

DISCURSO DEL EMMO. Y REVMO. CARDENAL DR. ANTONIO MARÍA ROUCO

Excelentísimo y Reverendísimo Señor Gran Canciller,

Excelentísimo Señor Rector Magnífico,

Respetable Claustro Académico,

Señoras y Señores:

Mi más profunda gratitud a usted, mi muy querido Señor Gran Canciller, y a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que han tenido a bien honrarme al incorporarme a su Claustro con la investidura de doctor *honoris causa*. Agradezco al profesor Francisco Varo por haber expuesto, con magnanimidad y grandeza de corazón, mis aportaciones a la ciencia teológica en un breve pero intenso tiempo de apasionada ilusión por servir a la Iglesia en el ámbito de la Universidad. Si me unía la amistad a este hogar académico, a partir de hoy los lazos se hacen más estrechos por la distinción con que han querido distinguirme. No se me oculta que los anteriormente investidos doctor *honoris causa* son figuras significativas en la vida eclesial de nuestros días. Por ello, crece mi obligación con la Universidad de Navarra, que el Opus Dei, institución de la Iglesia Católica, alienta con su espíritu. Nada mejor, pues, que ofrecer, en esta ocasión, una reflexión sobre el significado de «La Católica», nota distintiva de la Iglesia que hace fecunda la evangelización.

I. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

La conciencia de su catolicidad cobra en la Iglesia de la Edad Moderna una especial significación e intensidad teológicas con la situación histórica producida por la Reforma Protestante. La acusación de olvido y ruptura con el verdadero Evangelio, dirigida al Papa y a la Iglesia unida a él, lleva a realizar un gran esfuerzo para afirmar y mostrar que la

Iglesia de Cristo, el Evangelio transmitido por los apóstoles, sigue presente en la historia por medio de la Iglesia Católica. Lo corrobora ciertamente J. Lortz cuando afirma que la honda reflexión eclesiológica que responde a las propuestas reformadoras no solo demuestran que la «Iglesia constituye el centro objetivo y verdadero de la salvación universal» sino que pone de manifiesto «de una manera pura y efectiva cuál es el concepto verdadero de la Iglesia Católica», a la par que se superan las ideas conciliaristas y las nuevas concepciones protestantes, las cuales «encerraban en sí tendencias desintegradoras de particularismo (nacionalismos, democracias, individualismos subjetivistas)»¹.

La Eclesiología renovada en el contexto del Concilio de Trento — aun cuando su «herencia eclesiológica en sí misma *no haya sido todavía objeto de un estudio sistemático y completo*»² destacará como una de las «notas» identificadoras de la verdadera Iglesia de Jesucristo la que se expresa con la categoría de «Católica»³. En una palabra, la Iglesia de Jesucristo es en su esencia «Católica». Insistirá, en particular, en mostrar toda la verdad de sus lugares mayores de realización: valorando y honrando el ministerio de la predicación de la Palabra de Dios, el significado de la celebración y de la piedad eucarística —el sacramento por excelencia y renovando las formas del ejercicio del ministerio episcopal y sacerdotal, para lo que se instituyen Seminarios en toda la Iglesia. Se ponen de manifiesto, así, de modo vivo, los contenidos esenciales de la catolicidad entendida en sentido interno o intensivo, la presencia de todos los medios o tesoro de salvación que le fueron confiados a la Iglesia por su Fundador: la Palabra de Dios, los sacramentos, la constitución jerárquica en su totalidad. No deja de ser significativo el influjo de los escritos de san Ro-

1. Cfr. J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit*, Münster 1959 (versión española, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la Historia de las ideas*, Madrid 1962, p. 462).

2. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, Estudio Teológico San Ildefonso, Madrid-Toledo 1986, p. 709.

3. H. JEDIN, *Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert*, en: *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1966; cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, o.c., pp. 709-758; K. DIEZ, «*Ecclesia non est civitas platónica*». *Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die «Sichtbarkeit» der Kirche, Frankfurt am M.*, 1997; K. Ganzer, *Kirche auf dem Weg durch die Zeit*, Münster 1997.

berto Bellarmino⁴, quien refleja el esfuerzo de una teología con una definida *forma mentis catholica*⁵, y del que se ha escrito que «desde el punto de vista eclesiológico, las *Controversias* constituyen la meta y no el punto de partida»⁶. El denominado siglo de oro de la nueva escolástica no dejó de explicitar el significado de la *unam sanctam catholicam* de la *professio fidei Tridentina*⁷. La *vera doctrina* se encuentra allí donde está la *vera Ecclesia*.

Esta conciencia «católica» renovada de la Iglesia se siente confirmada y rubricada por el empeño misionero en el Nuevo Mundo y por la forma como los Romanos Pontífices se ponen al frente de «la misión *ad gentes*» en todo el orbe, conocido ya en todos sus mares y continentes.

La propagación e implantación real de la Iglesia en todo el orbe es subrayada como manifestación de su catolicidad extensiva. Esto no sólo ofrece un argumento en las controversias con la Reforma⁸ sino que contribuye a alcanzar una conciencia renovada de la vinculación existente entre la Iglesia y la salvación de todos los hombres, provocada por el desafío del descubrimiento de los pueblos americanos que no habían podido conocer antes el Evangelio. Fue una providencial ocasión para ahondar en la riqueza de «La Catholica» que ofrece respuestas a los nuevos problemas demandados por nuevas culturas y geografías⁹.

4. Especialmente *Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos*. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Historia de los Dogmas. Tomo III, Cuaderno 3c-d. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976, pp. 230-233. Cfr. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1989, II, pp. 540-571; cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, o.c., pp.186-433; cfr. M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1976.

5. Cfr. CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative. Volume III. Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 2000, pp. 1909-1914; cfr. M. GRABMANN, *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, Madrid 1940.

6. H. JEDIN, *Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert...*, o.c., p. 15; cfr. Y.-M. CONGAR, *Historia de los Dogmas...*, o.c., pp. 230-233.

7. Cfr. DENZINGER-SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum* 1862.1868; cfr. J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997, pp. 9-41.

8. Cfr. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Louvain 1937, pp. 212-254.

9. Cfr. E. LUQUE ALCAIDE, *El primer ciclo evangelizador hispano y luso-americano (siglo XVI)*, en: *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*, XXI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra 2001, pp. 259-274.

Los teólogos españoles de la Escuela de Salamanca¹⁰, en primer lugar, abren así el camino a una concepción cada vez más rica del significado de la Iglesia para la salvación, de su ser, en terminología contemporánea, sacramento universal del salvación.

