristianos, como afirman equivocadamente algunas voces, es, por el contrario, la única esperanza ecuménica de la Iglesia Esposa de Cristo, que espera, impulsada por el Espíritu Santo, en esta hora grave de la Historia de la salvación, el cumplimiento de la profecía de Jesús: “al final habrá un sólo rebaño con un sólo Pastor”. Por esa unidad pidió Jesús en la oración sacerdotal, cuando llegaba “la hora” de su paso de este mundo al Padre. Como en Caná de Galilea también se adelantará la hora de la unidad plena de los cristianos a instancias de su Madre, Esperanza nuestra y Auxilio de los Cristianos. Ella –la Inmaculada Mediadora– es la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis, la gran antagonista de la antigua serpiente, que promueve rebeldías y divisiones en la Iglesia. Ella –así está decretado (Gn 3,15) – le aplastará la cabeza.

---

775 S. MANELLI, *Mariologia Biblica*, p. 368 ss. A. M. APOLLONIO, “La consacrazione a Maria”, en *Inmaculata Mediatrix*, I (2001) 3, pp. 49–102.

776 Es una promesa de amor en donde damos completamente todo lo que somos, tenemos y hacemos a Jesús a través del Corazón Inmaculado de María. Pertenecer a María para pertenecer más completamente a Cristo. Reconocer nuestra dependencia y necesidad de Ella y así dejar que ejerza en plenitud, su misión maternal sobre nosotros. Y nos ayude a vivir más plenamente nuestras promesas bautismales de fidelidad y seguimiento total de Cristo; entregarnos confiadamente aceptando su maternidad espiritual. Nos damos a ella para dejarnos guiar, enseñar, moldear por Ella y dentro de su corazón; dejarla ejercer en plenitud su misión de Madre espiritual; ponernos bajo su protección, pidiéndole que nos proteja de los peligros espirituales y físicos de nuestra vida terrena y que nos tome de la mano para llevarnos seguros hasta el cielo; ser apartados del demonio, del mundo y de la carne, para así alcanzar la verdadera santidad; ponernos a su servicio. "nos damos a María de manera perfecta cuando nos ponemos a su disposición como cosa y posesión suya. Desde ese momento, la primera condición necesaria para pertenecerle, es ofrecerse totalmente a su Inmaculado Corazón". "Deseamos ser perfectos instrumentos de la Inmaculada y ser totalmente guiados por Ella, en perfecta obediencia"(S. M Kolbe).

## EXCURSUS. El misterio de Fátima.

En el comentario teológico del Cardenal Ratzinger en la presentación del famoso tercer secreto de Fátima “Los niños han experimentado durante un instante terrible una visión del infierno. Han visto la caída de las « almas de los pobres pecadores ». Y se les dice por qué se les ha hecho pasar por ese momento: para « salvarlas », para mostrar un camino de salvación. Viene así a la mente la frase de la Primera Carta de Pedro: « meta de vuestra fe es la salvación de las almas » (1,9). Para este objetivo se indica como camino –de un modo sorprendente para personas provenientes del ámbito cultural anglosajón y alemán– la devoción al Corazón Inmaculado de María<sup>777</sup>. Para entender esto puede ser suficiente aquí una breve indicación. « Corazón » significa en el lenguaje de la Biblia el centro de la existencia humana, la confluencia de razón,

---

<sup>777</sup> En el siglo XVII, el Señor manifestó Su plan para el mundo, a fin de que éste comprendiera mejor los misterios de Su Sagrado Corazón y del Inmaculado Corazón de María. Dos santos contemporáneos entre sí, San Juan de Eudes (1601–1680) y Santa Margarita (1647–1690) revelaron al mundo el amor y la misericordia de Dios, que se pone al alcance de todas las almas a través de los corazones de Jesús y María.

Jesús explicó a Santa Margarita María que el amor de Su Corazón debía de extenderse y manifestarse a los hombres, y que a través de ellos, Él derramaría grandes gracias sobre el mundo. Esto fue lo que él dijo, mostrándole en una visión Su Corazón: “Mira este Corazón que tanto ha amado a los hombres y al que nada se ha perdonado hasta consumirse y agotarse para demostrarles Su amor; y en cambio, no recibe de la mayoría más que ingratitudes, por las irreverencias, desprecios y sacrilegios hacia Él en este Sacramento de Amor.”. Esta revelación dio origen a una gran devoción al Sagrado Corazón de Jesús y, entre otras cosas, a la práctica de los nueve primeros viernes de mes. De este modo, el Corazón de Jesús llegó a considerarse como el símbolo de ese amor infinito por el cual el Verbo se hizo Carne, instituyó la Sagrada Eucaristía, tomó sobre sí nuestros pecados y, muriendo en la cruz, se ofreció a Sí mismo como víctima y sacrificio al Padre Eterno.

San JUAN DE EUDES contribuyó a desarrollar la ‘doctrina del corazón’. Afirmó haber escuchado de Jesús: “Os he dado este admirable Corazón de mi amadísima Madre, que es uno conmigo, para que sea auténticamente vuestro corazón”. El corazón de María es, para él, la fuente y el principio de todas las grandezas, excelencias y prerrogativas que la adornan, de todas las cualidades eminentes que la elevan por encima de todas las criaturas, como el ser hija predilecta de Padre, madre de Hijo, esposa del Espíritu Santo y templo de la Santísima Trinidad”. Su obra ayudó a establecer las fiestas litúrgicas de los Corazones de Jesús y María. Mas adelante la devoción al Inmaculado Corazón de la Virgen se ha visto reforzada por las apariciones en Fátima; con estas apariciones ha entrado la devoción al corazón de María en una nueva primavera.

voluntad, temperamento y sensibilidad, en la cual la persona encuentra su unidad y su orientación interior.

