

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS DE
LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA JAVERIANA

VOLUMENES VIII, IX - 1958-1959

CONTENIDO :

SECCION TEOLOGICA

La Eclesiología de San Roberto Belarmino.

MARIANO NAVASCUES, Pbro.

La unidad de la Iglesia según la mentalidad protestante
de la Asamblea Ecuménica de Evanston.

S. DE ANITUA, S. J.

SECCION FILOSOFICA

Las Confesiones de S. Agustín y las inquietudes filosóficas
de hoy.

JAIME VELEZ, S. J.

SECCION CANONICA

De recursu a Præcepto Prælati.

ANTONIUS EGUREN, S. J.

SECCION HISTORICA

El Catecismo del Ilmo. Sr. Dn. Luis Zapata.

JUAN M. PAGHECO, S. J.

REVISTA DE LIBROS

CONSEJO DE REDACCION:

Por la Facultad de Teología: P. Carlos Bravo, S. J.

Por la Facultad de Derecho Canónico: P. Juan A. Eguren, S. J.

Por la Facultad de Filosofía: P. Jaime Vélez, S. J.

Por la parte de Ciencias: P. Hernán Posada, S. J.

DIRECTOR:

Guillermo González Quintana, S. J.

SUBDIRECTOR:

Enrique Herrera Góez, S. J.

DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Carrera 10 N° 65-48

Teléfonos: 49-44-34 y 49-56-00

Bogotá, D.E. — Colombia, S. A.



Suscripción Ordinaria anual: \$ 6.00 (Exterior: U.S.\$ 3).

Suscripción de Benefactor anual: \$ 50.00 (Exterior: U.S.\$ 50).

LA ECLESIOLOGIA DE SAN ROBERTO BELARMINO

Por MARIANO NAVASCUES, Pbro.

I N T R O D U C C I O N

En este trabajo intento exponer la parte teológica fundamental de la Ecclesiología de S. Roberto, prescindiendo absolutamente de la parte documental e histórica. No sin antes dar testimonio de que apenas existe prueba documental en la Ecclesiología actual que no esté en la casi inagotable mina de las Controversias.

Procuraré penetrar el punto neurálgico de la Ecclesiología de Belarmino y los conceptos fundamentales conexos.

Me fijaré sobre todo en la parte de la Ecclesiología pura, profunda, expositiva y callaré como más conocida la parte polémica.

Pasaré por alto los aspectos ya tratados de la Ecclesiología de S. Roberto, v.gr., la potestad indirecta del Papa en el orden temporal, infalibilidad pontificia, etc.

Intentaré justipreciar los juicios que sobre la Ecclesiología del santo Cardenal se han emitido recientemente.

I

GENESIS DE LA ECLESIOLOGIA DE SAN ROBERTO

Punto de partida: La Jerarquía

Es innegable la fuerte preocupación que ejerció sobre S. Roberto el tema de la jerarquía y el primado. A este tema consagró cinco libros de sus obras completas y numerosos puntos dispersos a través de la obra.

Se ha llegado a decir que la Ecclesiología de Belarmino es una «jerarquología». Aunque si se fija la atención en los libros de «Controversias» se puede observar cómo antes de hablar del Romano Pontífice, hable de «Cristo capite totius

Ecclesiæ». Sin embargo la génesis de la Ecclesiología de Belarmino está evidentemente en la jerarquía (1).

La jerarquía es para el gran ecclesiólogo el punto de partida del tratado de «Ecclesia». Y esto por dos razones: 1º.— Por una razón que pudiéramos llamar externa, y 2º.— Por una razón interna.

La primera razón era porque la Ecclesiología de Belarmino, escrita en función polémica con la protestante, tanto calvinista como luterana, debía responder al problema fundamental del protestantismo, el sentido de la relación del hombre con Dios.

Los protestantes luteranos negaban y niegan (2) la mediación humana en las relaciones entre Dios y el hombre, de ahí que rechazasen la jerarquía.

Belarmino intuyó la gravedad de este problema, puesto que sin este presupuesto, no podía defenderse la Iglesia visible, histórica (3).

Y la segunda razón intrínseca fue porque a través de la doctrina sobre la jerarquía que Belarmino elaboró se nota cómo en realidad la jerarquía no hace sino continuar la persona de Cristo en su santa humanidad y en su presencia visible.

Dividiremos este capítulo en tres partes:

- A) — Teoría general de Belarmino sobre la jerarquía.
- B) — Poderes de la Jerarquía.
- C) — Sujetos supremos de la jerarquía.

La raíz de la jerarquía Belarmino la extrae de dos concepciones ecclesiológicas que afloran constantemente a través de todas sus obras; del concepto de que la Iglesia es una sociedad y una sociedad, por ser sociedad, exige una autoridad, (4) y de que la jerarquía eclesiástica no hace sino continuar la presencia

- 1) Este juicio insinúa sobre la Ecclesiología de S. Roberto el P. J. Congar O.P. en su famosa obra, «Jalons pour une Theologie du laicat», pág. 68.
- 2) Recuérdese a K. Barth. La nature et la forme de l'Eglise, pág. 81. Les Cahiers Protestantes.
- 3) «Id enim quæritur debeatne Ecclesia diutius consistere, an vero dissolvi et concidere. Quid enim aliud est quærere, an oportet at ab ædificio fundamentum removere, a grege pastorem, ab exercitu imperatorem, solem ad astra, caput a corpore, quam an oporteat, ædificium ruere, gregem dissipari, exercitum fundi, sydera obscurari corpus yacere». Præfatio in libros de Sumo Pontifice, T. 1o., pág. 305.
- 4) Tanta presión ejerció sobre el espíritu de Belarmino la idea de que la Iglesia es una sociedad, que al establecer qué forma de autoridad será la más conveniente para la Iglesia, se fija en cuál es la mejor forma de autoridad para la sociedad. De Romano Pontifice, L. 1o., páginas 311-313.

visible de Cristo. Al exponer el primer concepto desarrolla la teoría «jurídica» sobre la autoridad, derivando la esencia y propiedades de la jerarquía eclesiástica de los conceptos análogos de la autoridad civil. Al explicitar el segundo concepto Belarmino desarrolla su magnífica teoría sobre el concepto de instrumentalidad aplicado a la jerarquía.

Por ser demasiado evidente y conocida la primera teoría, me fijaré principalmente en la segunda, demasiado preterida quizá, cuando se exponen las doctrinas del insigne eclesiólogo.

Hay que advertir, no obstante, que no desarrolla su teoría de una manera sistemática y continua, sino que aparece atomizada a través del libro de «Romano Pontífice».

Los poderes jerárquicos presiden desde un principio la formación y conservación de la Iglesia. Ellos son anteriores a ella no con una anterioridad en la línea de la sucesión temporal, sino con la anterioridad de una causa ministerial, siempre activa, que cesa de producir su efecto. De ahí que los poderes jerárquicos continúen la presencia visible de Cristo (5).

Y en otra parte Belarmino nos asegura que el Vicario de Cristo nos representa a Cristo cual era, mientras vivió entre los hombres (6).

Cristo debía separarse de nosotros y desligarnos de su contacto sensible. Su presencia la continuaría por medio de la Eucaristía y de la jerarquía. La jerarquía la tomaría Cristo como un instrumento por el cual nos transmitiría la gracia y la verdad, correspondientes a los poderes de orden y jurisdicción «doctrinæ fidei et sacramentorum».

Al enfrentarse Belarmino con el pavoroso problema de los malos ministros, S. Roberto ahonda y precisa más su doctrina sobre la jerarquía.

Los maravillosos efectos que se obran a través de los malos ministros solo tienen explicación en la causalidad eficiente

5) «Et quamquam caput Ecclesiæ totius est Christus; tamen quia ipse a militante Ecclesia abest secundum visibilem præsentiam, exigitur necessario unus aliquis Christi loco qui visibilem hanc Ecclesiam in unitate contineat.

C. De Rom. Pontifice, T. 1o., L. 1o, pág. 328.

6) Summus autem pontifex Christi vicarius est, Cristum nobis representat qualis erat, dum hic inter homines viveret. C. De Rom. Pontifice. L. 5º, T. 1º, pág. 527. En otra parte dice: «Quia enim Ecclesia ex hominibus constans, quando desiit, more humano vivere, reliquit Petrum loco sui, qui quam nobis exhiberet illam Christi gubernationem visibilem et humanam, quam Ecclesia habuerat ante Christi passionem. C. De Rom. Pontifice, T. 1o, L. 5o, pág. 528.

e instrumental de la jerarquía (7). Esta causalidad eficiente-instrumental es doble: 1o.— La causalidad eficiente de Cristo quien a través de su humanidad, como un órgano substancialmente unido opera y realiza la santificación de los nombres. 2o.— La causalidad eficiente instrumental de la jerarquía, que obra como un órgano o instrumento separado de Cristo (8).

Sobre todas estas causalidades está la eficiente suprema del Espíritu Santo.

Por eso al final del párrafo exclama: «Anima Hujus corporis, idest, Spiritus Sanctus, aequé bene operatur per instrumenta bona et mala, viva et mortua».

De allí deduce Belarmino la doctrina de la doble personalidad, de la jerarquía en cuanto persona particular, y en cuanto representante de Cristo.

O como modernamente se dice: los jefes de la Iglesia son además de miembros del Cuerpo Místico, sus órganos.

De ahí que Belarmino al contestar a la dificultad de que la Iglesia no se dice cuerpo de Pedro o del Papa, sino de Cristo responde que propiamente la Iglesia pertenece a Cristo (9). El Papa sólo es instrumento de Cristo.

Y en otra parte nos dice:

«Ipse est enim qui per doctorem docet per ministrum baptizat. Iudas baptizat. Christus est qui baptizat. Quod certe nec in Petrum nec in ullum alium hominem convenit» (10).

Otro de los puntos que más resalta Belarmino es la subordinación absoluta, estricta y radical de la jerarquía a Cristo (11).

7) «Dico igitur episcopum, malum presbiterum, malum doctorum malum esse membra mortua et proinde non vera corporis Christi. Quantum attinet ad rationem ut est pars queadam vivi corporis; tamen esse vivissima membra in ratione instrumenti, idest episcopos esse vera capita doctores vero oculos, seu veram linguam hujus Corporis ect, et ratio est, quia membra, constituuntur viva per charitatem, qua impii carent. At instrumenta operativa constituuntur per potestatem sive ordinis jurisdictionis, quæ etiam sine gratia esse potest. Main et si in corpore naturali, non ponit membrum mortuum esse verum instrumentum operationis in mystico esse potest, T. 2o, L. 3o, pág. 87.

8) C. De Christo Mediatore, T. 1o, L. 5o, pág. 296.

9) C. de Rom. Pontifice, L. 1o, T. 1o, pág. 329.

Véase esta misma idea recalcada en sus sermones.

«Quemadmodum et ipsi sacerdotes dum hoc faciunt, nom suam ipsorum sed ipsius Dei personam gerunt». Contiones T. 5o, L. 2o, pág. 318.— Sacerdos enim, dum sacra misteria peragit, Christi personam sustinet, et propterea sacrificans non dicit: Hoc est corpus meum. C. de Clericis, T. 2o, pág. 179.

10) C. de Rom. Pontifice, T. 1o, L. 1o, pág. 329.

11) Non enim anerimus, papam caput Ecclesiæ esse cum Cristo, seg sule Cristo, ut ejus mi mystrum et necarium. De Rom. Pont. L. 1o, T.

En líneas generales se podría decir que según Belarmino la jerarquía es a manera de instrumento separado que obra discontinuamente en absoluta dependencia de Cristo.

2o. — Poderes de la Jerarquía

Cristo es rey universal de todo el universo, pero lo es de una manera particular de su Iglesia. Esta realeza la ejercerá Cristo en la tierra, después de haber desaparecido, en cuanto a su presencia visible, por medio de la jerarquía, principalmente por medio de Pedro, que es como el virrey de Cristo (prorex) dice Belarmino (12).

Esta realeza espiritual que Jesús ha dado de una manera participada a los apóstoles y a sus sucesores, es lo que llama poder pastoral, o más corrientemente, poder de jurisdicción.

Distingue una jurisdicción extraordinaria o excepcional la que comunicó a los apóstoles y a Pedro, en cuanto fundadores de la Iglesia, y otra jurisdicción regular la que pasó a los sucesores de los apóstoles y Pedro. Así al hablar de cómo reciben la jurisdicción los obispos, distingue perfectamente entre la jurisdicción de los obispos que viene del Papa y la de los apóstoles que se deriva de Cristo (13).

Sobre la jurisdicción extraordinaria y las prerrogativas personales concedidas a S. Pedro trata desde el capítulo 17 al 24, de Rom. Pontifice. Algunas prerrogativas personales Belarmino las recuerda, solamente con el intento de amenguar los quince pecados que los Magdelurgenses, habían visto en S. Pedro. De ahí que solamente la quinta, duodécima, décimoséptima, decimonona y vigésima tercia, son las que más se relacionan con la potestad extraordinaria de jurisdicción de S. Pedro. Las demás prerrogativas son puramente personales de S. Pedro.

El problema más originalmente resuelto que propone sobre la potestad de jurisdicción extraordinaria, es el problema sobre la esencia del apostolado. Belarmino coloca la esencia del apostolado no en el poder de orden episcopal, sino en el derecho de

1o, pág. 329. Véase esta misma idea recalcada en sus sermones «Itaque non Cristum a Petro, sed Petrus a Cristo tanquam a fundamento sustentatur».

12) Sciendum est triplicem esse in pontifice, aliisque episcopos potestatem; unam ordinis; alteram jurisdictionis exterioris; quarum prima refertur ad sacramenta conficienda et ministranda; altera ad populum Christianum regendum in foro interiori conscientiae; tertia ad eundem populum regendum in foro exteriori. De prima et secunda non est quaestio nostra.— C. De Rom. Pont. T. 1o, L. 4o, pág. 519.

13) C. de Rom. Pont. T. 1o, L. 4o, pág. 520.

predicar y en un poder jurisdiccional extraordinario de fundar la Iglesia.

El apostolado no incluye, por sí mismo, ni el poder de orden, ni el episcopado. Es más, Belarmino sostiene la opinión singular (14) de que solamente Pedro fue ordenado por Cristo, los demás apóstoles recibieron su sagrada ordenación de Pedro.

En cuanto al poder de jurisdicción, S. Roberto piensa que habiendo recibido de Cristo inmediatamente el poder supremo eclesiástico los apóstoles no pueden ser sino pastores delegados supremos, sin verdaderos sucesores en el aspecto de la jurisdicción. El poder ordinario de jurisdicción de los obispos, para conservar la Iglesia y que es el que se transmite a los Obispos, los apóstoles lo tenían en potencia, virtualmente incluido en el poder excepcional y extraordinario de fundar la Iglesia (15).

La visión de Belarmino sobre este punto de «Apostolatu» no muy feliz en sus consecuencias, hace resaltar, con claridad, las notas esenciales y fundamentales del poder extraordinario de los apóstoles.

Este poder extraordinario de jurisdicción de los apóstoles lo coloca Belarmino en que los apóstoles fueron fundamentos de la Iglesia.

Al concretar cómo los apóstoles fueron fundamento de la Iglesia, Belarmino nos dice que de tres maneras: 1o.— En cuanto que ellos fueron los primeros que fundaron las Iglesias; 2o.— En cuanto que la doctrina de los apóstoles es sobre la que descansa la fe de la Iglesia. Y en cuanto a esto Pedro se equipara a los demás. La tercera manera, por razón del gobierno, pues todos ellos fueron cabezas, rectores y pastores de la Iglesia universal, aunque no de la misma manera que Pedro.

De ahí resulta que los apóstoles a la vez que maestros excepcionales en la doctrina, fueron maestros excepcionales en la empresa de fundar la Iglesia.

En cierta manera Jesús hizo a todos los apóstoles iguales (16). Pero, según Belarmino, ese amplio y alto poder de ser

14) Ultimamente pude comprobar que ya la sostenía J. de Torquemada en el L. II, Cap. XXXII de su Suma de Ecclesia.

15) Aunque la opinión de Belarmino en este punto no sea heterodoxa, después del Concilio Vaticano es mucho más probable la opinión contraria a Belarmino, que sostiene que el poder ordinario de jurisdicción lo tenían los apóstoles formalmente.

16) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 334.

fundamentos de la Iglesia, los apóstoles lo poseen como legados, mientras que Pedro lo posee como pastor ordinario (17).

Los apóstoles tienen la plenitud del poder, de tal manera que Pedro era su jefe y ellos estaban bajo su dependencia, y no al contrario. Esta distinción, parece que la tomó Belarmino de Cayetano, quien en su libro «De comparatione auctoritatis papæ et concilii» habla de términos parecidos.

El apostolado incluye todavía, según Belarmino, tres prerrogativas: 1o.— el que el apóstol sea enseñado inmediatamente por Dios; 2o.— que pueda escribir libros inspirados; 3o.— que tenga una potestad universal sobre la Iglesia (18).

POTESTAD DE JURISDICCION ORDINARIA

Pero además de la jurisdicción extraordinaria que tuvieron los apóstoles, existe una jurisdicción ordinaria que tiene por fin conservar la Iglesia.

La jurisdicción ordinaria fue transmitida a los sucesores de los apóstoles.

Sobre esta potestad de jurisdicción Belarmino no habla expresamente en ningún lugar de sus obras, sino en respuestas a dificultades de los protestantes y en puntos particulares (19).

Distingue Belarmino una doble jurisdicción, interior y exterior.

La primera jurisdicción tiene por objeto regir al pueblo cristiano en el fuero interior de la conciencia (20). La segunda en el fuero externo (21).

La primera jurisdicción depende de la segunda.

En cuanto a la jurisdicción exterior distingue Belarmino un doble campo. Un campo en que el poder de la Iglesia actúa de una manera infalible, en los decretos de fe y costumbres (22), propuestos solemnemente por la Iglesia, y necesarios estos últimos para la consecución de la salvación eterna.

Existe otro campo en que el poder de la Iglesia actúa de una manera no necesariamente infalible; éste es propiamente

17) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 339.

18) C. de Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 383.

19) Los textos que hablan sobre este punto son; C. De Rom. Pont. L. 1o, T. 1o, páginas 337, 338, 340, 341. L. 2o, 413, 409. L. 4o, 507, 508. L. 5o, 519, 521, 534.

20) Belarmino entiende por jurisdicción interna la jurisdicción que debe tener todo sacerdote, para absolver en el sacramento de la penitencia.

21) C. de Rom. Pont., T. 1o, L. 4o, pág. 519.

22) C. De Rom. Pont., L. 4o, pág. 483.

el campo canónico y tiene por fin salvaguardar el buen ejercicio que la Iglesia emprende en el primer campo, y de asegurar su existencia.

Un triple poder puede distinguirse en el campo canónico: el poder legislativo, judicial y punitivo (23).

Para demostrar que existe un poder legislativo en la Iglesia aduce una gran cantidad de textos de la Sagrada Escritura.

El fundamento del poder legislativo Belarmino lo coloca en que la Iglesia es una sociedad (24). La ley es necesaria en la sociedad, para que puedan vivir en buena armonía los ciudadanos, y para esto deben vivir de acuerdo con una norma común, que regule las relaciones de los mismos. Las leyes son como los juicios universales que regulan la marcha de la sociedad.

Aunque en la Iglesia existe la ley evangélica, es demasiado universal e indeterminada.

De ahí que necesitan puntualizarse y determinarse. Además muchas leyes meramente canónicas son adaptadas a un determinado espacio y tiempo, luego debe existir también un poder legislativo, capaz de transformarlas y de adaptarlas (25).

Establece un paralelismo entre las leyes civiles y las leyes eclesiásticas. Así como las leyes civiles no deben ser sino determinaciones y conclusiones de la ley natural, así las leyes eclesiásticas no son sino determinaciones y conclusiones de la ley evangélica.

Varias veces menciona el poder judicial, tanto del ordinario como del extraordinario (26).

De este poder no habla expresamente Belarmino por ser claro que si se admite el poder de legislar, en la Iglesia, lógicamente deberá admitirse el de juzgar.

El problema más grave que Belarmino se plantea y en el cual no están de acuerdo ni Lutero ni Calvino es el poder coactivo de la Iglesia.

Al interpretar el texto de S. Mateo «Quodcumque ligave-

23) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 4o, pág. 509.

24) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 4o, pág. 513.

25) Véase cómo termina el párrafo Itaque Deus melius esse iudicavit, si in evangelio, quod est commune omnibus traderet communissimas leges de sacramentis, atque articulis fidei, et alia majis specialia pro locorum et temporum diversitate relinqueret instituenda, per apostolos eorumque sucesores.

26) Del extraordinario habla sobre todo en el tratado de Conciliis et Ecclesia. L. 1o, T. 2o, pág. 20, principalmente en la pág. 32-33. También cuando habla del espinoso problema de si puede ser juzgado y depuesto un Papa hereje.

ritis» afirma que la palabra «ligat» significa el poder coactivo (27).

Con cierto gracejo al hacer la exégesis del «pasce oves meas» nos dice que el oficio de pastor no sólo se reduce a suministrar pasto a las ovejas, sino a castigarlas con el bastón.

El problema del poder coactivo de la Iglesia, lo trata a propósito del poder espiritual del Papa.

Comienza por delimitar el estado de la cuestión, no se trata de que el Papa, como príncipe temporal, pueda legislar.

«Solum ergo nunc agimus de pontifice ut pontifex est totius catholicæ Ecclesiæ; et quærimus; an ille habeat veram potestatem in omnes fideles in spiritualibus, ut habent reges in temporalibus, ita ut sicut illi ponunt condere leges civiles, et punire transgressores temporalibus poenis (28) ita pontifex possit condere leges ecclesiasticas vere obligantes in conscientia, et possit transgressores punire saltem, spiritualibus poenis ut excommunicatione, suspensione, interdicto, etc» (29).

Al contraponer las sentencias de los protestantes, se nota cómo el punto de vista protestante se deduce de la noción de Iglesia, que se forjó el protestantismo, así como el punto de vista católico se basa en la misma noción católica.

Belarmino, en los capítulos siguientes, reúne todas las pruebas escriturísticas y patrísticas, que después han pasado al acervo común de la Teología católica. Toda su demostración tiende a probar que se trata de un mismo poder, el poder de legislar coactivamente (30).

El fundamento de este poder Belarmino lo coloca en que la Iglesia es una sociedad sobrenatural a semejanza de la so-

27) Ligat enim Ecclesia, eos quos punit poena excommunicationis. Hinc etiam communiter dicimus homines obligari ad legem servandam et etiam obligari ad poenam subeundam, si eam non servant. C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 341.

28) Aunque la Iglesia pueda imponer penas temporales, siempre participarán de algo espiritual en razón del fin, para que las impone que es espiritual.

29) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 4o, pág. 507.

30) El insigne eclesiólogo moderno Ch. Journet desfavorable casi siempre, en ver los méritos de S. Roberto dice: «Les textes scripturaires et patristiques, que le meme docteur apportera au chapitre suivant de son ouvrage auront pour fin d'établir simultanément ces trois points. Se refiere a los tres poderes de legislar, juzgar y castigar. Ch. Journet — L'Eglise du Verbe Incarne, T. 1o, pág. 233.

ciudad civil (31); y así como la sociedad civil posee el poder coactivo así la Iglesia deberá tener ese mismo poder.

Por otra parte, es lógico que si la Iglesia tiene verdadero poder legislativo, deberá tener también el coactivo; porque la ley es necesariamente coactiva.

El objeto sobre el que versa el poder jurisdiccional es sobre lo espiritual. Pero alguna vez la jurisdicción puede versar sobre un asunto temporal que accidentalmente rozó con lo espiritual.

SUJETOS SUPREMOS DE LA JERARQUIA POR RAZON DE LA JURISDICCION

A) SUPREMO PONTIFICE PEDRO

No hay duda que todo el evangelio gira alrededor de la persona de Cristo. Sin embargo, pasando del evangelio al libro de los «Hechos» los primeros capítulos tienen por figura principal a Pedro. Belarmino con penetrante visión indica todas las prerrogativas que aparecen sobre Pedro a través de los «Hechos».

Pedro es el fundamento de la Iglesia. Pero no el fundamento absoluto y único y primario, como dice Belarmino comentando las palabras del profeta Isaías, Pedro es «fundamentum in fundamento fundatum» (32). Pedro está fundamentado sobre Cristo y nadie puede ir a Cristo sino por Pedro.

Si se compara la potestad de Pedro con la de Cristo, Belarmino nos dice que Pedro tuvo tanta potestad, cuanta le quiso conferir Cristo. A Pedro solo le concedió Cristo la plenitud de potestad sobre la Iglesia militante, mientras que Cristo rige toda la Iglesia.

La gracia que transmite Pedro está ligada a los sacramentos Cristo «*gratiam tribuere potest etiam sine sacramentis*» (33).

A Pedro se le ha concedido la suprema potestad pero no de la misma manera que a los apóstoles. Los apóstoles tuvieron esa potestad como delegada; Pedro la tuvo como ordinaria.

La plenitud de potestad eclesiástica, desemboca lógicamente en el primado.

Belarmino defiende con argumentos bíblicos de primera mano, explicados con la mayor exactitud filológica, los clásicos

31) C. De Rom. Pont. T. 1o, L. 5o, pág. 513.— Adviértese que Belarmino no ve la Iglesia como una sociedad más sino que la Iglesia solo tiene una semejanza.

32) Præfatio in libros de Summo Pontifice, T. 1o, pág. 307.

33) C. De Rom. Pont., L. 1o, T. 1o, pág. 328.

testimonios de S. Mateo y de S. Juan reforzados con abundantísimos textos de tantos Padres. Quizá lo que más sorprende en estos capítulos es la extraordinaria honradez intelectual en exponer la doctrina de los protestantes (34).

Al explicar el sentido de las palabras «tibi dabo claves, et quaecumque, etc.» Belarmino entiende que en éstas y por estas palabras le fueron sometidos a Pedro los poderes de orden, jurisdicción, es decir, el principado eclesiástico.

Al explicar el testimonio de S. Juan 21, en el «Pace» ve todo acto pastoral, presidir, conducir, reducir, regir, e incluso castigar (35).

Además intenta confirmar el primado de Pedro con todas las prerrogativas y gracias que concedidas a Pedro aparecen a través del N. Testamento, refutando al mismo tiempo todas las dificultades de los protestantes.

Al final del libro primero pone en parangón al apóstol S. Pablo con S. Pedro.

Reconoce que Pablo es llamado el «Apóstol» por antonomasia, por sus cualidades extraordinarias personales. Pablo es el escritor más profundo y fecundo del Nuevo Testamento, Pablo ha fundado muchas más iglesias que S. Pedro. Por eso en el don propiamente del apostolado Pablo supera a Pedro.

Pero Pedro mantuvo el primado aun sobre Pablo y le aventajó en poder y autoridad.

Y aduce un magnífico testimonio de la Biblia, para probarlo. Aunque Moisés era por la extraordinaria misión superior a Aarón, éste no por esto deja de ser el supremo pontífice, y en este sentido Moisés estaba sujeto a Aarón. Pero surge el problema de por qué Pedro aparece en las imágenes a la izquierda y Pablo a la derecha. Después de aducir varias razones aclaratorias explica con profundidad que Pablo es venerado y tenido en más porque aprovechó más a la Iglesia y la Iglesia al tributar honor a los santos mira más a la utilidad que aportaron a la Iglesia, que al grado de honor (36).

En el libro segundo trata de conectar el primado de Pedro con el primado del romano Pontífice; establece y prueba documentalmente dos hechos: la estancia de Pedro en Roma y su muerte. Pero sobre todo lo que interesa a Belarmino probar es

34) Y en esto sí que fué maravilloso el santo cardenal. Dicen que hasta los mismos protestantes compraban sus libros, para ver expuestas con orden y claridad sus mismas doctrinas.

35) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 343.

36) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 362.

que Pedro murió como obispo de Roma (37). Realmente cada uno de los argumentos que aduce no son definitivos, pero al leer todo el capítulo IV y siguientes deja una impresión de seguridad bastante fuerte, sobre el hecho de la muerte de Pedro como obispo en Roma. Al establecer la conexión del primado de Pedro con la sede romana, comienza distinguiendo entre el hecho de la sucesión y la razón de la sucesión. Lo primero es derecho divino que el Romano Pontífice, como Romano Pontífice sucede a Pedro, pero sin embargo esto pertenece al depósito de la revelación ya que consta por la tradición confirmada por los sagrados concilios.

