

EL MYSTERIUM SALUTIS Y LA COMMUNIO, VALORES FUNDANTES DEL ORDEN CANÓNICO DE LA ANTIGÜEDAD*

ELOY TEJERO

SUMARIO

I • LA DIMENSIÓN CANÓNICA DEL MISTERIO DE LA SALVACIÓN INHERENTE AL NUEVO TESTAMENTO. II • LA COMUNIÓN CON EL VERBO DE LA VIDA A TRAVÉS DE LOS APÓSTOLES, VALOR FUNDANTE DE LAS DISPOSICIONES CANÓNICAS PARA OBRAR SEGÚN VERDAD. 1. El valor básico de la *communio sacramentorum*. 2. La *communio fidei* dentro de la *communio sacramentorum*, contenido básico de la *communio catholica*. 3. La *communio Ecclesiarum* y el orden propio de la *concordia sacerdotum*. III • LOS DIVERSOS NIVELES DE COMUNIÓN EN LA IGLESIA CATÓLICA Y EN LA COMMUNIO SACRAMENTORUM.

Una grave dificultad se presenta a todo intento de penetrar en el significado y fundamentación coherente que el Derecho Canónico alcanzó en la Antigüedad cristiana: no es posible encontrar en los textos el concepto *Derecho canónico*¹ ni cualquier otra categoría que hubiera podido pretender una valoración unitaria de los múltiples cánones y decretales entonces formulados. Asistimos sí a un uso continuo del concepto *cánones*, ya desde el siglo IV, para diferenciar las reglas eclesiásti-

* Ponencia presentada al Convegno sobre «Il Diritto canonico: storia e prospettive», organizado por la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 22.IV.1999, cuyas actas se publicarán en italiano.

1. A pesar del juego capital que da Graciano al *ius naturale*, contenido en la Ley y en el Evangelio, para regir al género humano (dict. ante c. I, dist. I; dict. ante c. I, dist. V; dict. post c. III, dist. VI; dict. ante c. I, dist. VIII; dict. ante c. I, dit. IX; dict. post c. XI, dist. IX), no utiliza el término *Derecho canónico*, sino que, después de haber recibido los conceptos *ius naturale*, *ius civile*, *ius gentium*, *ius militare*, *ius publicum*, *ius quiritum* (todos ellos vistos como *species secularium legum*), hace tránsito al ámbito canónico para referirse a la *constitutio ecclesiastica* que «*nomine canonis censetur*» (dict. ante c. 1, dist. III), sin emplear ni el concepto *ius canonicum* ni cualquier otro sustantivo que dé origen a la adjetivación de los *cánones*. De manera que esa consideración aislada y singular dificulta su tratamiento unitario.

cas respecto de las *leyes*², pero no podemos detectar intento alguno de remontar la consideración aislada de cada uno de los textos canónicos, como si éstos sólo pudieran ser vistos como referentes bien tipificados para ser aplicados a la vida práctica.

En esa línea, se puede observar una gran estima de los cánones y de las decretales que, no sólo originan una inmediata recepción a raíz de su formulación primera, sino que, además, es bien conocida la existencia de incontables iniciativas particulares empeñadas en servir a la transmisión y aplicación de los cánones, mediante las *colecciones canónicas*, que resultan imprescindibles para la operatividad práctica de los cánones. Estas *colecciones*, primero, yuxtaponen unos cánones a otros y, después, los ordenan sistemáticamente; pero, más allá de los núcleos ordenadores de esa sistemática, establecidos con gran diversidad de criterios³, no es posible encontrar, durante el primer milenio, intento alguno de conceptualizar unitariamente el significado de esos cánones o decretales, que sólo son mencionados en conjunto utilizando el plural de esas misma expresiones sustantivas.

A la vista de esta realidad de hecho, se comprende que tampoco los historiadores de las instituciones canónicas hayan prestado atención específica a los criterios de fondo que nos permitan percibir la coherencia con que cada uno de los cánones concretos se manifiesta, respecto de unos principios previos no exteriorizados en ellos, pero poseídos por sus redactores como valores orientadores de la justa decisión que cada uno contiene. En efecto, los esquemas que vertebran la Historia de las instituciones vienen siendo estructurados desde la mentalidad con que cada historiador ordena los datos analíticamente extraídos de la fuentes, y no tanto desde un intento de percibir los principios que pudieron guiar a los redactores de los cánones concretos.

No siendo posible transitar por los caminos habitualmente seguidos por los historiadores del Derecho Canónico para percibir las

2. Cfr. P. ÉRDŐ, *Quid significat «lex» in iure canonico antiquitatis. (Saecula III-IV)*, en «Periodica», 76 (1987) pp. 381-412.

3. En relación con la sistemática de las colecciones canónicas hasta el siglo VII, vid. E. TEJERO, *Los «Excerpta de la Hispana»*. Originalidad de su sistemática, en *La norma en el Derecho canónico*. III Congreso Internacional de Derecho Canónico, vol. I, Pamplona 1979, pp. 143-161.

bases de coherencia con que fluyen los cánones del primer milenio, la única vía que nos permite acceder al estado de la cuestión sobre las valoraciones de conjunto que han recibido los cánones de la Antigüedad, son las estimaciones hechas por las diferentes confesiones cristianas —junto con el modernismo—, dimamantes de la necesaria justificación de sus posiciones actuales, respecto del Derecho canónico, en busca de una pretendida coherencia con la tradición histórica, habida cuenta de la necesidad con que todas ellas se saben llamadas a mantener una postura respecto de la disciplina canónica de la Iglesia indivisa del primer milenio.

Persuadidos de que los *sacri canones* de la antigüedad, acogidos en el Concilio Trullano (año 691), constituyen la base de su identidad eclesial⁴, entienden los orientales ortodoxos que son textos inspirados por Dios, irreformables y dotados de la canonicidad que es propia de la Iglesia. Estamos, pues, ante una valoración, que, haciendo abstracción de las circunstancias históricas de hecho, que fueron causa de su redacción —con la consecuente relativización de su alcance y, sobre todo, de su pretendida irreformabilidad⁵— se recrea destacando la veneración que los cánones antiguos merecen y su actual vigencia.

Situándose en las antípodas respecto del planteamiento anterior, los reformadores del siglo XVI —desde sus orígenes—, asentados en su comprensión del principio *sola Scriptura*, se vieron obligados a saltar dieciséis siglos de Historia cristiana. Hasta nosotros ha llegado la explícita manifestación de la gran dificultad que, para la primera generación protestante, supuso su desamparo frente a la Historia: «Como en otro tiempo sucedió a los profetas, a Cristo y a los Apóstoles, que les fue difícil, por no decir imposible, arrebatar el título de la antigüedad a la falsa religión o al judaísmo, teniendo que cargar con el apodo de la novedad en su predicación, así nos sucede ahora a nosotros»⁶.

4. I. ŽUŽEK, *Common canons and ecclesial experience in the Oriental catholic Churches*, en R. COPPOLA (a cura), *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente*, Bari 1994, pp. 21-26.

5. Como es sabido, la misma Ortodoxia se ha visto obligada a dar un juego relativizador del alcance de esos cánones mediante el juego típico que tiene la economía en su Derecho canónico. Vid. H. MÜLLER, *Oikonomia und aequitas canonica*, *Ibidem*, pp. 293-315.

6. FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus, praefacium*, cfr. L. DE ORELLA Y UNZUÉ, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo (1559-1588)*, Madrid 1976, p. 24.

Esta dificultad, ante la antigüedad y ante la Historia⁷, que nace de una abierta oposición a la tradición cristiana, se vierte en una actitud más intensamente negativa respecto de la tradición canónica, considerada como la más típica representación de la supuesta deformación del proyecto originario de Cristo, ya desde los tiempos antiguos, que haría necesaria la reforma por ellos propuesta. No puede ser, por tanto, más abierta y directa la desestima de los *sacri canones* de la antigüedad, cuyo supuesto alejamiento del proyecto originario de Cristo, continuado en los siglos posteriores, haría imprescindible la *reforma* con la dialéctica histórica de fondo que le es inherente, dictada por su abierta oposición a la Historia⁸ y, específicamente, a la disciplina canónica de todos los tiempos.

Sin incurrir en una dialéctica histórica tan acerba como la de los reformadores, el modernismo, con su conocida pretensión de erigir a la filosofía moderna y a la crítica histórica del positivismo como filtros depuradores de la doctrina y de la disciplina de la Iglesia, se propone discernir el pequeño germen de aportaciones propias de la Revelación cristiana, diferenciado de las adherencias históricas del mundo greco-romano, en que se desarrolló la Iglesia antigua, y que habrían sido la verdadera causa determinante de la mayoría de los dogmas y de las formulaciones jurídicas que, desde la antigüedad, habrían venido lastrando la vida de la Iglesia⁹.

7. La necesidad de librarse del apodo de la novedad en su predicación obligó ya a Lutero y a los primeros escritores protestantes a formular su doctrina con frecuentísimas referencias históricas, tendentes a la relativización de los argumentos contrarios a sus tesis y, más raramente, a pretender confirmarlas positivamente.

Esta necesidad de disponer de una versión de la Historia favorable a las tesis protestantes era tan viva, que, poco después de la muerte de Lutero, Flacius Illyricus comenzó a preparar las famosas *Centurias de Magdeburgo*, cuyo método obedece a un evidente propósito dogmático: que la Historia pruebe la uniformidad entre la doctrina luterana y el sentir de la Iglesia primitiva contra el Papado y la Iglesia católica reducida a la condición de una secta, desgajada del cristianismo. *Ibidem*, pp. 33-38.

8. Tal reinterpretación dialéctica de la Historia cristiana tiene como hilo conductor el siguiente esquema interpretativo: 1. La instauración de la doctrina por Cristo; 2. La pérdida de la simplicidad y pureza original por las formulaciones canónicas inherentes al catolicismo; 3. La lucha de los que, en la Historia, pretendieron una restauración contra los errores del papado, el celibato, las reliquias...; 4. La constatación de que la verdad evangélica, opuesta a esas deformaciones, siempre se habría conservado en un *pusillus grex* opuesto a las progresivas deformaciones. *Ibidem*, pp. 26-27.

