

TEMA 8: LA IGLESIA «SACRAMENTO RADICAL» Y SU ANALOGÍA CON EL MISTERIO DE CRISTO

1.- La Iglesia sacramento universal de salvación.

- a) Aplicabilidad de la noción de sacramento a la Iglesia.
- b) La Iglesia sacramento universal de salvación (LG 48b).
- c) Necesidad de la Iglesia para la salvación (LG 14a).

2.- Analogía del misterio de la Iglesia con el misterio del Verbo Encarnado.

- a) Cristo fundador y cabeza de la Iglesia.
- b) Analogía entre el misterio de la Iglesia y el misterio del Verbo Encarnado (LG 8a).
- c) Relación de la Iglesia con el Espíritu de Cristo (LG 4 y 8a).

Prenotanda: Todo intento de síntesis debe partir de un análisis profundo de la cuestión en los mismos textos del Vaticano II. Nuestro tema eclesiológico está centrado en LG 8, que tiene valor paradigmático porque en él se recogen cuestiones nucleares de Eclesiología, Cristología y Sacramentología.

1.- La Iglesia sacramento universal de salvación

a) Aplicación de la noción de sacramento a la Iglesia

La constitución LG comienza diciendo que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento (veluti sacramentum), o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». ¿Por qué dice veluti? Llama la atención que la primera noción teológica aplicable a la Iglesia por la LG sea ésta de sacramento, un término que estaba reservado para cualquiera de los siete sacramentos. ¿En qué medida es aplicable el concepto de sacramento a la Iglesia?¹

Hablar de la Iglesia como sacramento sugiere que ella pertenece a la categoría de misterio (referencia al término griego «mystèriom» que la Vulgata traduce por «sacramentum»)². El enunciado de LG 1 añade «en Cristo»; la unión con Cristo es vista, en continuidad con los antiguos padres latinos (Cipriano, Agustín), como fundamento de la descripción de la Iglesia como sacramento.

Cuando el Concilio dice que «la Iglesia es en Cristo como (veluti) un "sacramento o sea signo e instrumento"», usa aquí el término sacramento no sólo en el sentido originario de «mystèriom», sino también en el sentido específico que esta palabra había adquirido poco a poco a través de su aplicación a los misterios de los sacramentos (sobre todo bautismo y eucaristía). En efecto, el Concilio al aplicar el término sacramento a la Iglesia, supone que ésta es un signo e instrumento de la gracia divina (signo eficaz de la gracia), que implica una institución histórica, una realidad visible, que contiene y opera una realidad divina escondida.

¹ Sólo recientemente (prácticamente en este siglo) se ha comenzado a hablar de Cristo como "sacramento primordial" y de la Iglesia como "sacramento de salvación" o "sacramento radical". Partiendo de la noción clásica de sacramento que es "signum visibilis gratiae invisibilis" y que se aplica estrictamente a los 7 sacramentos, ¿en qué medida es aplicable el concepto de sacramento a la Iglesia?

² Son conocidos los textos paulinos al respecto. LG 2,3 y 4, aduce el texto de Ef 1,1ss, que habla del gran misterio del "plan divino de redención universal en Cristo". El latín de la Vulgata traduce por "sacramentum" el término "mystèriom" del NT, por lo cual podemos estar seguros de que cuando los padres latinos definen una cosa como sacramento tiene en mente su naturaleza misteriosa.

El Concilio determina una doble gracia, de la cual la Iglesia es signo e instrumento: «la íntima unión con Dios» (dimensión vertical) y «la unidad de todo el género humano» (dimensión horizontal). «La íntima unión con Dios» implica: la reconciliación de la entera humanidad con Dios, la vida de amistad con él a través de la gracia y las virtudes, la intimidad de la visión beatífica... «La unidad de todo el género humano» representa la paz universal, la armonía que reinaría por el reconocimiento de Dios como único Padre de todos los pueblos; es la manifestación real del amor del cual todos somos deudores unos de los otros, puesto que todos somos hijos de Dios y miembros de la única familia humana, de la humanidad redimida; en último término es la implantación del Reino como reino de valores trascendentes y también valores intramundanos de justicia, paz y solidaridad en este mundo.

La aplicación del término “sacramento” a la Iglesia comporta ciertas dificultades y cierta analogía que debemos tener en cuenta. Colocar a la Iglesia en el ámbito de las realidades sacramentales es reconocer en ella una doble formalidad: la formalidad bajo el orden del signo (de contenido espiritual) y la formalidad en el orden del instrumento (hacer eficazmente presente la obra de la redención de Cristo). Al aplicar a la Iglesia el término sacramento radical (se distingue de la que ha prevalecido a partir de Trento en la corriente eclesiológica de la Iglesia sociedad), asentamos una afirmación teológica que concierne no sólo al ser de la Iglesia, sino también a su obrar. Siendo la Iglesia sacramento radical, debe entenderse ésta ante todo como signo. Un segundo aspecto incluido en la noción teológica de Iglesia-sacramento consiste en que ésta es instrumento eficaz de la gracia de Cristo.

La reflexión teológica ha visto necesario tener en cuenta ambas formalidades en la noción de sacramento: la de sacramento signo y la de instrumento. Al aplicar a la Iglesia esta categoría de sacramento, la teología tiende a privilegiar a veces un aspecto sacrificando el otro. La posición de cada teólogo respecto a esta tensión bipolar entre signo e instrumento caracteriza las posiciones más significativas de una u otra corriente eclesiológica (en la línea de la Iglesia sacramento). En la teología actual se pone el acento en el aspecto del signo y del símbolo con las consiguientes implicaciones; esta tendencia es justa, pero no se debe dejar de lado la dimensión "instrumento de gracia" (sea en sacramentos, sea en eclesiología). El reducir la sacramentalidad de la Iglesia al signo, lleva a marginar la importante (y siempre válida) distinción escolástica entre "sacramentum tantum", "res tantum" y "res" (signum sacramentum), que sirvió para explicar la administración válida, pero infructuosa, de un sacramento. Aplicarlo a la Iglesia puede suponer expresiones unilaterales, reductivas y a veces dicotómicas; las disputas donatistas y la teología medieval han puesto en claro que no se trata de dos conceptos independientes de sacramento: uno en el orden del signo y otro en el orden de la "res"; en eclesiología este dualismo lleva a reconocer dos Iglesias: una visible y otra invisible.

En el concepto de sacramento los elementos del signo están intrínsecamente ordenados a alcanzar una realización plena en la "res". Sin embargo, en necesario admitir que no obstante la orientación fundamental del signo sacramental, en todo aquello que es sacramento de la Iglesia, a la acción interior de la gracia, pueden darse, sin embargo, eventos sacramentales que están privados de esta realidad de gracia que simbolizan y que "per se" deberían alcanzar. El hecho del sacramento válido como signo, pero infructuoso, demuestra que puede suceder que en el ámbito de lo visible y verificable haya una realidad auténtica, jurídicamente, que de hecho no realiza un evento real de gracia. Así, dado que la acción íntima de la gracia escapa a nuestra percepción y a nuestro control, hablando de sacramento los teólogos han privilegiado las condiciones que el hombre debe cumplir en el orden del signo sacramental y por eso también en el orden de la verificabilidad. Esta necesaria formulación, pasa por una neta distinción que no implique la pretensión de una separación (en el caso de la Iglesia) entre el signo y la realidad significada. Por tanto, distinción sí, separación no. En el orden de los sacramentos, esta distinción, no es más que la aplicación particular de la estructura general "encarnatoria

sacramental" de toda la economía de la salvación; ésta encuentra su perfecto cumplimiento en el misterio del Verbo hecho carne: la humanidad y la divinidad se distinguen evitando toda confusión (contra el monofisismo) y toda separación (contra el nestorianismo). Y esta estructura presenta también la Iglesia, sacramento radical. Es decir, en ella se tiene "res" (signum et sacramentum), lo que quiere decir que, entendido en su sentido integral, la Iglesia no puede ser nunca un "sacramentum tantum". Ella es realidad concreta y signo de la voluntad salvífica de Dios y de la gracia de Cristo. En su existencia la Iglesia es perceptible y verificable, concreta, social y jurídicamente; pero, al mismo tiempo, comunica realmente la gracia de Cristo, mientras lo hace presente en el hic et nunc histórico, pero ella permanece esencialmente distinta de esta gracia reservada en última instancia al misterio de la libertad del hombre, de la libertad de Dios³.

En conclusión, ni siquiera la noción de Iglesia como sacramento está exenta de interpretaciones unilaterales, las cuales optan por la realidad concreta y jurídicamente verificable de la Iglesia, es decir, por su realidad de signo, hasta desembocar en la separación del ligamen sustancial entre signo sacramental y la gracia interior o -en términos eclesiológicos- entre la Iglesia sacramento y la Iglesia misterio. En realidad, en su origen, la elaboración de la noción de sacramento en la teología sacramentaria había subrayado siempre la continuidad sustancial de la noción bíblico-patrística del misterio en el sacramento. En lugar de separar los valores teológicos de estas dos nociones aplicadas a la Iglesia, el Vaticano II se esforzó, podemos decir, por recuperar una visión global del misterio de la Iglesia presentándolo como "signo e instrumento".

b) La Iglesia sacramento universal de salvación (LG 48b)

«Cristo... envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por El constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación» (LG 48b).

«El pueblo mesiánico [la Iglesia]... constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por El como instrumento de la redención universal... La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad salutífera para todos y cada uno» (LG 9b-c).

«Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana, al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45a).

«La Iglesia enviada por Dios a las gentes para ser el sacramento universal de salvación, por exigencias íntimas de su catolicidad, y obedeciendo al mandato de su fundador, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres» (AG 1a).

La categoría teológica de «sacramento» aplicada de modo más o menos explícito a la Iglesia, tiene sus raíces desde los Padres, en la liturgia y en muchos teólogos. Pero la corriente eclesiológica centrada en la noción de Iglesia-sacramento, estrictamente hablando, se abre camino juntamente con la de «Pueblo de Dios» en los decenios precedentes al Vaticano II.