El episcopado romano y el primado universal no son dos episcopados, o dos sedes, a no ser potencialmente.

La causa de esto Belarmino la expresa de esta manera:

«*Nam Petrus pontifex, totius Ecclesiæ a Christo institutus non adjunxit sibi urbis Romæ, quo modo, episcopus alicuyus loci adjungit sibi alium episcopatum: sed romanæ urbis episcopatum evexit ad summum orbis, terræ pontificatum quemadmodum episcopus simplex erigitur in archiepiscopum*» (38).

Belarmino al examinar la conexión del pontificado supremo con la sede de Roma se muestra bastante ecuaníme reconociendo: 1o.— que una cosa es la residencia y otra es la sede; 2o.— En algún aparte afirma que la ciudad de Roma puede desaparecer. Pero como buen italiano, nos dice: «*Ecclesiam romanam non posse deficere, est quidem pia et probabilissima sententia*» (39). Lo cual importa que la Iglesia de Roma no puede quedar sin clero ni pueblo fiel, aunque sea en el exilio.

Pontífice Romano

Después de establecer que el Pontífice romano es sucesor de S. Pedro, probándolo por varios métodos, Belarmino sienta la doctrina de que el sumo pontífice es Vicario de Cristo, enunciando un paralelismo entre los poderes y propiedades de Cristo visible y mortal y el Pontífice.

El poder de jurisdicción es un poder pastoral (40) que obra

37) «*Non ideo Romæ esse sedem pontificalem, quia Petrus Romæ obist, sed quia romanus episcopus, jurt, nec sedem ex Roma aunquam alio translulit.*— C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 4o, pág. 371.

38) En otras ediciones dice *episcopatus* y *archiepiscopatus*. De ahí concluye Belarmino que si los electores del Obispo de Roma no expresasen la intención de elegirle como primado, no dejaría de serlo. Otro problema más grave sería si excluyesen con intención elegirle Papa y solo quisieran elegirlo obispo de Roma.

39) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 4o, pág. 482.

40) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 343.

por contacto sensible, para presentar al exterior la plenitud de la verdad especulativa y práctica, para conducir a su Iglesia a través del tiempo, a la bienaventuranza eterna (41).

El Papa es la cabeza de la Iglesia militante y el que mantiene el supremo grado de jurisdicción en la Iglesia.

La autoridad del Papa no le viene ni del Concilio, ni de los apóstoles, ni de los cardenales, ni mucho menos del emperador (42). Únicamente le viene de Cristo a través de la sucesión de Pedro (43).

El Romano Pontífice sucede a Pedro en el episcopado Romano, pero no de la misma manera que los obispos suceden a los apóstoles (44).

Belarmino en seguida pasa a probar que el Romano Pontífice sucede a Pedro en el primado universal de la Iglesia, problema diferente del anterior.

Ensayo diversos métodos, que después se han hecho célebres en los clásicos tratados de Ecclesia, v. gr., el método de exclusión.

En la demostración de la sucesión del primado sobre la Iglesia, Belarmino desliga cuidadosamente las prerrogativas que le fueron concedidas a Pedro por ser apóstol de la potestad suprema sobre toda la Iglesia. Aquellas eran personales de Pedro e intransmisibles, ésta es transmitida por sucesión (45).

El primado lo ejerce el romano Pontífice no sólo sobre los fieles sino sobre todos los obispos (46).

El primado del Romano Pontífice lo ejerce de tal manera sobre la Iglesia que el Romano Pontífice puede renunciar al pontificado, pero la Iglesia no puede obligar a renunciar al Papa (47). El Papa ejerciendo el primado es Vicario de Cristo, no de la Iglesia.

Pedro fue Vicario de Cristo no vicario de la Iglesia. De la misma manera el Papa es Vicario de Cristo no de la Iglesia. Durante la elección los cardenales no le dan la autoridad suprema al Papa solo designan la persona (48).

41) «Ita Papa in Ecclesia militante est suum caput, quoad influxum exteriorem doctrinæ fidei et sacramentorum. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 79.

42) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 4o, pág. 395.

43) Cum autem elegitur novus Pontifex neque adjerri ab eo claves, neque nilli davi ab Ecclesia sed a Cristo non roa traditione, siquidem Pedro eas cum dedit omnibus epia sucescribus dedit.

44) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 383.

45) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 383.

46) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 401.

47) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 418.

48) Belarmino al explicar este punto aduce un símil muy plástico, así

De ahí que al terminar el libro segundo trate la angustiosa cuestión de si un papa hereje puede ser depuesto, porque si fuese Vicario de la Iglesia, ésta ciertamente podría deponerlo.

Pero Belarmino enunció el principio de que el Papa está sobre la Iglesia, no la Iglesia sobre el Papa, aunque en función de servicio a ella.

Enumera las diversas sentencias que hay sobre el problema y aunque se nota la simpatía que Belarmino tiene por la sentencia de Pipluo, que elimina el problema antes de plantearlo, afirmando que tal hipótesis es imposible, Belarmino considera la cuestión bajo el presupuesto más agudo. Admitiendo pues la hipótesis anterior Belarmino dice que un Papa hereje manifiesto, por este mismo hecho deja de ser cabeza de la Iglesia y no solo esto, sino hasta deja de ser miembro de la Iglesia (49). Por lo tanto puede ser depuesto por la Iglesia y más bien que deponerlo lo que puede realizar la Iglesia es declararlo depuesto.

El fundamento de esta opinión Belarmino lo coloca en que un hereje manifiesto de ningún modo es miembro de la Iglesia, como prueba en el tratado de «Ecclesia militante».

La jurisdicción del Papa sobre la Iglesia es plena, inmediata y propia.

Es plena porque se extiende a todos los fieles y a los pastores (50). Todo el poder jurisdiccional se encuentra en principio en el Papa y se extiende, a partir del Papa hasta los obispos. El poder del Papa es todo el poder de la Iglesia; los otros poderes no son sino participaciones destinadas a secundar el poder del Papa. Claro que, como enuncia Belarmino «Papa est propter Ecclesiam, non Ecclesia propter Papam».

Es inmediata porque el Papa tiene jurisdicción sobre cada uno de los fieles, sin necesidad de intermediarios, como podrían ser los obispos.

Aunque el Papa es Vicarius Cristi y en este sentido se podría hablar de un poder vicario. Pero hablando con respecto a la Iglesia es verdaderamente propia, porque es la máxima autoridad sobre la tierra.

Por otra parte, el Romano Pontífice mantiene la suprema potestad en la vida interna de la Iglesia. Belarmino aduce un

como en la generación humana los padres solo realizan la operación para que Dios infunda el alma sobre aquel cuerpo, así los cardenales solo designan a la persona, pero Dios es quien da la autoridad. C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 396.

49) C. De Rom. Pont., L. 2o, T. 1o, pág. 421.

50) Véase por ejemplo el comentario al «pasce oves meas». C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 345, respecto de los herejes.

t stimonio de S. Ambrosio para probar que por muy espiritual y erudito que uno sea, est  sujeto a la autoridad de Pedro (51).

MANIFESTACIONES DE LA SUPREMA POTESTAD PONTIFICIA

Al concretar en qué consiste la suprema potestad pontificia, la divide en potestad espiritual y temporal. S. Roberto nos dice que sobre la suprema potestad cuatro son las principales cuestiones que va a tratar:

1o. — Sobre la potestad de juzgar las cuestiones de fé y costumbre;

2o. — Sobre la certeza que el Papa pueda tener en dirimir estas cuestiones;

3o. — Acerca de la potestad coactiva, para dar leyes;

4o. — Sobre la comunicación de esta potestad.

Hay que tener en cuenta que esta parte de la Ecclesiología de Belarmino fue elaborada con más de dos siglos y medio de anterioridad al Concilio Vaticano y que los puntos de vista de Belarmino fueron plenamente aceptados por el Concilio, como nota con extrañeza y admiración el mismo Doellinger.

Sin embargo por haber una monografía al respecto, no me detengo a examinar la cuestión.

Creo, no obstante, que el mérito de Belarmino en esta cuestión reside principalmente en la parte documental e histórica, demostrando con pasmosa erudición que no podía probarse que hubiese habido algún Papa que en las condiciones requeridas, para que fuese infalible, se haya equivocado (52).

Sobre el poder coactivo del Papa he hablado, al tratar del poder coactivo de la Iglesia. Este poder coactivo lo retiene como supremo jefe y monarca de la Iglesia sobre todos los fieles.

POTESTAD INDIRECTA SOBRE LO TEMPORAL DEL PAPA

Brevemente me detendr  en este problema, pues ha sido tratado con gran detención (53).

La opinión de Belarmino aunque no es original y el mismo santo no tuvo ningún inconveniente en afirmarlo, con todo la exposición profunda y razonada de este tema produce tanta sensación de novedad, que siempre se la ha considerado como algo propio del santo.

51) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 345.

52) Con una minuciosidad escrupulosa, examina desde la pág. 486 a la 506 del T. 1o, L. 4o, todos los casos que en contra de la infalibilidad del Papa se han presentado. No es extraño que fuese un jesu ta «belarmin logo» quien refutase las dificultades históricas en el Concilio Vaticano.

53) Existe una tesis doctoral sobre este punto. Además están los trabajos a que hago referencia en la bibliografía.

Esta doctrina le tocó a Belarmino defenderla en lucha contra el teólogo Guillermo Barclay en el libro «De Potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus G. Berclajum».

Belarmino, al enunciar este delicado problema, expone sumariamente las tres opiniones que estaban entonces en boga.

La opinión de que el Papa no posee ningún dominio sobre lo temporal, a Belarmino le parece que no merece ni refutarse. Por eso dirá simplemente: «Altera non tam sententia quam hæresis» (54).

Más consideración, aunque en nuestros días pueda parecer extraño, le merece la opinión de que el Papa posee dominio directo sobre lo temporal (55).

Aun dentro de la misma Curia pontificia había quienes sostenían esa opinión.

El motivo de habersele obligado a S. Roberto a abandonar Roma y ocupar la sede de Capua no parece ser otro que haber atacado la opinión del poder directo del Papa sobre lo temporal.

La opinión de S. Roberto la enuncia con estas palabras:

«Pontificem ut pontificem non habere directe et immediate ullam temporalem potestatem, sed solum spiritualem, tamen ratione spiritualis, habere saltem indirecte potestatem, quandam eamque summam in temporalibus» (56).

La raíz de este poder Belarmino la saca del paralelismo que existe entre Cristo y Pedro.

Pedro es el representante de Cristo y representa a Cristo, tal y como apareció en la tierra. Por tanto Pedro debe heredar el gobierno visible y humano que Cristo tenía, antes de su pasión.

Aunque existen poderes que Cristo tuvo mientras vivió en la tierra que no fueron heredados por Pedro (57).

Los poderes que Cristo transmitió a Pedro se ven limitados

54) De potestate temporali Pontificis. T. 2o, L. 5o, pág. 527.

55) Plenissimam potestatem in universum orbem terrarum, tum in rebus ecclesiasticis tum in politias. C. De potestate temporali Pontificis. T. 1o, L. 5o, pág. 527.

56) En las primitivas ediciones de las Controversias, v. gr., en la edición de Lyon, no se encuentra una nota muy significativa que está al pie del texto de las ediciones de París y Nápoles y dice así: «Hæc distinctio de potestate intemporalia directe, vel indirecte habetur etiam apud Cyloss. Cap. Novit. de fendo. quorum etiam sequitur. Innocentius ibidem ubi dicit papam non judi care de feudo directe secus indirecte». Por otra parte muchos sermones y obras de S. Roberto han quedado inéditas. Por eso sería de desear que puesto que el P. S. Tromp S.J. lleva muchísimo trabajo adelantado en este sentido emprendiese la labor de realizar una edición crítica y completa de las obras del santo cardenal jesuita.

57) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 5o, pág. 528. Belarmino anota que al Papa no le fueron transmitidos ni la potestad universal sobre

por un doble aspecto. El primer aspecto es que a Pedro como a hombre que era, no podían transmitirle poderes divinos ni poderes que se basasen en la misión hipostática del Verbo. El segundo aspecto es que los poderes de Pedro le han sido concedidos en función de la salvación eterna de los fieles y por tanto solo los necesarios poderes que conduzcan a este determinado fin le han sido otorgados a Pedro.

Hay actividades en el hombre que no tienen ninguna relación en su contenido con la salvación eterna (58); en éstas el Papa no tiene ningún dominio, ni directo ni indirecto. Pero existen otras actividades que en su contenido tienen alguna relación con su salvación eterna. Y esto bien sea que consideremos al hombre aisladamente o en sociedad.

Sobre esta clase de actividades la Iglesia mantiene el dominio indirecto.

Digamos cómo el mismo Belarmino relaciona ambas potestades en la Iglesia con expresiones patrísticas:

Ut enim se habent in homine spiritus et caro, ita se habent in Ecclesia duæ illæ potestates; nam caro et spiritus, sunt quasi duæ respublicæ, quæ et separatæ et conjunctæ inveniri possunt, invenitur caro sine spiritu in brutis, invenitur spiritus sine carne in angelis. Ex quo apparet neutrum esse præcisse propter alterum; invenitur etiam caro adjuncta spiritui in homine, sibi quia unam personam faciunt necessario habent, subordinationem et connexionem; caro enim subest, spiritus præest; sed sinat eam exercere omnes suas actiones, ut in brutis exercet; tamen quando eae officiant fini ipsius spiritus, spiritus carni imperat, eamque castigat, et si opus est, indicit jejunia, aliasque afflictiones, etiam cum detrimento aliquo et debilitatione ipsius corporis. Pari ratione, si ad finem spiritus obtinendum, necessaria sit aliqua carnis operatio, et ipsa etiam mors; spiritus imperare potest carni. Ita prorsus politica potestas habet suos principes, leges, judicia, etc. et similiter ecclesiastica suos episcopos canones et judicia. Illa habet pro fine temporalem pacem, ista salutem æternam (59).

He preferido exponer este largo párrafo porque en él se encuentra esencialmente el pensamiento de Belarmino sobre esta materia.

fieles e infieles, ni el poder de establecer sacramentos, ni el de realizar milagros.

58) Claro que todas las actividades humanas pueden ser dirigidas a nuestra santificación.

59) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 5o, pág. 533. Además en «De Potestate Papæ adversus Gulielmum Barclajum», T. 4. P. 2, pág. 303.

El pensamiento de Belarmino es claro. El poder político es distinto del poder eclesiástico; pero algunas veces las actividades de ambas potestades coinciden en una determinada materia, entonces el poder político como cuerpo debe estar subordinado al poder eclesiástico que representa el alma (60).

Pasa después Belarmino a explicar en qué cosas y qué asuntos el Estado debe estar subordinado a la Iglesia.

Las razones por las que prueba Belarmino la potestad indirecta de la Iglesia sobre lo temporal son las que hoy se continúan repitiendo en los Manuales de «Derecho Público Eclesiástico».

La principal es la debida subordinación que debe existir dentro de una justa jerarquía de valores entre lo temporal y lo espiritual, y la necesidad que la Iglesia aun en sus actividades espirituales tiene de lo temporal.

La razón que aduce de que la Iglesia y el Estado forman un solo cuerpo vivo, o como un solo hombre, depende en gran parte de la concepción medievalista que acerca de la cristianidad se formaron los teólogos del medioevo.

Las demás razones son más bien argumentos de conveniencia (61).

B) — LOS OBISPOS, CONSIDERADOS INDIVIDUALMENTE

Los poderes regulares de los apóstoles pasaron a los obispos. Por lo que toca a la potestad de orden, no tiene ninguna duda. En el problema de la jurisdicción de los obispos opina en general que es de derecho divino (62) de tal manera que no podría eliminarse este cuerpo de jerarquía en la Iglesia. Pero al concretar el problema nos dice que su sentido es éste: los obispos canónicamente elegidos reciben de Dios la jurisdicción, como en el caso del Papa o la reciben de Dios, a través del S. Pontífice? Belarmino al hablar sobre los apóstoles defiende que éstos recibieron la potestad de jurisdicción inmediatamente de Cristo. Lo cual lo prueban los casos de los póstumos apóstoles, quienes no recibieron de Pedro su jurisdicción.

60) Quando autem sunt conjunctæ unum corpus efficiunt; ideoque debent esse connexæ et inferior superiori subjecta et subordinata. Ibidem.

61) En el libro De Potestate S. Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclajum repite estas mismas ideas y contesta a las dificultades de G. Barclay. La principal dificultad que G. Barclay aduce es por qué la Iglesia no ha usado la potestad indirecta. Belarmino contesta que, ciertamente, la ha usado, pero que algunas veces ha sido incapaz de usarla frente a un gobierno tiránico.

62) Et liquem omnes in eo conveniunt, jurisdictionem episcoporum, saltem in genere esse de jure divino. C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 2o, pág. 520.

Pero en el caso de los obispos, aunque son sucesores de los apóstoles hay razón que prueba todo lo contrario.

Los obispos debieron recibir del Papa la jurisdicción, porque el régimen de la Iglesia es monárquico, luego toda autoridad debe derivarse de uno.

Belarmino advierte que su razón se tambalea porque si se lleva a las últimas consecuencias ese principio, se seguirá que el Papa podría eliminar a todo el episcopado.

Por eso a continuación expone que el régimen de la Iglesia no es estrictamente monárquico sino mixto (63).

Este modo especial del gobierno de la Iglesia exige que los obispos sean príncipes y no simplemente vicarios (64).

Aduce varias razones congruentes para probar que la jurisdicción de los obispos proviene del Papa. En realidad Belarmino mantiene un sobrio equilibrio en medio de la exaltación episcopaliana de su tiempo, y aunque defiende la autoridad suprema del Papa, no amengua la autoridad de los obispos.

Pero hay una dificultad que se cierne sobre la teoría belarminiana. Si los obispos recibieron la jurisdicción del Papa, muerto éste cesa la autoridad de los obispos así como muerta la cabeza mueren todos los miembros. La respuesta está basada en la doctrina del «Cuerpo Místico» a pesar de que los modernos eclesiólogos niegan que esta doctrina tuviese alguna función a través de toda la ecclesiología de S. Roberto. Por cierto que la respuesta prueba la profundidad que Belarmino consiguió en esta doctrina.

Magnum esse discrimen inter caput naturale et caput mysticum; siquidem membra corporis naturalis conservari non possunt, nisi continuum influxum a capite recipient; membra vero capitis mystici praesertim ministerialis et externi, pendent quidem a capite ut fiant, non tamen ut conserventur (65).

La jurisdicción del obispo sobre su Iglesia local es plena inmediata, de tal manera que como dice en el párrafo anterior, una vez consagrado y elegido obispo y nombrado para una determinada sede, no necesita el obispo ninguna cosa más para que pueda continuar ejerciendo los poderes episcopales.

Es comparable la autoridad que mantiene un obispo en su diócesis con la del Papa en la Iglesia universal.

63) En realidad el régimen de la Iglesia está sobre todas las formas de gobierno de una sociedad natural. Aunque con el que más parecido tiene es ciertamente con el régimen monárquico.

64) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 3o, pág. 521.

65) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 3o, pág. 522.

LOS OBISPOS CONSIDERADOS COLEGIALMENTE

Después de considerar a los obispos en particular, Belarmino trata el problema de los obispos considerados colegialmente. Cada obispo individualmente considerado, no es sucesor de un determinado apóstol. Pero todos los obispos del mundo, suceden al Colegio Apostólico y participan de la jurisdicción universal que reside propiamente en el Papa. El episcopado universal considerado en sí mismo, sin relación al Papa, por ejemplo durante el tiempo en que la sede romana está vacante no podría ejercitar sino actos de jurisdicción particular.

Pero la actividad universal de los obispos puede presentar un doble carácter regular, cuando los obispos dispersos por el mundo y unidos con la cabeza, ejercitan un pacto supremo de jurisdicción o un carácter excepcional, cuando los obispos se reúnen en concilio.

Belarmino que escribió casi toda la Ecclesiología, en función de necesidad polémica, apenas si considera el primer punto, centrandó toda su atención en el segundo. Todo el libro primero del tomo 2 lo dedica al tratado de «Conciliis». (66). A examinar este punto. Reuniendo toda la bibliografía principal, tanto católica como protestante y hablando del número de los concilios e historiándolos brevemente, entra en materia en el capítulo nono hablando de la utilidad y necesidad de los concilios. Enumera diversas causas, todas ellas muy graves, pero a continuación establece que los concilios son relativamente necesarios, no absolutamente (67). Además es el medio ordinario para dirimir cuestiones extraordinarias (68).

La persona que puede convocar y presidir el concilio es el Papa, que tiene potestad universal sobre la Iglesia. Aduce un testimonio maravilloso de S. León, «De toto inquis mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocatiani et omnibus apostolis cunctis Ecclesiæ Petribus præponatur, ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint, multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus quos principaliter regit et Christus».

La raíz en definitiva de un concilio está, por tanto, en Cristo. Entra también en pleno ataque contra los ortodoxos y principal-

66) De Conciliis et Ecclesia. T. 2o, L. 1o, pág. 28.

67) Exponiendo en otra parte el mismo pensamiento. Belarmino nos dice: «Concilia generalia ullo unquam tempore fuisse simpliciter necessaria, sed solum necessaria quodammodo, hoc est, ut suavius, et maturius Ecclesiis redderetur».

68) De Conciliis et Ecclesia. T. 2o, L. 1o, pág. 23.

mente contra Milo C. y prueba partiendo de las bases de los mismos ortodoxos cómo al Papa pertenece esta potestad (69).

Al hablar de las personas que deben ser convocadas, Belarmino dice que por derecho propio deben ser convocados los obispos. Una cuestión subsidiaria digna de examinarse, es por qué los generales de órdenes religiosas y cardenales, aunque no sean obispos pueden tener derecho a sufragio. S. Roberto sin ahondar en la última razón de este hecho nos dice que este poder lo tienen por privilegio y costumbre (70).

Los obispos, cada uno por separado, representan en el Concilio a su propia iglesia particular y en este sentido se puede hablar de una representación de los fieles en el concilio universal. Claro que guardando solo una lejana analogía con el sistema representativo democrático.

Al pueblo cristiano no le pertenece juzgar con juicio público, (71) pero sí con juicio privado, en las causas de fe y costumbres.

Claro que el juicio privado solo lo puede usar en casos excepcionales, «quia non potest aliter fieri», v. gr., en el caso del cisma de occidente.

Al precisar las condiciones de un concilio ecuménico, manifiesta Belarmino un gran sentido práctico y teológico. Habría que pensarse que puesto que los obispos solo colegialmente asociados participan del supremo poder apostólico, todos deberían estar presentes en el concilio. Pero como bien observa Belarmino, esta cuestión solo puede dirimirse «ex consuetudine Ecclesiae, et ex iis conciliis, quæ omnium consensu generalia fuerunt, qualia sunt quatuor prima» (72).

Belarmino, como se ve, apela a la infalibilidad de la Iglesia, al «sensus fidelium et pastorum» que no puede engañarse cuando tiene algo como perteneciente al depósito de la revelación.

S. Roberto al responder directamente a la cuestión propuesta, de si todos los obispos numéricamente considerados, deben estar presentes en la Iglesia, responde con fina agudeza: esta condición solo se necesita que se cumpla negativamente, es de-

69) De Conciliis et Ecclesia, T. 2o, L. 1o, pág. 25.

70) De Conciliis et Ecclesia, T. 2o, L. 1o, pág. 28. Parece ser que la última razón de este hecho está en que la potestad de magisterio, por ser algo perteneciente a la potestad de jurisdicción, puede ser delegada.

71) Belarmino entiende por juicio público «quod profertur a iudice cum auctoritate ita ut teneantur coeteri illi iudicando acquiescere». De Conciliis et Ecclesia, T. 2o, L. 1o, pág. 31.

72) De Conciliis et Ecclesia, T. 2o, L. 1o, pág. 31.

cir, que no se excluya a ningún obispo, que esté en comunión con la sede apostólica. Positivamente solo se requiere que haya una representación de toda la Iglesia, de la mayor parte de las provincias (73).

La más grave cuestión que Belarmino debe tratar es la cuestión de la naturaleza del poder episcopal en el concilio. Plantea de raíz el problema en el cap. XVIII al defender y demostrar (74) que la forma del concilio es judicial no inquisitiva. Pero si la forma del concilio es judicial, todos los miembros propios del juicio serán jueces; lo serán de la misma manera o habrá orden de precedencia entre ellos y el Papa? Qué sentido tendrá este orden de precedencia?

He ahí los problemas vitales que intenta resolver Belarmino.

Respondiendo a un problema inquietante en aquella época, en que no se había definido la infalibilidad del Romano Pontífice, Belarmino nos advierte que esta dificultad viene de parte del campo católico (75).

Si todos los obispos fuesen jueces, estaría obligado el Pontífice, al hacer los decretos, a seguir la mayor parte de los obispos, pero de hecho no ha sucedido así.

Belarmino habla de un decreto del concilio de Calcedonia, aprobado por la mayoría y rechazado por el Papa. S. Roberto, como buen erudito, prueba que la dificultad histórica es falsa, pero que la dificultad doctrinal subsiste.

La solución la busca Belarmino en el carácter monárquico del Sumo Pontífice que lo conserva siempre, aun en el concilio. Por tanto el Papa, no como presidente de un tribunal sino como rey, puede seguir la parte en la que crea que se encuentra la verdad, y esto sin tener en cuenta la cantidad de obispos que sostengan la sentencia contraria (76).

Este fecundo principio le sirvió a Belarmino, para dirimir todas las demás cuestiones en su tiempo, extraordinariamente candentes (77).

73) De Conciliis et Ecclesia, T. 2o, L. 1o, pág. 31.

74) Por cierto con un conocimiento bíblico maravilloso, apurando contra los protestantes todo lo que acerca del concilio de Jerusalén se podría deducir. No en vano hay un artículo publicado por el P. Urriza S.J., que habla de «Los méritos escriturísticos de S. Roberto Belarmino». Estudios eclesiásticos, T. 2o (1931), págs. 225-235.

75) Objiciunt aliqui catholici. De Conciliis et ecclesia, T. 2o, L. 1o, pág. 33.

76) De Conciliis et Ecclesia, T. 2o, L. 1o, pág. 33.

77) En realidad todos los problemas que plantea desde el capítulo X, comparando la autoridad del concilio con la autoridad de la Sagrada Escritura y del Papa, se resuelven a la luz de este principio.

I I

La Iglesia en su realidad integral

Belarmino a través de toda su obra desarrolla varios conceptos sobre la Iglesia. La Iglesia es para Belarmino el «Cuerpo Místico» de Cristo, la «Esposa de Cristo» una sociedad sobrenatural, etc.

Pero no hay duda que el concepto que preside la división (78) de toda su obra es la Iglesia considerada en sus tres estados.

Para seguir de cerca al ilustre ecclesiólogo, y para que mi exposición sea lo más próxima a la mente de San Roberto iniciaré este capítulo segundo con este tema.

El tratado de Ecclesia lo comienza por lo que hoy llamaríamos una bibliografía (79). S. Roberto, antes de hablar sobre un tema es el hombre consciente que no se arroga ningún derecho dictatorial sobre la ciencia, sino que oye pacientemente a quien quiera hablarle, para por lo menos poder contrastar las opiniones que sobre un determinado punto se han emitido.

Al exponer la definición etimológica de «Ecclesia» nos da una explicación sencillamente estupenda. Lástima que la atención de Belarmino no se hubiera enfocado por esa misma línea, para profundizar en la naturaleza de la Iglesia! Quizá muchos problemas de la Ecclesiología se hubiesen evaporado (80).

Resalta al explicar la definición etimológica el aspecto vocacional y gratuito que tiene todo miembro que es unido por Dios a la Iglesia (81).

Hay una preocupación muy marcada en S. Roberto de extender el concepto de Iglesia de tal manera que abarque hasta el Antiguo Testamento, Belarmino defiende que no solo los justos del Antiguo Testamento pertenecen a la Iglesia sino que la ex-

78) No decimos que sea el principal concepto; sobre la procedencia de conceptos en la Ecclesiología de Belarmino hablaré en un capítulo.

79) Y con una sinceridad harto de desear en estos tiempos librescos nos dice: «Si tamen antea propter studiosos nomina eorum auctorum notaverimus qui de Ecclesia scripserunt, seu potius eorum quorum nos legimus, nec enim legimus omnes.— De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 74.

80) Por ejemplo la división tajante entre el alma y el Cuerpo de la Iglesia, y el haber silenciado los aspectos vitales e internos de la Iglesia.