9. Dec. «*Lamentabili*» 3.VII.1907, DS, 3401-3474; Enc. *Pascendi*., 8.IX.1907, DS, 3475-3500.

La valoración que hace la Iglesia católica de los cánones antiguos se puede resumir en dos rasgos fundamentales: reconocimiento de su coherencia y servicio al orden propio de la Redención, de donde dimana la coherencia de su fuerza vinculante; y, al mismo tiempo, la aceptación de una fuerte incidencia de la historicidad y de las circunstancias de hecho en sus contenidos, que, como es propio de todas las formulaciones jurídicas, precisan siempre de posteriores intervenciones y decisiones en atención continua a la dinámica histórica existencial.

En todo caso, es necesario hacer notar que el valor de los cánones antiguos experimentó un cambio peculiar como consecuencia de haber aceptado la Iglesia la técnica de la codificación; pues en ningún momento histórico anterior —por más que fueran innumerables los sucesivos actos normativos y, en paralelo, las numerosas compilaciones de textos— habían perdido su vigencia formal las formulaciones canónicas anteriores por una intervención determinada del legislador competente, como ocurre a raíz de la codificación. Tal ruptura formal con los cánones antiguos y con las otras normas heredadas de la Historia podría haber implicado el riesgo de alejar la disciplina canónica vigente de aquélla que, por haber sido recibida de los Apóstoles, no puede perderse sin el peligro de perder la comunión con la Iglesia de los orígenes. En este sentido se debe tener en cuenta que la constitución básica de la Iglesia pertenece al ámbito de los dogmas, cuyas formulaciones ni pierden su vigencia por sucesivas redacciones que puedan tener en momentos históricos posteriores, ni cabe pensar en codificaciones que priven de su vigencia propia a los cánones dogmáticos formulados en tiempo anterior.

De ahí que la primera codificación canónica, careciendo de una intención innovadora de las instituciones, para reducir al ámbito formal de los textos la línea de su cambio jurídico, mantuvo un rigor peculiar para asegurar la fundamental comunión de los textos codificados con la tradición canónica anterior y con los cánones antiguos¹⁰. Por eso, en cada canon hicieron notar escrupulosamente su correspondencia con las fuentes canónicas anteriores, citadas a pie de página en la edición del nuevo cuerpo legal preparada por Gasparri y, además, editadas en una serie de nueve volúmenes bajo el título general, *Codicis Iuris Canonici*

10. Cfr. J. LLOBELL - E. DE LEÓN - J. NAVARRETE, *Il libro «de processibus» nella codificazione del 1917*, vol. 1, Milano 1999, pp. 25-37, 40.

*fontes*¹¹. Y esa pretensión de comunión con los contenidos básicos de los cánones antiguos, se manifestó en el c. 6 del CIC de 1917.

I. LA DIMENSIÓN CANÓNICA DEL MISTERIO DE LA SALVACIÓN INHERENTE AL NUEVO TESTAMENTO

En orden a mostrar la coherencia y justificación que, respecto del proyecto originario de Cristo, tienen los actos jurídicos posteriores en la vida de la Iglesia, muchas veces se ha hecho notar la importancia que, en este punto, tiene el dualismo cristiano, originante de un poder en la Iglesia, diferenciado del secular. Ampliando más el abanico de textos del Nuevo Testamento referibles al ámbito jurídico, los canonistas de la edad contemporánea han venido mostrando cómo tantos epígrafes del Derecho constitucional canónico tienen su base en las palabras imperativas de Cristo que constituye su Iglesia en la tierra. Pero, en orden a percibir el sentido de fondo que tienen los cánones del primer milenio, como todo el Derecho canónico posterior, es preciso abrirse, aún más, a la captación de la significación canónica del Nuevo Testamento, dimanante de la dimensión jurídica que inhiere al misterio salvador de Cristo, como plan divino que convoca a los hombres de todos los tiempos.

La percepción de la dimensión jurídica del Nuevo Testamento —base última de la coherencia y de la consistencia de los cánones— implica, en primer término, la caducidad del «primer pacto» de Dios con su pueblo (Heb. 9, 1), de «su ceremonial y su santuario material», de «sus preceptos carnales sobre alimentos, bebidas, diferentes lavatorios y preceptos de una justicia carnal establecidos hasta el tiempo de la sustitución» (Heb. 9, 9-10). Tal caducidad del primer pacto —prevista ya por los profetas antiguos, que se refirieron al «designio de Dios de concertar con la casa de Israel y con la casa de Judá un pacto nuevo» (Ier. 31, 31 y ss.)— se debe a que la ley antigua «en manera alguna puede, con los sacrificios que cada año sin cesar se ofrecen, siempre los mismos, perfec-

11. También los codificadores de los Cánones de las Iglesias Orientales, como es sabido, hicieron la edición de los textos canónicos anteriores, tanto los que contienen la disciplina general antigua, como los propios de cada una de las Iglesia de propio Derecho. PONTE. COM-MIS. PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, Grottaferrata (Roma) 1962 ss.

cionar a quienes los ofrecen ... por ser imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos borre los pecados. Por lo cual (Cristo) entrando en este mundo dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y los sacrificios por los pecados no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo ... para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad... Abroga lo primero para establecer lo segundo» (Heb. 10, 1-10). En línea con esta caducidad de la ley, a los mismo judíos les asegura san Pedro: «Habéis sido rescatados del vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro, corruptible, sino con la sangre preciosa de Cristo» (1 Pet. 1, 18-19)¹².

Es necesario, por tanto, diferenciar en la Historia de la salvación dos economías bien delimitadas: la que llega «hasta Juan» y la que «desde entonces» comienza (cfr. Lc. 16, 16), porque se alcanza la «plenitud de los tiempos», cuando «envió Dios a su Hijo, nacido de mujer» (Gal. 4, 4). Este momento histórico —«plenitud de los tiempos» (1 Cor. 10, 11) o «plenitud de los siglos» (Heb. 9, 26)— obliga a no confundir el orden existente «en otro tiempo» y el que ha dado inicio «últimamente, en estos días» (ibid. 1, 1-2). Y, para que no quepa duda alguna sobre la incidencia, en el ámbito jurídico, del cambio operado en estas dos etapas de la Historia de la salvación, se nos dice que «se anuncia la abrogación de un mandato precedente» (ibid. 7, 18), para hacerse Jesús «fiador de un Testamento mejor» (ibid. 7, 22); que se ha instaurado «una más excelente Alianza, concertada sobre mejores promesas» (ibid. 8, 6); que «un pacto nuevo declara envejecido al primero» (ibid. 8, 13); que «abroga lo primero, para establecer lo segundo» (ibid. 10, 9).

De acuerdo con la abundancia de conceptos jurídicos que contiene el nuevo orden salvífico inherente al misterio de Cristo, en el ámbito canónico, tiene una importancia peculiar la percepción de que ese misterio o plan divino, tal y como se nos da a conocer en el Nuevo Testamento, implica unas disposiciones divinas creadoras de un verdadero orden jurídico

12. A partir de esta libertad de los cristianos ante la ley judía, es sabida la insistencia de San Pablo en que también los judíos convertidos están libres ante la ley de Moisés (cfr. Gal. 2, 15-21), hasta el punto de concluir que volver a someterse a la ley sería volver a la servidumbre (Ibid. 4, 8-11). En realidad, son todas estas manifestaciones aplicaciones coherentes de la sentencia de Cristo sobre la conducta de Jerusalén: «Vuestra casa se os va a quedar desierta» (Lc. 13, 35). De ahí que, al morir Cristo en la cruz, «el velo del templo se rasgó por medio» (Ibid. 23, 45).

nuevo, que genera nuevas relaciones interpersonales, creadas por la eficacia del Sacerdocio de Cristo y coherentemente estructuradas, de manera que el cuerpo de la Iglesia viva por su unión orgánica con la Cabeza que es Cristo. Estamos así ante un verdadero ordenamiento, cuya significación jurídica se manifiesta en sintonía con diversos planos propios del orden jurídico.

1. La realización del misterio de Cristo en la Historia da origen a una economía, a un plan divinamente diseñado, operante en el ámbito del Derecho, en primer término, por ser un plan externamente manifestado, visible, promulgado para toda la humanidad. De ahí que el precursor anunciara: «Y todos verán la salvación de Dios» (Lc. 3, 6). Porque «la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, ha sido manifestada ahora por la aparición de nuestro Salvador» (2 Tim. 1, 9-10). Es decir, que el proyecto divino de salvar a la humanidad, «conforme al plan eterno que Él ha realizado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Eph. 3, 11), implica «la manifestación de la gracia salutífera de Dios a todos los hombres» (Tit. 2, 11). Se trata de una salvación «que, habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por quienes la oyeron, atestiguándola con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad» (Heb. 2, 3-4). Y, resaltando esta publicidad universal del misterio de Cristo, dice san Pablo: «Sin duda es grande el misterio de la piedad: que se ha manifestado en la carne, ha sido justificado por el Espíritu, ha sido manifestado a los ángeles, predicado a las naciones, creído en todo el mundo, ensalzado en la gloria» (1 Tim. 3, 16).

2. Con base en la manifestación y promulgación del misterio salvador predicado a todas las naciones, su dimensión jurídica aparece en otra característica del misterio de Cristo revelado a los hombres: su naturaleza vinculante y su fuerza para sancionar toda transgresión. Es cierto que el designio salvador de Dios puede ser resistido por los hombres, como los fariseos y doctores de la ley, que «anularon el plan de Dios sobre ellos no haciéndose bautizar» (Lc. 7, 30); pero no es menos cierto que, «si la palabra proferida por ángeles fue firme, hasta el punto de que toda transgresión y desobediencia mereció la sanción, ¿cómo lograremos nosotros rehusarla, si tenemos en poco tan gran salud...?» (Heb. 2, 2-4).

