

**CONFERENCIA DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER  
SOBRE LA ECLESIOLOGÍA DE LA "LUMEN GENTIUM"  
PRONUNCIADA EN EL CONGRESO INTERNACIONAL  
SOBRE LA APLICACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II,  
ORGANIZADO POR EL COMITÉ  
PARA EL GRAN JUBILEO DEL AÑO 2000**

En el tiempo de la preparación del concilio Vaticano II y también durante el Concilio mismo, el cardenal Frings me relató a menudo un episodio sencillo, que evidentemente le había impresionado profundamente. El Papa Juan XXIII no había fijado ningún tema concreto para el Concilio, pero había invitado a los obispos del mundo entero a proponer sus prioridades, de forma que de las experiencias vivas de la Iglesia universal brotara la temática de la que se debía ocupar el Concilio. También en la Conferencia episcopal alemana se discutió cuáles temas convenía proponer para la reunión de los obispos. No sólo en Alemania, sino prácticamente en toda la Iglesia católica, se opinaba que el tema debía ser la Iglesia: el concilio Vaticano I, interrumpido antes de concluir a causa de la guerra franco-alemana, no había podido realizar totalmente su síntesis eclesiológica; sólo había dejado un capítulo de eclesiológica aislado. Tomar el hilo de entonces, tratando así de llegar a una visión global de la Iglesia, parecía ser la tarea urgente del inminente concilio Vaticano II.

A eso llevaba también el clima cultural de la época: el fin de la segunda guerra mundial había implicado una profunda revisión teológica. La teología liberal, con una orientación totalmente individualista, se había eclipsado por sí misma, y se había suscitado una nueva sensibilidad con respecto a la Iglesia. No sólo Romano Guardini hablaba de un despertar de la Iglesia en las almas. También el obispo evangélico Otto Dibelius acuñaba la fórmula del siglo de la Iglesia, y Karl Barth daba a su dogmática, fundada en las tradiciones reformadas, el título programático de "Kirchliche Dogmatik" (Dogmática eclesial): como decía, la dogmática presupone la Iglesia, sin la Iglesia no existe.

Así, entre los miembros de la Conferencia episcopal alemana reinaba la opinión común de que el tema debía ser la Iglesia. El anciano obispo Buchberger, de Ratisbona, que, por haber ideado el *Lexicon für Theologie und Kirche* en diez volúmenes -hoy ya va por la tercera edición-, se había granjeado estima y fama mucho más allá de su diócesis, pidió la palabra -así me lo contó el arzobispo de Colonia- y dijo: "Queridos hermanos, en el Concilio ante todo debéis hablar de Dios. Este es el tema más importante". Los obispos quedaron impresionados por la profundidad de esas palabras. Como es natural, no podían limitarse a proponer sencillamente el tema de Dios. Pero, al menos en el cardenal Frings, quedó una inquietud interior, y se preguntaba continuamente cómo podíamos cumplir ese imperativo.

Este episodio me volvió a la mente cuando leí el texto de la conferencia con la que Johann Baptist Metz se despidió, en 1993, de su cátedra de Münster. Quisiera citar de ese importante discurso al menos algunas frases significativas. Dice Metz: "La crisis que ha

afectado al cristianismo europeo no es principalmente, o al menos exclusivamente, una crisis eclesial... La crisis es más profunda: en efecto, no sólo tiene sus raíces en la situación de la Iglesia misma; ha llegado a ser una crisis de Dios". "De forma esquemática se podría decir: religión sí, Dios no; pero este "no", a su vez, no se ha de entender en el sentido categórico de los grandes ateísmos. No existen ya grandes ateísmos. En realidad, el ateísmo actual ya puede volver a hablar de Dios, de forma serena o tranquila, sin entenderlo verdaderamente...". "También la Iglesia tiene una concepción de la inmunización contra las crisis de Dios. Ya no habla hoy -como sucedió, por ejemplo, todavía en el concilio Vaticano I- de Dios, sino sólo -como, por ejemplo, en el último Concilio- del Dios anunciado por medio de la Iglesia. La crisis de Dios se cifra eclesiológicamente".

Estas palabras, en labios del creador de la teología política, deben llamar nuestra atención. Nos recuerdan, en primer lugar, con razón, que el concilio Vaticano II no fue sólo un concilio eclesiológico, sino ante todo y sobre todo, habló de Dios -y no solamente dentro de la cristiandad, sino también dirigiéndose al mundo-, del Dios que es Dios de todos, que salva a todos y es accesible a todos. ¿Es verdad que el Vaticano II, como parece decir Metz, sólo recogió la mitad de la herencia del anterior concilio? Es evidente que una relación dedicada a la eclesiología del Concilio debe plantearse esa pregunta.

Quisiera anticipar inmediatamente mi tesis de fondo: el Vaticano II quiso claramente insertar y subordinar el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios; quiso proponer una eclesiología en sentido propiamente teo-lógico, pero la acogida del Concilio hasta ahora ha omitido esta característica determinante, privilegiando algunas afirmaciones eclesiológicas; se ha fijado en algunas palabras aisladas, llamativas, y así no ha captado todas las grandes perspectivas de los padres conciliares.

Algo análogo se puede decir a propósito del primer texto que elaboró el Vaticano II: la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia. Al inicio, el hecho de que fuera la primera se debió a motivos prácticos. Pero, retrospectivamente, se debe decir que, en la arquitectura del Concilio, tiene un sentido preciso: lo primero es la adoración. Y, por tanto, Dios. Este inicio corresponde a las palabras de la Regla benedictina: "Operi Dei nihil praeponatur". La constitución sobre la Iglesia -*Lumen gentium*-, que fue el segundo texto conciliar, debería considerarse vinculada interiormente a la anterior. La Iglesia se deja guiar por la oración, por la misión de glorificar a Dios. La eclesiología, por su naturaleza, guarda relación con la liturgia. Y, por tanto, también es lógico que la tercera constitución -*Dei Verbum*- hable de la palabra de Dios, que convoca a la Iglesia y la renueva en todo tiempo. La cuarta constitución -*Gaudium et spes*- muestra cómo se realiza la glorificación de Dios en la vida activa, cómo se lleva al mundo la luz recibida de Dios, pues sólo así se convierte plenamente en glorificación de Dios.