81) Itaque Ecclesia est evocatio, sive coetus vocatorum, quia nemo ad hunc populum se adjungit per se, et suo proprio instincto, sed omnes quotquot veniunt, a Dei vocatione praeveniuntur. Est enim vocatio primum beneficium, quod sancti a Deo recipiunt. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 2o, pág. 73.

tiende a todos los del pueblo de Israel. Sus palabras no pueden dar lugar a duda:

«Tametsi eadem sit Ecclesia veteris Testamenti et novi, quoad essentiam; tamen quia status Ecclesiae novi Testamenti est longe excellentior, ideo etiam nomina esse distinctas».

El concepto unitario de la Iglesia preside toda la Ecclesiológica de Belarmino (82).

La frontera de este mundo no cierra los límites de la Iglesia. Hay una intercomunicación de bienes entre la Iglesia en sus diferentes estados. Belarmino no se propone directamente contestar en los diversos tratados de «Ecclesia purgante et triumphante et militante», a esta cuestión. Todos los tres tratados están elaborados respondiendo a dificultades protestantes. No obstante, por todas las partes aparecen textos dispersos que hablan de la intercomunicación (83). Intentaré reconstruir el pensamiento de Belarmino conectando y analizando todos estos textos.

Belarmino, de acuerdo con una tradición (84) multiseccular, establece que hubo una iglesia en el «Antiguo Testamento» (85).

Pero la Iglesia del Antiguo Testamento siguió la economía de salvación del «Antiguo Testamento» aunque sus miembros se incorporaron por medio de la Iglesia Triunfante al régimen actual de la Iglesia en su estado glorioso.

De ahí que al contestar a una objeción, Belarmino dijo que no es lo mismo testamento que Iglesia (86).

Por otra parte la Iglesia del «Antiguo Testamento» no era la Iglesia universal como es la Iglesia del Nuevo Testamento, porque fuera de ella podían salvarse (87). La Iglesia del An-

82) Esto no solo se prueba por la división que de la Ecclesiológica hace Belarmino sino por otros muchos lugares, v.gr. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 84. La mitad del capítulo XVI del mismo libro no tiene otro fin que demostrar que la Iglesia del Antiguo Testamento fue indefectible. Otro lugar, donde se da a conocer la mentalidad de S. Roberto dice así: «Primun. Probo ex variis aetatibus Ecclesiae. Num ab Adam usque ad Moysem, fuit Ecclesia Dei aliqua in mundo, ect. T. 1o, L. 4o, 119. Y hablando de las notas nos dice: «De misero fine Pharaonis primi persecutoris Ecclesiae». De Notis Ecclesiae. T. 2o, L. 4o, pág. 138.

83) En este sentido son sugestivas las páginas que ha escrito A. D. Sertillanges O.P. en L'Eglise, Cap. 1o.

84) Para poder darse cuenta de la tradición véase a este respecto el artículo del P. J. Congar. Ecclesia ab Abel in Abhandlungen über Theologie und.

85) Kirche (1952) p. 94-95.

86) De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 9.

87) De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 101.

tiguo Testamento nunca pereció, sino que se transformó en una nueva y mejor Iglesia, en la Iglesia del Nuevo Testamento (88).

La intercomunicación de la Iglesia es triple. 1o. Intercomunicación de la Iglesia militante entre sí.— 2o. De la Iglesia purgante con la militante y triunfante.— 3o. De la Iglesia Triunfante con la militante.

A través de los textos del Libro III, T. 2o, se nota que el concepto de Iglesia es totalmente trascendente y único. La Iglesia es única y está por encima de las iglesias particulares y de los estados en que vive.

Fundamento de la intercomunicación

Un tesoro común tiene la Iglesia, que es el tesoro de las indulgencias (89), pero cuya administración está en manos de la Jerarquía (90). Este tesoro se puede aplicar a los miembros de la Iglesia militante y purgante. La razón de la intercomunicación la encuentra Belarmino en que:

«fideles omnes esse invicem membra, et quasi vivum quoddam corpus, ut etiam b. Paulus affirmat Rom. 12 et 1. Corinth, 12, et sicut membra viva se invicem juvant, ita fideles inter bona sua communicare præsertim cum hæ, quæ uni superflua sunt alteri necessaria, vel valde utilia esse possunt».

Este tesoro, lo constituyen los méritos de Cristo y de los Santos.

Los méritos de los santos no menoscaban la gloria y mérito de Cristo, porque estos méritos, previa la cooperación de los santos, proceden de Cristo (91).

La aplicación del tesoro se hace de una manera finita, aunque éste sea infinito; con las indulgencias solo se remite la pena temporal «per modum solutionis» no «per modum absolutionis»

88) Ib., página 101.

Es notable la coincidencia en este punto con las ideas de los primeros capítulos de la obra de Paul L. Cerfaux «La Theologie de l'Eglise suivant saint».

89) El célebre tratado De Indulgentiis pasará a la posteridad como uno de los mejores tratados que se han escrito sobre esta materia.

90) Duo quærenda sunt. Unum an extet in Ecclesia thesaurus aliquis satisfactionum Christi et sanctorum qui applicari possit iis, qui rei sunt poenæ luendæ post culpam in sacramento poenitentia remissam. Alterum an sit in pontifice maximo, eiusque episcopis potestas applicandi hunc thesaurum.

C. De Indulgentiis, T. 4o, parte 2a., pág. 111.

91) De Indulgentiis, T. 4o, p. 2o, pág. 119.

como si se tratara de perdonar la culpa (92). Pero las indulgencias no solo aprovechan a los miembros de la Iglesia militante, sino también a los de la purgante, y la razón es porque no hay sino una Iglesia y los fieles difuntos están unidos con los vínculos de la misma fe y caridad (93).

Un punto mucho más difícil es el modo como las indulgencias pueden aprovechar a los difuntos del purgatorio. Belarmino expone las dos sentencias opuestas, y se inclina por la sentencia de que las indulgencias solo pueden aplicarse a los difuntos no «per modum solutionis» sino «per sufragii». S. Roberto intenta probar esto, porque aunque las almas de los difuntos sean de alguna manera «viadoras» solo están sujetos a la jurisdicción del Supremo Pontífice, los miembros visibles vivientes (94).

Intercomunicación entre los miembros de la Iglesia militante

Existe una misma vida que se transmite a través de Cristo por todos los miembros vivos de la Iglesia.

Inicialmente se da una comunicación de vida entre los miembros de Cristo (95). Pero además en esta intercomunicación de vida, unos miembros pueden obrar sobre otros.

Hay una comunicación mutua de socorros, de oraciones, de súplicas, e incluso de satisfacciones entre los fieles de la Iglesia militante.

Véase cómo en el magnífico tratado de «Indulgentiis» expone este punto el Santo Cardenal:

Unio enim fidei et charitatis, quo colligantur inter se membra viva Ecclesia facit quidem ut possimus quidem invicem adjuvare, et bona nostra communicare, et unus pro alio *saltem, ex congruo satisfacere sed non videtur facere, ut teneatur acceptare unius satisfactionem pro altero, nisi ostendatur de hac re pactum vel promissio aliqua ipsius Dei, quamvis possit Deus et soleat acceptare ex benignitate sua...* Denique videtur esse proprium solius Christi posse pro aliis ex condigno ut mereri ita etiam satisfacere quoniam est caput

-
- 92) Los protestantes atribuían a los católicos la opinión singular de que con las indulgencias se perdonaban los pecados en cuanto a la culpa. S. Roberto con justa indignación dice, que esto es una calumnia.
- 93) De Indulgentiis, T. 4o, p. 2o, pág. 126.
- 94) De Indulgentiis, T. 4o, p. 2o, pág. 136.
- 95) De Ecclesia Militante, T. 1o, L. 1o, pág. 87. La fuente de la vida y bienes que se comunican entre los fieles está en Cristo.

corporis Ecclesiæ, et dum pro nobis satisfecit pro corpore suo satisfecit (96).

En cuanto a la cuestión de si unos fieles pueden satisfacer por otros el pensamiento de Belarmino se inclina a que no pueden satisfacer «de condigno» pero ciertamente sí de «congruo» aunque no le parece muy improbable la opinión contraria.

En donde el pensamiento de Belarmino está firme es en el punto de que no pueden merecer unos fieles por otros.

En cuanto al modo y cantidad en que las satisfacciones, oraciones y auxilios aprovechen a otros miembros, Belarmino dice que es un misterio.

Lo que sí ciertamente sabemos es que los méritos y satisfacciones de los Santos no se desvanecen sino que van a engrosar el tesoro común de la Iglesia (97).

Un punto que inevitablemente está unido a la doctrina de la comunión de los santos, es si los pecadores entran dentro de esta comunión. Belarmino expresamente no dice nada sobre este asunto, pero evidentemente los principios que enuncia, dan fundamento a responder afirmativamente (98).

Algo de la vida colectiva se extiende también hasta ellos y aunque de una manera muy pobre y débil siempre se aprovechan del «convivium sanctorum».

Por otra parte como no pertenecen a la Iglesia en cuanto pecadores no manchan con su pecado a la Iglesia.

Intercomunicación de la Iglesia militante con la purgante

He hablado ya de cómo Belarmino al tratar del tema de las indulgencias habla de la intercomunicación que existe entre la Iglesia militante y purgante.

Pero existe algún modo de intercomunicación? He ahí el problema, que de paso estudia en los libros de purgatorio.

Después de vindicar con argumentos de la Sagrada Escritura la existencia del purgatorio expone de una manera singular

96) De Indulgentiis, T. 4o, p. 2o, pág. 138.

97) De Indulgentiis, T. 4o, p. 2o, pág. 115.

98) Me inclino a la sentencia afirmativa, porque hablando de las Indulgencias dice Belarmino: «Nam vivens pro vivente satisfacit ex condigno, quia sunt membra ejusdem corporis. Glutino *fidei* et *charitate* unita.

De Indulgentiis, T. 4o, p. 2o, pág. 137.

En otra parte dice:

Unio *fidei* et *charitatis* quo colingantur inter se membra viva.

Ecclesiæ facit, quidem ut possimus invicem adjuvare et bona nostra communicare.

De Indulgentiis, T. 4o, p. 2o, pág. 138.

el célebre texto: Quid facient quo Baptizantur pro mortuis, si mortui non resurgent? S^o Corinth 15-20 Belarmino dice que el sentido del texto es este: Para qué oran, ayunan, gimen y se afligen por los muertos, si los muertos no resucitan?

No me voy a meter en la contienda sobre el verdadero sentido de texto, hartó discutible y discutido.

En todo caso el texto expresa la mentalidad de Belarmino en este punto, los cristianos militantes además de por medio de las indulgencias se intercomunican también con la Iglesia purgante, por el ayuno, la oración, las lágrimas, etc.

En esta intercomunicación hay un mediador común, Cristo (99).

La intercomunicación entre los miembros de la Iglesia purgante y militante se realiza en función, no de aumentar el mérito de las almas del purgatorio porque en este sentido, «sunt in termino» (100).

Por otra tampoco pueden retroceder porque no pueden pecar.

Las almas del purgatorio están como los caminantes que han llegado a una ciudad, pero se encuentran con las puertas cerradas.

Los actos que realizan los miembros del purgatorio tienen un doble fin, en parte para la remisión de la culpa venial, en parte para la santificación por la pena temporal (101). Belarmino opina que en el purgatorio se perdonan los pecados veniales en cuanto a la culpa.

El proceso a que están sometidas las almas del purgatorio, es un proceso de purificación, no de perfeccionamiento, con absoluta certeza de su salvación, lo cual no excluye la expectación por el momento de su liberación (102).

En este proceso de purificación los miembros de la Iglesia militante pueden ayudar a los de la Iglesia purgante. Para establecer la razón de este hecho recurre nuevamente Belarmino a la doctrina del «Cuerpo Místico» (103).

Los difuntos son miembros de este «Cuerpo Místico» y miembros pacientes. De ahí que los otros miembros deben compadecerse. Además establece un curioso paralelismo entre Cristo y sus miembros:

99) De Purgatorio, T. 2o, L. 1o, pág. 371.

100) De Purgatorio, T. 2o, L. 1o, pág. 388.

101) De Purgatorio, T. 2o, L. 1o, pág. 282.

102) De Purgatorio, T. 2o, L. 2o, pág. 392.

103) Maravilla — las veces que recurre a esta doctrina. De Purgatorio, T. 2o, L. 2o, pág. 404.

«Præterea Christus qui caput est, profuit vivens in terris viventibus, mortui mortuis, ergo etiam decet, ut membra interesse ita agant ut justii viventes viventibus, mortui mortuis, viventes mortuis et mortui viventibus prosint» (104).

De donde se deduce que existe una triple comunicación de la Iglesia purgante con la militante y de la purgante con la triunfante. En este último punto, Belarmino es categórico: «Nec ulli dubium esse debet, quin sanctorum defunctorum animæ cum Cristo regnantes, orent pro sanctorum animabus in purgatorio laborantibus». La función de la Iglesia triunfante sobre la purgante es de orar e impetrar por las almas del purgatorio, Belarmino no precisa más.

Las almas del purgatorio, también aprovechan a los vivos. Esto lo confirma con testimonio del A. Testamento.

Por otra parte, aunque fiel discípulo de S. Tomás no lo es tanto que no rechace su doctrina cuando la crea falsa. S. Tomás in 2-2- quæ 82. Art. II- al 3, dice que las almas del purgatorio no aprovechan a las almas de los vivos. Belarmino contesta a las razones en que S. Tomás se apoyaba y expone un punto de vista racional, para explicar como las almas del purgatorio pueden ayudarnos. Las almas del purgatorio conocen en general, el que nosotros estamos en grandes peligros, y en necesidades. De ahí que puedan rogar por nosotros (105).

Además las almas del purgatorio aunque sean inferiores a nosotros a causa de la pena, son superiores por razón de la gracia y de la caridad, en la cual están confirmadas. Ahora bien, la oración por el prójimo procede de la caridad, luego no dejarán de orar por nosotros.

Los modos como las almas de los vivos pueden ayudar a los difuntos, Belarmino nos asegura que son tres (106). 1o. Sacrificio de la Misa; 2o. La oración y ciertas obras satisfactorias, como las limosnas, ayunos, peregrinaciones, etc.

No obstante las obras en las cuales la jerarquía obra instrumentalmente como en el santo sacrificio de la misa, aunque el ministro no sea justo, aprovecha a las almas del purgatorio.

Según Belarmino los sufragios comunes que se hacen por todas las almas del purgatorio aprovechan a todas las almas, los que se hacen por determinadas almas solo a determinadas almas y las demás reciben un gozo especial.

104) De Purgatorio. T. 2o. L. 2o, pág. 404.

105) De Purgatorio, T. 2o, L. 2o, pág. 404.

106) De Purgatorio, T. 2o, L. 2o, pág. 405.

En seguida se plantea San Roberto una dificultad: las indulgencias constituyen un cuarto género de sufragio?

San Roberto de acuerdo con los principios de su tratado de *Indulgentiis*, dice que no.

Porque las indulgencias no son otra cosa que la aplicación de las satisfacciones de Cristo y de sus santos. Estas satisfacciones se aplican a los difuntos «*Per modum sufragii*» y no «*per modum absolutionis*». Pero como este tesoro de satisfacciones está supeditado al poder jerárquico del Papa y éste no tiene como súbditos a las almas del purgatorio no los puede absolver, pero sí puede, como administrador de este tesoro, comunicarles sus bienes (107). La intercomunicación entre la Iglesia purgante y la militante solo se da entre los justos de la tierra y las almas del purgatorio.

Intercomunicación de la Iglesia triunfante con la militante y purgante

Establece el hecho fundamental de la inadmisibilidad de la felicidad eterna de las almas en la Iglesia triunfante.

Pero en seguida nos dice que aunque «*prorsus de sua felicitate securæ, solum de nostra sint incolumitate sollicitæ*».

El fundamento de la intercomunicación es doble la unión con Cristo, y la gozosa visión de Dios antes del día del juicio (108).

Belarmino aduce un texto de S. Bernardo, en que se asegura que el miembro de la Iglesia triunfante al llegar al cielo, aumenta la caridad y la eficacia de su oración para con los demás miembros (109).

La Iglesia militante, por medio de la jerarquía determina un hecho que sirve para hacer más patente la comunicación entre los miembros de la Iglesia militante y triunfante.

Este hecho es el de la canonización. Aunque Belarmino nos dice que pueden ser venerados privadamente las almas de aquellos de quienes juzgamos prudentemente que murieron en gracia, pero por medio de la canonización se nos da una seguridad

107) De Purgatorio, T. 2o, L. 2o pág. 405. Véase también De Rom. Pont., T. 2o, L. 3o, pág. 458.

108) *Præfatio de Ecclesia triumphante*. T. 1o, L. 1o, pág. 418. También De Sanctorum beatitudine, L. 1o, pág. 429. *Sacrificia enim sanctorum sive eamdis sive orationum, non placent Deo nisi super hoc altari ponantur.*

109) *Ibidem*, pág. 434.

casi absoluta (110) de que están en la gloria y de que pueden interceder por nosotros.

Por otra parte la canonización permite que se realicen actos de culto público en honor de los santos, tales como invocarlos en las oraciones públicas de la Iglesia, dedicarles templos y altares, celebrarles misas en su honor, etc.

Aunque los miembros de la Iglesia militante realizan actos que directa e inmediatamente solo pueden ser dirigidos a Dios, no obstante los hacen por medio de los santos para que con más seguridad y facilidad puedan ser escuchados.

Los santos por su parte ejercitan con la Iglesia triunfante un doble oficio, ser ejemplos para nuestra vida y ser intercesores nuestros.

Belarmino prueba por la Sagrada Escritura (111) que debe haber «*communio* Ecclesie Triumphantis cum militante», fundado en el célebre texto del Apocalipsis donde se dice que las almas bienaventuradas piden con gran clamor venganza por sus asesinos, luego concluye Belarmino mucho más pedirán por sus hermanos, para que Dios se apiade de ellos.

Los santos que reinan en el cielo ruegan no solo en general, sino también por cada una de las necesidades de los cristianos.

En otra parte Belarmino nos dice que los santos desde el cielo son como las columnas vivas de la Iglesia militante (112).

Los santos, en su mediación ante Dios por la Iglesia militante, obran como legados nuestros ante Dios. Los santos escuchan nuestras oraciones. En cuanto al modo como pueden escuchar y conocer las oraciones que dirigimos a los santos, hay varias opiniones. Belarmino cree más probable la opinión de que los santos conocen desde el principio de la bienaventuranza en la esencia de Dios, todo lo que de algún modo pertenece a ellos (113).

Las Reliquias e Imágenes de los Santos

Todo el libro segundo lo dedica a esta materia. Desafortunadamente todo el enfoque del libro está mediatizado por la necesidad apologética y apenas se detiene a desarrollar el tema de la intercomunicación entre los miembros.

110) Téngase en cuenta que Belarmino escribía antes del C. Vaticano y por tanto antes de definirse la infalibilidad del Papa.

111) Los textos que aduce son del Apocalipsis y de la carta de los Hebreos. Cap. 12, 2 P. cap. 1.

112) De Sanctorum beatitudine. T. 1o, L. 1o, pág. 450.

113) De Sanctorum beatitudine, T. 1o, L. 1o, pág. 459.

Las reliquias e imágenes de los santos nos pueden ser diferentes porque son los medios sensibles por los que fácilmente nos llevamos para entrar en comunicación con nuestros hermanos del cielo.

Las reliquias además son algo que pertenecieron a nuestros hermanos y sobre todo si son reliquias corporales fueron instrumentos de la persona del santo, para realizar la santificación para ser útiles a la Iglesia (114).

Las imágenes cumplen una función social, dentro de la Iglesia, de enseñar plásticamente a todos algo referente a algún misterio de la religión o de la vida de un santo.

Esta enseñanza es fundamento para que puedan ser estimados, amados e imitados.

Por otra parte la Iglesia militante ejercita una función de comunicación con la Iglesia triunfante cuando erige estatuas, construye templos en honor de los santos, ya que el honor es algo que redundará en bien de los santos.

En cuanto a la naturaleza del culto que se les tributa a las imágenes, Belarmino enuncia un principio universal que se aplica a las distintas clases de imágenes: «Cultus qui per se proprie debetur imaginibus, est cultus quidam imperfectus, qui analogice et reductive pertinet ad speciem ejus cultus, qui debetur exemplari» (115).

De ahí que a las imágenes no les conviene propiamente ni el culto de latría, ni el de hiperdulía, ni el dulía, ni ningún otro que se atribuya a un ser inteligente, porque una cosa inanimada es incapaz de esta clase de actos.

No obstante como la imagen tiene una relación esencial con el ser representado, no hay duda de que el culto que se le tributa a la imagen, aunque no sea propiamente ninguno de los antes enunciados, estará en la misma línea del ser representado y podrá ser incluido en el mismo género de culto del ser a quien representa.

En el libro tercero, que es un apéndice al tratado de «Ecclesia triumphante», trata de «iis rebus quibus superna Jerusalem ab Ecclesia in terris peregrinante colitur».

Las principales cosas en este sentido son los templos, peregrinaciones, fiestas, que tienen como fin el honrar y venerar a los santos.

Pero, de todas estas cosas podrán sacar algún provecho las almas de la Iglesia triunfante?

114) De Reliquis sanctorum. L. 1o, pág. 470.

115) De Imaginibus Sanctorum, T. 2o, L. 2o, pág. 503.

Belarmino piensa que sí.

Y esto porque aunque estas almas hayan conseguido el reino de los cielos es posible que crezca la gloria de ellas aquí en la tierra, porque son más conocidas y veneradas. Además no parece absurdo que pidamos a Dios que les conceda un aumento de gloria accidental.

Incluso se les puede pedir la gloria del cuerpo, la cual aunque la obtendrán infaliblemente, no repugna el que se la pidamos y se les deba por varios motivos (116).

En cuanto a las relaciones de la Iglesia purgante con la triunfante, Belarmino solamente nos dice que las almas bienaventuradas interceden por las almas del purgatorio (117).

I I I

La Iglesia Cuerpo Vivo

La definición clásica que Belarmino aportó a la Ecclesiología de todos los tiempos se halla consignada en el L. 3o, cap. 2o, dice así:

«Nostra autem sententia est Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianæ fidei professione, et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimen legitimorum pastorum, ac præcipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis».

Belarmino mantuvo con gran acierto un concepto unitario de la Iglesia. No hay dos Iglesias, una visible y otra invisible. La Iglesia del romano pontífice no es una parte de ninguna otra Iglesia ideal de caridad que se evapora a través del cosmos (118).

Qué pensar de esta célebre definición? Ciertamente que de juzgar a Belarmino por esta sola definición, la Ecclesiología de Belarmino, no quedaría libre de la acusación que los protestantes han hecho de la definición de Ecclesia del Cardenal Belarmino como totalmente extrinsecista y jurisdista.

116) De Purgatorio. T. 2o, L. 2o, pág. 407.

117) De Purgatorio. T. 2o, L. 2o, pág. 398.

118) Esta misma recalca el Papa en la «Mystici Corporis» y en un discurso a los seminaristas de Roma, 24 de junio, 1939. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios. Editorial Acción Católica Española, pág. 691.

Los tres elementos (119)) que Belarmino coloca como esenciales son visibles y no se puede negar que Belarmino subrayó (120) en este párrafo unilateralmente el aspecto externo y visible de la Iglesia.

No obstante este único párrafo no nos revela la concepción total que Belarmino se había formado de la Iglesia. E incluso es perfectamente explicable, aunque no legítima la posición doctrinal. Todos los protestantes estaban de acuerdo en que la Iglesia consistía en algo interno, en la santidad, predestinación o perfección.

El intento de Belarmino en la Controversia (121) tiene por fin hacer resaltar la parte negada por el adversario y patentizársela hasta el máximo.

De ahí que no es extraño que Belarmino subrayara el aspecto externo de la Iglesia en la célebre definición de Ecclesia. El intento de Belarmino era elaborar en las Controversias más que una Ontología una Criteriología de la Iglesia.

Claro que es discutible su manera de actuar en este punto, pero de todos modos es explicable.

A continuación Belarmino expone mucho más felizmente otra definición que profundiza notablemente en la realidad de la Iglesia.

La Iglesia, nos dice Belarmino, es un cuerpo vivo y como todo cuerpo vivo consta de alma y de cuerpo sensible (122).

Al definirnos el alma, Belarmino ha dicho en otra parte que es el Espíritu Santo, aquí dice que el alma son los dones del Espíritu Santo, la fe, la esperanza y la caridad.

El cuerpo lo constituyen la profesión externa de la fe, y la comunicación de los sacramentos.

De donde se deduce que Belarmino dio la máxima importancia al aspecto interiorista y vital de la Iglesia, ya que lo consideró como alma y dio importancia secundaria aunque esencial al elemento externo, ya que lo consideró como cuerpo.

119) El P. S. Tromp coloca en un cuarto elemento las obras externas de caridad. Pero Belarmino expresamente en la definición que da de la Iglesia no habla de este elemento, aunque sí hay lugares en que lo menciona.

120) El párrafo que marca el culmen de la exageración es aquel en que dice: «Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut respublica venetorum». C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 75.

121) Otro será el concepto que Belarmino exponga en los salmos y sermones.

122) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 75.

Belarmino, aunque no lo dijo expresamente en esta parte de las Controversias, establece primariamente un elemento interno y misterioso.

Pero a continuación y con extraordinario vigor defiende que la Iglesia es visible «quoad essentiam», por constitución, por naturaleza y de ninguna manera accidentalmente (123) como que no en vano la Iglesia es y se llama «corpus vivum».

La Iglesia es visible formalmente, en tanto que organismo sobrenatural y como sociedad informada y vivificada por los dones del Espíritu Santo (124).

La Iglesia no es una sociedad de ángeles, ni de almas separadas, sino de hombres y en tanto en cuanto es sociedad de hombres, debe ser perceptible (125) pero no solamente por esto sino que es visible en cuanto es la verdadera Iglesia, instituída por Cristo.

Belarmino para probar esto aduce varios testimonios escriturísticos, entre ellos varios sacados del A. Testamento. Por lo que se puede observar la idea de la unicidad de la Iglesia le acompaña en casi todas las demostraciones.

Belarmino se enfrenta con un espinoso problema: si la Iglesia es visible, cómo podemos creer en ella?

Belarmino delimita el problema de esta manera: sin duda que cuando decimos en el Símbolo: Creo en la Iglesia, no solo decimos creo en la Iglesia, sino creo en la santa Iglesia y en cuanto a este punto la santidad es invisible (126).

Pero no solamente en cuanto a la santidad de la Iglesia es invisible, sino que en la Iglesia puede distinguirse un doble elemento: un elemento perceptible y un elemento misterioso. Vemos y percibimos un determinado conjunto, con determinadas características, en cuanto al culto, a la profesión de la fe y a la obediencia a determinados sujetos, pero que ese conjunto sea la verdadera Iglesia de Cristo no lo vemos, sino que lo creemos (127), basados en los testimonios de la revelación. Claro que

123) Esta idea continúa siendo rechazada por el protestantismo «ecumenista». Véase el artículo de R. Melh, *The world council... om a Roman Catholic. Standpoint The Ecumenical Review*, abril 1957, pág. 241.

124) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 75. Los dones interiores del Espíritu Santo se hacen perceptibles por sus efectos. La fe y las virtudes por su manifestación exterior.

125) De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 95.

126) De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 101.

127) Existe una controversia sobre este punto sobre si Belarmino dio una solución falsa a esta cuestión. No obstante creo con el P. Huarte que publicó un documentadísimo artículo en *Gregorianum*, 1922, pág. 78-90, que la mantalidad de S. Roberto es esta que a la Iglesia

estos testimonios están avaluados con las pruebas asequibles a la razón humana como son los milagros y profecías.

Y aclara Belarmino su posición doctrinal con un magnífico ejemplo. Así como los coterráneos contemporáneos de Cristo veían a una persona que se llamaba Jesús y algunos de ellos creían que era Hijo de Dios y otros no, así la Iglesia a pesar de que es percibida por todos, unos creen que es la verdadera Iglesia de Cristo y otros no (128).

El Espíritu Santo alma de la Iglesia

Varios autores actuales (129) han defendido que Belarmino en su doctrina sobre la Iglesia, habla de dos almas en la Iglesia, y la razón que aducen es que aunque Belarmino no diga expresamente que la Iglesia posee dos almas, lo afirma equivalentemente en dos pasajes del tomo segundo (130) porque en uno le atribuye esta función al Espíritu Santo y en otro a sus dones dependientes del mismo Espíritu.