Primeras elaboraciones teológicas del tema Iglesia-sacramento después de la *Mystici Corporis* (1945-1960)⁴:

³ Detrás de esta discusión está el tema del desarrollo de la eclesiología en la teología fundamental o en la dogmática (polémica de Antón con Salvador Pié)

⁴ Cf. aquí, A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, pp. 792-811, donde analiza el concepto de Iglesia-sacramento en H. de Lubac, O Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger y H. Urs von Balthasar. Toda esta parte se puede saltar ya que no es imprescindible...

1.- H. de Lubac: En su libro *Meditación sobre la Iglesia* desarrolló el tema de la Iglesia-misterio de fe y la relación Iglesia-eucaristía. En este contexto, designa tres veces a la Iglesia «el sacramento de Jesucristo, como Jesucristo mismo es para nosotros en su humanidad el sacramento de Dios».

2.- O. Semmelroth: De gran mérito es su obra sobre la Iglesia- sacramento radical (1953). Recurre a la categoría de sacramento porque ésta comprende los dos aspectos esenciales de la realidad eclesial: el visible y el espiritual. la Iglesia es sacramento de Cristo, como Jesucristo en su humanidad es el sacramento de Dios.

S. precisa más la relación de la Iglesia-sacramento con los siete sacramentos propiamente tales, distinguiendo los siete sacramentos de la Iglesia (sacramento radical) y de Cristo (protosacramento).

A partir del concepto de sacramento en Trento (signo sensible que contiene y confiere la gracia expresada directamente por el signo sacramental), S. aplica a la Iglesia en su categoría de sacramento radical la doctrina tradicional sobre cada uno de los siete sacramentos:

- a) Sacramentum (tantum) es el signo exterior y visible, es decir, la configuración social de la Iglesia;
- b) Sacramentum et res tiene su aplicación en la Iglesia-sacramento radical en cuanto ésta significa y es depositaria de la obra redentora de Cristo;
- c) la res en la Iglesia sacramento radical es Dios activamente presente en la obra de Cristo y, por su medio, también en la Iglesia-sacramento.

3.- K. Rahner: Rahner no ha elaborado un tratado sistemático y completo sobre la Iglesia, pero por fragmentario que éste sea, la sacramentalidad de la Iglesia es el eje de su concepción eclesiológica. R. parte del misterio de la gracia entendida como autocomunicación de Dios al hombre. Esta gracia es ofrecida al hombre en y mediante Cristo. La Iglesia es la presencia perenne de la palabra definitiva y sacramental de Dios, que es Cristo en el mundo, y está capacitada para llevar a cumplimiento lo que significa de Cristo, sacramento de Dios, la Iglesia recibe su estructura sacramental y por ello es el sacramento radical y originario de los siete sacramentos. En definitiva, La Iglesia- sacramento y símbolo de la gracia es un concepto clave de su eclesiológica. R. se ha esforzado por armonizar los dos aspectos esenciales del concepto de Ursakrament aplicado a la Iglesia: el ser signum e instrumentum de la salvación entre los hombres.

4.- E. Schillebeeckx: Tampoco S. presenta un tratado sistemático de Iglesia, pero en su teología de clave sacramental, ha tratado de ella: Dios sale al encuentro del hombre en la visibilidad histórica de los sacramentos. El punto de partida de su concepción teológica es Cristo, el sacramento por excelencia. Él es el único acceso a la realidad de la salvación. La Iglesia es el sacramento radical pues es la representación visible e histórica de la redención definitiva realizada en y por Cristo. Los sacramentos como continuación del sacramento radical en su doble función: de arriba abajo en la comunicación de la gracia, y de abajo arriba de adoración y agradecimiento a Dios. En definitiva: la doctrina de S. sobre la sacramentalidad de la Iglesia presenta elementos hallados ya en Semmelroth y Rahner. Resaltar que S. entiende este término de Iglesia-sacramento radical más como signo que como instrumento eficaz de la gracia. Por esta vía es más fácil dar una solución al problema de la salvación de cuantos están fuera de las fronteras visibles de la Iglesia.

5.- J. Ratzinger: R. ha desarrollado particularmente la relación de la Iglesia con la Eucaristía (cf. *El nuevo pueblo de Dios*, 1971). La Iglesia es la única en ser una comunidad de comunidades eucarísticas. Y Cristo ha dispuesto que su cuerpo sacramental sea el centro que regula la vida de la Iglesia. La sacramentalidad de la Iglesia es para R. un punto central de su concepción eclesiológica. R. critica las teorías que reconocen en la Iglesia una función meramente epifánica en orden a la salvación, mientras él insiste con la tradición en que ésta es

instrumental. Es la Iglesia misma con su representación la que transmite la salvación dada en y a través de Cristo, y nunca se excluye la acción inmediata y directa del Señor. R. ha desarrollado de hecho el tema de la Iglesia-sacramento de salvación, si bien se ha mostrado reacio a incorporar en sus escritos eclesiológicos la terminología sacramental.

6.- H. Urs von Balthasar: En sus abundantes publicaciones B. ha desarrollado ampliamente la doctrina de la sacramentalidad de la Iglesia. Para él es la Iglesia también sacramento universal de salvación, mientras Cristo es el protosacramento de esa salvación. B. parte de que la sacramentalidad de la Iglesia está subordinada a la sacramentalidad de Cristo. El sacramento en cuanto tal es impensable separado de Cristo, ya que es «el gesto eclesial de Jesucristo al hombre», y carece de sentido si se entendiese como *instrumentum separatum*. En el desarrollo del pensamiento B. da por supuesta la tesis de la sacramentalidad de la Iglesia. Esta es la doxa (sacramento y epifanía) de Cristo, bien que siempre en una forma todavía imperfecta, mientras Cristo es la doxa (proto-sacramento) del Padre en toda su plenitud. Siendo Cristo el arquetipo de la Iglesia desde su encarnación a la cruz, y de ésta a la resurrección y glorificación a la derecha del Padre, la Iglesia en este mundo es sobre todo la Iglesia de la cruz y de la gloria.

La presencia de la palabra «universal» en estos textos sugiere que nos encontramos de frente a un aspecto de la catolicidad de la Iglesia, en el sentido más teológico integral de «catolicidad» como propiedad de la Iglesia. La misión de la Iglesia, en cuanto signo e instrumento de salvación, realmente implica que ella no sólo «significa» la salvación, sino que también ayuda, comunica, contribuye a obtener la salvación, de cualquiera que es salvado⁵.

Es una verdad dogmática que no hay salvación fuera de la gracia de Cristo, y que toda oferta de gracia se orienta por su naturaleza a la Iglesia, incluso si no se llega a conseguir la efectiva pertenencia a la Iglesia sobre la tierra. Es necesario prestar atención a esta delicada cuestión, pues en esta cuestión hay que medir muy bien las palabras, y captar su significado preciso. Toda oferta de gracia (que se hace a todos) por su naturaleza se orienta a la Iglesia, es decir, toda gracia que viene de Cristo y mediante Cristo, es, de algún modo, dada siempre a través de la Iglesia. En este sentido la catolicidad de la Iglesia consiste en el hecho de que la universal oferta de gracia implica una ordenación a la Iglesia de parte de toda persona (cf. LG 16: «Quienes todavía no recibieron el Evangelio, se ordenan al Pueblo de Dios de diversas maneras» -ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur-). Ordenación que varía según la respuesta dada por cada persona a la oferta de gracia. Suele decirse que una persona, viviendo en Cristo, aunque no reconozca a la Iglesia como origen de la propia vida sobrenatural, puede responder en modo tal de poder entrar en comunión espiritual con la Iglesia; también aquí el concepto de comunión admite diversos grados, una gradualidad. En otros casos, una persona puede no haber respondido a la oferta de gracia y, sin embargo, la gracia continúa como oferta mientras que la persona exista. De cualquier modo, el factor común es que todos, sin excepción, son colocados en alguna relación con la Iglesia. Todos los que no forman parte de la Iglesia, son por lo menos ordenados a ella (cf. LG 16); aquellos que aún no han recibido el Evangelio, en varios modos están orientados al Pueblo de Dios⁶.

⁵ No tenemos otra razón más importante, para profesar nuestra fe en la Iglesia católica, que la Iglesia en cuanto sacramento universal de salvación. Aquí hay que explicar, también, en qué sentido la Iglesia puede ser tanto "signo" como "instrumento" de salvación; explicitar qué motivos existen para afirmar su rol universal en la salvación de toda la humanidad.

⁶ Cf. *Redemptoris Missio* 10, que habla de que la salvación es ofrecida a todos los hombres: «La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar en verdad a disposición de todos.(...) Para ellos la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo... y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración».

Un nuevo aspecto de la catolicidad, que se expresa al definir la Iglesia como sacramento universal de salvación, es que toda la gracia de la salvación no sólo orienta hacia la Iglesia, sino que, en cierto modo, viene de la Iglesia y es dada a través de la Iglesia; en cuanto signo e instrumento de salvación, la Iglesia no es simplemente el término hacia el cual se dirige la gracia, sino que la Iglesia es, también, instrumento, canal y medio por el cual es dada la gracia. No es difícil ver aquí, que si la gracia es medio, es instrumento por el cual se obtiene toda la salvación, de ahí se sigue que ninguno puede ser salvado sino por medio de la Iglesia (aspecto de mediación).

La Iglesia, en cuanto comunidad de Cristo, presencializa realmente la salvación del mismo Cristo siendo el instrumento del Señor resucitado, por el que se halla presente en el espacio y en el tiempo posterior, como llamamiento a la salvación o como ofrecimiento de la misma al mundo entero. En cuanto llena de la plenitud de Cristo, la Iglesia es el signo salvífico para aquellos que sólo pueden encontrar la salvación en este signo, ya que como sacramento fundamental y universal, la Iglesia es el sacramento de la salvación de Cristo para el mundo (cf. LG 7; 48).

c) Necesidad de la Iglesia para la salvación (LG 14a)

Se trata de una necesidad de medio pero, no obstante, relativa. Que nadie puede salvarse sino por medio de la Iglesia es un axioma que ha sido afirmado por la Iglesia desde el primer período de su existencia. La expresión tradicional de esta convicción ha sido: «*extra ecclesia nulla salus*», que tiene su origen literal en S. Cipriano. Aún en su formulación negativa, «fuera de la Iglesia no hay salvación», es un modo de expresar una realidad positiva de la Iglesia («*necessitas Ecclesiae ad salutem*»), su catolicidad en cuanto necesaria universalmente para la salvación⁷.