El «corazón inmaculado» es, según Mt 5,8, un corazón que a partir de Dios ha alcanzado una perfecta unidad interior y, por lo tanto, «ve a Dios». La «devoción» al Corazón Inmaculado de María es, pues, un acercarse a esta actitud del corazón, en la cual el «fiat» –hágase tu voluntad– se convierte en el centro animador de toda la existencia. Si alguno objetara que no debemos interponer un ser humano entre nosotros y Cristo, se le debería recordar que Pablo no tiene reparo en decir a sus comunidades: imitadme (1 Co 4, 16; Flp 3,17; 1 Ts 1,6; 2 Ts 3,7.9). En el Apóstol pueden constatar concretamente lo que significa seguir a Cristo. ¿De quién podremos nosotros aprender mejor en cualquier tiempo si no de la Madre del Señor?».

*¿Por qué el Papa en unión con los Obispos?... He aquí una hipótesis explicativa.*

El Señor, dice San Agustín, es muy buen Esposo. Y no hace nada sin contar con su Esposa, la Iglesia, fundada en la piedra apostólica del Papa, el vicario de Cristo, cabeza del cuerpo de las Iglesias particulares presididas por los Obispos.

El C. Vaticano II ha redescubierto –en uno de sus desarrollos eclesiológicos más significativos– que la universal “congregatio fidelium”, que es la Iglesia, es, además, el “corpus Ecclesiarum” (cf. supra, cap. IX). Es decir, la Iglesia fundada por Cristo no reúne sólo la multitud de los fieles bajo la autoridad suprema del Papa y del Colegio Episcopal, sino que esos fieles son convocados y congregados en las Iglesias particulares, presididas por los Obispos, en las cuales “inest et operatur” la Iglesia Universal.

La comunión de esas Iglesias constituye la Iglesia de Cristo: “en la comunión eclesial existen, además, las Iglesias particulares que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el Primado de la Cátedra de Pedro que preside todo el conjunto de la caridad”<sup>778</sup>; “el Cuerpo Místico es también el cuerpo de las Iglesias”<sup>779</sup>. Es “la doble forma de la Iglesia–Sacramento”, en la

---

<sup>778</sup> LG, 13c.

<sup>779</sup> LG, 23. Sobre el tema de este capítulo es fundamental CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Communio notio*, Roma, 28–V–1992. Cap.III, nn. 11–14. “La Iglesia, que al nivel ontológico es una “communio cum Deo et hominibus”, al nivel estructural de la constitución es una “communio ecclesiarum”, escribe E. CORECCO, en *Iglesia universal e Iglesias particulares*, en P. RODRÍGUEZ (dir), *Actas del IX Simposio Internacional de Teología de 1989*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 81–100. En las Actas del mismo simposio, en el que participé activamente, cabe destacar los estudios de R. BLÄZQUEZ, *Fraternidad cristiana y ministerio ordenado en la estructura*

acertada expresión del Prof. Pedro Rodríguez, ambas de divina institución: “*Ius divinum positivum*”.

La mutua implicación de Iglesia universal e Iglesias particulares es una dimensión constitutiva del misterio de la Iglesia aquí en la Tierra. Así se ha demostrado con argumentos concluyentes tomados del Nuevo Testamento y la Tradición, que convergen en la recuperación de esta doctrina en el Concilio Vaticano II, un tanto oscurecida por la eclesiología de corte belarminiano. (Cf. *supra*, Cap. XI).

En este sentido es significativo que las veces que le preguntaron a Lucía por qué Dios no convertía a Rusia sin necesidad de recurrir a un medio tan difícil como era la Consagración –que tantas dificultades encontraba en la misma Curia– ella contestaba poniendo en boca del Señor la siguiente respuesta: “Porque quiero que toda mi Iglesia reconozca esa consagración como un triunfo del Corazón Inmaculado de María; para que, de ahí en adelante, se extienda su culto. Quiero también poner, junto a la devoción a mi Divino Corazón, la devoción a este Corazón Inmaculado.”. Quiere, en definitiva que se reconozca de forma explícita, lo que ya es una verdad “*proxime definibilis*”, atestiguada en las fuentes de la Revelación: la Mediación materna de María, Corredentora, Reina del Corazón del Rey y Madre de misericordia, y Abogada nuestra.

Volvemos a los tiempos bíblicos en que el Pueblo de Dios, cuando se apartaba de Dios, de Jahvé, era castigado por la irrupción violenta de grandes pueblos limítrofes que lo saqueaban, la infligían grandes castigos y lo llevaban prisionero a tierras lejanas... Hoy esos pueblos limítrofes se han condensado, según los textos de Fátima, en un solo pueblo dominado por el secularismo más atroz, por el ateísmo más contrario al Reino de Dios, dispuesto a acabar para siempre con el nombre de Jahvé en toda la tierra. De ahí la importancia escatológica del mensaje de Fátima. No se reduce a ser un nuevo anuncio, aunque apremiante, de oración y penitencia. Sino que se ha adentrado en la historia más contemporánea, para desentrañar su sentido teológico.

Ha venido a darnos la verdadera “teología de la historia de nuestros días”, al descubrirnos el sentido providencial e histórico–teológico que está cumpliendo el comunismo marxista y ateo”<sup>780</sup>. Rusia era el instrumento elegido por Dios para castigo del mundo por sus pecados, que por ser tantos y tales (¿cómo no destacar los pecados de omisión de la Iglesia, poco dócil a las demandas de la Dulce

---

fundamental de la Iglesia, y el de A. M<sup>o</sup> ROUCO VALERA, *El episcopado y la estructura de la Iglesia*. Una excelente monografía de conjunto sobre el tema en J. R. VILLAR, Pamplona 1990.

<sup>780</sup> Joaquín María ALONSO, Pág. 135. Ediciones Sol de Fátima.

