

UNICIDAD Y UNIDAD DE LA IGLESIA EN LA DECLARACIÓN “DOMINUS IESUS”

ALFONSO CARRASCO ROUCO
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
MADRID

La presencia de una enseñanza particular sobre la Iglesia en la Declaración “*Dominus Iesus*” ha sido la ocasión de un cierto debate. Sin llegar a afirmar, como E. Jüngel, que el documento podría haberse llamado *Dominus Ecclesia*¹, muchos han visto poco necesaria la presencia de estos desarrollos eclesiológicos, considerándolos algunos incluso como algo contraproducente; pues la polémica suscitada por su causa en los foros del diálogo ecuménico e interreligioso habría oscurecido la verdadera finalidad de la Declaración, la afirmación solemne del Señorío de Jesucristo en medio de las celebraciones del Gran Año Jubilar.

Sin embargo, no sólo las controversias clásicas con la Reforma, sino también y especialmente el camino posterior de la reflexión moderna sobre la naturaleza de la revelación en Jesucristo había puesto de manifiesto la necesidad de tomar en consideración su forma de permanencia en el tiempo; tanto más si se quiere presentarla como un acontecimiento sin parangón e indeducible, al que, por tanto, no sería posible acceder, si no tuviese alguna forma de presencia histórica.

En este sentido, “*Dominus Iesus*” se encuentra en perfecta continuidad con las intenciones de fondo del concilio Vaticano II, que, consciente de la necesidad de anunciar la novedad radical del Evangelio en diálogo con un

¹ “Paradoxe Ökumene”, publicado en *Zeitzeichen*, 1. Jg., Heft 11, November 2000; reproducido en: “*Dominus Iesus*”. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?* (M. J. Rainer, Red., Münster 2001, 70.

mundo moderno marcado por el desafío racionalista², ha unido sistemáticamente su enseñanza sobre Jesucristo y su relevancia única como revelación definitiva de Dios y del hombre, con la enseñanza sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia³. De la permanencia de este desafío hasta la actualidad – hasta la postmodernidad– ha dado testimonio autorizado el magisterio de Juan Pablo II⁴, y en este horizonte se sitúa explícitamente la enseñanza de la Declaración⁵.

En efecto, el debate crítico moderno sobre la naturaleza del cristianismo, centrado en la persona y el significado de Jesús⁶, ha mostrado claramente que la enseñanza sobre Jesucristo como Hijo de Dios y Señor no es separable de la comprensión de la Iglesia como signo e instrumento de su presencia y de su obra en la historia. Pues de otro modo no sería posible pretender razonablemente que en Cristo ha tenido lugar la revelación escatológica de Dios y del hombre, como (auto-)comunicación divina que supera radicalmente las posibilidades humanas; ya que el hombre no tiene acceso ni, por consiguiente, puede comprender o hablar con propiedad de aquello que, de algún modo, no tenga realidad en el ámbito de su experiencia⁷. Por consiguiente, sin la Iglesia como sacramento de la salvación, las afirmaciones sobre tal revelación escatológica podrían ser sólo una forma de lenguaje mítico o simbólico, en el que se expresarían posibilidades antropológicas más o menos latentes en un determinado momento del camino de la humanidad.

² Cf., por ej., B. SESBOÛÉ, “La communication de la Parole de Dieu: Dei Verbum”, en B. SESBOÛÉ (ed.), *Histoire des dogmes IV: “La parole du salut”* (Paris 1996) 511-542.

³ Con ocasión de la apertura de la segunda asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos, a los veinte años del concilio Vaticano II, JUAN PABLO II confirmará que unir la enseñanza conciliar sobre la Iglesia con su enseñanza sobre la naturaleza de la revelación divina y su relevancia para el hombre de hoy es necesario para comprender adecuadamente el magisterio del Vaticano II; cf. su “Homilía”, n. 5-6, en J. A. MARTÍNEZ PUCHE (ed.), *Documentos sinodales II* (Madrid 1996) 357-358.

⁴ Cf. recientemente, por ej., la encíclica de JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 46-47, 91.

⁵ Cf. DI, 4.

⁶ En particular desde la publicación de la obra de H. S. REIMARUS.

⁷ Ha mostrado la relevancia de este principio hermenéutico ya M. KÄHLER (cf. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* [München 1969] 24-30). Para una primera panorámica de la problemática, puede verse, por ej., A. CARRASCO ROUCO, “La puesta en cuestión histórico-crítica del testimonio apostólico sobre Jesucristo”: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 207-231.

Así pues, aunque metodológicamente los diferentes temas pudieran tratarse por separado, no parece posible evitar el capítulo eclesiológico precisamente cuando se quiere insistir en la unicidad y singularidad del acontecimiento histórico de la revelación del designio salvífico en Jesucristo. En efecto, la radicalidad de la pregunta sobre la identidad de Jesús, sobre su obra y su repercusión en el hombre, la une de manera inevitable a la comprensión de su Iglesia. Pues del mismo modo que la persona y la misión de Cristo determina la naturaleza de la Iglesia, en ésta, a su vez, se refleja de alguna manera la revelación acontecida en Jesucristo; ambas cuestiones están indisolublemente unidas.

En conclusión, la atención que la segunda parte de la *“Dominus Iesus”* dedica a la Iglesia no disminuye en nada la soberanía de Dios y la definitividad única de su revelación en la Encarnación del Hijo, es decir, la centralidad de lo cristológico. Al contrario, las afirmaciones sobre el único y definitivo Señorío de Cristo manifiestan así su verdadero alcance, y siguen siendo el centro de la Declaración, en continuidad con el debate filosófico-teológico de la época moderna sobre la naturaleza de la revelación, así como con las líneas de fondo del magisterio eclesial conciliar y postconciliar.

2. De hecho, en clara concordancia con las enseñanzas de *Lumen Gentium*⁸, el contenido eclesiológico primero de *“Dominus Iesus”* no es el referido a las relaciones con los hermanos separados o las otras religiones, sino la afirmación de la Iglesia como misterio, unida a Jesucristo como fruto de su presencia y de su misión⁹.

La Declaración pone así el fundamento necesario para mostrar cómo continúa presente en la historia la realización única y definitiva de la economía salvífica que tuvo lugar en Jesucristo.