Ciertamente, en la historia del posconcilio la constitución sobre la liturgia no fue comprendida a partir de este fundamental primado de la adoración, sino más bien como un libro de recetas sobre lo que podemos hacer con la liturgia. Mientras tanto, los creadores de la liturgia, ocupados como están de modo cada vez más apremiante en reflexionar sobre cómo pueden hacer que la liturgia sea cada vez más atractiva, comunicativa, de forma que la gente participe cada vez más activamente, no han tenido en cuenta que, en realidad, la liturgia se "hace" para Dios y no para nosotros mismos. Sin embargo, cuanto más la

hacemos para nosotros mismos, tanto menos atractiva resulta, porque todos perciben claramente que se ha perdido lo esencial.

Ahora bien, por lo que atañe a la eclesiología de la *Lumen gentium*, han quedado ante todo en la conciencia de la gente algunas palabras clave: la idea de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización del ministerio episcopal frente al primado del Papa, la revalorización de las Iglesias locales frente a la Iglesia universal, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura a las demás religiones; y, por último, la cuestión del estado específico de la Iglesia católica, que se expresa en la fórmula según la cual la Iglesia una, santa, católica y apostólica, de la que habla el Credo, "subsistit in Ecclesia catholica". Ahora dejo esta famosa fórmula sin traducir porque, como era de prever, se le han dado las interpretaciones más contradictorias: desde la idea de que expresa la singularidad de la Iglesia católica unida al Papa, hasta la idea de que expresa una equiparación con todas las demás Iglesias cristianas y de que la Iglesia católica ha abandonado su pretensión de especificidad.

En una primera fase de la acogida del Concilio, junto con el tema de la colegialidad, domina el concepto de pueblo de Dios, que, entendido muy pronto totalmente a partir del uso lingüístico político general de la palabra *pueblo*, en el ámbito de la teología de la liberación, se comprendió, con el uso de la palabra marxista de pueblo, como contraposición a las clases dominantes y, en general, aún más ampliamente, en el sentido de la soberanía del pueblo, que ahora, por fin, se debería aplicar también a la Iglesia.

Eso, a su vez, suscitó amplios debates sobre las estructuras, en los cuales se interpretó, según las diversas situaciones, al estilo occidental, como "democratización", o en el sentido de las "democracias populares" orientales.

Poco a poco estos "fuegos artificiales de palabras" (N. Lohfink) en torno al concepto de pueblo de Dios se han ido apagando, por una parte, y principalmente, porque estos juegos de poder se han vaciado de sí mismos y debían ceder el lugar al trabajo ordinario en los consejos parroquiales; pero, por otra, también porque un sólido trabajo teológico ha mostrado de modo incontrovertible que eran insostenibles esas politizaciones de un concepto procedente de un ámbito totalmente diverso.

Como resultado de análisis exegéticos esmerados, el exégeta de Bochum Werner Berg, por ejemplo, afirma: «A pesar del escaso número de pasajes que contienen la expresión *pueblo de Dios* -desde este punto de vista *pueblo de Dios* es un concepto bíblico más bien raro- se puede destacar algo que tienen en común: la expresión *pueblo de Dios* manifiesta el *parentesco* con Dios, la relación con Dios, el vínculo entre Dios y lo que se designa como *pueblo de Dios*; por tanto, una *dirección vertical*. La expresión se presta menos a describir la estructura jerárquica de esta comunidad, sobre todo si el *pueblo de Dios* es descrito como *interlocutor* de los ministros... A partir de su significado bíblico, la expresión no se presta tampoco a un grito de protesta contra los ministros: "nosotros somos el pueblo de Dios"».

El profesor de teología fundamental de Paderborn Josef Meyer zu Schlochtern concluye la reseña sobre la discusión en torno al concepto de pueblo de Dios observando que la

constitución del Vaticano II sobre la Iglesia termina el capítulo correspondiente "designando la estructura trinitaria como fundamento de la última determinación de la Iglesia". Así, la discusión vuelve al punto esencial: la Iglesia no existe para sí misma, sino que debería ser el instrumento de Dios para reunir a los hombres en torno a sí, para preparar el momento en que "Dios será todo en todos" (*1 Co 15, 28*). Precisamente se había abandonado el concepto de Dios en los "fuegos artificiales" en torno a esta expresión y así había quedado privado de su significado.

En efecto, una Iglesia que exista sólo para sí misma es superflua. Y la gente lo nota enseguida. La crisis de la Iglesia, tal como se refleja en el concepto de pueblo de Dios, es "crisis de Dios"; deriva del abandono de lo esencial. Lo único que queda es una lucha por el poder. Y esa lucha ya se produce en muchas partes del mundo; para ella no hace falta la Iglesia.

Ciertamente, se puede decir que más o menos a partir del Sínodo extraordinario de 1985, que debía tratar de hacer una especie de balance de veinte años de posconcilio, se está difundiendo una nueva tentativa, que consiste en resumir el conjunto de la eclesiología conciliar en el concepto básico: "eclesiología de comunión".

Me alegró esta nueva forma de centrar la eclesiología y, en la medida de mis posibilidades, también traté de prepararla. Por lo demás, ante todo es preciso reconocer que la palabra *comunión* no ocupa en el Concilio un lugar central. A pesar de ello, si se entiende correctamente, puede servir de síntesis para los elementos esenciales del concepto cristiano de la eclesiología conciliar.

Todos los elementos esenciales del concepto cristiano de *comunión* se encuentran reunidos en el famoso pasaje de la primera carta de san Juan, que se puede considerar el criterio de referencia para cualquier interpretación cristiana correcta de la comunión: "Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea perfecto" (*1 Jn 1, 3*).

Lo primero que se puede destacar de ese texto es el punto de partida de la comunión: el encuentro con el Hijo de Dios, Jesucristo, llega a los hombres a través del anuncio de la Iglesia. Así nace la comunión de los hombres entre sí, la cual, a su vez, se funda en la comunión con el Dios uno y trino.

A la comunión con Dios se accede a través de la realización de la comunión de Dios con el hombre, que es Cristo en persona; el encuentro con Cristo crea comunión con él mismo y, por tanto, con el Padre en el Espíritu Santo, y, a partir de ahí, une a los hombres entre sí. Todo esto tiene como finalidad el gozo perfecto: la Iglesia entraña una dinámica escatológica.