Señora!) exigirían de la Justicia Divina no sólo que el azote marxista se descargara con ira sobre la tierra, sino que sus errores se extendieran profundamente y por todas partes (instituciones, estados, organizaciones, pensamiento, vida...) haciendo no sólo que el largo brazo del marxismo –como ahora su heredero el relativismo se dejara sentir y se deje sentir, sino que la misma conversión vaya despacio y entre sufrimientos. “pero, para castigo del mundo, dejará que vaya despacio. Su justicia provocada por nuestros pecados así lo exige. Y se disgusta, a veces, no sólo por los grandes pecados, sino también por nuestra flojedad y negligencia en atender a sus peticiones”.

Esta realidad no sólo no era extraña al mensaje y promesa de Fátima, sino que, en cierto modo, ya había sido advertido por Nuestro Señor a la misma vidente de Fátima<sup>781</sup>. Las veces que le preguntaron por qué Dios no convertía a Rusia sin necesidad de recurrir a un medio tan difícil como era la Consagración – que tantas dificultades encontraba en la misma Curia– ella contestaba poniendo en boca del Señor la siguiente respuesta: “Porque quiero que toda mi Iglesia reconozca esa consagración como un triunfo del Corazón Inmaculado de María; para que, de ahí en adelante, se extienda su culto. Quiero también poner, junto a la devoción a mi Divino Corazón, la devoción a este Corazón Inmaculado”.

\*\*\*\*\*

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS

1. El fundamento de la consagración a la Inmaculada, es su plenitud de gracia que la constituye, como Corredentora, en mediadora maternal entre la fuente de gracia –Cristo Cabeza– y la humanidad. El corazón de la Inmaculada es el molde materno en el que se forma el Cristo total, Cabeza y miembros. (Cf. CC. XII y XIII).

---

<sup>781</sup> “Participa a mis ministros que, en vistas de que siguen el ejemplo del Rey de Francia, en la dilación por ejecutar mi petición, le han de seguir también en la aflicción.”. Es el gran misterio de Fátima, que el mismo Dios que expresa su Divina Voluntad para evitarnos terribles males de los que nos advierte, nos los advierte de antemano sabiendo que, cómo su manifestada Voluntad no será cumplida, al final terminarán ocurriendo. Es una difícil combinación que ya fue expresada por sor Lucia y recogida por el padre Alonso años antes de que la consagración fuera hecha conforme a los designios del Cielo. “Lucía ha insistido muchas veces que la consagración de Rusia todavía no se ha realizado (n.d.a. en 1978), que además, se realizará de un modo cierto, y que, finalmente, cuando se realice, será ya tarde, porque habremos pasado por las innumerables calamidades que la no conversión de Rusia traerá al mundo.”.Ibid.

Juan Pablo II (RM, 40) enseña que “con la muerte redentora de su Hijo, la mediación materna de la esclava del Señor alcanzó una dimensión universal, porque la obra de la redención abarca a todos los hombres” y “la cooperación de María participa, por su carácter subordinado, de la universalidad de la mediación del Redentor, único mediador”. “Después de la Ascensión del Hijo su maternidad permanece en la Iglesia como mediación materna; intercediendo por todos sus hijos, la madre coopera en la acción salvífica del Hijo”. Se trata ahora, de una mediación correspondiente a la redención aplicativa, por la que distribuye las gracias que han contribuido a adquirir.

“Asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndose los dones de la salvación eterna. Con este carácter de “intercesión”, que se manifestó por primera vez en Caná de Galilea... cuida de los hermanos de su Hijo que todavía peregrinan y se hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada”... hasta la consumación perpetua de todos los elegidos”.

2. Por libre disposición de Dios, que quiso asociar a María a la obra de la redención en calidad de Corredentora, ha sido constituida también por el mismo Dios Dispensadora universal de todas las gracias que se han concedido o se concederán a los hombres hasta el fin de los siglos. Roschini aduce una serie abrumadora de testimonios de la tradición cristiana, empezando por San Ignacio Mártir (siglo I) y terminando con los mariólogos del siglo XX, que no sólo admiten explícitamente la verdad de que María es distribuidora universal de todas las gracias, sino que la consideran verdad de fe, o próxima a la fe, definible por la Iglesia. Por “todas las gracias” se entiende la gracia santificante, las virtudes infusas teologales y morales, los dones del Espíritu Santo, las gracias actuales, los dones jerárquicos— los caracteres sacramentales de consagración permanente e indeleble: Bautismo y Confirmación (iniciación cristiana), y orden sagrado, “*quae mutuo se complemt et ad invicem ordinantur*” (LG.10–12)— junto con los dones carismáticos y aun los favores temporales que de algún modo influyen en nuestro fin sobrenatural. En resumen, todo lo que dispone, produce causalmente, conserva, aumenta o perfecciona la vida sobrenatural del hombre. Esto se extiende universalmente a los beneficiarios de la misión de María, porque afecta a todos los seres humanos de todos los tiempos e incluso a las almas del purgatorio.

3. Se puede describir la consagración a María, a la que urge el Espíritu Santo a la Iglesia —bien se haga de modo personal, bien de una comunidad por un autorizado representante de la misma, como el Papa respecto al género humano

(o a Rusia), en tanto que vicario de Cristo y cabeza visible de la Iglesia, sacramento y arca universal de salvación del mundo entero–, como una una unción carismática a manera de <<signo invisible “exigitivo” de dones salvíficos que protegen del Maligno, y atrae –a los que acogen con agradecimiento tan inestimable don –la donación de abundantes gracias actuales que reavivan la consagración bautismal>>.

A mi parecer, pueden asimilarse estas unciones carismáticas, reductivamente –por analogía de participación– a la unción permanente e indeleble (carácter) propia de los sacramentos de consagración permanente e indeleble, del que son concreción y brotan de modo connatural, en cada uno según la propia e irrepetible vocación personal a que habilita en orden al recto y fructífero desempeño de la .