3. Además de haber sido promulgado y dotado de una fuerza sancionadora específica, el plan divino inherente al misterio de Cristo se

nos revela conteniendo otro aspecto de su dimensión jurídica digno de ser destacado: da origen a nuevas relaciones interpersonales de quienes están insertos en él, creadas en virtud del mismo misterio o plan salvador. En este sentido los textos bíblicos expresan la incidencia del misterio de Cristo en la regeneración de los fieles y en la constitución del ministerio apostólico, cuyo juego capital en los desarrollos jurídico-canónicos de todos los tiempos es evidente. Respecto del plan divino de regenerar a los hombres por el bautismo, con la nueva capacitación para obrar que opera, se nos dice que «cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que justificados por su gracia, seamos herederos... Esta es la enseñanza digna de fe, y quiero que con tesón la afirmes, para que aprendan a ejercitarse en buenas obras los que han creído en Dios» (Tit. 3, 4-8).

4. A partir del ministerio, que «ha recibido nuestro Pontífice, tanto mejor cuanto que Él es mediador de una más excelente Alianza concertada sobre mejores promesas», (Heb. 8, 6), se comprende que el ministerio apostólico —con la variedad de actividades que le son propias— sea contemplado por san Pablo como dimanante, «por voluntad de Dios, de la promesa de vida en Cristo Jesús» (2 Tim. 1, 1). De ahí que, amonestando a Timoteo a que hiciera «revivir la gracia de Dios» que había en él «por la imposición de las manos», san Pablo le aliente a soportar «con fortaleza los trabajos por causa del Evangelio, según el poder de Dios que nos salvó y nos llamó con vocación santa... en virtud de su propósito y de la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús... por medio del Evangelio, del que yo he sido hecho heraldo, Apóstol y doctor» (ibid. 1, 6-10). Y «la inteligencia del misterio de Cristo, que no fue dada a conocer a las generaciones pasadas... como ahora ha sido revelada a sus santos Apóstoles y Profetas por el Espíritu», le certifica a san Pablo que fue «hecho ministro del Evangelio por don de la gracia de Dios otorgada por la acción de su poder» (Eph. 3, 4-7).

5. Un ámbito más que se clarifica a partir del misterio de Cristo Salvador, es aquél, de significación jurídica tan directa y de tan difícil

solución para la primera generación cristiana, como es la llamada de los gentiles a la salvación y a la libertad de los cristianos frente al vano vivir según la tradición de los judíos. El Apóstol de las gentes, que es consciente de «la dispensación de la gracia de Dios» a él conferida en favor de los gentiles, expone su «inteligencia del misterio de Cristo, que no fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres...: que son los gentiles coherederos y miembros todos de un mismo cuerpo, copartícipes de las promesas de Cristo Jesús mediante el Evangelio» (Eph. 3, 2-6)¹³.

6. A la vista de los datos que acabamos de indicar¹⁴, debemos concluir que no es coherente con los contenidos del Nuevo Testamento la insistencia de Lutero y los reformadores en que los cánones suponen una adulteración del proyecto originario de Cristo, contenido en la Escritura, ni pueden ser considerados como un mero resultado del influjo de la cultura jurídico-romana, como afirmaban los modernistas. Los datos que hemos indicado dejan patente que la revelación del misterio salvador de Cristo implica la promulgación de un plan divinamente ordenado, público, vinculante y con fuerza sancionadora, cuyas piezas estructuran una verdadera economía, una dispensación ordenada por Dios, que constituye a los fieles en variedad de funciones, sabiamente dispuestas en armonía de conjunto. Es decir, el plan divino de salvación constituye un ordenamiento público con las características propias del ámbito jurídico, en el cual han de engarzarse las múltiples instituciones canónicas mencionadas en el Nuevo Testamento, las desarrolladas luego, a lo largo de la Historia, y lo mismo, la coherencia y justicia de lo dispuesto en cada uno de los cánones posteriores.

13. Como es sabido, esta apertura del misterio de Cristo a los gentiles planteó dificultades muy vivas a la naciente Iglesia: «Cuando subió Pedro a Jerusalén disputaban con él los que eran de la circuncisión, diciendo: Tú has admitido a los incircuncisos y has comido con ellos» (Act. 11, 2-3). Por otra parte, ante la acción apostólica de Pablo y Bernabé entre los gentiles, «algunos que habían bajado de Jerusalén enseñaban a los hermanos: Si no os circuncidáis conforme a la ley de Moises, no podéis ser salvados» (Act. 15, 1). La decisión del Concilio de Jerusalén —«ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que las necesarias» (Act. 15, 28)— es otro firme pronunciamiento sobre este punto.

14. Una consideración de otros aspectos relacionados con esta exposición se puede ver en E. TEJERO, *Formación histórica del Derecho canónico*, en AA. VV., *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona 1991, pp. 52-72.

II. LA COMUNIÓN CON EL VERBO DE LA VIDA A TRAVÉS DE LOS APÓSTOLES, VALOR FUNDANTE DE LAS DISPOSICIONES CANÓNICAS PARA OBRAR SEGÚN VERDAD

A la vista de las características del plan divino de salvación en Cristo, se comprende que su efectiva realización en el tiempo dé origen a ese modo específico del ser histórico de la Iglesia, en comunión, que, siendo clave para el conocimiento del cristianismo antiguo, no es fácil de percibir hoy día para nosotros, como hace unos decenios advirtió certeramente Hertling¹⁵. En efecto, estamos ante un concepto clave, cuya relevancia canónica requiere tomar en consideración pluralidad de ámbitos y de niveles, enraizados en el testimonio de san Juan sobre la necesidad de recibir el testimonio de los Apóstoles, de vivir en comunión con ellos, para participar «en lo tocante al Verbo de la vida» y, así, poder obrar en verdad (1 Ioh. 1, 1-7). Por otra parte es indudable que estamos ante un valor clave para percibir la coherencia de las disposiciones canónicas formuladas en la antigüedad cristiana.

1. *El valor básico de la «communio sacramentorum»*

1. En línea con la dialéctica histórica inherente a la reforma protestante, entendió R. Sohm que, a finales del siglo I, se habría dado el paso primero que, desde la Iglesia fundada por Cristo, invisible, como es invisible la vida divina, habría evolucionado hacia la deformación de ese proyecto originario, que habría supuesto el nacimiento del catolicismo, por el establecimiento de una organización social visible con unos vínculos jurídicos. Además, tal deformación habría tenido lugar porque entonces habría comenzado la práctica de los sacramentos¹⁶. Entre las afirmaciones gratuitas que contiene toda esta dialéctica histórica, nos parece que acierta Sohm en la ilación que establece entre la existencia histórica del Derecho Canónico y la dinámica sacramental en la vida de

15. *Communio, Chiesa e papato nell'antiquità cristiana*, Roma 1961, p. 5.

16. R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, «A. D. Festschrift. d. Leipziger Juristenfacultät für Dr. Adolf Wach», München u. Leipzig 1918, pp. 78 ss. Cfr. D. LLAMAZARES, *Sacramento, Iglesia, Derecho en el pensamiento de Rudolf Sohm*, Oviedo 1969, pp. 14-15, 35, 44-48; A. ROUCO-VARELA, *Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial*, en «Revista española de Derecho Canónico», 26 (1970) pp. 120-125.

la Iglesia. Pero está muy lejos de la verdad la suposición de que esa relación implique la primera deformación del proyecto originario de Cristo, porque el plan divino de salvar al mundo por el misterio de Cristo, implicando la dimensión canónica que ya hemos señalado, contiene también la divina institución de los sacramentos, como pieza básica para su operativa realización en la Historia.

En efecto, la Nueva Alianza de Cristo, que «declara envejecido el pacto primero» (Heb. 8, 13), es de naturaleza sacramental y tiene una eficacia típica en la estructuración básica de la Iglesia, en contraste con «la ineficacia e inutilidad» de la ley antigua (Heb. 7, 18-19). Porque, gracias a la entrega sacerdotal de Cristo, ya no somos «extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos con los ángeles y familiares de Dios... siendo piedra angular el mismo Jesús, en quien, bien trabada, se alza toda la edificación» (Eph. 2, 19-21). Porque, siendo uno el sacerdocio de Cristo, da lugar, a través de los sacramentos, a una variedad «multiforme de la gracia de Dios» (1 Pet. 4, 10); de manera que se estructura la Iglesia, mediante los sacramentos, en variedad de situaciones diferentes, porque «todos tenemos dones diferentes según la gracia que nos fue dada» (Rom. 12, 6). Y cada una de esas situaciones, operadas por los sacramentos, nos transforma en «hechura de Dios, creados en Cristo Jesús, para hacer las buenas obras, que Dios de antemano preparó para que en ellas anduviéramos» (Eph. 2, 10).

2. En orden a entrar en comunión con el «Verbo de la vida», establecida en la tierra por la eficacia divina del sacerdocio de Cristo que opera en los sacramentos, el bautismo, «nacimiento del agua y del Espíritu Santo» (Ioh. 3, 3) y «lavatorio de regeneración» (Tit. 3, 5), caracteriza a los fieles haciéndoles «conformes con la imagen de su Hijo» (Rom. 8, 29) y dándoles «poder de venir a ser hijos de Dios» (Ioh. 1, 12). Así, Cristo puede «presentar al Señor un pueblo perfecto» (Lc. 1, 17). En él, «no hay ya judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal. 3, 26-28). Y se revela la causa de esta igualdad: «porque Cristo es todo en todos» (Col. 3, 9-11). Junto a la unidad e igualdad de los bautizados, su dignidad se expresa en estos términos: «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder de Quien os llamó de las tinieblas a la luz admirable. Vosotros que, en un tiempo no érais pueblo, ahora sois pueblo de Dios» (1 Pet. 2, 9-10).

3. Y, si en el bautismo, encontramos el principio de unidad y de dignidad igual de los miembros que integran el Pueblo de Dios, otros sacramentos, dando origen a participaciones específicas en el sacerdocio de Cristo, son la causa de una variedad de funciones en el cuerpo de la Iglesia que, manteniendo siempre la unión con Cristo, «nuestra cabeza» (Eph. 4, 15), hacen posible que «todo el cuerpo esté trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y lo nutren para la operación propia de cada miembro» (ibid., 4, 16). Así, el sacramento de la confirmación, por la imposición de las manos, que vigoriza con la fuerza del Espíritu Santo (cfr. Act. 8, 17), confiere la misión de dar testimonio externo de la fe. En él, «es Dios quien nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor. 1, 21-22).