En la expresión "gozo perfecto" se percibe la referencia a los discursos de despedida de Jesús y, por consiguiente, al misterio pascual y a la vuelta del Señor en las apariciones pascuales, que tiende a su vuelta plena en el nuevo mundo: "Vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. (...) De nuevo os veré, y se alegrará vuestro

corazón (...). Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea perfecto" (*Jn* 16, 20. 22. 24). Si se compara la última frase citada con *Lc* 11,13 -la invitación a la oración en san Lucas- aparece claro que "gozo" y "Espíritu Santo" son equivalentes y que, en *1 Jn* 1,3, detrás de la palabra *gozo* se oculta el Espíritu Santo, sin mencionarlo expresamente.

Así pues, a partir de este marco bíblico, la palabra *comunión* tiene un carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico y eclesiológico. Por consiguiente, encierra también la dimensión sacramental, que en san Pablo aparece de forma plenamente explícita: "El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es *uno*, aun siendo muchos, somos *un solo* cuerpo, pues todos participamos de ese único pan..." (*1 Co* 10, 16-17).

La eclesiología de comunión es, en su aspecto más íntimo, una eclesiología eucarística. Se sitúa muy cerca de la eclesiología eucarística, que teólogos ortodoxos han desarrollado de modo convincente en nuestro siglo. En ella, la eclesiología se hace más concreta y, a pesar de ello, sigue siendo totalmente espiritual, trascendente y escatológica.

En la Eucaristía, Cristo, presente en el pan y en el vino, y dándose siempre de forma nueva, edifica la Iglesia como su cuerpo, y por medio de su cuerpo resucitado nos une al Dios uno y trino y entre nosotros. La Eucaristía se celebra en los diversos lugares y, a pesar de ello, al mismo tiempo es siempre universal, porque existe un solo Cristo y un solo cuerpo de Cristo. La Eucaristía incluye el servicio sacerdotal de la "representación de Cristo" y, por tanto, la red del servicio, la síntesis de unidad y multiplicidad, que se manifiesta ya en la palabra *comunión*. Así, se puede decir, sin lugar a dudas, que este concepto entraña una síntesis eclesiológica, que une el discurso de la Iglesia al discurso de Dios y a la vida que procede de Dios y que se vive con Dios; una síntesis que recoge todas las intenciones esenciales de la eclesiología del Vaticano II y las relaciona entre sí de modo correcto.

Por todos estos motivos, me alegré y expresé mi gratitud cuando el Sínodo de 1985 puso en el centro de la reflexión el concepto de comunión. Sin embargo, los años sucesivos mostraron que ninguna palabra está exenta de malentendidos, ni siquiera la mejor o la más profunda. A medida que la palabra *comunión* se fue convirtiendo en un eslogan fácil, se fue opacando y desnaturalizando. Como sucedió con el concepto de pueblo de Dios, también con respecto a comunión se realizó una progresiva horizontalización, el abandono del concepto de Dios. La eclesiología de comunión comenzó a reducirse a la temática de la relación entre la Iglesia particular y la Iglesia universal, que a su vez se centró cada vez más en el problema de la división de competencias entre la una y la otra.

Naturalmente, se difundió de nuevo el motivo del "igualitarismo", según el cual en la comunión sólo podría haber plena igualdad. Así se llegó de nuevo exactamente a la discusión de los discípulos sobre quién era el más grande, y resulta evidente que esta discusión en ninguna generación tiende a desaparecer. San Marcos lo relata con mayor relieve (cf. *Mc* 9, 33-37). De camino hacia Jerusalén, Jesús había anunciado por tercera vez a sus discípulos su próxima pasión. Al llegar a Cafarnaúm, les preguntó de qué habían discutido entre sí a lo largo del camino. "Pero ellos callaban", porque habían discutido sobre quién de ellos era el más grande, es decir, una especie de discusión sobre el primado.

¿No sucede hoy eso mismo? Mientras el Señor va hacia su pasión; mientras la Iglesia, y en ella él mismo, sufre, nosotros nos dedicamos a discutir sobre nuestro tema preferido, sobre nuestros derechos de precedencia. Y si Cristo viniera a nosotros y nos preguntara de qué estábamos hablando, sin duda nos sonrojaríamos y callaríamos.

Esto no quiere decir que en la Iglesia no se deba discutir también sobre el recto ordenamiento y sobre la asignación de las responsabilidades. Desde luego, habrá desequilibrios, que deben corregirse. Naturalmente, se puede dar un centralismo romano excesivo, que como tal se debe señalar y purificar. Pero esas cuestiones no pueden distraer del auténtico cometido de la Iglesia: la Iglesia no debe hablar principalmente de sí misma, sino de Dios; y sólo para que esto suceda de modo puro, hay también reproches intraeclesiales, que deben tener como guía la correlación del discurso sobre Dios y sobre el servicio común. En conclusión, no por casualidad en la tradición evangélica se repiten en varios contextos las palabras de Jesús, según las cuales los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos, como en un espejo, que afecta siempre a todos.

Frente a la reducción que se verificó con respecto al concepto de comunión después de 1985, la Congregación para la doctrina de la fe creyó conveniente preparar la "Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión" (*Communio notio*), que se publicó con fecha 28 de mayo de 1992. Dado que en la actualidad muchos teólogos, para cuidar de su celebridad, sienten el deber de dar una valoración negativa a los documentos de la Congregación para la doctrina de la fe, sobre ese texto llovieron las críticas, y fue poco lo que se salvó de ellas. Se criticó sobre todo la frase según la cual la Iglesia universal es una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular.

Esto en el texto se hallaba fundado brevemente con la referencia al hecho de que según los santos Padres la Iglesia una y única precede la creación y da a luz a las Iglesias particulares (cf. *Communio notio*, 9). Los santos Padres prosiguen así una teología rabínica que había concebido como preexistentes la *Torah* (Ley) e Israel: la creación habría sido concebida para que en ella existiera un espacio para la voluntad de Dios, pero esta voluntad necesitaba un pueblo que viviera para la voluntad de Dios y constituyera la luz del mundo. Dado que los Padres estaban convencidos de la identidad última entre la Iglesia e Israel, no podían ver en la Iglesia algo casual, surgido a última hora, sino que reconocían en esta reunión de los pueblos bajo la voluntad de Dios la teleología interior de la creación.