4. Los que vivieron en tiempos anteriores a María recibieron las gracias en vista de sus futuros méritos; los que viven después de ella, especialmente después de su Asunción a los cielos, reciben todas las gracias mediante su intercesión actual, y su influjo de ejemplaridad eficiente, partícipe de la mediación capital de Cristo, como mediadora maternal en el Mediador Capital, esencialmente a él subordinado, formando –“cor unum et anima una”– un solo instrumento “unidual” de donación del Espíritu Santo a la Iglesia<sup>782</sup>.

5. Esta doctrina no significa que la intercesión de nuestra Señora deba ser invocada como requisito necesario para recibir las gracias. Ya la invoquemos directamente, o dirijamos nuestras peticiones a Cristo o a algún Santo, en todos los casos se nos concederá –lo sepamos o no, pues es un querer del plan “ab aeterno” de la divina predestinación que se realiza “velis nolis” en la historia de la salvación–, se nos da la gracia, siempre y sólo, en a través de María –que

---

<sup>782</sup> F. OCÁRIZ, “La Mediazione materna”. *Romana*, 1987, II p. 317. El A. juzga demasiado débiles y metafóricas expresiones tales como “cuello” o “acueducto” para referirse a la distribución de gracias de María mediadora. “No parece infundado atribuir un significado más profundo al de una simple “apropiación” a expresiones tradicionales como la de San Andrés de Creta, según el cual María es “La Madre de la cual proviene sobre todos el Espíritu”. Y es justamente la noción de participación –“Koinonia” la que permite afirmar la participación de María en la capitalidad de Cristo, y gracia, sin que ello suponga una duplicidad de fuentes o de cabezas”. Aunque la santificación es ‘acción’ divina “ad extra”, y por ello común a las tres Personas, tiene como ‘término’ la introducción de la criatura en la vida trinitaria, pues la gracia es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo. Con J. M Scheeben cree que la misión de una Persona divina consiste en el hecho de que la criatura participe en ella, por una unión y semejanza participada “propia” a cada Persona: así la unión al Espíritu Santo plasma la semejanza al Hijo, en el cual y por el cual somos hijos del Padre, en María y con María. No solo “apropiada”.

conoce en su Hijo todas nuestras necesidades– de modo secundario y subordinado a Cristo.

6. La mediación materna de María, hace posibles las otras dos, comenzando por la Eucaristía, que aplica, en el orden de la redención subjetiva, los frutos salvíficos del Sacrificio del Calvario que María contribuyó a adquirir en el orden de la relación objetiva. Por disposición divina fue predestinada con su Hijo, antes de la previsión del pecado, a una plenitud de santidad inmaculada –por admirable y perfectísima redención preservativa–, para asociarla a la obra salvífica del Dios hombre Redentor, de manera singular y única (LG 61).

7. Su presencialización sacramental en la Eucaristía –la segunda mediación– de la que vive la Iglesia, incluye, pues, la presencia de María en el ejercicio de su maternidad espiritual sobre la Iglesia. De esta misteriosa presencia –de su persona glorificada y de su obrar salvífico, por inseparabilidad respecto a las de su Hijo– a la que alude brevemente la Encíclica “Ecclesia de Eucharistia” en el cap. V.

8. La Eucaristía es, a su vez, la razón formal de la tercera, el ministerio petrino, que fue instituido por Cristo para asegurar la unidad en la fe y en la comunión que dan vida a la Iglesia. Pedro, la roca firme, garantiza la recta celebración del sacrificio eucarístico –del que vive la Iglesia– hasta que Él venga (cfr. 1 Cor 11, 26), como principio de unidad en la fe y en la comunión del sacerdocio jerárquico, capacitado, por el carácter del orden, a renovar in persona Christi el divino Sacrificio del Calvario, del que vive la Iglesia’.

## INDICE GENERAL

### INTRODUCCIÓN

### CAPÍTULO I

#### ORIGEN TRINITARIO E HISTÓRICO SALVÍFICO DEL MISTERIO DE LA IGLESIA (LG C. 1)

##### I. LA DOBLE MISIÓN CONJUNTA E INSEPARABLE DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU SANTO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN COMO

“INCARNATIO IIN FIERI”’, HASTA LA PLENITUD ESCATOLÓGICA DEL CRISTO TOTAL. “A PATRE AD PATREM”.

II. LAS DIVERSAS FASES –EN SU DOBLE MOVIMIENTO, DESCENDENTE (DE DIOS AL HOMBRE), Y DE RETORNO (DEL HOMBRE A DIOS) – DE LA DOBLE MISIÓN CONJUNTA E INSEPARABLE DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU EN LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA SU CONSUMACIÓN FINAL.

1. PREPARACIÓN DE LA ENCARNACIÓN

- a. Movimiento descendente
- b. Movimiento ascendente

2. LA ENCARNACIÓN REDENTORA HASTA LA PASCUA

- a. Movimiento descendente
- b. Movimiento ascendente

3. LA IGLESIA, SACRAMENTO DE LA DOBLE MISIÓN DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU

- a. Movimiento descendente
- b. Movimiento ascendente

4. LA PLENA RECAPITULACIÓN DE TODO EN CRISTO AL FINAL DE LOS TIEMPOS

CAPÍTULO II

I. LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNIÓN EN CRISTO ENTRE DIOS Y LOS HOMBRES, ES TAMBIÉN, EN SU FASE HISTÓRICA, INSTITUCIÓN DE SALVACIÓN, “CUASI- SACRAMENTO” DE ESA COMUNIÓN HASTA SU PLENITUD ESCATOLÓGICA EN LA JERUSALÉN CELESTIA (LG CAP. I).