4. Destacadísima relevancia tiene en el ámbito canónico la prolongación del servicio sacerdotal de Cristo en la dispensación de los misterios de Dios desempeñada por los ordenados a este fin. Los escritos del Nuevo Testamento muestran cómo, dando cumplimiento a las profecías antiguas que contemplaban a Dios como Pastor de su grey (cfr. Is. 40, 11; Ez. 34, 11 y ss.), se presenta Cristo como «puerta en el aprisco de las ovejas» (Ioh. 10, 1 y 7), y como «Pastor bueno, que da su vida por la grey» (ibid. 10, 11 y 15). Por consiguiente, no cabe en la Iglesia una función pastoral que no implique una configuración con Cristo pastor, pues es «ladrón y salteador» «quien no entra por la puerta», que es Cristo (ibid., 10, 1). La misma cristoconformación del ministerio apostólico nos aparece también al comprobar que son «ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor. 4, 1) quienes han recibido esa misión. En efecto, Cristo «una sola vez, en la plenitud de los siglos, se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo» (Heb. 9, 26). «De manera que, con una sola oblación, perfeccionó para siempre a los santificados» (ibid., 10, 14). Por consiguiente, a lo largo de la Historia posterior, los fieles, «teniendo tan gran pontífice que penetró los cielos» (ibid. 4, 14), vivirán su fidelidad manteniéndose «adheridos a la confesión del gran Pontífice, Jesús» (ibid.). Y quienes cumplen el ministerio apostólico son básicamente dispensadores de «la única oblación que perfeccionó para siempre a los santos» (ibid. 10, 14).

5. Profunda incidencia tiene también en la realización de la Iglesia *in terris* el matrimonio, que implica una participación específica en el misterio de Cristo: su unión de Esposo con la Iglesia, para santificarla y

purificarla. De ahí que el orden interno del matrimonio, que hace a los casados «dos en una sola carne» (Eph. 5, 31) como Cristo y la Iglesia, esté sacramentalmente conformado por el arquetipo de las relaciones existentes entre Cristo y su Iglesia. Por eso es éste un «sacramento grande» (ibid. 5, 32), que «ha de ser tenido por todos en honor» y obliga a que «el lecho conyugal sea sin mancha, porque Dios ha de juzgar a los fornicarios y adúlteros» (Heb. 13, 4).

6. Así, a través de las diferentes misiones que dimanán de los sacramentos, se percibe que cada uno tiene, en la Iglesia, su propio don; que es multiforme la gracia de Dios y que es mutuo el servicio que han de prestarse los fieles: «El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pet. 4, 10). Por otra parte, es posible este mutuo servicio en la gracia multiforme, porque la variedad de funciones dimanantes de los sacramentos, siendo participaciones específicas del misterio del Salvador, estructura al conjunto de los fieles como un cuerpo, que tiene a Cristo «por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo acaba todo en todos» (Eph. 1, 22).

Este acabamiento pleno de la Iglesia, en Cristo, obliga a considerar la incidencia de la Eucaristía en su edificación, de la cual hay que decir que, «en cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo» (1 Cor. 3, 10), y esa edificación sólo encuentra su realización consumada en la Eucaristía; que es comunión, porque opera la unión de los fieles con el cuerpo y la sangre de Cristo; y consuma la plena comunión en la Iglesia, porque en Él somos muchos un solo cuerpo: «el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (ibid. 10, 16-18).

7. «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos» (1 Ioh. 1, 8). Y el remedio contra ese «obrar sin verdad» lo expone así san Juan: «Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es Él para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad» (ibid. 1, 9). Como puede verse, «la confesión de nuestros pecados» es el remedio contra el «no obrar según verdad», que hace imposible «la comunión de unos con otros». Es decir, la confesión de los pecados es el remedio de toda herida contra la *communio fidelium*. Esta dimensión, tan profundamente eclesial,

del sacramento de la penitencia se contiene también en la doctrina sobre la reconciliación con Cristo y el ministerio de reconciliación, que tiene lugar en la Iglesia: «Todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros» (2 Cor. 5, 18-20).

8. Hay que concluir, pues, que el orden propio del Pueblo de Dios, fundándose en el sacerdocio de Cristo, se estructura básicamente por los sacramentos, alcanzando, en la Eucaristía, la cumbre que consuma su condición de *communio fidelium*. Esta doctrina, al tiempo que clarifica la finalidad específica de cada sacramento, permite fundamentar sólidamente la estructura externa del Pueblo del Nuevo Testamento en coherencia con el misterio de Cristo. Si la penitencia no da lugar a una misión específicamente estructurante de la Iglesia, su valor de remedio contra el «obrar sin verdad» permite detectar la incidencia, en la *communio fidelium*, de este sacramento de reconciliación, el cual, actualizando «el poder del Hijo del Hombre para perdonar los pecados» (Mt. 9, 6), opera en virtud del Espíritu Santo, recibido por los Apóstoles para perdonar o para retener (cfr. Ioh. 20, 22-23).

A la vista de la insistencia con que los textos del Nuevo Testamento manifiestan la virtualidad de los sacramentos para dar forma a las diversas situaciones jurídicas básicas de los fieles en el Nuevo Pueblo de Dios, se comprende la enseñanza de San Agustín: «Una vez muerto Cristo, fue traspasado su costado con una lanza para que brotaran los sacramentos, con los que se formara la Iglesia»¹⁷. Porque Cristo «quiso tejer la sociedad del Pueblo Nuevo mediante los sacramentos»¹⁸. De ahí que no aceptar la *communio sacramentorum* es tanto como estar fuera de la Iglesia, desarraigado de ella¹⁹. Por el contrario, sólo quien siente con la Iglesia, sobre la *communio sacramentorum*, permanece en la unidad²⁰.

17. S. AGUSTÍN, *In Johannem evangelium tractatus* IX, 10, ed. R. WILLEM, C CH, SL, XXXVI, p. 96.

18. IDEM, *Epist.* LIX, I, 1, ed. GOLDBACHER, CSEL, XXXIII, p. 159.

19. IDEM, *Contra litteras Petilianus*, I, 1, ed. PETSCHENING, CSEL, LII, p. 3.

20. IDEM, *De baptismo*, III, XVIII, 28, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, pp. 172-173. Para una consideración más amplia de esta doctrina vid. E. TEJERO, *La «communio sacramentorum»* y

Un dato bien indicativo de la sintonía de fondo que los cánones antiguos mantienen, respecto de la *communio sacramentorum*, es que la primera colección canónica que, en torno al año 446, establece una ordenación sistemática de las múltiples disposiciones canónicas anteriores, la *Breviatio canonum* de Fulgencio Ferrando²¹, asienta el orden básico de su sistema sobre este esquema de los sacramentos: disposiciones relativas al obispo (cc. 1-84), a los presbíteros (cc. 85-103), a los diáconos (cc. 104-118), a las penitencias por los pecados (cc. 161-170), y las relativas al bautismo, la confirmación, la eucaristía y las nupcias (cc. 214-227). Por otra parte, aunque el término *sacramentum* tenía entonces una utilización más amplia que la restringida al septenario sacramental, es evidente que cada uno de los siete sacramentos era valorado en comunión básica con el significado que hoy día les atribuimos, como queda patente por el hecho de que nunca han existido disensiones de fondo entre la Ortodoxia oriental y la Iglesia católica en esta materia, a diferencia de lo ocurrido con los reformadores del siglo XVI, cuando la significación terminológica del *sacramentum* ya estaba definitivamente referida sólo al número septenario.

2. *La «communio fidei» dentro de la «communio sacramentorum», contenido básico de la «communio catholica»*

En línea con la alegoría de la vid y los sarmientos (Ioh. 15, 1-10), contempla la *Didascalia Apostolorum* a «la Iglesia católica como la viña plantada por Dios, y son sus elegidos los que han creído que ella es la verdadera religión sin error y por la fe dan fruto para el reino eterno, que han recibido la fuerza y la participación del Espíritu Santo y, armados por Él y ceñidos por su temor, son partícipes de la aspersion de la honorable e inocente sangre de Cristo, han recibido la confianza de llamar Padre a Dios omnipotente y son coherederos y copartícipes de su amado Hijo»²².

Ciñendo aquí nuestra consideración de la *communio fidei* a sus aspectos relevantes en el ámbito canónico, debemos señalar, en primer

la «*communio catholica*» en la doctrina de san Agustín, en «Revista Española de Derecho canónico», 47 (1990) pp. 445-480.

21. Ed. PL, 67, cc. 949 ss. La misma sistemática básica es continuada por CRESCONIO, *Concordia canonum*, ed. PL, 88, cc. 829 ss.

22. Ed. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, pp. 2-4.

término, que, a semejanza de Cristo, que «enseñaba como quien tiene poder» (Mt. 7, 29), los Apóstoles, en virtud de la asistencia divina, proclamaron el Evangelio, «no sólo con palabras, sino en poder y en el Espíritu Santo» (1 Thes. 1, 5). Por otra parte, este poder, entroncado en el poder de Cristo, se dirige a todas las gentes y hasta la consumación del mundo (Mt. 28, 18-20). De ahí la fuerza con que destaca san Juan la necesidad de mantener la comunión en la fe apostólica sobre el Verbo de la Vida, pues «lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros» (1 Joh. 1, 1-3).

«Porque el Señor de todos dio a sus Apóstoles la potestad del Evangelio, y por ellos conocemos la verdad, esto es, la doctrina del Hijo de Dios; a ellos dijo el Señor: “quien a vosotros oye me oye a mí, quien a vosotros desprecia a mí me desprecia y a quien me envió” (Lc. 10, 16). Pues no conocemos la disposición de nuestra salvación por otros, sino por quienes nos han hecho llegar el Evangelio: que entonces ciertamente lo predicaron, pero después por voluntad de Dios nos lo entregaron en las Escrituras, para ser fundamento y columna de nuestra fe»²³. Ése es el fundamento de la unidad en la fe, porque, «habiendo recibido esta predicación y esta fe, la Iglesia (...) diseminada por todo el mundo, la guarda con diligencia como quien habita en una misma casa y, al mismo tiempo, cree en ella como quien tiene una sola alma y un solo corazón y, por consiguiente, la predica, la enseña y la trasmite, como quien tiene una sola boca»²⁴.