Para una recta comprensión, del «*extra ecclesia*», es necesario interpretar el uso que han hecho los padres y los concilios de ese axioma en el contexto histórico en que fue adoptado; de lo contrario se corre el riesgo de graves equívocos. La posición común hoy de los teólogos es que este axioma o fórmula expresa una doctrina positiva: necesidad de la Iglesia para la salvación; y, por eso, prefieren emplear la noción de «la Iglesia sacramento universal de salvación». En realidad LG 14 afirma la necesidad de la Iglesia para la salvación, pero no adoptó el axioma clásico («*extra ecclesia...*»); no porque sea falso, pues entendido en su contexto histórico sigue siendo verdadero. Sin embargo, dado que el axioma tiene una larga tradición en los padres y la enseñanza de la Iglesia (Concilio de Florencia), antes de explicar la formulación actual, es necesario explicar cómo la formulación negativa debe ser comprendida a la luz de su contexto histórico. Pero ello conviene establecer dos períodos: uno para el tiempo antiguo y medieval hasta el siglo XV, y el otro a partir del inicio del siglo XVI, con el descubrimiento de América y Asia hasta los comienzos de nuestro siglo, distinguiendo siempre las diversas categorías de personas a las que todos se referían al hacer uso del «*extra ecclesia*»⁸.

* Contexto teológico medieval en el Magisterio de la Iglesia:

⁷ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, pp. 819-821. Resalto de aquí lo siguiente: «La necesidad de pertenecer de algún modo a la Iglesia para alcanzar la salvación es una verdad de fe, que los teólogos se esfuerzan por ilustrar y armonizar con otras verdades del dogma católico. Estos optan en nuestro tiempo por la formulación *positiva*, según la cual Dios ha instituido la Iglesia como signo e instrumento de la salvación en este mundo y su eficacia salvífica está basada en la fidelidad y veracidad de Dios a sus promesas.(...) El *extra Ecclesiam nulla salus* no significa, por tanto, que más allá de las fronteras de la Iglesia «una, santa, católica y apostólica» no hay salvación posible, sino que nadie se salva totalmente al margen de esta Iglesia. Su existencia entre los hombres, por analogía con la entrada de Cristo en la historia humana, es garantía irrevocable de que la voluntad salvífica de Cristo tiene la última palabra en la historia de los hombres».

⁸ Cf. J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, pp. 375-389; y F.A. SULLIVAN, *Noi Crediamo la Chiesa*, pp. 115-129.

IV Concilio de Letrán (1215) (Capítulo 1. De la fe católica):

«Y una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva, y en ella el mismo sacerdote es sacrificio...» (Dz 430= DS 802).

Bula Unam sanctam (18-IX-1302) de Bonifacio VIII:

«Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia Católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados»(Dz 468= DS 870).

«Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura» (Dz 469= DS 875).

Bula Cantate Domino (04-II-1442) del Concilio de Florencia:

«Firmemente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica... puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno...Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica» (Dz 714= DS 1351).

* Contexto teológico medieval en la teología postridentina:

- Fe implícita
- «Votum Ecclesiae»

Encíclica Quanto conficiamur moerore (10-VIII-1863) de Pío IX:

«...es menester recordar y reprender nuevamente el gravísimo error en que míseramente se hallan algunos católicos, al opinar que hombres que viven en el error y ajenos a la verdadera fe y a la unidad católica pueden llegar a la eterna salvación.(...) Notoria cosa es a Nos y a vosotros que aquellos que sufren ignorancia invencible (ignorantia invincibilis) acerca de nuestra santísima religión, que cuidadosamente guardan la ley natural y sus preceptos...y llevan vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna. Pero bien conocido es también el dogma católico, a saber, que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia Católica, y que los contumaces contra la autoridad y definiciones de la misma Iglesia, y los pertinazmente divididos de la unidad de la misma Iglesia y del Romano Pontífice, sucesor de Pedro..., no pueden alcanzar la eterna salvación» (Dz 1677= DS 2866).

Encíclica Mystici corporis (29-VI-1943) de Pío XII:

(De salute hominum extra visibilem Ecclesiam): «A quienes no forman parte de la estructura visible de la Iglesia católica... los hemos confiado a la protección y providencia suprema... y les invitamos, de lo más íntimo del corazón, a todos y a cada uno de ellos, a que, secundando libre y de buen grado los impulsos internos de la gracia divina, se esfuercen por escapar de una situación en la que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna. En efecto, aun cuando estén ordenados al Cuerpo místico del Redentor por un cierto deseo y aspiración inconsciente, carecen, sin embargo, de numerosos y excelentes dones y auxilios celestiales, que sólo es posible obtener en la Iglesia católica». (Collantes 556= DS 3821).

Carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston (08-VIII-1949): (De necessitate Ecclesiae ad salutem): El dogma de la necesidad de la Iglesia no sólo se niega por el indiferentismo, rechazado tantas veces en los documentos papales, sino por una rigorista interpretación que falsea su sentido. Tal sucedió a algunos miembros del Boston College y el St. Benedict's Center, que luchaban contra el indiferentismo religioso de la sociedad americana, capitaneados por el P. L. Feeney, s.j. Estos enseñaban que era necesaria para la salvación la pertenencia real y visible a la Iglesia romana. Para la pertenencia «in voto», requerían un deseo explícito. Tras repetidas advertencias de la Santa Sede, escribió el Santo Oficio una carta a Mons. Cushing, arzobispo de Boston, en la que precisa la doctrina católica con tanto detalle

como hasta ahora no lo había hecho ningún documento oficial. Como a pesar de todas las tentativas laboriosas y prolongadas, el P. Feeney no se sometió, fue excomulgado el 13 de febrero de 1953⁹. «...este dogma tiene que entenderse en el sentido en el que lo entiende la Iglesia misma» (Coll 557); «Y no solamente ordenó el Salvador que todos los hombres entraran en la Iglesia, sino que también la estableció como medio sin el cual nadie pudiera entrar en el reino de la gloria celestial» (Coll 559); «Dios quiso con su infinita misericordia que aquellos medios de salvación que se ordenan al último fin -no por necesidad intrínseca, sino sólo por institución divina-, pudieran obtener también en determinadas circunstancias los efectos que son necesarios para la salvación: cuando se empleen tan sólo con el deseo o voto» (Coll 560); «Esto mismo hay que decirlo, en su tanto, de la Iglesia, en cuanto ella es el auxilio general de salvación. Puesto que para obtener la salvación eterna no se exige siempre la incorporación efectiva a la Iglesia como miembro; pero se requiere, al menos, que se adhiera a ella con el voto y deseo. Pero no siempre es necesario que este deseo sea explícito, como lo tienen los catecúmenos; por el contrario, en el caso en que el hombre tiene una ignorancia invencible, también acepta Dios el deseo implícito» (Coll 561). (Cf. Collantes 557-562= DS 3866-3873).

En resumen, la **Mystici Corporis**, sobre la base de Roberto Belarmino, es decir, la Iglesia definida en tres elementos externos (profesión de fe, participación en los sacramentos y sometimiento a la autoridad de la jerarquía), afirma que aquellos que no cumplen estos requisitos no pertenecen al visible organismo de la Iglesia, y les exhorta a superar su estado en el cual no pueden sentirse seguros de su salvación, porque si bien tienen un cierto deseo inconsciente, sin embargo, están privados de aquellos dones y ayudas celestiales que sólo en la Iglesia católica se pueden obtener. Después de la encíclica, en la carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston, frente a posiciones rígidas, se reafirma que bastaba para salvarse el deseo inconsciente, entendido como deseo implícito, deseo contenido en la buena disposición del alma de una persona, por medio de la cual la persona entiende conformar su voluntad con la de Dios; además se especifica que una tal disposición del alma para la salvación debe incluir la caridad perfecta y la virtud sobrenatural de la fe.

Vaticano II:

El Vaticano II afirma, en **LG 16**, la posibilidad de salvación para aquellos que no han recibido toda la luz del Evangelio. Estos están ordenados (ordinatio) a la Iglesia de diverso modo. Pero el Concilio no determina nunca si los no cristianos, para poder salvarse, deben estar ordenados a la Iglesia por el «deseo» (votum); por tanto, deja de lado ésta expresión que había empleado la *Mystici*; sin embargo, explica el tipo de disposición que es necesario para que los no cristianos puedan salvarse: habla de aquellos que buscan a Dios sinceramente, y que con ayuda de la gracia se disponen a cumplir con sus obras la voluntad de Dios conocida por el dictamen de la conciencia (LG 16); Falta, sin embargo, en *Lumen Gentium* o en *Unitatis Redintegratio* una referencia a la idea de «deseo» de pertenecer a la Iglesia católica por parte de un cristiano no católico o de un no cristiano. No hay ninguna explicación oficial en el Concilio con respecto a esta omisión; parece que fue una decisión de la Comisión Teológica. Emerge aquí la pregunta: ¿Cómo trató el Vaticano II la expresión «extra ecclesia nulla salus»? La respuesta está en *Lumen Gentium* 14:

«El sagrado Concilio pone ante toda su atención en los fieles católicos. Porque enseña, fundado en la Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrina es necesaria para la salvación. Pues solamente Cristo es el Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo, confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la

⁹ ¡Paradojas de la vida! Poco apreciaba ese individuo su salvación eterna ya que, según su misma doctrina, está literalmente *condenado*... En fin, allá él y sus secuaces. Moraleja: Existen cosas peores en la vida que un examen de síntesis en la Gregoriana.

que los hombres entran por el bautismo como puerta obligada. Por lo cual no podrán salvarse quienes, sabiendo que la Iglesia Católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, desdeñaran entrar o no quisieran permanecer en ella» (LG 14a).