A partir de la cristología, la imagen se ensancha y se profundiza: la historia -nuevamente en relación con el Antiguo Testamento- se explica como historia de amor entre Dios y el hombre. Dios encuentra y se prepara la esposa del Hijo, la única esposa, que es la única Iglesia. A partir de las palabras del Génesis, según las cuales el hombre y la mujer serán "una sola carne" (*Gn 2, 24*), la imagen de la esposa se fundió con la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, metáfora que a su vez deriva de la liturgia eucarística. El único cuerpo de Cristo es preparado; Cristo y la Iglesia serán "una sola carne", *un* cuerpo, y así "Dios será todo en todos". Esta prioridad ontológica de la Iglesia universal, de la única Iglesia y del único cuerpo, de la única Esposa, con respecto a las realizaciones empíricas concretas en

cada una de las Iglesias particulares, me parece tan evidente, que me resulta difícil comprender las objeciones planteadas.

En realidad, sólo me parecen posibles si no se quiere y ya no se logra ver la gran Iglesia ideada por Dios -tal vez por desesperación, a causa de su insuficiencia terrena-; hoy se la considera como fruto de la fantasía teológica y, por tanto, sólo queda la imagen empírica de las Iglesias en su relación recíproca y con sus conflictos. Pero esto significa que se elimina a la Iglesia como tema teológico. Si sólo se puede ver a la Iglesia en las organizaciones humanas, entonces en realidad únicamente queda desolación. En ese caso no se abandona solamente la eclesiología de los santos Padres, sino también la del Nuevo Testamento y la concepción de Israel en el Antiguo Testamento. Por lo demás, en el Nuevo Testamento no es necesario esperar hasta las cartas deutero-paulinas y al Apocalipsis para encontrar la prioridad ontológica, reafirmada por la Congregación para la doctrina de la fe, de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias particulares. En el corazón de las grandes cartas paulinas, en la carta a los Gálatas, el Apóstol nos habla de la Jerusalén celestial y no como una grandeza escatológica, sino como una realidad que nos precede: "Esta Jerusalén es nuestra madre" (*Ga* 4, 26). Al respecto, H. Schlier destaca que para san Pablo, como para la tradición judaica en la que se inspira, la Jerusalén celestial es el nuevo eón. Pero para el Apóstol este nuevo eón ya está presente "en la Iglesia cristiana. Esta es para él la Jerusalén celestial en sus hijos".

Aunque la prioridad ontológica de la única Iglesia no se puede negar seriamente, no cabe duda de que la cuestión relativa a la prioridad temporal es más difícil. La carta de la Congregación para la doctrina de la fe remite aquí a la imagen lucana del nacimiento de la Iglesia en Pentecostés por obra del Espíritu Santo. Ahora no quiero discutir la cuestión de la historicidad de este relato. Lo que cuenta es la afirmación teológica, que interesa a san Lucas. La Congregación para la doctrina de la fe llama la atención sobre el hecho de que la Iglesia tiene su inicio en la comunidad de los ciento veinte, reunida en torno a María, sobre todo en la renovada comunidad de los Doce, que no son miembros de una Iglesia local, sino que son los Apóstoles, los que llevarán el Evangelio hasta los confines de la tierra.

Para esclarecer aún más la cuestión, se puede añadir que ellos, en su número de doce, son al mismo tiempo el antiguo y el nuevo Israel, el único Israel de Dios, que ahora -como desde el inicio se hallaba contenido fundamentalmente en el concepto de pueblo de Dios- se extiende a todas las naciones y funda en todos los pueblos el único pueblo de Dios. Esta referencia se ve reforzada por otros dos elementos: la Iglesia en este momento de su nacimiento habla ya en todas las lenguas. Los Padres de la Iglesia, con razón, interpretaron este relato del milagro de las lenguas como una anticipación de la "Catholica" -la Iglesia desde el primer instante está orientada "kat'holon"-, abarca todo el universo.

A eso corresponde el hecho de que san Lucas describe al grupo de los oyentes como peregrinos procedentes de toda la tierra, sobre la base de una tabla de doce pueblos; así quería mostrar que el auditorio simbolizaba la totalidad de los pueblos. San Lucas enriqueció esa tabla helenística de los pueblos con un decimotercer nombre: los romanos; de esta forma, sin duda, quería subrayar aún más la idea del *Orbis*. No expresa exactamente el sentido del texto de la Congregación para la doctrina de la fe Walter Kasper cuando, al respecto, dice que la comunidad originaria de Jerusalén fue de hecho Iglesia universal e

Iglesia particular al mismo tiempo; prosigue: "Ciertamente, esto constituye una elaboración lucana, pues, desde el punto de vista histórico, probablemente ya desde el inicio existían más comunidades: además de la comunidad de Jerusalén, probablemente existía también la comunidad de Galilea".

Aquí no se trata de la cuestión, para nosotros en definitiva irresoluble, de saber exactamente cuándo y dónde surgieron por primera vez las comunidades cristianas, sino del inicio interior de la Iglesia en el tiempo, que san Lucas quiere describir y que, más allá de toda indicación empírica, nos lleva a la fuerza del Espíritu Santo. Pero, sobre todo, no se hace justicia al relato lucano si se dice que la "comunidad originaria de Jerusalén" era al mismo tiempo Iglesia universal e Iglesia local. La primera realidad en el relato de san Lucas no es una comunidad jerosolimitana originaria; la primera realidad es que, en los Doce, el antiguo Israel, que es único, se convierte en el nuevo y que ahora este único Israel de Dios, por medio del milagro de las lenguas, aun antes de ser la representación de una Iglesia local jerosolimitana, se muestra como una unidad que abarca todos los tiempos y todos los lugares.

En los peregrinos presentes, que provienen de todos los pueblos, esa Iglesia abraza inmediatamente también a todos los pueblos del mundo. Tal vez no es necesario atribuir demasiado valor a la cuestión de la precedencia temporal de la Iglesia universal, que san Lucas en su relato propone claramente. Pero sigue siendo importante que la Iglesia, en los Doce, es engendrada por el único Espíritu, desde el primer instante, para todos los pueblos y, por consiguiente, también desde el primer momento está orientada a expresarse en todas las culturas y precisamente así destinada a ser el único pueblo de Dios: no una comunidad local que crece lentamente, sino la levadura, siempre orientada al conjunto; por tanto, encierra en sí una universalidad desde el primer instante.