Esta es la única vía para evitar que el paso del tiempo se convierta en aquel “foso insalvable” ante el que se encontraba Lessing¹⁰ y que sigue siendo al día de hoy para muchos objeción sin respuesta¹¹. Pues el hombre, en su caminar en la historia, no se encontrará sólo con las convicciones profundas o los sentimientos y vivencias religiosas de otros hombres; si así fuese, no podría superar el horizonte de la propia conciencia, de las propias capaci-

⁸ Conviene recordar, por ejemplo, el título de su primer capítulo: *De Ecclesiae mysterio*.

⁹ Cf. DI 16a.

¹⁰ Cf. su *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777)

¹¹ Cf., por ej., G. THEISSEN - D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (Freiburg-Göttingen 1997) 234-238.

dades y recursos, y al final se encontraría solo consigo mismo, con sus ideas y deseos¹². Al contrario, en el tiempo está presente la Iglesia como sacramento de salvación, en el que Cristo “continúa su presencia y su obra”¹³; en la que los cristianos son introducidos a la comunión con Él y participan de su muerte y resurrección, de modo misterioso pero real, hasta el punto de poder ser llamados miembros de su *Cuerpo*, nueva y profunda realidad de unidad interpersonal en la humanidad del Hijo de Dios¹⁴.

Esta ha sido la enseñanza constante del Magisterio en la época moderna, que, aún en medio de crisis y dificultades históricas y teológicas, no ha cejado nunca en afirmar la fundación de la Iglesia por Cristo¹⁵. Esta enseñanza, presente igualmente en el Vaticano II¹⁶, es propuesta de nuevo por “*Dominus Iesus*” para ser *firmemente creída*¹⁷, explicando que Jesucristo “no estableció una simple comunidad de discípulos, sino que constituyó la Iglesia como misterio salvífico”¹⁸.

Así pues, la Iglesia no puede ser entendida como una pura asociación humana con fines religiosos¹⁹, no brota de la voluntad piadosa de alabar a

¹² La insatisfacción que genera esta experiencia es expresada clásica y bellísimamente por S. AGUSTÍN al inicio de sus “Confesiones”; otra expresión, típicamente moderna, es ofrecida, por ej., por G. V. LE FORT, “*Meine Liebe ist wie Treppen in der Seele: immer, immer bin ich nur in mir. Aber ich habe kein Ruhen in alle meinen Kammern*” (*Hymnen an die Kirche*, Zürich 1950) 7.

¹³ DI 16a.

¹⁴ *Dominus Iesus* (n. 16a) insiste en esta idea fundamental, en la unión profunda que existe entre Cristo y la Iglesia presente en el mundo. Usa para ello las categorías, netamente paulinas, de Cuerpo y Esposa, recogidas también por el Vaticano II. Si las opciones teológicas con las que expresa su enseñanza se acercan más a la teoría de la “Encarnación prolongada” o a otra comprensión del misterio del Cuerpo de Cristo, puede ser objeto del estudio y la libre discusión teológica.

¹⁵ En los términos típicamente modernos de la *societas perfecta* se expresaba, por ej., Pío IX, Proposición 19 de su Sílabo, o *Collectio errorum in diversis Actis Pii IX proscriptorum*: Dz 2919; LEÓN XIII, *Satis cognitum*: DS 3302, 3303; en contexto ya antimodernista, cf. también la Proposición 52 del *Decr. S. Officii Lamentabili* (DS 3452) de Pío X, así como la afirmación correspondiente del juramento antimodernista, *Sacrorum antistitum*: Dz 3540. La afirmación seguirá presente en la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII: AAS 35 (1943) 204-208.

¹⁶ Cf., por ej., LG 5, 8, 9c; GS 32; UR 2; AG 5.

¹⁷ Cf. DI 16b.

¹⁸ DI 16a.

¹⁹ Como podrían defender las teorías canónicas protestantes del territorialismo, a finales del siglo XVII, (S. V. PUFENDORF o CH. THOMASIIUS, por ej.) o del colegialismo posterior (J. H. BÖHMER o CH. M. PFAFF, por ej.); así como también el *consenso* sobre el origen de la Iglesia en la teología protestante liberal del siglo XIX (A. RITSCHL, por ej.).

Dios²⁰, ni de la inteligencia de los deberes morales del hombre²¹, y ni siquiera de las magníficas experiencias vividas y de las enseñanzas recibidas de Jesús de Nazaret, cuya memoria desearían salvaguardar y actualizar los discípulos, reanimados por las experiencias carismáticas de Pascua²².

La Iglesia no es el fruto de la voluntad asociativa humana, por noble que fuese su finalidad; sino que surge en medio de la historia originada por Cristo mismo, que la conforma desde el principio como una realidad extraordinaria de unidad de los hombres con Dios y entre sí. No es objeción suficiente a estas enseñanzas excluir, con motivaciones exegéticas, que Jesucristo haya fundado su Iglesia con una especie de declaración jurídica —con un acto determinado o con una serie de actos—, cuyo fruto, después de todo, sería algún tipo nuevo de asociación, una realidad humana en el fondo externa a Él. Pues, en realidad, Él la conformó y la hizo existir por medio de la presencia y de la entrega de su propia Persona, cuya vida, muerte y resurrección constituyen la Palabra definitiva con la que Dios convoca a los hombres a ser verdaderamente su Pueblo.

La Iglesia no se deriva pues de una voluntad agregativa de sus miembros, sino que nace como una verdadera comunidad de vida y destino con Jesucristo, iniciada y hecha posible por Él mismo; comenzó a existir ya por los caminos de Galilea, se cumplió sorprendentemente en la Pascua y está destinada a llegar a realización plena, como ámbito de comunión y de salvación de los hombres en Cristo.

A la afirmación de esta profunda e insuperable unidad de la Iglesia con su Señor, por lo que ella es en Cristo “como un sacramento” (LG 1) o “misterio de salvación”, dedica “*Dominus Iesus*” su atención primera al iniciar el capítulo eclesiológico.

3. Esta Iglesia de Cristo está presente en la historia de forma concreta, como realidad humano-divina que el hombre puede encontrar y en la que se le ofrece la unión con Dios y con los hermanos, la verdad plena del propio destino. De esta manera, la obra divina de salvación, plena en el acontecimiento de Cristo, es testimoniada de modo creíble por la realidad de Comu-

²⁰ Así, por ej., el pietismo desde sus comienzos (cf. Ph. J. SPENER, 1675).