Por otra parte estos autores dicen que se trata de una comparación donde, según S. Roberto, no hay que buscar un paralelismo estricto (131).

Incluso uno de los mejores especialistas en la cuestión de la analogía aplicada a la Teología, no encuentra ninguna dificultad en afirmar que existen dos almas en la Iglesia (132).

Yo me había inclinado por la opinión de que S. Roberto defendía la duplicidad de almas en la Iglesia.

Examinando insistentemente este problema he llegado a la conclusión de que no es esa la mentalidad de S. Roberto y esto por varias razones: 1o) Porque los dones del Espíritu San-

también la vemos «in ratione credibilis». Esto nos remite al testimonio divino por el cual creemos en la Iglesia, «in ratione veri ac supernaturalis objecti». La Iglesia por sí misma es un gran y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio incontestable de la legación divina. (Denzinger nº 1794), pág. 495.

128) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 100.— De ahí no se sigue que frente a la Iglesia el nombre pueda permanecer indiferente, ya que ella como Cristo tiene sus pruebas que la muestran como verdadera Iglesia de Cristo.

129) Entre otros. Sauras y Ch. Jonanet.

130) Anima huius corporis idest Spiritus Santus aequo bene operatur per instrumenta bona et mala, viva et mortua ect. C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 87. El otro pasaje, et quidem anima sunt interna dona Spiritus fides, spes charitas. C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 15.

131) Naem similitudines non in omnibus conveniunt. C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 76.

132) Se trata de M. Teixeira-Leite Penido, autor de «Le role de la analogie dans la Theologie» quien en su libro O misterio da Igreja, pág. 245, afirma la existencia de dos almas.

to según S. Roberto, son la misma actividad del Espíritu Santo sobre la Iglesia y no se debe separar la actividad del que obra. 2o) Porque, aunque no se deba buscar un paralelismo estricto en todos los detalles de una comparación, sí se debe buscar en sus términos esenciales, y no hay duda que el alma es un término esencial en la comparación y de haber dos almas resultaría un monstruo. Por otra parte la mentalidad tomista de Belarmino favorable a la unicidad de formas substanciales en el cuerpo humano, le inclinaría a S. Roberto en este mismo sentido, en la comparación de la Iglesia, como cuerpo vivo.

S. Roberto se muestra, por otra parte en sus sermones, muy partidario de sacar analogías entre las funciones y sentidos del cuerpo humano, y el cuerpo vivo de la Iglesia.

La cuestión del Espíritu Santo, alma de la Iglesia, no la estudia Belarmino expresamente en ninguna parte, de ahí la dificultad de reconstruir su pensamiento.

La función que desempeña el Espíritu es de ser supremo rector de la Iglesia universal de una manera eficiente (133). El Espíritu Santo ejerciendo esta función mueve, llena y unifica toda la Iglesia. El preparó la Iglesia haciendo que los antiguos y paganos estuvieran en disposición de entrar en ella (134).

Por medio del poder de jurisdicción de la jerarquía ilumina a toda su Iglesia de una manera ordinaria y continua. En los concilios y en las definiciones solemnes asistirá a la jerarquía, de una manera infalible. El Espíritu Santo penetra en el alma por medio de los sacramentos y se sirve de los sacramentos para repartir sus dones. Finalmente el Espíritu Santo obra por medio de sus ministros como por medio de instrumentos independientemente de sus disposiciones (135).

Por otra parte el Espíritu Santo es el gran huésped de nuestra alma.

La presencia de inhabilitación en nuestra alma la afirma Belarmino en varios lugares de sus obras (136).

La presencia de inhabilitación del Espíritu Santo es física y substancial y es provocada desde el momento en que el alma posee la gracia santificante. Esta presencia es una presencia de amistad. Belarmino nos recuerda el texto de S. Juan C. 14-

133) «A quo tanquam externo et separato rectore universa Ecclesia gubernatur». C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 79.

134) Belarmino sostiene que también los del A. Testamento recibieron el Espíritu Santo.

135) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 82.

136) C. De Justificatione, T. 4o, pág. 275, 276, 281, 545, 546.

24. El Espíritu Santo habita no solo en cada uno de los cristianos, sino de una manera colectiva en la Iglesia.

Belarmino ahonda más y dice que aun en los pecadores habita el Espíritu Santo por el don de la fe y actúa de tal manera que pueda prepararse un templo y los halla capaz de la justificación (137).

El Espíritu Santo es alma de la Iglesia por su presencia de eficiencia dentro de la Iglesia y sobre todo por la presencia de inhabitación individual dentro del alma en gracia y colectiva dentro de la Iglesia. El Espíritu Santo finalmente es el corazón de la Iglesia, nos dice en un sermón sobre la Natividad de la Virgen María. (138).

Lamentablemente no he podido encontrar más textos donde se desarrolle el pensamiento de Belarmino sobre esta materia, a pesar de que repetidas veces afirma estas mismas verdades.

El alma de la Iglesia

El Espíritu Santo no podría entrar en un contacto con la Iglesia, habitar en ella, si no le infundiera a la Iglesia sus dones capaces de unirla, de vivificarla y de santificarla.

Belarmino afirma categóricamente que los dones del Espíritu Santo son también el alma de la Iglesia, en el sentido antes explicado.

Pero el principal don es la gracia santificante, la gracia «*gratum faciens*». El Espíritu habita en el alma del que posee esta gracia y es como una fuente de vida dentro de su alma.

Esta gracia es fuente y raíz de todas las virtudes y es como un don universal que hace grato al hombre ante Dios, de modo que todas las obras realizadas bajo este influjo son agradables a Dios.

La gracia «*gratum faciens*» no se distingue realmente de la caridad y por eso en la Sagrada Escritura muchas cosas se atribuyen indistintamente a la gracia y a la caridad (139).

La gracia «*gratum faciens*» es semejante a la gracia de Cristo y participa de las características de la gracia de Cristo.

El Cuerpo de la Iglesia

El cuerpo de la Iglesia para Belarmino es el comportamien-

137) Contiones, T. 5o, pág. 2. Sermón 42.

138) C. De Gratia et libero arbitrio, T. 4o, P. 1o, pág. 274.

139) C. De Gratia et libero arbitrio, T. 4o, P. 1o, pág. 278.

to exterior de un determinado grupo de hombres llamado Iglesia, su manera de actuar visible y externa de actuar, obrar.

Los elementos de este cuerpo son tres: 1o.— La profesión externa de la fe de una determinada doctrina, profesión externa que puede ser fingida. 2o.— La comunicación externa en un mismo culto y la participación externa en los sacramentos. Para pertenecer al cuerpo de la Iglesia no se requiere ningún carácter sacramental, sino solo el bautismo externo o simplemente que se juzgue que pertenece a la Iglesia, con tal de que no conste lo contrario (140).

3o.— Obediencia exterior a los superiores, aunque sea una obediencia fingida, motivada por intereses temporales.

Esta noción que expone Belarmino es la noción más amplia sobre el Cuerpo de la Iglesia.

En una noción más estricta del Cuerpo de la Iglesia entrarían los mismos elementos, pero con la diferencia de que serían manifestaciones de virtudes interiores y sobrenaturales.

El cuerpo y el alma de la Iglesia, según Belarmino, son coextensivos? A pesar de que algún eclesiólogo moderno contesta de una manera categórica que para Belarmino ambas realidades no son coexistensivas, no obstante si se penetra en toda la mentalidad belarminiana habría que contestar distinguiendo entre un doble sentido que tiene la noción de cuerpo. Si por cuerpo de la Iglesia se entiende la primera noción amplia que da Belarmino, es evidente que de hecho se da una bisección tajante entre el alma y el cuerpo de la Iglesia. Si se entiende cuerpo de la Iglesia en el segundo sentido, me inclino a que el alma y el cuerpo de la Iglesia son coextensivos, sobre todo en el caso de miembros pecadores, ya que pertenecen al alma de la Iglesia por la fe y al cuerpo por profesión de la misma fe (141). En el caso de los catecúmenos la opinión es fluctuante (142).

Este cuerpo tomado en sentido estricto es orgánico y diferenciado y esto en un doble sentido por razón de la jerarquía y por el estado de vida que se escoge dentro de la Iglesia.

Belarmino trata a continuación de la cuestión de los miembros de la Iglesia en conexión con esta noción de la Iglesia como

140) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 93.

141) C. De Rom. Pont., T. 1o, pág. 418.

142) Los excomulgados según Belarmino pueden pertenecer al alma, sin pertenecer al cuerpo. Pero los catecúmenos en un lugar dice que son como miembros en potencia próxima, y en otra parte dice que pertenecen al alma de la Iglesia.

alma y como cuerpo y en el doble sentido arriba mencionado (143).

El gran problema de los Miembros

Existe un punto en la doctrina sobre la Iglesia Militante que alumbra toda la doctrina de Belarmino sobre los miembros de la Iglesia. He creído conveniente insertarlo íntegramente.

«Exe quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiæ, et proinde uniti Christo capiti interiorius et exteriorius; tales sunt perfectissime de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore, quamvis etiam inter se istos aliqui minus vitam participant, et aliqui etiam solum vitam vitæ habeant, et quasi sensum sed non motum ut qui habent solam fidem sine charitate. Rursum aliqui sint de anima, et non de corpore, ut catechumeni, vel excommunicati si fidem et claritatem habeant, quod fieri potest. Denique aliqui sint de corpore, et non de anima, ut qui nullam habeant internam virtutem, et tamen spe aut timore aliquo temporali profitentur fidem, et in sacramentis communicant sub regime pastorum, et tales sunt sicut capilli, aut ungues, aut mali humores in corpore humano» (144).

De este párrafo fundamental para conocer la Ecclesiología de S. Roberto se deduce que la noción de miembro no es unívoca sino análoga y aun dentro de los miembros que están colocados en un mismo orden es gradual.

Belarmino nos va a hablar de cada uno de los diferentes órdenes de miembros.

Comienza a descartar Belarmino los individuos que no pertenecen a la Iglesia íntegramente, que no son sus miembros. Expresa la absoluta necesidad del bautismo para pertenecer totalmente a la Iglesia; de ahí que los infieles no bautizados no pertenezcan a la Iglesia. Inmediatamente se le suscita a Belarmino un gravísimo problema. Los catecúmenos no pertenecen a la Iglesia? Rechaza una solución de M. Cano, según la cual los catecúmenos pertenecen a esa Iglesia universal que abarca a todos los justos.

143) La cuestión de los miembros aunque pudiera tratarse en el capítulo dedicado al «Cuerpo Místico», sin embargo de acuerdo con la mentalidad de S. Roberto debe estudiarse aquí.

144) De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 75.

Belarmino con penetrante sagacidad responde que:

«Post Christi adventum nulla est vera Ecclesia, nisi illa quæ proprie dicitur Christiana; se ergo catechumeni de ista non sunt de nulla sunt» (145).

La solución que da Belarmino, inspirándose según dice él mismo en un pasaje de S. Agustín (146), no puede ser más sugestiva y exacta. Los catecúmenos son fetos concebidos pero no dados a luz, son miembros en potencia, pero no en acto de la Iglesia, están en próxima ordenación a la Iglesia.

Realmente la mente de Belarmino en este punto no se identifica totalmente con la doctrina de los tomistas, de que hay miembros en potencia y acto. El catecúmeno no está en pura potencia, sino en potencia próxima que se va desarrollando hasta realizarse.

Herejes y Apóstatas

Entra luego Belarmino en el pavoroso problema de los herejes y apóstatas.

Por una parte los herejes y apóstatas tienen todavía el carácter bautismal e incluso pueden tener el de la confirmación y orden y, por otra parte, por el pecado de herejía o apostasía repudian conscientemente el pertenecer a la Iglesia.

Belarmino en este punto no distingue entre herejes de buena o mala fé, herejes materiales y formales. En su tiempo estaban demasiado hirvientes los odios entre protestantes y católicos y la fé se estimaba como un gran tesoro (147).

Hoy el tema de la herejía se ha repensado bajo nuevos presupuestos y a una distancia bastante apreciable de aquellos calamitosos tiempos; por eso no es de extrañar que se hayan conseguido notables frutos en este terreno (148).

La mente de Belarmino en este punto es clara; los herejes (no hace ninguna distinción entre ellos) no pertenecen al cuerpo de la Iglesia porque el cuerpo de la Iglesia es una multitud unida y esta unión principalmente consiste en la profesión de una fe y en la observación de las mismas leyes y ritos.

145) C. De Ecclesia Militante, T. 2o. L. 3o. pág. 76.

146) Este pasaje es hoy considerado como apócrifo. Cs. Ch. Journet. L'Eglise du Verbe Incarné, T. 1o, pág. 50.

147) Es una desgracia que nuestra mentalidad moderna sea «alérgica» a entender el profundo significado de las guerras religiosas y sin embargo no se escandalice y entienda las «guerras comerciales».

148) Véase el problema tratado bajo el punto de vista moderno, en I. Congar. Verdaderas y falsas reformas. Págs. 20 a 50. Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné, págs. 708 a 859.

S. Roberto al responder a las dificultades precisa más su pensamiento. Los herejes, «licet non sint de Ecclesia tamen debere esse, et proinde ad eam pertinere». Los herejes deberían pertenecer a la Iglesia por el carácter bautismal y otros caracteres sacramentales que pueden tener.

Son pues como los públicos desertores de la gran milicia de la Iglesia.

Los Cismáticos

Afirma S. Roberto categóricamente que los cismáticos no pertenecen a la Iglesia.

El cisma se opone a la unidad y la Iglesia es esencialmente una. «Unum ovile J.C. 10. Unum Corpus, Rom. 12,ect.» Recuerda la famosa comparación de S. Cipriano, cuando afirma que la Iglesia está significada por la túnica inconsutil de Cristo. Una comparación que marca al vivo, lo que es el alma, es sin duda el corte de una rama de un árbol. La rama, al poco tiempo, muere, se seca. Al cismático le acontece, según Belarmino, el mismo fenómeno. La causa es porque mata el principio formal último de la unidad de la Iglesia.

Pero hay varias clases de unidad en la Iglesia. 1o.— La unidad producida por el mismo principio de la unidad, es decir, por Dios que se llama a todos los hombres. 2o.— La unidad del fin, para que Dios llama. 3o.— La unidad por razón de los mismos medios. 4o.— La unidad producida por el mismo Espíritu Santo que rige la Iglesia, como principio extrínseco. 5o.— La unidad por razón de la cabeza que es Cristo y su vicario. 6o.— La unidad que proviene por conexión de los miembros entre sí y principalmente con la cabeza.

Y continúa con un curioso juego malabarista de palabras, digno de S. Agustín:

«Yam vero inter has unitates, illæ, quæ faciunt proprie Ecclesiam una, sunt duæ ultimæ. Nam per primam, Ecclesia non tan est una, quam ex uno. Per secundam, non tan esta una, quam ad unum. Per tertiam non tan est una, quam per unum. Per quartam, non tan est una, quam sub uno. Per quintam et sextam, proprie est una, idest, unum corpus, unus populus, una societas» (149).

En qué consiste pues el pecado de cisma, y qué unidad es precisamente la que rompe? Las dos últimas responde categóricamente el de Montepulciano, el cismático rompiendo la comunicación con la cabeza y con los miembros rompe la unidad esencial de la Iglesia. Sorprende el penetrante análisis que Belarmino hace del cisma y el punto de vista de Belarmino es aceptado hoy por modernos eclesiólogos. S. Roberto afirma que el pecado de herejía puede estar separado del pecado de cisma, y que la herejía no es la esencia del cisma, aunque es difícil que suceda que con el tiempo no se infiltre la herejía en el cisma (150).

Belarmino no añade más, en todo caso el cisma aparece, no como una defección en la fe, sino en la caridad (151), en el alma creada de la Iglesia, y por tanto quedará el cismático fuera de la Iglesia.

A la dificultad que hartas veces se ha esgrimido entre los autores disidentes, de que los cismáticos aunque no comuniquen con la Iglesia de la tierra comunican con la Iglesia Celestial, Belarmino responde tajantemente:

«Neminem posee etiamsi velit, subesse Christo, et communicare cum Ecclesia coelesti, qui non subest pontifici, et non communicat cum Ecclesia militante, Christus enim ait: Qui vos audit, me audit. Lucas, 10. Et præterea, ut Christus est summum caput, quoad influxum interiorem; ipse enim influit in sua memora sensum et motum, idest, fidem et charitatem: ita papa in Ecclesia militante est summum caput, quoad influxum exteriorum doctrinæ fidei et sacramentorum» (152).

Este párrafo es de extraordinaria gravedad, para deducir la doctrina eclesiológica, afirma la unidad de la Iglesia, a través de los tres estados. Los tres estados tienen relación esencial con la condición del ser, del hombre. Ningún vivo puede comunicar a través de la Iglesia purgante con la Iglesia triunfante. El influjo de la jerarquía es exterior, y no va más allá de los límites de la Iglesia militante.

150) Ib., pág. 78.

151) Claro que de ahí no se sigue que todo pecador cuando comete pecado mortal sea cismático porque el pecador mata la caridad en una determinada especie de pecado, v.gr., robo; el cismático mata la caridad en cuanto es comunicación entre los miembros y la cabeza de la Iglesia. De ahí se sigue que no todo pecador es cismático, pero sí todo cismático formal es pecador.

152) De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 79.

Los Excomulgados

Belarmino aduce varios testimonios, algunos de ellos graves, para demostrar que los excomulgados no pertenecen a la Iglesia, entre ellos el testimonio del Derecho Canónico.

Pero el caso más espinoso es el del excomulgado injustamente. Belarmino lo resuelve citando un celebérrimo pasaje de S. Agustín en el libro «De vera religione» y que termina con la célebre frase: «Hos coronat in occulto Pater in occulto videns». Belarmino nos asegura que el excomulgado injustamente deja de ser el cuerpo de la Iglesia y por lo tanto no participa en la comunión externa, pero evidentemente puede salvarse. Un punto delicado que Belarmino no trata expresamente es si el excomulgado injustamente participa de las oraciones de los sufragios de la Iglesia, en una palabra, si participa de la comunión o comunicación interior. Parece que según la mente del gran cardenal habría que responder que sí pues la distinción entre alma y cuerpo y el afirmar expresamente (153) que el excomulgado pierde solo la comunicación con el cuerpo, establece un fundamento para pensar que pertenece al alma y que recibe la comunicación del alma.

Se revela en Belarmino, a través de estos capítulos, una constante preocupación de resaltar el aspecto visible de la Iglesia (154).

Predestinados

Después de haber tratado de puntos en que ordinariamente todos los católicos están de acuerdo, pasa a tratar de puntos más discutibles. En el cap. VII estudia el problema de los predestinados. Belarmino no olvida que está en constante diálogo con los protestantes y aduce los textos escriturísticos más apropiados, para dar una solución exacta.

De los argumentos que S. Roberto ha aducido brotan dos conclusiones: 1o.— No todos los predestinados por el hecho de serlo pertenecen a la Iglesia. 2o.— Hay miembros en la Iglesia que no son predestinados.

153) De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 80.

154) Considero que la solución que da al problema de los católicos hipócritas tiene su origen en esta inquietud. Por otra parte, la solución que aparece a través de las obras de S. Roberto es fluctuante en la pág. 94 de Ecclesia Militante. Belarmino opina que es más probable la opinión según la cual los católicos fingidos bien sean herejes o paganos «non esse de Ecclesia nisi secundum apparientiam exteriorem et putative non vere».

El primer punto trata de demostrarlo por los inconvenientes que se suscitarían de ser verdad la proposición contradictoria.

Todo quedaría en la incertidumbre más espantosa. Pues no podría conocerse con exactitud quiénes eran los ministros de la Iglesia, ni los ministros podrían conocer a sus fieles; se ignoraría cuáles son los verdaderos sacramentos, la Sagrada Escritura, porque todo esto depende del testimonio de la Iglesia y según la hipótesis la Iglesia está constituida por predestinados que no se pueden ni percibir ni distinguir. El hombre que cumple con todos los requisitos, para pertenecer a la Iglesia, es miembro de la Iglesia «esté o no predestinado».

Belarmino precisa su pensamiento en el punto final (155).

«Altera distinctio esta posse, aliquem dici vere filium Dei aut membrum, corporis Christi duobus modis; uno modo veritate essentiae, sive formae, altero modo veritate finis, vel ut alii dicunt, veritate permanentiae».

En este último sentido los predestinados pertenecen a la Iglesia.

A la luz de este principio resolver las dificultades de los protestantes sobre algunos textos de la Biblia y de S. Agustín (156).

Pecadores

El problema más agudo que Belarmino plantea es cómo el pecador pertenece a la Iglesia.

Parece darse una antítesis entre estos términos pecador que tiene afinidad con algo manchado y sucio e Iglesia, cuerpo de Cristo, algo glorioso, sin mancha ni arruga.

Belarmino establece el hecho de que los pecadores pueden pertenecer a la Iglesia. Incluso afirma que aún los imperfectos

155) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 83.

156) Véase por ejemplo la acertada respuesta que Belarmino da al argumento cuarto de los protestantes. A la dificultad de que así como el cuerpo verdadero de Cristo es glorioso en todas sus partes, así debe serlo el Cuerpo Místico, Belarmino responde que así como el cuerpo verdadero de Cristo fue glorioso, en cuanto a su parte formal, no en cuanto a las partes materiales, ya que había una transformación y cambio continuo en el cuerpo de Cristo, así también en el «Cuerpo Místico», aunque será glorioso, en cuanto a sus partes formales no lo será en cambio en cuanto a las partes materiales que son cada uno de los hombres.

C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 83.

y grandes pecadores de hecho, según la S. Escritura, pueden pertenecer a la Iglesia.

Hay una razón fundamental que demuestra que los pecadores pueden pertenecer a la Iglesia y es la existencia de un sacramento dentro de la Iglesia, para perdonar los pecados.

Al precisar cómo un pecador puede pertenecer a la Iglesia, Belarmino recuerda la antigua doctrina de Soto, Torquemada y Melchor Cano, según las cuales los pecadores no son miembros del cuerpo de la Iglesia de una manera absoluta, sino en un cierto sentido y equívocamente. Estos miembros de la Iglesia serían comparables a los humores, cabellos y dientes del cuerpo humano. Belarmino no queda contento con esta explicación, a pesar de que no la rechace de plano (157). De ahí que al contestar a una dificultad, según la cual la Iglesia debe ser santa, porque así lo profesamos en el símbolo, y por tanto no debe constar de pecadores, Belarmino responde: «*Ecclesiam dici, et vere esse sanctam, quia omnia, quæ ad ipsam constituendam pertinent sunt sancta*».

Tria requiruntur ad Ecclesiam constituendam, Primo baptisma, quod sanctum esse, nemo negare potest, secundo professio christiana, idest, fidei, et morum, sive dogmatum, et præceptorum Christianorum quam professionem sanctam esse, et solam esse sanctam, certissimum est. Tertio, unio membrorum inter se et cum capite, saltem externa, et quoad ea quæ ad religionem pertinent; quæ unio etiam sine dubio est sancta (158).

En realidad Belarmino en este párrafo indica que el pecador no precisamente por sus pecados sino por el bautismo, por la profesión de la fe y por la unión, por lo menos externa que mantiene con la cabeza y los miembros de la Iglesia pertenece al cuerpo de la Iglesia. Esto implica que solamente por las cosas santas que se encuentran en el miembro pecador, éste pertenece a la Iglesia. El hecho de que la Iglesia contenga dentro de sí a los pecadores pertenece exclusivamente a la Iglesia, mientras se encuentra en estado de peregrinación.

Por otra parte, la Iglesia se inquieta por los pecados de sus miembros aunque ella no se encuentra manchada personalmente por esos pecados.

157) Se nota que realmente no le satisface, porque aparece esta frase: «*a multis solet concedi*» y además porque no explica la cuestión de los malos ministros.

158) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 87.

Infieles ocultos

Belarmino debió pensar este punto no solo en función de una dificultad meramente teórica sino incluso práctica. Merodeaban entre los judíos y mahometanos gentes sin ningún escrúpulo que por ventajas puramente temporales profesaban la fe católica e incluso eran ordenados de sacerdotes. El pensamiento de S. Roberto aparece oscilante; en el comienzo del capítulo se muestra muy decidido y afirma que los infieles ocultos son miembros de la Iglesia (159).

La razón fundamental que inclina a Belarmino hacia esta afirmación es la cuestión gravísima de la jurisdicción. Porque según una antigua doctrina defendida por varios santos Padres ninguno que está fuera de la Iglesia puede tener jurisdicción y autoridad sobre ella.

Intenta probar la misma afirmación por los inconvenientes o dificultades que la doctrina contraria reportaría a la Iglesia, ya que en el caso de que los herejes ocultos no tuvieran ninguna jurisdicción y externamente apareciesen como verdaderos sacerdotes, todos los actos jurisdiccionales de la Iglesia quedarían afectados por una incertidumbre bastante fundada.

La comparación del cuerpo que sirve de punto de conexión a todos los puntos tratados en este capítulo, le sugiere una razón que confirma la opinión del santo cardenal. Así como en el cuerpo humano observamos algunas partes que no sienten, ni viven y solo tienen mera unión externa con el cuerpo, así en el cuerpo de la Iglesia existen los infieles ocultos que solo tienen una unión externa con la Iglesia.

Existen otros inconvenientes que pondera Belarmino con crudeza de no seguirse la opinión suya.

El más grave es no poderse señalar y discernir cuál es la verdadera Iglesia, sobre todo si se trata de señalarse en un determinado lugar, o en un determinado concilio.

Ante varias dificultades muy fuertes Belarmino desconecta demasiado el alma del cuerpo de la Iglesia y llega a decir: «Ad hoc ut aliquis sit de corpore Ecclesiæ non requiri characterem, sed externum baptismum nec externum baptismum requiri ut quis conseatur et sit de Ecclesia» (160). Sólo se preci-

159) Aunque las expresiones que usa atenúan mucho esta afirmación, ya que considera a los infieles ocultos como miembros áridos y partes externas.

160) C. De Ecclesia Militante, T. 2o, L. 3o, pág. 93.

sa que sea considerado como tal por los fieles, sin que conste lo contrario.

S. Roberto recuerda el caso famoso de un sacerdote de raza judía que había sido ordenado de presbítero, sin que antes hubiese sido bautizado. Belarmino dice que como aparecía como sacerdote de la Iglesia y era tenido por tal, pertenecía de hecho a la Iglesia. Otra, sin embargo, creo la razón de la incorporación del tal sacerdote (161).

El criterio fluctuante de Belarmino en esta cuestión aparece en el último punto del capítulo X, cuando afirma que cree más probable la opinión de que los infieles ocultos pertenecen a la Iglesia, «secundum apparientiam exteriorem et putative non vere». Lo cual está en abierta contradicción con lo que en los próximos capítulos anteriores de que eran como los dientes y cabellos dentro de la Iglesia, cosas que no pertenecen al cuerpo humano de una manera aparente.

Diversas clases de miembros de la Iglesia

S. Roberto dedica tres extensos libros del segundo tomo de sus Controversias a este tema.

El primer libro trata sobre los clérigos; el segundo sobre los monjes; el tercero sobre los laicos.

La inserción de este capítulo responde a la necesidad de considerar las diferentes maneras de ser miembro dentro de la Iglesia.

La Iglesia no es una masa amorfa e indiferenciada. La Iglesia aparece ordenada por medio de las diferentes categorías de miembros. Belarmino la concibe como un ejército formado en orden de batalla, compuesto por tres batallones: el primero el de los clérigos; el segundo el de laicos, y el tercero el de los monjes.

En el primer batallón, el supremo emperador o general es Cristo, pero aparece reemplazándolo, para suplir su presencia visible Pedro y sus sucesores. Los obispos, como tribunos y los demás clérigos como oficiales subordinados (162).

161) El mismo Inocencio III la expresa elegantemente con un retruécano, el sacerdote se volverá «propter sacramenti fidem et si non propter fidei sacramentum». Creo que la razón de la incorporación a la Iglesia del aparente sacerdote es la misma que la de su salvación. No resulta muy significativo que S. Roberto no mencione la solución de Inocencio III?

162) Aunque no lo he visto afirmado en ninguna parte, esta concepción militar de la Iglesia, sin duda le fue sugerida por el espíritu de la religión a que pertenecía y por la mentalidad del capitán Ignacio, que aparece en la meditación de las dos banderas.