Las expresiones «no ignorando», «desdeñando» y «no quisieran», indican claramente situaciones de pecado y de culpabilidad. Sólo aquellos que son personalmente culpables de pecado mortal, en su quedar fuera, son por eso mismo excluidos de la salvación: no se salva el que esta fuera culpablemente; por eso, el contrario es verdadero: puede salvarse aquel que sin culpa está fuera de la Iglesia.

¿Ha cambiado la doctrina sobre la necesidad de la Iglesia para salvarse? A primera vista, parece haber contradicción entre el Concilio de Florencia (cf. Dz 714) y el Concilio Vaticano II (cf. LG 14). Pero de hecho, hay un modo de armonizar las afirmaciones de ambos concilios. No ha cambiado la doctrina fundamental (necesidad de la Iglesia para salvarse), sino el modo como se indica quien no forma parte de la Iglesia. Los padres antiguos, como pensaban que el Evangelio había sido suficientemente anunciado en todo el mundo, entendían que los que estaban fuera era porque no querían entrar en la Iglesia y, por tanto, culpables (aunque esto no lo dicen explícitamente se sobreentiende). El Vaticano II sostiene que no hay salvación para aquellos que culpablemente permanecen fuera de la Iglesia; por eso, sustancialmente hay coincidencia; la diferencia está en que Florencia juzgó que todos los que estaban fuera eran culpables y el Vaticano II entiende que pueden ser inocentes.

El Vaticano II adopta una formulación positiva, al hablar de la Iglesia como «sacramento universal de salvación». Ahora bien, ¿en qué sentido puede decirse que la Iglesia es sacramento de salvación para todos? La respuesta general está en que la Iglesia es signo de la total obra de salvación que Dios está cumpliendo en el mundo y en «algún modo» ella está implicada como instrumento (sacramento de Dios) en esta obra de salvación. Podemos decir que la Iglesia es signo: en ella se cumple el mensaje de la reconciliación del mundo con Dios, de la obra de redención de Cristo. La Iglesia es, además, el inicio del Reino de Dios en este mundo; es cierto que ella no está en muchos lugares y que aún no es visible para muchos pueblos de la tierra, pero también ahí -asegura GS 22- «el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual». También allí donde la Iglesia no es visible, es signo de salvación para toda la humanidad; la Iglesia, por tanto, permanece siempre como signo visible de la obra que el Espíritu Santo está cumpliendo en el corazón de los hombres en el modo que sólo Dios conoce.

Pero, además, la Iglesia debe ser también instrumento y en cualquier modo esta involucrada en el propósito de Dios de salvar a todos los hombres. Al afirmar, con UR 3d, que es por medio de la Iglesia católica que se pueden obtener la plenitud de los medios de salvación, es necesario tener en cuenta que el Concilio no quiere negar que los medios de salvación puedan encontrarse con fruto en otras Iglesias y Comunidades cristianas no católicas (de las que se sirve el Espíritu para salvar a los hombres); el Concilio afirma que la plenitud de los medios de salvación que Dios ha establecido para el cumplimiento de su plan de voluntad salvífica universal es puesto en la estructura de la Iglesia como sacramento universal de salvación. «Universal», aquí, se refiere a la plenitud de elementos con que la Iglesia está adornada con el fin de ser instrumento eficaz en orden a la reconciliación de la humanidad con Dios. «Universal», en cuanto sacramento, se refiere a toda la humanidad y también a la plenitud de medios de salvación.

Otro aspecto es la mediación de la Iglesia respecto a los no cristianos. ¿Puede la Iglesia ser llamada sacramento universal de salvación en el sentido de que realmente interviene en el causar la salvación de los que no conocen ni creen en Cristo? ¿En qué modo es instrumento y cómo opera esta instrumentalidad? ¿Puede ejercerse como representación o suplencia de los no

cristianos? ¿Puede hacerlo simplemente orando por aquellos que se salvan?... Es fácil descubrir la mediación de la Iglesia en relación con todos aquellos que son alcanzados por ella con la Palabra y los Sacramentos (este rol lo ejercen también las Comunidades cristianas no católicas); por eso la Iglesia como sacramento universal de salvación debe ser entendida como «inclusiva», no como «exclusiva».

¿Cuál es el rol de la Iglesia respecto a aquellos que no son alcanzados por su ministerio? Según **LG 16**, Dios «no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta», pero el Concilio no dice nada del rol instrumental de la Iglesia en su salvación; **GS 22** sostiene que «el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual»; **LG 8a**, recurriendo a la analogía del Verbo Encarnado y la Iglesia, dice que así como la humanidad es instrumento del Verbo, de modo análogo la Iglesia es instrumento de la obra del Espíritu Santo en orden a la salvación.

2. - Analogía del misterio de la Iglesia con el misterio del Verbo encarnado¹⁰.

a) Cristo fundador y cabeza de la Iglesia

Fundador: Lumen Gentium 3 (la misión del Hijo); 4 (el Espíritu que santifica a la Iglesia); 5 (el Reino de Dios).

Cabeza: Lumen Gentium 7 (la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo). La primera relación de la Iglesia con Cristo proviene de Cristo como fundador de la Iglesia. Normalmente se ha entendido como una relación extrínseca entre Cristo-Iglesia basada sobre un acto de institución, entendida en sentido demasiado jurídico. En el Vaticano I se habló de la «divina institución de la Iglesia», León XIII en *Satis cognitum* y Pío XII en *Mystici Corporis* intentan no acentuar tanto el sentido jurídico y extrínseco, por lo menos como punto de partida.

En la *Mystici* la tesis central es la identificación entre Cuerpo de Cristo y la Iglesia Católica Romana, tesis que será posteriormente ratificada por *Humani Generis* ante las afirmaciones de algunos teólogos (después de la *Mystici*) que intentaron explicar que la noción de Cuerpo Místico de Cristo tiene una amplitud mayor que la Iglesia Católica Romana. La *Mystici*, para hacer frente a las desviaciones misticistas y espiritualistas parte de una noción corporativa o societaria de cuerpo, es decir, aquella que se encuentra en las cartas paulinas (Rom. y 1-2 Cor., sobre todo)¹¹. En cambio LG 7 acepta la noción de Cuerpo Místico, pero más bien parte de la noción soteriológica de Cuerpo de Cristo, propia de las cartas paulinas de la cautividad (Efesios y Colosenses). «Cuerpo de Cristo» se entiende así aquella realidad distinta del cuerpo físico de Cristo (también su cuerpo crucificado y su cuerpo glorioso), vista como «Cristus totus» (cuerpo eclesial=cabeza y miembros)¹². Se expresa la función de principio vital que tiene Cristo respecto a la Iglesia.

Vemos, por tanto, cómo hay que considerar ambos aspectos: Cristo como fundador y Cristo como Cabeza (como Señor).

b) Analogía entre el misterio de la Iglesia y el misterio del Verbo Encarnado (LG 8a).

¹⁰ Cf. los esquemas del curso de A. Antón, en el capítulo dedicado a Iglesia como «Cuerpo de Cristo».

¹¹ Se presenta el cuerpo con muchos miembros con sus funciones específicas (al estilo estoico=un cuerpo social con diferentes miembros que concurren a un único fin).

¹² En este sentido se puede decir que todos aquellos que se salvan fuera de los límites visibles de la Iglesia pertenecen al Cuerpo de Cristo, porque -como dice GS 22- entran en contacto con el Misterio Pascual.

Se trata de explicar la «non mediocrem» analogía de que habla LG 8a. Ante todo es necesario resaltar que desde León XIII hasta el Vaticano II ha tenido lugar un importante desarrollo de esta doctrina de la analogía entre el misterio de la Iglesia y el misterio del Verbo Encarnado¹³. Antes de pasar al Vaticano II veamos lo que dicen la *Satis Cognitum* y la *Mystici Corporis*:

Encíclica *Satis Cognitum* (29-VI-1896) de León XIII (cf. DS 3300-3310): En el magisterio de León XIII se da una concentración de temas eclesiológicos, en él concurren las dos corrientes de su tiempo: la Iglesia como sociedad perfecta y la Iglesia como cuerpo místico de Cristo; pero esta misma encíclica y la *Divinum Illud* (09-V-1897) sobre el Espíritu Santo, constituyen un intento de integrar en una sola noción de Iglesia los elementos de ambas corrientes. Resaltar de la *Satis cognitum*:¹⁴

1. Principio de la estructura encarnatoria de la economía de la salvación (unión de lo visible y lo invisible). Partiendo del origen de la Iglesia en la Trinidad, León XIII, pasa a formular la idea de que la unión de lo visible e invisible en la Iglesia pertenecen a su misma esencia y constitución, ya que procede de la misión del Hijo que la Iglesia continúa y, por eso, no es algo de lo que la Iglesia pueda disponer libremente o a lo que pueda renunciar en un momento determinado de su historia¹⁵. El misterio del Verbo Encarnado es puesto como principio dogmático para ilustrar el misterio de la Iglesia. En la Iglesia se dan elementos externos e internos, visibles e invisibles; la relación entre ambos no es yuxtapuesta, sino unión íntima, ya que lo interno es causa de lo externo y lo externo necesaria manifestación de lo interno. La exterioridad y visibilidad de la Iglesia (Palabra, sacramentos, etc.) es causa de su crecimiento y expansión, ya que gracias a ella sus dones (la fe, la gracia, etc.) pueden ser comunicados y otros nuevos miembros pueden alcanzar el conocimiento de Cristo y llegar a la unión con la Iglesia.