²¹ En una perspectiva más racionalista, bien representada por I. KANT (cf., por ej., su *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [Königsberg 1793]).

²² Perspectivas defendidas a veces en reacción a las posiciones exegéticas de R. BULTMANN; para una primera aproximación, cf. recientemente J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia* (Estella 1999).

nión que Él origina en la historia, y es hecha contemporánea a todo hombre²³.

La afirmación de la unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo y de la presencia en la historia de la realidad sacramental de Comunión en su Cuerpo, significa pues, como "*Dominus Iesus*" recuerda a continuación²⁴, la permanencia indefectible de su Iglesia en medio del mundo.

En efecto, la Iglesia, como acogida de la comunión ofrecida a los hombres en Cristo por medio del Espíritu, como fruto –que es signo e instrumento– de su obra de salvación, no puede separarse radicalmente de la Verdad y del Amor divino; no puede perder su identidad propia, no puede desaparecer, pues sería la derrota del plan, del designio salvífico de Dios.

La presencia de la Iglesia testimonia en medio del mundo la victoria de la resurrección: sobre la ignorancia, la incomprensión, la no acogida del Señor, de Dios y del hombre. La permanencia de la Comunión cristiana en la verdad –en la verdad de la relación con Cristo–, la permanencia de la Iglesia en la historia es fruto de la victoria del Señor sobre la mentira y el mal, sobre el límite humano en el tiempo y en la debilidad de la carne. La Iglesia no puede ser expulsada de la historia por el pecado y el rechazo de los hombres – como no pudo serlo el Señor por la vía de la crucifixión; no perecerá, sino que permanecerá en la verdad de la fe y de la comunión apostólica. Ésta es la promesa de la indefectibilidad de la Iglesia, que el Señor realiza por el Espíritu²⁵.

Esta garantía dada por Cristo a la Iglesia concierne y asegura su subsistencia en la historia; no garantiza, en cambio, la permanencia en la verdad de todos sus miembros y ni siquiera de todas sus comunidades. De hecho, dirá el Concilio, la Iglesia peregrina es santa y, al mismo tiempo, está siempre necesitada de purificación y renovación (LG 8c); y reconocerá también que "en esta una y única Iglesia de Dios aparecieron ya desde los primeros tiempos algunas escisiones", que afectaron en siglos posteriores a "comunidades no pequeñas"²⁶.

4. En ninguno de los grandes conflictos que generaron históricamente estas escisiones, dejaron los cristianos de afirmar la indefectibilidad de la

²³ Cf. "*Identitas temporis Christi et hominis cuiusvi aetatis fit in ipsius corpore, quod est Ecclesia*" (JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis splendor*, 25: AAS 85 [1993] 1153)

²⁴ Cf. DI 16b.

²⁵ *Dominus Iesus* cita a este propósito Mt 16,18;28,20; Jn 16,13.

²⁶ UR 3a.

Iglesia, que la obra del Señor no puede ya ser derrotada por el pecado. Esta afirmación es tan básica y común, que, aún en la división y la separación, todos siguen pretendiendo salvaguardar y defender la verdadera Iglesia²⁷.

Así pues, tras haber dicho que la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica, existe de modo concreto en la historia, la Declaración añadirá que esta Iglesia de Cristo subsiste en este mundo en la Iglesia católica.

Con ello se afirma, en primer lugar, en continuidad con la genuina tradición católica, que la Iglesia de Cristo sigue existiendo en la historia con un rostro preciso; que el Pueblo de Dios, generado en el tiempo por Jesucristo, cumple su peregrinación en el mundo con una fisonomía propia y reconocible, como la comunidad de los discípulos del Señor, que Él encomendó a Pedro y a los apóstoles para su pastoreo²⁸. Así, desde los inicios, una Unidad humana real, con rostros y nombres determinados, se convierte en el lugar del encuentro con Dios y de la vida en el Señor²⁹; la particularidad de lo humano, en el signo y el instrumento de lo Católico, de la Verdad plena de Dios y del hombre.

De este modo continúa en la historia la misma dinámica de encarnación iniciada en Cristo, ocasión perenne de escándalo, entonces y ahora, como siguen atestigüándolo diversas formulaciones modernas y contemporáneas: un acontecimiento histórico no puede aportar verdades universales³⁰; no es propio de la Idea realizarse poniendo toda su plenitud en un ejemplar o individuo singular³¹; nada es incomparable o absoluto en la historia, todo acontecimiento es relativo y ha de ser explicado a partir de sus presupuesto y circunstancias, como resultado de una evolución³².

Sin embargo, la Iglesia de Cristo proviene históricamente del mismo Señor Jesús, muerto y resucitado, como una realidad en la que se une lo divino y lo humano, lo particular y lo universal, y permanece en la historia en toda la "integridad"³³ que la constituye. Para expresar esta continuidad histórica

²⁷ Cf., por ej., el mismo M. LUTERO: *"Wie aber, wenn ich beweise, daß wir bei der rechten alten Kirche geblieben, ja daß wir die rechte alte Kirche sind, ihr aber von uns, das ist von der alten Kirche abtrünnig geworden, eine neue Kirche angerichtet habt wider die alte Kirche?"* ("Wider Hans Worst": WA 51, 478).

²⁸ En estos términos, LG 8a.

²⁹ Cf., por ej., las escenas paradigmáticas narradas en Hch 2,46-47; 5,12-14.

³⁰ Cf. la obra citada de G. E. LESSING.

³¹ Así, por ej., D. F. STRAUß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Tübingen 1835/1836).

³² Cf. G. THEISSEN - A. MERZ, *Der historische Jesus* (Göttingen 1996) 440.

³³ DI 16b.

de la Comunión fundada por Cristo y transmitida por sus apóstoles, “*Dominus Iesus*” afirmará, recogiendo la enseñanza conciliar, que la Iglesia de Cristo “subsiste en la Iglesia católica”³⁴.

La palabra “subsiste” no quiere debilitar en nada la enseñanza primordial y, en el fondo, escandalosa de la presencia concreta en la historia de la Iglesia de Cristo; sino introducir a la comprensión de esta permanencia, teniendo en cuenta la actual situación de división de los cristianos. En efecto, el Concilio la ha preferido a la expresión “la Iglesia de Cristo es la Iglesia católica”, para poder afirmar esta identidad de un modo que no resulte exclusivo y absoluto, por lo que no se reconocería la existencia de nada cristiano fuera de la “estructura visible” católica³⁵. De hecho, aunque el Concilio no ofrece explicación particular del significado de la palabra “subsiste”, la *relatio* que acompañaba el texto da pie para interpretarlo como sinónimo de “está presente”, permanece en el tiempo³⁶.