Viene después el batallón numeroso de los laicos, los cuales dieron el nombre a las milicias de Cristo.

Belarmino dice expresamente en el libro de los clérigos no trata ni del sacramento del orden, ni sobre la jurisdicción, sino de los puntos atacados por los protestantes.

El clérigo es definido por Belarmino en contraposición al laico.

Los laicos, para S. Roberto, son aquellos a quienes no les pertenece ninguna parte dentro de la función propiamente eclesiástica. Los clérigos por el contrario son la parte de la herencia del Señor; consagrados al culto divino tomaron el cuidado de preocuparse por la religión y las cosas sagradas.

Desde el capítulo 2 al 5, trata de la institución de los clérigos.

Sienta varias proposiciones opuestas a las doctrinas de Lutero y Calvino referentes a la ordenación, misión canónica y a la elección, las cuales según la doctrina de Belarmino no pertenecen al pueblo.

El fundamento de estas proposiciones, Belarmino lo coloca en la doctrina que estableció anteriormente, sobre la naturaleza de la Iglesia y de la jerarquía.

Por eso, al responder a una dificultad, referente a la elección de los ministros dice:

Aliam esse rationem terrenæ, aliam cœlestis, i-desti, Christianæ re publicæ. Nam in terrena re publica nascuntur omnes homines liberi, et proinde potestatem politicam immediate ipse populus habet, donec eam in regem aliquem non transtulerit. At christiana respublica nunquam habuit huiusmodi libertatem, siquidem cum ipsa natus est rex et pastor ipsius, Christus enim simul Ecclesiam (163) instituit et Petrum ei præfecit.

Belarmino con una erudición pasmosa prueba cómo, cuando la Iglesia ha permitido que el pueblo tomase parte en la elección de los ministros, se han seguido muchos inconvenientes.

Ni siquiera los obispos deben ser elegidos por el clero de cada diócesis porque este derecho pertenece al Papa (164).

Belarmino se detiene a hablar, sobre las órdenes menores, y las cardenales, creaciones propias de la Iglesia y expone la

163) C. De Clericis, T. 2o, L. 1o, pág. 157.

164) Recuértese que dentro de la doctrina de Belarmino acerca de los apóstoles y de la jerarquía, el derecho del Papa es mucho más riguroso que de seguirse otras opiniones.

doctrina común de los católicos. Pero el punto principal que quiere reivindicar S. Roberto es el del celibato de los sacerdotes.

Tres cuestiones toca Belarmino: 1a.— Se pregunta si es de derecho divino el celibato de los sacerdotes; 2a.— Si es de derecho apostólico; 3a.— Si los bigamos (165) pueden ser ordenados.

Se muestra ecuaníme entre las exageraciones de algunos católicos que afirmaban ser por derecho divino el que los sacerdotes permanezcan célibes y con delirios de ciertos protestantes para quienes el celibato no era sino una tiranía farisaica en contra de la misma Escritura.

Belarmino afirma con estas palabras su pensamiento:

«Contra hos errores probandum nobis est, votum continentiae annexum esse ordinibus sacris, ita ut nec licere uxores nec uxoribus antea ductis liceat uti post ordinationem, positivo quidem jure, sed antiquissimo et æquissimo, et quod nullo modo expediat sed hoc tempore relaxetur (166).

S. Roberto, para probar su aserto, rememora una antigua tradición, fundada en la misma Escritura, según la cual desde el A. Testamento los sacerdotes en el tiempo que ejercían las funciones sacerdotales, debían cesar en las relaciones conyugales. Testimonios de antiguos concilios y texto de S. Padres que Belarmino aduce, corroboran el aserto de S. Roberto.

Pero la principal razón que aduce Belarmino es la que establece una conexión principal entre el modo de ser del clérigo y el celibato.

El clérigo tiene como fin el preocuparse de las funciones sagradas y jerárquicas como son el sacrificar, orar, administrar sacramentos, preocuparse del bien espiritual de las almas. Las cuales cosas no pueden ejercerlas digna y fructíferamente, si el clérigo no es benigno, sobrio, justo, santo, continente, docto, según el texto de S. Pablo a Tito.

Es indudable que el matrimonio impide realizar con dignidad y fruto las funciones sagradas, porque inevitablemente lleva consigo una dispersión del hombre en un doble sentido ya que debe preocuparse de las cosas que son de Dios y del matrimonio. Belarmino expone breve, pero concienzudamente, todos los in-

165) Entiende por bigamos los que legítimamente se han casado 2 veces.

166) C. De Clericis, T. 2o, L. 1o, pág. 178. El último pensamiento alude a una corriente que tuvo eco hasta en la misma corte pontificia de mitigar el celibato eclesiástico.

convenientes que se seguirían de que los sacerdotes fuesen casados. Habría impedimentos en la oración y el estudio; resultaría ineficaz algunas veces en la predicación; el cuidado pastoral se aminoraría, la preocupación por los hijos, sustituiría a la preocupación por los fieles y los pobres, y se expondrían los sacramentos a una cierta simonía confirmada por la experiencia (167).

Los clérigos deben estar consagrados de tal manera a las actividades sagradas santificantes que deben ser exonerados lo más posible de todas las actividades aunque honestas, pero profanas. Por eso la Iglesia se preocupa, por medio de su acertada legislación de que los clérigos tengan una cóngrua sustentación y no se vean en la necesidad de recurrir a mezclarse en los negocios temporales.

La principal ley que en este sentido ha dado la Iglesia es la de los diezmos. Belarmino defiende con vigor que hoy puede parecer extraño la obligación de derecho divino que tienen los fieles de pagar los diezmos (168).

Pero no solamente los clérigos pueden sustentarse de los diezmos sino que lícitamente pueden adquirir posesiones, de los fieles, y por otra parte no están obligados a donar su patrimonio por razón de su clericatura.

En la última parte del libro sobre los clérigos, trata Belarmino de la excepción de los clérigos de los poderes seculares.

Al estudiar el punto de la excepción lo enfoca desde el punto de vista de si la exención de los clérigos se funda en el derecho natural o en el positivo. Belarmino se inclina a la opinión media y dice que se funda en el derecho de gentes que en parte es natural y en parte positivo.

Belarmino para probar su afirmación recuerda como aún entre los paganos existía y se cumplía este derecho. Pero la razón fundamental es la misma que aduce al probar la potestad indirecta sobre la temporal.

Las dificultades que contra la exención de los clérigos se presentan las resuelve Belarmino en su libro contra Guillermo Barday.

167) Este capítulo y los dos siguientes resultan hoy tan actuales como lo pudieron ser en el siglo XVI. Casi todas las aparentes razones que se suelen aducir a favor del matrimonio de los clérigos, las expone y desbarata el santo cardenal.

168) Belarmino propone esta pregunta: Los laicos pobres están obligados a pagar los diezmos a los clérigos ricos? y afirma que sí y que incluso esta obligación es de justicia conmutativa.

En el cuarto argumento dice, que este privilegio está en consonancia con el oficio de los clérigos (169).

El estado de vida de los clérigos debe, según Belarmino regularse por la preocupación primordial de asegurar el buen ejercicio de las funciones jerárquicas. Por tanto los clérigos están dedicados a las actividades sagradas por un nuevo título, el de su cléricatura.

Un punto unido a la cuestión del celibato, es si los bígamos pueden ser promovidos a las órdenes sagradas.

Belarmino dice que no y lo prueba por la constante tradición de la Iglesia, desde los tiempos apostólicos.

El bígamo ordinariamente se ha entrometido en los negocios seculares, y es muy difícil que permanezca libre, para poderse entregar totalmente a Dios.

Los Monjes

Belarmino nos habla en el libro segundo sobre los monjes. La inserción de los monjes dentro de la Iglesia no se debe a diferencias dentro de la línea de orden o jurisdicción, sino simplemente dentro de los diferentes estados de vida que pueden existir en la Iglesia.

San Roberto, sin truculencias de fanático, expone la legitimidad de dos maneras de vivir en la Iglesia, una ordinaria y otra extraordinaria.

Alter quidem naturam nostram et communem hominum vitæ rationem excedens; non nuptias, non sobolem, non substantiam non opum facultatem requirens, et soli divino cultui, ex immenso rerum coelestium amore addictus. Et talis quidem existit in christianismo vitæ perfectæ modus. Alter vero remissior, atque humanior hic et modesto conjugio et sobolis pro creatione implicatur et rei familiaris causam assumit et juste militantibus quæ sint agenda describit agros quoque et mercaturam adjuncta religione, non neglegit (170).

La dificultad está en precisar cuál es el estado de vida más perfecto dentro de la Iglesia, los motivos por los cuales es más perfecto un estado que otro y en qué sentido es más perfecto un estado de vida que otro.

169) C. De Clericis, T. 2o, L. 1o, pág. 206.

170) C. De Justificatione, T. 4o, P. I, pág. 184.

En el prólogo afirma que el estado monacal, es el estado más perfecto y sublime dentro de la Iglesia.

Belarmino habla de los monjes en un sentido amplio y entiende por monjes, aún los religiosos, de congregaciones con tal de que practiquen los tres votos, de pobreza, castidad y obediencia.

En realidad el estado de vida de los célibes aun cuando sean sacerdotes no coincide con el estado religioso o el estado de vida perfecta. El estado de vida perfecta supone una actitud general de renunciamiento no solo en los placeres sexuales sino frente a la posesión de los bienes materiales y a la libre disposición de la vida exterior. Belarmino define el estado religioso como el estado que tiende a la perfección mediante los votos de pobreza, obediencia y castidad que originan esa actitud general de renunciamiento frente a la vida. La perfección consiste en la caridad, porque Dios es el último fin del hombre; la caridad es lo que más une al hombre con Dios, y además contiene todas las virtudes, ya que donde hay caridad está Dios, y por tanto su Espíritu con todos sus dones.

Existen varios grados de perfección y por lo tanto de caridad: 1o.— El primer grado de caridad es amar a Dios en tanto en cuanto es amable, es decir, con amor infinito. Este grado solamente le conviene a Dios.

El que con las creaturas no exista este grado, no implica una privación, sino solamente una negación.

El segundo grado consiste en amar a Dios en tanto en cuanto una creatura puede amar. De tal manera que siempre esté actualizando ese acto de amor y ni siquiera sienta los movimientos espontáneos de la concupiscencia. Este amor es propio de los bienaventurados.

El tercer grado consiste en amar a Dios tanto cuanto puede amarle una creatura mortal sobre la tierra. Condición esencial de este amor es que haya quitado todos los impedimentos que obstaculizan este amor y se haya consagrado a Dios. Este es el estado de perfección de los obispos que es un estado de perfección adquirida, en contraposición a la de los religiosos que es un estado de perfección, pero en vías de adquirirse. Los obispos deben ser perfectos y obrar con aquel grado de caridad, que aspiran conseguir los religiosos. Los obispos deben estar dispuestos en todo momento a dar su vida por las ovejas.

El cuarto grado consiste en amar a Dios de tal manera que no hagamos nada contrario al divino amor. A este grado están obligados todos los cristianos.

El estado religioso debe enmarcarse en el tercer grado y las clásicas tres virtudes son instrumentos adecuadísimos para alcanzar la perfección. Las tres virtudes tienen una doble función positiva y negativa.

Positiva porque nos entregan totalmente a Dios ya que entregamos a Dios el alma por la obediencia, el cuerpo por la continencia y todo lo externo por la pobreza.

La función negativa se ejercita, porque nos levantan los obstáculos que nos impiden unirnos a Dios. Toda mala concupiscencia se puede reducir a tres vicios: a la lujuria, avaricia y soberbia; según aquello de S. Juan «*Quidquid est in mundo aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum aut superbia vitæ*». A estas tres fuentes de pecados se oponen las tres virtudes, a la concupiscencia de la carne la continencia, a la de los ojos la pobreza, a la soberbia de la vida la obediencia.

Todo esto debe ser refrendado con un voto, es decir, una promesa sagrada por la cual se obliga uno a vivir siempre de esa manera. Porque la religión es un estado y el estado implica algo inmóvil y perpetuo (171).

Trata Belarmino con gran erudición como siempre todas las cuestiones suscitadas por los protestantes, a propósito de los religiosos (172).

Los Laicos

El libro de los laicos está totalmente consagrado a responder y tratar los problemas debatidos entre protestantes y católicos.

Por eso es inútil buscar una «Laicología» en el moderno sentido de esta palabra. Y es extraño cómo ha habido laicólogos modernos que hayan buscado con ansiedad lo que Belarmino se propuso nunca tratar.

Aunque si se escarban todas las páginas de sus obras se pueden encontrar verdaderos tesoros acerca del sacerdocio de los fieles, del sacrificio de los fieles, etc., en frases que inciden-

171) C. De Monachis, T. 2o, L. 2o, pág. 219.

172) Como no son de un interés directo en mi tesis las *paso por alto*. Con cierto gracejo, expolea las alotipias de los religiosos por sus fundadores y sus respectivas religiones. «*Quod si aliqui ex simpliciosibus religiosis interdum contendum propter stigmata b. faciunt, et incedunt in posteriorem reprehensionem apostoli, sed nec isti propterea schismati sunt, nec oportet propter paucos idiotas, universos ordines religiosos...*» C. De Monachis, T. 2o, L. 2o, pág. 229.

talmente brotaron del santo cardenal a propósito de otras muchas cuestiones (173).

Los puntos que desarrolla Belarmino en su libro sobre los laicos están en conexión con la noción que Belarmino se formó del laicado.

El laico ordinariamente no puede ejercer las funciones jurisdiccionales sagradas. Su misión principal del seglar dentro de la Iglesia, y sobre todo en tiempos de S. Roberto cuando no existía la propiamente «Acción Católica», era encargarse de las actividades cristianas profanas de ser verdaderos ciudadanos de la ciudad terrestre, en vista de sus fines temporales.

Por esto Belarmino dedica gran parte de su libro a probar la honestidad y licitud de estas actividades temporales, principalmente de la actividad política.

Además de las pruebas obligadas de la Sagrada Escritura, aduce Belarmino varias pruebas racionales. Las más fuertes son las deducidas de la naturaleza social del hombre y la del origen del poder político haciendo acerca de éste, sagaces observaciones (174).

Belarmino asegura que aún en el estado de inocencia sería necesario un cierto régimen político, porque debía reinar un cierto orden y el recto orden exige que el mayor rija al menor. Además, sin duda que debió haber variedad y diversidad de sexos e ingenios lo cual lleva consigo un desequilibrio que no puede ser regulado sino por la autoridad.

El poder político incluye otros varios poderes, como son el legislar para el bien de la república, el de juzgar y castigar.

Estas actividades las puede ejercer porque son honestas a cualquier cristiano. Incluso le es lícito el guerrear, siempre que sea justa una guerra sobre todo cuando ésta es por motivos superiores, religiosos, como es la guerra contra los turcos (175).

La última parte del libro Belarmino la dedica a los deberes de los laicos con poderes públicos en materia religiosa.

El enfoque de esta última parte está medializado por las necesidades de aquel tiempo.

De ahí que no se puedan ni deban buscar en Belarmino los temas de la Laicología de hoy.

173) El Papa Pío XII fue quien reivindicó la memoria de Belarmino en este punto. En la Encíclica *Mediator Dei* cita tres veces a S. Roberto, hablando de la función de los fieles dentro del sacrificio.

174) *C. De Laicis*, T. 2o, L. 3o, pág. 319.

175) Es extraordinario el acopio de argumentos que recoge Belarmino para demostrar la licitud de la guerra contra los mahometanos.

Según Belarmino se da una doble obligación en los laicos con respecto a la religión: una negativa y otra positiva.

A los laicos aunque tengan poderes públicos, no les pertenece el entrometerse en cuestiones propiamente religiosas, por tanto no pueden juzgar en las controversias sobre la fe ni entrar a emitir un juicio sobre un determinado punto religioso, ni presidir concilios, nombrar ministros religiosos, etc.

La obligación positiva de los poderes públicos, es de mantener vigilancia y velar por la defensa de la religión.

De esta obligación general se derivan todos los deberes particulares, como son el deber de hacer desaparecer los libros de los herejes, castigar a éstos con penas temporales y aún con la misma muerte (176).

I V

La Iglesia y su unión con Cristo

«Como sutil y agudamente advierte Belarmino, este nombre de Cuerpo de Cristo, no solamente proviene del hecho de que Cristo debe ser Cabeza de su Cuerpo Místico, sino también de que así sustenta a su Iglesia y así vive en cierta manera en ella que ésta subsiste como una segunda persona de Cristo». Pío XII.

Es lamentable que uno de los mejores eclesiólogos de nuestra época acuse a S. Roberto de haber silenciado en su doctrina el concepto de la Iglesia como 'Cuerpo Místico. Dependientes de esta afirmación se han lanzado otras opiniones que repiten en diferentes tonos la misma acusación. Afortunadamente el Papa Pío XII en su Encíclica «Mystici Corporis» ha reivindicado la fama de S. Roberto, precisamente en el punto en que más ha sido acusado por los autores contemporáneos (177).

La doctrina del Cuerpo Místico en S. Roberto no la trata Belarmino de una manera sistemática y continua, sino que incidentalmente y en función de exponer, aclarar y probar un determinado punto doctrinal, habla del «Cuerpo Místico». De ahí la dificultad radical de exponer una síntesis de su doctrina, porque se halla atomizada a través de toda su obra. Incluso el tratado en donde expresamente debiera hablar de esta materia, es-

176) C. De Laicis, T. 2o, L. 3o, pág. 339.

177) En la frase que colocamos como epígrafe en este capítulo reivindicó la autoridad de S. Roberto en este punto. Cf. «Mystici Corporis», pág. 718, p. 24. Colección de Encíclicas, Acción Cat. Española.

tá mediatizado por lo preocupación de responder a las dificultades protestantes (178).

Fundamento de la doctrina del Cuerpo Místico

El fundamento radical, para establecer la doctrina del Cuerpo Místico, Belarmino ve que es el gran misterio de la Encarnación y concretamente la mediación substancial. La mediación substancial considerada respecto a Cristo, produce en la naturaleza humana asumida un perfeccionamiento. La humanidad de Cristo, al no ser sino una cosa con el Verbo, llega a ser vivificante. De esta unión íntima y personal de Cristo resulta una unión en las propiedades, una comunicación idiomática. La comunicación idiomática, según Belarmino, es mutua y no es real respecto de las mismas naturalezas, porque la naturaleza divina es incapaz de padecer y la naturaleza humana es incapaz de ser omnipotente. Pero la comunicación idiomática tampoco es puramente verbal sino que es real respecto de la hipóstasis de ambas naturalezas (179).

La mediación substancial considerada con respecto a nosotros es base y fundamento de la unión de Cristo con toda la humanidad, con los hombres. La unión de Cristo con la humanidad es matrimonial. Aun más que en el mismo misterio de la Encarnación, donde hay unión de dos naturalezas en una sola persona, la unión matrimonial se realiza en la conjunción entre Cristo y la humanidad, por haber dos sujetos distintos. Pero la humanidad que se une en matrimonio con Cristo es la humanidad que corresponde al llamamiento de Dios, a formar parte de una sociedad organizada. S. Roberto presenta en varios de sus sermones y en los salmos un magnífico paralelismo entre Cristo nuevo Adán y la Iglesia nueva Eva; y así como en el misterioso sueño de Adán, de una costilla tuvo su origen Eva, así en el sueño de la cruz del costado de Cristo se originó la Iglesia (180).

Al hablar del sacramento del matrimonio indica la misma

178) *Disseruimus hactenus de Christi divinitate et de anima ejus, non idem omnia quæ a theologis disputari solent, sed ea solum quæ ab hæreticis hujus temporis disputari in dubium revocantur. De Christo capite totius, Ecclesiæ, T. 1o, pág. 265.*

179) *De Christo capite totius Ecclesiæ T. 1o, págs. 251 y 263.*

180) *Dormit igitur Adam in paradiso, moritur Christus in cruce. Ex Adæ costa fabricatur Eva. Ex Christi latere procedit Ecclesia: Eva uxor officitur Adæ. Ecclesia sponsa efficitur Christi. Contiones T. 5, P. 2, pág. 270. Véase asimismo C. De Sacramentis T. 3, pág. 777 — Explanatio in psalmos, T. 4, pág. 44.*

idea, el matrimonio de los cristianos es grande, porque representa el acto de desposarse de Cristo y de la Iglesia. La idea del desposorio de Cristo con la Iglesia recalca el mutuo amor y la fecundidad espiritual; pero sobre todo indica la contra oposición de Cristo y de la Iglesia. En este último sentido la Iglesia es independiente de Cristo y tiene su cabeza que es el Papa. Cristo por medio de su esposa la Iglesia, como por medio de un instrumento de salvación bautiza, es decir, engendra hijos, los santifica y rige (181). La Iglesia, en este sentido, puede decirse que es como el «alter ego» de Cristo, precisamente porque entendida aquí la Iglesia como esposa se contrapone a Cristo esposo. El P. Tromp dice a este propósito que Belarmino solo vio que con la comparación de la Iglesia y Cristo como esposa y esposo se ponía coto a un falso pseudomisticismo que confundía a Cristo con la Iglesia, sino que apurando la comparación se puede ver no solo una distinción entre Cristo y la Iglesia, sino hasta una oposición (182). En este punto sí que pudiera haber sido consultado y por cierto con fruto por otros muchos eclesiólogos que se deslizaron por pendientes próximas al panteísmo.

La Iglesia es también como esposa madre, madre fecunda, pero a la vez virginal y en este aspecto es semejante a María.

La Capitalidad de Cristo

Cristo además de ser esposo de la Iglesia es también su cabeza. La base de la capitalidad de Cristo está en lo que Belarmino llama la mediación substancial (183). Cristo siendo a la vez verdadero Dios y verdadero Hombre consubstancial con el Padre en la misma naturaleza divina y consubstancial con nosotros en la misma naturaleza es el verdadero mediador nato entre Dios y los hombres. La mediación substancial constituye a Cristo fundamentalmente cabeza de la Iglesia, aunque formalmente lo realiza esto la naturaleza humana de Cristo. Esta naturaleza humana de Cristo no debe entenderse desconectada del Verbo que asumió dicha humanidad. Por otra parte la naturaleza que asumió el Verbo de sí no tiene ninguna perfección

181) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, cap. 9 objec. 3. C. De Sacramentis T. 3o, L. 2o, cap. 4.

182) P. S. Tromp. De biforini conceptu cum Christi mystici, tum Corporis Christi mystici in Controversiis S.R. Bellarmini, Gregorianum 1942, V. 23, pág. 289.

183) C. De Cristo capite totius Ecclesiae T. 1o, L. 5o, pág. 289. Ib. pág. 292 «Probandum est igitur solum secundum naturam humanam Christum esse mediatorem, si sermo sit (ut diximus) de principio formali, non de ipso supposito. Ib. pág. 290.

propia que la constituya cabeza del Cuerpo Místico, por tanto debió ser por una gracia especial que le fue otorgada en el momento mismo de la Encarnación y que perfecciona a la humanidad de Cristo «in esse naturæ» (184).

Elementos de la Capitalidad de Cristo

Los elementos necesarios para que Cristo sea cabeza son: 1.— Que Cristo tenga primacía sobre los miembros, y 2.— Que haya homogeneidad de vida entre la cabeza y los miembros. Existen varias modalidades de esta primacía. La primera modalidad de la primacía de Cristo es la primacía que hoy se denomina, como primacía de orden. S. Roberto la llama la primacía de dignidad. Esta primacía se define como la proximidad más inmediata con respecto a la gracia y a las virtudes sobrenaturales. En este sentido no cabe duda que Cristo, como persona divina, ya desde el primer momento de su concepción estuvo más próximo a la gracia y a las perfecciones sobrenaturales, por estar más cerca de la divinidad (185).

Una segunda modalidad de la primacía de Cristo es la primacía de gobierno. Cristo, nos dice Belarmino, es sacerdote, rey y profeta, y estos oficios los ejerce, no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Incluso el oficio de sacerdote solo en cuanto hombre (186). Cristo, mientras vivió en la tierra, ejerció la plenitud del poder de gobierno, al desaparecer según su visible presencia, continúa ejerciendo esta potestad de una manera visible por medio de la jerarquía principalmente por medio del Papa (187). Y aun de una manera invisible continúa Cristo manteniendo su influjo externo sobre cada uno de los miembros (188). S. Roberto no habla de la primacía de perfección; no obstante destaca la primacía del influjo de vida de Cristo sobre sus miembros. Las anteriores modalidades de la primacía de Cristo sobre los miembros son extrínsecas a los miembros del

184) *Cristus homo in ipsa Incarnatione factus est caput non solum hominum, sed etiam angelorum, ut omnes concedunt, ergo debuit tunc repleri sapientia et gratia et etiam ipsa beatitudine.* C. De Christo capite totius Ecclesiæ, T. 1o, pág. 268. Véase asimismo la explicación muy significativa al respecto del texto bíblico: «Egredietur virga ect. Ib. pág. 266.

185) C. De Christo capite totius Ecclesiæ, T. 1o, L. 3o, pág. 266.

186) C. De Christo Mediatore, T. 1o, pág. 291. Belarmino recuerda a este propósito sentencia de S. Cirilo en que afirma: *non propter divinitatem, cum dicit eum sacrificium sibi obtulisse et Patri.* Además viene a propósito lo que dice en la controversia de Conciliorum auctoritate, T. 2o, L. 2o, pág. 66.

187) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, pág. 329.

188) P. S. Tromp. Artículo citado, pág. 279-280.

Cuerpo Místico. Pero ésta, en cierto sentido, es intrínseca. Por este influjo de vida los hombres reciben el ser íntimo que los vivifica y deifica. Por otra parte, la primacía de gobierno es participada, hecho que no sucede en la primacía de influjo vital (189).

La fórmula con que S. Roberto expresa esta primacía es muy conocida en la Teología, probablemente viene de S. Tomás; dice así:

«Dico primo Pontificem Summum esse etiam caput summum, sed diverso modo a Christo. Christus enim est Summum caput, quantum ad influxum interiorem, quo invisibiliter influit in singula membra, sensum et motum i. e. fidem et charitatem, vel saltem fidem. Pontifex autem, solum quantum ad influxum exteriorum est summum caput».

Esta fórmula, como fácilmente se puede observar, está basada en el oficio que la cabeza, según la observación vulgar, tiene en el organismo humano (190). Todos sabemos que la cabeza es el centro de la vida sensitiva y de la facultad motriz. En la cabeza se concentra la raíz, por así decirlo, de todos los sentidos y de ella proceden, comunicándose a las demás partes la capacidad de sentir y la facultad motriz. Este doble influjo es ejercido y está en el organismo formando parte de él. De ahí que la fórmula, «influit sensum et motum» indica la estructura orgánica de la Iglesia, pero sobre todo la comunicación de fé y caridad, la gracia santificante, es decir, la gracia, que Belarmino llama «gratum faciens» y que como demuestra en el tratado sobre la justificación, es inseparable de la caridad. Este doble influjo de Cristo puede desaparecer o puede hacerse parcial en cada uno de los miembros.

Otro influjo principal de Cristo sobre la Iglesia es el enviarnos al Espíritu Santo con todos sus dones, teniendo en cuen-

189) C. De Rom. Pont., T. 1o, L. 1o, cap. 9.

190) Digo observación vulgar porque aunque no esté en desacuerdo la experiencia científica con la vulgar, cabe la posibilidad de que pudiera cambiar el estado de la ciencia con respecto a este punto; no obstante la doctrina del Cuerpo Místico, no sufriría ninguna transformación motivada por este hipotético cambio científico. Este fenómeno sucedió con la doctrina teológica del Corazón de Jesús que permaneció idéntica, a pesar de las fluctuaciones científicas respecto de la importancia del corazón en el organismo. Sobre este punto puede consultarse el P. E. Sauras en el art. 111 de su libro «El Cuerpo Místico de Cristo», págs. 154-170.

ta que este envío lo realiza Cristo en cuanto hombre (191). El influjo santificador de Cristo sobre la Iglesia lo ejerce Cristo, a manera de causa instrumental eficiente, por medio de su humanidad (192). Respecto de la segunda condición de la homogeneidad de vida entre Cristo y los cristianos, S. Roberto afirma equivalentemente que la gracia de Cristo y de sus miembros es de la misma especie (193).