2. Esquema unión cuerpo-alma. León XIII lo aplica a la Iglesia, el cuerpo es lo que se ve y el alma lo invisible (DS 3300). Así como en el ser animado el principio vital e interno se manifiesta en el movimiento y acción del ser viviente, así en la Iglesia su principio sobrenatural está oculto a los ojos pero se manifiesta al exterior por los actos de los miembros de la Iglesia. Aquí la noción antropológica hace referencia a la unión profunda de los dos elementos que son esenciales a la Iglesia, como el cuerpo y el alma en el hombre. El objetivo de *Satis cognitum* era hacer frente a los que negaban uno u otro aspecto y garantizar, en la Iglesia, la unidad intrínseca entre la dimensión externa y la espiritual, ambas esenciales en la constitución de la misma.

3. Analogía Cristo-Iglesia (Principio de la unión de las dos naturalezas en la persona del Verbo Encarnado). Para superar toda división y afianzar la unidad, León XIII recurre al paralelismo entre el misterio de la Iglesia y el misterio de la Encarnación. La unión de lo visible e invisible en la Iglesia viene parangonada con la unión de la naturaleza humana y la naturaleza

¹³ En LG 8a hay una nota a pie de página, donde el Concilio remite a *Satis cognitum* y a *Mystici Corporis*, por eso hemos de analizar nuestro texto en el contexto de los párrafos de ambos documentos.

¹⁴ La encíclica tiene como tema principal la unidad de la Iglesia y sobre nuestro tema subrayamos sucintamente los siguientes puntos: a) *El origen de la Iglesia*. El punto de partida es puesto en Dios que ha querido valerse de los hombres para ayudar a los hombres (los hombres se comunican externamente); b) *la unión de lo visible con lo invisible*. Esta unión pertenece a la esencia misma de la Iglesia desde su origen. El misterio del Verbo encarnado es presentado como principio dogmático para ilustrar el misterio de la Iglesia. Basado en esta dualidad de aspectos de la Iglesia (invisibles/visibles; internos/externos; etc.) León XIII le aplica la noción de «Cuerpo de Cristo». Si se rompiera esta dualidad de elementos la Iglesia dejaría de serlo, por eso la encíclica no apoya ciertas interpretaciones misticistas del dogma eclesiológico ni hace suya la noción de la Iglesia como continuación de la encarnación de Cristo; c) *misión de Cristo y misión de la Iglesia*. En la Iglesia no se trata de una continuación del ser de Cristo sino de su misión. Ser y misión en Cristo y en la Iglesia se implican mutuamente.

¹⁵ Dios ha dejado esta forma concreta para toda la economía de la salvación y salir de esta estructura encarnatoria sería dejar de lado el designio de Dios y no correspondería a la forma concreta del designio de Dios sobre el hombre.

divina en Cristo¹⁶. El dogma de Calcedonia es tomado como principio hermenéutico del dogma eclesiológico. Sobre él se apoya León XIII para excluir, no sólo todo dualismo (nestorianismo) entre la Iglesia visible (del derecho) y la Iglesia espiritual invisible (de la gracia), sino también cualquier interpretación del dogma eclesiológico en el sentido dicotómico más difuminado (primando uno sobre el otro). La unión de la naturaleza humana y la divina en el Verbo Encarnado debe iluminar el ser y la unión de los elementos divinos y humanos de la Iglesia.

Sin embargo es necesario excluir, también, en la Iglesia cualquier forma de unión hipostática. No es la «unión hipostática» el referente de la analogía en el pensamiento de León XIII, sino el hecho de la unión es de tal índole que si se intenta excluir uno de los dos elementos ya no se puede hablar de la Iglesia. La encíclica no explica los términos de la analogía, solo le interesa el aspecto de «unión intrínseca», tampoco pretende hacer una interpretación misticista del dogma eclesiológico (como pretende Journet), ni siquiera asume la noción de Möeller de que la Iglesia es la continuación de la Encarnación de Cristo; sólo pretende afirmar tanto la Encarnación de Cristo, como la estructura encarnatoria de la Iglesia que procede del designio divino que ha querido acercarse al hombre, y querido revelarse y actuar según la índole del ser humano. En la Iglesia los elementos visibles reciben consistencia de los invisibles y aquellos no pueden ser entendidos sino partiendo de estos. En la Iglesia esta constitución debe durar siempre y si alguno de estos elementos viniera a menos la Iglesia dejaría de ser la Iglesia de Cristo.

4. Diferencias. Siempre que se habla de analogía deben tenerse en cuenta tanto las semejanzas como las diferencias. León XIII insiste en el hecho de que la Iglesia continúa la misión de Cristo; por tanto, no se trata de la continuación del ser de Cristo, de la Encarnación como evento, sino de su obra de redención. Ser y actuar, naturaleza y misión en Cristo y en la Iglesia se implican mutuamente. La Iglesia tiene una naturaleza adecuada a su misión y puede realizar una tal misión porque tiene la naturaleza adecuada a ella. La misión de la Iglesia presupone que en ella está unido lo humano y lo divino, como la misión de Cristo tiene necesidad de su Encarnación; dirá el Vaticano II, la naturaleza humana está indisolublemente unida al Verbo y es órgano de salvación para los hombres. Por tanto, como la misión de Cristo tiene necesidad de un órgano de salvación, es decir, de su naturaleza humana, así le ocurre con la Iglesia.

En su realización la Iglesia cuenta con la presencia y la acción de Cristo Cabeza; lo afirma *Satis cognitum*: como garante de que la misión sigue adelante, el Espíritu Santo permanece siempre en la Iglesia asegurándole la verdad (principio de asistencia); luego la **LG 8a** dirá que el Espíritu Santo vivifica la Iglesia y que la congregación social de los fieles viene vivificada por el Espíritu Santo que está indisolublemente asociado a la Iglesia. León XIII no habla más, en esta encíclica, del Espíritu, pero posteriormente lo hará en *Divinum illud*, dedicada a la tarea del Espíritu Santo en la Iglesia. Aquí hace notar que la misión del Espíritu Santo coincide con la misión de la Iglesia: ambas misiones comienzan cuando la misión terrestre de Cristo alcanza su cumplimiento. Es necesario que Cristo suba al cielo para enviar el Espíritu, que hace que la misión de Cristo se perpetúe en la misión de la Iglesia hasta la parusía.

Encíclica *Mystici corporis* (29-VI-1943) de Pío XII (cf. DS 3800-3822): De 1920 a 1942, entre las dos guerras, los teólogos insistieron en la doctrina tradicional de que la Iglesia es la continuación de Cristo entre los hombres, dándose desviaciones. En este contexto aparece la encíclica que presenta y refuta un doble peligro: el falso racionalismo eclesiológico que reduce la Iglesia a un mero producto humano (nestorianismo eclesiológico), y el falso misticismo que no respeta las fronteras entre lo humano y lo divino de la Iglesia (monofisismo eclesiológico).

En la primera parte presenta el paralelo Cristo-Iglesia que es la base de toda la encíclica. Dios ha querido que su salvación, su gracia alcance a los hombres mediante la Iglesia visible, de

¹⁶ El dogma cristológico de Calcedonia viene aplicado por analogía (no usa la palabra «analogía», que sólo aparecerá en el Vaticano II, no obstante, la realidad contenida en la analogía es ya afirmada en *Satis cognitum*).

modo semejante a como en su encarnación se sirvió (servire, se evita usar el término unire por el peligro de monofisismo) de la naturaleza humana¹⁷. El logos se sirve de la naturaleza humana y el Espíritu se sirve de la estructura social de la Iglesia para la edificación del Cuerpo de Cristo. Por tanto la relación Encarnación e Iglesia aparece con claridad: dentro del designio salvífico la Iglesia aparece desarrollando el mismo rol que la naturaleza en la encarnación del Verbo. Esta es la razón más profunda que permite llamar «cuerpo» a la Iglesia.

La encíclica desarrolla su reflexión en tres etapas: 1) La Iglesia es un cuerpo (se quiere recalcar su realidad visible); 2) la Iglesia es el cuerpo de Cristo (incluye cuatro principios: Cristo es el fundador, cabeza, conservador y salvador de la Iglesia; resalta también el paralelismo entre el dogma cristológico y el eclesiológico¹⁸); 3) la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo (debe denominarse «místico» para distinguirlo del cuerpo físico o moral y señalar así su realidad trascendente).

El punto de partida es, por tanto, la noción societaria de cuerpo, y no la unión espiritual de los fieles en Cristo. La Mystici no consigue así lograr una síntesis adecuada entre el aspecto místico e institucional de la Iglesia. A la hora de la analogía Verbo encarnado-Iglesia, la encíclica lo hace de un modo netamente cristológico (no da relieve a la acción del Espíritu Santo) y subrayando en exceso el aspecto institucional¹⁹. No podemos hablar legítimamente de la Iglesia como «encarnación continuada del Verbo». Y otro de los límites de la encíclica es que sólo emplea la imagen de «cuerpo de Cristo».

Concilio Ecuménico Vaticano II: Constitución Lumen Gentium 8a

Lumen Gentium 8a:

«Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4, 16)»²⁰.

Este texto se sitúa como último número del capítulo I: El misterio de la Iglesia. Recogiendo la intuición de Pablo VI, la constitución sobre la Iglesia arranca de Cristo, luz de los pueblos (orientación cristológica). Desde Cristo la Iglesia se comprende como sacramento y como misterio, participando así de forma clara en la misión salvífica universal. Esta orientación es clara en este capítulo. En este contexto cristocéntrico, vertical y místico de la Iglesia, se inserta el aspecto visible que es constitutivo también de la Iglesia.

¹⁷ Cf. *Mystici Corporis* n.9: «Porque así como el Verbo de Dios, para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos, quiso valerse de nuestra naturaleza, de modo parecido en el decurso de los siglos se vale de su Iglesia para perpetuar la obra comenzada» (cita al Vat. I).

¹⁸ No obstante el paralelismo hay grandes diferencias: a) *En el modo de unión*. En la Encarnación hay unión hipostática, sustancial, mientras que entre Cristo y la Iglesia hay una unión pneumática; b) *en el modo de recibir el Espíritu*. La naturaleza humana de Cristo lo recibe en plenitud, mientras la Iglesia lo recibe abundantemente; c) *en la finalidad del ser instrumentos*. La naturaleza humana para realizar la redención, la Iglesia para distribuir los frutos.