La resistencia contra las afirmaciones de la precedencia de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias particulares es teológicamente difícil de comprender o, incluso, incomprensible. Sólo resulta comprensible a partir de una sospecha, que sintéticamente se ha formulado así: "Totalmente problemática resulta la fórmula, si la única Iglesia universal se identifica tácitamente con la Iglesia romana, *de facto* con el Papa y la Curia. Si esto sucede, entonces la carta de la Congregación para la doctrina de la fe no se puede entender como una contribución al esclarecimiento de la eclesiología de comunión; se debe comprender como su abandono y como el intento de una restauración del centralismo romano".

En ese texto la identificación de la Iglesia universal con el Papa y la Curia se introduce primero como hipótesis, como peligro, pero luego parece atribuirse de hecho a la carta de la Congregación para la doctrina de la fe, a la que así se presenta como restauración teológica y, por tanto, como alejamiento del concilio Vaticano II.

Este salto de interpretación sorprende, pero constituye sin duda una sospecha muy difundida. Es una expresión concreta de una acusación que se escucha en muchas partes, y que manifiesta también una creciente incapacidad de representarse algo concreto bajo la Iglesia universal, bajo la Iglesia una, santa y católica. Como único elemento configurante

quedan el Papa y la Curia, y si se les da una clasificación demasiado alta desde el punto de vista teológico, es comprensible que se vean como una amenaza.

Así, después de lo que sólo aparentemente ha sido un *excursus*, nos encontramos concretamente frente a la cuestión de la interpretación del Concilio. La pregunta que nos planteamos ahora es la siguiente: ¿Qué idea de Iglesia universal tiene propiamente el Concilio? No se puede decir, con verdad, que la carta de la Congregación para la doctrina de la fe "identifica tácitamente la Iglesia universal con la Iglesia romana, *de facto* con el Papa y la Curia". Esta tentación surge cuando anteriormente se identifica la Iglesia local de Jerusalén con la Iglesia universal, es decir, cuando se reduce el concepto de Iglesia a las comunidades que aparecen empíricamente y se pierde de vista su profundidad teológica.

Conviene volver, con estos interrogantes, al texto mismo del Concilio. Inmediatamente la primera frase de la constitución sobre la Iglesia aclara que el Concilio no considera a la Iglesia como una realidad cerrada en sí misma, sino que la ve a partir de Cristo: "Cristo es la luz de los pueblos. Por eso este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia" (*Lumen gentium*, 1). En el fondo se aprecia ahí la imagen presente en la teología de los santos Padres, que ve en la Iglesia la luna, la cual no tiene de por sí luz propia, sino que refleja la luz del sol, Cristo. Así la eclesiología aparece como dependiente de la cristología, vinculada a ella. Pero, dado que nadie puede hablar correctamente de Cristo, del Hijo, sin hablar al mismo tiempo del Padre; y dado que no se puede hablar correctamente del Padre y del Hijo sin ponerse a la escucha del Espíritu Santo, la visión cristológica de la Iglesia se ensancha necesariamente hasta convertirse en una eclesiología trinitaria (cf. *ib.*, 2-4).

El discurso sobre la Iglesia es un discurso sobre Dios, y sólo así es correcto. En esta apertura trinitaria, que ofrece la clave para una correcta lectura de todo el texto, aprendemos, a partir de las realizaciones históricas concretas, y en todas ellas, lo que es la Iglesia una, santa, lo que significa "Iglesia universal". Esto se esclarece aún más cuando sucesivamente se muestra el dinamismo interior de la Iglesia hacia el reino de Dios. La Iglesia, precisamente porque se ha de comprender teo-lógicamente, se trasciende a sí misma: es la reunión para el reino de Dios, la irrupción en él. Luego se presentan brevemente las diversas imágenes de la Iglesia, todas las cuales representan a la única Iglesia: esposa, casa de Dios, familia de Dios, templo de Dios, la ciudad santa, nuestra madre, la Jerusalén celestial, la grey de Dios, etc. Al final, eso se concreta ulteriormente. Recibimos una respuesta muy práctica a la pregunta: ¿qué es esta única Iglesia universal, la cual precede ontológica y temporalmente a las Iglesias locales? ¿Dónde está? ¿Dónde podemos verla actuar?

La constitución responde hablándonos de los sacramentos. En primer lugar está el bautismo: es un acontecimiento trinitario, es decir, totalmente teológico, mucho más que una socialización vinculada a la Iglesia local, como, por desgracia, a menudo se dice hoy, desnaturalizando el concepto. El bautismo no deriva de la comunidad concreta; nos abre la puerta a la única Iglesia; es la presencia de la única Iglesia, y sólo puede brotar a partir de ella, de la Jerusalén celestial, de la nueva madre. Al respecto, el conocido ecumenista Vinzenz Pfnür ha dicho recientemente: el bautismo es ser insertados "en el *único* cuerpo de

Cristo, abierto para nosotros en la cruz (cf. *Ef* 2, 16), en el que... son bautizados por medio del único Espíritu (cf. *I Co* 12, 13), lo cual es esencialmente mucho más que el anuncio bautismal común en muchos lugares: hemos acogido en nuestra comunidad...". En el bautismo llegamos a ser miembros de este único cuerpo, "lo cual no debe confundirse con la pertenencia a una Iglesia local. De él forma parte la *única* esposa y el *único* episcopado..., en el cual, como dice san Cipriano, sólo se participa en la comunión de los obispos".