Además del testimonio de los Apóstoles contenido en las Escrituras, la unidad de la fe se apoya también en «que todos los que quieran verla pueden percibir que la Tradición de los Apóstoles manifestada en todo el mundo está presente en toda la Iglesia, y podemos numerar los que fueron instituidos obispos en la Iglesia por los Apóstoles y sucesores suyos hasta nosotros... Pero como sería muy largo enumerar en este volumen las sucesiones de todas las Iglesias, indicando la sucesión de la Iglesia fundada y constituida en Roma por los dos gloriosísimos Apóstoles Pedro y Pablo, la superior y más antigua de todas, la que tiene recibida la tradición y la fe anunciada a todos los hombres, que por la sucesión de los obispos ha llegado hasta nosotros, confundiremos a todos los

23. *Adversus haereses*, III, 1, 1, ed. A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, t. II, París 1970, p. 20.

24. *Ibidem*, I, 10, p. 158.

que (...) coligan fuera de donde se debe. Pues a esta Iglesia por su principalidad más poderosa es necesario que toda Iglesia se junte, esto es, todos los que son fieles, en la cual siempre se ha conservado la tradición de los Apóstoles para todos los que están en cualquier parte»²⁵.

Y esa misma doctrina la expresa así Tertuliano: «Tú que quieres conocer mejor el negocio de tu salvación, recorre las Iglesias apostólicas, en que las mismas cátedras de los Apóstoles presiden en ellas; en las que se recitan sus mismas cartas auténticas, haciendo resonar su voz y representando el rostro de cada uno de ellos... tienes también la Iglesia de Roma cuya autoridad también está dispuesta para nosotros. Esta Iglesia tan feliz, a la que los Apóstoles con su sangre dieron toda la doctrina (...) veamos qué ha enseñado y qué enseña»²⁶.

Empleando una terminología diferente, también san Ignacio de Antioquía expresa la principalidad de la Iglesia de Roma, al destacar que preside la caridad²⁷. Y, en coincidencia con estos testimonios, hace notar san Cipriano que la unidad sacerdotal brota de la Iglesia principal y de la cátedra de Pedro, pues la fe de los romanos ha de ser alabada, según dice el Apóstol (Rom. 1, 8) y la perfidia no puede acceder a ellos²⁸. En íntima relación con la unidad sacerdotal destaca san Optato de Milevi la unidad de cátedra confiada a san Pedro: «Sabes que en la ciudad de Roma se le ha conferido a Pedro el primero la cátedra episcopal, en la que se sentó Pedro cabeza de todos los Apóstoles, por lo que fue llamado Cefas, para que en esta cátedra única se guardara la unidad por todos, para que cada uno de los Apóstoles no defendiera para sí cada una de ellas, de manera que fuera cismático pecador quien levantara otra contra la cátedra única»²⁹.

En relación directa con este carácter único de la cátedra de san Pedro, hace notar san Agustín que, sólo desde la raíz que es Pedro, puede hacerse con certeza y *vere salubriter* la numeración del *ordo episcoporum*³⁰.

25. *Ibidem*, III, 1-2, pp. 30-32.

26. *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, XXXVI, PL, 2, c. 49.

27. *Carta a los romanos*, ed. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1965, p. 474.

28. *Epist.* XLVIII, 14, ed. G. HARTEL, CSEL, III, II, p. 683.

En relación con estos testimonios puede consultarse R. MINNERATH, *La position de l'Église de Rome aux trois premières siècles*, en M. MACCARRONE (a cura), *Il primato del Vescovo de Roma nel primo milenio. Ricerche e testimonianze*, Città del Vaticano 1991, pp. 139 ss.

29. *Libri VII*, II, 2, ed. C. ZIWSA, CSEL, XXVI, p. 36.

30. *Epist.* LIII, 2, ed. GOLDBACHER, CSEL, XXXIII, p. 153.

Y esta certidumbre de ser Pedro el fundamento de la *unitas episcoporum ordinis*, tanto en su progresiva sucesión en el tiempo, como en su universal proyección geográfica, constituye la base sólida que le permite a san Agustín atribuir a la *communio Ecclesiae catholicae* esas famosas expresiones, que tan fuertemente sacudían el alma de J. H. Newman hasta impulsarle a su conversión³¹: «In eius Ecclesiae communione securi sumus»³². «Quapropter securus iudicat orbis terrarum»³³.

A la vista de este cúmulo de testimonios sobre la seguridad que la Iglesia de Roma y la cátedra de Pedro dan a la fe de la Iglesia toda, se comprende que considere san Agustín a la roca, que es Pedro, el *solidum fidei fundamentum* en la Iglesia católica: «“Mientras peregrinamos desde el Señor y caminamos por la fe y no por la visión” (2 Cor. 5, 6-7), debemos ver por la misma fe la parte posterior de Cristo, esto es, su carne: permaneciendo en el sólido fundamento de la fe que significa la piedra, y mirándola desde este observatorio segurísimo, que es la Iglesia católica, de la que se ha dicho: “y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mat. 16, 18)»³⁴. Esta sólida fundamentación de la Iglesia católica *super petram* es consecuencia de la solidez de la predicación de san Pedro: «El lugar en que se está sobre la piedra es la misma Iglesia católica en la cual quien cree en su resurrección ve saludablemente la pascua del Señor, esto es, el tránsito del Señor y su parte posterior, es decir, su cuerpo. Pues verdaderamente, apenas pasó su majestad en la clarificación del Señor, por la que resucitando ascendió al cielo, hemos sido consolidados sobre la piedra. Y el mismo Pedro entonces fue consolidado para que predicara con confianza a quien, antes de ser consolidado, había negado tres veces por temor»³⁵. Teniendo en cuenta esta tradición doctrinal se comprende que san Optato de Milevi denominara a la Iglesia católica *radix veritatis*, bien diferenciada del *ramus erroris* que fue el cisma donatista³⁶.

Para concluir este apartado, hagamos notar la admirable fidelidad con que la sede de Pedro ejerció su servicio a la unidad en la fe durante la edad antigua, tanto en actos directamente puestos por los papas, como

31. *Apologia pro vita sua*, trad. D. RUIZ BUENO, Madrid 1977, pp. 96-97.

32. *De baptismo*, III, II, 3, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, p. 198.

33. *Contra epistolam Parmeniani*, III, 4, 24, ed. PETSCHENING, CSEL, p. 131.

34. *De Trinitate*, II, XVII, 28, ed. W. J. MOUNTAIN-F. GLOIRE, CCH, L., p. 119.

35. *Ibidem*, 30, 120-121.

36. *Libri VII*, II, 4, ed. C. ZIWSA, CSEL, XXVI, 37.

en las actuaciones conciliares que redactaron las fórmulas dogmáticas sobre la Santísima Trinidad y las que rectificaron las herejías cristológicas. A la vista de los testimonios que acabamos de indicar, se comprende el acierto de esta conclusión destacada por Joannou: «Lo que correspondía al obispo de Roma en los siete concilios ecuménicos era ser juez supremo de la fe, que, garantizada por la infalibilidad, constituía el elemento formal de la ecumenicidad. Los concilios ecuménicos han sido actuaciones extraordinarias, siete durante nueve siglos: en la vida ordinaria de las iglesias esa función de juez supremo fue ejercida por medio del derecho de recibir las apelaciones de la cristiandad en última instancia. Última instancia significa, por otra parte, instancia definitiva, sin apelación ulterior. En efecto, no constatamos en ningún momento que el juicio, una vez pronunciado por Roma, haya sido retomado después por nadie si no es por el obispo de Roma»³⁷.

3. *La «communio Ecclesiarum» y el orden propio de la «concordia sacerdotum»*

Destinado a ser testigo del misterio salvador de Cristo y dotado de poder en el Espíritu Santo, cada uno de los Apóstoles fue dando forma, por la predicación, por los sacramentos y por la autoridad de su juicio, a distintas porciones del Pueblo del Nuevo Testamento, denominadas Iglesias por los mismos textos sagrados. Así, la fidelidad de cada uno de los Apóstoles, que prolongaba en el tiempo la fidelidad de Cristo, Apóstol y Pontífice fiel al que le instituyó (cfr. Heb. 3, 1), es el fundamento de cada Iglesia particular; cada una de las cuales está en comunión con las Iglesias engendradas por los demás Apóstoles, por tener la misma estructuración, operada por los sacramentos, estar congregadas por la palabra de

37. P. P. JOANNOU, *La primauté —ta presbeia— de l'éveque de Roma*, en PONT. COMMIS. PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, IX, *Discipline générale antique*, t. I, 2, Roma 1962, p. 534.

Se explica, por eso, que el primado de Roma tomara más relevancia práctica durante la lucha contra la herejía arriana y que las Iglesias de Oriente, en particular los seguidores de San Atanasio, buscaran el apoyo de Roma para lograr la reconciliación. Cfr. D. VALENTINI, *Primato papale e episcopato. Dai problemi ecclesiali di ieri ai testi del Concilio Vaticano I e del Concilio Vaticano II (Linee di soluzione)*, en A. AMATO-E. G. MAFFEI (a cura), *Super fundamentum Apostolorum*. «Studi in onore di S. Em. il Cardinale A. M. Javierre Ortas», Roma 1997, pp. 318-319.

Dios y conformar las mutuas relaciones de los fieles con las decisiones apostólicas.

Surge así, desde el inicio de la misión apostólica, la pluralidad de Iglesias particulares que, lejos de considerarse aisladas cada una de ellas, como consecuencia de su fidelidad a los Apóstoles, viven la *communio Ecclesiarum* en la unidad de la fe, de los sacramentos y de la jerarquía apostólica, en que Pedro, «Cefas» (Ioh. 1, 4), roca, sobre la cual Cristo ha edificado su Iglesia, tiene poder de decidir, con poder de atar y desatar, como instancia definitiva cuyas decisiones sanciona el cielo (Mt. 16, 18-19).