“*Dominus Iesus*” insiste, por tanto, en la unidad indisoluble de la Iglesia de Cristo, única Esposa suya, presente históricamente en la Católica³⁷; y rechaza, por consiguiente, que pueda hablarse de una “subsistencia plural”

³⁴ DI 16c; cf. LG 8a.

³⁵ LG 8a. La afirmación de la identidad formal entre Cuerpo místico de Cristo, Iglesia de Cristo e Iglesia Católica se encuentra, poco antes del Concilio, en el magisterio de Pío XII, en *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943] 221ss.) y en *Humani generis* (AAS 42 [1950] 571); la afirmación aparecía igualmente en el Esquema *De ecclesia* presentado al Concilio en su sesión de apertura (AS II, I/4, 15). La razón del cambio fue expuesta oficialmente: “a fin de que la expresión pudiese estar más de acuerdo con la afirmación acerca de los elementos eclesiales que se encuentran en otra parte” (AS III/1, 177). Cf., por ej., U. BETTI, “Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. A proposito di un’espressione della *Lumen Gentium*”: *Antoniarum* 61 (1986) 726-745; S. N. BOSSHARD, “Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi”: *MThZ* 38 (1987) 355-367; F. 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”: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 607-616.

³⁶ Pues la *Relatio* de n. 8 afirma: “*Intentio autem est ostendere, Ecclesiam, ..., qua cum Christo Eiusque opere in perpetuum unitur, his in terris concrete inveniri in Ecclesia catholica*”; y como b): “*Ecclesia est unica, et his in terris adest in Ecclesia Catholica, licet extra eam inveniantur elementa ecclesialia*” (AS III/1, 176). “Subsistit in” tiene, pues, como primer sentido “adest in”, “está presente”. A este respecto, F. A. SULLIVAN (o. c.) corrige algunas interpretaciones filosóficas forzadas de esta subsistencia, propuestas antes de la publicación de las actas conciliares; una reflexión renovada en este sentido puede verse, por ej., en J. RATZINGER, “L’ecclesiologia della costituzione ‘*Lumen Gentium*’”, en R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000) 77-79; B.-D. DE LA SOUJEOLE, “Et pourtant ... elle subsiste!”: *Revue Thomiste* 99 (2000) 541-544.

³⁷ DI 16b.

de la Iglesia de Cristo en las diferentes iglesias cristianas separadas³⁸. Se excluye así lo que podríamos llamar “relativismo eclesiológico”, que tiende a ver las configuraciones eclesiales empíricas como fruto de la necesidad sociológica y relativiza su significado teológico, así como las diferencias que existen entre ellas³⁹.

La Declaración glosa esta afirmación primera, es decir que la Unidad generada por Cristo como misterio de comunión de los hombres con Dios sigue presente en la historia en su integridad, recordando dos claras implicaciones: no se puede pensar que la Iglesia de Cristo no existe en ningún lugar y es objeto de búsqueda por parte de todas las comunidades eclesiales, ni tampoco que la Iglesia de Cristo sea la suma de las comunidades eclesiales separadas⁴⁰. Pues en ninguno de los dos casos se salvaguardaría la presencia concreta de la Iglesia como realidad de unidad en la fe y en la comunión, que, como tal, se habría perdido en los meandros de la historia.

En este sentido, habría que rechazar también la reciente propuesta de interpretación de E. Jüngel⁴¹, que querría ver en la pluralidad de Iglesias y comunidades eclesiales el reflejo de la Trinidad de Personas en el único Dios; pues, evidentemente, no se realiza entre las comunidades cristianas separadas el Misterio de Unidad, propio del Dios trinitario. Comprender así la presencia histórica de la Comunión eclesial no tendría suficientemente en cuenta ni las diferencias de las confesiones, ni la realidad de la Unidad verdadera⁴².

No sería tampoco aceptable la propuesta de P. Neuner, que intenta interpretar esta realidad histórica de subsistencia a partir de la analogía entre la Iglesia y la Encarnación afirmada por LG 8a: la doctrina cristológica de las dos naturalezas podría ser vista en analogía con la relación de la Iglesia de Cristo con la Católica; de modo que la Iglesia empírica e institucional sería

³⁸ DI 16c, nota 56.

³⁹ Cf., por ej., J. RAZTINGER, *loc. cit.*; también últimamente J.-H. TÜCK, “Zur Kritik der ‘pluralistischen Ekklesiologie’ – Anmerkungen zu *Dominus Iesus* 16 und 17”: “*Dominus Iesus*”... (Münster 2001), 229-239.

⁴⁰ Cf. DI 17c, citando a la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae*, 1.

⁴¹ “Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre”, reproducido en: “*Dominus Iesus*”... (Münster 2001) 60.

⁴² Cf. ya la respuesta de J. RATZINGER en su entrevista concedida a la Frankfurter Allgemeine Zeitung del viernes 22 de septiembre de 2000 (pp. 51ss.), reproducida en: “*Dominus Iesus*”... (Münster 2001) 34.

manifestación histórica de la Iglesia de Cristo, que encontraría en ella una realización⁴³. Pero el Concilio no pone en comparación la unidad existente entre la naturaleza humana y divina de Jesucristo con la que se daría entre la Iglesia visible e histórica y la Iglesia una y santa, sino que la refiere a la unidad entre lo humano y lo divino que tiene lugar también en la Iglesia. Sería un error, por tanto, adjudicar el papel de lo divino a la Iglesia creída en la fe y dejar la Iglesia institucional concreta como lo humano. *Lumen Gentium* quiere enseñar, al contrario, la presencia histórica de esa peculiar realidad social en la que se une lo humano y lo divino, en cuanto que es originada por el Hijo de Dios hecho hombre. No es posible, por tanto, presentar la doctrina conciliar sobre la analogía con la Encarnación en contraposición con las enseñanzas fundamentales de la Declaración a propósito de la subsistencia histórica de la Iglesia de Cristo.