La Capitalidad Redentora de Cristo

La capitalidad de Cristo es esencialmente redentora (194). Cristo, el mediador por excelencia entre Dios y los hombres, tenía como cabeza la misión de reconciliarlos con Dios. En Cristo se daba una doble clase de acciones teándricas. Hay acciones en Cristo que parten de la humanidad, para subir hasta Dios. En estas acciones es el Verbo el que ora, ofrece y se sacrifica y la humanidad de Cristo produce esta clase de acciones a manera de una causa principal segunda, y no a manera de instrumento. Hay por el contrario otra nueva especie de acciones que descienden de Dios a través de Cristo en beneficio de los hombres. En estas acciones el principio que obra (el principium quod) es la divinidad, sirviéndose de la humanidad como de un órgano o instrumento unido a la persona divina (195).

En ambas acciones Cristo es cabeza, aunque de diverso modo. Por otra parte las acciones teándricas no instrumentales, es decir, las acciones producidas por Cristo cuanto hombre tienen un valor infinito, porque el supuesto de estas acciones es el Verbo, y según el axioma filosófico «acciones sunt suppositorum». La humanidad de Cristo en esta clase de acciones era necesaria para la producción física del acto, y la deidad, para conferirle un valor infinito (196). Presupuestas estas ideas y sin entrar en el complicado problema de la naturaleza de la redención S. Roberto explica cómo Cristo realizó la redención. Hablando en general Cristo nos redimió «secundum formam servi»; pero para podernos merecer los frutos de la redención

191) Contiones, T. 52, P. 2, pág. 208 y C. De Christo Mediatore, T. 1º, L. 50, pág. 296.

192) Ibidem.

193) Esto puede deducirse de los principios que establece en el tratado de Christo Mediatore, T. 1o, L. 50, págs. 294-97.

194) C. De Christo Mediatore, T. 1o, L. 50, pág. 292.

195) C. De Christo Mediatore, T. 1o, L. 50, pág. 294.

196) Ibidem, pág. 295.

«ex toto rigore justitiæ», Cristo debía ser una persona divina (197).

Los modos concretos con que Cristo realizó la redención son cuatro: per modum meriti satisfactionis, sacrificii redemptionis et efficientiæ. En este punto es total la influencia de S. Tomás sobre S. Roberto.

Actos capitales de Cristo

Sin duda que todos los actos de Cristo, fueron capitales y todos tuvieron repercusión en la salvación de la humanidad; pero ciertos actos fueron destinados por Dios, a que tuviesen especial eficacia en la salvación de los hombres, tales son la pasión, resurrección y glorificación de Cristo. En la pasión de Cristo que fue realmente un sacrificio, realizado por el sumo sacerdote Jesús, brotó la Iglesia, fuera de la cual nadie puede salvarse (198). Otro acto capital en orden a la salvación, fue la resurrección de Cristo. S. Roberto en uno de sus más elocuentes sermones, afirma la causalidad de la resurrección de Cristo sobre los miembros (199).

Belarmino argumenta de una manera parecida a S. Pablo y dice que así como no puede estar la cabeza sin el cuerpo, así Cristo, nuestra cabeza resucitada, no puede quedar sin que los miembros obtengan la resurrección. Cristo es el segundo Adán y así como éste nos perdió, Cristo nos resucitará (200). Cristo glorificado nos mereció el Espíritu Santo con todos sus dones (201).

Sacramentología y Cuerpo Místico

La humanidad de Cristo es principio de vida sobrenatural, de santidad y de justificación para los fieles. Pero este principio de vida se comunica a los fieles, por medio de los sacramentos, que son como instrumentos por los cuales Cristo nos aplica el mérito de su pasión (202). Varios de estos sacramentos producen el carácter. El carácter es definido por S. Roberto, de

197) Ibidem.

198) Contiones, T. 5o, P. 2, pág. 270.

199) Belarmino no precisa qué clase de causalidad ejerce la resurrección de Cristo sobre nosotros.

200) Contiones, T. 5o, P. 2, pág. 208.

201) C. De Christo Mediatore, L. 5o, pág. 296.

202) Es ciertamente sorprendente la importancia que la idea de la instrumentalidad tiene en toda la Teología de S. Roberto. C. De Sacramentis, T. 3o, L. 1o, pág. 86.

acuerdo con S. Tomás, como una participación del sacerdocio de Cristo. Según Belarmino el carácter desempeña una triple función, la de disponer al que lo recibe para el culto divino, configurarlo con Cristo y distinguirlo de otros que no son portadores del mismo carácter. El carácter es una potestad espiritual sobrenatural que puede ser activa o pasiva.

Al concretar cada uno de los caracteres S. Roberto nos dice que el carácter del bautismo es pasivo, hace apto para recibir todos los demás sacramentos y por él se realiza la incorporación a la Iglesia. El carácter de la confirmación es mixto, en parte activo y en parte pasivo. Por este sacramento nos alistamos a la milicia de Cristo y estamos obligados a luchar contra el demonio y dar testimonio público de nuestra fé. En el sacramento de la confirmación somos unguidos interior y exteriormente. La primera unción se realiza por la gracia «*gratum faciéns*» y produce efectos interiores. Pero además existe otra unción exterior, por la cual somos consagrados a Dios y destinados a su culto (203). Esta última idea adquiere todo su relieve, al hablar del sacrificio de la misa y del sacerdocio de los fieles.

Al analizar el problema del carácter del orden Belarmino afirma que este carácter es totalmente activo, y que no es participado por los fieles. Aunque al responder a las dificultades de Lutero sobre la distinción de los fieles de los sacerdotes S. Roberto admite expresamente el sacerdocio espiritual y comunitario de los fieles (204).

Participación de los fieles en el culto, por razón del carácter

El principal acto de culto dentro de la Iglesia es el sacrificio de la misa. El sacrificio de la misa es algo público y social y no ha existido absolutamente ninguna misa que haya sido absolutamente privada, porque toda debe ser celebrada por un sacerdote que es ministro público y porque toda misa redundará en beneficio de la Iglesia (205). La misa es algo de la comunidad cristiana. En la agudísima controversia sobre el sacrificio de la misa precisa más su pensamiento en este punto. La oblación de la misa es realizada por Cristo, por la Iglesia y por su ministro.

Cristo ofrece el sacrificio de la misa, como sacerdote principal por medio de su ministro. La Iglesia ofrece el sacrificio,

203) C. De Sacramentis, T. 3o, pág. 121.

204) Véase el comentario al salmo 106, T. 5o, P. 1, pág. 475.

205) C. De Sacramentis, T. 3o, L. 1o, pág. 22.

como pueblo por medio del sacerdote (206). Cristo ofrece el sacrificio por medio de un ministro inferior; la Iglesia por medio de un ministro superior, porque el sacerdote en cuanto tal es superior al pueblo cristiano, ya que es mediador e intercede por el pueblo ante Dios. El sacerdote en la santa Misa propiamente no es ministro de la Iglesia, sino de Cristo. La Iglesia no sacrifica propiamente ejerciendo un acto sacerdotal, sino que ofrece la materia que debe ser sacrificada. El sacrificio se ofrece principalmente en la persona de Cristo. Pero también existe una oblación por parte de la comunidad, ecclesial, ya que además de ofrecer la materia que debe ser sacrificada consiente con la realización del sacrificio y con la voluntad y el deseo lo ofrece, cuando el sacerdote realiza la oblación. La oblación que sigue a la consagración es como una testificación de que toda la Iglesia concuerda con la oblación hecha por Cristo y de que ofrece el sacrificio juntamente con él (207).

S. Roberto ahonda más en el misterio de la misa y siguiendo las huellas de S. Agustín dice que en el sacrificio del ALTAR está significado el sacrificio general, por el cual todo el Cuerpo Místico de Cristo, todo el mundo redimido es ofrecido a Dios por el gran sacerdote Cristo. La Eucaristía, además de sacrificio, es el gran sacramento del Cuerpo Místico (208).

La Eucaristía significa la unión de Cristo y de los cristianos. Pero ante la machacona insistencia, con que los protestantes repetían que era signo de unión de Cristo con la Iglesia, S. Roberto dice que lo que los católicos niegan es que la Eucaristía sea puro signo (209). La unión de Cristo con la Iglesia se significa en la acción de mezclar el agua al vino en el ofertorio. La Eucaristía produce la unidad vital de la Iglesia. Todos los fieles, mediante la comunión se unen a Cristo cabeza de la Iglesia y uniéndose se solidarizan con la Iglesia. La Eucaristía nutre a los cristianos y los asimila a Cristo. Este sacramento solo aprovecha a los miembros unidos con la cabeza y que viven del mismo espíritu de Cristo, no a los que permanecen en pecado mortal. Esto lo patentiza el mismo símbolo del pan y del vino, en los cuales, para hacer una sola cosa se necesita una multitud de granos unidos en una sola masa. Los que permanecen en

206) Belarmino nos dice que el sacerdote representa al pueblo, solo porque representa la persona de Nuestro Señor Jesucristo que es cabeza de todos los miembros, por los cuales se ofrece.

207) Varios de estos pensamientos son citados por el mismo Pío XII en su encíclica «*Mediator Dei et hominum*», pág. 779. T. 80

208) C. De Sacramentis, T. 3o, pág. 282.

209) C. De Sacramentis, Ib. pág. 332.

pecado mortal y son miembros de la Iglesia, aunque de alguna manera pertenecen a Cristo, no le están unidos vitalmente y traicionan el mismo símbolo eucarístico (210).

Otro sacramento de la Iglesia que tiene relación con el Cuerpo Místico es el sacramento del matrimonio. El sacramento del matrimonio también representa la unión de Cristo con la Iglesia. Belarmino refiere los comentarios de los S. Padres, principalmente de S. Jerónimo y de S. Juan Crisóstomo y glosa brevemente los textos de S. Pablo a los Efesios. Cristo y la Iglesia es el término del ministerio sacramental que se da en el matrimonio y que no adquiere su total significación sino a través de Cristo y de la Iglesia.

El Cristo total

He aquí el punto culminante de la Ecclesiología de Belarmino. Si Cristo es nuestra cabeza una entidad con Cristo. Claro que esta entidad no es algo físico, pero tampoco formamos con Cristo una persona moral o jurídica, al estilo de cualquier sociedad. Somos una persona mística real con Cristo (211). El pensamiento belarminiano está muy cerca de S. Pablo a quien cita y comenta en los más profundos y misteriosos que hablan sobre la unión de Cristo y sus miembros (212). Cristo además de cabeza del Cuerpo Místico es el supuesto del Cuerpo Místico, en cuanto que sustenta todos sus elementos. Así como en el Cristo individual se da la intercomunicación de propiedades y atribuciones, también se realiza este mismo hecho en el Cristo Místico. La base de éste está en la unidad y subsistencia místicas. A la luz de hecho de la intercomunicación de propiedades en el Cristo Místico explica el problema de la ignorancia de Cristo, sobre el tiempo exacto de la segunda venida y del fin del mundo.

Cristo, según Belarmino, no individualmente, pero sí «in persona Ecclesiae» ignoraba esto, y aduce un principio en su confirmación: *Muchas cosas que se dicen de Cristo se entienden*

210) Como muy bien se observa, entre los modernos ecclesiólogos, desde el P. Mersh hasta Congar, nuestra unidad mística más se acerca a la unidad física, que a la moral.

211) Hoy se discute mucho sobre el pensamiento de S. Pablo en este punto. L. Cerfaux en su «Theologie de L'Eglise suivant S. Paul», opina de diferente manera que el P. E.B. Allo y dice que los cristianos constituyen una identidad mística con el cuerpo real de Cristo, de modo que no existe un cuerpo de Cristo distinto de su cuerpo real.

212) F. Prat. Theologie de S. Paul, pág. 436.

de su Cuerpo, no de su cabeza! (213). La comunicación idiomática, cuando se trata de Cristo individual, debe entenderse en sentido propio, cuando por el contrario se trata del Cristo místico, en sentido impropio (214).

Cristo ha querido asociarnos a su obra, de modo que aún en el obrar de Cristo, formamos con Cristo una sola persona operante. Somos pues con Cristo un solo oferente, un adorador, y en un cierto aspecto reproducimos y convivimos la vida de Cristo. En este sentido podemos decir con Belarmino que el Cristo místico es «*ille unus homo, ille vir integer, ille vir perfectus*» de que nos habla S. Pablo. Por otra parte, aunque Cristo nos sustenta y es el supuesto del Cuerpo Místico, no se sigue que se haya encarnado propiamente en su Cuerpo Místico, ya que a su cuerpo personal y concreto lo asumió y lo sustenta de una manera inmediata, con su propia persona; por el contrario al Cuerpo Místico, mediante su virtud jurídica e instrumental.

Existe en S. Roberto una doble concepción del Cuerpo Místico; una amplia en que incluye desde los ángeles, almas del purgatorio y del cielo, y otra más estricta y que para los viadores después de la venida de Cristo, se identifica con la Iglesia católica romana. En orden a la salvación todos los que pertenecen al alma de la Iglesia porque tienen la gracia santificante, adquieren la salvación, aunque de hecho no pertenezcan al Cuerpo de la Iglesia.

V

Sentido de la Ecclesiología de S. Roberto Belarmino

A través de toda la exposición he intentado demostrar cómo S. Roberto tuvo un concepto múltiple de la Iglesia. S. Roberto habla de la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, como esposa de Cristo, como supuesto de Cristo, como Comunión de los santos, como reino de Dios, etc.

Sin embargo, la Ecclesiología del cardenal de Montepulciano ha sido tachada de demasiado «extrinsicista y jurista» y hasta ahora en mi exposición no ha aparecido nada que pueda dar tal sensación.

De intento me he propuesto tratar de este tema en este que

213) C. De Christi anima, T. 1o, L. 4o, pág. 269.

214) P. S. Tromp, artículo citado, pág. 289.

en realidad es el último capítulo porque el posterior es un apéndice inconexo, de la Ecclesiología de Belarmino.

El problema sobre la grave acusación que pesa sobre la Ecclesiología de S. Roberto lo plantearía yo de esta manera. Toda la concepción sobre la Iglesia es polémica antiprotestante jurídica y extrínseca en S. Roberto, o existen de igual manera los conceptos más ricos, profundos e íntimos sobre la realidad de la Iglesia?

Creo que mis anteriores capítulos han podido despejar la respuesta, pues no han sido sino una exposición de la Ecclesiología de S. Roberto en este último sentido.

Junto a esta concepción de la Iglesia no hay duda de que existe en Belarmino otra concepción polémica y que insiste sobre todo en que la Iglesia es una sociedad.

Estrechando más los contornos del problema, podríamos preguntar: El concepto de la Iglesia, como sociedad, es anterior y más fundamental en la Ecclesiología de S. Roberto que todos los demás conceptos, o es posterior y de importancia secundaria?

Después de haber examinado insistentemente este punto, he llegado a convencerme de la prioridad del concepto de sociedad sobre todos los demás conceptos en la Ecclesiología de los libros de Controversias.

A esto me han movido varias razones:

1o.— La gran cantidad de textos en que aparece la palabra y el concepto de sociedad.

2o.— El fundamento de muchas demostraciones se basa en que la Iglesia es una sociedad (215).

3o.— Aun algunas notas y propiedades de la Iglesia no tienen otro fundamento.

4o.— Todos los ecclesiólogos posteriores a S. Roberto e influenciados por él recalcan este concepto de la Iglesia, como sociedad (216).

Pero Belarmino que conocía sin duda gran parte de lo que los S. Padres y los escolásticos (217) anteriores a él habían

215) Cf. Véase en el T. 1o la demostración de por qué la Iglesia debe tener forma monárquica, págs. 310-330. Lo mismo hablando de los poderes de la Iglesia. C. De Rom. Pont. T. 1o, L. 4o, pág. 513, y ss. Véase también págs. 337, 338, 340, 341. En el T. 2o, pág. 28 al hablar sobre los concilios, en la pág. 44. Hablando del poder temporal. T. 1o, pág. 534, lo mismo en el opúsculo contra G. Barclay, T. 4o, P. 2., pág. 303, etc.

216) Recuérdese lo que dije en el Cap. II. Con demasiada frecuencia sucede que los discípulos de un maestro suelen exagerar los defectos y virtudes que aparecen en él, e incluso las virtudes, al exagerarlas, resultan defectos.

217) Belarmino fue comentarista de S. Tomás y lo explicó en Lovaina.

dicho sobre la Iglesia es extraño que no concediese la principalidad a los conceptos patrísticos y escolásticos y la diese al concepto de Iglesia como sociedad.

Por otra parte, existe un fenómeno curioso, los conceptos patrísticos de la Iglesia como esposa de Cristo, cuerpo místico, supuesto de Cristo, templo de Dios, aparecen con bastante frecuencia en sus libros puramente positivos y no de Controversias y apenas si alguna vez existe en éstos el concepto de Iglesia, como sociedad (218).

Por otra parte los anteriores conceptos no están ausentes de ningún modo, en los libros de Controversias, como puede co-

Lamentablemente los comentarios de Belarmino sobre S. Tomás se han perdido. Aunque no tienen interés ecclesiológico ya que terminan precisamente antes de comenzar a hablar de la gracia capital. S. Tromp. *Conspectus chronologicus prælectionum quas habuit S. R. Belarminus in Collegio S.T. Lovaniensi et Romano*, T. XVI, 1935, pág. 101. *Gregorianum*.

- 218) Por ejemplo en su *Explanatio in Præmos t. V*, aparecen innumerables veces, pág. 8, 21, 49, 100, 105, 107, 139, 164, 186, 203, 235, 242, 277, 283, 290, 337, 367, 382, 422, 429, 475, 503, 545. Ordinariamente sin embargo, los comentarios son breves y se detiene poco a desarrollar cualquier punto doctrinal. De ahí la dificultad profunda de realizar una síntesis de la doctrina del santo cardenal. Los principales temas que toca en los salmos sobre Ecclesiología son: en los salmos 2, 15, 21, 44, 68, 71, sobre el origen, expansión y propagación de la Iglesia; en la pág. 21 cómo la palabra que es la Iglesia gime y llora por el pecado; en el salmo XXVI, V. 16, habla en el comentario sobre la condición de debilidad a que está expuesto el miembro de la Iglesia; en el salmo 21, pág. 77, expone cómo la Iglesia alabará a Cristo, por sus ministros, en la pág. 100 dice que así como la cabeza de la Iglesia fué glorificada, así lo debe ser su cuerpo; todo el salmo 46 trata del matrimonio espiritual entre Cristo y la Iglesia; en la pág. 195 dice que el salmo debe entenderse de la liberación de la Iglesia de las persecuciones de los infieles; en la pág. 203 nos habla de la continua fundación de la Iglesia en las diversas partes del mundo; la Iglesia es, además, el monte de Sión por la eminencia de la doctrina y la perfección de la vida; en la pág. 105 dice que después de la consumación del tabernáculo, que significa la Iglesia militante, vendrá la dedicación de la casa que es la Jerusalén celestial, la Iglesia en su definitivo estado; en la pág. 278 expone Belarmino cómo después de subir Cristo a los cielos envió al Espíritu Santo, del cual fluyeron sus dones sobre la Iglesia; en la pág. 342 nos dice que la Iglesia del A. Testamento se transformó en la Iglesia del N. Testamento. En el salmo 86 habla de que los fundadores de la Iglesia son los apóstoles; en la pág. 382 dice que Cristo es primogénito entre muchos hermanos por tres razones, por razón de la predestinación, por razón de la resurrección y de herencia; al explicar el versículo «plantati in domo Domini», habla de que los justos están plantados en la casa del Señor. La fe recta, las aguas de los sacramentos y la caridad, junto con la palabra de Dios plantan al justo dentro de la Iglesia. *Explanatio in Psalmos*, T. 5. P. 1.— Parecido fenómeno sucede en sus sermones, muchos de los cuales están sin editar y aun en las obras ascéticas y místicas, como la célebre de «Gemitu Columbæ», que habla sobre todo de los aspectos internos y vitales de la Iglesia.

legirse de muchas citas que me sirvieron de base a los anteriores capítulos.

No hay duda de que la demostración más segura, eficaz y fundamentada sobre todo dirigida a los protestantes, hubiese sido una demostración basada en los conceptos revelados y sin duda que el principal y más profundo concepto revelado sobre la Iglesia, es el de Cuerpo de Cristo.

Por eso Pío XII en la «Mystici Corporis», dice:

Ahora bien, para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo, que es la Iglesia santa, católica, apostólica, Romana, nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama el Cuerpo Místico de Cristo; expresión que brota y aun germina de todo lo que en las Sagradas Escrituras y en los escritos de los Santos Padres se enseña (219).

Confieso con sinceridad que Belarmino no puso como fundamento de su apologética principal y primario el concepto revelado más profundo que es la noción de Cuerpo Místico aplicado a la Iglesia.

La razón del fenómeno creo encontrarla en dos causas. La primera y fundamental es que la Ecclesiología de S. Roberto está escrita en diálogo con la Ecclesiología protestante principalmente de Lutero y Calvino.

Por eso es absolutamente necesario hacer una exposición de las Ecclesiologías protestantes de M. Lutero y J. Calvino. Lamentablemente por diversas causas (220) no he podido reconstruir sintética y sistemáticamente este trabajo, como hubiese sido mi voluntad. Me serviré pues de estudiar ya hechos (221).

Ecclesiologías Protestantes

W. Wagner emprendió la tarea de seguir la evolución de

219) Colección de Encíclicas, pág. 706, Acción Católica Española.

220) No fue ciertamente la menor causa la ausencia del «Corpus Reformatorum», obra fundamental para este estudio.

221) Entre los estudios sobre esta materia está la obra «Die Kirche als corpus Christi Mysticum beim jungen Luther», por Wilhem Wagner. Esta obra se escribió como artículo en la revista *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1937, págs. 29-98.

Sobre Calvino véase W. Kolgkaus: *Christus-gemeinschaft bei Johannes Calvin*. Son muy interesantes los apéndices del P. E. Merseh sobre M. Lutero y J. Calvino en su obra «*Le Corps Mystique du Christ*», *Etudes de Théologie Historique*, T. 2, págs. 407, 416, 425. El célebre ecclesiólogo actual Ch. Journet estudia comparativamente las doctrinas ecclesiológicas de J. Calvino y K. Barth, *L'Eglise du Verbe Incarné*, T. 2, pág. 1132, 1137, 1149, 1151, 1160, 1162.

las doctrinas ecclesiológicas de M. Lutero sobre todo de la noción de Cuerpo Místico, no solo durante el período católico, sino durante el período 1513 a 1525, año en que parece adquirir una cierta estabilidad la doctrina protestante del de Eisleben.

Al estudiar el pensamiento luterano en esta materia se encuentra con el problema de la originalidad de Lutero, en su concepción sobre la Iglesia. K. Holl está por la originalidad y asegura que bajo fórmulas tradicionales introduce un nuevo concepto sobre la Iglesia.

No son tan optimistas las apreciaciones de J. Gotischick y un reciente estudio que apareció sobre J. Hus (222). De estos estudios se deduce que el reformador se inspiró mucho en el concepto de Ecclesia, elaborado por J. Hus.

Las fuentes católicas que utilizó M. Lutero son los escritos escolásticos principalmente los de G. Biel y los patrísticos preferentemente los de S. Agustín (223), aunque cita bastantes veces a Nicolás de Lira, a Pablo de Burgos, claro que con la libertad que caracteriza a M. Lutero.

En su obra «*Dictata super-psalterium*» adopta el principio llevado a los extremismos que caracterizan la obra y la personalidad de Lutero, de que lo que se expresa de Cristo en los salmos, debe entenderse del Cristo total.

De aquí parece sacar la conclusión que será la intuición primordial del luteranismo de que Cristo no solo realiza todas las cosas, sino que las realiza solo. Nosotros, concluye Lutero, no debemos recitar el Salterio sino en Cristo y con Cristo y decir «Amén» a la oración hecha por nosotros por Cristo mismo.

En el «*Dictata super psalterium*» de M. Lutero no está ausente la jerarquía de la cual habla con deferencia, a pesar de que reconoce el estado de corrupción en que se encuentra, pero Lutero sostiene «*officia manent in Ecclesia et nunquam auferentur, alias Ecclesia cessaret, quod est impossibile*».

No obstante la misma palabra «*officia*» y la concepción que diluye a través del comentario sobre la jerarquía marca un segundo paso en la evolución de la doctrina ecclesiológica protes-

Un artículo que aporta mucha luz es el Declerg, *Histoire de Doctrines ecclesiologiques*. Recher. De Science Religieuse. Jul. Septiem. 1956.

222) «*Universitas prædestinatorum*» dans l'ecclésiologie de Juan de Huss. Eph. Theologica Lovanienses, 1956.

223) W. Wagner pudo comprobar que de la obra «*Sacri canonis expositio*» de G. Biel copió todas las dificultades contra el primado del Romano Pontífice, olvidando aducir la solución.

En cuanto a S. Agustín, no debe olvidarse que M. Lutero era un agustino.

tante. A los jerarcas los considera sobre todo como los voceros del Evangelio, silenciando el poder de orden y el de jurisdicción.

Parece que Lutero conocía imperfectamente la doctrina católica sobre el Cuerpo Místico, por el modo como opone el cuerpo natural de Cristo al cuerpo místico.

En sus primeros escritos comprendió el sagaz reformador que la doctrina del Cuerpo Místico podría ofrecerle un magnífico instrumento para combatir las doctrinas católicas, de acuerdo con sus prejuicios doctrinales.

La doctrina que próximamente originó la escisión del luteranismo de la Iglesia católica fue sin duda la doctrina de las «Indulgencias». Para combatir las el máximo argumento que Lutero repetía, con insistencia machacona, era que solo se participa de los bienes de Cristo, estando incorporado por la fe y de ninguna manera recurriendo al poder pontifical.

En los escritos de 1519 a 1520 el «Cuerpo Místico» de Cristo no significa ya una realidad visible y donde tiene su puesto la jerarquía. El «Cuerpo Místico» de Cristo significa una realidad invisible, espiritual, ajerárquica. Esto lo llama Lutero con una frase trabajada con cariño de orfebre el cuerpo espiritual «desencarnado». En su obra «Operationes in psalmos» toca muy a la ligera este punto y siempre en función de defender sus tesis preferidas. Por ejemplo, al defender la tesis central de la imputación de la Justicia, de Cristo a los cristianos aduce el texto del salmo 21.2 «Longe a salute mea verba delictorum meorum» y de ahí deduce que Cristo cargó con nuestros pecados, de tal manera que a nosotros no nos queda sino creer en Cristo, para alcanzar el perdón de los pecados y la salvación.

Por otra parte, en un sermón pronunciado el 18 de mayo de 1520, aduce la conocida doctrina de los escolásticos sobre el influjo de Cristo sobre sus miembros, para deducir que no hay otra cabeza y jefe en la Iglesia que Cristo y que el Papa no lo es por ser innecesario y absurdo que el cuerpo espiritual de Cristo sea bicéfalo.

Pero el encuentro con un teólogo hereje de síntomas similares al doctor Martín le dió el fundamento sistemático a la concepción ecclesiológica de Lutero.

No en vano se gloriaba el ex-agustino de ser el profeta anunciado por J. Huss que no sería destruído por los verdugos papistas. J. Huss era de talento mucho más sistemático y lógico que el doctor Martín quien tenía por axioma «Sit pro ratione voluntas». De ahí que las ideas ecclesiológicas de J. Huss tuviesen una buena acogida en Martín Lutero, quien necesitaba

urgentemente un inspirador que le sistematizase su concepción nebulosa de la Iglesia.

J. Huss en su Ecclesiología parte del concepto de predestinación, la Iglesia no es sino el conjunto, la asamblea de predestinados. Lutero parte del concepto de la «fides» «fiducialis» y considera a la Iglesia desde el punto de vista de la acción de la palabra divina sobre el espacio y en el tiempo. La Iglesia para Lutero será la comunidad de los verdaderos creyentes. Pero en seguida la Ecclesiología de Lutero desemboca en la de J. Huss, porque la famosa «fides fiducialis» produce la certeza absoluta de la predestinación. En todo caso ambas doctrinas coincidirán en un punto fundamental, la Iglesia tanto para J. Huss, como para Lutero, no será otra cosa que la comunidad invisible de los santos predestinados o verdaderos creyentes y que de ningún modo podrá coincidir con la Iglesia visible jerárquica.

La Iglesia por oposición a las sociedades terrenas es una comunidad espiritual, ella es el cuerpo de Cristo, pero es sobre todo el «Cuerpo Espiritual» de Cristo.

Nuestro Señor Jesús se hizo invisible de la Ascensión. Este mismo fenómeno se realiza en el «Cuerpo Místico» de Cristo que es su Iglesia. Después de la Ascensión permanecerá invisible.