¹⁹ Debe entenderse en el contexto, como respuesta a los errores eclesiológicos de la época.

²⁰ Esquema de LG 8: a) La asamblea visible y la comunidad espiritual no son dos cosas distintas, sino que forman una realidad *análoga* al misterio del Verbo encarnado; b) la Iglesia una, santa, católica y apostólica *subsiste* en la Iglesia católica, aunque fuera de ella se encuentran elementos eclesiales; c) la Iglesia se manifiesta en la fuerza y en la flaqueza. Llamada a ser pobre y perseguida; d) la Iglesia supera sus dificultades con la virtud de Cristo y la caridad, anunciando el Misterio de Cristo hasta llegar a la plenitud escatológica.

La estructura teándrica de la Iglesia en los tres esquemas:

1.- Esquema 1962: El esquema '62 adopta fundamentalmente el enfoque horizontal²¹, y el punto de partida de afuera hacia adentro propios de la *Mystici corporis*, si bien en una perspectiva más abierta. No hay todavía una armonización orgánica de los elementos teándricos insinuados solamente al fin de la sección 6°.

2.- Esquema 1963: Arranca claramente desde adentro hacia afuera («ab intra», o sea, del misterio mismo de la Iglesia) en un enfoque vertical. Supone una gran evolución. La imagen del «Cuerpo místico» se aleja de la reflejada en la encíclica de Pío XII para redescubrir su sentido más bíblico (misterio de comunión y vida sobrenatural de los cristianos con Cristo). Aún se identifica a la Iglesia con la Iglesia católica romana. En este esquema se produce un cambio de enfoque eclesiológico y de punto de partida. El esquema de éste con la Constitución es ya muy marcado. El gran cambio de una eclesiología «ab extra» a esta eclesiología «ab intra» se ha realizado.

3.- Esquema 1964: El esquema amplía conscientemente la descripción de estos dos aspectos del misterio de la Iglesia en busca de un equilibrio más firme en esta tensión de fuerzas (elemento visible e invisible), aunque no existen prácticamente diferencias con el texto actual de la Constitución.

«Fue una preocupación constante de los tres Esquemas el asegurar la unidad del misterio eclesial, no obstante esta dualidad de aspectos. Por eso se repite con insistencia en los tres Esquemas la frase «non duae (o «binae») res, sed una». Pero el Esquema '64 es aún más preciso: «non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant»²².

La analogía a partir de la *Lumen Gentium*:

Nos ceñimos al capítulo I de la LG, ya que en él se manifiesta el cambio de visión eclesial que será desarrollado en los próximos capítulos, y en él se encuentran las ideas eclesiológicas que consideramos para la presente síntesis.

1.- El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica: En la LG el centro de gravedad para profundizar en el ser de la Iglesia no es el análisis de sus aspectos visibles o societarios, sino el plan salvador de Dios manifestado en Cristo. Este nuevo centro de gravedad supone un nuevo avance en la concepción de la Iglesia y en el diálogo ecuménico, ya que se parte de lo que nos es común a todas las confesiones y no precisamente de lo que nos divide. La Iglesia es entendida desde Cristo; pero no desde un Cristo anterior y ajeno a ella, solamente punto de partida y de llegada de su historia, sino desde Cristo presente en sus misterios. El ser y la misión de la Iglesia solamente pueden ser entendidos entroncados en el ser y en la misión de Cristo (cf. LG 1).

2.- La analogía entre la Iglesia y el misterio del Verbo Encarnado: tocamos aquí el punto central de nuestro tema. El Vaticano II por primera vez en un texto del magisterio utiliza el término técnico de «analogía» para expresar la relación entre el misterio del Verbo Encarnado y el de la Iglesia. En LG 8 se afirma que la Iglesia es una realidad compleja formada por elementos divinos y humanos. La Iglesia es a la vez:

- * santa comunidad de fe, organismo visible para comunicar
esperanza y caridad. la gracia y verdad.
- * Cuerpo místico de Cristo. Sociedad jerárquica.

²¹ Dos enfoques han cruzado toda la historia de la eclesiología: -enfoque **horizontal**: parte de los aspectos visibles e institucionales, en su manifestación horizontal en el mundo. Se desarrolla principalmente en la eclesiología que responde a la Reforma: *de afuera hacia adentro: societas perfecta*; -enfoque **vertical**: parte de los aspectos divinos, o sea, espirituales de la Iglesia. Fue muy desarrollada por los Santos Padres y la escolástica: *de adentro hacia afuera: Iglesia-Cuerpo de Cristo, comunión* (cf. escuela de Tubinga, escuela romana). Estos dos enfoques no se contradicen, sino que se complementan.

²² Cf. A. ANTÓN, «Estructura Teándrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del número 8° de la *Lumen Gentium*», en *Estudios Eclesiásticos* 42 (1967) pp. 39-72.

* Comunidad espiritual. Asamblea visible.

* Iglesia enriquecida con bienes celestiales. . . . Iglesia terrestre.

El mismo número tras afirmar esta complejidad la ilustra por medio de la analogía del Verbo Encarnado (cf. LG 8).

El término «analogía» establece la diferencia clara a la vez que la unión profunda entre el misterio de la Encarnación y el de la Iglesia.

A) Parte «coincidente» de la analogía: El vocablo repetido para ambos términos de la analogía es el verbo «sirve» (inservit).

+ Cristo se sirve de la naturaleza humana para la realización.

+ El Espíritu de Cristo se sirve de la organización social de la Iglesia para el aumento del cuerpo.

En ambos casos es necesaria la unión profunda, íntima e indisoluble entre lo divino y lo humano.

B) Parte «no coincidente» de la analogía: La parte no coincidente está en la naturaleza de la unión.

+ El Verbo asume (assumpta) la naturaleza humana.

+ El Espíritu de Cristo vivifica (eam vivificant) la configuración social de la Iglesia.

En Cristo se da la unión hipostática y en la Iglesia no, ya que todas las personas que la forman siguen manteniendo su personalidad que no es asumida por el Espíritu. Así pues, entre los dos misterios se da una coincidencia en la indisolubilidad, pero una diferencia en la naturaleza de unión.

Müller estudia el texto LG 8 desde la terminología escatológica. Desde esta terminología, entre la Encarnación y la Iglesia se da una analogía de proporcionalidad cuyo «tertium comparationis» es la indisolubilidad de la unión. También se da la analogía de atribución cuyo «tertium comparationis» es el servir como medio de salvación. La parte coincidente de la analogía se encuentra en el «tertium comparationis», lo cual no implica que la unión indisoluble de la Iglesia sea hipostática, ni que el servir como órgano de salvación se realice de idéntica manera en Cristo y en la Iglesia.

La clave del concilio es que introduce en la reflexión una visión más pneumatológica (si bien, se debe avanzar todavía en este campo de reflexión). Así en LG 8 al hablar de la analogía, se señala el papel del Espíritu Santo.

Conclusiones:

a) La Iglesia no depende únicamente del hecho de la Encarnación, sino del acontecimiento total de Cristo. Fuera del misterio de Cristo, la Iglesia no tiene sentido.

b) La Encarnación solamente ilumina por analogía los aspectos divinos y humanos de la Iglesia, pues lo central del dogma de la encarnación -dualidad de naturalezas en unidad de personas- no es válido para iluminar el misterio de la Iglesia que es misterio de pluralidad de personas. En este sentido no podemos hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación.

c) La razón más profunda por la que la Iglesia puede ser llamada «cuerpo de Cristo» no es porque el Verbo asuma la Iglesia como lo hizo con la naturaleza humana, sino porque la Iglesia, gracias al Espíritu, continúa siendo en el mundo para los hombres la mediación que en Cristo fue su humanidad.

d) La analogía de la Iglesia con el misterio de la Encarnación es explicada y profundizada cada vez más desde la pneumatología. La misión del Espíritu es constitutiva de la Iglesia (LG 8), y con esto se evita un cristomonismo y se muestra una eclesiología más equilibrada en la Trinidad. Cristo, enviado por el Padre, envía a su vez el Espíritu sobre la Iglesia

y de este modo Cristo sigue presente en el mundo a través de la Iglesia de una forma no encarnada, sino pneumática.

c) Relación de la Iglesia con el Espíritu de Cristo (LG 4; 8a)

Debemos considerar el papel de Cristo y del Espíritu Santo en la noción de Cuerpo de Cristo. Integrarlo en la reflexión acerca del origen trinitario de la Iglesia (LG 2-4).

a) Cristo mediador remite al designio de salvación. Acceso al Padre por el Hijo en un sólo Espíritu; b) El Espíritu, principio vital del cuerpo eclesial (de algún modo podemos decir que el Espíritu es el alma de la Iglesia; c) El Espíritu y la analogía entre Iglesia y Verbo encarnado.

«Iglesia sacramento de salvación», porque la Iglesia es Cuerpo y esposa es sacramento de salvación. Hay que partir de la totalidad del evento Cristo. No basta hablar sólo de la encarnación en el sentido de unión hipostática (supondría visión parcial). No hablar tanto de la Iglesia como continuación de la encarnación de Cristo (riesgo de olvidar la dimensión escatológica), sino más bien hablar de continuación de la comunicación de la gracia de Cristo. Fijarse en la instrumentalidad de la humanidad. Ver la Iglesia como instrumento del Espíritu, órgano vivo de salvación. Analogía de proporcionalidad: la Iglesia es sacramento de salvación en analogía de la humanidad de Cristo invadida por el Espíritu Santo²³. Todas estas reflexiones tienen dos implicaciones: significado de Cristo como protosacramento; emerge la dimensión pneumatológica de este sacramento de salvación.