1. EL MISTERIO DE LA IGLESIA DERIVA DE LA DOBLE MISIÓN, CONJUNTA E INSEPARABLE, DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO –LAS DOS MANOS DEL PADRE (EN LA SUGERENTE Y PROFUNDA IMAGEN DE SAN IRENEO) – COMO TRASUNTO HISTÓRICO DEL MISTERIO DE LAS PROCESIONES TRINITARIAS.

2. LA IMAGEN DE LA IGLESIA COMO "PUEBLO DE DIOS" SUBRAYA MEJOR QUE OTRAS LA ÍNDOLE "COMUNITARIA" E "HISTÓRICA" DE LA IGLESIA EN SU FASE PEREGRINA, ASÍ COMO LA "IGUALDAD RADICAL" DE SUS MIEMBROS POR COMÚN DIGNIDAD DE HIJOS DE DIOS "LLAMADOS" A LA SANTIDAD Y A LA RESPONSABILIDAD EN LA DILATACIÓN DEL REINO DE DIOS.

- a. La continuidad entre Iglesia y el antiguo testamento.
- b. La idea de vocación–consagración–misión.
- c. El aspecto histórico y escatológico.
- d. La igualdad radical de los miembros del pueblo de Dios.

II. LA IGLESIA EN CUANTO "INSTITUCIÓN HISTÓRICA" VISIBLE ES "COMO UN SACRAMENTO" DEL MISTERIO DE "COMUNIÓN DE VIDA" CON DIOS Y DE LOS HOMBRES ENTRE SÍ (CF, LG 1).

### CAPÍTULO III

LA TRIPLE E INDISOCIABLE MEDIACIÓN DE LA INMACULADA, LA EUCARISTÍA Y EL MINISTERIO PETRINO, EN LA EDIFICACIÓN DE LA IGLESIA PEREGRINA HASTA LA PARUSÍA. (“LAS TRES BLANCURAS”)

### INTRODUCCIÓN

1. LAS TRES MEDIACIONES NECESARIAS PARA LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA PEREGRINANTE HASTA SU PLENITUD ESCATOLÓGICA.

1.1 Universalidad de la mediación eucarística hasta la Parusía.

1.2. El misterio eucarístico como única garantía de la presencia salvífica de cristo en el mundo, mediante su iglesia peregrina, hasta que él venga. los dolores de la “tribulación suprema”, como pasión mística de la Iglesia por excelencia, que preludia su resurrección en el reino de los corazones unidos de Jesús y de María.

1.3. La necesaria mediación del ministerio petrino –fundado en la Eucaristía– en el origen y edificación de la iglesia peregrina sobre la solidez de la roca apostólica.

1.4. Presencia fundante de la mediación materna de la Inmaculada corredentora en la Eucaristía.

1.5. La oblación de los Corazones unidos de Jesús y la Inmaculada, alma del sacrificio eucarístico del que vive –y se edifica– la Iglesia peregrina edificada sobre Pedro.

1.6. El amor activo y el anhelo expectante que tienen los bienaventurados del reino consumado, –activamente presente en el misterio eucarístico– equivalente analógico del dolor de los justos viadores por la tremenda realidad del pecado. Participación de los bienaventurados en la realeza de Cristo en unión indisoluble con María reina (reina del corazón del rey).

2. LA DOBLE DIMENSIÓN MARIANA Y PETRINA Y DE LA IGLESIA PEREGRINA DERIVADA DEL DINAMISMO SALVÍFICO DE LA EUCARISTÍA, EN TANTO QUE LA CONSTITUYE Y EDIFICA CON LA NECESARIA MEDIACIÓN DE MARÍA Y DEL MINISTERIO PETRINO.

3. FIN DE LA TRIPLE MEDIACIÓN –EN EL MODO PROPIO DE LA FASE HISTÓRICA DE LA IGLESIA, QUE PERTENECE A LA FIGURA DE ESTE MUNDO QUE PASA–, EN LA RECAPITULACIÓN ESCATOLÓGICA DE TODO EN EL CRISTO TOTAL.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

EXCURSUS

TRANSUSTANCIACIÓN EUCARÍSTICA Y “TRANSUSTANCIACIÓN EN LA INMACULADA” (SAN MAXIMILIANO MARÍA KOLBE).

CAPÍTULO IV.

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS ES, EN SU FASE PEREGRINA–HISTÓRICA, UNA COMUNIDAD SACERDOTAL ORGÁNICAMENTE ESTRUCTURADA COMO SACRAMENTO DE LA COMUNIÓN CON DIOS Y DE LOS HOMBRES ENTRE SÍ. (LG CAP. II).

*(Dimensión institucional petrina de la iglesia) (1)*

I. RAZÓN FORMAL DE LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN EL SACERDOCIO DE CRISTO “UNUS MEDIATOR”– DE SU TRIPLE OFICIO MEDIADOR– COMO COMUNIDAD SACERDOTAL “ORGANICAMENTE ESTRUCTURADA”.

II. LAS DOS DIMENSIONES ESENCIALMENTE DIVERSAS DE LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN EL SACERDOCIO DE CRISTO.

1. EL SACERDOCIO REAL, COMÚN A TODOS LOS “CHRISTIFIDES”, INCLUIDOS LOS MINISTROS ORDENADOS.

a) Naturaleza

b) Consecuencia: igualdad radical de los constituidos fieles y miembros de la Iglesia por el bautismo, y diversidad funcional de los mismos en virtud del

sacerdocio jerárquico y de la multiforme distribución de carismas por el Espíritu Santo.