Al contrario, es intención explícita del Concilio evitar la disociación entre el “cuerpo místico”, la comunidad espiritual, y la sociedad jerárquica visible (LG 8a). Esta unión es característica de la eclesiología católica moderna y contemporánea, que afirma conscientemente la dimensión visible y jerárquica de la Iglesia contra la Reforma⁴⁴; pero asimismo la realidad de la Iglesia como cuerpo que vive de la gracia de la Cabeza, animado por el Espíritu, contra quienes la interpretan naturalísticamente y no quieren ver en la Católica más que un instrumento humano de poder⁴⁵. *Lumen Gentium*, recogiendo ambas líneas de la eclesiología católica moderna, subraya que la comunidad de fe, esperanza y caridad, y la Iglesia empírica visible no pueden ser tratadas como dos realidades distintas, sino que conforman una única realidad compleja. Esta es la Iglesia de la que se dice que “subsiste en” la historia. Por consiguiente, no puede reducirse su presencia a la de la institución visible empírica –al *sacramentum*, podría decirse–, sino que está presente en el mundo igualmente la realidad viva de comunión –la *res* de este *sacramentum* neotestamentario.

⁴³ “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, en: “*Dominus Iesus*” ... (Münster 2001) 203.

⁴⁴ Piénsese en ROBERTO BELLARMINO y en todo su significado hasta el Vaticano I y hasta la *Lumen Gentium* misma; cf., por ej., TH. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)* (Paderborn 1999).

⁴⁵ Se trata de afirmaciones tradicionales también en la teología católica moderna; cf., por ej., Y. CONGAR, “Traditio thomistica in materia ecclesiologicala”: *Angelicum* 43 (1966) 405-428; “*Lumen Gentium* n. 7, *L'Église corps mystique du Christ* au terme de huit siècles d'histoire”: *Le Concile de Vatican II* (Paris 1984) 137-161. De todos modos, tendrá un significado particular en este sentido la renovación de la eclesiología a partir de inicios del siglo XIX, cuyos inicios puede simbolizar J. A. MÖHLER.

Así pues, el Pueblo de Dios subsiste en la historia como realidad de comunión humano-divina, la cual, como tal, es signo e instrumento de la salvación: “que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado”⁴⁶. Lo recuerda el concilio Vaticano II en su decisiva constitución sobre la divina revelación: la Iglesia, “con su doctrina, vida y culto, conserva y transmite a todas las edades todo lo que es y todo lo que cree” (DV 8a).

Sería inadecuado, por consiguiente, reducir esta “subsistencia” a la de los “medios” instrumentales, como si se pudiera separar una “Iglesia empírica”, la estructura social visible, de una “Iglesia-comunión” o “cuerpo místico” invisible, a la que entonces, por hipótesis, podría acceder el individuo desde diferentes “corporaciones eclesiales”.

Este riesgo no afecta sólo a quienes consideran la realidad social cristiana últimamente como parte de este mundo, sino también a quien acentúa de modo unilateral y exclusivo esta dimensión externa y visible. Pues esta posición, que quiere enaltecer el valor de lo visible, lo relativiza en realidad, al separarlo indebidamente del fruto de unidad para el que existe, en el que encuentra su razón de ser y el principio de su comprensión real. Por otra parte, no se respeta así tampoco adecuadamente este fruto o don de la comunión en el Señor; pues la “unidad en Cristo” es alejada de la vida real, situada en un ámbito puramente “espiritual”, reducida en su presencia objetiva, quedando en buena medida al arbitrio de la subjetividad humana⁴⁷. Se salvaguarda así una estructura mínima de seguimiento de la autoridad de la Iglesia; pero queda debilitada en su fundamento la unidad entre la fe y la vida, falta del ámbito de comunión real que la hace posible⁴⁸.

De hecho, *Lumen Gentium*, en el lugar que puede ser considerado primer punto de referencia para la comprensión de la “comunión plena” (cf. LG 14b), describe de modo clásico la incorporación *plena* del fiel al Cuerpo de Cristo a partir los medios de salvación, añadiendo a ellos, sin embargo, la posesión del don del Espíritu Santo⁴⁹. De igual modo, subraya explícitamente el signifi-

⁴⁶ Jn 17,21; cf. Jn 17,23; también 13,34.

⁴⁷ Cf., por ej., J. A. MÖHLER, “Die Einheit in der Kirche” (Köln&Olten, 1956), §§ 30-31.

⁴⁸ Pues la vida cristiana consiste “*in sequendo Iesum Christum et in nobis ipsis Ei tradendis, necnon in sinendo ut ipsius gratia transformemur atque eius misericordia renovemur: quae ad nos perveniunt per vitam communionis Ecclesiae eius*” (JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 119: AAS 85 [1993] 1226).

⁴⁹ La interpretación del inciso “*Spiritum Christi habentes*” ha dado lugar a dos líneas fundamentales de interpretación: Quienes lo ven como una condición de la plena incorporación y quienes excluyen que pueda ser considerado tal, comprendiéndolo como una referencia a su

cado de los tres vínculos visibles que son para la tradición teológica criterio de pertenencia a la Iglesia; pero los presenta como uniendo al fiel inmediatamente a Cristo, que rige a la Iglesia por medio del Papa y los obispos, expresión, a su vez, no sólo del gobierno, sino también de la comunión eclesial⁵⁰. Pone así de manifiesto que los elementos institucionales no pueden separarse del Espíritu Santo, que la realidad visible es signo e instrumento de la comunión salvífica con Jesucristo; que los mismos “tres vínculos” no tienen sentido sino como expresión de la única pertenencia a Cristo, de la relación real y profunda con Él en la que consiste el ser miembro de su Cuerpo. En efecto, en el don del Espíritu culmina la fundación de la Iglesia, su constitución como misteriosa realidad de comunión de los hombres en Cristo⁵¹.