La conciencia católica renovada de la Iglesia recibirá también impulsos poderosos por la presencia cada vez más viva y cultivada de la experiencia mística en la Iglesia a partir del siglo XVI. La comprensión de su ser profundo como «Cuerpo de Cristo», presente tradicionalmente en la reflexión teológica sobre la cuestión —tomasiana de la «gracia de Cristo Cabeza»¹¹, se enriquece singularmente siguiendo las huellas de la teología espiritual de la «reforma católica», que solamente es comprensible desde la gran diversidad de santos que la promueven. El siglo del florecimiento de «La Católica» es un siglo agraciado con un impresionante número de santos. La tierra de la católica España pudo aportar un impulso a la comprensión de la catolicidad extensiva e intensiva desde la santidad de no pocos «reformadores católicos»: el *sentire cum Ecclesia* de san Ignacio de Loyola —«uno de los «grandes configuradores de la época»¹² que se presenta como *hombre de Iglesia*¹³; la vivencia y el amor a «La Católica» de la «fiel hija de la Iglesia», santa Teresa de Jesús, abren un espacio a la mística y a la espiritualidad que dejan una huella indeleble en el ideal de la «reforma católica»¹⁴. A los nombres de san Ignacio y santa Teresa podíamos añadir los de san Juan de Ávila, san Juan de la Cruz, fray Luis de Granada, Luis de León, Francisco de Osuna...¹⁵. Gracias a las indica-

10. Cfr. Entre otros, F. DE VITORIA, *Relecciones sobre las Indias y el Derecho de guerra*, Madrid 1975 (traducido al español); D. de Soto, *De natura et gratia*, Paris 1549; cfr. J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, Madrid 2000; cfr. B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ, *El problema de la salvación de los «infieles» en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América*, Roma 1993.

11. Cfr. É. MERSCH, *Le corps mystique du Christ, tome II. Tradition occidentale*, Paris-Bruxelles 1936; Y.-M. CONGAR, *Traditio thomistica in material ecclesiologica*, en: id., *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie e de l'Église*, London 1984, pp. 405-428; id., «*Lumen gentium*» n° 7, «*L'Église, Corps mystique du Christ, vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique*», en: id., *Le concile Vatican II*, Paris 1984, pp. 137-161.

12. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos. II. Sponsa Verbi*, Madrid 1964, p. 31.

13. Cfr. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz 1949, p. 52.

14. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, pp. 207-208.

15. Cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, o.c., pp. 805-854.

ciones señaladas por el autor de los Ejercicios Espirituales será posible la causa de la Restauración católica favorecida por, entre otros, san Pedro Canisio, y por las grandes empresas inspiradas por san Carlos Borromeo. Numerosas fueron las instituciones que secundaron el legado eclesiológico tridentino. Bástenos citar a los Sulpicianos, a los del Oratorio y a los Eudistas. Todas ellas desarrollaron una inmensa labor evangelizadora¹⁶.

Los intentos de mediatización «política» de la Iglesia por el poder real absoluto, sobre todo, en Francia y Austria —Iglesia Galicana, «febrovianismo» y «josefinismo»...—, apoyándose en la *Defensor pacis* de Marsilio de Padova y Juan de Jandun, antiguos profesores parisinos, aprovechándose de las reminiscencias episcopalistas y conciliaristas del Medievo tardío, e intentando convertirlas en «Iglesias Nacionales», independientes de Roma, según el modelo protestante de las «Landeskirchen», ponen en peligro el verdadero sentido de la catolicidad. Tales intentos de organizar la Iglesia en dependencia orgánica del poder político, según lo que se llama en el derecho eclesiástico protestante el «Summum Episkopat» de los Reyes y príncipes¹⁷, no impedirán que la catolicidad de la Iglesia saliese reforzada después de la gran crisis histórica provocada por la Revolución Francesa y los intentos de Napoleón Bonaparte de imponerla por la fuerza como inspiradora de un nuevo Imperio europeo e, incluso, mundial¹⁸.

En efecto, los pueblos católicos europeos y sus episcopados se volverán cada vez con mayor convicción hacia la figura del Sumo Pontífice, como principio visible de la unidad supranacional de la Iglesia¹⁹. Se

16. Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA-B. LLORCA, *Historia de la Iglesia Católica. III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*, Madrid 1967, pp. 855-880; cfr. M. ANDRÉS, *La teología española...*, o.c.

17. Cfr. M. HECKEL, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983; K. SCHLAICH, *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, München 1969; Ch. LINK, *Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts, insbesondere bei Theodosius Harnack*, München 1966. La respuesta canónica católica es presentada por J. LISTL, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978; id., *Kirche im freibeitlichen Staat. Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht* (hrg. v. J. ISENSEE UND W. RÜFNER), I-II, Berlin 1996.

18. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Historia de los Dogmas...*, o.c., pp.243-257; cfr. A.-M. ROUCO VARELA, *Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts*, Max Hueber Verlag, München 1965 (traducción española, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, Madrid 2001).

19. Cfr. R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, Paris 1952; cfr. K. Schatz, *Vaticanum I, 1869-1870. Band I. Vor der Eröffnung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992.

acentúa así la conciencia de la catolicidad y universalidad de la verdad del Evangelio y de la comunión eclesial en que esta Revelación es transmitida y vivida.

A lo largo del siglo XIX, la Iglesia descubre más y más el aspecto interior de su vida, animada por el Espíritu, así como su imbricación con su constitución externa, vertebrada en torno al sucesor de Pedro, el Romano Pontífice. En la formulación y explicación teológica de la misión universal, del sentido salvífico de la presencia de la Iglesia, como tradición de vida en el Señor procedente de los apóstoles, no reducible ni en sus contenidos ni en sus destinatarios, y trascendiendo toda universalidad de la mera razón, juega un papel destacado la llamada Escuela de Tübinga, y, en concreto, Johann Adam Möhler²⁰, que, junto con J.H. Newman, se consideran las dos «antenas sensibles» de la eclesiología moderna²¹.

Las enseñanzas del Concilio Vaticano I confirmarán la realidad de esta autocomprensión teológica de la Iglesia, insistiendo en la formulación y explicación teológica de la misión singular del sucesor de

20. Cfr. J.R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Freiburg 1966; id., *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg 1955; id., *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg 1964; del mismo autor, véanse las amplias introducciones, estudios y comentarios con que acompaña la edición crítica de *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus*, Köln & Olten, 1956 (traducción española de D. RUIZ BUENO, con introducción y notas de P. RODRÍGUEZ Y J.R. VILLAR: *La Unidad en la Iglesia*, Pamplona 1996), y de *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Darmstadt I-II, 1958-1960 (traducción española de D. RUIZ BUENO, con introducción y notas de P. Rodríguez y J.R. Villar: *Simbólica, o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Madrid 2000); cfr. P.W. SCHEELE, *Einheit und Glaube*, München-Paderborn-Wien 1984; cfr. H. Geisser, *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei J.A. Möhler*, Göttingen 1971; cfr. H. WAGNER, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, München-Paderborn-Wien 1977; cfr. A. CARRASCO ROUCO, *Unidad de la Iglesia y experiencia de la fe en la enseñanza de Johann Adam Möhler*, en *Revista Española de Teología* 62 (2002) 581-611; cfr. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarnée. Essai de théologie speculative. Volume I. La hiérarchie apostolique*, Paris 1998, pp. 104-1062; *ibid.*, III, pp. 1144, 2043-2045; cfr. Y.-M. CONGAR, *Möhler, Johann Adam*, en: *Catholicisme IX*, Paris 1980, pp. 460-462.

21. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El redescubrimiento teológico de la Iglesia en el siglo XIX*, en: *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, pp. 269-287. R. BLÁZQUEZ, *El ministerio eclesial en J.A. Möhler. Un punto de referencia para la teología actual*, en: *La Iglesia del Vaticano II*, Salamanca 1991, pp. 245-273. Y.-M. CONGAR, *Historia de los Dogmas...*, o.c., pp. 253-257.

Pedro al servicio de la unidad de la fe y de la comunión, a través de su primado universal de jurisdicción, dotado del carisma de la infalibilidad²².

Cuando la primera guerra mundial haga derrumbarse los orgullosos sueños de progreso de sociedades que pretendían basarse en un individualismo racional ilustrado, cuando parecen quebrarse las utopías del señorío del hombre sobre sí mismo por medio de una cierta «razón científica»²³, se percibirá con mayor agudeza de nuevo la singular catolicidad de la Iglesia, la verdad profunda, la vida y la salvación que ofrece a los hombres que, en ella, quieran unirse sacramentalmente al Cuerpo de Cristo²⁴. Romano Guardini cuajará en el año 1922 el famoso diagnóstico de que «un acontecimiento religioso de incalculables consecuencias está ocurriendo: la Iglesia despierta en las almas»²⁵.

La Iglesia vive así su «catolicidad» interna y externamente con creciente nivel espiritual, apostólico, misionero y pastoral a lo largo de todo el siglo XX hasta la «Mystici Corporis» y el Concilio Vaticano II²⁶.

22. Cfr. *De doctrina Concilii Vaticani I. Studia selecta annis 1948-1964 scripta*, Città del Vaticano 1969; cfr. G. THILS, *Primaauté et infaillibilité du Pontife Romain à Vatican I*, Leuven 1989; cfr. K. Schatz, *Vaticanum I...*, o.c., Bd. II-III, 1993-1994.

23. Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (hrsg. und eing. v. E. Ströcker), Hamburg²1982).

24. Cfr. p.e., F.M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln-Köln 1946.

25. Cfr. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, M. Grünewald, Mainz 1955, p. 19: «Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen»; (traducción española, *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 1958); cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Vivir la Iglesia, como fuente de vida espiritual*, en: *Romano Guardini, maestro de vida*, Madrid 1998, pp. 363-376. Con la citada frase comenzaba un conocido artículo, en 1922, en «Hochland»; Cfr. R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1985 (traducción española, *Apuntes para una autobiografía*, Madrid 1992, p. 122: «... Pero había experimentado existencialmente lo que es la Iglesia»); id., *Die Existenz des Christen*, F. Schöningh, Paderborn 1976 (traducción española, *La existencia del cristiano*, Madrid 1977, pp. 335-415).

26. Cfr. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'Ecclesiologie*, Roma 1957; cfr. U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*. I: «Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie»; II: «Interkonfessionale ekklesiologische Bibliographie», München 1962; J. FRISQUE, *Bilan de la Théologie du Xxème siècle*, Tournai-Paris 1970 (traducción española, *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, edición dirigida por H. VORGRIMLER y R. VANDER GUCHT, Madrid 1974, III, 162-203; id., *L'ecclésiologia del Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973; cfr. S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, pp. 343-385.

El Vaticano II dedicará su principal Constitución Dogmática a exponer la enseñanza del Magisterio sobre la Iglesia —la «*Lumen gentium*», eligiendo como categoría central la del «misterio de la Iglesia», al que expone en su origen trinitario, en su ser más íntimo, en sus funciones y oficios fundamentales. En su vertebración constitucional introducirá el tema de la relación Iglesia Particular-Iglesia Universal la Iglesia Universal es por «en» y «desde» las Iglesias Particulares²⁷ así como el de la relación de la Iglesia verdadera de Jesucristo —la Iglesia Católica con otras comunidades cristianas²⁸ y la Iglesia ortodoxa, haciendo uso del verbo «subsistit» para definir la peculiar identificación de la única Iglesia de Jesucristo con la Iglesia Católica²⁹.

27. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, 23. Para acercarse a la intención conciliar sigue siendo un buen comentario el de H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971. El derecho canónico subrayó rápidamente el significado de esta fórmula para la comprensión de la constitución de la Iglesia; cfr. K. MÖRS-DORF, *Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere der Episkopat*, en: AkKR 134 (1965) 88-97; id., *Primat und Kollegialität nach dem Konzil*, en: *Über das bischöfliche Amt*, hrg. v. H. GEHRIG, Karlsruhe 1966, pp. 39-48; id., *Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung*, en: *Wahrheit und Verkündigung*, hrg. v. L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF und R. HEINZMANN, München-Paderborn-Wien 1967, pp. 1435-1445; igualmente la monografía de W. AYMANS, *Das synodale Element der Kirchenverfassung*, München 1970, pp. 318-366. El valor de esta fórmula para expresar la constitución de la Iglesia fue confirmada por su recepción en el CIC, c. 368; cfr. E. CORECCO, *Chiesa particolare*, en *Ius et Communio*, II, Lugano 1997, pp. 522-530; W. AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien*, en: HkKR (hrsg. v. J. LIST u. H. SCHMITZ), Regensburg 1999, pp. 315-323.

28. Cfr. G.L. MÜLLER, *La experiencia del Espíritu Santo en las Iglesias cristianas*, en: *Estudios Trinitarios* 33 (1999) 45-73.

29. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium* 8; antes del Concilio, cfr. *Mystici Corporis* (AAS 35 (1943) 221ss.); *Humani generis* (AAS 42 (1950) 571). Para una primera lectura del texto conciliar, cfr. U. BETTI, *Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. A propósito di un'espressione della Lumen gentium*, en: *Antonianum* 61 (1981) 726-745; A. GONZÁLEZ MONTES, *La nueva toma de conciencia de «catholicidad» de la Iglesia en el concilio Vaticano II*, en: *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Actas del VII Simposio de teología histórica, Valencia 1995, pp. 121-141; S.N. BOSSHARD, *Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi*, en: MThZ 38 (1987) 355-367; cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus*, 16; cfr. J. RATZINGER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, Milano 2000, 66-81; cfr. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, Paris 1967; cfr. FRANCIS A. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no «que ella es», sino que ella «subsiste en» la Iglesia Católica romana*, en: *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, ed. R. LATOURELLE, Salamanca 1990, pp. 697-616; cfr. A. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en: *Vaticano II... o.c.*, pp. 275-294; cfr. P. CERVERA, *La incorpo-*

A partir de aquí, y de otros factores históricos, se han planteado teorías y corrientes pastorales después del Concilio que cuestionan la recta y plena comprensión de la catolicidad de la Iglesia, especulando con una primacía de la Iglesia Particular para abrir caminos al ecumenismo según un modelo que concibe a la Iglesia Universal como una federación de Iglesias originarias particulares; o, postulando un tipo de inculturación, que reduce la catolicidad de la Iglesia a una pura categoría de contenidos mínimos y reducida a una fuerza de inspiración claramente ideológica y de metodología socio-política en lo pastoral.

La sumisión interior y exterior de la Iglesia a modelos y objetivos configurados según la interpretación marxista o cultural-nacionalista de la realidad, de corte liberacionista y temporalista, resultaba incompatible con «su catolicidad»³⁰.

La recepción de los rasgos fundamentales de la eclesiología conciliar tiene un momento clave en la celebración del segundo Sínodo extraordinario de 1985³¹. Subraya la centralidad de la comprensión de la Iglesia como misterio o sacramento universal —católico de salvación, cuya naturaleza profunda es la comunión, como signo e instrumento de la unidad con Dios y de todo el género humano, querida y confirmada estructuralmente por el mismo Jesucristo.

Los documentos de la Congregación de la Doctrina de la Fe «*Liberatis Conscientiae*» y «*Communio Notio*» significaron una clarificación de la doctrina conciliar sobre la relación entre Iglesia Universal e Iglesia Particular tanto en lo que respecta a una auténtica noción de «la catolicidad» como de la recta comprensión de sus contenidos internos y de su referencia esencial a su misión universal que no es otra que la de la evangelización de todos los hombres y de todos los pueblos en nombre del Señor Jesús³².

ración en la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de la fe según el Concilio Vaticano II, (excerpta ex dissertatione ad doctoratum in P.U.G.), Roma 1997; cfr. G. GHIRLANDA, *Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico*, en: *Vaticano II...*, o.c., pp. 629-650.

30. Cfr. A.-M. ROUCO VARELA, *Los fundamentos de los derechos humanos: una cuestión urgente*, Madrid 2001, pp. 65-87.

31. Cfr. *Documentos Sinodales, tomo II: Discursos de apertura y clausura, mensajes y documentos del Sínodo de los Obispos 1965-1994*, ed. preparada por J.A. MARTÍNEZ PUCH, Madrid 1996, pp. 355-409.

32. Cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid 1987, esp. pp. 279ss.

El desafío planteado a la catolicidad de la Iglesia adquiere, sin embargo, una agudización nueva —y máxima con las llamadas teorías filosóficas y teológicas del pluralismo religioso que niegan o relativizan el significado universal y único de Jesucristo, Salvador del hombre y del mundo³³; con una consiguiente y forzosa reducción de la Iglesia a una forma histórica más de una versión «regional» de lo religioso, adscrita a la cultura euro-americana. Por ello, aun en la hipótesis sostenida por algunos de un valor universal del cristianismo, en ningún caso se llegaría a la conclusión de que la Iglesia —ni siquiera Jesucristo y su Evangelio es imprescindible para la salvación; es decir, que tenga un significado y misión universales, como «mediadora de «lo cristiano» —de Jesucristo y su Evangelio³⁴.

La crítica de la doctrina de la Iglesia como instrumento-sacramento de la salvación de Jesucristo para el hombre y el mundo y, por lo tanto, el cuestionamiento —en el fondo radical de su «catolicidad», se han manifestado tanto en los círculos y ambientes del pensamiento cristiano protestante, sobre todo, y de las religiones no cristianas, como entre algunos sectores y teólogos de la Iglesia misma³⁵. Cabe recordar, sin embargo, la importante intervención a este respecto de la Comisión Teológica Internacional, en el año 1996, titulada «El cristianismo y las religiones»³⁶.

De nuevo el Magisterio Pontificio a través de la Encíclica «Redemptoris Missio» (1990) y del documento de la Congregación para la

33. Cfr. G.L. MÜLLER, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, en: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 161-179; cfr. J. RATZINGER, *Cristo, la fe y el reto de las culturas*, en: «Revista Católica Internacional Communion» 18 (1996) 152-170; cfr. A. VERGOTE, «Amarás al Señor tu Dios». *La identidad cristiana*, Presencia teológica, Madrid 1999.

34. Cfr. R. BERNHARDT, *Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, QD 143, hrg. v. M. Brück u. J. Werbeck, Freiburg-Basel-Wien 1993, pp. 144-200; cfr. P. Schmidt-Leukel en: TRB 89 (1993) 354-370.

35. Cfr. G.L. MÜLLER, *Die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Voraussetzung und Gegenstand des christlichen Dialogs mit den Religionen, y Gegen die Intoleranz der Relativisten. Zur Erklärung der Glaubenskongregation «Dominus Iesus»*, en: *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2001, pp. 243-270. 314-325 respectivamente.

36. Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, ed. preparada por C. Pozo, Madrid 1998, pp. 557-604.

Doctrina de la Fe «Dominus Iesus» ha contribuido decisivamente al correcto planteamiento de las perspectivas teológicas, aclarando y enseñando la fe de la Iglesia, haciendo ver la riqueza del «tesoro de la salvación de Dios» que es «Jesucristo», confiado y entregado a su Iglesia, y de su vigencia y valor universal, único, para todo hombre que quiera salvarse³⁷.

Los problemas ecuménicos y soteriológicos, implicados en la cuestión, sobre todo, en el axioma «extra ecclesiam nulla salus»³⁸ «versus» la voluntad salvífica universal de Dios, aparecen ahora en una nueva y clarificadora luz.

Ante este «estado de la cuestión» el problema de «la catolicidad de la Iglesia» en el umbral del siglo XXI vuelve a necesitar del retorno a las fuentes, es decir, de una mirada retrospectiva a la eclesiología de la Iglesia Antigua, de donde vienen siempre «las aguas frescas» que limpian y renuevan todo el organismo de la teología y de la pastoral de la Iglesia. Un retorno tanto más necesario, cuanto que la Iglesia se encuentra hoy ante el reto formidable y desconocido de la evangelización de un mundo, cada vez «más universal», y, a la vez, cada vez más necesitado de vivencias próximamente personales y de experiencias concretas y cercanas de la relación del hombre con Dios: un mundo determinado por formidables poderes anónimos y en el que cada persona aspira a gozar de la vida como «existencia» propia e intransferible.