En el bautismo la Iglesia universal precede continuamente a la Iglesia local y la constituye. Basándose en esto, la carta de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la comunión puede decir que en la Iglesia no hay extranjeros: cada uno en cualquier parte está en su casa, y no es huésped. Siempre se trata de la única Iglesia, la única y la misma. Quien es bautizado en Berlín, está en su casa en la Iglesia en Roma o en Nueva York o en Kinshasa o en Bangalore o en cualquier otro lugar, del mismo modo que en la Iglesia donde fue bautizado. No debe registrarse de nuevo, pues la Iglesia es única. El bautismo viene de ella y da a luz en ella. Quien habla del bautismo, de por sí habla también de la palabra de Dios, que para la Iglesia entera es sólo una, y continuamente la precede en todos los lugares, la convoca y la edifica. Esta palabra está por encima de la Iglesia y, a pesar de ello, está en ella, ha sido encomendada a ella como sujeto vivo. Para estar presente de modo eficaz en la historia, la palabra de Dios necesita este sujeto, pero este sujeto, a su vez, no subsiste sin la fuerza vivificante de la palabra, que ante todo la hace sujeto. Cuando hablamos de la palabra de Dios, nos referimos también al Credo, que está en el centro del evento bautismal; es la modalidad con la que la Iglesia acoge la palabra y la hace propia, siendo de algún modo palabra y, al mismo tiempo, respuesta. También aquí está presente la Iglesia universal, la única Iglesia, de modo muy concreto y perceptible.

El texto conciliar pasa del bautismo a la Eucaristía, en la que Cristo da su cuerpo y nos convierte así en su cuerpo. Este cuerpo es único; así, nuevamente la Eucaristía, para toda Iglesia local, es el lugar de la inserción en el único Cristo, el llegar a ser uno con todos los que participan en la *comunión* universal, que une el cielo y la tierra, a los vivos y a los muertos, el pasado, el presente y el futuro, y abre a la eternidad.

La Eucaristía no nace de la Iglesia local y no termina en ella. Manifiesta continuamente que Cristo entra en nosotros desde fuera a través de nuestras puertas cerradas. Viene continuamente a nosotros desde fuera, desde el único y total cuerpo de Cristo, y nos introduce en él. Este "extra nos" del sacramento se revela también en el ministerio del obispo y del presbítero: la Eucaristía necesita del sacramento del servicio sacerdotal precisamente porque la comunidad no puede darse a sí misma la Eucaristía; debe recibirla del Señor a través de la mediación de la única Iglesia.

La sucesión apostólica, que constituye el ministerio sacerdotal, implica tanto el aspecto sincrónico como el diacrónico del concepto de Iglesia: pertenecer al conjunto de la historia de la fe desde los Apóstoles y estar en comunión con todos los que se dejan reunir por el Señor en su cuerpo. La constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia trató de forma destacada del ministerio episcopal en el tercer capítulo y aclaró su significado a partir del concepto fundamental del colegio. Este concepto, que sólo aparece de forma marginal en la tradición, sirve para ilustrar la unidad interior del ministerio episcopal. No se es obispo

como individuo, sino a través de la pertenencia a un cuerpo, a un colegio, el cual a su vez representa la continuidad histórica del colegio de los Apóstoles. En este sentido, el ministerio episcopal deriva de la única Iglesia e introduce en ella. Precisamente aquí se puede comprobar que no existe teológicamente ninguna contraposición entre Iglesia local e Iglesia universal. El obispo representa en la Iglesia local a la única Iglesia, y edifica la única Iglesia mientras edifica la Iglesia local y aprovecha sus dones particulares para la utilidad de todo el cuerpo.

El ministerio del Sucesor de Pedro es un caso particular del ministerio episcopal y está vinculado de modo especial a la responsabilidad de la unidad de la Iglesia entera. Pero este ministerio de Pedro y su responsabilidad ni siquiera podrían existir si no existiera ante todo la Iglesia universal. En efecto, se movería en el vacío y constituiría una pretensión absurda. Sin duda hubo que ir redescubriendo continuamente, incluso con grandes esfuerzos y sufrimientos, la correlación correcta de episcopado y primado. Pero esta búsqueda sólo se plantea de modo correcto cuando se considera a partir del primado de la misión específica de la Iglesia, y orientada y subordinada a él en todo tiempo; es decir, la tarea de llevar a Dios a los hombres, y a los hombres a Dios. El objetivo de la Iglesia es el Evangelio, y en ella todo debe girar en torno a él.

En este momento quisiera interrumpir el análisis del concepto de comunión y tomar posición, al menos brevemente, con respecto al aspecto más discutido de la *Lumen gentium*: el significado de la ya mencionada frase, en el número 8 de dicha constitución, según la cual la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo profesamos única, santa, católica y apostólica, "subsiste" en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él. La Congregación para la doctrina de la fe, en 1985, se vio obligada a tomar posición con respecto a ese texto, muy discutido, con ocasión de un libro de Leonardo Boff, en el que el autor sostenía la tesis de que la única Iglesia de Cristo, al igual que subsiste en la Iglesia católica romana, de la misma forma subsiste también en otras Iglesias cristianas. Es superfluo decir que el pronunciamiento de la Congregación para la doctrina de la fe fue objeto de fuertes críticas y luego relegado al olvido.

En el intento de analizar cuál es la situación actual de la aplicación de la eclesiología conciliar, la cuestión de la interpretación del "subsistit" es inevitable, y al respecto se debe tener presente el único pronunciamiento oficial del Magisterio después del Concilio sobre este palabra, es decir, la citada Notificación.

Quince años más tarde, aparece con mucha mayor claridad que entonces que no se trataba meramente de un autor teológico concreto, sino de una visión de Iglesia que circula, con diversas variantes, y que sigue vigente en la actualidad.

La clarificación de 1985 presentó con amplitud el contexto de la tesis de Boff, a la que hemos aludido. No es necesario profundizar más esos detalles, porque lo que nos interesa es algo más fundamental. La tesis, cuyo representante entonces era Boff, se podría caracterizar como relativismo eclesiológico. Encuentra su justificación en la teoría según la cual el "Jesús histórico" de por sí no habría pensado en una Iglesia y, por tanto, mucho menos la habría fundado. La Iglesia, como realidad histórica, sólo habría surgido después de la Resurrección, en el proceso de pérdida de tensión escatológica, a causa de las inevitables

necesidades sociológicas de la institucionalización, y al inicio ni siquiera habría existido una Iglesia universal "católica", sino sólo diversas Iglesias locales, con diversas teologías, diversos ministerios, etc.