Unitatis redintegratio, por su parte, confirma estas perspectivas mostrando a la Iglesia, destinada a permanecer en el mundo hasta la consumación de los tiempos, como un pueblo que, con la ayuda del Espíritu Santo “que habi-

fecundidad. Entre los primeros se cuentan los teólogos más cercanos al acontecimiento conciliar, como A. GRILLMEIER, “Kommentar zum I. Kapitel”: *LThK*, 12 (Freiburg-Basel-Wien 1966) 198-199; G. PHILIPS, “L’Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican”, Tome I (Paris 1967) 194-198; K. RAHNER, “Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils” en *Schriften zur Theologie*, VI (Einsiedeln 1965) 321-347; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 242-245; en el mismo sentido existe una línea de interpretación canónica, como, por ej., H. MÜLLER, “Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts: ÖAKR 28 (1977) 81-98; F. COCCOPALMERIO, “Quid significant verba ‘Spiritum Christi habentes’ *Lumen Gentium* 14,2?”: *Periodica* 65 (1979) 253-276; E. CORECCO, “I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo *Codex*”, en G. BORGONOVO E A. CATTANEO (a cura di), *Ius et Communio*, II (Casale Monferrato-Lugano 1997) 635-637; L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa* (Milano 1989) 167-170; P. KRÄMER, “Die Zugehörigkeit zur Kirche”: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hrsg. von J. Listl und H. Schmitz (Regensburg 1999) 200-209. La segunda interpretación del inciso se encuentra sobre todo en perspectiva canónica; cf. por ej. W. AYMANS, “Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils”: *AfkKR* 142 (1973) 397-417; V. DE PAOLIS, “Communio in novo Codice”: *Periodica* 77 (1988) 521-552; G. GÄNSWEIN, “‘Spiritum Christi habentes’. Zur Frage von Kirchengliedschaft und Heil”: *Periodica* 86 (1997) 275-319; 397-418; R. CORONELLI, *Incorporazione alla Chiesa e comunione* (Roma 1999) 129-136; desde diferentes presupuestos eclesiológicos, interpreta de modo semejante P. CERVERA BARRANCO, *La incorporación en la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de la fe según el Concilio Vaticano II* (Roma 1998) 109-245.

⁵⁰ “... vinculis ... et ecclesiastici regiminis et communionis” (*ibíd.*). Cf. A. GRILLMEIER, op. cit., 199-200.

⁵¹ LG 8b; cf., por ej.: “*Communicando enim Spiritum suum, fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos. tamquam corpus suum mystice constituit*” (LG 7a); en el mismo sentido, GS 32a.

ta en los creyentes, y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza una admirable comunión de fieles y une a todos en Cristo...”, crece y lleva a la perfección “su comunión en la unidad”⁵², mediante la predicación fiel del Evangelio, la administración de los sacramentos y el gobierno por los Apóstoles y sus sucesores.

En continuidad con esta enseñanza conciliar, la encíclica *Ut unum sint* recordará igualmente que el Señor mismo, por medio de su Espíritu, dio esta unidad a su Iglesia, como algo que no es accesorio, “sino que está en el centro mismo de su obra, ... pertenece a la naturaleza misma de esta comunidad”⁵³. La Unidad de los discípulos es originada, “instituida” por Cristo, para que permanezca perennemente en la historia, con todos los bienes con que ha querido dotarla: con los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos y la comunión jerárquica, como comunión en Cristo gracias al Espíritu, y por Él comunión con el Padre⁵⁴.

La Comunión plena subsiste pues en la historia como realidad visible institucional y al mismo tiempo como “misterio sagrado de unidad”⁵⁵ que proviene igualmente del Señor. Mantener unidas ambas dimensiones permite comprender que la plena subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Católica no garantiza la santidad subjetiva de sus miembros, que pueden no usar bien sus medios de salvación. Hasta el punto que, de alguna manera, podría hablarse de una menor plenitud de la Comunión en el caso de aquellos católicos, que, salvaguardados los vínculos exteriormente, han rechazado al Espíritu del Señor y a su obra, que es siempre introducción de la vida de los hombre en la Unidad, en la Comunión que salva. Ello se expresa de modo positivo en la exigencia a todos los cristianos de vivir concretamente el misterio de la reconciliación con Dios –a través del sacramento de la confesión– y la pertenencia concreta a la propia y particular realidad de comunión –cuyo corazón puede ser identificado en la participación en la Eucaristía dominical.

⁵² Cf. UR 2. La apelación a *Unitatis redintegratio* para interpretar aspectos no desarrollados por *Lumen Gentium* no se justifica sólo por leyes hermenéuticas generales, sino también por la intención explícita del Concilio, que, en la elaboración de la constitución sobre la Iglesia, dejó las cuestiones ecuménicas para su ulterior desarrollo en los documentos correspondientes, que se estaban preparando. El mismo Pablo VI dirá que la doctrina sobre la Iglesia debe ser leída a la luz de las explicaciones aportadas por el Decreto sobre el Ecumenismo; cf. AAS 56 (1964) 1012-1013.

⁵³ JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 9: AAS 87 (1995) 926.

⁵⁴ *Ut unum sint*, 9.11: *Ibid.*, 926-927.

⁵⁵ UR 2f.

5. La Iglesia de Cristo que subsiste en el mundo es, pues, un “misterio” de Comunión, determinado por su origen histórico como “ser-en-Cristo”, como unidad en el “Cuerpo de Cristo”⁵⁶, gracias a su entrega por todos en la Cruz y la Resurrección y gracias a su don del Espíritu.

Se trata de una realidad de unidad “en Cristo”, vivida en este mundo humanamente, vivida en la fe en Él; es decir, aceptando la forma histórica en que Cristo ha ofrecido a los hombres la Comunión con Él: “vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Gál 2,20). Una fe que significa, por tanto, escucha de la Palabra de Dios en todas sus dimensiones, hasta la acogida de su Encarnación y de su entrega personal por nosotros. Ahora bien, no se acoge la Palabra de Dios plenamente si no se acepta la comunicación de sí que ofrece gratuitamente Jesús en el don de su Cuerpo y de su Sangre, si no se acepta su particular “lavatorio de pies” (Jn 13,4ss.) en la Última Cena. Es decir, la fe no alcanza su forma plena sin los sacramentos, sin el bautismo en el nombre del Señor, sin la comunión de la Eucaristía, sin la vida en la unidad visible generada por Cristo y a cuyo servicio envió a los Apóstoles como pastores. Desde esta perspectiva pueden comprenderse las afirmaciones de “*Dominus Iesus*”, que no considera posible la existencia de una Iglesia en el sentido propio de la palabra, si no se conservan “el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico”⁵⁷.