II. LA EXPRESIÓN CATHOLICA EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA

La utilización de la expresión «Catholica» ha interesado a los principales estudiosos de la eclesiología de los primeros siglos. Detrás de este calificativo han desvelado, en la Tradición de la Gran Iglesia, una de las notas definidoras de la realidad eclesial.

37. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, 14; cfr. J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *La Declaración Dominus Iesus, en el centro del Jubileo del año 2000, ante el problema más grave de nuestro tiempo*, en: *Evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid 2002, pp. 79-95, esp. 88-94.

38. Cfr. SAN CIPRIANO, *De Ecclesiae Catholicae unitate* 6; *Epístola* 52,1; 55,24; 71,1; 73,21; 74,7; cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses* III,24; ORÍGENES, *In Iesu Nave, hom.* 5,3 (PG 12,841). Cfr. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, o.c., en comentario a la *Lumen gentium* 15-16.

Basta citar algunos nombres, entre otros, a *Johann Adam Möhler*, quien en la *Unidad de la Iglesia*³⁹ expone el significado del predicado *Católica* en Clemente de Alejandría⁴⁰ «la unidad en la variedad»; en Ignacio de Antioquía⁴¹ «la unidad orgánica de todos los fieles», o, de otro modo, «la unidad de la Iglesia concreta por la unidad de toda la Iglesia», y en san Agustín⁴². *Charles Journet* ahonda en el misterio de la unidad a partir de la expresión *Catholica*⁴³, *G. Bardy*, por su parte, hace ver cómo en el concepto la «Católica» se comprende la relación entre la Iglesia particular y la Iglesia universal⁴⁴. *H. de Lubac* dedicó bellísimas páginas a la *Unica Catholica*⁴⁵. *Jean-Paul Brisson* estudió el significado de «La Católica» en los escritos ciprianeos, con especial atención a la unicidad y multiplicidad de las Iglesias⁴⁶. *Y.-M. Congar*⁴⁷, al igual que *E. Lamirande*⁴⁸ y *P. Borgomeo*⁴⁹, desentrañó la importancia y alcance de la «Catholica» en la predicación y en la eclesiología de san Agustín.

Los representantes de las distintas tradiciones teológicas —desde los tiempos de los Padres Apostólicos hasta el final de la época patrística oriental y occidental han acentuado el significado de la expresión *Catholica*, conscientes de que su significado etimológico encerraba la definición de la Iglesia⁵⁰.

39. Cfr. J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825 (*La Unidad en la Iglesia o el principio del Catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*, versión española de D. Ruiz Bueno, Pamplona 1996, pp. 358-363).

40. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* IV,9 (PG 8,1282B).

41. Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *A los esmirnitas* 8 (Fuentes Patrísticas 1, 176).

42. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Epist. contra Donat.*, 2.

43. Cfr. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, III, Paris 2000, pp. 1934ss.

44. Cfr. G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris 1945, I, 55-124.

45. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1952, pp. 25-31.

46. Cfr. J.-P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1958, pp. 33-78.

47. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Oeuvres de Saint Augustin. Traités anti-donatistes*, Bibliothèque Augustinienne, Paris 1963, pp. 9-133

48. Cfr. E. LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris 1963.

49. Cfr. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, 137-146.

50. Cfr. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. LAMPE, Oxford 1976; cfr. SANTOS SAGAL, *Credo. La fe de la Iglesia. El Símbolo de la fe: historia e interpretación*, Zamora 1986, pp. 870-913.

La primera vez que aparece la expresión *Catholica* en la literatura cristiana es en san Ignacio de Antioquía, en el ámbito de la tradición asiática⁵¹. El pasaje ignaciano ha dado lugar a distintas interpretaciones: «La *Catholica*» podría expresar la Iglesia en el sentido geográfico universal, al igual que aquella en la que se conserva la integridad y totalidad de la doctrina; podría indicar bien la comunión espiritual de la Iglesia invisible que la Iglesia terrena debe imitar, o bien la plenitud de la Iglesia particular. A. de Halleux⁵², uno de los principales intérpretes de este pasaje de san Ignacio, defiende que «La *Catholica*» indica la Iglesia en su totalidad. Posteriormente, el uso del término ya no abandonaría esta referencia a la realidad interna y externa de la *ecclesia*, que se irá enriqueciendo con la ampliación de uno y otro significado.

En la misma tradición teológica, la asiática, vuelve a aparecer, en un contexto martirial, en el Martirio de Policarpo⁵³. Para el autor del Martirio «La Católica» significa la Iglesia universal como contrapuesta a las iglesias locales, además de indicar el carácter de ortodoxia frente a las comunidades heréticas.

En el principal representante de la tradición antignóstica⁵⁴ y el más «católico» de los eclesiásticos, san Ireneo, no aparece el término (*katholiké*) aunque sí la idea. Sorprende su ausencia aun cuando no deja de tener su razón de ser. Es muy probable que el autor del *Adversus haereses*, y el que mejor supo responder a la eclesiología gnóstica desde la óptica católica, no haya querido utilizar la expresión *Catholica* por no hallarse el término en las versiones escriturísticas. Es por todos conocido que el

51. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *A los esmirnitas* VIII,2 (Fuentes Patrísticas 1, 176): «Donde aparezca el obispo, esté allí la comunidad, así como donde está Jesucristo, allí está la *Iglesia Católica (katholiké ekklesia)*».

52. Cfr. A. DE HALLEUX, «*L'Église catholique dans la Lettre ignacienne aux Smyrniotes*», *EthL* 58 (1982) 5-24.

53. Martirio de Policarpo, *inscripción* (Fuentes Patrísticas 1,248): «La Iglesia de Dios que peregrina en Esmirna a la Iglesia de Dios que peregrina en Filomelio y a todas las comunidades de la *Iglesia santa y católica* que peregrinan por todo lugar»; *ibid.*, 19,2 (Fuentes Patrísticas 1, 270): «... pastor de la *Iglesia católica* extendida por todo el orbe» «Uno de éstos ha sido el mártir Policarpo, digno de la mayor admiración, que, en nuestros días, fue un maestro apostólico y profético, obispo de la Iglesia católica (*katholikés ekklesias*)...».