Porque es sacramento del Espíritu, la Iglesia se considera habilitada para ejercer con mayor eficacia su misión salvífica como signo e instrumento de la unión del hombre con Dios y de la reconciliación de la humanidad entera con Dios, origen y fin de toda creación. Al Espíritu de Cristo compete en el plan divino de salvación el proclamar este mensaje de gracia a todo el mundo y llevarlo a cumplimiento a través de la Iglesia. La frase de Ireneo puede ilustrarnos: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y con ella toda gracia: Espíritu, por su parte, es la verdad». Penetrada como está la Iglesia por el Espíritu de Cristo, ella se presenta al mundo verdaderamente como sacramento del Espíritu. Fundamento de esta sacramentalidad pneumática de la Iglesia es la inhabitación del Espíritu Santo en la Iglesia como su principio vivificante y santificador, increado y trascendente, comunicado por Cristo-cabeza que el Espíritu Santo ejerció sobre la humanidad asumida por el Verbo.

EL MISTERIO DE LA IGLESIA Y SUS PRINCIPALES ARTIFICES

Giovanni Battista Mondin

"La Chiesa primizia del Regno"

pp 192 - 213

Edizioni Dehoniane, Bologna 1989.

Para San Pablo la Iglesia es un "Misterio". Ella es fruto de la actuación libre y arcana de Dios²⁴. El concilio ha sido claro en afirmar como la naturaleza de la Iglesia no se puede entender sin esa referencia al amor misterioso, infinito de Dios por los hombres. Por eso la Lumen Gentium ha visto el misterio de la Iglesia dentro del horizonte por el cual la Trinidad ha querido hacer partícipe a los hombres de su propia vida.

²³ Diferencia: la humanidad de Cristo no está influida por el pecado, nunca es obstáculo a la gracia. La humanidad de la Iglesia está sometida al pecado. En Cristo se da un contacto inmediato, continuo y duradero; en la Iglesia mediato y en ciertos momentos (sobre todo los sacramentos).

²⁴ L.G. 2.

El título del primer capítulo de la *Lumen Gentium*: "El Misterio de la Iglesia" quiere expresar esa realidad profunda. El organismo social de la Iglesia, estructurado jerárquicamente, contiene un aspecto interior, espiritual, sobrenatural, divino. La combinación de esos dos elementos hacen de la Iglesia un gran sacramento, es decir "signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (L.G. 1).

La aplicación del concepto "Misterio" a la Iglesia quiere decir que ella es el cumplimiento del designio salvífico de Dios²⁵. A pesar de su pobreza como signo, la Iglesia es la concreción del actuar salvífico de Dios en favor de los hombres; de la gracia de Cristo dada a la humanidad para transformarla y unificarla.

1- El origen trascendente de la Iglesia:

a- Origen trinitario:

La prehistoria de la Iglesia se remonta al misterio de la Trinidad, en cuanto que el creador y el artífice de la Iglesia es la Santísima Trinidad. La Iglesia corresponde a aquel maravilloso designio de salvación que Dios ha concebido en favor de los hombres antes de la creación del mundo.

La Iglesia es una obra "ad extra". No tiene por causa eficiente solo el Padre, o el Hijo, o el Espíritu Santo sino las Tres Personas Divinas. Es la sabiduría del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo quien la ha concebido, la ha querido y la ha actuado.

Los documentos del Vaticano II hablan del origen trinitario de la Iglesia. El texto más importante es *Ad Gentes* 3-4²⁶ en donde los padres hablan de tres momentos en la constitución del misterio de la Iglesia: 1) la voluntad salvífica universal del Padre; 2) la misión redentora del Hijo; 3) la misión santificadora del Espíritu Santo. Esta triple apropiación sin embargo no puede hacernos olvidar que la Iglesia es fruto de la acción colectiva y constante de las Tres Personas Divinas. Por voluntad del Padre, con el sacrificio del Hijo y con el don del Espíritu, la Trinidad instaaura con el hombre una unión interpersonal, un encuentro dialogal que da lugar a la Iglesia. Así aparece claro que la Iglesia no es fruto solo de una realidad histórica.

b- Origen crístico de la Iglesia:

Programada y querida por Dios desde la eternidad, la Iglesia recibe su existencia histórica por obra de Cristo. Jesucristo en la plenitud de los tiempos ha actuado el misterio de la Trinidad: ha liberado a los hombres del demonio y después de su resurrección ha enviado el Espíritu sobre los hombres para que estos fueran el nuevo pueblo de Dios nacidos en la Nueva Alianza sellada con su sangre. La vida de Jesucristo, su muerte, su resurrección y el don del Espíritu Santo dan origen a la Iglesia. Él es la causa eficiente de la Iglesia.

La Iglesia tiene su origen en Jesucristo en razón de lo que constituye el misterio de Jesús: Él es el Verbo de Dios encarnado. En su humanidad nueva todos los hombres están unidos con Dios. Él es la cabeza del nuevo Pueblo de Dios que es la Iglesia porque con su propia vida ha pagado por todos los hombres el precio de la redención y nos ha liberado de las cadenas del pecado.

Jesús no es solo origen de la Iglesia por la misión salvífica que ha desempeñado en favor de los hombres sino porque la Iglesia lo tiene a Él como punto de referencia fundamental: de Jesús han nacido los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía; Él ha instituido los ministros; ha dado la Ley fundamental (del Amor) y ha mostrado cuales son los valores principales para los hombres que

²⁵ Para Gerald Philips "el misterio" con la que se nombra a la Iglesia significa que ella es la concreción del designio divino con el cual el Padre realiza en Cristo su voluntad salvífica y al mismo tiempo la revela a través de una realidad temporal que conserva toda su transparencia.

²⁶ Paralelos de A.G. 3-4 son los textos de L.G. 2-4 y U.R. 2.

congregándose en torno a Él formen la Iglesia (el Reino, la confianza en el Padre, la fraternidad). Estos elementos que especifican el nuevo Pueblo de Dios y lo distinguen de otras comunidades humanas han nacido de la revelación que ha hecho Jesús. Todos estos elementos son importantes, esenciales para la Iglesia. Donde se muestra de manera más radical la "cristicidad de la Iglesia" es en los sacramentos que unen a los miembros de la Iglesia con Él que es la Cabeza de la Iglesia.

La Iglesia tiene en Cristo su origen, sus estatutos, sus ministros, su estructura, su doctrina, sus medios de santificación, sus leyes. Para estar en la Iglesia solo se necesita estar unido a Cristo. La Iglesia es continuadora de la misión salvífica de Cristo en el tiempo. La relación Cristo-Iglesia es fundamental. Del sacrificio de Cristo en la cruz ha nacido la Iglesia. El Vaticano II reconoce esta relación de Cristo con la Iglesia pero evita identificar a Cristo con la Iglesia. La Iglesia es el "Cuerpo de Cristo" (L.G. 7) pero eso no significa que ella sea otro Cristo. La Iglesia es un instrumento al servicio de Cristo²⁷. Con esto se muestra el carácter subordinado de la Iglesia.

c- Origen pneumático de la Iglesia:

Act. 2, 1-4 nos muestra como el Espíritu Santo es causa principal en el nacimiento de la Iglesia. Hasta Pentecostés la Iglesia estaba en gestación. La Iglesia nace cuando los apóstoles reciben el Espíritu Santo. Allí ellos toman conciencia de hacer parte del nuevo Pueblo de Dios y de tener por cabeza a Jesús. Para entrar a la Iglesia es necesaria la presencia del Espíritu Santo que se da a los fieles como consecuencia de fe en Cristo.

Nacida gracias a la acción del Espíritu, la Iglesia crece, se desarrolla y perfecciona en virtud del Espíritu Santo. El lenguaje de la Iglesia, sus estructuras, sus símbolos, sus costumbres son instrumentos de la acción del Espíritu. La presencia del Espíritu en los fieles hace que la Iglesia sea más santa y bella (U.R. 13). El Espíritu Santo es visto en la Iglesia en analogía con la función que cumple el alma humana en el cuerpo.

d- Origen mariano de la Iglesia:

María ha contribuido al origen de la Iglesia porque la Iglesia ha tenido inicio de alguna manera con la encarnación del Verbo de Dios. Dando su Sí a Dios, María, ha permitido la constitución de la Iglesia (L. G. 56).

En su colaboración en el plan de la salvación que Dios ha ofrecido a los hombres a través de Jesús y que ha traído como consecuencia la aparición de la Iglesia, María es vista como causalidad ejemplar para la Iglesia, en cuanto ella es el modelo perfecto, el paradigma y la realización superior de todo aquello que la Iglesia debe ser. María es modelo de la Iglesia por sus características principales. Ella es Santa porque estuvo consagrada a Dios; estuvo llena de gracia por su comunión con el misterio de Dios; es "apostólica" porque fue compañera de los discípulos de Jesús. La Iglesia como María es "Virgen" pero es también "Madre Fecunda" (L. G. 63-64)

2- Origen histórico de la Iglesia:

En el misterio de la Iglesia son esenciales los elementos sobrenaturales pues son la causa eficiente del nacimiento de la Iglesia. Sin embargo, estos no bastan para dar cuenta de esa realidad histórica que es la Iglesia. Ella se ha formado teniendo en cuenta factores históricos que no son de segundo orden. Los apóstoles y la primera comunidad de discípulos de Jesús quienes modelaron de alguna manera la existencia el nuevo Pueblo de Dios.

a- Origen apostólico de la iglesia:

²⁷ Hay una analogía que destaca Vaticano II en L.G. 8 por la cual se afirma que el organismo social de la Iglesia sirve a Cristo como el cuerpo físico de Cristo estaba al servicio del Verbo.

El origen apostólico de la Iglesia es un dato comprobable históricamente. Junto a Jesús se encontraban los apóstoles. Ellos fueron llamados por Jesús para ser el fundamento del nuevo Pueblo de Dios. Ellos conocieron la revelación de Dios manifestada por Jesucristo; fueron los depositarios de los signos sagrados que Jesús dejó para su Iglesia.