A la Iglesia se incorporan por la fe viva. Pero la fe para Lutero es algo esencialmente invisible.

En el «Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana» Lutero da un paso adelante para desarrollar su doctrina. Excluye, de una vez para siempre, la jerarquía del «Cuerpo Místico» y reemplaza esa doctrina por sacerdocio universal de los cristianos.

Y aunque sea verdad, escribe Lutero que según la primera carta a los corintios XII-12, todos nosotros en conjunto formamos un solo cuerpo donde cada miembro tiene una función que desempeñar; en realidad esto debe entenderse en el sentido de que no se da en la Iglesia sino distinción de cargos y empleos, porque todos estamos en la misma condición espiritual. En su comentario a la carta a los romanos insiste en la misma idea, y nos dice que de la misma manera que todos los miembros son iguales en el Cuerpo Místico de Cristo, porque todos son sus miembros.

La incorporación de los cristianos al Cuerpo Místico se realiza por medio de la fe, pero la fe entendida como acto de confianza, y aunque también habla de la incorporación a Cristo, por medio de los sacramentos, alteró profundamente el signifi-

cado que la incorporación sacramental conserva dentro de la doctrina católica. Para Lutero los sacramentos no son sino simples palabras divinas, encarnadas según nuestra intención en realidades sensibles y que son capaces de excitar y avivar nuestra fe. La incorporación a Cristo por medio de los sacramentos resulta de nuestra fe en las palabras del sacramento, y la unidad con Cristo de la imputación de su justicia.

El sacramento del bautismo como incorporación a la Iglesia, se volatiliza (224).

Sin embargo la Eucaristía además de aparecer bajo una forma sensible y de ser recibida por personas adultas a quienes puede excitar la fe, contiene al mismo Cristo (225). De ahí que en este sacramento nos podemos unir a El.

Pero el problema que se plantea W. Wagner con decisión es éste: Qué clase de unión existe entre Cristo y los cristianos según Lutero?

La tan cacareada conquista del protestantismo, la interiorización con Cristo es un gigantesco truco. Ya que la unión que existe entre Cristo y los cristianos se fundamenta en la justificación, por la sola imputación de la justicia, la cual como el mismo Lutero dice, es una «justificatio externa» (226).

Esta justificación se obtiene mediante la fe «fiducialis» que no es otra cosa que un acto de confianza incommovible, suscitado por la divina gracia.

En realidad el ligamen que une a los miembros del «Cuerpo Místico» es pues solamente el acto de fe, confianza y el amor del prójimo.

Pero el amor del prójimo tal y como lo entiende Lutero, no puede producir sino una unidad psicológica o una unidad moral. Por el contrario, la unidad que exige el catolicismo es una unidad ontológica, real e interior, y más próxima a la unidad física, que a la moral, fundada sobre la realidad sobrenatural de la gracia santificante.

Es curioso poder comprobar cómo con ocasión de las visitas a las Iglesias en 1537 y al observar los pésimos resultados

224) Aunque Lutero admitió que se puede conferir el bautismo a los párvulos como éstos son incapaces de excitar su fe. De ahí que no tenga ese sentido fundamental que lo tiene dentro del catolicismo. Realmente como Belarmino indica el sacramento del bautismo dentro de la concepción luterana es un absurdo.

225) Téngase muy presente que Lutero defendió con vigor la presencia real de Cristo.

226) Esta expresión aparece en el comentario de Lutero sobre la carta a los Romanos.

de sus doctrinas, vuelve de nuevo a su primitiva noción de Iglesia mucho menos invisible y donde la importancia de la predicación exterior y de la conducta moral adquirirán un puesto preeminente.

De esta última concepción de la Iglesia erradicarán las célebres notas de la verdadera Iglesia, la predicación del evangelio y el uso de los sacramentos.

La Ecclesiología de J. Calvino aparece mucho más oscilante que la de M. Lutero.

La idea fija y unilateral de la libérrima predestinación de Dios sobre los hombres, preside desde el principio la doctrina ecclesiológica de J. Calvino. Dios solo por un decreto absolutamente libre ha predestinado a todos los hombres, a los unos a la vida eterna, a los otros a la muerte eterna, sin que en esta decisión de Dios intervenga para nada ni las obras buenas ni la libertad. Pero esta elección gratuita y arbitraria la ha hecho en Cristo y por Cristo; de modo que no formamos con Cristo, sino una sola cosa, en El hemos sido escogidos, elegidos, amados, bendecidos y glorificados (227).

En él hemos sido justificados con una justicia que es justicia de Cristo y solamente se nos ha atribuido a nosotros (228).

Los elegidos forman con Cristo un solo cuerpo, unidos por una misma fe, esperanza y caridad y viviendo de un mismo espíritu de Dios, llamados a una misma herencia (229).

La naturaleza de este cuerpo no consiste en nada político (230). Los elegidos son un cuerpo de Cristo totalmente espiritual y misterioso.

La unión y vida en Cristo, dice Calvino, hay que explicarla de acuerdo con S. Pablo, con un revestimiento de Cristo, es al-

227) Al declarar el fin que se propone J. Calvino, exponiendo su doctrina sobre la predestinación dice que es para abatir «tout orgueil en nous et ceste opinión de dignité et de mérites que nous concevons tousiours, c'est pour monstrer que Dieu a telle liberte et privilege et un empire souvenain sur nos qu'il peut reprouver ceux que bon luy semble á le glorifier: et cependant cognoistre que c'estre retemus sous la foy de son. Evangile. Car si nous sommes ses membres, et que nous le tenions pour nostre chef, comme il s'es allié avec nous et qu'il a a ceste unión sacree, la quelle no peut jamais estre rompue quand nous croyons á son Evangile, il faut que nous venions lá á fin d'estre asseurez de notre salut; pour ce que nous voyons et sentons par experience que Die nous avait adoptez et nous avait eleus. Sermón III sobre la epístola a los Efesios. C.R. T. LqXIX, pág. 282, citado por el P. E. Mersh. Etudes de Théologie Historique, t. II, pág. 418.

228) Instruction et confession de foy dont use en l'Eglise de Geneve C. R., L. pág. 49. El francés de Calvino que aparece en el título es del antiguo francés.

229) Ibid. C.R., L. pág. 57.

230) Sin duda que esta afirmación la hace contra los católicos.

go que nos viene del exterior y que permanece exterior a nosotros.

Cristo es absolutamente todo en este cuerpo que forman los elegidos, los cristianos, no son nada.

Cristo vive en los cristianos de dos maneras, gobernándonos por medio de su espíritu y haciendo que participemos de su justicia de modo que no pudiendo ser agradables a Dios en nosotros mismos, lo seamos en El (231).

La concepción de la Eucaristía es paralela a la concepción eclesiológica sobre el Cuerpo Místico (232). Así como en cena Cristo no está, sino de una manera virtual, de la misma manera Cristo en el Cuerpo Místico no tiene sino una presencia virtual, obra en sus miembros desde lejos, enviando en ellos su Espíritu. Los miembros son como vasos, que no hacen sino recibir, conducir y transmitir un influjo que les es exterior a los miembros.

La Iglesia considerada como cuerpo místico es invisible y es la gran Iglesia de las promesas ocultas en el Espíritu Santo y conocida solamente por su cabeza Cristo.

A la pregunta insistente de los católicos de dónde se encontraba la Iglesia a la que Cristo había hecho la promesa de su asistencia continuada y la victoria sobre los poderes infernales, J. Calvino responde que la tal Iglesia es invisible.

Y con ciertos dejos de enfado contesta: «Combien de fois depuis l'avénement de Christ a-t-elle cadrée sans forme? Combien souvent a-t-elle été tellement opprimée par guerres, par séditions, par hérésies, qu'elle ne se montrait en nulle partie. Si donc ces gens ici eussent vécu de ce temps, lá eussent ils cru etre quelque Eglise?» (233).

A esta Iglesia, que en otro parte es definida como la comunión de los Santos (234) le convienen las cuatro notas del símbolo: una, santa católica y apostólica, explicadas de diferente modo, que en la ideología católica.

Hay además, otra Iglesia juxtapuesta que es visible, que

231) Comment. in epist. ad Galatas, III-20 C.R.L. XXVIII, pág. 199.

232) Véase a este respecto el interesante artículo de E. Pache, *La Sainte Cène selon Calvin* en la *Revue de Théologie et Philosophie*, T. XXV, 1936, pág. 308.

233) *Institutio R.C.*, pág. 26.

234) La razón la indica con estas palabras «car il ne se peut faire que ceux qui sont craiment persuadés que Dieu leur est en commun Père, et que Christ est leur chef seul á tous ne soient conjoints entre eux en amour fraternelle, pour communiquer ensemble au profit l'autre. *Institutio Religionis Cristianæ*, IV Cap. I, No. 3.

padece y sufre vanas resurrecciones (235) y que es de absoluta necesidad.

En el primitivo cristianismo la Iglesia invisible estaba duplicada por otra Iglesia la cual era totalmente apostólica.

Pero con el tiempo el doble se corrompió y la Iglesia terminó por desaparecer.

Terrible venganza!, exclama Calvino, pero justa y nosotros debemos someternos a su voluntad. Pero Dios contemplando la miseria excepcional en que se encontraba la Iglesia en su tiempo, y de acuerdo con la ley de la providencia de que «a grandes males grandes remedios», suscitó en los nuestros el extraordinario remedio de la Reforma, para reencauzar la Iglesia, que estaba en ruina y desolación (236). Esta Iglesia, según Calvino, no es continua y puede aparecer y desaparecer. Pero en el momento en que aparece es necesario pertenecer a ella, y está dotada de una autoridad ordinaria sobre todos los miembros. Los ministros de esta Iglesia deben ser elegidos regularmente por designación de las autoridades eclesiásticas y con ingerencia del pueblo cristiano en la elección.

Los miembros de esta Iglesia se dividen en dos clases: miembros santos y miembros hipócritas. Los santos están predestinados por Dios y permanecen justos, aun cuando pequen. El discernimiento de esta clase de miembros es cosa de solo Dios y solamente lo pueden conocer individualmente cada uno de los santos.

Los elementos y vínculos que unen a los miembros de esta Iglesia son la profesión de un mismo símbolo, participación de los mismos sacramentos y llevan una vida ejemplar (237).

En esta Iglesia puede haber imperfecciones, en la conducta, incluso algún vicio en la doctrina y hasta en el modo de administrar los sacramentos (238). Lo esencial es mantener las doctrinas principales de la fe cristiana.

Fuera de esta Iglesia no hay salvación ni remisión de los pecados.

Y ni siquiera valen como excusas las miserias y escándalos

235) Creo que esta idea la recordará R. Barth en la Asamblea de Amsterdam.

236) Este punto aparece en la confesión de la fe de las Iglesias reformadas, es decir, en la confesión de la Rochela, artículo 31. Il a fallu quelquefois, dit la Confession de la Rochelle, et meme, de notre temps auquel l'état de l'Eglise était interrompu, que Dieu ait suscité des gens de facon extraordinaire, pour redresser l'Eglise, qui était, en ruine et désolation. El autor de esta confesión es J. Calvino.

237) Institutio IV C. I, No. 8.

238) Ib. No. 13.

de la Iglesia (239) para apartar de esta Iglesia, el que renuncia a esta Iglesia renuncia a la Iglesia.

Las notas de esta Iglesia son dos: la predicación de la palabra divina y la administración de los sacramentos (240).

Estos sacramentos son la administración del bautismo y de la cena, entendidos según los presupuestos protestantes.

Además, para ser verdaderas notas de la Iglesia, se necesita que tanto la predicación de la palabra divina como la administración de los sacramentos produzcan frutos (241).

Como se puede observar esta última parte de la Ecclesiología de Calvino es un trozo de doctrina católica pegado a la concepción de una Iglesia invisible.

La necesidad práctica de luchar a brazo partido contra los anarquistas anabaptistas le hizo a J. Calvino deslizarse hacia la antigua doctrina católica.

Fenómeno parecido que sucedió a M. Lutero como he observado.

Un fundamento filosófico que sostiene toda la Teología de J. Calvino es sin duda el ocasionalismo y la rivalidad causal entre Dios y las creaturas. Por eso no es extraño que aun en los errores más manifiestos todo lo cubra el espíritu sistemático riguroso, que vivía en J. Calvino (242).

Explicación

De esta somera síntesis de las dos principales Ecclesiologías protestantes se puede deducir la extraordinaria importancia que el concepto de Iglesia como Cuerpo Místico tuvo para M. Lutero y J. Calvino. Por otra parte el concepto de Cuerpo Místico tanto para Lutero como para Calvino, es algo espiritual, misterioso e invisible.

A S. Roberto, ante la insistencia con que los protestantes hablaban de la Iglesia, como el Cuerpo Místico de Cristo, no le pareció necesario destacar este concepto en las Controversias.

Además la Teología sobre el Cuerpo Místico no estaba muy precisada y definida y tal vez pensó que el concepto de la Iglesia, como Cuerpo Místico, no le serviría de base para defender

239) Ib. Nos. 13 y siguientes.

240) Ib. No. 10.

241) Ib. No. 10.

242) Sobre la evolución del calvinismo véanse los interesantes capítulos 9, 14 y 15 en la «Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes» por Mons. J.B. Bossuet, Editorial Difusión, págs. 281, 311, 519, 544 y 544, 607.

y demostrar puntos atacados por los protestantes, principalmente los aspectos visibles y jurídicos de la Iglesia (243). A pesar de que como se ha podido comprobar a través no falta en las Controversias una síntesis viva y completa en que se habla de todos los aspectos de la Iglesia. Aun el mismo concepto de Iglesia, como «Cuerpo Místico» le sirve de base para varias demostraciones.

Los ecclesiólogos posteriores a S. Roberto e influenciados por él subrayaron demasiado los aspectos jurídicos y extrínsecos silenciando todo lo más rico y vital de la Ecclesiología de S. Roberto.

Creo que S. Roberto no estuvo acertado en haber otorgado la primacía al concepto de sociedad sobre el Cuerpo Místico.

Porque si bien se observa el concepto que de la Iglesia se formó Lutero, más corresponde al concepto de alma mística que al de Cuerpo Místico y el concepto de la Iglesia de J. Calvino como «cuerpo espiritual» es de contrasentido.

Belarmino hubiese podido exponer una Ecclesiología completa y profunda e incluso atacar más aguda y directamente a la Ecclesiología protestante, teniendo como base el concepto paulino revelado de la Iglesia, como cuerpo de Cristo; pero indiscutiblemente tuvo razones serias para no hacerlo.

No obstante creo que algunos juicios que contra algunos puntos de la Ecclesiología de Belarmino se han emitido recientemente, son injustos y en parte inexactos. La simple exposición de la tesis, creo que los pueda desvanecer.

Procuraré justipreciarlos brevemente. El juicio del P. Mersh de que no se encuentra en el tratado de Ecclesia de S. Roberto sino poco o nada sobre el Cuerpo Místico, lo creo muy inexacto, porque además de que en la ciencia teológica hay que fijarse más en la cualidad de la doctrina que no en la cantidad, creo que los textos de S. Roberto que aparecen en el capítulo de esta tesis sobre el Cuerpo Místico, en S. Roberto, la tesis doctoral que existe aun no publicada y el artículo del P. S. Tromp, demuestran precisamente lo contrario (244).

Y en cuanto a la cualidad de la doctrina de S. Roberto me atrevería a afirmar que muy pocos conceptos que sobre el Cuer-

243) Sin pronunciarse en el problema de si para S. Tomás el Cuerpo Místico de Cristo es algo esencialmente invisible, opinión defendida por varios expositores de S. Tomás, entre ellos E. Mersh, Congar, Mitterer V. Morel y Strotman, Zapelena. Los textos de la Suma, III q. 8, art. 3 me parecen claros y definitivos en este sentido. Podía Belarmino, tomista convencido, entrar por este camino plenamente? Creo que no.

244) En más de 300 pasajes de las obras completas habla Belarmino explícitamente o equivalentemente sobre el Cuerpo Místico.

po Místico se exponen en la Ecclesiología actual, están ausentes en las obras del santo cardenal.

Sobre el juicio del R.P. Congar O.P. que expongo al final del capítulo primero, solo diré que bastante mesurado en las primeras líneas del párrafo «in cauda venenum». No es verdad que pase por alto el influjo vital interno de Cristo, ni de que no explique la parte de los fieles dentro del culto y principalmente de la misa. No la exagera, pero sí la explica. Me remito a lo que el Papa Pío XII dice en su Encíclica «Mediator Dei», hablando sobre la doctrina de S. Roberto, en este punto y a lo que dije en esta misma tesis.

Por otra parte no habiendo un llamamiento oficial de la jerarquía a los fieles, el estado de los laicos por su misma naturaleza y en circunstancias normales debe mantenerse en la posición que aparece en las Controversias. (245)

Más razón a mi juicio tiene el P. Dabin cuando dice que el sacerdocio de los fieles, aunque lo admite explícitamente Belarmino, no lo destaca mucho y no lo conecta en los caracteres sacramentales (246).

El R.P. H. de Lubac asegura que Belarmino no trata nada sobre las relaciones de la Iglesia con la Eucaristía.

Sin embargo, si se lee atentamente la gruesa obra de las Controversias sobre los sacramentos, aparecen bastantes lugares en que se habla sobre este punto (247).

Hay que reconocer con sinceridad que ésta no es precisamente la más destacada, dentro de la controversia sobre la Eucaristía, pero de la afirmación del P. H. de Lubac a la realidad, hay un buen trecho.

Además la finalidad que perseguía en aquella controversia, no era muy a propósito, para hacerle explicar de una manera amplia y profunda ese punto, principalmente cuando los protestantes lo admitían y destacaban con insistencia.

En general los juicios negativos que sobre la Ecclesiología de S. Roberto se fundan en una incomprensión bastante pronunciada, sobre las circunstancias y finalidad de la Ecclesiología de S. Roberto.

245) Creo que en gran parte la crítica del P. Congar es anacrónica.

246) P. Dabin, *Le Sacerdoce Royal des Fidèles*, págs. 387,390.

247) Están indicados en el capítulo que habla del «Cuerpo Místico» y la «Sacramentalogía». Los principales están en las págs. 435, 418, 419, 282, 249, 350, 269, 270, 335, 163, etc. T. 3.

LA UNIDAD DE LA IGLESIA SEGUN LA MENTALIDAD PROTESTANTE DE LA ASAMBLEA ECUMENICA DE EVANSTON

S. DE ANITUA, S. J.

Preocupación por el problema

«Nunca quizás se ha sentido en el seno del protestantismo con mayor vigor la nostalgia de la Iglesia visible» (1). Así lo afirma el P. de Lubac y no hace sino recoger la tónica del ambiente protestante de nuestros días. El problema de la unidad y de la desunión angustia las mentalidades sinceras del protestantismo. Y es un óbice serio para su campaña proselitista. «Nosotros no sabemos qué hacer con vuestro anglicanismo, con vuestro presbiterianismo, vuestro metodismo, vuestro luteranismo, vuestro bautismo, vuestro congregacionalismo. Predicamos a Jesucristo, pero no vuestras divisiones» (2).

Por eso el problema de la Unidad ha ocupado el primer plano en las preocupaciones protestantes. «Desde el siglo XVII al comienzo del nuestro, pocos laicos y aun clérigos dudaban únicamente de que la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica de Jesucristo en la que profesaban creer, estuviera en realidad dividida en grupos cerrados llamadas confesiones, denominaciones o sectas, que desconfían las unas de las otras. Hoy existen todavía estas divisiones reales y visibles. Pero el nuevo factor, que ha tomado en nuestros días una importancia enorme, es la convicción creciente de muchos cristianos de que estas «malhadadas divisiones» ofenden a Dios y traicionan su designio sobre la Iglesia que El ha creado y mantenido. Este profundo interés por la Unidad de la Iglesia, en la medida en que influye en gran número de cristianos desparramados por el mundo tiene un significado considerable» (3).

-
- 1) DE LUBAC, H. «Meditación sobre la Iglesia». Ed. Desclée de Brouwer, (Bilbao, 1958), pág. 22.
 - 2) Cit. por GUZZETTI, G. B. «Il movimento Ecumenico». LaScuoCat. 77 (1949). Pág. 252.
 - 3) «L'Esperance Chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Message et rapports de la deuxième Asssemblée du Conseil oecuménique des E-

Hemos escogido de propósito palabras de las Actas de la Asamblea de Evanston, para proponer el problema sin falsear la mentalidad protestante.

«Inútil es aportar pruebas —continúan las Actas— en apoyo de esta afirmación de que el problema de la Unidad y desunión de la Iglesia es hoy examinado con más seriedad y por un número más elevado de cristianos que en cualquier otro tiempo. A pesar del hecho, de que enormes fracciones del mundo cristiano no han sido todavía tocadas por el cambio de clima que se produce en las creencias y en las actitudes en lo que toca a la unidad, nuestra afirmación animosa está justificada por *el número creciente de escritos, de discursos, sermones, conferencias y coloquios, que ponen en el banquillo de los acusados a los defensores de la división y exigen una respuesta al problema propuesto ya por San Pablo: «¿Puesto que hay entre vosotros envidias y disputas, no sois en verdad carnales y procedéis conforme a criterio humano?» (I. Cor. 3,3,) (4).*

Los protestantes han caído en la cuenta de que la Iglesia ha de ser de alguna manera UNA.

«El movimiento ecuménico debe su existencia al hecho de que este artículo de fe se ha impuesto con fuerza irresistible a los creyentes, hombres y mujeres, en un gran número de Iglesias. Son transidos de una santa indignación cuando constatan este contraste: en verdad, no hay ni puede haber sino una Iglesia; de hecho existen muchas Iglesias que declaran todas ellas ser la Iglesia de Jesucristo, pero que no viven en unidad viviente las unas con las otras. Las Iglesias se dan cuenta de que es simplemente un deber cristiano para cada una de ellas hacer cuanto sea posible para manifestar la unidad de la Iglesia, y trabajar y rogar para que se cumpla el designio de Cristo sobre la Iglesia» (5). «Si la unidad de la Iglesia deriva de Cristo unido a Dios Padre y a su pueblo ¿cómo explicar las divisiones actuales de la Iglesia?» (6). «La misión de la Iglesia es unir a todos los hombres en la unidad, y la desunión de la Iglesia se opone a su designio» (7). «No sería haber divisiones, que están en contradicción con la naturaleza de la Iglesia» (8).

glises. Evanston 1954. Publié pour le conseil Occumé nique des Eglises», (Genève 1955) pág. 84. (En adelante consignaremos este escrito con la palabra ACTAS).

4) ACTAS, pág. 84.

5) ACTAS, pág. 90. El párrafo está tomado de la *Declaración de Toronto*.

6) ACTAS, págs. 121-122.

7) ACTAS, pág. 30.

8) ACTAS, pág. 60.

De esta angustia que nace de la conciencia que ha tomado el protestantismo de la naturaleza esencialmente UNA de la Iglesia, y de la división entre las diversas confesiones, ha nacido el movimiento ecuménico, que supone por ello uno de los fenómenos más importantes de nuestro siglo.

«El movimiento ecuménico dicen las actas de Evanston, es una tentativa audaz de resolver un molesto enigma. Este enigma, que no es de hoy, consiste en esto: No hay sino una Iglesia de Jesucristo, y la voluntad de Dios es que todos los cristianos vivan juntos en una armoniosa unidad. ¿Cómo resulta, pues, que los cristianos viven divididos, como lo están, y que se levanten entre ellos tantas barreras? Es esta una cuestión que no se puede soslayar y que turba hoy a un número creciente de fieles» (9).

Esta angustia, sentida ya con fuerza en los tiempos de Melancton, se patentizó más en el Congreso Misional de Edimburgo en 1910, y desde entonces se extendieron dos ramas en pro de la unión: la teórica propiamente dicha, con el lema «Fe y Constitución»; y la práctica, con el lema «Vida y Acción». Ambas por fin, se canalizaron en la corriente única del consejo Ecuménico de las Iglesias, que tuvo su primera reunión en Amsterdam el año 1948. Esta primera reunión fué esperanzadora para los protestantes de buena voluntad, y decidieron convocar otra, ya más maduramente planeada, en Evanston. A las actas de esta segunda Asamblea nos vamos a ceñir en nuestro trabajo, porque creemos que es la Asamblea más representativa, cualitativa y cuantitativamente del pensamiento protestante.

«La segunda Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias reunido en la Universidad de Northwestern, Evanston, Illinois, Estados Unidos (del 15 al 31 de agosto de 1954) ha sido la reunión de Iglesias más anchamente representativa, que haya tenido lugar en tiempo alguno. Desde el punto de vista confesional, como desde el geográfico, la Asamblea de Evanston, más que ninguna otra reunión anterior del mismo género, ha ofrecido como una especie de «corte transversal» del cristianismo mundial (Exceptuada la Iglesia católica). El Consejo Ecuménico se compone de 163 Iglesias diferentes, que pertenecen a 48 países. Representan todas las ramas principales de la Reforma, las Iglesias vetero-católicas, las Iglesias Greco-ortodoxas, y otras Iglesias antiguas de Oriente. Este carácter

9) ACTAS, pág. 67.

altamente representativo de la Asamblea de Evanston hace excepcionalmente significativas las conclusiones a las que ha llegado» (10).

Creemos, pues, fiados de las palabras iniciales de las Actas de la Asamblea de Evanston, que cifiéndose a éstas, reflejamos fielmente la mentalidad protestante acerca de la unidad de la Iglesia, en todas las facetas que pueden presentar las teorías de 163 Iglesias diferentes. Aunque esta complejidad, que se ha querido expresar fielmente en fórmulas generales, haga que el pensamiento se diluya en vaguedad difícilmente aprehensible.

Unidad y Unión

Ya hemos visto en el apartado anterior, que es hoy patente la conciencia de que la Iglesia de Cristo ha de ser UNA. Citábamos párrafos en los que se confesaba abiertamente la «Iglesia, Una, Santa, Católica y Apostólica». Y otros en los que se afirmaba sin rebozos que la Iglesia de Cristo no puede ser sino UNA. No obstante, creemos que en estas afirmaciones late ya la primera inconcreción. No distingue propiamente entre UNIDAD y UNION.

La UNIDAD es algo intrínseco, ontológico, propiedad del ser, y excluye toda división interna. Si la Iglesia de Cristo ha de ser UNA, no sólo han de estar los cristianos unidos, sino que se ha de evitar toda división interna de confesiones diferentes. Por eso el problema es descubrir qué UNIDAD es la que conviene esencialmente a la Iglesia de Jesucristo. Y esto es lo que pretenden descubrir en primer lugar los asambleístas de Evanston. Y para ello quieren escudriñar a fondo las Escrituras.

«Hablaremos en primer lugar, en conformidad y según el testimonio del Nuevo Testamento» (11).

«El Nuevo Testamento —afirma— concibe la Unidad de la Iglesia, no como una UNIDAD Sociológica, sino como una Unidad, cuya realidad esencial se encuentra en el mismo Cristo, y en su indiscutible unión con su Pueblo (Act. 9, 4 ss; I Cor. 12, 12; Jn. 15, 1). Y debemos desde luego plantear la cuestión que proponía San Pablo frente a las divisiones de la Iglesia: Está dividido Cristo? (I. Cor. 1, 13) y afirmar con el Apóstol la indestructible unidad que la Iglesia tiene «en Cristo» (12).

10) ACTAS, Prefacio, pág. 5.

11) ACTAS, pág. 71.

12) ACTAS, pág. 72. Los textos citados en el párrafo aluden a la identificación de la Iglesia con el Cuerpo Místico de Cristo, no propiamente con el Cristo físico. El texto de los Actos 9,4, cita las pala-

Así, pues, según el Nuevo Testamento interpretado con mentalidad protestante, la Iglesia no es una sociedad. Es un grupo de hombres que, por sus caminos individuales, viene cada uno de Cristo y vuelve a Cristo, que se mueve hacia Cristo con el movimiento necesario con que todo ser camina hacia Dios, que cree en Cristo, y que se ha de salvar por los méritos de Cristo. Esta unidad, pues, de la Iglesia en Cristo, tiene sus facetas escatológicas, neumáticas e individuales. La Unidad no se da en este mundo, se perfeccionará sólo cuando el Supremo Juez junte a todos los predestinados a la derecha, separándolos eternamente de los precisos.