54. Cfr. E. OSBORN, *La teología antignóstica di Ireneo e Hipólito*, en: *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, dir. di A. Di Berardino-B. Studer, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 145-177.

término *katholikós* —que en los círculos filosóficos clásicos designa una proposición universal no se encuentra ni en los LXX ni en el N.T. Sin embargo en la obra del obispo de Lión se hallan los contenidos doctrinales que posteriormente serían asignados al vocablo *Catholica*.

Se podría pensar, a este propósito, que en la Tradición teológica primera el término *katholike*, *Catholica*, sería acogido en la eclesiología como en la cristología fue admitido el vocablo *homousios*. Términos provenientes del ámbito clásico-pagano adquieren un contenido nuevo que se manifiestan como los más aptos para expresar la realidad nueva, la revelación cristiana. No deja de ser un ejemplo de la capacidad de la inculturación cristiana.

En la tradición alejandrina, Clemente Alejandrino⁵⁵ y Orígenes, y en la posterior tradición origeniana: entre otros, san Basilio⁵⁶, san Cirilo de Jerusalén⁵⁷, y san Gregorio N.⁵⁸, utilizan el término de «La Católica» en el mismo sentido que los asiáticos, insistiendo en la dimensión eclesiástica del término, a saber: la Iglesia en la que se mantiene la Verdad, es decir, la ortodoxa, en contraste con la concepción gnóstica. De hecho será la nota que en la literatura griega imperará en la posteridad: La *Ortodoxa*.

Pero es en el ámbito latino, más en concreto en la tradición africana, donde «La Catholica» es usada en más continuidad con las tradiciones anteriores y como nota que se puede asignar a la dimensión específica de la Iglesia. De hecho «La Catholica» será la expresión preferida de la eclesiología del Occidente latino. Si en Oriente es la Iglesia *Ortodoxa*, en Occidente es «La Catholica». Si en la primera se privilegia el significado de la ortodoxia (de la catolicidad en el sentido intensivo), en la segunda se acogería, además de la catolicidad intensiva, la catolicidad extensiva. El ejemplo más claro de toda las tradiciones patristicas⁵⁹, tanto orientales como occidentales, lo constituye San Agustín.

55. Cfr. *Stromata* VII,17.

56. Cfr. *In psalm.* 43,1.

57. Cfr. *Cat.* 18,c.23-6.

58. Cfr. *Exempl. Test.*

59. Cfr. J. DANIÉLOU, *La tradition selon Clément d'Alexandrie*; A. ORBE, *Ideas sobre la tradición antignóstica*; M. SIMONETTI, *La tradizione nella controversia ariana*; C. MAYER, *Garanten der Offenbarung. Probleme der Tradition in den antimanichäischen*

El obispo de Hipona cuando se refiere a «La Catholica» entiende no solamente la catolicidad ontológica de la Iglesia sino su extensión, su «catolicidad» de hecho.

San Agustín es heredero del rico legado de «La Catholica» en el norte del África romana. Tertuliano, antes que el obispo de Hipona, para aludir a la que predica la regla de fe y a la que la expone públicamente frente a los que la predicán secretamente y sólo en algunos lugares, y a la Iglesia que no se encuentra contaminada por la herejía, utiliza el término *Catholica*⁶⁰.

En san Cipriano, sin apartarse de las indicaciones tertulianas, *Catholica ecclesia* indica la Iglesia universal⁶¹. Pero en Cipriano puede tener estos dos aspectos: «La Catholica» se encuentra ordinariamente en relación con la afirmación de la unicidad de la Iglesia⁶², y en otras ocasiones califica a la Iglesia en oposición al cisma o a la herejía⁶³.

Es san Agustín el que recoge la rica herencia griega y latina para enriquecer el significado del término *Catholica*. En la controversia donatista, uno de los momentos más críticos para la unidad de la Iglesia, san Agustín utiliza, continuando la obra de Optato de Milevi⁶⁴, la expresión *Catholica* como referente irrenunciable para la intelección de la Iglesia. Si algún término resume su eclesiología es, sin duda, la expresión *Catholica*. Ante el peligro de una reducción de la Iglesia a meros módulos políticos imperantes en la realidad del África cristiana, más allá de la identificación de la Iglesia con los movimientos social-políticos y con las pretensiones localistas de la sociedad norteafricana, san Agustín propone la *Ecclesia* como «La Catholica», diferenciándola de cualquier grupo o conventículo que impidiese la comprensión sacramental de la *vera ecclesia*. «La Católica» se concebía no como el resulta-

Schriften Augustins, en: *Conferenze patristiche II. Aspetti della tradizione*, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 10, Roma 1972.

60. Cfr. TERTULIANO, *De prescriptione haereticorum* XXVI,9; XXX,2 (Fuentes Patristicas 14,234.243); *Adversus Marcionem* IV,3 (Corpus Christianorum 1, 550).

61. Cfr. A. D'ALÉS, *Theolog. Cypri.*, 156-159.

62. Cfr. SAN CIPRIANO, *Epistola* 45,1; 46,1; 48,3; 51,2; 55,7; 55,21; 55,24; 65,5; 69,1; 70,1; 72,1.

63. Cfr. SAN CIPRIANO, *Epistola*. 44,1.3; 45,1; 46,1; 47; 51,1; 55,24; 59,5.9.

64. *Traité contre les donatistes*, Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 1995, vols. I-II.

do de la acción o querer humanos sino de la voluntad de su Señor, del Dios Creador y Redentor.

Desde «La Catholica»⁶⁵ se comprende la *fides* —«*in catholica creditur*»⁶⁶, la *veritas catholica*, la *auctoritas Catholica*⁶⁷, al igual que la disciplina, la unidad, la paz y la comunión⁶⁸. San Agustín asigna el nombre de *Catholica* a la que engendra a los hijos de Dios, a la Madre católica que regenera por la gracia⁶⁹, la que nutre y alimenta a los suyos⁷⁰, la *Mater Catholica* extendida por todo el orbe⁷¹ y, de este modo, la que se manifiesta como vencedora⁷².

El Hiponense utiliza la expresión *Catholica* para oponer a los donatistas la Iglesia ortodoxa. *Catholica* es, además, el correspondiente a la *Ecclesia per toto orbe diffusa, toto terrarum orbe diffusa*⁷³; la que verdaderamente es *Catholica*, y *Catholica* se denomina⁷⁴, es la que *per omnes gentes diffunditur*⁷⁵. *Catholica* es la Iglesia en África y la que está expandida por todo el orbe⁷⁶. Es la Iglesia que, más allá del nacionalismo donatista (sólo la Iglesia africana es la auténtica Iglesia), peregrinando en un lugar es asimismo universal.