Expresiones como «a la Iglesia de Dios en Corinto» (1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 2), «a las Iglesias de Galacia» (Gal. 1, 2), «a los santos y fieles de Jesucristo en Efeso» (Eph. 1, 1), etc., nos dan a entender la viveza con que, en ese momento inicial de la existencia histórica de la Iglesia, se percibe la entidad propia de las Iglesias particulares. Y, al mismo tiempo, se destaca la intensa comunión de cada una de esas Iglesias con todos los que, en todo lugar, creen en Cristo: «A la Iglesia de Dios en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, con todos los que invocan en todo lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor suyo y nuestro» (1 Cor. 1, 2-3).

Además, en los escritos del Nuevo Testamento, encontramos algunas referencias de valor incalculable para conocer la forma organizativa de las Iglesias particulares: «los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos» (ibid.), son mencionados también en esta otra referencia que abarca a los fieles y a la Jerarquía de Filipos: «A todos los santos de Cristo, que están en Filipos con los obispos y diáconos» (Phil. 1, 1). Los presbíteros, silenciados en este texto, son mencionados en otros, como el que refiere que Pablo y Bernabé «constituyeron presbíteros en cada Iglesia por la imposición de las manos» (Act. 14, 23). Además de las personas y ministerios contemplados como integrantes de la Iglesia particular —los santificados en Cristo, los Obispos, los presbíteros y los diáconos—, algún texto nos informa de otros elementos esenciales que aglutinan a la Iglesia particular: «perseveraban en oír la enseñanza de los Apóstoles, y en la unión, en la fracción del pan y en la oración» (ibid. 2, 42).

La lectura atenta de los Hechos de los Apóstoles nos muestra las intensas relaciones de comunión que cada una de las Iglesias particulares

mantiene con las demás que progresivamente van siendo fundadas por la actividad apostólica: dispersos los discípulos por Fenicia, Chipre y Antioquía, a causa de la persecución suscitada a la muerte de Esteban, en Antioquía predicaron también a los griegos, y un gran número creyó y se convirtió al Señor. «Llegó la noticia a oídos de la Iglesia de Jerusalén, y enviaron a Antioquía a Bernabé, el cual, así que llegó, vio la gracia de Dios, se alegró y exhortaba a todos a perseverar fieles al Señor» (Act. 11, 19-23). Esa vigilante tutela de la Iglesia madre de Jerusalén respecto de la antioquena, va a mantenerse por la presencia de Bernabé y Saulo, quienes «por espacio de un año estuvieron juntos en la Iglesia e instruyeron a una muchedumbre numerosa» (ibid. 11, 25-26). Consolidada ya la vida cristiana en Antioquía, esa Iglesia asume la responsabilidad de fundar otras Iglesias y tutelarlas como antes había hecho con ella la Iglesia de Jerusalén. En efecto, Pablo y Bernabé inician un viaje apostólico fundando otras Iglesias. Al regresar a Antioquía, «reunieron a la Iglesia y contaron cuanto había hecho Dios con ellos y cómo habían abierto a los gentiles la puerta de la fe» (ibid., 14-27).

Pero «algunos que habían bajado de Jerusalén enseñaban a los hermanos: si no os circuncidáis... no podéis ser salvos... Determinaron que subieran Pablo y Bernabé a Jerusalén, acompañados de algunos de los otros, a los Apóstoles y presbíteros de Jerusalén, para consultarlos sobre esto» (ibid., 15, 1-4). La causa presentada por la Iglesia de Antioquía a la de Jerusalén es resuelta en deliberación colegial presidida por Pedro. Y esta decisión, al ser comunicada a la muchedumbre reunida en Antioquía, la llenó de consuelo y los fieles fueron confirmados por los portadores del decreto (cfr. ibid. 15, 22-31). La Iglesia de Antioquía no puede ignorar en ese momento a sus Iglesias sufragáneas: Pablo inicia otro viaje, para visitar a los hermanos por todas las ciudades que había evangelizado y ver cómo estaban (cfr. ibid. 15, 36). «Partió encomendado por los hermanos a la gracia del Señor, y atravesó la Siria y la Cilicia confirmando a las Iglesias» (ibid. 15, 40-41). Atravesando las ciudades, les comunicaba los decretos dados por los Apóstoles y ancianos de Jerusalén, encargándoles que los guardasen. Las Iglesias, pues, se afianzaban en la fe y crecían en número de día en día» (ibid. 16, 4-5).

El relato de los *Hechos de los Apóstoles* nos muestra también la intensidad con que Pedro actúa como garante de la viva *communio Eccle-*

siarum ordenando esta gama variada de relaciones entre la Iglesia de Jerusalén, la de Antioquía y las otras. Porque, además de su intervención capital en el Concilio de Jerusalén, como en otros momentos decisivos de la Iglesia naciente³⁸, debe tenerse en cuenta que la causa tratada en el Concilio de Jerusalén es un epígono de otra cuestión que, anteriormente había decidido Pedro, en cumplimiento de su misión primacial en la Iglesia, sin escuchar previamente a los otros miembros del colegio apostólico: también los gentiles pueden recibir el agua del bautismo (ibid. 10, 47). Esta decisión provocó también disputas en Jerusalén entre los que eran de la circuncisión (cfr. ibid. 11, 2-4). Pero, ante las razones que Pedro tenía para fundar su sentencia, que no había sido formulada colegialmente, todos «callaron y glorificaron a Dios» (ibid. 11, 18). Así, sobre la decisión de admitir a los gentiles en la Iglesia, tomada por Pedro, se inicia la intensa acción evangelizadora del Apóstol de los gentiles, que, elegido «para promover la obediencia a la fe en todas las naciones» (Rom. 1, 5), destacará en la Iglesia de Roma, sede definitiva de Pedro, una «fe que es conocida en todo el mundo» (ibid. 1, 8).

En línea con esta intensa *communio Ecclesiarum*, garantizada por la solidez con que Pedro da cumplimiento a su misión de confirmar en la fe a sus hermanos, se manifiesta también la literatura cristiana más antigua. En efecto, bastará asomarse a los contenidos de la *Didaché*, de las *cartas* de san Ignacio de Antioquía, de la *Didascalia Apostolorum* o a los escritos de san Cipriano, para percibir de inmediato la extensión con que se da razón de los criterios prácticos reguladores de la vida diaria de la Iglesia particular en simbiosis con su cabeza, el Obispo. Y, simultáneamente, bastará leer la *Carta* de san Clemente Romano a los Corintios, para percibir la fuerza del poder inapelable del Obispo de Roma para decidir sobre los conflictos que pueden tener lugar en las Iglesias particulares.

En orden a la determinación de la relación específica que media entre la Iglesia universal y la Iglesia particular, escribió Ratzinger, apenas concluido el Vaticano II, que «en el corazón de la Iglesia particular está presente el principio de la Iglesia universal, cada una es cualitativamente la Iglesia»³⁹. En virtud de esa presencia del principio de la Iglesia univer-

38. Act. 1, 15-26; 2, 14-42; 3, 6-26; 4, 8-31; 5, 3-11; 5, 29; 9. 32-43.

39. J. RATZINGER, *Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos*, en «Concilium» I (1965), pp. 40-41.

sal en cada una de las Iglesias particulares, hizo notar en su día H. de Lubac que existe entre ellas una «correlación radical»⁴⁰. Tal vez hayan sido los Padres de la Iglesia Africana quienes más certeramente han expresado esa relación radical que, respecto de la Iglesia universal, tiene la particular. En efecto, dice san Cipriano que debemos confesar «la presencia actual del origen en todas y cada una de las Iglesias»⁴¹. Lo cual, según el Obispo de Cartago, significa que es la Iglesia católica la raíz originaria de las demás Iglesias: «Estamos obligados a reconocer y sostener que la Iglesia católica es la matriz y raíz»⁴². Desde ese mismo prisma da razón san Optato de Milevi de su identidad eclesial: «Nosotros habitamos dentro y nunca nos hemos separado de la raíz»⁴³. Y en el mismo sentido se expresa san Agustín: «Sabéis qué es la católica y qué la separada de la vid, si quedan cautos entre vosotros, vengan, vivan en la raíz; antes de que del todo se sequen, y así se librarán del fuego»⁴⁴. Estamos ante el mismo planteamiento recogido, en nuestros días, por la Congregación de la Doctrina de la Fe: «Ontológicamente la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres precede a la creación, y da a luz a las Iglesias particulares como hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares... De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Cristo»⁴⁵.

En coherencia con el orden propio de la *communio Ecclesiarum*, es necesario percibir también que en el *ordo episcoporum* tampoco son todos los obispos igualmente competentes para todas las actividades propias del gobierno eclesiástico, ni ejercen todos una misma *iurisdictio*. Quizá haya sido san León Magno quien mejor haya expresado que la *concordia sacerdotum* —imprescindible para la unanimidad de todo el cuerpo de la Iglesia— requiere necesariamente establecer una *discretio potestatis*. A pesar de que todos los obispos tienen una *dignitas communis*, no existe

40. *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca 1974, p. 51.

41. *Epist.* 65, IV, ed. HERTEL, CSEL, III, II, p. 725.

42. *Epist.* 48, *ibid.*, p. 607.

43. *Libri VII*, III, 7, ed. ZIWSA, CSEL, XXVI, p. 14.

44. *Psalmus contra partem Donati*, 220-223, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, p. 12.

45. CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio notio*, 28.V.1992, n. 9, «L'Osservatore Romano», 15-16.VI.1992, p. 8. Para una consideración más amplia de esta doctrina puede verse E. TEJERO, *La estructura sacramental de la Iglesia particular y su plenitud en la «communio catholica»*, en «Ius canonicum» 34, n. 67 (1994), pp. 25-53.

entre ellos un *ordo generalis*: Porque «no puede ser firme la edificación de nuestra unidad si no nos estrecha el vínculo de la caridad para una solidaridad inseparable... La conexión con todo el cuerpo origina la única salud y la única hermosura de todo el cuerpo; y esa conexión de todo el cuerpo requiere la unanimidad, pero sobre todo requiere la concordia de los sacerdotes. Aunque sea común su dignidad, sin embargo, no existe entre ellos un orden general: porque también entre los Apóstoles existió una diferencia de potestad dentro de una similitud de honor; y siendo igual la elección de todos, se otorgó a uno que sobresaliera de los demás. De esta forma también ha surgido una distinción de los obispos, y por ordenación superior se ha dispuesto que no todos vindicaran para sí todas las cosas; sino que en cada provincia uno determinado, entre los demás hermanos, sea tenido por sentencia primera; y después algunos constituidos en las ciudades mayores recibieran una solicitud más amplia, y a través de ellos confluyera a la única sede de Pedro la *cura* de la Iglesia universal y nada jamás se separe de su cabeza. Por tanto, quien sabe que es prepósito para otros no considere molesto que otro sea prelado para él; sino que la obediencia que exige, también a él le hace depender: y como no quiere llevar la carga de un peso excesivo, así tampoco la imponga a los otros»⁴⁶.