El papel de los apóstoles en la Iglesia primitiva está atestiguada por los escritos del Nuevo Testamento. Ellos que fueron los testigos más cercanos de la enseñanza de Jesús. Por ello los Apóstoles son los mensajeros oficiales y los testigos cualificados del mensaje de Jesús muerto y resucitado. Ellos en medio de la comunidad de los discípulos fueron maestros, fundadores de comunidades pues sin el testimonio de Pedro, Pablo y de los demás apóstoles la Iglesia no sería hoy una realidad.

Por ello la Iglesia reconoce en los Apóstoles los "fundadores" de la comunidad de los discípulos. La apostolicidad de la Iglesia es un elemento fundamental. Nuestra fe en Cristo pasa a través de la fe y el testimonio de los apóstoles. Nuestra fe es auténtica, los sacramentos válidos, la obediencia legítima, la esperanza fundada si están en comunión con la fe, los sacramentos, la obediencia y la esperanza de los apóstoles.

b- Origen social de la Iglesia:

La Iglesia no ha nacido como consecuencia de proyectos humanos de "congregación". La Iglesia es una realidad invisible con una estructura visible que se puede conocer. Pero la Iglesia está formada por aquellos hombres que creen en Jesucristo (L.G. 9). La Iglesia no es un pueblo de esclavos. Para entrar en ella se requiere la libre adhesión a todo lo que comporta la vida de la Iglesia.

Los que forman parte del Pueblo de Dios están llamados a colaborar en el crecimiento de la Iglesia que nace de la difusión que se hace de la salvación entre los hombres (A.G. 5; A.G. 28). La Iglesia crece con la santidad y el dinamismo misionero de los fieles pero no se debe olvidar que el agente del crecimiento es el Espíritu Santo.

Resumen Tema 8: La Iglesia “sacramento radical”.

1.- La Iglesia sacramento universal de salvación

a) Aplicación de la noción de sacramento a la Iglesia:

- Sacramento y misterio; “en Cristo”; dimensión vertical y horizontal; doble formalidad (orden del signo y orden del instrumento); ser y obrar de la Iglesia; tensión bipolar: dicotomías y reducciones; sacramento ordenado a la “res”.
- “Encarnatoria sacramental” → Misterio del Verbo Encarnado: Distinción sin confusión ni separación; continuidad substancial de la noción bíblico-patristica del misterio en el sacramento; Vat. II: Recupera: Igl → signo e instrumento.

b) La Iglesia sacramento universal de salvación (LG 48b):

- Igl. Sacramento → origen implícito en los PP. Junto con la categoría de “Pueblo de Dios” se abre camino antes del Vat. II: después de la “*Mystici Corporis*” (1945-1960):
- **H. De Lubac:** Igl.-misterio; Igl.-Eucaristía; “sacramento de Jesucristo.
- **O. Semmelroth:** Igl. → sac. radical; Jesucristo → protosacramento; “sacramentum tantum”; “sacramentum et res”; “res”.
- **K. Rahner:** gracia → autocomunicación de Dios al hombre; la Igl. → presencia perenne de Cristo en el mundo; armoniza: signum et instrumentum.
- **E. Schillebeeckx:** Dios sale al encuentro en los sacramentos visibles e históricos, continuación del sac. radical; Igl. Representación; “arriba-abajo”.
- **J. Ratzinger:** Igl. Comunidad de comunidades eucarísticas; la sacramentalidad: punto central de su eclesiología; Igl. no solo epifánica;
- **H. Urs von Balthasar:** “radical” y “protosacramento”; sacramentalidad de la Igl. subordinada; Igl. que no solo significa sino que también realiza; catolicidad: oferta universal; gradualidad de comunión; todos ordenados a la Igl.; “presencializa”.

c) Necesidad de la Iglesia para la salvación (LG 14a):

- “extra ecclesia nulla salus” → Sn. Cipriano; contextos históricos; equívocos; Conc. de Florencia; Vat II: opción de la LG;

Contexto teológico medieval en el Magisterio de la Iglesia:

- **IV Concilio de Letrán (1215)** (Capítulo 1. La fe católica): fuera de la Iglesia no hay salvación.
- **Bula Unam sanctam (18-IX-1302) de Bonifacio VIII:** una sola Iglesia; necesidad de sumisión al Romano Pontífice.
- **Bula Cantate Domino (04-II-1442) del Concilio de Florencia:** fuera de la Iglesia al fuego eterno.

Contexto teológico medieval en la teología postridentina: Fe implícita; «Votum Ecclesiae»

- **Encíclica Quanto conficiamur moerore (10-VIII-1863) de Pío IX:** error de algunos católicos; ignorancia invencible.
- **Carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston (08-VIII-1949):** rigidez frente a la indiferencia religiosa; pertenencia visible y real; deseo; excomunión.
- **Mystici Corporis:** exhortación al cambio y a la pertenencia pronta y visible en la Iglesia; bienes y auxilios con que la Iglesia cuenta; deseo implícito: requisitos.

- **Vaticano II: LG. 16**→búsqueda sincera de Dios, conciencia recta; omisión del “deseo”; necesidad de la Iglesia; = y ≠ entre Florencia y Vat. II; obra evangelizadora: límites de la Igl. Instrumento. **UR. 3d**: plenitud de medios; plan universal de salvación; realidad de las comunidades no católicas. **LG. 16**: mediación de la Igl. para aquellos nos alcanzados por su ministerio (el Conc. no dice nada); **GS 22**: El Espíritu ofrece a todos (misterio).

2. - Analogía del misterio de la Iglesia con el misterio del Verbo encarnado²⁸.

- Cristo fundador y cabeza de la Iglesia:** *Fundador*: LG. 3: misión del Hijo; 4 Espíritu Santificador; 5 Reino de Dios. *Cabeza*: LG. 7 Igl. Cuerpo místico de Cristo; León XIII en *Satis cognitum* y Pío XII en *Mystici Corporis*→acentuación del aspecto jurídico institucional extrínseco. En la *Mystici*→identificación del Cuerpo de Cristo con la Igl. Cat. Romana; ratificación de la *Humani Generi*→noción societaria y corporativa. LG. 7→Cuerpo de Cristo de Ef. y Col. (cuerpo-miembros): noción soteriológica.
 - Analogía entre el misterio de la Iglesia y el misterio del Verbo Encarnado (LG 8a)**: todos los hombres en contacto con el misterio pascual→cambio desde León XIII a Vat. II.
- **Encíclica Satis Cognitum (29-VI-1896) de León XIII**: dos corrientes: Igl. sociedad perfecta-cuerpo místico; encíclica **Divinum Illud** (1897) sobre el Espíritu Santo: integración de ambos elementos.
 1. *Estructura encarnatoria* de la economía salvífica; Trinidad-Igl; Verbo encarnado: principio dogmático; elementos interiores y exteriores, etc..
 2. *Cuerpo y alma*; visible-invisible; unión intrínseca.
 3. Las *dos naturalezas* en la persona del Verbo encarnado; mist. de la Encarnación y mist. de la Igl.; dogma de Calcedonia principio hermenéutico del dogma eclesiológico; no nestorianismo; exclusión de unión hipostática; ni Journet ni Möeller;
 4. Ser y actuar; *naturaleza y misión*; implicación divino-humana; presencia y acción de Cristo Cabeza; Espíritu que asegura la verdad; importancia de la misión del Espíritu.
 - **Encíclica Mystici corporis (29-VI-1943) de Pío XII**: Igl. continuación de la misión de Cristo; desviaciones: Igl. mero producto humano (nestorianismo), falso misticismo (monofisismo); tres etapas: 1. Igl. cuerpo (aspecto visible); 2. “De Cristo”: Fund., Cab., conservador y salvador, 3. “místico” (aspecto trascendente); no logra adecuada síntesis: no hay lugar para el Espíritu; demasiada importancia a lo institucional; solo emplea “cuerpo de Cristo”.
 - **Concilio Ecuménico Vaticano II: Constitución LG. 8^a**: orientación cristológica; Igl. sacramento y misterio; misión salvífica universal.
La estructura teándrica de la Iglesia en los tres esquemas:
 - 1.- **Esquema 1962**: de afuera hacia adentro; más abierto.
 - 2.- **Esquema 1963**: de afuera hacia adentro; Cuerpo de Cristo más bíblico; Igl.→”la Cat.”.
 - 3.- **Esquema 1964**: más firme el equilibrio entre visible-invisible; asegurando la unidad.

La analogía a partir de la LG: cap. I, cambios de visión

1.- **El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica**: centro: plan salvador universal en Cristo; diálogo ecuménico; ser y misión de la Igl. en Cristo y desde Cristo.

²⁸ Cf. los esquemas del curso de A. Antón, en el capítulo dedicado a Iglesia como «Cuerpo de Cristo».

2.- La analogía entre la Iglesia y el misterio del Verbo Encarnado: “analogía”; diferencia y unión profunda entre un misterio y otro; a) *Parte «coincidente» de la analogía:* “Cristo se sirve”; “el Espíritu se sirve”; en ambos: unión indisoluble entre lo divino y humano; b) *Parte «no coincidente» de la analogía:* naturaleza de la unión: Cristo “asume”; el Espíritu “vivifica”; Müller→término de la comparación: indisolubilidad de la unión y servicio a la salvación; “no hipostática”; lugar del Espíritu.

c) Relación de la Iglesia con el Espíritu de Cristo (LG 4; 8a):

a) Cristo mediador remite al designio de salvación; b) El Espíritu, principio vital; c) El Espíritu y la analogía entre Iglesia y Verbo encarnado.

- No hablar tanto de la Iglesia como continuación de la encarnación de Cristo (riesgo de olvidar la dimensión escatológica); la Iglesia como instrumento del Espíritu.

San Ireneo: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y con ella toda gracia: Espíritu, por su parte, es la verdad». Penetrada como está la Iglesia por el Espíritu de Cristo, ella se presenta al mundo verdaderamente como sacramento del Espíritu. Fundamento de esta sacramentalidad pneumática de la Iglesia es la inhabitación del Espíritu Santo en la Iglesia como su principio vivificante y santificador, increado y trascendente, comunicado por Cristo-cabeza que el Espíritu Santo ejerció sobre la humanidad asumida por el Verbo.