Son innumerables las ocasiones en las que San Agustín insiste en la dimensión de la universalidad intensiva y extensiva de «La Catholi-

65. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Retract.* I,14: «*ipsa catholica*»; cfr. id., *De Baptismo* 1,2,3; cfr. id., *Psal contra partem Don.*, versos 226.236.272.

66. Cfr. id., *Contra ep. Man.* 24.

67. Cfr. id., *Contra Fausto* 18,7: «*auctoritas catholica*».

68. Cfr. id., *Retract.* 2,27; id., *Ep.* 76,1; 93,11; 118,34.

69. Cfr. id., *Conff.* VI,3; IX,13; *ep.* 58,3.

70. Cfr. id., *Contra adv. legis et prophetarum* 1.

71. Id., *Ep.* 185,8: «*Mater catholica toto orbe diffunditur*»; id., *De gen. ad litt.* 1: «*matrem ecclesiam, quae catholica dicitur, ex eo quia universaliter perfecta est et in nullo claudicat et per totum orbem difusa est*»; id., *Sermo* 46: «*Mater nostra catholica omnes cristianos fideles toto orbe terrarum difusos*».

72. Id., *Conff.* VI, 14: «*La Católica no me parecía vencida, pero todavía aún no me parecía vencedora*» (*Catholica non mihi uicta uidebatur, ut nondum etiam uictrix appareat*).

73. Id., *Enarr.* 54,16: «*Per totum orbem terrarum diffusa*»; id., *Ep.* 144,3: «*per totum orbem diffusa*»; id., *Enarr.* 39,67: id., «*Ecclesia toto orbe terrarum difusa*»; id., *Ep.* 53,3; 57,1: «*Ecclesia catholica... quod per totum orbem terrarum diffunditur*».

74. Id., *De vera religione*, 7: «*Quae catholica est et catholica nominatur*».

75. Id., *Ep.* 105,5.

76. Id., *Ep.* 87,1; 49,3: «*Etenim Ecclesia catholica est etiam in Africa, quia per omnes terras eam Deus esse uoluit*».

ca»: la que los profetas anunciaron como la extendida por toda la tierra⁷⁷ y cada una de las partes de la misma⁷⁸, la que se difunde copiosamente⁷⁹, la que se realiza por toda la tierra en la unidad⁸⁰ y en la comunión, en las que es necesario permanecer siempre⁸¹ y hasta el final⁸², sabiendo que en el seno de ella hay buenos y malos⁸³, y de la que nunca uno se debe separar ni dejar la *cathedra catholica*⁸⁴, de la que todo lo que sabemos lo hemos aprendido⁸⁵, y en la que se da el auténtico júbilo⁸⁶; es la *Magna Catholica*⁸⁷ de la que está excluida la herejía⁸⁸. *Catholica* es, en suma, la una y verdadera⁸⁹: «Una est ecclesia que sola catholica nominatur»⁹⁰. Es la que «per totum est et a toto catholica»⁹¹, «Catholica totum tenet»⁹², y la que en su interior, siendo con ella —*cum catholica*⁹³ sus miembros tienen una *anima catholica*⁹⁴ y una *mens catholica*⁹⁵.

En la polémica donatista el Obispo de Hipona dejó definida la diferencia entre los partidarios de Donato y la concepción católica, basándose en el significado de *Catholica* y asentó los presupuestos que la tradición eclesiológica posterior acogería para la comprensión de la catolicidad. Es conocido el pasaje de la *Réplica a Petiliano*, en el que se subraya la íntima relación entre el significado de «La Católica» y la misión o evangelización.

77. Id., *Ep.* 49,2: «Quoniam ecclesiam Dei, quae catholica dicitur, sicut de illa prophetarum est, per orbem terrarum diffusam uidemus...».

78. Id., *Sermo* 149: «Ecclesia catholica quae ubique difusa est».

79. Id., *Ep.* 140,7: «Catholica quae toto orbe copiosa diffunditur».

80. Id., *Ep.* 142,2: «Fit in unitate catholica per omnem terram».

81. Id., *Sermo* 346A: «qui manent in catholica».

82. Cfr. id., *Ep.* 208,2: «communio catholica».

83. Cfr. id., *In Ioh.* 6,12: «Mali et boni sunt in ecclesia catholica».

84. Cfr. id., *Enarr. in Psalm.* 36,3: «Cathedra catholica nolli discedere».

85. Cfr. id., *Ibid.*, 36,3: «hoc ante omnia didici in catholica, ut spes mea non sit in homine».

86. Cfr. id., *Enarr. in Psalm.* 39,65: «omnis terra iubilet, catholica iubilet».

87. Cfr. id., *Enarr.* 39,9.

88. Id., *Enarr.* 130,9: «exclusi sunt de catholica».

89. Id., *Sermo* 4: «Ecclesia per totum orbem terrarum est una, uera, catholica».

90. Id., *de Bapt.* 1,10,14.

91. Id., *Sermo* 162A.

92. Cfr. id., *Enarr. in Psalm.* 65,2; id., *Ep.* 93,7.

93. Cfr. id., *Enarr. in Psalm.* 36,2,3.

94. Cfr. id., *Enarr. in Psalm.* 110,6: «anima catholica».

95. Cfr. id., *In Ioh.* 42,13: «mens catholica».

«Petiliano: «Vosotros decís que tenéis la Iglesia católica. Ahora bien, en griego significa único o todo entero. Vosotros no estáis en el todo, porque recalasteis en un partido»⁹⁶.

«Agustín: también yo he aprendido muy poco de griego, casi nada; sin embargo, no creo ser un descarado al decir que «olon» no significa uno sino «todo entero», y «kata olon» quiere decir «según todo», de donde tomó el nombre la Iglesia católica según la palabra del Señor: «A vosotros no os toca conocer el tiempo que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Act 1,1-7). He aquí de donde la viene el nombre de Católica»⁹⁷.

A partir de san Agustín la eclesiología latina siguió sus propuestas, especialmente las relativas a la concepción sacramental de la Iglesia. La Catolicidad y el significado de «La Catholica» han quedado como singular referencia en la historia del pensamiento cristiano. Una de las razones de la continua influencia de la aportación agustiniana es, sin duda, que en el decurso de la controversia donatista y en la reflexión del Obispo de Hipona confluye lo más granado de todas las perspectivas eclesiológicas de las distintas tradiciones patrísticas. A San Agustín llegaron las lecturas exegéticas que fundamentaban el rico contenido teológico que se fue asignando al término *Catholica* y él acertó desde ellas a dar respuestas a los problemas doctrinales y pastorales de su tiempo. La tradición latina, posterior al Obispo de Hipona, secundará sus aportaciones eclesiológicas en las distintas geografías de la antigüedad tardía, ya sea en las Galias, en Italia, en Hispania y en las iglesias insulares. Un ejemplo significativo es la eclesiología de san Isidoro de Sevilla⁹⁸. Las tra-

96. Id., *Litt. Pett.* II,38,90: «Si vos tenere catholicam dicitis, catholicos illud est quod graece dicitur unicum siue totum. Ecce in toto non estis, quia in parte cessistis».