En línea con esta enseñanza, se debe hacer notar que los cánones de la antigüedad determinaron hipótesis bien concretas en que las decisiones del obispo necesariamente debían ser llevadas a una instancia superior para ser consideradas como sentencias regulares: «En relación con los excomulgados, clérigos o laicos, la sentencia dada por los obispos de cada provincia obtendrá la consideración de sentencia regular, teniendo en cuenta que quien ha sido condenado por uno no debe ser admitido por los demás. Pero es necesario asegurarse de que el obispo no ha dado esa sentencia de excomunión por estrechez de mente, por espíritu de contradicción o por cualquier otro vicio. Por tanto, a fin de que pueda tener lugar una investigación de todo esto, pareció conveniente

46. *Epist.* XIV, cap. XI, PL 54, cols. 675-676.

A la vista de la variedad de instancias propias del gobierno eclesiástico en favor de la unidad, se comprende por qué el ministerio del Romano Pontífice, al que confluyen, desde las otras instancias, las causas propias de la *cura* de la Iglesia universal, fuera denominada por San Gregorio Magno servicio propio del *servus servorum Dei*, «pues yo soy el siervo de todos los sacerdotes, en cuanto que viven sacerdotalmente». *Register epistularum*, V, 37, ed. D. NORBERG, CCH, CXL, Turnholti 1982, p. 310.

que todos los años en cada una de las provincias se celebren concilios dos veces al año, a fin de que estando congregados todos los obispos de la provincia, se hagan todas las averiguaciones necesarias; y así los que, según el parecer común, hubieran desobedecido a su obispo serán considerados por todos como justamente excomulgados hasta que les parezca bien a la asamblea de los obispos dulcificar su sentencia»⁴⁷.

Como se ve, una fuente material de tantos cánones de la antigüedad, como es el concilio provincial, tiene toda su razón de ser en el servicio directo que debe prestar a la *communio Ecclesiarum*, porque todas las Iglesias han de mantener la misma regla de actuación concreta respecto de los excomulgados. Y esa necesidad de servir a la comunión de los fieles y de las Iglesias particulares es la que da origen al concilio provincial, como cauce para una actuación típica de la *concordia sacerdotum* que, garantizando la justicia en la imposición de las penas de excomunión, proteja con su poder de decisión la comunión de los fieles y de las Iglesias particulares. Por lo demás, en relación con la tercera instancia de las sentencias episcopales cuyas causas han de ser llevadas a la *cura y iurisdictio* de la Santa Sede, debe recordarse lo establecido por los cánones del Concilio de Sárdica⁴⁸, que regulan las apelaciones a Roma.

III. LOS DIVERSOS NIVELES DE COMUNIÓN EN LA IGLESIA CATÓLICA Y EN LA COMMUNIO SACRAMENTORUM

Si hasta el momento nos hemos referido a los ámbitos diferentes a que puede ser referida la dimensión canónica de la *communio*, hemos de concluir esta exposición reflejando los puntos básicos de la doctrina de san Agustín sobre los niveles diferentes que, existencialmente, alcanza esa comunión en la vida de los bautizados, según que discurra sana y edificada sobre la piedra con fidelidad o, por el contrario, incurra en diferentes patologías que pueden originar la pérdida de los correspondientes grados o niveles de comunión. Si, en relación con este punto, dirigimos

47. CONCILIO DE NICEA, c. 5, ed. JOANNOU, I, 1, pp. 27-28. Con algunas variantes, la misma disposición es reiterada en el CONCILIO DE SÁRDICA, c. 14, ed. JOANNOU, I, 2, pp. 179-180; CONCILIO AURELIANENSE, an. 538, c. 23, ed. C. DE CLERQ, p. 123; CONCILIO TOLEDANO XIII, c. 12, ed. J. VIVES, pp. 430-431.

48. Los cc. 3, 4 y 5. Ed. JOANNOU, I, 2, pp. 162-165.

nuestra atención preferentemente hacia los escritos del Obispo de Hipona, es porque, como se sabe, el drama provocado por el *furor separationis*⁴⁹ del cisma donatista, no sólo hirió profundamente su alma de pastor, sino que dio ocasión a que su poderosa mente formulara una doctrina tan clarividente que ha sido guía segura de la praxis posterior de la Iglesia, y retomada con particular lucidez por el Concilio Vaticano II.

1. Dentro de la misma Iglesia católica es necesario diferenciar los integrados en la *communio spiritalis* y los que están sólo en la *mixtio corporaliter*. Se mantienen en la *communio spiritalis* «quienes soportándose mutuamente en el amor, procuran guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz, son templo santo de Dios. Existe en los buenos fieles y santos de Dios, dispersos por todas partes y unidos en unidad espiritual en la misma comunión de los sacramentos, se conozcan cara a cara o no ... pertenecen a la construcción de la casa y a la sociedad de la justicia fructífera y pacífica»⁵⁰. Podría decirse que esta comunión espiritual es invisible, como lo es «la inhabitación del Señor en los buenos y santos, en los cuales Él mismo se gloria»⁵¹. Pero sería un error entender que la *communio spiritalis* carece de elementos visibles, porque, perteneciendo a ella «los elegidos y discípulos de Cristo, que deben ser llamados hijos de Dios, como regenerados, vemos que viven piadosamente»⁵². Además de esa vida piadosa externamente perceptible, para pertenecer a la *communio spiritalis* es necesario vivir conforme a los preceptos de Cristo⁵³ y que «de tal modo estén en la casa de Dios, que también ellos mismos sean casa de Dios que se edifica sobre la piedra»⁵⁴.

Desarrollando más esta necesidad de edificar la propia vida sobre la piedra para integrarse en la *communio spiritalis*, continúa diciendo san Agustín: «Si inquirimos con más diligencia quién está fuera, y sobre todo porque Cristo se refirió a Pedro, sobre el cual edifica su Iglesia ¿acaso no están en la Iglesia los que están en la piedra y quienes no están en la piedra tampoco están en la Iglesia? Veamos, pues, si construyen su edificio sobre la piedra los que oyen las palabras de Cristo y no las cumplen. Les

49. *Liber de unico baptismo*, XIII, 24, ed. M. PETSCHENING, CSEL, LIII, pp. 24-25.

50. *De baptismo*, VII, LI, 99, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, p. 371.

51. *Enarrationes in ps. XXV*, II, 12, ed. DEKKERS-FRAIPONT, CCH, XXXVIII, pp. 148-149.

52. *De correctione et gratia*, IX, 22, PL 44, p. 929.

53. *De baptismo*, VII, XLIX, 97, ed. PETSCHENING, p. 368.

54. *Ibidem*, VII, LI, 99, pp. 370-371.

contradice el mismo Señor diciendo: “quien oye mis palabras y las cumple será como un varón prudente que edifica su casa sobre roca” (Mt. 7, 24). Y poco después añade: “quien escucha mis palabras y no las cumple, es como un necio, que edifica sobre arena” (Mt. 7, 26)»⁵⁵. Por otra parte, la *communio spiritalis*, además de implicar un vivir piadosamente, como discípulo del Señor que cumple sus preceptos y edifica su vida en coherencia con lo que decide Pedro, se nutre también de un sacramento visible: «La eucaristía nuestro pan de cada día ... pues la *virtus* que allí se percibe, es la unidad, para que rehechos en su cuerpo, hechos miembros suyos, seamos lo que hemos recibido»⁵⁶.

2. A diferencia de los integrados en la *communio spiritalis*, quienes sólo permanecen en la *mixtio corporaliter* son los *iniqui christiani*, que no se integran, como piedras vivas, en la construcción de la Iglesia ni habitan concordes y unánimes en la *societas fructiferae pacificae iustitiae*, sino que «oyen las palabras de Cristo y no las cumplen, hijos extraños que ponen la dicha de su felicidad en las cosas temporales y en la abundancia de las cosas terrenas y desprecian los mandatos divinos, como enemigos de la caridad fraterna»⁵⁷. Los *iniqui christiani* «no pueden ser considerados como los que están en el cuerpo de Cristo, que es su Iglesia, porque participen *corporaliter* de los sacramentos. Pues los sacramentos son santos, y tanto en ellos como en quienes los tratan y reciben indignamente son válidos para un juicio mayor. Pero ellos no están en aquella construcción de la Iglesia, que crece en los miembros de Cristo para aumento conexo y concentrado de Dios»⁵⁸.

Por consiguiente, los *iniqui christiani*, siendo «enemigos de la caridad fraterna», han de ser considerados «pseudocristianos y anticristianos, lo mismo si están fuera abiertamente que si parece que están dentro;

55. *Ibidem*, VI, XXIII, 44, p. 321.

«Pedro se deriva de piedra, pero la piedra es la Iglesia; por tanto, en el nombre de Pedro está representada la Iglesia. Y ¿quién está seguro, sino el edificado sobre la piedra? ... ¿Qué aprovecha el que entre en la Iglesia, al que quiere edificar sobre arena? ... si oye y cumple, está sobre la piedra; si oye y no hace, sobre arena». In *Iohannis Evangelium*, tract. VII, 14, ed. WILLEMS, CCH, XXXVI, pp. 74-75.

56. *Sermo LVII*, VII, 7, PL 38, 389. Cf. K. ADAM, *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus*, «Gesammste Aufsätze. Zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart», Augsburg 1936, pp. 236-267.

57. *De baptismo*, I, X, 14, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, pp. 158-159.