Esta comunidad de discípulos, encomendada por Jesús a hombres cuyos nombres conocemos, a los Apóstoles con Pedro a la cabeza, existe en toda la particularidad de lo humano, de modo concreto y visible; y, sin embargo, es la verdadera “Ecclesia” de Dios, el Pueblo reunido por Dios en Cristo Jesús en el momento culminante de la historia, como realidad de unidad que no puede ser limitada por ninguna frontera humana, nacional o cultural: “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28). Puede decirse, por consiguiente, que la fe no alcanza tampoco su forma histórica plena sin la dimensión universal de la realidad de unidad, de comunión en Cristo, que es la Iglesia; por

⁵⁶ Por usar la terminología eclesiológica paulina a la que otorga particular relieve DI (por ej., n. 16).

⁵⁷ DI 17b. Estas afirmaciones son coherentes con UR 22c, que, describiendo la objetiva unidad existente entre los cristianos en razón de los vínculos sacramentales, habla sólo de “comunidades eclesiales” y no de “Iglesias” al no darse episcopado válido y verdadera Eucaristía. Este nexo aparece claramente explicitado en la *Relatio*, donde se reconoce que se puede hablar de “Iglesias” ortodoxas o viejo-católicas, porque han conservado los sacramentos del orden y de la Eucaristía (AS III/2, 335).

ello, sostendrá la Declaración que las Iglesias ortodoxas separadas son verdaderas Iglesias particulares, en las que está presente la Iglesia de Cristo, aunque les falta la plena comunión al no reconocer el ministerio del sucesor de Pedro⁵⁸.

De ahí la lógica profunda de la posición católica: sólo existe una única Iglesia de Cristo, una única realidad de Comunión en Él, que nunca deja de estar presente en la historia, como sacramento de salvación. Esta Comunión subsiste plenamente en la Iglesia católica de modo indefectible, “y esto a pesar de las crisis con frecuencia graves que la han sacudido, las faltas de fidelidad de alguno de sus ministros y los errores que cotidianamente cometen sus miembros”⁵⁹; y subsiste en parte⁶⁰, no perfectamente, en aquellas Iglesias o comunidades eclesiales separadas en algún aspecto de la Católica; las cuales, sin embargo, están unidas a ella objetivamente por todo lo que de cristiano tienen, por todo lo que las constituye en su realidad eclesial⁶¹.

Así pues, no es posible pensar la situación de Iglesias o comunidades eclesiales ortodoxas o protestantes en relación con una Unidad en Cristo diferente de la que El originó y permanece presente en la historia, como si las sociedades eclesíásticas visibles fuesen signo e instrumento de una Iglesia “espiritual” ausente de la historia, de una Iglesia platónica o de una Iglesia ideal, necesitada de una forma concreta de existencia en el mundo. Han de ser comprendidas como realizaciones de la Iglesia histórica del Nuevo Testamento; como presencia histórica de la única realidad de Comunión, aunque imperfecta, pues no salvaguardan su forma plena y, por ello, no están en comunión plena con la Iglesia católica.

Por otra parte, ello exige también reconocer en cada caso la presencia objetiva de medios de salvación que pertenecen a Cristo, que son siempre principio de vida eclesial, y que, por su misma naturaleza, tienden a la plenitud de la Comunión⁶². Así, en continuidad con el Concilio, “*Dominus Iesus*”

⁵⁸ DI 17a, en continuidad con UR, 14-15, y con *Ut unum sint*, 12,50,55-57: AAS 87 (1995) 928, 950, 953-956.

⁵⁹ *Ut unum sint*, 11: *ibíd.*, 927.

⁶⁰ Cf.: “*in quibus traditiones et structurae catholicae ex parte subsistere pergunt...*” (UR 13c)

⁶¹ Cf. LG 8b; UR 2-3; *Ut unum sint*, 10: *ibíd.*, 926-927; cf.: “*Etenim, sanctificationis et veritatis elementa quae in ceteris Communitatibus christianis sunt, gradu in alia ab alia diverso, fundamentum sunt, in natura positum, communionis etsi imperfectae inter eas et Ecclesiam catholicam intercedentis*” (*Ut unum sint*, 11: *ibíd.*, 927).

⁶² Cf., por ej.: “*Ex altera parte necessarium est Catholicos cum gaudio agnoscere et aestimare bona vere christiana, a communi patrimonio promanantia, quae apud fratres a nobis*

reconoce igualmente la existencia objetiva de una comunión, aunque imperfecta, de las Iglesias o comunidades eclesiales separadas y la Iglesia católica⁶³.

En esta perspectiva puede comprenderse el sentido de la doctrina católica que habla de una “gradualidad” de la comunión⁶⁴. No afirma que existan diversas Iglesias de Cristo, ni que esta sea invisible y escondida, y posea luego múltiples formas diferentes de presencia social histórica. Defiende, en cambio, un valor eclesial verdadero de las Iglesias y comunidades separadas de la Católica, debido a la objetiva dependencia para con Cristo y para con su obra –la Iglesia– salvaguardada por cada una, y expresada en el reconocimiento de que conservan elementos de santidad y verdad de los que no desdeña servirse el Espíritu⁶⁵. Se valora, por tanto, su realidad eclesial con todas sus consecuencias: como presencia imperfecta de la única Comunión en Cristo, en unidad objetiva, en mayor o menor grado, con la Iglesia católica; pero movida inevitablemente por la dinámica propia de toda vida eclesial verdadera, que surge del Don de la comunión y tiende a la unidad plena.

Hablar de “elementos” no significa recaer en comprensiones fundamentalmente doctrinales de la Revelación, en una lógica cuantitativa en la que el otro siempre aparece en negativo como lo deficitario y lo no pleno, no quiere disminuir en nada la dignidad “eclesial” de otras Iglesias o comunidades⁶⁶. Al contrario, la idea de “*communio* plena” y “no plena” sólo puede ser bien entendida a partir de la comprensión conciliar de la Revelación como acontecimiento personal de comunicación de Dios a los hombres en el Don de su Hijo, que llega a su plenitud en la Encarnación y la Pascua de Jesucristo; pues, en correspondencia con ello, podrá afirmarse que la transmisión de la revelación tiene lugar gracias a la permanencia en la historia de la Comunión en Cristo, ofrecida a los hombres como posibilidad de entrar en su conoci-

seiunctos inveniuntur. Divitias Christi et virtutum opera agnoscere in vita aliorum, qui pro Christo testimonium ferunt, quandoque usque ad sanguinis effusionem, aequum et salutare est: Deus enim semper mirabilis est et mirandus in operibus suis” (UR 4h); también *Ut unum sint*, 13: AAS 87 (1995) 928-929.