97. Id., *Litt. Pett.* II,38,91: «Augustinus respondit: Et ego quidem Graece linguae perparum assecutus sum et prope nihil; non tamen impudenter dico me nosse *olon* non esse "unum", sed "totum", et *kata olon* "secundum totum", unde catholica nomen accipit dicente ipso domino: *Non est uestrum scire tempora quae Pater posuit in sua potestate, sed accipietis uirtutem spiritus sancti superuenientem in uso, et eritis mihi testes in Hierusalem et in totam Iudaeam et Samariam et usque in totam terram* (Act 1,7-8). Ecce unde catholica uocatur» id., *In Ioh.* 118,4: «A quo toto, sicut graeca indicat lingua, catholica uocatur ecclesia».

98. Cfr. S. MERINO MARTÍN, *La definición de Iglesia en Isidoro de Sevilla*, (excerpta ex dissertatione ad doctoratum), Burgos 1988.

diciones patrísticas griegas no han sentido la urgencia, que se hace sentir en el Occidente latino, de explicitar las consecuencias eclesiológicas derivadas de la cristología.

III. ALGUNAS CONCLUSIONES TEOLÓGICAS Y PASTORALES DEL «EXCURSUS» SOBRE LA ECLESIOLOGÍA DE LOS PRIMEROS SIGLOS

A nadie se le oculta que el retorno a las fuentes patrísticas hizo posible un renacimiento eclesiológico. H. de Lubac, a los pocos años de la clausura del Concilio Vaticano II, escribió que «la eclesiológica del catolicismo contemporáneo puede proporcionar materia para muchas discusiones; pero hay que reconocer que está en perfecta continuidad, en este punto fundamental, con la eclesiológica de los primeros siglos cristianos, tal como lo ha establecido de nuevo Dom Butler»⁹⁹. Se refiere el teólogo francés a la definición conciliar de la Iglesia: «el cuerpo visible y místico de Cristo es sacramento y signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»¹⁰⁰. Gran parte de la reflexión eclesiológica de Y.-M. Congar, especialmente en lo que a la concepción de «La Católica» se refiere, hunde sus raíces y se inspira en la relectura de la obra antidonatista de san Agustín.

Así como H. de Lubac en «Paradoja y misterio de la Iglesia» hacía una lectura de la *Lumen gentium* a la luz de los Padres de la Iglesia, de igual modo urge volver los ojos a las primeras tradiciones para ahondar y prolongar la concepción de «La Catholica». El retorno a los Padres ayudarán a una intelección de la catolicidad intensiva, ahondar en la dimensión sacramental, en el misterio de la Iglesia, al mismo tiempo que nos ofrecerán perspectivas nuevas para la comprensión de la catolicidad extensiva. «La Catholica», según la mente de los Padres, nos descubrirá nuevos horizontes para la intelección de la armónica relación entre Iglesia Universal e Iglesia particular, para la íntima conexión entre la cristología y el misterio de la Iglesia.

99. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967 (traducción española, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002, p. 70).

100. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, 1.

Los estudios patrísticos han atendido más a las tradiciones postnicensas, dejando en penumbra las prenicenas. Se ha concedido mayor atención a la tradición latina, de un modo singular a la síntesis agustiniana y a la tradición africana. Aunque es innegable que la disputa donatista ha iluminado problemas que se repetirían luego a lo largo de los siglos, en lo que mira a la dimensión Católica de la Iglesia como sacramento de salvación. Más aún, la reciente aparición de nuevos textos agustinianos¹⁰¹ amplían el conocimiento de la reflexión sobre la relación entre la Iglesia en Africa y la Iglesia universal, la influencia de la controversia cristológica en la definición de la concepción acerca de la dimensión sacramental de «La Católica» y la ubicación de la Iglesia en relación con las instituciones políticas¹⁰².

Pero es necesario volver los ojos a tradiciones anteriores al siglo IV y desvelar las razones de índole cristológico que imponen espontáneamente los motivos para afirmar la universalidad salvífica de la Iglesia, su catolicidad. En los círculos gnósticos y antignósticos, principalmente entre los asiáticos —san Justino, san Ireneo, Hipólito— y representantes de los eclesiásticos en otras tradiciones —Clemente y Orígenes por una parte, y Tertuliano, por otra— conservan riquísimas afirmaciones sobre la catolicidad extensiva e intensiva de la Iglesia¹⁰³. La comunión Cristo-Iglesia es el fundamento de la catolicidad eclesial. La recta concepción de la mediación salvífica del Verbo impide que se ofrezca una incompleta visión de la universalidad eclesial. Los momentos en que se ahonda en la definición de «La Católica» coinciden con la presentación de formulaciones cristológicas que favorecen la expansión misionera del

101. Cfr. S. LANCEL, *Saint Augustin et les donatistes dans les nouveaux sermons Dolbeau*, en: *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, M. MARIN-C. MORESCHINI (eds.), Brescia 2002, 201-219; B. STUDER, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*, Istituto Patristico Augustinianum, Sussidi Patristici 4, Roma 1989, esp. pp. 37-45; cfr. A. SCHINDLER, *Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus*, en: *Pietas. Festschrift für B. Köting*, Münster 1980, pp. 228-236.

102. Cfr. *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, a cura di E. Del Covolo e R. Uglione, Las-Roma 1995; *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, a cura di E. Del Covolo e R. Uglione, Las-Roma 1997; R.A. MARKUS, *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine*, Cambridge U.P. 1970.

103. Cfr. A. ORBE, *Apuntes de eclesiología*, en: *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994, pp. 167-185.

cristianismo en nuevas geografías y ante nuevos retos culturales, hasta el punto que se puede afirmar que «La Católica» avanza en su autocomprensión en la medida que no se distancia de la acogida de las irrenunciables propuestas cristológicas.

En nuestros días la vuelta al legado patrístico traerá, sin duda alguna, impulsos nuevos para la nueva evangelización en un tiempo en que la transmisión de la fe no puede renunciar a la unicidad y unidad de la Iglesia, la cual, «en conexión con la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, debe ser *firmemente creída* como verdad de fe católica»¹⁰⁴. «Una vez reconocida y admitida la unicidad de Jesucristo, se abre por sí mismo el camino a la Iglesia»¹⁰⁵.

104. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, 16.

105. Cfr. J. RATZINGER, *La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, (conferencia pronunciada en Murcia en el 2002).