Transcribimos las palabras del Congreso de Evanston. «Nos es preciso declarar frente a cualquier contradicción que se nos haga. La Unidad de la Iglesia está tan escondida bajo nuestras múltiples divisiones, que, al afirmarla, tenemos a menudo la impresión de que nos engañamos. Pero la Iglesia sabe de ciencia cierta, que al fin de su peregrinación su unidad en Cristo será total y manifiesta; esta unidad nace de la última estructura de la realidad. Aquel (Cristo) que es el fin hacia el que se mueve toda realidad, toda historia. Avanzando con

bras de Cristo a San Pablo en el camino de Damasco: «Saulo ¿por qué me persigues? En estas palabras y en los de los versículos siguientes Cristo se identifica con su Iglesia. Pero esto es fácil de concebir en la mentalidad paulina del Cuerpo Místico. A corroborar esta afirmación viene el segundo texto citado: I Cor. 12,12, «Pues a la manera que el Cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo con ser muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo». Y en Jn.15,1, se habla de la vid y los sarmientos, que se ha de interpretar de la misma manera. Precisamente estos textos citados creemos que defienden la posición contraria a la que pretenden los protestantes. En efecto, el Cuerpo ha de ser Uno, no solamente unido. Ha de estar bajo una cabeza que manda y ha de estar constituido por varios miembros, diversos en su unidad. Es la metáfora que más nos da a entender el carácter unitario y societario de la Iglesia. Así lo afirma Pío XII en su Encíclica *Mystici Corporis Christi*: «Y si la Iglesia es un Cuerpo, no sólo debe ser UNO e Indiviso, sino también algo concreto y visible... Por lo que se apartan de la Verdad Divina, los que fingen una Iglesia, que no se puede ver, sino que es algo «pneumático», en la que muchas comunidades de cristianos, aunque separadas entre sí, no obstante se unen por un vínculo oculto». (AAS,35,199 s.) Lo mismo afirmaba ya Pío XI, cuando escribió su *Mortalium Animos*, sobre el movimiento ecumenista: «Porque siendo el Cuerpo de Cristo, es decir la Iglesia, uno (I Cor. 12,12), compacto y conexo (Ef4,15), semejantemente al cuerpo físico, vana y tontamente dirás, que el Cuerpo Místico de Cristo, puede constituirse por miembros separados y alejados». (AAS.20 (1923) 14 s.) Movidos tal vez, por estas ideas algunos miembros del Consejo Ecuménico han pedido que se retire la fórmula por la que se llama a la Iglesia Cuerpo Místico. Así, la Iglesia de Cantórbéry. Y otros miembros de la reacción han insistido en que no se ha de ver en la expresión Cuerpo de Cristo, sino una imagen comparable a la de la cepa y los sarmientos, y a la de la esposa, el templo, etc...» (Cfr. ACTAS, pág. 93).

ardor hacia este fin somos Uno. No olvidemos, que cuando el último día comparezcamos ante Nuestro Señor, compareceremos ante un Juez —Juez de su Iglesia y al mismo tiempo del mundo. Su juicio hará una separación que irá mucho más lejos que todas nuestras divisiones actuales, yendo al encuentro de todas ellas (13).

Esta unidad aquí reseñada se confunde por una parte con la unidad cósmica de la creación y de todo ser, que tiende necesariamente a la Gloria de Dios, o, según la Ideología de San Pablo, que está recapitulado en Cristo y ha sido creado para Cristo. En este punto la Iglesia protestante no pasaría de ser un ente más que marcha hacia Cristo, como la historia y como todo ser «en la estructura última de su realidad». Y por otra parte, parece estar constituida únicamente por los predestinados, que se unirán indisolublemente en el último día a la derecha del Juez. Dificilmente se puede compaginar este individualismo con los símbolos escriturísticos del Reino de Dios, del Rebaño bajo un Unico Pastor, etc. admitidos por los mismos asambleístas de Evanston.

«En cuanto instrumento y Primicias del Reino de Dios sobre la Tierra, la Iglesia es UNA por su misma naturaleza. Donde es Cristo, el Unico, quien trabaja, donde se la da fielmente el testimonio apostólico por medio de la palabra y del Sacramento, allí hay una Iglesia UNA. Todos nosotros venimos de El, vamos a El y El está en medio de nosotros. Este triple lazo es más fuerte que todas las discordias entre los cristianos, porque está forjado por el Mismo Cristo» (14).

Nos apenas constatar la vaguedad de estas citas. Por una parte se admite que la Iglesia es el anticipo e instrumento del Reino de Dios; por otra parte que allí hay una verdadera Iglesia UNA donde se le da a Cristo testimonio fiel por medio de la palabra y del Sacramento. Y, en fin, se declara que hay verdadera división entre cristianos, que, como veremos más adelante, se extiende a todos los puntos, aun los más principales de la fe. ¿Puede haber en este caso un verdadero testimonio de Cristo?

En otro testimonio se acepta también el símbolo del redil y del Buen Pastor. «Aun en nuestro estado actual no se nos ha dejado sin ninguna señal de nuestra unidad. Por muy separados que estemos, confesamos que el mismo Cristo obra más allá de todas las fronteras que nos dividen. Hemos oído resonar la

13) ACTAS, págs. 29-30.

14) ACTAS, ibid.

voz del Buen Pastor en el testimonio de confesiones diversas a la nuestra. Hemos constatado el poder del nombre de Cristo en sus plegarias» (15).

La unidad, pues, de la Iglesia no sociológica, sino supra-sociológica —o mejor, individual— se basa en la fe de Cristo y en la salvación que hemos de obtener por El. «Para el Nuevo Testamento la vida de la Iglesia es Una y tiene su fuente en la persona y en la Obra de Jesucristo, considerado como Salvador y Señor. La unidad de la Iglesia está fundada en el hecho de que El ha revestido nuestra naturaleza humana, y en que por sus palabras y sus actos ha sido manifestada la pujanza y la vida de su reino. Está fundada además en el hecho de que haya fundado el colegio Apostólico para que participen en su ministerio y en su obra mesiánica» (16).

Así, pues, se puede concebir una Unidad en Cristo, y una desunión en cuanto a Iglesias.

Analizando más profundamente las ideas que preceden admitir en los párrafos transcritos, veamos a qué conclusiones llegamos nosotros apoyados en el Nuevo Testamento.

Se admite una Unidad en Cristo, que sólo será perfecta después de la consumación de los siglos. El Reino de Cristo no es propiamente la Iglesia, sino su consumación en la eternidad. El Reino de Dios como la Iglesia está formado por los predestinados a la salvación. ¿Todas estas afirmaciones que hemos recogido en los párrafos anteriores, demuestran que «el Nuevo Testamento concibe la unidad de la Iglesia como una unidad no sociológica», sino fundada únicamente en la unidad individual de cada Cristiano con Cristo y de Cristo con cada cristiano? (17).

En primer lugar la Unidad de la Iglesia protestante se funda en la fe en «Cristo como Salvador y Señor y en su Obra». Si reconocemos a Cristo como Señor, hemos de reconocer su potestad para imponernos una fe, concreta, determinada y total. A la cual ha podido vincular precisamente la salvación. Y la cual la hemos de conseguir no por una vana esperanza en los méritos de Cristo, sino por una vida conforme a las normas de que Cristo nos ha dado. San Mateo expuso evidentemente esta voluntad de Cristo Señor y Salvador: «Y acercándose Jesús les habló diciendo: Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Yendo, pues, enseñad a todas las gentes bauti-

15) ACTAS, pág. 30.

16) ACTAS, pág. 72.

17) ACTAS, pág. 72. Cfr. más arriba nota 12.

zándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar *todo lo que os encomendé* (18). Y San Marcos añade: «el que no creyere se condenará» (19).

Si creemos a Cristo Señor y Salvador, hemos de aceptar toda su doctrina sin desvíos. «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo», concluye San Pablo en su epístola a los Efesios. Es imposible la división en la doctrina. Y esta doctrina que predica es una Iglesia UNA, VISIBLE y SOCIAL.

El Reino de Dios es puramente escatológico decían más arriba los asambleístas de Evanston. Es la reunión de los que se han de salvar. La Iglesia no es sino el adelanto y las primicias de ese Reino.

El Nuevo Testamento nos da otra visión del Reino de Dios. El Reino de Dios, aunque se ha de consumir en la otra vida, crece, se desarrolla y camina por este mundo hacia el otro. «Ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt. 12, 28) decía Cristo a sus oyentes. Y en otro lugar dijo a los fariseos: «El Reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc. 17,21). Y que este reino esté compuesto por buenos y por malos, no sólo por los predestinados, está claramente expuesto en las parábolas. El Reino de Dios es semejante a un campo en el que crecen juntos el trigo y la cizaña, a una red en la que se revuelven peces buenos y malos, a un convite nupcial en el que entran hombres vestido con traje de bodas y sin él.

Por otra parte, es también evidente, que Cristo fundó una Iglesia Sociedad jerárquica y sólo UNA.

Más arriba consignábamos una cita, en la que se ponía como uno de los fundamentos de la unidad de la Iglesia la fundación del Colegio Apostólico. Y es este precisamente uno de los caracteres de la Iglesia Sociedad Jerárquica. De la «turba de sus discípulos» (Lc. 6, 17) Cristo «eligió —*epoiésen*, hizo, fundó, creó— a los doce, para que estuviesen con El y para enviarlos a predicar» (Mc. 3, 14). Esta elección la narran expresamente Marcos y Lucas (Mc. 3, 13 ss); Luc. 6,12 ss), la suponen realizada San Mateo y San Juan (Mt. 10, 1 ss; Jn. 6, 70-71), y traen la lista de los elegidos los tres evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. A estos doce instruyó especialmente el Señor. A estos les dio la potestad de ense-

18) Mt. 28, 18-20.

19) Mc. 16, 16. Estos textos sólo los niegan quienes rechazan la resurrección de Cristo, y por ente niegan su divinidad. Estos no podrían admitir tampoco la doctrina de los asambleístas de Evanston, que se sienten unidos precisamente en Cristo Señor y Salvador. La posibilidad de una interpolación de tales textos es inadmisiblemente crítica.

ñar a toda creatura, de modo que quien les creyera se salvara y quien no, se condenara. Porque «quien a vosotros oye a Mí me oye, y quien a vosotros desprecia a Mí me desprecia» (Lc. 10, 16). Y a estos les dió Cristo la potestad de imponer preceptos y de perdonar pecados: «Cuanto atareis sobre la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo» (Mt. 18, 18). Estos poderes concedidos a un grupo reducido de hombres, a los que se deben someter los demás si quieren salvarse, suponen una autoridad jerárquica, y ésta una Sociedad. Pero esto es más evidente si estudiamos la mentalidad y la concepción de Cristo respecto de su Iglesia, la que quería fundamentar sobre Pedro, la roca, el detentador de las llaves del Reino, el Jerarca que ata y desata sin consultar con nadie, el Pastor universal de todo el rebaño de Cristo.

Los versículos de San Mateo 16, 18-20, constituyen uno de los pasajes más ciertamente auténticos y genuínos del Nuevo Testamento. Todos los códices (incluyendo el Siro-sinaítico, en el que falta el folio íntegro en que se debería incluir el pasaje si hacemos el cómputo de letras y líneas que se escriben en cada folio y si atendemos al Siro-curetoniano, que parece una versión de un mismo original que la del sinaítico) todos los códices sin excepción los consignan, y las alusiones y citas del mismo se extienden hasta el mismo siglo primero, si colocamos en el año 70 al evangelio de los Hebreos.

En este pasaje, la Iglesia suya, la funda Cristo sobre Pedro, que es la Roca del edificio, el principio de unidad. La «casa de Dios» (I Tim. 3, 15) está edificada sobre roca, y por eso no podrán con ella las inundaciones de los ríos (Lc. 6, 48). Y esta casa ha de ser Una, porque «toda casa dividida no permanecerá» (Jo. 10-16). Pedro es quien tiene las llaves del Reino de los cielos, de manera que pueda «abrir y no haya quien cierre, cerrar y no haya quien abra» (Is. 22, 22); las llaves que Dios le había concedido a Cristo ya desde su nacimiento (Lc. 1, 32, ss) y las que tiene ahora en su gloria (Ap. 3, 7). Pedro es quien puede atar y desatar de manera que su sentencia queda ratificada en el cielo, y es el Pastor universal del rebaño de Cristo. Esta es la Iglesia de Cristo, según el Evangelio, y así se perpetuó en los tiempos apostólicos, como consta por las cartas de San Pablo. La jerarquía iba sucediéndose por la imposición de las manos de los apóstoles, con estos poderes societarios de régimen. (Cfr. Act. 10 40-42; 14, 23; I. Tim. 4, 11-14, etc.). Son abundantes en testimonios las Cartas de Tito

y a Timoteo, que son como las normas pastorales que San Pablo da a sus discípulos).

La Iglesia, pues, en la mentalidad de Jesucristo será el único rebaño, bajo el Único Pastor; la Iglesia una —no dividida— fundada sobre Pedro; la Iglesia jerárquica, con una jerarquía y un primado que detentan la triple potestad que Cristo le entregó.

No he podido verificar el testimonio, que por lo tanto no tiene valor científico, pero copio de D. Agustín Arbeloa: Fué uno de los seis presidentes del Consejo Ecuménico quien declaró: «Se puede ignorar los textos, podemos olvidarlos o interpretarlos mal. Pero ellos están claros en la Santa Escritura... Y, queramos o no, esos textos hablan de una sola Iglesia de Cristo cuya unidad visible es una parte del testimonio que ella debe dar del Señor» (20). No sé si serán ciertas tales palabras. La honradez científica de D. Agustín Arbeloa me lo persuaden. Pero sin salirnos de las Actas de Evanston, no nos es difícil sospechar, por qué las diversas Iglesias «se han abstenido de dar definiciones explícitas y precisas sobre la naturaleza de la Iglesia» (21). No hay una concepción clara y definida de la Iglesia. Cada confesión tiene la suya. El Consejo Ecuménico debe incluir en sus fórmulas todas las diversas eclesiologías.

«No se podría esperar del Consejo Ecuménico que formulara con toda precisión una definición que debería tener en cuenta todas las eclesiologías diferentes de las Iglesias miembros. El Consejo es una respuesta provisional a las divisiones que existen entre las Iglesias, divisiones que no se deberían dar porque están en contradicción con la naturaleza de la Iglesia» (22).

Por eso el problema fundamental al hablar de la unidad esencial a la Iglesia de Jesucristo, es el de resolver cuál es la verdadera concepción de esta Iglesia. Nos parece una petición de principio comenzar asentando que la Iglesia no es esencialmente Una con unidad sociológica, según el Nuevo Testamento, sin asentar de antemano cuál es la concepción de la Iglesia en el Nuevo Testamento. Ahora bien, el Consejo Ecuménico afirma categóricamente: «El Consejo Ecuménico no puede ni debe estar fundado sobre una concepción particular de la Igle-

20) ARBELOA, A. «Constitución de la Iglesia». (Barcelona, 1957) pág. 219.

21) ACTAS, pág. 89.

22) ACTAS, pág. 89.

sia, cualquiera que sea. No resuelve de antemano el problema eclesiológico» (23). Y, por lo tanto, el pertenecer al Consejo no implica ni conocer la propia concepción eclesiológica como relativa, ni la de los demás como falsa. De ahí que las diversas Iglesias tengan diversas concepciones aún respecto de la Unidad sociológica de la Iglesia de Jesucristo. Por eso la Iglesia Ortodoxa declaró sin ambages: «No puede haber sino una Iglesia y la Iglesia Ortodoxa está convencida y tiene conciencia de que ella es esta Iglesia, que prolonga la Iglesia «Una» y apostólica, conservando sin cambio ni alteración, su doctrina y tradición»... y entre en comunicación con las demás Iglesias, pero sin «renunciar al dogma de la Iglesia «Una» y verdadera, sin renunciar a sí misma, ni a su naturaleza, ni a su posición histórica, sin abandonar la pretensión de ser sobre la tierra la Iglesia «Una», verdadera y visible de Cristo. La Iglesia católica ortodoxa cree con todo su corazón que no es una más de las numerosas Iglesias o confesiones cristianas históricas, sino que es «La Iglesia», es decir la Iglesia «Una», Santa, Católica y Apostólica de la santa confesión de fe, la sola, Unica Iglesia que salva infaliblemente, infalible y ortodoxa (ortodoxa sin ambages) la Iglesia que profesa la verdad cristiana en toda su plenitud y pureza... (24). Entre las notas de la Iglesia, esta Iglesia coloca precisamente «el mantenimiento de la sucesión apostólica ininterrumpida, de la «jerarquía divinamente constituida» (25). Lo mismo confiesan los vetero-católicos (26). Los anglicanos en cambio, no profesan ser ellos la Iglesia Una de Cristo, ni «una secta», sino una parte auténtica de la Iglesia Católica» (27). Sin embargo los luteranos indican «que la Iglesia no fué definida en la Confesión de Ausburgo como una comunidad de fieles, en la que la confesión luterana fuera enseñada en toda su pureza, sino en la que el Evangelio es fielmente predicado y los sacramentos correctamente administrados (28). Pero la Confesión Augustana de los mismos luteranos «insiste fuertemente, en que la pura proclamación del Evangelio no implica que las afirmaciones doctrinales sean decisivas, sino que eso significa que el mismo Cristo viene a nosotros, cuando es proclamado, creando el Espíritu Santo en nosotros

23) ACTAS, pág. 89.

24) ACTAS, pág. 97.

25) ACTAS, pág. 98. El entrecomillado es de las actas.

26) ACTAS, pág. 99.

27) ACTAS, pág. 99. Tomado de *Lambeth Conference* 1948, Part. II, pág. 83.

28) ACTAS, pág. 101.

la fe y establecimiento así del Reino» (29). De esta manera la apostolicidad de la Iglesia —necesaria para los ortodoxos, y concretizada en la ordenación episcopal por los anglicanos (30), no reposa «en la sucesión de la ordenación», según los luteranos. «La verdadera sucesión apostólica no se funda en la imposición de las manos, no se garantiza por eso» (31).

De esta manera, es difícil consignar cuál es la Unidad que el mundo protestante cree que es esencial a la Iglesia de Jesucristo, aunque todos presienten que alguna ha de darse. Por eso se ha llegado a discutir aun la fórmula más amplia que se propuso, para dar cabida en el Consejo Ecuménico a todas las Iglesias: «El Consejo Ecuménico de las Iglesias es una fraterna asociación de Iglesias que reconocen a Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador» (32). «Se ha discutido largamente —indica el relator de las Actas—, el sentido de esta fórmula y la cuestión de si es adecuada» (33).

Hacia la Unión, sacrificando si es preciso la Unidad

La conciencia de cierta unidad propia de la Iglesia de Jesucristo, decíamos más arriba, que está patente en la mentalidad protestante. Cierta unidad vaga, ontológica, interna, centrada en la mera persona histórica de Jesucristo y en cierta fe en su obra salvadora, descubrían los asistentes a la asamblea de Evanston. La Unidad sociológica creían que no era algo esencialmente exigido por el Nuevo Testamento a la Iglesia. Aunque en esto había también disensiones notables, como hemos hecho notar al exponer las declaraciones de los ortodoxos, Anglicanos, y Vetero-católicos. Sin embargo se les impone que cierta *unión* —no ya *unidad*— externa y visible les es necesaria y es voluntad de Dios que la procuren. No pretenden hacer ya UNA IGLESIA, sino una confederación, un agregado de Iglesias, al que no se le puede llamar Iglesia ni superiglesia. El problema misional les impele a buscar cierta unión.

a) La desunión es pecado.

«Esta desunión ha sido calificada rotundamente de pecado, y no de simple error o de simple imperfección inherente a toda obra humana» (34). Más aún, «toda acción que tiene o ha tenido como efecto la separación de los verdaderos discípulos

29) ACTAS, pág. 101.

30) Cfr. ACTAS, pág. 100.

31) ACTAS, pág. 100.

32) ACTAS, pág. 120.

33) ACTAS, pág. 120.

34) ACTAS, pág. 118.

de Cristo, aun cuando esto fuera por salvaguardar la verdad del Evangelio, está impregnada de pecado, de ese pecado que es transgresión de la voluntad de Dios» (35). Dios nos ha vuelto sensibles al carácter pecador del Estado de división que hemos heredado de nuestros predecesores. No escaparemos jamás en esta vida a nuestra condición de pecadores, aunque nos podemos arrepentir de nuestro pecado, cuando se nos ha sido revelado» (36). «Aun cuando hemos hecho lo que pensábamos que debíamos hacer, nos debemos acordar que estamos enroldados en una solidaridad de pecado, de la que nosotros no somos responsables, y que nosotros no podemos desolidarizarnos del pecado de división. La confesión de nuestra unidad en Cristo implica la confesión de nuestra solidaridad con nuestros hermanos en el pecado» (37).

Toda división, aún la que se hace en nombre de la Verdad, es pecado y va contra la voluntad de Dios. Tal vez señalando a la Iglesia católica afirman: «Nos preguntamos los unos a los otros, si es que no pecamos, cuando reivindicamos la viña para nosotros solos» (38).

La angustia ha llegado a un límite, que ha llegado a confundir la desunión con el pecado y a llevar más allá el afán de unión que el de unidad. Hay que preferir la unión externa de las Iglesias y de todos los cristianos, la formación —en alguna manera— de una unión sociológica —no exigida según ellos por el Nuevo Testamento— a la integridad de la misma doctrina de Jesucristo. Lo testimoniaban más arriba y lo afirman expresamente por medio de Hodgson: «Algunos creen que el episcopado es querido por Dios para perpetuar sus sacramentos, otros que no. Podríamos transigir y observar los dos principios. Dios quiere esencialmente la unidad, y en la Iglesia Una los Obispos. Pero en estas circunstancias de separación es preferible buscar la unidad y luego instauraremos los obispos» (39).

Es esta postura la que parece inaceptable a la Iglesia católica. Si la Iglesia de Jesucristo tiene que ser Una, ha de serlo en la observancia uniforme de la doctrina íntegra, total y sin desviaciones de Jesucristo. La voluntad de Jesucristo es que se cumplan sus mandamientos. Entre ellos está el de la Unidad, que no es propiamente un mandamiento sino una pro-

35) ACTAS, pág. 68.

36) ACTAS, pág. 77.

37) ACTAS, pág. 77.

38) ACTAS, pág. 77.

39) Ibidem.

piEDAD esencial que acompañara siempre a la Iglesia que observe fielmente su doctrina. Será una nota de su Iglesia, más que un fin que se ha de conseguir artificialmente. Y la unidad de fe sólo se conseguirá cuando un Magisterio infalible nos pueda señalar las verdades que Dios ha revelado y exigirnos una obediencia y una fe divina y ciega.

Por eso esa unión externa no satisface a los que se creen en la posesión de la verdadera doctrina de Jesucristo. En primera instancia se había dicho: «Estamos decididos a crecer en la Unidad. Esta idea de crecer juntos (en la unidad) parecía demasiado radical a algunos, demasiado vaga a otros. En el curso de la discusión apareció claramente que no se podía abordar este asunto sino a la luz de la esperanza, cuya fuente es Cristo, que hará perfecto esto, cuya imperfección constatamos nosotros ahora. El Nuevo Testamento habla de un crecimiento de la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo. ¿Por qué no crecer para llegar a la unidad? (40).

Creen muchos con razón, que se ha de exigir a la Iglesia de Cristo algo más que una unidad de colaboración: «Son muchos los que han afirmado la convicción de que no se podrá expresar la unidad cristiana de una manera satisfactoria en el Consejo Ecuménico, mientras este permanezca como mera asociación que se contenta con actividades puramente cooperativas» (41).

Hay que llegar a un acuerdo doctrinal. Y este queda todavía lejos. Aún la fe en los puntos fundamentales —el valor de las Escrituras, el significado y valor del bautismo y de la cena, etc., es divergente.

«Debemos todos de común acuerdo, en el seno mismo de nuestra desunión, escuchar a nuestro único Señor hablarnos por medio de las Escrituras. Es eso una cosa difícil. Pugnamos siempre todavía por coger cuál es la significación y la autoridad de la Escritura Santa... (42). «Debemos ir más adelante en la comprensión de estos dos sacramentos (bautismo y cena, los únicos que admiten todas las confesiones) de los que el Señor ha dotado a su Iglesia y cuyo fundamento está en su obra redentora» (43).

Porque, al fin y al cabo, confiesan dolorosamente algunos miembros de la asamblea: «Estamos divididos, porque no he-

40) ACTAS, pág. 69.

41) ACTAS, pág. 117.

42) ACTAS, pág. 80.

43) ACTAS, pág. 114.

mos sabido preservar «la integridad», la catolicidad, la experiencia total de la fe y de la vida cristiana. Es sólo por la restauración de esta integridad por lo que podremos de nuevo acercarnos los unos a los otros» (44). Se ha de tratar de conseguir en conferencias un acuerdo de sobre los problemas teológicos esenciales antes de que nazca la Iglesia unida...» (45).

Pero este acuerdo está aún muy lejano. «Es verdad que siglos de sabias discusiones, escritas u orales, no presentan sino poca esperanza de llegar alguna vez a un resultado positivo por este medio» (46). Ya que «cada vez que estos cristianos separados se encontraban como representantes de sus respectivas iglesias, graves problemas surgían a causa de sus diferentes maneras de considerar la fe y las prácticas de culto» (47). Eso aún en los puntos fundamentales, como vimos más arriba: «El nudo del problema, cuando se trata de unión, se centra en las cuestiones del bautismo, de la cena, del ministerio» (48).

El acuerdo en la doctrina verdadera de Cristo sería la única solución verdadera e íntima de unidad. «Si todas las Iglesias —dice Oliver Tomkins— que participan actualmente en el Consejo estuvieran en comunión unas con otras, ocurriría esto solamente, porque ya no pensarían en una federación de Iglesias independientes y de diferente constitución, sino porque habrían llegado a concebir que la unidad no puede ser sino la común e indiscutible aceptación de los sacramentos, de la doctrina, del ministerio, cualquiera que sea su definición; no sería ya un consejo, sino una Iglesia en el sentido en el que ninguno de sus miembros les considera a los otros como no poseedores de lo que es esencial a la vida común del Cuerpo de Cristo» (49).

El Consejo no puede aspirar a realizar esta unidad. Puede llegar a cierta unión de convivencia, pero no a una unidad interna de fe. El Consejo no puede, ni quiere ser como el Vaticano. Le falta la asistencia infalible del Espíritu Santo. Y por eso, «cada Iglesia conserva el derecho del consejo... Sus declaraciones pueden ser desaprobadas por cualquier Iglesia miembro o por los miembros individuales de ésta» (50). Por

44) ACTAS, pág. 117, citando a VAN DER LINDE, «The Ecumenical» Rev. III 3, p.241.

45) ACTAS, pág. 109.

46) ACTAS, pág. 109.

47) ACTAS, pág. 87.

48) ACTAS, pág. 68.

49) ACTAS, pág. 118.

50) ACTAS, pág. 115.

eso «no sólo el Consejo Ecuménico se prohíbe a sí mismo trazar los planes de unión, sino que debe recordar que sería imposible obtener el acuerdo de las Iglesias miembros sobre cualquier plan» (51).

Triste confesión desesperada de conseguir la unidad. Mientras tanto sigue pesando sobre las conciencias el peso del pecado que les inculca la división. Y sienten que ese pecado les exige un arrepentimiento verdaderamente eficaz. «El verdadero arrepentimiento consiste en reconocer delante de Dios que hemos pecado, que hemos sido enredados en una red de mallas insolubles, y que somos incapaces por nosotros mismos de traer remedio a nuestras divisiones... Nuestro arrepentimiento no puede ser una hipocresía. Y no puede ser verdadero en adelante si no está acompañado del deseo de perdón y de un cambio de conducta» (52).

Pidamos, para que se haga la luz en las mentes de buena voluntad que toman sobre sí la tarea de estudiar sinceramente el significado de la Unidad de la Iglesia en el Nuevo Testamento. Y quienes han visto y sentido que su separación de la Iglesia Católica —sean cuales sean las causas que les impulsaron a ello— fué pecado; y que la separación ha venido por no guardar la integridad de la fe y de la vida cristiana; y que Cristo no puede querer que se crea como doctrina suya tantas divergencias aún en lo más fundamental; que estos vean también cuál es la Iglesia que posee el derecho absoluto de proclamar ante todos los cristianos: «He aquí la enseñanza del Señor! He aquí los signos distintivos que constituyen la Una, Santa en su forma visible! (53).

51) ACTAS, pág. 68.

52) ACTAS, pág. 79.

53) ACTAS, pág. 123.