⁶³ DI 17a.

⁶⁴ Cf., por ej., W. BERTRAMS, “De gradibus communionis in doctrina concilii Vaticani II”: *Gr.* 47 (1966) 286-305; O. SAIER, *Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Bamberg 1973) 103-140; R. POTZ, “Die Grade der Communio im katholischen Kirchenrecht”: *Kanon* 8 (1987) 51-64; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità* (Milano 1995) 237-252.

⁶⁵ Cf. LG 15; UR 3; DI 17c.

⁶⁶ Plantea esta dificultad J. WERBICK, “Der Anspruch auf ‘Vollständigkeit’ als anti-relativistische Abwehrstrategie”, in: “*Dominus Iesus*” ... (Münster 2001) 134-143.

miento y seguimiento según toda la verdad de su Persona, transmitida por los apóstoles. Por ello, como se ha observado, la eclesiología conciliar no separa nunca los “medios de salvación” de la realidad de “unidad en Cristo”, de su significado para la constitución eclesial; e igualmente, en continuidad con esta concepción personal, dialógica y comunional de la Revelación, también “*Dominus Iesus*” subrayará que todos los elementos de santificación y verdad pertenecientes a Cristo y a su Iglesia, son principio de vida en unidad⁶⁷.

Los “elementos” existentes en Iglesias y comunidades separadas no pueden ser reducidos, por consiguiente, a una mera suma de fragmentos estáticos⁶⁸, sino que provienen todos de Cristo como forma instituida por Él de constituir la nueva y misteriosa Comunión de su Iglesia. Ni la palabra ni los sacramentos —o el ministerio jerárquico— tienen sentido por sí mismos, sino al servicio de la vida en la fe y la comunión con Cristo; en efecto, todos los “elementos” instituidos por Cristo dan como fruto unidad eclesial, y tienden por su propia naturaleza a la plenitud de la comunión. De manera que, también en una realidad de “comunión imperfecta, aunque real”, el cristiano está llamado a crecer de muchos modos en la vida eclesial, incluso hasta la perfección del martirio, vértice de la vida de la gracia; ya que, como manifiestan los mártires de nuestro siglo, Dios mantiene para todos los bautizados la exigencia suprema de la fe, hasta el sacrificio de la vida⁶⁹.

Afirmar pues que la Iglesia de Cristo subsiste en la historia plenamente sólo en la Iglesia católica⁷⁰ no quiere negar en absoluto el valor de cualquier otra realidad eclesial; al contrario, permite valorar sin reticencia todo lo que en estas tradiciones conduce al conocimiento de Dios, sabiendo precisamente que todo lo que en ellas pertenece a Cristo y a su Iglesia tiende siempre a la unidad. Esta posición teológica no genera indiferencia ante las exigencias de un ecumenismo verdadero; muestra, por el contrario, la urgencia de la unidad, pues ésta coincide con el dinamismo intrínseco de la vida cristiana⁷¹.

⁶⁷ DI 17.

⁶⁸ Cf. *Ut unum sint*, 49b: AAS 87 (1995) 949.

⁶⁹ Cf. *Ut unum sint*, 84: *ibíd.*, 971.

⁷⁰ DI 16c. A este propósito, cf., por ej., J. A. MARTÍNEZ CAMINO, “La Declaración *Dominus Iesus*, en el centro del Jubileo del año 2000, ante el problema más grave de nuestro tiempo” (Madrid 2000) 42-43.

⁷¹ Cf.: “*Ex hoc illud consequitur, ut inquisitio unitatis christianorum non actus arbitrarius sit vel ad utilitatem spectans, sed necessitas ex ipsa oriens natura communitatis christianae*” (*Ut unum sint*, 49: *ibíd.*, 949).

Por otra parte, no exige de nadie que abandone elemento alguno de santidad y de verdad presente en la propia tradición; sino que pide, más bien, una apertura real a la acción del Espíritu del Señor, que conduce siempre hacia la plena comunión.

Más aún, la afirmación de la presencia indefectible en el mundo de la Comunión plena instituida por Cristo, aporta un servicio insustituible y decisivo en la búsqueda de la unidad, recordando que la obra definitiva ha sido cumplida ya por Jesucristo en la historia, sosteniendo el camino de todos con la certeza de una meta que es real y que es posible alcanzar, y evitando, por tanto, el peligro de que los hombres cedan a considerar que la realidad de Comunión no pertenece al horizonte de este mundo, que aquí sólo es posible aquella experiencia que acontece en el horizonte limitado de las capacidades subjetivas –aun religiosas y morales– del hombre.

El mensaje de “*Dominus Iesus*” busca confirmar la fe de los creyentes e iluminar el camino de todos los hombres con el anuncio contrario: en Jesucristo ha tenido lugar la Revelación plena y definitiva de la verdad sobre Dios y sobre la salvación del hombre; en Él, para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte, Dios habita con nosotros, introduciendo en el mundo una amistad y una compañía, destinada a llevar al género humano a la comunión de la vida eterna (cf. DV 2, 4), que no ha podido ser vencida por las limitaciones y el pecado de los hombres y que, por la gracia del Espíritu, seguirá presente en el mundo indefectible e íntegramente hasta la consumación de la historia.

Resumen.- Las enseñanzas eclesiológicas de “*Dominus Iesus*” no disminuyen la centralidad de lo cristológico, sino que lo confirman y manifiestan su alcance. Del Señor Jesús proviene la una y única realidad de Comunión en Él, que subsiste indefectiblemente en la historia en la Iglesia Católica, con la que otras Iglesias o comunidades separadas están objetivamente en comunión, en mayor o menor grado, según la pervivencia en ellas de elementos de santidad y verdad pertenecientes a Cristo y de los que el Espíritu se sirve.

Summary.- *The ecclesiological teachings of “Dominus Iesus” do not diminish the centrality of the christological dimension, on the contrary, they confirm and manifest its reach. From the Lord Jesus, there emanates the one, and only reality of communion in Him, which subsists indefectibly in the history of the Catholic Church, with which other separated churches or communities are objectively in communion, to a greater or smaller degree, according to the survival of elements in them of sanctity and truth, pertaining to Christ, and of which the Spirit makes use of.*