58. *Contra litteras Petilianii*, II, CVIII, 247, ed. PETSCHENING, CSEL, LII, II, p. 159.

aunque parezca que están dentro, están separados de aquella construcción invisible de la caridad»⁵⁹. Si los herejes y cismáticos se alejan de la Iglesia «por una abierta y corporal separación, incurrn en la oculta y espiritual separación, aunque corporalmente parezca que están en ella, todos los que vuelven a su vómito»⁶⁰.

3. Pero el hecho de que sea tan dispar la condición de los integrados en la *communio spiritualis* y la de quienes sólo están unidos *corporaliter* no puede llevarnos a incurrir en la pretensión donatista de diferenciar, en la tierra, las comunidades de los santos, ubicadas en unos lugares determinados, de las comunidades pecadoras, localizadas en otros: «Pues ahora nos diferenciamos no por los lugares, sino por las costumbres, por la fe, la esperanza, la caridad. Vivimos juntamente con los inicuos; pero no es igual la vida de todos: en lo oculto nos diferenciamos, nos separamos; como los granos en la arena, como el trigo en el granero»⁶¹.

La diferencia de costumbres, de afectos y deseos hace que «los cristianos que no quieren vivir bien sean quienes persiguen más a la Iglesia. De ellos recibe oprobio y enemistades; cuando se les corrige, cuando no se les permite vivir mal ... ellos conciben males en su corazón y buscan la ocasión de romper ... y son multitud, de manera que apenas se ven los buenos, como los granos en las eras ... se da una cierta confusión, pues todos se llaman cristianos, los que viven bien y los que viven mal, todos están signados con el mismo carácter, todos acceden al mismo altar, todos están lavados por el mismo bautismo, todos dicen la misma oración dominical, todos están presentes a la celebración de los mismos misterios»⁶².

Pero los ministros de Dios han de saber discernir y diferenciar con amor espiritual a los buenos y a los malos como en los lagares y en las eras, comprendiendo que, como son separados los granos de los elementos externos, «que eran necesarios para el nacimiento, crecimiento y madurez de la mies y de la vendimia, así también en las iglesias la multitud de hombres seculares, que se congregan junto con los buenos. Era necesaria esa multitud para su nacimiento y maduración en la palabra de

59. *De baptismo*, III, XVIII, 26, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, p. 218.

60. *De Genesi ad litteram*, 11, 25, 32, PL 34, 442.

61. *In Iohannis Evangelium tractatus*, XIX, 18, ed. WILLEMS, CCH, XXXVI, p. 201.

62. *Enarrationes in ps.* XXX, III, 3, ed. DEKKER-FRAIPONT, CCH XXXVIII, pp. 213-214.

Dios. ... Se trata, pues, de que ahora los buenos y los malos sean separados por el afecto, aunque se encuentren juntos en las iglesias en presencia corporal»⁶³. Como los hijos buenos de la Iglesia y los hijos malos forman una misma *communio sacramentorum*, que estructura el tejido social, visible, del cuerpo de la Iglesia, una acción pastoral precipitada que intentara separar visiblemente, en espacios diferentes, a buenos y malos equivaldría a desgajar el entramado visible de la Iglesia: «Si deseas sólo el trigo, gime en el trabajo del campo, goza con la esperanza del granero, tolera a los malos en la comunión de los sacramentos de Cristo, para que no se rompan las redes antes de llegar al litoral por no querer tolerar»⁶⁴.

4. En un nivel de comunión diferente de los que acabamos de señalar se encuentran los herejes y cismáticos. Estamos entonces ante situaciones que, por resistirse a la *cura* ordinaria del obispo, es necesario que «teniendo una consulta con otros médicos y meditando mucho se vea si es necesario amputar esos miembros fétidos, para que no perezca todo del cuerpo»⁶⁵. Rectificando la opinión de san Cipriano, que negaba la posibilidad de que bautizaran o hicieran los demás sacramentos quienes están en esa situación⁶⁶, insistió san Agustín en que, como «es Cristo el que justifica siempre al impío haciéndolo cristiano, es Cristo de quien se recibe la fe, y es siempre Cristo el origen de los regenerados y cabeza de la Iglesia»⁶⁷. «Por consiguiente, tanto por medio de los pastores buenos como por los pastores malos, cuando dispensa su palabra y su sacramento, Él mismo es el que apacienta, pues dice de sí mismo: “Para que haya una sola grey y un solo pastor” (Ioh. 10. 16). “Es bueno confiar en el Señor y no en un hombre” (Sal. 117, 8)»⁶⁸.

Partiendo de esa presencia operativa radical y capital de Cristo en los sacramentos, concluye san Agustín que los cismáticos y herejes, hacen verdaderos sacramentos siempre que mantengan la integridad del sacramento consagrada por las palabras del Evangelio, independientemente de la fe y de la santidad del ministro⁶⁹. De ahí que, por más que

63. *Enarrationes in ps.*, VIII, 1, *Ibidem*, p. 49.

64. *Contra Cresconio*, III, XXXI, 35, ed. PETSCHENING, CSEL, LII, p. 443.

65. *Didascalia Apostolorum*, II, XLI, 7, ed. FUNK, Paderbornae 1905, p. 132.

66. *Epist.* LXIX, 2 y 3, ed. G. GARTEL, CSEL, III, 2, pp. 750-756.

67. *Contra litteras petilianii*, I, VII, 8, ed. PETSCHENING, CSEL, LII, p. 8.

68. *Contra Cresconium*, III, VIII, 9, ed. PETSCHENING, CSEL, LII, p. 417.

69. *De baptismo*, III, XIV, 19, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, pp. 208-210. V VI, V, 7, p. 303.

sea ladrón el siervo que ha marcado las ovejas de su Señor con el bautismo, no dejará Éste de reconocer en ellas su propio carácter, en el bautismo o en la ordenación episcopal, aunque castigue a los ladrones⁷⁰. Por consiguiente, en la dimensión histórica existencial, se debe reconocer que es más dilatada la *communio sacramentorum* que la *communio fidei* o la *communio catholica*.

Pero, aun manteniendo la *integritas sacramenti* y el carácter sacramental, el cismático y el hereje en sentido formal bautiza u ordena «constituido fuera de la comunión de la Iglesia y recolecta en nombre de Cristo disociado de la sociedad cristiana»⁷¹. Esta grave deficiencia origina que, «al separarse ellos mismos de la sociedad cristiana de los demás, violada la caridad, rompan el vínculo de la unidad»⁷². De ahí que, en comparación con los *iniqui christiani*, «estén más separados, pues también están separados corporalmente»⁷³.

La referida patología hace que el sacramento saludable sólo puede existir en la Iglesia católica, porque es *simulado* el sacramento realizado en ruptura de la unidad y de la sociedad cristiana⁷⁴, «hasta que desaparezca el crimen por el perdón mediante el vínculo de la paz»⁷⁵. «Entonces, trasladados a la piedra y a la sociedad de la paz, recibirán la remisión de los pecados que no podían tener fuera»⁷⁶.

Este paso a la sociedad de la paz de quien había recibido el sacramento fuera de la Iglesia, es decir, *fictus*, no requiere reiterar el bautismo, «sino que se purga por la piadosa corrección y por la veraz confesión, que es imposible sin el bautismo, de manera que lo que antes había sido dado comience a valer para salvación, cuando la ficción anterior desaparece por la veraz confesión»⁷⁷. Porque «una cosa es el sacramento, y otra la conversión del corazón, pero la salvación abarca ambas cosas»⁷⁸. Por eso

70. *Epit.* CV, I, 1, ed. GOLDBACHER, CSEL, XXXIII, pp. 595-596; *Sermo* CCCLIX, 5, PL 39, c. 1594.

71. *De baptismo*, I, VII, 9, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, pp. 154-155.

72. *Ibidem*, I, VIII, 11, p. 156.

73. *Ibidem*, VII, LI, 99, pp. 370-371.

74. *Ibidem*, VII, XXXIII, 77, pp. 362-363.

75. *Contra litteras Petilianí*, III, XL, 46, ed. PETSCHENING, CSEL LII, pp. 201-202.

76. *De baptismo*, VII, XLIII, 87, ed. PETSCHENING, CSEL, LI, p. 365.

77. *Ibidem*, I, XII, 18, pp. 162-163. La misma doctrina es reiterada por SANTO TOMÁS, *S. th.* 3, q. 69, a. 10.

78. *Ibidem*, III, XXV, 32, p. 260.

no es posible el perdón de los pecados por vía sacramental fuera de la unidad católica: «La paz de la Iglesia perdona los pecados y el alejamiento de la paz de la Iglesia mantiene los pecados no según el arbitrio humano, sino según el arbitrio de Dios y la oración de los santos espirituales, que juzgan todo, mientras ellos no son juzgados por nadie. Pues la piedra retiene y la piedra perdona; la unidad retiene y la unidad perdona»⁷⁹.

Al concluir esta exposición, parece necesario hacer notar que los dos conceptos básicos que, según acabamos de indicar, constituyen los valores fundantes del orden canónico de la antigüedad —el *mysterium salutis* y la *communio*— quedarán desvanecidos en los desarrollos que, posteriormente, hará el Derecho Canónico de la época clásica: la *communio*, entonces, sólo será entendida en referencia a la comunión eucarística, y el *mysterium salutis* será un concepto cuyo estudio se considerará significativo sólo para el saber teológico. Pero hoy día ese planteamiento debe ser rectificado. A nuestro entender, deben pasar los abundantes datos neotestamentarios y patrísticos que acabamos de indicar a ser asumidos en los contenidos imprescindibles de una Teoría fundamental del Derecho canónico. No sólo porque así lo postula la gran estima que merece hoy la Eclesiología del primer milenio, sino porque estamos ante unos valores entrañados en la naturaleza misma del Nuevo Testamento que, por ello, dejan patente la desnaturalización de la Nueva Alianza que implica toda negación de su dimensión canónica. Pues, como dice Juan de Andrés, antes de Cristo existieron diversas leyes, la natural, la mosaica y la civil; pero después de Cristo tenemos la evangélica, la apostólica y los *dicta patrum*, en que consiste el Nuevo Testamento⁸⁰.

79. *Ibidem*, p. 215.

80. *In primum Decretalium librum novella commentaria, De summa Trinitate*, n. 37, Venetiis 1581=Keip Verlag 1997, fol. 8.