Por tanto, ninguna Iglesia institucional podría afirmar que es la única Iglesia de Jesucristo, querida por Dios mismo; todas las formas institucionales habrían surgido de necesidades sociológicas, y en consecuencia, como tales, todas serían construcciones que se pueden o, incluso, se deben cambiar radicalmente según las nuevas circunstancias. En su calificación teológica se diferenciarían de modo muy secundario. Así pues, se podría decir que en todas, o por lo menos en muchas, subsistiría la "única Iglesia de Cristo".

A propósito de esa hipótesis, surge naturalmente la pregunta: ¿con qué derecho, en esa visión, se puede hablar simplemente de una única Iglesia de Cristo?

La tradición católica, por el contrario, ha elegido otro punto de partida: confía en los evangelistas, cree en ellos. Entonces resulta evidente que Jesús, el cual anunció el reino de Dios, para su realización reunió en torno a sí algunos discípulos; no sólo les dio su palabra como nueva interpretación del Antiguo Testamento, sino también, en el sacramento de la última Cena, les hizo el don de un nuevo centro unificante, por medio del cual todos los que se profesan cristianos, de un modo totalmente nuevo, llegan a ser uno con él, hasta el punto de que san Pablo pudo designar esa comunión como formar un solo cuerpo con Cristo, como la unidad de un solo cuerpo en el Espíritu. Entonces resulta evidente que la promesa del Espíritu Santo no era un anuncio vago, sino que indicaba la realidad de Pentecostés; es decir, la Iglesia no fue pensada y hecha por hombres, sino que fue creada por medio del Espíritu; es y sigue siendo criatura del Espíritu Santo.

Entonces, la institución y el Espíritu están en la Iglesia en una relación muy diversa de la que las mencionadas corrientes de pensamiento quisieran sugerirnos. Entonces la institución no es simplemente una estructura, que se puede cambiar o derribar a placer, que no tendría nada que ver con la realidad de la fe como tal. En consecuencia, esta forma de corporeidad pertenece a la Iglesia misma. La Iglesia de Cristo no está oculta de modo inferrable detrás de las múltiples configuraciones humanas, sino que existe realmente, como Iglesia verdadera, que se manifiesta en la profesión de fe, en los sacramentos y en la sucesión apostólica.

Por consiguiente, el Vaticano II, con la fórmula del "subsistit", de acuerdo con la tradición católica, quería decir exactamente lo contrario de lo que dice el "relativismo eclesiológico": la Iglesia de Jesucristo existe realmente. Él mismo la quiso, y el Espíritu Santo la crea continuamente desde Pentecostés, a pesar de todos los límites humanos, y la sostiene en su identidad esencial. La institución no es una exterioridad inevitable, pero teológicamente irrelevante o incluso perjudicial, sino que, en su núcleo esencial, pertenece a la realidad concreta de la Encarnación. El Señor mantiene su palabra: "Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella".

Al llegar a este punto, resulta necesario analizar un poco más a fondo el sentido de la palabra "subsistit". Con esta expresión el Concilio se aparta de la fórmula de Pío XII que, en su encíclica *Mystici corporis Christi*, había dicho: la Iglesia católica "es" ("est") el

único cuerpo de Cristo. En la diferencia entre "subsistit" y "est" subyace todo el problema ecuménico. La palabra "subsistit" deriva de la filosofía antigua, desarrollada posteriormente en la escolástica. A ella corresponde la palabra griega "hypóstasis", que en la cristología desempeña un papel fundamental para describir la unión de las naturalezas divina y humana en la persona de Cristo. "Subsistere" es un caso especial de "esse". Es el ser en la forma de un sujeto "a se stante". Aquí se trata precisamente de esto. El Concilio quiere decir que la Iglesia de Jesucristo, como sujeto concreto en este mundo, puede encontrarse en la Iglesia católica. Eso sólo puede suceder una vez, y la concepción según la cual el "subsistit" se debería multiplicar no corresponde a lo que pretendía decir. Con la palabra "subsistit" el Concilio quería expresar la singularidad y la no multiplicabilidad de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica.

Sin embargo, la diferencia entre "subsistit" y "est" encierra el drama de la división eclesial. Aunque la Iglesia sólo sea una y *subsista* en un único sujeto, también fuera de este sujeto existen realidades eclesiales, verdaderas Iglesias locales y diversas comunidades eclesiales. Dado que el pecado es una contradicción, en definitiva esta diferencia entre "subsistit" y "est" no puede resolverse plenamente desde el punto de vista lógico. En la paradoja de la diferencia entre singularidad y realidad concreta de la Iglesia, por una parte, y existencia de una realidad eclesial fuera del único sujeto, por otra, se refleja lo contradictorio que es el pecado humano, lo contradictoria que es la división. Esa división es algo totalmente diferente de la dialéctica relativista, antes descrita, en la que la división de los cristianos pierde su aspecto doloroso y en realidad no es una fractura, sino sólo el manifestarse de las múltiples variaciones de un único tema, en el que todas las variaciones, de alguna manera, tienen razón y de algún modo no la tienen. En realidad no existe una necesidad intrínseca para la búsqueda de la unidad, porque de todos modos, en verdad, la única Iglesia está en todas partes y a la vez en ninguna. Por tanto, en realidad, el cristianismo sólo existiría en la correlación dialéctica de variaciones opuestas. El ecumenismo consistiría en que todos, de algún modo, se reconocen recíprocamente, porque todos serían sólo fragmentos de la realidad cristiana. El ecumenismo sería, por consiguiente, resignarse a una dialéctica relativista, dado que el Jesús histórico pertenece al pasado y, de cualquier modo, la verdad sigue estando escondida.

La visión del Concilio es muy diversa: el hecho de que en la Iglesia católica esté presente el "subsistit" del único sujeto Iglesia no es mérito de los católicos, sino sólo obra de Dios, que él hace perdurar a pesar del continuo demérito de los sujetos humanos. Estos no pueden gloriarse de ello, sino sólo admirar la fidelidad de Dios, avergonzándose de sus pecados y al mismo tiempo llenos de gratitud. Pero el efecto de sus pecados se puede ver: todo el mundo contempla el espectáculo de las comunidades cristianas divididas y enfrentadas, que reivindicar recíprocamente sus pretensiones de verdad y así aparentemente hacen inútil la oración que Cristo elevó en la víspera de su pasión. Mientras la división, como realidad histórica, es perceptible a todos, la subsistencia de la única Iglesia en la figura concreta de la Iglesia católica sólo se puede percibir como tal por la fe. El concilio Vaticano II advirtió esta paradoja y, precisamente por eso, declaró que el ecumenismo es un deber, como búsqueda de la verdadera unidad, y la encomendó a la Iglesia del futuro.