## 2. EL SACERDOCIO MINISTERIAL.

III. EL SENTIDO DE LA FE DE LOS MIEMBROS DEL PUEBLO DE DIOS, COMO EXPRESIÓN DEL SACERDOCIO COMÚN –DE SU "MUNUS PROPHETICUM"– EN SU RELACIÓN CON EL MINISTERIO JERÁRQUICO (LG 12)

IV. RELACIÓN ENTRE EL SACERDOCIO MINISTERIAL Y EL SACERDOCIO COMÚN.

V. LOS CARACTERES SACRAMENTALES, MODALIZADOS POR LOS CARISMAS, CONFIGURANTES DE LA COMUNIDAD SACERDOTAL “ORGANICE STRUCTA” BAJO PEDRO, EN CUANTO SE ORDENAN A LA EUCARISTÍA, Y DE ELLA DERIVAN.

VI. EL SAGRADO MINISTERIO EN LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA.

1. El "christifidelis" y su condición sacerdotal.

2. El sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común.

VII. RAZÓN FORMAL DE SU DIFERENCIA NO GRADUAL, SINO ESENCIAL DE SU DIVERSA PARTICIPACIÓN EN EL SACERDOCIO DE CRISTO, “UNUS MEDIATOR”.

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

### CAPÍTULO V

#### CONSTITUCION JERÁRQUICA DE LA IGLESIA (LG CAP. III).

*(Dimensión institucional petrina de la iglesia, sacramento universal de salvación) (2).*

I. VOCACIÓN E INSTITUCIÓN DEL GRUPO ESTABLE DE LOS DOCE

II. LA SUCESIÓN APOSTÓLICA.

III. LA IGLESIA TIENE UNA CABEZA VISIBLE EN LA PERSONA DEL PONTÍFICE ROMANO, SUCESOR DE PEDRO Y CABEZA DEL COLEGIO EPISCOPAL (DE FE DEFINIDA: C. VATICANO I, CON PALABRAS RECOGIDAS CASI LITERALMENTE EN EL C. VATICANO II).

1. La función del Papa de cabeza visible y fundamento de la unidad de la Iglesia la ejerce en común con el Colegio episcopal, del que es asimismo cabeza.
2. Perspectivas ecuménicas.

IV. EL EPISCOPADO COMO SACRAMENTO. NECESIDAD DE DETERMINACIÓN CANÓNICA PARA SU EJERCICIO EN COMUNIÓN JERÁRQUICA.

V. EXPRESIONES DE LA COLEGIALIDAD EPISCOPAL.

VI. EL MINISTERIO DE LOS OBISPOS.

CAPÍTULO VI.

EXISTENCIA Y NATURALEZA DEL MAGISTERIO JERÁRQUICO DE LA IGLESIA.

*(Dimensión institucional petrina de la iglesia) (3).*

I. INSTITUCIÓN DEL MAGISTERIO APOSTÓLICO.

II. SUCESIÓN Y MAGISTERIO.

III. NATURALEZA DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO.

IV. DIVISIÓN.

V. EL SUMO PONTÍFICE ES EL SUMO DOCTOR DE LA IGLESIA.

1. El Obispo de Roma sucesor de Pedro y cabeza visible de la Iglesia.
2. Magisterio del Papa, Magisterio supremo.

VI. MODALIDADES DEL MAGISTERIO EPISCOPAL

CAPÍTULO VII

OBJETO DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.

*(Dimensión petrina de la iglesia) (4).*

I. OBJETO PRIMARIO Y SECUNDARIO DEL MAGISTERIO.

II. ASENTIMIENTO DEBIDO AL OBJETO SECUNDARIO DEL MAGISTERIO

III. ETICA Y MAGISTERIO

#### IV. FUNCION DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN LAS CUESTIONES TEMPORALES

1. Fundamento de la doctrina social de la Iglesia.
2. Misión del Magisterio eclesiástico.
3. Respeto de la Iglesia a la autonomía de la sociedad civil
4. No corresponde a la Iglesia dar soluciones técnicas, sino iluminar con principios morales.
5. Derecho y deber del Magisterio de emitir juicios sobre el orden social.
6. Naturaleza del vínculo moral de esos juicios.

#### CAPÍTULO VIII

##### INFALIBILIDAD Y MAGISTERIO.

*(Dimensión institucional petrina de la iglesia) (4).*

##### I. NOCION DE INFALIBILIDAD

##### II. TRIPLE PLANO DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA.

##### III. EL MAGISTERIO INFALIBLE DEL PAPA

- a) ¿Cuándo es infalible el magisterio del papa?
- b) Por qué es entonces infalible ese magisterio?
- c) Consecuencias de la infalibilidad pontificia

##### IV. EL MAGISTERIO INFALIBLE DEL COLEGIO EPISCOPAL EN UNIÓN CON SU CABEZA

##### V. LA FE INFALIBLE DE LA IGLESIA UNIVERSAL.

##### VI. FACTORES DEL PROGRESO DOGMATICO.

##### VII. EVOLUCION HOMOGENEA EN EL PROGRESO DOGMATICO.

##### VIII. SUBORDINACION DE LA TEOLOGIA AL MAGISTERIO

1. Legítima libertad del quehacer teológico: pluralismo teológico, no dogmático.
2. Complementariedad de Magisterio y Teología.

#### CAPÍTULO IX.

##### POSICIÓN ECLESIAL Y MISIÓN DEL SACERDOCIO MINISTERIAL EN LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA.

*(Dimensión institucional petrina de la iglesia) (5).*

## INTRODUCCIÓN.

I. POSICIÓN ECLESIAL Y MISIÓN DEL SACERDOCIO MINISTERIAL.

II- EL SACERDOTE MINISTERIAL ES –DESDE EL PAPA HASTA EL ÚLTIMO PRESBITERO EN COMUNIÓN CON ÉL –EN VIRTUD EL "CARACTER" INDELEBLE DE SU ORDENACIÓN PRESBITERAL– EL "ALTER EGO" SACRAMENTAL DE CRISTO CABEZA Y ESPOSO DE LA IGLESIA.

III. PREFIGURACIONES.

IV. CONDICIÓN DEL PRESBITERO EN EL MUNDO.

V. POSICIÓN DEL PRESBITERO EN LA IGLESIA, SU PROYECCIÓN UNIVERSAL

1. Su posición eclesial.

2. "En virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión, todos los presbíteros se unen entre sí en íntima fraternidad"<sup>783</sup>.

3. Su dimensión universal.

## CAPÍTULO X.

LA MISION DEL FIEL LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. SU NECESARIA RELACION CON EL SACERDOCIO MINISTERIAL. (LG CC II, IV, V, VI).

*Dimensión institucional petrina de la iglesia) (6).*

I. ACTUALIDAD DEL TEMA.

II. CONCEPTO DE LAICO, COMO FIEL ESPECÍFICAMENTE DISTINTO DEL CLÉRIGO Y DEL RELIGIOSO.

1. Su participación en la misión salvífica de la iglesia: distinción "no adecuada" de las tareas que la competen en cuanto miembro de la iglesia y en cuanto miembro de la sociedad humana.

2. La acción directa de santificar el mundo, tarea específica de los laicos.

III. RELACIÓN DE LOS LAICOS CON LA JERARQUÍA EN EL CUMPLIMIENTO DE SU MISIÓN SANTIFICADORA DEL MUNDO.

---

<sup>783</sup> LG 22 c.

IV. VARIEDAD DE FORMAS DE APOSTOLADO LAICAL  
 V. MOVIMIENTOS ECLESIALES Y NUEVAS COMUNIDADES.

CAPÍTULO XI.

TEOLOGÍA DE LAS IGLESIAS PARTICULARES EN SU RELACIÓN CON LA IGLESIA UNIVERSAL PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS (LG. C. III).

*(Dimensión eucarística de la iglesia (I): consecuencias institucionales y ecuménicas).*

I.LA IGLESIA COMO “CORPUS ECCLESiarUM”.

II.LA IGLESIA PARTICULAR ES, EN SU MUTUA IMPLICACIÓN CON LA IGLESIA UNIVERSAL, UNA ESTRUCTURA ESENCIAL DE LA IGLESIA.

- a) Fuentes teológicas.
- b) Conclusiones.

III.MUTUA INMANENCIA ENTRE LA IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIAS PARTICULARES EN EL MAGISTERIO DEL C. VATICANO II.

1. La capitalidad episcopal en cuanto "repraesentatio christi"; y el Misterio Eucarístico, como razón formal de la inmanencia de la iglesia universal en las iglesias
2. La Iglesia particular como imagen de la Iglesia universal
3. Formas variables de derecho eclesiástico de realización histórica de esta estructura eclesial de derecho divino.

IV.LAS PRELATURAS PERSONALES.

1. SU NATURALEZA TEOLÓGICA Y JURÍDICA

- a) Perspectiva teológico–canónica
- b) Fundamento eclesiológico y finalidad

2 DIFERENCIA DE LAS PRELATURAS PERSONALES CON LAS IGLESIAS PARTICULARES A CUYO SERVICIO SON ERIGIDAS.

3. SU ANALOGÍA Y EQUIPARACIÓN "IN IURE" CON LAS IGLESIAS PARTICULARES.

4. ACTIVIDAD PASTORAL Y APOSTÓLICA DE LA PRELATURA PERSONAL: EL CONCEPTO DE "COOPERACIÓN ORGÁNICA" CLERO-LAICOS.

5. SU CONSTITUCIÓN JURÍDICA.

a) Erección

b) Régimen y gobierno.

V. PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS. CRISTIANISMO Y RELIGIONES.

## CAPÍTULO XII

PALABRA BÍBLICA, PALABRA SACRAMENTAL Y PROTOPALABRA EUCARÍSTICA. (TEOLOGÍA DE LA PALABRA EN RELACION CON LOS SACRAMENTOS

*(Dimensión eucarística de la iglesia (2): que vive de la Protopalabra de la Anamnesis eucarística).*

### INTRODUCCIÓN

I. LOS CINCO SENTIDOS DEL TÉRMINO ANALÓGICO PALABRA DE DIOS.

1. La Palabra en el seno del Padre

2. Jesucristo, el Verbo en medio de nosotros, en todo el arco de su vida, plenamente manifestado en la Pascua del Señor, centro del misterio del tiempo y recapitulación de la historia salvífica hasta la Parusía.

3. Palabras de Dios –en plural– de la predicación profética y apostólica en la Revelación divina “gestis verbisque” (DV 2).

4. Palabra Bíblica.

a) La Biblia no sólo contiene la palabra de Dios revelada en la historia de la salvación (i, 2 y 3), sino que es palabra de Dios por la que habla a su Iglesia y – en ella– a cada uno de los hombres.

b) La Palabra bíblica en el corazón –tradición viva– de la Iglesia.

5. La Palabra viva de la predicación de la Iglesia.

II. PALABRA, SACRAMENTO Y LITURGIA.

III. LA PROTOPALABRA EUCARÍSTICA, FUNDAMENTO, CONSUMACIÓN Y GARANTÍA DE LA PRESENCIA SALVÍFICA DE CRISTO EN TODA LA PALABRA DE LA IGLESIA.

## REFEXIONES CONCLUSIVAS

## CAPÍTULO XIII.

## MARÍA MADRE DEL CRISTO TOTAL EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA–

*(Dimensión mariana de la iglesia) (1).*

## I. MARÍA MADRE DE LA IGLESIA, (RM, 45–47).

## 1. DIMENSIÓN PERSONAL DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE MARIA.

a. Esencial referencia de la maternidad a la persona del hijo, en su identidad irrepetible.

b. Frutos de la entrega filial –totus tuus– a la mediación materna de maría (46a).

c. El misterio de la mujer a la luz del misterio de maría (rm, 46b).

## II. EL TITULO “MARÍA MADRE DE LA IGLESIA”. PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS.

## III. LA GRACIA PATERNAL DE SAN JOSÉ, PADRE VIRGINAL Y MESIÁNICO DE JESÚS, ES SUPERIOR Y TRASCENDENTE A LA DE TODOS LOS DEMÁS SANTOS, INCLUIDOS LOS APÓSTOLES, POR SER DE ORDEN HIPOSTÁTICO.

1. Paternidad virginal de José verdadero esposo de María.

2. Carácter mesiánico de su paternidad virginal.

3. La gracia paternal de José deriva de la maternidad de María: José, hijo de su Esposa.

4. La obediencia de la fe de los esposos de nazaret como libre respuesta –unida a la firme esperanza y a la ardiente caridad– al don de dios de la inicial plenitud de gracia maternal de maría y –de ella derivada– la gracia paternal de José, es la razón formal (el alma) de su participación en la redención objetiva.

5. La fe –con la esperanza y ardiente caridad– de María y José, “causa salutis” ejemplar, meritoria y eficiente –subordinadamente al amor obediente del redentor, “alma de la Redención”– de la vida de fe de los miembros de la iglesia peregrina.

6. Singular valor del mérito y satisfacción corredentivos de san José.

## EXCURSUS:

IV. EL SACERDOCIO MINISTERIAL DERIVA DE LA MEDIACIÓN SACERDOTAL DE CRISTO, "UNUS MEDIATOR", Y DE LA DOBLE E INDISOCIABLE MEDIACIÓN, TAMBIÉN SACERDOTAL –MATERNA DE MARÍA, Y PATERNA DE JOSÉ–, EN JERARQUICA SUBORDINACIÓN.

#### CAPÍTULO XIV

LA PERSONA MISTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN, SACRAMENTUM SALUTIS MUNDI. (FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO Y MARIOLÓGICO DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE LA IGLESIA COMO "NUEVA EVA". SU VALOR ECUMÉNICO)

*(Fundamento mariano de la iglesia) (2).*

I – PRESUPUESTOS ONTOLOGICO–ANTROPOLOGICOS PARA LA COMPRESION DE LA IGLESIA COMO PERSONA MISTICA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN.

LA PERSONA, SÍNTESIS DE INTIMIDAD Y APERTURA, COMO "DISTINCTUM SUBSISTENS RESPECTIVUM".

a.–"Distinctum subsistens": inmanencia.

b – "Relatio": trascendencia.

c– "Subsistens respectivum". la persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente.

III– ORDEN DE LA PARTICIPACIÓN EN EL SER, "ANALOGÍA ENTIS" Y ONTOLOGÍA RELACIONAL DE LA PERSONA

IV – LA SUBSISTENCIA PERSONAL FUNDADA EN EL RESPECTO CREATORIAL CONSTITUYENTE DE SU ESENCIAL PERTENENCIA AL "NOSOTROS", EN UN TRIPLE ORDEN DE RELACIONES: "SER–DE", "SER–CON" Y "SER–PARA", CUYA CALIDAD CONFIGURA NUESTRA VERDADERA PERSONALIDAD.

1 – Solidaridad de la humanidad con el viejo y con el nuevo Adán

2 – Mutua relación entre los tres sentidos de la expresión "persona mística" referida a la Iglesia: en su fundamento originario, en su fundación ontológica como Esposa de Cristo –Sacramento de salvación hasta su consumación escatológica–, y en su "fin", como Cuerpo místico del Cristo total, Cabeza y miembros.

V– EL MISTERIO DE LA MATERNIDAD DE LA PERSONA DE LA IGLESIA, NUEVA EVA ESPOSA DEL NUEVO ADAN, DERIVADA DE LA MEDIACION MATERNA DE MARIA.

## VI – DIMENSIÓN ECUMÉNICA DEL CULTO A MARÍA

VII– EL TÍTULO "MARÍA MADRE DE LA IGLESIA", EXPRESIÓN DEL ASPECTO SOCIAL DE SU MATERNIDAD ESPIRITUAL, INSEPARABLE DE SU DIMENSIÓN PERSONAL.

1. La maternidad sacramental de la Iglesia, derivada de la de María.
2. La Personalidad mística, pero propia, de la Iglesia, se funda en la mediación materna de María.
- 3– La Esposa de Cristo "subsiste" como persona, en su sentido propio, en la iglesia fundada en la roca de Pedro, a título de sacramento universal de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad.

VIII– VALOR ECUMÉNICO DE LA PERSPECTIVA MARIOLÓGICA DE LA IGLESIA, NUEVA EVA, ESPOSA VIRGINAL Y FECUNDA DE CRISTO.

CONCLUSIONES.

## ANEXO

TEOLOGÍA DLA CONSAGRACIÓN A LOS CORAZONES UNIDOS DE JESÚS Y DE MARÍA

1. LA CONSAGRACIÓN ONTOLÓGICA DEL BAUTISMO, FUNDAMENTO DE TODAS LAS DEMÁS UNCIÓNES CONSECRATORIAS DEL ESPÍRITU SANTO, SACRAMENTALES Y CARISMÁTICAS.

2. FUNDAMENTOS DOCTRINALES DE LA CONSAGRACIÓN A MARÍA.

3. LA CONSAGRACIÓN AL CORAZÓN INMACULADO DE MARÍA ES UN DON DEL ESPÍRITU SANTO OFRECIDO POR LA MISERICORDIA DE DIOS A SU IGLESIA, CON INTENSIDAD CRECIENTE AL ACERCARSE EL TIEMPO DE LA “GRAN TRIBULACIÓN”.

EXCURSUS. EL MISTERIO DE FÁTIMA

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