Llego a la conclusión. Quien quiere comprender la orientación de la eclesiología conciliar, no puede olvidar los capítulos 4-7 de la constitución *Lumen gentium*, en los que se habla de los laicos, de la vocación universal a la santidad, de los religiosos y de la orientación escatológica de la Iglesia. En esos capítulos se vuelve a destacar una vez más el objetivo intrínseco de la Iglesia, lo que es más esencial a su existencia: se trata de la santidad, de cumplir la voluntad de Dios, de que en el mundo exista espacio para Dios, de que pueda Dios habitar en él y así el mundo se convierta en su "reino". La santidad es algo más que una cualidad moral. Es el habitar de Dios con los hombres, de los hombres con Dios, la "tienda" de Dios entre nosotros y en medio de nosotros (cf. *Jn* 1, 14). Se trata del nuevo nacimiento, no de carne ni de sangre, sino de Dios (cf. *Jn* 1, 13). La orientación a la santidad es lo mismo que la orientación escatológica, y de hecho ahora esa orientación a la santidad, a partir del mensaje de Jesús, es fundamental para la Iglesia. La Iglesia existe para convertirse en morada de Dios en el mundo, siendo así "santa": por ser más santos se debería competir en la Iglesia, y no sobre mayores o menores derechos de precedencia, ni sobre quién debe ocupar los primeros lugares. Y todo esto, una vez más, se halla recogido y sintetizado en el último capítulo de la constitución sobre la Iglesia, que trata de la Madre del Señor.

A primera vista, la inserción de la mariología dentro de la eclesiología, que realizó el Concilio, podría parecer más bien casual. Desde el punto de vista histórico, es verdad que esta inserción la decidió una mayoría muy relativa de padres. Pero desde un punto de vista más interior, esta decisión corresponde perfectamente a la orientación del conjunto de la constitución: sólo entendiendo esta correlación, se entiende correctamente la imagen de la Iglesia que el Concilio quería trazar. En esta decisión se aprovecharon las investigaciones de H. Rahner, A. Müller, R. Laurentin y Karl Delahaye, gracias a los cuales la mariología y la eclesiología se renovaron y profundizaron al mismo tiempo. Sobre todo Hugo Rahner mostró de modo notable, a partir de las fuentes, que toda la mariología fue pensada y enfocada por los santos Padres ante todo como eclesiología: la Iglesia es virgen y madre, fue concebida sin pecado y lleva el peso de la historia, sufre y, a pesar de eso, ya está elevada a los cielos.

En el curso del desarrollo sucesivo se revela muy lentamente que la Iglesia es anticipada en María, es personificada en María y que, viceversa, María no es un individuo aislado, cerrado en sí mismo, sino que entraña todo el misterio de la Iglesia. La persona no está cerrada de forma individualista y la comunidad no se comprende de forma colectivista, de modo impersonal; ambas se superponen recíprocamente de forma inseparable. Esto vale ya para la mujer del Apocalipsis, tal como aparece en el capítulo 12: no es correcto limitar esta figura exclusivamente, de modo individualista, a María, porque en ella se contempla al mismo tiempo a todo el pueblo de Dios, el antiguo y el nuevo Israel, que sufre y en el sufrimiento es fecundo; pero tampoco es correcto excluir de esta imagen a María, la madre del Redentor. Así, en la superposición entre persona y comunidad, como la encontramos en este texto, ya está anticipada la relación íntima entre María y la Iglesia, que luego se desarrolló lentamente en la teología de los Padres y, al final, la recogió el Concilio. El hecho de que más tarde ambas se hayan separado, de que María haya sido considerada como un individuo lleno de privilegios y por eso infinitamente lejano a nosotros, y de que la Iglesia, a su vez, haya sido vista de modo impersonal y puramente institucional, ha dañado en igual medida tanto a la mariología como a la eclesiología.

Aquí han influido las divisiones, que ha realizado de modo particular el pensamiento occidental y que, por lo demás, tienen sus buenos motivos. Pero si queremos comprender correctamente a la Iglesia y a María, debemos saber volver a la situación anterior a esas divisiones, para entender la naturaleza superindividual de la persona y superinstitucional de la comunidad, precisamente donde la persona y la comunidad se remiten a su origen a partir de la fuerza del Señor, del nuevo Adán. La visión mariana de la Iglesia y la visión eclesial, histórico-salvífica, de María nos llevan en definitiva a Cristo y al Dios trino, porque aquí se manifiesta lo que significa la santidad, lo que es la morada de Dios en el hombre y en el mundo, lo que debemos entender por tensión "escatológica" de la Iglesia. Sólo así el capítulo de María se presenta como culmen de la eclesiología conciliar y nos remite a su punto de partida cristológico y trinitario.

Para ofrecer una muestra de la teología de los santos Padres, quisiera proponer, como conclusión, un texto de san Ambrosio, elegido por Hugo Rahner: "Así pues, estad firmes en el terreno de vuestro corazón. El Apóstol nos explica lo que significa estar; Moisés lo escribió: "el lugar en el que estás es tierra santa". Nadie está, si no es quien está firme en la fe... y también está escrito: "Pero tú está firme conmigo". Tú estarás firme conmigo si estás en la Iglesia. La Iglesia es la tierra santa sobre la que debemos estar.... Por tanto, está firme, está en la Iglesia. Está firme donde quiero aparecerme a ti, allí estaré junto a ti. Donde está la Iglesia, allí es el lugar firme de tu corazón. Sobre la Iglesia se apoyan los cimientos de tu alma. En efecto, en la Iglesia yo me he aparecido a ti, como lo hice en otro tiempo en la zarza ardiente. La zarza eres tú, yo soy el fuego. Fuego en la zarza yo soy en tu carne. Fuego yo soy, para iluminarte; para quemar las espinas de tus pecados, para darte el favor de mi gracia".

**Card. JOSEPH RATZINGER**

*Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe*