

El Misterio de la Iglesia

(Capítulo I)

La Constitución dogmática *LUMEN GENTIUM* se abre, después de una breve Introducción general, con el Capítulo intitulado: *El misterio de la Iglesia*.

Nos referiremos, en una Primera Parte, a las categorías fundamentales que lo conducen; lo cual dará por resultado una visión sintética de sus líneas estructurales. En la Segunda Parte daremos algunas explicaciones más analíticas del texto conciliar.

I. CATEGORIAS FUNDAMENTALES

Dos líneas de fuerza conducen fundamentalmente el Capítulo I: la primera, determinada por la categoría de *misterio*; la segunda, por la *historia*.

Del concepto de misterio poseemos una explicación en las *Relations* de la Comisión Teológica. Las aplicaciones de este concepto no son llevadas a cabo de una manera completa ni muy sistemática en el texto conciliar; no obstante, se dejan descubrir suficientemente las líneas de aplicación. A esto nos referiremos inmediatamente, en el Primer Párrafo.

No aparece, en cambio, ni en el texto conciliar, ni en las *Relations*, ninguna explicación del concepto de historia y de sus propias categorías internas. Pero las aplicaciones concretas de este concepto son llevadas a cabo sistemáticamente. El Segundo Párrafo abordará este tema.

Nuestro pensamiento, de esta forma, recorrerá el mismo camino, pero en dos sentidos inversos: pues, tomando como punto de partida el concepto de misterio descenderá hasta su realización en el ámbito de la historia; partiendo luego, de la estructura histórica de la Iglesia, ascenderá hasta la dimensión del misterio trinitario.

1. Misterio

Atenderemos sucesivamente: al significado de esta noción, a las aplicaciones concretas que tiene y a la estructura que esta categoría impone al Capítulo I.

Las *Relationes* traen una nota que, a modo de definición, explica qué es el misterio: "El vocablo *misterio* no indica simplemente algo incognoscible y abstruso, sino que, como es hoy reconocido por muchos, designa la realidad divina trascendente y salvífica, que se revela y manifiesta de algún modo sensible"¹.

La nota transcrita comienza precaviendo contra una interpretación inexacta del significado de esta palabra: "misterio" no indica solamente una realidad incognoscible. Si, pues, se lo definiera sólo por la nota de incognoscibilidad u ocultez (cosa que, de atender exclusivamente a la semántica primitiva de la palabra, podría ocurrir), no quedaría definido el misterio "cristiano". Para ello hay que superar el plano de una definición etimológica.

Con esta llamada de atención no se pone una oposición entre orden del conocimiento ("incognoscible") y orden de la realidad ("realidad trascendente"). La oposición se establece dentro de un mismo orden cognoscitivo: "misterio" ha de ser definido no solamente como "incognoscible", sino además, como "manifestado" a la inteligencia². Inmediatamente volveremos a este aspecto.

La nota aclaratoria es notablemente abstracta, o, mejor, implícita. No expresa cuáles son las realidades concretamente designadas con el vocablo "misterio", sino que indica, más bien, el plano formal en el que se mueven esas realidades. ¿Cuál es ese plano?

Se pueden distinguir dos miembros paralelos: por una parte "misterio" es una "realidad trascendente y salvífica"; por otra parte, es "una realidad incognoscible y manifestada". Este segundo miembro repite lo que dice el primero, sólo que trasladándolo de un plano óntico a otro cognoscitivo.

—*Realidad trascendente y salvífica.* Hay cierta oposición. Por una parte, "trascendente"; según esto, la realidad en cuestión no pertenece al ámbito del hombre, sino al de Dios. Por otra parte, "salvífica"; y en este sentido esa realidad entra en el ámbito del hombre, pues solamente el hombre puede ser salvado.

1 Cfr. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 1964, *Relationes*, N° 1, pág. 18. Cuando citamos simplemente *Relatio*, nos referimos en adelante a este esquema de 1964.

2 El *Schema*-1963 traía una observación que indicaba estos dos momentos del misterio, dados en un plano cognoscitivo: objeto de fe (oculto) y manifestado. Decía: "El título ("Misterio de la Iglesia") pone ya en claro que la Iglesia es propuesta como objeto de fe y no solamente cuanto a su manifestación exterior"; *Commentarius*, pág. 20. Cfr. *infra* en nota 8, la definición de la Iglesia como misterio dada por Paulo VI.

Es el concepto de “salvífico” el que pone la síntesis en esta oposición, pues tiene una significación activa, con lo cual indica que la realidad de orden trascendente deriva en alguna forma al hombre y así lo salva. Misterio es la salvación. No sólo lo “trascendente”, sino lo trascendente en tanto deriva hacia el hombre en un movimiento que va de Dios hacia el hombre.

—*Realidad incognoscible y manifestada.* También hay una oposición entre estos dos conceptos. Incognoscible por parte del hombre: la realidad en cuestión está, pues, fuera del hombre y es divina. Pero es manifestada, y de este modo accede al conocimiento del hombre.

Aquí es el concepto de realidad “manifestada” el que trae la síntesis. Tiene un sentido activo e indica que la realidad de orden incognoscible y divino entra en un movimiento por el que alcanza al hombre. Misterio es la realidad *que se revela*; o sea, en acto de revelarse. No significa solamente lo “oculto” de la realidad, sino la manifestación de eso oculto al hombre.

Para que haya “misterio” tiene que acontecer que algo de orden divino alcance y toque al hombre. El misterio es ese acontecimiento.

Por lo demás desde esta perspectiva no tiene sentido preguntarse, al establecer una comparación entre los dos miembros de la nota aclaratoria, si el vocablo “misterio” significa la “realidad salvífica”, o, más bien, “su ocultez y manifestación”. Ya que no es cuestión de si el misterio es de orden óptico (realidad), dinámico (acción), o doctrinal (conocimiento), pues se da en todos esos órdenes y además en el orden afectivo (amor). Misterio no indica *uno* de esos órdenes, sino todos ellos; y significa que todos esos órdenes son inundados por la “trascendencia” de Dios que se comunica al hombre; en otras palabras, por lo incognoscible de Dios, que se revela. Y pues en esto consiste la “salvación”, el misterio cristiano ha de ser concebido simplemente como “salvífico”.

La Nota referida añade un elemento más al decir que el misterio se revela “de algún modo sensible”. Esto podría ser testificado con ejemplos tomados de la Escritura, donde el misterio aparece revelándose en sueños, es decir, en imágenes sensibles de la fantasía³; o en parábolas⁴, o sea, en episodios imaginados de carácter simbólico; también en hechos de la historia o en instituciones. Para revelarse, el misterio puede usar todas las formas en que se estructura lo corpóreo: el espacio y el tiempo, la institución y el acontecimiento, los gestos y las palabras. Pone eso a la realidad material,

3 Cfr. Daniel, 2.

4 Cfr. Mc. 4, 11 y paralelos.

en cierta situación "mística" al introducirla en su propio ámbito trascendente.

Concluamos resumiendo: "Misterio" indica cierta relación dinámica, salvífica, que va de lo trascendente a lo inferior. Recorre tres ámbitos: el divino y trascendente, de donde surge; el humano, en el cual se posa; finalmente (o, intermediariamente) el ámbito de la materia, de la que se vale para revelarse y comunicarse al hombre.

Con esta última indicación ya hemos comenzado a preguntarnos cuáles son las realidades concretas denominadas con el vocablo "misterio". Lo constataremos en el texto de la Constitución; simultáneamente trataremos de descubrir el sentido y el porqué de tales aplicaciones.

*

El vocablo se encuentra aplicado a Dios, el Padre o a su acción⁵. Se justifica plenamente esta aplicación; pues, según veíamos, el misterio consiste en una realidad trascendente y oculta.

Ambas ideas, la de trascendencia y ocultez, son de orden relativo y su punto de referencia es el hombre y el mundo. Misterio es una realidad que está más allá de este mundo e incognoscible por parte del hombre. Se afirma pues, una distancia, un exceso y superación.

Trascendente es aquello que no es ni hombre ni mundo. En consecuencia, es lo divino; lo que sólo puede ser lúcido a Sí mismo. Es obvio aplicar esta noción de misterio a Dios.

No concluye, sin embargo, en esto la significación del vocablo. Significa, en efecto, lo trascendente "que salva", lo oculto "que se manifiesta". Nuevamente estamos ante conceptos de orden relativo, cuyo extremo de referencia es el hombre y el mundo. El misterio consiste en que lo trascendente y oculto, o sea Dios, salva al hombre y se le manifiesta.

Como se ve, el vocablo no designa a Dios simple y absolutamente. El misterio no es Dios, solamente en tanto distante y radicalmente diferente de la creatura, en tanto aislado, dado en Sí mismo y oculto, sino en cuanto comunicado y manifestado a la creatura. En esta comunicación, en esta unión de Dios a la creatura consiste la "salvación".

⁵ "Cristo entonces, para cumplir con la voluntad del Padre, inauguró el reino de los cielos en la tierra y nos reveló Su misterio". Si bien no el mismo vocablo "misterio", se le atribuye al Padre su equivalente, "consilium", el designio salvífico; cf. N^o 2: "El eterno Padre, con un designio totalmente libre y oculto (arcano) de su sabiduría..." Si bien la atribución del mismo vocablo "misterio" al Padre, no es frecuente, todo el N^o 2 y 3 le atribuyen la realidad designada con ese vocablo.

Comunicación de Sí y manifestación de Sí son constitutivos del misterio. Se comprende porqué también la “revelación” —el orden intencional cognoscitivo— es aquí constitutivo: precisamente porque el misterio es, por esencia, comunicación salvífica de Dios al hombre, que lo acoge en su interioridad; Dios y su voluntad de comunicarse no pueden, empero, ser acogidas si no lo son por la inteligencia y libertad del hombre. El misterio salvífico tiene una estructura personal: para poder ser salvífico, o sea “misterio”, necesariamente ha de revelarse a la conciencia.

Observemos todavía que el paso del momento de trascendencia y ocultez al de comunicación y revelación está dado por el “designio” de Dios, la “*decisión totalmente libre y oculta de su sabiduría y bondad*”.⁶ O sea, que la trascendencia y ocultez de Dios no se comunican y revelan al hombre automáticamente, sino por mediación de una concepción ideativa de contenido contingente, de una decisión libre de comunicarse, de una ejecución soberana de ese designio. De aquí que el “designio” de realizar el misterio, esto es, de comunicarse a la creatura, es el núcleo del misterio.

Si nos acercamos más al lenguaje y pensamiento del texto conciliar hemos de decir que el ámbito original del misterio no es simplemente Dios, sino *la Trinidad*.

La trascendencia de Dios es su Trinidad personal. Al hombre accede la Trinidad, de suerte que aquél es configurado a imagen de las tres Personas. Y el acto de mediación, por el que la Trinidad trascendente llega al hombre, es decir, el “designio” o misterio, guarda una estructura trinitaria. Concepción, decisión y ejecución salvífica conservan su organicidad trinitaria. En primer lugar, porque el misterio salvífico surge de Tres Personas diversas, por lo tanto de diverso modo. Surge de “posiciones” personales, o sea, “originales” diversas. Y además porque empeña a las tres Personas de modo diverso. Pues el misterio por Ellas libremente decidido, las empeña a “venir” y “habitar” en el hombre (con lo cual se guarda la unidad divina), pero con una diversa “originalidad”. Ya que el Padre, a partir del designio salvífico queda empeñado a venir al hombre desde Sí mismo; el Hijo, desde la misión del Padre; El Espíritu, desde la misión del Padre, a través del Hijo. Vienen además visiblemente enviados a diversos términos temporales, de donde resulta que la Iglesia se estructura en el tiempo según diversas etapas históricas. La Constitución de *Ecclesia* expone cómo el “misterio” surge de la Trinidad, describe al misterio en su estructura trinitaria, y divide la historia de la Iglesia universal conforme al criterio de diversificación de las Personas divinas.

⁶ Cap. I, Nº 2.

El término "misterio" es atribuido por la Constitución también a Cristo y a la Iglesia⁷. En esta aplicación encontramos cierta complejidad. Pues en ambos sujetos de atribución se conjugan un aspecto constitutivo, que surge del doble elemento, sobrenatural y humano, con otro aspecto histórico, que resulta de la secuencia de diversas etapas temporales.

Se ve, en líneas generales, la razón por la cual este vocablo es aplicado a Cristo: la trascendencia y ocultez de Dios se comunican y revelan en Cristo. Pero el sentido concreto y preciso del vocablo es más claro cuando la Constitución lo refiere a la Iglesia.

En este caso designa a la Iglesia en su dimensión sobrenatural o interior: la Iglesia es "misterio" porque los hombres, que la componen, participan de la Divinidad trascendente, o bien, de Cristo, en quien está la Divinidad. Los hombres comulgan de la Divinidad y la reconocen en su manifestación: en esto consiste ahora el misterio.

Ha sucedido un cierto desplazamiento. El vocablo que, según vimos, significaba la realidad divina trascendente, o sea, Dios Trino en su decisión de revelarse, ha pasado ahora a significar también a los hombres que, conociendo a Dios, lo acogen en su interioridad: así entran en la esfera de lo trascendente. El vocablo "misterio" puede referirse concretamente a la Iglesia como comunidad que participa de Dios, a la actividad humana que hace participarlo en la interioridad personal: gracia, virtudes teologales, etc. Es bajo uno u otro de estos aspectos que la Iglesia podrá ser definida como comunidad de creyentes, comunidad de justos, comunidad de fe, esperanza y amor, etc.

El desplazamiento de significación del que hablamos puede ser expresado en esta forma: del misterio, entendido como decisión trinitaria de salvar, se ha pasado a "misterio" entendido como fruto de salvación: la comunidad de salvados.

7 A Cristo, en el N° 8, al hablar de la analogía de la Iglesia "con el misterio del Verbo encarnado", y hacia el final del mismo número al decir que "la Iglesia es fortificada... para revelar al mundo Su misterio", se entiende, de Cristo. El vocablo, en plural, es atribuido también a los hechos de la vida de Cristo, Su muerte y resurrección: "Somos asumidos a los misterios de Su vida" (7). El vocablo es con más frecuencia referido a la Iglesia; en las *Relationes*, N° 1, pág. 18, se dice expresamente que el vocablo "misterio" "se manifiesta muy apto para designar a la Iglesia", y lo encontramos así empleado en el título del Capítulo I, en el N° 5 ("el misterio de la santa Iglesia"), en el N° 39 ("la Iglesia, cuyo misterio es propuesto por el Sagrado Concilio") y en el N° 3, en forma adverbial ("La Iglesia presente *in mysterio*, o sea, misteriosamente"). En otras ocasiones lo encontramos referido simultáneamente a Cristo y a la Iglesia: "...en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo místico", N° 54; en el N° 52, refiriéndose a la Encarnación, dice: "Misterio divino de salvación que se nos revela y continúa en la Iglesia"; esta última cita incluye a María en el misterio de Cristo y la Iglesia, como lo hace el título del Capítulo VIII: "La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia". Estas atribuciones las encontramos con frecuencia en las *Relationes*, las cuales además hablan a veces del "misterio" en forma absoluta: "la Iglesia revela el misterio", Rel. N° 8, pág. 23; "la manifestación del misterio en la Iglesia", *ibid.* pág. 24.

En ambos casos, atribuido a Dios Trino que salva y a la Iglesia de hombres que son salvados, el vocablo significa el orden de la "realidad" de salvación. Parece además indicar una realidad de salvación que tiene lugar en la dimensión interior de la Iglesia, es decir, en la interioridad espiritual de las personas, que de sí no es visible y manifiesta⁸.

El "misterio" de la Iglesia, esa realidad humana de comunión con Dios, tiene, según el Capítulo I, su manifestación sensible en la dimensión empírica de la Iglesia. La Iglesia empírica manifiesta, *revela*⁹ el misterio; es *sacramento*¹⁰ del misterio.

"Sacramento" es un vocablo estrechamente emparentado al de misterio, y en muchos casos, en el lenguaje de la tradición cristiana, son equivalentes. No lo son en el lenguaje de la Constitución conciliar, que reserva "misterio" para indicar el orden de la "realidad" significada, y "sacramento" para designar el "signo" o "instrumento" de esa realidad¹¹.

Además de esta delimitación de significados, encontramos, en el Cap. I, que "misterio" (realidad) es aplicado al orden interior, espiritual, y "sacramento" (signo e instrumento) al orden empírico y corpóreo de la Iglesia, como venimos diciendo.

8 En el Discurso de apertura del segundo Período Conciliar, Paulo VI ha descrito a la Iglesia, en tanto misterio, del siguiente modo: "La Iglesia es misterio, es decir, una realidad oculta (arcana) totalmente penetrada de la presencia de Dios, y por consiguiente de una naturaleza tal, que admite siempre nuevas y más profundas investigaciones de sí misma": AAS 55 (1963) pág. 848.

9 La Iglesia tiene la función de "revelar Su misterio (el de Cristo) en el mundo, de manera fiel, aunque con sombras, hasta que al fin de los tiempos (el misterio) se manifieste en plena luz" (8); "el misterio es revelado en la Iglesia" (52). El mismo vocabulario aparece, con frecuencia, en las *Relaciones*: "Esta Iglesia empírica revela el misterio", Rel. N° 8, pág. 23; "el misterio de la Iglesia está y se manifiesta en una concreta sociedad", *ibid.*; ver también pág. 24.

10 "La Iglesia... sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (1); "sacramento visible de esta unidad salvífica" (9); "sacramento universal de salvación" (48); "sacramento de la salvación humana" (59). Respecto a la aplicación de esta expresión a la Iglesia, como dicen las *Relaciones*, N° 1, pág. 18, "muchos Padres... piensan que el vocablo ha de ser conservado, porque es tradicional y expresa una doctrina apta y rica". Esta misma función manifestativa de la Iglesia está expresada en la Constitución con otras fórmulas, como a través de la imagen de la "luz en el rostro" de la Iglesia, en el N° 1 (cfr. *infra*, nota 92) o bien valiéndose de expresiones instrumentales: "Cristo estableció y conserva a su Santa Iglesia... como una estructura visible aquí en la tierra mediante la cual difunde a todos la verdad y gracia" (8). A este respecto cabe aquí señalar algunas intervenciones: la de Mons. Huyghe que proponía a la Iglesia como "sacramento de la presencia de Cristo en el mundo" (Cfr. R. Laurentin, *L'Enjeu du Concile. Bilan de la Première Session*, pág. 119) y la de Mons. Marty, quien de la Iglesia empírica afirmaba: "non est nisi mysterii epiphania" (B. Kloppenburg, Concilio Vaticano II, Vol. II, pág. 238).

11 "Sacramento... o sea, signo e instrumento..." (1). Una nota del *Schema-1963*, pág. 15, N° 5, establecía una equivalencia entre "mysterium" y "sacramentum", pero otorgando a ambos el significado de "signo eficaz": "*Sacramento*, en sentido amplio, o misterio, o signo eficaz de salvación..."; la nota no ha sido incorporada al *Schema-1964*.

Pero no se aplica el vocablo "misterio" al orden sensible y corpóreo; tampoco a las etapas temporales de la Iglesia, es decir, a su historia, que se desarrolla también en un plano visible y material. De esta historia del misterio, no se dice que ella misma es misterio, sino que en ella, a través de sus etapas se *revela o manifiesta* el misterio, como se dice de la Iglesia empírica en general¹².

Por consiguiente, la dimensión corpórea e histórica de la Iglesia es considerada como "medio", no como "realidad y fruto" de salvación. Conforme a ello, participa desde luego del misterio, pero sólo en cuanto se refiere a él, por ser su signo e instrumento, no en cuanto el misterio está referido a ese mismo orden corpóreo como término de salvación.

No queremos decir que la Constitución, en este mismo Capítulo I, no llegue a expresar que el fruto de salvación se realiza también en el cuerpo. Esporádicamente lo dice y en una perspectiva estrictamente escatológica. Pero no llega a decirlo a través de la categoría de misterio, la cual es retenida en su aplicación dentro de un ámbito limitado a la interioridad del espíritu.

Ello se debe, pensamos, al gran interés de presentar a la Iglesia fundamentalmente como misterio de vida sobrenatural, y sólo secundariamente, como sociedad e institución (que está al servicio y significa esa vida sobrenatural interna). Pero es esta misma distinción la que puede haber influenciado para que la atribución de la categoría de misterio fuera retenida dentro del ámbito de la interioridad espiritual. Ya que la distinción entre misterio e institución se presta, a veces, al equívoco de ser entendida como equivalente a la distinción entre invisible-espiritual y corpóreo-visible. Lo corpóreo es entonces considerado únicamente en su aspecto institucional-jerárquico o aún sacramental-ritual (de signos instituidos, convencionales)¹³. Pero entre este aspecto institucional, que indudablemente no

12 "El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación" (5): indíca una etapa en que se manifiesta el misterio. La primera etapa de la historia, y la historia de Israel son descritas en función de una "prefiguración" o "preparación del misterio de la Iglesia que se realiza en Cristo, y que se consuma en la escatología, en la cual "el misterio será manifestado con plena luz": cfr. N.º 2 y 8. El concepto de "preparación" implica también una función "figurativa" o manifestativa, como lo indican los textos patrísticos citados en la correspondiente nota 1, entre otros: SAN CIPRIANO, Epist. 64, 4, PL. 3, 1017, CSEL (Hartel), III B, pág. 720: "Praecessit in imagine. Quae imago cessavit, superveniente postmodum Veritate"; S. HILARIO, In Mt. 23, 6, PL. 9, 1047: "(Lex) ad futurorum speciem praelata, imaginem consecuturæ Veritatis continebat"; S. CIRILO ALEJANDRINO Glaph. in Gen., 2, 10, PG. 69, 110 A: "Christus vero rursus in umbris descriptus..."

13 A través de las intervenciones de los Padres conciliares observamos que el "misterio" es concebido casi en una exclusiva oposición a lo "visible", de suerte que "misterio" es normalmente entendido como la interioridad espiritual o sobrenatural, mientras que "visible" se refiere exclusivamente a lo "institucional" o "sacramental": ver arriba, nota 10, las intervenciones de Mons. Huyghe y Marty; igualmente el entonces Card. Montini, en su intervención del 5-XII-1962 establecía la misma oposición al decir: "En este esquema quedan plasmados perfectamente los conceptos del Derecho canónico, pero no se exponen plenamente las

es más que medio, signo e instrumento de salvación, y lo puramente espiritual e interior, está lo corpóreo, con su vida y sus valores vitales, con sus expresiones espontáneas, no convencionales e instituidas, aspectos que son o están destinados a ser "realidad de salvación". Esto es válido para el final escatológico de la Iglesia; pensamos que también lo es, aunque no en su plenitud, para la Iglesia que con su cuerpo vive en el tiempo de la historia. Que también ya ahora, la Iglesia es "misterio" (realidad de salvación) del cuerpo que cursa su historia en el tiempo.

*

En conclusión: hay cuatro puntos de apoyo de la categoría de misterio al ser referida a Dios, a la comunidad interior de la Iglesia, a su dimensión empírica, a la historia de la Iglesia.

Estos cuatro puntos determinan la estructura del Capítulo de la siguiente forma:

En una *Primera Sección* (2-4) el misterio es considerado en *Dios Trino*: el misterio es aquí la realidad trascendente de Dios que se comunica y manifiesta a los hombres. Es el lugar original y el término, principio y fin del misterio de salvación.

En la *Segunda Sección* (5-7) el misterio es visto en su fruto, *la Iglesia*, que como comunidad de fe, esperanza y amor participa en *Cristo* de la Trinidad trascendente.

En la *Tercera Sección* (8) el misterio es considerado en su "sacramento", en su manifestación sensible y medio de realización, *la Iglesia empírica*.

Finalmente, el misterio se manifiesta también en la historia de la Iglesia. Pero este punto no obtiene una sección particular, sino que acompaña a las tres Secciones del Capítulo, cuya materia es simultáneamente estructurada desde la perspectiva de las etapas temporales de la Iglesia universal.

verdades que van involucradas en el *misterio de la Iglesia*, o en su vida mística y moral, es decir, en lo que constituye propiamente la vida de la Iglesia" (ver en *Naturaleza salvífica de la Iglesia*, Do-c, Barcelona, Estela, 1964, pág. 12); igualmente el Card. DOEPFNER: "... el esquema insiste casi exclusivamente sobre el aspecto jurídico y menos sobre el misterio de la Iglesia" (en R. Laurentin, op. cit. pág. 120); y el patriarca MAXIMOS IV: "No es subrayando hasta el exceso sus aspectos humanos (de la Iglesia) que se otorga más valor al misterio que ella expresa" (en R. Laurentin, op. cit. pág. 122). Ver además las intervenciones de Mons. C. DE PROVENCHERES (en B. Kloppenburg, op. cit. pág. 42), de Mons. F. Romero (Kloppenbug, *ibid.* pág. 43), etc.

2. Historia

De la Iglesia como historia santa se exponen sus etapas y sus causas. Desde ambas perspectivas se estructura la materia del capítulo.

Antes de referirnos a ello, recordemos, que ni el texto de la Constitución ni las *Relationes* de la Comisión traen alguna explicación del concepto de historia ni de sus categorías particulares. Pero hay una evidente aplicación de esas categorías. Ellas ponen un orden en el tiempo de la Iglesia: un principio, un tiempo medio y un término; un orden evidentemente cronológico, pasado, presente y futuro, pero que, además de cronológico es cualitativo: comienzo, desarrollo y plenitud final.

De esta forma la historia es concebida como un proceso de crecimiento; la historia de la Iglesia universal es historia "santa" porque es participación, en el tiempo, del misterio; pero es "historia" porque es participación progresiva del misterio. Esta participación progresiva es expresada a través de la descripción de las etapas de esa historia, que tienen carácter ascensional: en cada una se va realizando el misterio de un modo más intenso que en la inmediata anterior.

Las *Relationes* nos informan de la intención de organizar los dos primeros capítulos conforme a las etapas de la historia santa y cómo ha sido distribuida la materia conforme a esta organización histórica. Se ha pensado obtener un mejor ordenamiento, tratando en el Capítulo I "de la Iglesia en toda su amplitud (se entiende temporal) desde el comienzo de la creación en el plan de Dios, hasta la consumación celestial. Luego, en el Capítulo II, del mismo misterio en cuanto avanza hacia su fin bienaventurado, en el tiempo *intermedio* entre la Ascensión del Señor y su Gloriosa Parusía"¹⁴.

Se usa por consiguiente, un procedimiento que tiene dos momentos: en el primero, descripción del conjunto de la historia santa; en el segundo, se destaca y expone particularmente una o alguna de sus etapas.

En realidad este procedimiento ha sido empleado, no solamente para distribuir la materia entre Capítulo I y II, sino ya dentro del mismo Capítulo I, para estructurar su propia materia. Efectivamente, en éste encontramos dos partes: en la primera (2-4), se expone un cuadro de conjunto de la Iglesia universal; en la segunda, se toma uno de los períodos de la Iglesia universal y se lo expone en detalle, (5-8).

Describamos algo más analíticamente esta exposición.

14 *Relatio generalis* del Capítulo II; *Schema* 1964, pág. 57.

En primer término el Capítulo da una visión de conjunto de la historia santa de la Iglesia "en toda su amplitud", es decir, de la Iglesia universal *desde Adán hasta el último elegido* (2). En este cuadro de conjunto se distinguen cuatro etapas históricas: (la quinta, es ya la situación escatológica extratemporal): una inicial, dada en Adán y desde el primer día de la creación: *desde el origen... desde Adán*; la segunda, constituida por la historia de Israel; la tercera y la cuarta constituyen el período de la Iglesia católica.

Es la Iglesia universal la que se desarrolla a través de estos estadios; pero la descripción de tales etapas eclesiológicas es realizada desde un núcleo central, la Iglesia escatológica, que es punto de referencia y desde el cual son divididas y determinadas las etapas históricas. En efecto, son escalonadas desde esa meta final (*la Iglesia que se consumará gloriosamente al final de los siglos*): la primera etapa como estadio de prefiguración (*Iglesia prefigurada*), la segunda, de preparación (*Iglesia preparada*), la tercera, de constitución (*Iglesia constituida*), la cuarta, de manifestación (*Iglesia manifestada*)¹⁵.

Después de esta visión de conjunto se destaca y expone un período particular, que comprende la tercera y cuarta etapas, de la Iglesia constituida y manifestada: esto corresponde a la Segunda Parte (5-8). La intención de exponer la materia según un orden histórico se manifiesta de un modo especial en el n° 5, construido conforme a la descripción sucesiva de las etapas de la Iglesia católica: la de comienzo, con la intervención de Cristo que funda la Iglesia, y la de la misión del Espíritu, en Pentecostés, donde comienza el tiempo intermedio en tensión hacia su meta escatológica. El interés histórico vuelve a ser reconocido al final del n° 8, cerrando el capítulo, donde se vuelve al tema de la Iglesia peregrina que avanza hacia la escatología. La exposición contenida bajo los nros. 6, 7 y parte del 8, pueden considerarse asumidos bajo un orden de exposición "histórica", en cuanto describen los elementos que pertenecen a la Iglesia en su "tiempo intermedio".

Esta exposición pone de manifiesto, suficientemente, que está construida desde las categorías típicamente históricas de principio, tiempo medio y fin, como decíamos antes. En efecto, la primera etapa tiene su principio en la creación y un tiempo de desarrollo no explicitado en el texto conciliar, que se concluye, resolviéndose en una etapa segunda, la de la historia de Israel, la cual a su vez tiene

¹⁵ La descripción de la Iglesia constituida por Cristo y manifestada por el Espíritu es ya anticipada en los Nos. 3 y 4. Esto se debe al hecho que, junto a la perspectiva histórica, interviene otra, como luego diremos, según la cual el texto es distribuido conforme a la función salvífica de las tres Personas. En la perspectiva a que nos referimos ahora, en que las etapas históricas son expuestas primero en su conjunto y luego cada una de ellas en particular, la división del texto debe hacerse más bien entre los Nos. 2-4 por una parte (conjunto) y por otra los Nos. 5-8 (particular).

un principio, en Moisés, y en la realización de la Alianza que concluye, luego de un tiempo de desarrollo, resolviéndose nuevamente en la tercera etapa, de la cual se describen sus comienzos, su tiempo intermedio y su resolución final. De este modo se pone de manifiesto no sólo la diversidad y discontinuidad de las etapas históricas de la Iglesia universal, sino también su continuidad.

Todas estas etapas constituyen un todo, un conjunto; es la historia, el conjunto del tiempo estructurado orgánicamente en un orden salvífico. Ahora, este conjunto del tiempo, es a su vez ubicado dentro de un cuadro más amplio: principio y origen del tiempo es Dios; conclusión y fin, nuevamente Dios; y Dios acompaña al tiempo, en cuya duración está constantemente presente. De este modo hay un origen, un comienzo, anterior al tiempo; y un fin posterior a la historia; y una incidencia del origen y del fin en todo el período de su duración. Así aparece el tiempo, ubicado en un "englobante" que es la trascendencia; y la "amplitud" temporal de la Iglesia universal enraizada en sus raíces metafísicas intemporales. Las categorías de anterioridad, posterioridad y simultaneidad, atribuidas a Dios, asumen proporciones metafísicas y muestran que toda esta cronología del tiempo, con su principio, medio y fin, se resuelve en una participación del misterio de Dios, en los diversos órdenes de eficiencia, finalidad y ejemplaridad.

*

Las etapas que acabamos de indicar, y que constituyen el conjunto de la historia, son *realización* de la Iglesia. Pueden ser entonces considerados como efectos. Lo cual indica que intervienen principios de realización, es decir, causas. En consecuencia, la exposición es estructurada no solamente conforme al contenido específico de cada una de las etapas, sino conforme a las causas que realizan ese contenido. Esas causas son "personas". El Capítulo es entonces estructurado conforme a una distinción de personas que intervienen determinando las diversas etapas.

Bajo esta perspectiva el Capítulo I ha de ser dividido conforme a una doble consideración de personas: primero, las Personas trinitarias; luego, Cristo y el Espíritu.

Ello da lugar a una división del Capítulo en dos partes, una trinitaria y otra cristológica, que coinciden con las que hemos indicado antes, a saber: la parte trinitaria coincide con la exposición del conjunto de las etapas históricas, nos. 2-4; la parte cristológica corresponde a la Sección en que un período particular, el de la Iglesia fundada por Cristo y animada por el Espíritu, es expuesto en detalle.

Tenemos entonces: una Primera Parte del Capítulo que, conforme a la concepción de los Padres, podemos calificar como "theologia" de la Iglesia. La Iglesia es allí contemplada en Dios Trino, en quien encuentra su origen, su fin y modelo.

Se subdivide esta parte, lógicamente, en tres miembros, correspondientes a cada una de las Personas divinas. Por otra parte, la función causal de estas Personas abarca todas las etapas de la historia salvífica, que son diversificadas en tres períodos, conforme al mismo criterio trinitario.

Efectivamente, al Padre, si bien le es atribuido el conjunto de la historia salvífica, sin embargo, le es atribuido de un modo especial¹⁶, el periodo anterior a Cristo, que comprende las dos etapas que antes designábamos como etapa de prefiguración y de preparación, y que el texto conciliar unifica bajo la denominación de "caídos en Adán", en un contexto que se refiere a los hombres antes de la venida de Cristo. Ese período es puesto bajo la providencia salvífica del Padre¹⁷. Al Hijo le es atribuida la etapa de fundación y constitución de la Iglesia católica, la inauguración del Reino; al Espíritu la de plena manifestación.

Desde esta perspectiva de las "personas" actoras en la obra salvífica, las cuatro etapas en que el Capítulo divide la historia, son reducidas a tres. Las dos primeras, de prefiguración y preparación israelítica, constituye un período anterior al advenimiento de Cristo. De este modo, la historia dividida antes desde sus mismos caracteres históricos, podríamos decir, divididas "eclesiológicamente", ya que eran determinadas y diversificadas en referencia directa a la Iglesia escatológica, son ahora divididas trinitariamente, en referencia directa a las personas divinas; hay un período que corresponde al Padre, otro al Hijo y uno tercero al Espíritu.

La Segunda Parte del Capítulo desarrolla en particular la intervención del Hijo y del Espíritu. El Hijo es ahora considerado en su Encarnación, Cristo; el Espíritu, en el término de su misión visible, Pentecostés. De modo que esta otra parte constituye una cristología y una pneumatología de la Iglesia¹⁸. Son dos etapas, la que comienza con Cristo y la que se inicia con la venida del Espíritu; así

16 Le es atribuido al Padre el conjunto y un período particular de la historia salvífica, en virtud de una perspectiva trinitaria que luego indicaremos.

17 "El eterno Padre... no los abandonó (a los hombres) caídos en Adán, sino que les ofreció siempre auxilios en orden a la salvación, en vista de Cristo Redentor (2).

18 La estructura del Capítulo I refleja el problema acerca de la relación de la Iglesia con otros ámbitos teológicos, y, por consiguiente, lleva a la cuestión de una eclesiológica constituida como tratado autónomo. Toda la Constitución *Lumen Gentium* destaca los momentos eclesiológicos de otros tratados: así p. ej., Trinidad (2-4; cfr. 69 y 61), Cristología (3, 5, 7; cfr. 14, 17, etc.), el Espíritu Santo (4, 7; cfr. 12, 15, 19, 40, 48, etc.), aspectos antropológicos y morales (8 y en general el cap. V), la Virgen María (cap. VIII), los sacramentos (7, 11, 12, 28, 28, 33, 48, etc.).

aparecen cronológicamente divididas en el nº 5. Pero desde el punto de vista de la estructura literaria constituyen un solo bloque: del nº 5 al 8. Esta Segunda Parte muestra, menos que la primera, una división a partir de las personas ("Cristo y el Espíritu").

*

Si es acertado todo lo que hemos dicho, el Capítulo I ha de ser leído desde tres perspectivas complementarias, ofrecidas desde la categoría de "misterio", desde las "personas" que intervienen en la realización del misterio, y desde el desarrollo "histórico" del mismo.

Estas perspectivas determinan también la estructura literaria del Capítulo. Desde la categoría de "misterio" se estructura en tres Partes; en cambio, a partir de la perspectiva "personal" y de la "histórica", en dos Partes.

Primera Parte (2-4):

a) El Misterio es considerado en Dios trascendente, que quiere comunicarse a los hombres ("diseño" o plan salvífico). Nos parece que el momento dominante es el de la *trascendencia-salvante*, o bien, de la intemporalidad de Dios que entra en el tiempo.

b) El misterio es considerado en la Trinidad de Dios. Es decir, que el "diseño" salvífico adquiere una estructura trinitaria. Pensamos que el centro de esta perspectiva está dado por las "misiones" y las "apropiaciones".

c) El misterio de Dios es considerado en su manifestación "histórica": la Iglesia universal es expuesta en su conjunto (adelantándose ya un desarrollo particular, Nº 3-4) y su desarrollo guarda una estructura trinitaria. Los momentos fundamentales están aquí dados por la universalidad de la Iglesia en el tiempo, que encuentra su centro en la "Iglesia escatológica y derivadamente, en la "Iglesia de los últimos tiempos".

Segunda Parte (5-7):

Desde la perspectiva de la categoría de misterio, el objeto de desarrollo es aquí el misterio participado en la Iglesia, como comunidad sobrenatural. Es el momento "eclesiológico", o sea, humano, de la trascendencia de Dios que se comunica.

Tercera Parte (8):

Desde la misma perspectiva del "misterio", realizado en la interioridad sobrenatural de la Iglesia, aquel es considerado ahora en su signo e instrumento, en su manifestación sensible, la Iglesia empírica. El núcleo de la exposición está aquí ofrecido por el momento "sacramental" de la Iglesia.

Esta Segunda y Tercera Parte, desde las perspectivas "personales" y desde la "histórica", constituyen un solo bloque.

Desde la perspectiva "personal", está dominado por la visión cristológica y pneumática de la Iglesia; bajo este punto de vista el pensamiento se centra en Cristo sobre todo; también, pero menos destacado, en el Espíritu.

Considerado desde el ángulo "histórico", se pasa de la visión de conjunto de la historia de la Iglesia universal, a la descripción de las etapas temporales de la Iglesia fundada por Cristo y animada por el Espíritu. El desarrollo, que toma su punto de partida en la presencia de Cristo, y el Espíritu, en el origen de la Iglesia, se resuelve centralmente en la presencia permanente de ambos a través del estadio intermedio.

II. EXPLICACIONES DEL TEXTO CONCILIAR

Las consideraciones que siguen no son más que una lectura explicada del Capítulo I. Se resuelven fundamentalmente en una descripción del texto, es decir, de la estructura y contenido particular de cada párrafo. Esta lectura va acompañada, sobre todo donde el texto es más oscuro, de una interpretación de su sentido. Interpretar un texto es ya ir más allá de su "letra" explícita; iremos más allá de lo explícito del texto, especialmente cuando tratemos de dar las razones de la doctrina allí enunciada, de coordinar los temas, o de ampliar el horizonte para que el texto mismo pueda ser entendido. Estas explicaciones, de carácter más bien analítico, serán agrupadas conforme a la división que hemos hecho del Capítulo, en tres Secciones.

1. El Misterio de la Iglesia universal en Dios Trino (2-4)

Es propio de un antiguo método presentar a la Iglesia, o sea, a la obra salvífica, como consecuencia y prolongación de la Trinidad. Se encuentra en el Nuevo Testamento¹⁹, uno de cuyos pasajes, Efesios 1, está muy presente en la redacción de los Nos. 2-4²⁰; constituye la estructura de los antiguos Símbolos de la fe, y de allí la forma como los Padres presentan a la Iglesia en sus explicaciones sobre el Símbolo²¹; visión "teológica" de la Iglesia mantenida viva en la teología ortodoxa²². Esta visión es resucitada en la eclesiología del siglo pasado²³ y acogida en el Primer Capítulo de la Constitución "Lumen Gentium".

19 Cfr. O. Cullmann, *Les Premières Confessions de foi chrétienne*, Paris, 2me. ed., 1948; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh, C. Bertelsmann Vg., 4te. Aufl., 1948, pág. 212 ss., *Die Glaubensformeln der Urkirche*; P. Benoit, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*, en *Lumière et Vie*, N° 2 (1952) 39-60 y reeditado en *Exégèse et théologie*, Paris, du Cerf., 1961, II, pág. 193-211; Y. TREMEL, *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Eglise apostolique*, en *Lumière et Vie*, N° 29 (1956) 41-66.

20 Cfr. N° 3 y *Relationes* N° 2, pág. 19; *ib.*, 3, pág. 20.

21 Sobre el Símbolo ver el excelente estudio bibliográfico de J. De Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, Bruxelles-Paris, Ed. Universelle-Desclée de Br., T. I, 1946; sobre el aspecto trinitario del Símbolo ver especialmente las páginas indicadas en el Índice bajo el término: "Double formule", pág. 265. Ver además. P. Nautin, *Je crois a l'Esprit Saint, dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole, Unam Sanctam*, Paris, du Cerf, 1947. E. Lamirande (*L'ecclésiologie peut-elle se constituer en traité spécial?*), en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 34 (1964), Section spéciale, pág. 212), después de indicar que la Iglesia se inserta en el corazón mismo de la economía salvífica, en la continuación del misterio redentor, como lo insinúa el Símbolo de los Apóstoles lamenta que tan pocos teólogos católicos, antiguos y modernos, se hayan dedicado a comentar el símbolo: "hubieran sido obligados por ese mismo hecho a situar a la Iglesia en función de los demás artículos de fe", y cita un texto de San Agustín que transcribimos por sugerir un clima teológico en el cual hay indudablemente que ponerse para leer el Cap. I de la Constitución de *Ecclèsia*; dice San Agustín (*Enchiridion*, 15, 56; éd. Scheel, p. 35-36): "...deinde sancta commemoratur ecclesia. Unde datur intelligi rationalem creaturam ad Hierusalem liberam pertinentem post commemorationem creatoris, id est, summae illius trinitatis, fuisse subdendam. Quoniam quidquid de homine Christo doctum est, ad unitatem personae unigeniti pertinet. Rectus itaque confessionis ordo poscebat, ut trinitati sublingeretur ecclesia, tamquam habitatori domus sua et deo templum suum et conditori civitas sua. Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte, qua peregrinatur in terris... verum ex illa, quae in caelis est semper..."

22 Ch. Moeller, *La Constitución dogmática Lumen Gentium*, en *Teología y vida*, 6 (1965) pág. 212, se complace en poner de relieve el aspecto ecuménico de esta visión "teológico-trinitaria" de la Iglesia, que se resuelve en el tema de la "divinización" del cristiano, y que por consiguiente pone en contacto a la Constitución con la teología oriental. Sobre la teología ortodoxa moderna puede verse: P. Evdokimov, *Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIXe. siècle*, en *L'Ecclésiologie au XIXe. siècle*, Coll. *Unam Sanctam*, Paris, du Cerf, 1960, págs. 57-76, especialmente en pág. 62, sobre la eclesiología del Metropolitano Filareto de Moscú, y de los eslavófilos, donde es citada una frase característica, de J. Kireevsky: "el pensamiento filosófico depende ante todo de la concepción que nosotros tenemos acerca de la Santa Trinidad".

23 Así p. ej. en Passaglia, Mohler, Newman y Manning. Cfr. R. Aubert, *La géographie ecclésiologique au XIXe. siècle*, en *L'Ecclésiologie au XIXe. siècle*,

El método da lugar a una visión eclesiológica de la Trinidad, y paralelamente, a una visión trinitaria de la Iglesia.

Efectivamente: la Trinidad es abordada desde su "obra", es decir, desde la economía salvífica y, concretamente, desde las misiones trinitarias en virtud de las cuales esa economía salvífica es ejecutada. Las Personas son reconocidas y "confesadas" desde sus funciones salvíficas. Correlativamente, la Iglesia, en la que se concreta la obra salvífica, es abordada desde su "antecedente" trinitario, quedando de manifiesto así que ella tiene sus causas o principios de existir y de ser, su origen y modelo en la Trinidad.

De este modo, desde sus "principios", se manifiesta lo que es la Iglesia, su naturaleza. En primer lugar, desde su naturaleza salvífica, pues aparece inscripta en la intención y ejecución salvífica de Dios Trino; también su carácter orgánico de comunidad internamente diversificada, en lo cual imita a la Trinidad; aparece en su carácter de tensión hacia su fin, la Trinidad; y finalmente, se muestra la Iglesia en su núcleo íntimo, que, en definitiva, la constituye como "misterio": como aquella comunidad a la cual han "venido" las personas divinas, como partícipe y posesora de la Trinidad.

En este modo de presentación la Iglesia es puesta en relación no solamente con la Trinidad en su conjunto, sino en una relación específica con cada una de las Personas trinitarias. Surgen así las "atribuciones" particulares de una u otra función determinada a una u otra Persona. Ello da lugar a que se reconozcan las Personas en su propio carácter; da también lugar a reconocer distintos rasgos o etapas de la Iglesia.

Detrás de ello hay serios problemas teológicos: el de distinguir entre aquello que es "propio" de lo que es simplemente "apropiado" a las Personas divinas. Algunos Padres han planteado ese problema. Uno puede preguntarse si es suficiente explicar las apropiaciones dándoles el sentido de un simple "como si", y, de ser así, si no hay entonces que ir más allá de la apropiación, sin llegar a dañar la doctrina sobre el carácter común que tienen las obras "ad extra" de la Trinidad. Todo ello requeriría mucha discusión. Para evitarla los redactores han expuesto el tema valiéndose simplemente del modo de hablar de la Escritura y de la Tradición, sin entrar a ulteriores explicaciones teológicas²⁴.

antes citado, pág. 11-55, cfr. pág. 39, 52-54; en la misma obra conjunta, ver el trabajo de J. R. Geiselmann: "*Les variations de la définition de l'Eglise chez Adam Möhler*", pág. 141-195, especialmente pág. 141-169.

²⁴ "Algunos Padres quieren distinguir más claramente entre lo que es propio de las divinas Personas y lo que solamente le es apropiado. Para evitar discusiones, el texto se expresa simplemente de acuerdo al modo de hablar de la Escritura, los Símbolos de la fe y los Concilios. Nos parece que no debe entrarse en ulteriores explicaciones teológicas de la SS. Trinidad. Y es patente que, en Pablo, especialmente en Ef. 1, es presentada la revelación acerca de la salvación mediante la Iglesia, conforme a la función de las tres Personas". *Relationes*, N° 2, pág. 19.

EL PADRE (2)

Al Padre es atribuído el principio y el fin.

El principio de la salvación es el plan salvífico: éste es atribuído al Padre. El Padre "abre" la Trinidad, y "abre" por consiguiente la historia santa, concibiendo su plan. El fin de la ejecución del plan salvífico es ubicado también en el Padre: *apud Patrem*, al fin de este párrafo. El Padre "cierra" la Trinidad, que retorna a El; cierra también la historia santa.

Por consiguiente, todo lo que acontece en la Trinidad y en el tiempo, entre el principio, que es el plan, y el fin, que es su cumplimiento definitivo, es también atribuído al Padre: a saber, la misión del Hijo (3) y del Espíritu (4); Cristo y la Iglesia por El fundada, y todas las etapas de la Iglesia universal.

Corresponde esta atribución, pues el Padre es "principio" en la Trinidad y abarca por consiguiente fontalmente a las restantes Personas, que de El surgen eternamente; en consecuencia, abarca lo que esas Personas realizan, su misión y el término temporal de esa misión; a Cristo y a la Iglesia. El Padre, en su carácter de "principio sin principio" abarca universalmente todo lo principiado: al Hijo, al Espíritu y al mundo con su historia. Por eso *todo* es atribuído a El.

Y, no obstante, le es atribuída particularmente una etapa de la Iglesia universal: la etapa "inicial". A El le es atribuído el "comienzo" del mundo, la creación, el primer gran período de la historia salvífica²⁵. Aquí juega, en cierto modo, una nueva correspondencia: al que es "principio", le es atribuído el comienzo del mundo y el comienzo de la historia santa de la Iglesia.

Analícemos algunos de estos aspectos.

Al Padre le es atribuído el designio salvífico. Pues éste surge del carácter *eterno*, es decir, de la trascendencia del Padre, y tiene por objeto, el mundo temporal, *todo el universo*.

El designio, como acto divino, involucra diversos aspectos. Es concepción o ideación del mundo; es voluntad, querer al mundo; es poder y ejecución.

Como ideación es oculto, *arcano*, es decir, trascendente al conocimiento del mundo; y sabio: *sapientiae consilio*; designio de una inteligencia que acierta y no yerra.

Como voluntad, es libre —*liberrimo consilio*—, inmotivado desde fuera, o sea, nuevamente trascendente.

²⁵ Todos los hombres, antes de la venida de Cristo, son puestos bajo la Providencia salvífica del Padre: "El eterno Padre... no los abandonó caídos en Adán" (2).

En su raíz es un acto de bondad —*bonitatis suae consilio*—, es decir, de amor: es el “agapé” del Padre lo que funda su designio, y solamente aquí puede encontrarse una motivación a ese designio. La motivación es plenamente subjetiva y en realidad coincide con el acto mismo de amor.

El mundo encuentra entonces su origen, su raíz, en el conocimiento y voluntad de Dios; en su amor. Todo esto garantiza que el mundo tendrá un sentido y una razón de ser, pues está fundado en el amor sabio de Dios trascendente.

El objeto del designio del Padre es el mundo y, centralmente, el hombre en el mundo. El texto conciliar presenta aquí una visión englobante y unitaria del plan divino: éste abarca la creación, la elevación y la salvación²⁶. En otras palabras: el objeto del designio que tiene el Padre consiste en “comunicarse” a la creatura. Esa comunicación abarca los tres órdenes de la creación, elevación y salvación²⁷. El Padre “que habita la luz inaccesible” decide revelarse al hombre y reiterar su revelación al hombre caído; en esto consiste el misterio, que es el contenido del designio paterno.

Objeto del plan es el hombre. La intención definitiva y unificante es salvarlo. Los medios y modos de realizar la salvación son las misiones²⁸ del Hijo y por consiguiente, la aparición en la historia, de *Cristo* y del *Espíritu*, en Pentecostés. Cristo y el Espíritu realizan la Iglesia. La Iglesia queda así determinada como comunidad de salvados: pues a ella han “venido” y en ella se han hecho presentes, el Espíritu y el Hijo, quienes la congregan definitivamente en torno al Padre: *apud Patrem*.

Quedan así sugeridas, desde la perspectiva del Padre, las diversas relaciones entre las personas que intervienen en la obra salvífica: del Padre al Hijo (Cristo), al Espíritu, a la Iglesia, la cual retorna al Padre. Si bien pudiera ser perfeccionado, el párrafo logra construir una buena síntesis²⁹.

26 “El eterno Padre, con un designio totalmente libre y oculto de su sabiduría y bondad, creó a todo el universo, determinó elevar a todos los hombres a participar de la vida divina, y no los abandonó caídos en Adán, dándoles siempre auxilios en orden a la salvación, en vista de Cristo Redentor...” (2).

27 Puede aquí ser recordado el texto de Cayetano sobre la triple comunicación de Dios a la creatura: *III Pars Summae Theologiae*, q. 1, art. 1, N° VII, ed. Leonina, t. XI, págs. 8-9. Las tres comunicaciones constituyen el “misterio salvífico”, aun la primera, la comunicación por vía de creación, si ésta es considerada no in abstracto, sino en cuanto, de hecho, Dios ha creado para elevar a la creatura y salvarla. De esta forma es el momento salvífico (Cristo Redentor) el que unifica los tres órdenes. Esta referencia a Cristo de todo el orden de la realidad creada está puesto de relieve por la Constitución en los Nos. 2, 3, 7.

28 En el N° 2 no son explícitamente mencionadas las misiones, sino solamente las personas. Las misiones están implícitamente sugeridas por el contexto general de los Nos. 2-4, y, en el N° 3, expresamente mencionada la misión del Hijo.

29 Hay una síntesis sugerida, no explotada por la Constitución en todos sus

En el centro del plan del Padre están Cristo y la Iglesia.

El texto quiere destacar el papel central de Cristo. En un orden de intención El está en el centro del plan: todo está referido a El. Los tres órdenes, de creación, elevación, salvación están suspendidos de Cristo y a Cristo se refieren; los predestinados, que son la razón de ser del mundo, lo están en función de Cristo. De esta primacía de Cristo testimonian los textos bíblicos introducidos en el texto conciliar: Colosenses 1,15 y Romanos 8,29: Cristo es la *imagen* de Dios y por consiguiente *modelo* de toda creatura; *primogénito* en la ideación divina, de suerte que lo restante de la creación, surge en esa ideación después de Cristo y en relación de Cristo y está destinada a conformarse a ese modelo. En el orden de ejecución, Cristo está también en el centro de la historia: la anterior a El está en función de su intervención salvífica, referida por consiguiente, a Cristo. La historia posterior, con más razón aún, depende de Cristo.

También la Iglesia ocupa un lugar central. Ella está en el centro del pensamiento del Padre, quien, en su designio *conoció de antemano a todos los elegidos y los predestinó* en función de Cristo; quien además determinó *convocar a los creyentes en Cristo dentro de la Iglesia*.

Pero es, de una manera especial, la Iglesia fundada por Cristo la que ocupa un lugar central dentro de la historia de la Iglesia universal; a ella están referidas todas las etapas eclesiológicas anteriores, y ella refiere inmediatamente al más allá de la historia, al estadio escatológico.

De esta Iglesia quedan en el N^o 2 indicados ciertos caracteres: —*convocación* de fieles en la Iglesia— en referencia a Cristo—; es además, una comunidad *histórica*; es *universal*³⁰, ella abarca la historia desde el principio hasta el fin. Los temas serán retomados y desarrollados.

aspectos, que tiene dos momentos: uno, de "venida", a saber, las misiones trinitarias; otro, el "retorno", por el que los hombres, por el Espíritu, son llevados al Hijo, y de éste al Padre. Es elocuente, en este sentido, el texto de Ireneo, *Adv. Haer.* Lib. V, cap. 36, PG. 7, 1223: "Es por el Espíritu que se asciende al Hijo, y por el Hijo al Padre". Cfr. Ch. Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, Desclée de Br., 1951, pág. 374 y 379.

30 El N^o 2 se pone en la perspectiva de la Iglesia universal y la Iglesia fundada por Cristo aparece como una etapa de aquélla. La Iglesia universal es determinada con el concepto de "elegidos" y de "justos": "A todos los elegidos el Padre los conoció antes de los siglos..."; y al final del párrafo se habla de todos los elegidos reunidos en la Iglesia universal: "Entonces, como se lee en los santos Padres, todos los justos ya desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido, se reunirán en la Iglesia universal junto al Padre". La Constitución se remite expresamente a los Padres; una nota del *Schema-1963*, que se considera válida para las redacciones posteriores, apoya esta visión de la Iglesia universal con abundantes citas patrísticas y añade una explicación teológica: "Para todos ellos (los justos o elegidos), pertenecer al cuerpo de Cristo o de la Iglesia, ya desde Adán o desde Abel, significa: recibir la salvación por la fe en Cristo, único mediador, cuyo influjo eficaz trasciende tiempos y lugares. La Iglesia así entendida, como comunión de salvación y de gracia, es más determinada, por la Encarnación

EL HIJO (3)

El designio salvífico, la Iglesia universal, tienen su origen y fin en el Padre. A El son atribuidos, según acabamos de ver.

También pueden ser atribuidos al Hijo (y al Espíritu). Pues, también el Hijo concibe, decide y ejecuta el plan.

No obstante subsiste una diferencia. En el Hijo el plan no es "original", sino derivado. El Hijo recibe del Padre la ideación y la decisión salvífica. En el Padre, en cambio, el plan es "original" y por eso el Padre se lo "apropia".

También se puede atribuir al Hijo la realización salvífica de todas las etapas de la Iglesia universal. De desarrollar esto, habría que referirse a doctrinas patrísticas, tales como la de la presencia universal del Logos, ya antes de su venida, en la historia de los pueblos; o la del Hijo, aunque no "patentemente" manifestado, sí "adumbrado" en la revelación hecha a Israel. Sin embargo, hay un aspecto, ya indicado, por el que la universalidad de la obra salvífica es apropiada al Padre.

Si nos ubicamos en un orden de atribución "propia", no simplemente "apropiado", entonces al Hijo corresponde atribuirle solamente *un* momento del plan salvífico, el de su misión, y una sola etapa eclesiológica, la de la Iglesia por El fundada.

Aquí cobra el Hijo relaciones propias y específicas: El es enviado por el Padre; es enviado a un término temporal determinado. Aquí encuentra el Hijo su función inalienable: es enviado a encarnarse. Esto no es más que suyo, del Hijo, y no corresponde ni al Padre ni al Espíritu.

Vista desde su misión, la función del Hijo parece coartarse a un término temporal limitado. Sin embargo, como indicaremos inmediatamente, esta misión a un término temporal limitado no tiene otro sentido que el de encontrarle un punto de inserción en el mundo y en el tiempo, desde donde, encarnado, pueda difundirse a toda la historia y humanidad. La encarnación en un individuo y en un tiempo, dilata al Hijo hacia toda la humanidad y todos los tiempos.

Con lo dicho queda sugerido el centro de perspectiva de este párrafo 3º.

En el Nº 2 se había hablado del origen de la Iglesia en el Padre. Allí el centro era el Padre y desde él se tejían las relaciones:

del Verbo, como sociedad jerárquica y comunidad de medios de salvación, pero siempre en la misma perspectiva universal y escatológica". La misma nota refiere a Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en *Festschrift Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, pág. 97-98.

primera, al Hijo a quien envía; segunda, a través del Hijo, hacia la Iglesia.

Ahora permanece la misma trama de relaciones, pero cambia el ángulo desde donde son contempladas: el centro es ahora el Hijo, y desde él se traza, por una parte su relación al Padre, del cual es enviado, por otra, a la Iglesia, a la cual es enviado para darle origen. El centro de perspectiva permanece algo oscilante: va del Hijo a Cristo³¹. Para fijarlo definitivamente, no hay que perder de vista el concepto de "misión". El Hijo es enviado a encarnarse en la historia; es decir, en Jesús. Jesús es la historia más inmediata del Hijo. El "centro" está determinado por este "estar enviado", es decir, por la íntima relación del Hijo enviado a su propio término temporal inmediato, Jesús. Cristo es el Hijo ya ejecutado en su término temporal.

La misión del Hijo a la historia es expuesta, en el esquema, sucesivamente, en un orden de intención y de ejecución.

El orden de intención es descripto mediante el texto de Efesios 1, 4-5: el Hijo es, ya desde antes de la constitución del mundo, pensado por el Padre con complacencia, como centro de los hombres destinados a ser adoptados y de la restauración de todas las cosas. El Hijo es entonces ideado para integrarse a la historia y constituirse centro y sostén de todo el mundo³².

Determinado por su misión a un término temporal limitado, desde ese término recogerá en sí toda la historia, anterior y posterior, dándole sentido salvífico. La ejecución de este plan comienza con su venida al mundo: *Y vino el Hijo, enviado por el Padre*. Desde este orden de ejecución son vueltas a contemplar las relaciones de Cristo, por una parte con el Padre, por otra, con la Iglesia.

Cristo, con respecto al Padre, no está ya solamente "escuchando" y "recibiendo" la misión que Aquél, en estilo trascendente y eterno, le comunica, sino ejecutándola con obediencia; es decir, está bajo una "comunicación" que se ha tornado "voluntad e imperio" del Padre. El texto lo indica con una breve fórmula: *para cumplir la voluntad del Padre*.

Ahora bien: el contenido de la voluntad del Padre es la Iglesia. Cristo ha de dar origen y poner en marcha a la Iglesia. Consecuentemente es descripta la Iglesia y, por cierto, desde diversos puntos de vista.

³¹ El texto, N° 3, pasa del Hijo, enviado por el Padre, a Cristo, venido a este mundo.

³² Es la intención de los redactores "destacar (*ertollere*) la misión y función de Cristo, conforme a los deseos de muchos Padres, y especialmente del R. Pontífice Paulo VI"; *Relaciones*, N° 3, pág. 20.

En primer lugar, desde una visión histórica de la comunidad eclesial. La Iglesia es mostrada como *unidad de fieles*, como *un cuerpo*; la mención de la Eucaristía, cuyo fruto es la intensificación de la unidad, viene a reforzar esta visión de la Iglesia como comunidad. Por otra parte, esta comunidad es descrita dinámicamente, naciendo y desarrollándose: el texto lo resume en dos palabras: *comienzo y crecimiento*.

En segundo término es mostrada la Iglesia con los caracteres típicos del misterio.

Es el ámbito en el que Cristo revela el misterio: *nos reveló el misterio*; que recibe la redención: *realizó la redención a través de su obediencia*; y en la que Dios, mediante Cristo, inaugura su Reinado: *inauguró en la tierra el Reino de los cielos*. De este modo la Iglesia está presente en la tierra, como lo está el "misterio", es decir, *in mysterio*, veladamente, simbólicamente, y además, eficazmente, como constante actualización del misterio pascual de nuestra redención³³.

Finalmente, la Iglesia es descrita —y ésta es la perspectiva más acentuada en el párrafo— en estrecha relación con Cristo. Cristo la funda y además permanece mística y activamente presente en ella. En su fase inicial, es Cristo quien da origen a la Iglesia, inaugurando con ella el Reino, revelando el misterio y haciendo la redención. En su fase de desarrollo, la Iglesia crece como *cuerpo en Cristo*, como unión con Cristo; el crecimiento de la Iglesia consiste en una intensificación de la unidad de los miembros del Cuerpo y de su radicación en Cristo, lo cual se realiza mediante los sacramentos: *se realiza la unidad de los fieles, que constituyen un cuerpo en Cristo*.

Todos estos temas serán retomados y desarrollados en el mismo Capítulo, Nº 5 y 7.

La misión y voluntad del Padre, dijimos, consiste en que Cristo debía poner a la Iglesia en marcha: darle origen e impulsarla a crecer.

Ahora bien: el crecimiento de la Iglesia equivale al de Cristo. Es, en efecto, a través de la Iglesia que congrega en torno a Sí, a través del crecimiento de "su cuerpo" eclesial, de la extensión de su Reinado sobre los hombres, que Cristo, situado en el centro de la Iglesia, y así, de la historia, se difunde dinámicamente hacia la última profundidad de la conciencia de los hombres, y, mediante ellos, constituídos de este modo en Iglesia, hasta los confines del cosmos y del tiempo. Así restaura todas las cosas y va obteniendo su pri-

33 Lo cual está expresado con palabras tomadas de la oración "Secreta" del Domingo IX después de Pentecostés: "Cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, en el que nuestra víctima pascual, Cristo, es inmolada, se realiza la obra de nuestra redención".

mado sobre ellas, primado "ideado" en el plan del Padre, que le compete por su origen eterno, pero que va implantando históricamente a través del tiempo y del desarrollo de la Iglesia. El párrafo se cierra con una frase de corte doxológico, en la que Cristo aparece en una situación, antes atribuída al Padre, a saber: englobando toda la realidad, por ser principio universal originante, fin universal concluyente, y medio que hace consistir a toda la realidad en la existencia: *de El venimos, por El vivimos, a El tendemos*. De este modo, el párrafo 3, que se abría con la exposición del primado de Cristo en el plan del Padre (en el principio, antes de la creación del mundo) se cierra con el mismo tema. Nuevamente un párrafo, que, como el anterior, ha logrado una buena síntesis.

Hagamos un breve paréntesis al comentario del texto. A través de los Nos. 2 y 3, se puede ir descubriendo el método de exposición que usa este Capítulo de la Constitución *Lumen Gentium*. El Nº 3, que toca particularmente el tema del Hijo, repite y abarca prácticamente los mismos temas que el Nº 2, consagrado al Padre, destacando, desde luego, su propio tema particular.

Es un método que consiste en poner el todo en cada parte, para que cada parte conserve su referencia al todo, como indicaba el P. Congar refiriéndose al modo como procedían los Padres³⁴.

Método orgánico, en que cada parte debe ser vista integrada al conjunto. Excelente, por cierto, pero no fácil de realizar, pues exige un esfuerzo continuo de síntesis. El esfuerzo es también exigido al lector, quien se habrá apercibido que el Primer Capítulo de la Constitución no es de fácil lectura, pues requiere el esfuerzo continuo de leer, integrando continuamente cada parte en el todo. De no mantener ese esfuerzo de síntesis, el lector se ve dispersado hacia múltiples temas que no acaba de coordinar.

EL ESPÍRITU (4)

En la trama de relaciones que se imbrican para configurar la obra salvífica aparece una nueva persona.

Evidentemente esas relaciones deben ahora ser consideradas desde otro ángulo: desde el Espíritu. Para ser más precisos, este nuevo centro de perspectiva, que es el Espíritu, está constituido por el hecho que El "es enviado". Desde este "ser-enviado" hemos de

³⁴ *L'Ecclesiologie de la Revolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité, en L'écclésiologie au XIXe. siècle, pág. 113.*

contemplar ahora las relaciones que el Espíritu tiene, por una parte, con la persona que envía; por otra, con el término al que es enviado.

El texto del N^o 4 expresa, con una fórmula concisa, el hecho de la misión, no las Personas que lo envían: *fue enviado el Espíritu Santo*. Está implícito que son el Padre y el Hijo quienes lo envían. Tampoco se expresa que Cristo envía al Espíritu, sino solamente que el Espíritu sucede a Cristo e interviene una vez que Aquél hubo acabado su obra en la tierra: *terminada la obra que el Padre encargó al Hijo de realizar en la tierra*³⁵.

El Espíritu es enviado a la Iglesia. El texto expone la relación entre ambos, las funciones que el Espíritu tiene en la Iglesia con una descripción que ofrece dos aspectos: histórico uno, otro estructural.

El Espíritu se hace presente: viene, permanece y conduce al fin. Viene en un momento determinado, una vez que Cristo hubo acabado su obra: venida que es comienzo de una etapa de anticipación escatológica; no obstante, esa etapa es todavía “tiempo intermedio” y en ella el Espíritu permanece para cumplir sus funciones: *fue enviado el día de Pentecostés para santificar “permanentemente” a la Iglesia*; permaneciendo, empero, impulsa y conduce a la Iglesia hacia su plenitud escatológica.

De esta forma, el párrafo se abre con la indicación del día de Pentecostés —momento histórico del “comienzo”; se cierra con la Parousia— momento final—; y expone las funciones que el Espíritu ejerce en el tiempo intermedio. Nos ofrece una síntesis de tipo histórico.

La descripción de las funciones que el Espíritu ejerce en el tiempo intermedio pertenecen al aspecto que llamamos estructural. La Iglesia se estructura sobre dos dimensiones: interna o vital y visible o institucional. Las funciones del Espíritu recaen sobre ambas dimensiones: entre los dones que se le atribuyen se enumeran también las funciones jerárquicas: *unifica en la comunión y servicios, la dota y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos*.

Pero le son atribuidas particularmente funciones internas y vitales: el Espíritu ha sido enviado para *santificar* a la Iglesia, para *vivificarla* espiritual y corporalmente. *Habita, ora y da testimonio* en la interioridad de los fieles. Conduce a la Iglesia a toda *verdad*, la *unifica*, la adorna con sus *frutos*, la *rejuvenece y renueva* conduciéndola a su meta escatológica.

En todo esto aparecen tres temas, que indicamos brevemente y que remitimos para ser tratados más adelante:

³⁵ El tema del envío del Espíritu por parte de Cristo será explícitamente indicado en el N^o 5.

En primer término, se quiere evidentemente evitar la división entre Iglesia-comunidad e Iglesia-institución, carismática y jerárquica. Con ese fin se muestra que las diversas dimensiones eclesiales radican y derivan todas del Espíritu, de suerte que constituyen, por su origen, una unidad indivisible. Se prepara el tema sobre las relaciones entre la Iglesia visible y la espiritual, que ha de ser expresamente tratado en el N^o 8.

Damos así con el segundo tema, acerca del modo en que se conjugan las diversas funciones del Cristo y del Espíritu con respecto a la Iglesia. El problema llevaría a recoger datos dispersos en los Nos. 3 y 4, 5 y 7; depende en particular del tema de la efusión del Espíritu por parte de Cristo, que encuentra su lugar en el N^o 5. Al comentarlo haremos referencia a este punto.

El tercer tema se refiere a las funciones mismas que son asignadas al Espíritu. El texto conciliar enumera, a través de una cadena de textos bíblicos, las funciones que le atribuye el Nuevo Testamento; pero no se detiene a explicarlas, a no ser a través de breves indicaciones. Se deja desear un mayor aporte teológico que pusiera de manifiesto el contenido y la organicidad de categorías como las de "santidad", "vida", "unidad", "verdad", "filiación". Algunos de estos conceptos retornan en los siguientes capítulos de la Constitución: una descripción de la estructura jerárquica de la Iglesia, de su unidad y diversidad funcional, sus carismas y servicios se ubica en el Capítulo III; la explicación del contenido, sentido y formas de la santidad, en el Capítulo V.

La Sección trinitaria es concluida con una frase en la que se engarza una cita de San Cipriano: *"Así pues, la Iglesia entera se presenta como un pueblo unido por la unidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo"*³⁶.

La cita establece una correspondencia entre el momento orgánico de la Trinidad y el de la Iglesia: diversidad y unidad interna de las Personas trinitarias son paralelas a la diversidad y unidad del pueblo que es la Iglesia. Esta correspondencia es dinámica, en el sentido que la organicidad de la Iglesia está realizada por la de la Trinidad. La cita de Cipriano, desprendida de su contexto adquiere un tenor suficientemente indeterminado y comprensivo como para significar que la Trinidad determina la unidad de la Iglesia a través de los diversos órdenes eficiente, ejemplar, formal y final.

Las Tres Personas, unidas en su comunidad trascendente, *hacen* a la Iglesia como comunidad.

La hacen, en efecto, a imagen y semejanza suya: la Iglesia encuentra su *modelo* en la Trinidad, en el ser divino, en el cual se dan

³⁶ S. Cipriano, De Orat. Dom. 23, PL. 4, 553; Hartel, III A, pág. 285.

Personas diversas, pero mutuamente referidas unas a otras, en el que se verifican misiones que surgen de una "oposición" que confirman, pero constituyendo, por ese mismo, a las Personas en la solidaridad de "enviante" y "enviado".

La Iglesia, además, *se une en torno* a la Trinidad, a la cual de esta forma posee, o mejor, por la cual, como centro unificante, es poseída. Tiene así la dicha de estar radicada en la Realidad y de ser acogida, en constante retorno de su aventura temporal, en el Seno trascendente e iniciador de esa aventura, seno donde está la vida.

Y porque es peregrina y está aun en retorno, posee la Iglesia a su centro original *tendiendo todavía* hacia El, como meta, en la espera de que lo que es sólo anticipación y como adelanto de salario, se torne participación de la Trinidad. En esto consiste *su misterio*.

*

Antes de concluir con esta primera Sección, debemos plantear una cuestión. ¿Cuál es el momento que domina la síntesis trinitaria que nos ofrece el Capítulo?

La pregunta lleva a recordar las diversas formas de síntesis, posibles en esta materia.

Puede, en efecto, acentuarse uno u otro de los momentos, que en último término, han de constituir una síntesis trinitaria: o *lo común* (naturaleza, unicidad y unidad de Dios), o *lo propio* (personas, distinción trinitaria). Puestos en el nivel de la actividad "ad extra" corresponderá acentuar o bien la tesis de la intervención común de las Tres Personas, o bien la del modo, función o aporte propio (o apropiado) de cada una de ellas en la obra que realizan. El tema de las apropiaciones juega aquí un rol ambiguo, ya que pueden ser consideradas en cuanto, en resumidas cuentas, afirman la operación de hecho común a las diversas Personas, o en cuanto destaca a una u otra Persona en su carácter propio.

La síntesis trinitaria puede ser también medida desde otros momentos: el estático y el dinámico.

La Trinidad puede, en efecto, ser considerada como ya establecida; naturaleza divina y personas ya constituidas. O bien, por el contrario, se concibe a las Personas en su acto de surgir. Más que las personas son aquí atendidas las "procesiones", el origen de esas Personas; todavía, más que conforme a su simultaneidad, las realidades son atendidas según su orden de origen. Esto cambia las perspectivas: más que lo "común" en oposición a lo "propio", es considerado el *todo* en oposición a sus *componentes*; y aun, el todo es considerado *en acto de constituirse y explicitarse*. Vale decir: el to-

do, la Trinidad entera, en su naturaleza y personas, es vista en el Padre como en su germen y principio, y desde El desplegándose como a través de etapas o momentos dinámicos que son los diversos "orígenes".

Si en uno de esos modos de concebir resalta el momento de inmutabilidad y perfección divina, a costa de cierta presentación estática, en el otro resalta el momento dinámico, al costo de cierto riesgo de "historizar" a la Trinidad. En una concepción de Trinidad es "contemplada"; en la otra es "narrada".

Trasladadas estas concepciones al orden de la actividad "ad extra", una de ellas queda reflejada en la imagen de la acción de Dios, o aun de las intervenciones de las diversas Personas que caen verticalmente sobre la obra exterior; cada una de las Personas, como centros autónomos y suficientes, ejerce desde sí misma su función sobre la creatura. La otra concepción, en cambio, debe ser reflejada con una imagen más completa, la que surge de las "misiones" trinitarias. Aquí solamente el Padre, ya constituido en principio de acción, actúa "desde Sí mismo" y actúa "a través" del Hijo y el Espíritu; a su vez, el Hijo actúa sobre la creatura, pero "desde el Padre" derivando su acción de la misión del Padre; el Espíritu interviene en la creatura, pero "desde el Padre y el Hijo". La fórmula "*a Patre, per Filium, in Spiritu*" es aquí elocuente; las misiones reproducen la visión de las Personas que, en su nivel ontológico, van surgiendo una de otra; las misiones "reagrupan", en un nivel funcional y salvífico, (o sea, de cara a la creatura) a las tres Personas radicalmente agrupadas en su nivel ontológico por las relaciones de origen intemporal.

Hay un tercer aspecto, dependiente de los anteriores, que diversifica las concepciones trinitarias, y que se ubica más bien en la perspectiva de la "relaciones". Ya que se puede poner el relieve en la consideración de los caracteres de "igualdad" que tienen las Personas: se insiste en aspectos como la coeternidad, coadorabilidad, igualdad de potencia, etc. O bien, sin negar esa igualdad, se puede insistir en mostrar la diferencia, no sólo numérica, sino específica y uno diría "jerárquica" entre las personas; la expresión no está del todo bien, ya que en la Trinidad no hay "mayor" ni "menor"; no obstante hoy un orden de origen (vuelve la importancia del momento de "origen"); de aquí el constante peligro de subordinacionismo en la teología griega prearriana. Las relaciones de igualdad ceden ante la consideración de las relaciones de "oposición" y el ordenamiento de estas relaciones; se insiste en el carácter "orgánico" de las relaciones, conforme al cual las Personas se relacionan en cuanto "distintas" cualitativamente (como "Padre" e "Hijo" p. ej.) y conforme a un orden "secundum prius et posterius". Si quisiéramos volcar estas concepciones en imágenes, diríamos que, mientras una concepción ve

el conjunto trinitario según un esquema “geométrico”, otra la concibe conforme a una imagen “orgánica”. Una ofrece una presentación de las Personas divinas, que tiene algo de uniforme, pero con más sentido de las proporciones; la otra nos da una presentación más variada, pero que debe cuidarse de introducir cierta heterogeneidad en el interior de la Trinidad.

Si desde estos criterios juzgamos el desarrollo que nos presenta el Capítulo I de la Constitución, es netamente discernible que el centro de visión y síntesis está constituido por las “personas” en su carácter peculiar, no por la naturaleza común: a partir de la *diversidad* de las personas son manifestadas sus *diversas funciones* salvíficas que se mueven entre lo “propio” y lo “apropiado”.

Las personas, son así mostradas bajo cierto aspecto activo: ellas intervienen con su carácter particular, en la obra salvífica sobre la creatura.

También se siente una tendencia a descubrir los centros dinámicos, o sea, las misiones, desde donde esas Personas toman intervención en la obra salvífica: las Personas intervienen “derivando” de otras su función (Hijo y Espíritu) o interviniendo a través de otras (Padre e Hijo).

Decimos que “se siente la tendencia” a descubrir este momento trinitario; pues a veces, en circunstancias en que podía esperarse la explicitación de este aspecto, no se lo encuentra explícito, y parecería que la expresión de este momento dinámico-original es inconscientemente detenido o pasado por alto. Así en el nº 2, consagrado al Padre, éste aparece concibiendo inicial y fontalmente el designio salvífico, pero no explícitamente enviando al Hijo, o sea, actuando a través de El. En el nº 3, consagrado al Hijo, éste es presentado como enviado del Padre; en ese contexto refleja ya un momento del Hijo, que actúa “desde el Padre”. Por otra parte el Hijo no aparece enviando al Espíritu y actuando a través de El; tema que es remitido al nº 5. En el nº 4, consagrado al Espíritu, éste es manifestado como enviado, pero de un modo impersonal: *missus est*, sin expresarse qué Persona o Personas lo envían.

Da la impresión que el momento dominante en la síntesis es el de las *Personas*, como centros suficientes, actuantes, y, a veces presentados algo autónomamente. Se los ve unidos y solidarios en la obra temporal, en el efecto que todos contribuyen a realizar; aun así, predomina el aspecto externo y temporal por el cual una Persona interviene *sucediendo* a la otra, cuanto ésta ha concluido su tarea, pero no el momento de *derivación* interna por el que la intervención de una Persona tiene su origen en la misión de otra.

Esta impresión es bastante borrada, aunque no eliminada, ante la aparición, en el nº 4, de la fórmula: *Pater... per Christum... in uno Spiritu*. No del todo eliminada: no se acaba de ver por qué el

tema de la misión del Espíritu por parte del Hijo ha quedado desplazado de su contexto (por consiguiente, de su nivel) trinitario y remitido exclusivamente al contexto cristológico, en el que el Resucitado aparece derramando el Espíritu sobre la comunidad³⁷.

2. El Misterio de la Iglesia en Cristo y el Espíritu (5-7)

La Segunda Sección del Capítulo I reúne un conjunto de expresiones bíblicas, algunas de un marcado carácter metafórico, mediante las cuales *es manifestado el misterio de la Iglesia* (5), es decir, *nos es dada a conocer su naturaleza íntima* (6). Son las de "Reino de Dios" (5), "Cuerpo de Cristo" (7) y otras, más brevemente explicadas (6).

A primera vista esta Sección intermedia desconcierta, porque parece yuxtaponer un desarrollo no sistemático a la exposición sistemática de la Primera Sección. El contenido de esas expresiones, en parte al menos, se cubre mutuamente y aun es equivalente a temas o aspectos desarrollados en la Primera Sección. Aun podría pensarse que el empleo de las metáforas no constituye sino un procedimiento de observación empírico-comparativa que está a la "caza de la definición"; procedimiento que, por consiguiente, debiera ser remitido al comienzo de una exposición eclesiológica que se inaugurara con una cierta "via inventionis".

No obstante, de esas expresiones, cada una de las cuales lo dice todo, es reducido o acentuado cierto contenido específico y propio, lo cual hace que se completen mutuamente y que el pensamiento progrese con cierta organicidad entre la Primera Sección y la última. Por otra parte este procedimiento corresponde a un método que ya hemos indicado: en el desarrollo de cada aspecto particular de la Iglesia referir simultáneamente al conjunto de sus aspectos, que forman un todo.

El hecho de valerse de estas expresiones tiene sus antecedentes³⁸. La teología, desde hace tiempo, viene preocupándose por encon-

37 En definitiva: la Constitución trae un valioso aporte a la eclesiológica al reintegrar a la Iglesia dentro de un cuadro trinitario, inscribiéndola así en la economía de salvación; por otra parte esto constituye un comienzo y la teología habrá de desarrollar ulteriormente este tema de las relaciones de la Iglesia con la Trinidad.

38 Según R. Aubert, *La géographie ecclésiologique...*, pág. 38, ha sido Passaglia en su *De Ecclesia Christi* (2. vol. 1853 y 1854) quien ha inaugurado este método nuevo en eclesiológica y ha defendido sistemáticamente esta manera de proceder: "statuitur firmitas analogiarum quae ex Scripturis proponuntur, si eadem consociatae sint atque harmoniosae" (Op. cit. t. I, pág. 65).

trar una "definición" satisfactoria de lo que es la Iglesia. Diversas fórmulas han sido presentadas, valoradas, aceptadas, rechazadas u observadas. Muchos sienten un malestar porque ninguna de esas fórmulas enuncia, a su juicio, todos los aspectos esenciales de la Iglesia; y algunos han llegado a preguntarse si, en definitiva, es posible dar una definición de la Iglesia³⁹. El malestar se ha dejado sentir en especial con respecto a las fórmulas de corte conceptual-filosófico, tachadas a veces de naturalismo, por juzgarse que dejan de lado los elementos sobrenaturales, los más específicos de la Iglesia.

Ante estas dificultades e incertidumbres se ha optado por echar mano de fórmulas e "imágenes" bíblicas y patrísticas, y de acumularlas para que, complementándose mutuamente, dieran una idea menos parcial de la Iglesia. Algunas de estas expresiones obtienen la preferencia de los teólogos actuales y de la Constitución *Lumen Gentium*; preferencia fundada en el hecho de que cada una de ellas logra dar una noción bastante completa de la Iglesia o bien destaca un aspecto, que la teología actual tiene interés en poner de relieve.

Valiéndose de estas expresiones, el Capítulo I presenta un contenido en el que la Iglesia se manifiesta como *realidad mística, comunidad mística*: su íntima naturaleza consiste en que ella es "misterio" y misterio de "comunión". Es evidente la intención de mostrar que el aspecto interior y sobrenatural de la Iglesia tiene una principalidad sobre su aspecto visible; pero no dejan de estar expresados también en sus aspectos institucionales.

Ahora bien, el misterio de la Iglesia, antes presentado como participación de la Trinidad, resalta ahora como *participación de Cristo*, y, mediante Cristo, del Espíritu. De aquí el carácter notablemente cristológico de esta Sección.

La Iglesia aparece, finalmente, en su *dimensión histórica*, y la materia de esta Parte es organizada conforme a un esquema temporal, particularmente en el n^o 5: la Iglesia que nace por obra de Cristo, como comienzo del Reino, se prolonga y desarrolla, como Reino en expansión (5), como Cuerpo de Cristo en crecimiento (7) hasta su plenitud final.

Como puede entreverse, esta Sección presenta una especie de balanceo de temas, pero con acentos definidos; en una perspectiva estructural la Iglesia es presentada como sociedad visible y jerárquica, con diversidad de miembros unidos entre sí, pero el acento está en su aspecto místico y vital. En el interior de una perspectiva mística, la Iglesia es vista como comunidad que participa de Dios, pero el acen-

39 Cf. Y. Congar: *Peut-on définir l'Eglise? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à la faire, en Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Coll. *Unam Sanctam*, Paris, du Cerf, 1963, pág. 21-44.

to cae ahora sobre el hecho que realiza ese lazo místico, estando en unión con Cristo. Dentro de una perspectiva histórica, la Iglesia aparece manteniendo su continuidad y fijeza; no obstante, el acento marca ahora la modalidad progresiva, a través de los momentos de comienzo, desarrollo y tensión escatológica de que está cruzada la Iglesia peregrina.

Estos acentos van aflorando en diversos números del texto: el párrafo consagrado al tema del Reino pone en evidencia el aspecto histórico sin dejar de integrar los restantes aspectos de la Iglesia. En el párrafo dedicado al tema del Cuerpo de Cristo, el relieve está dado por el momento de comunión con Cristo, pero son también expresados otros rasgos de la Iglesia⁴⁰.

De las diversas expresiones con que es descrita la Iglesia elegimos dos, la de "Reino de Dios" y la de "Cuerpo de Cristo", para ver cómo son desarrolladas por la Constitución.

EL REINADO DE DIOS (5)

El párrafo está redactado conforme a un orden temporal, que va de lo particular a lo general.

Efectivamente: se narra en primer lugar la etapa particular en que Cristo funda la Iglesia; abarca el período de su vida terrestre y comprende los tres momentos de comienzo, desarrollo (a través de la predicación, milagros y presencia terrestre de Cristo) hasta el fin (muerte de Cristo).

Esta etapa de fundación no es más que el momento inicial de todo el período de la Iglesia, que se continúa en su segunda etapa, la del "tiempo intermedio", extendiéndose hasta su final escatológico; esta etapa intermedia tiene su comienzo (en la Resurrección de

⁴⁰ Las *Relationes* indican cuáles han sido los aspectos de la Iglesia que se ha querido destacar mediante el empleo de estas expresiones. La expresión "Reino de Dios", ha sido incluida en el Capítulo a pedido de muchos Padres, "por encontrarse muchas veces en los Evangelios, y por manifestar la índole a la vez visible y espiritual de la Iglesia sociedad, como también su aspecto histórico y escatológico; *Relationes*, N° 5, pág. 20-21. Los mismos aspectos son manifestados mediante el empleo de las diversas imágenes que se exponen en el N° 6: las imágenes agrícolas tienen la intención de exponer a la Iglesia en su aspecto histórico, a saber, a la Iglesia como una *simiente que está en continuo crecimiento*; las imágenes de la edificación quieren mostrar simultáneamente la fijeza y la marcha progresiva de la Iglesia: *progressivam et firman extruccionem Ecclesiae*; la de la Esposa la relación peculiar de la Iglesia con Cristo; *Relationes*, N° 6, pág. 21. Con la expresión "Cuerpo de Cristo" se quiere poner de manifiesto tanto los elementos internos como los externos, y otros aspectos que luego indicaremos; *Relationes*, N° 7, pág. 21-22.

Cristo y donación del Espíritu); y su momento de desarrollo a través del tiempo en que la Iglesia debe cumplir su misión en la tierra.

Finalmente, este período de la Iglesia, con su doble etapa de fundación por parte de Cristo y de cumplimiento de su misión bajo el régimen del Espíritu, no constituye más que un período particular del Reino: el de anticipación del Reino, su comienzo en la tierra que se prosigue y consuma en el estadio escatológico.

El ordenamiento temporal, dijimos, va de lo particular al conjunto. Simultáneamente va de lo pequeño y en estado germinal a lo que está en desarrollo, y de aquí a lo ya cumplido en su plenitud vital. El movimiento de ideas y las continuas sugerencias del texto ponen al lector en la sensación de algo que crece, de una Iglesia que va desde su nacimiento hasta su madurez definitiva.

En lo que atañe al contenido de este párrafo, queremos abordar dos temas:

Uno, referente a la equivalencia entre Reino e Iglesia, a la "realidad" que es el Reino y a sus "signos". Esto nos detendrá un momento, pues el texto es algo oscuro y presenta algunas dificultades a la exégesis.

El segundo tema se refiere a las relaciones entre Cristo y el Espíritu; tema al que antes hemos aludido, remitiéndolo a este lugar⁴¹.

El párrafo tiene esta idea central: la Iglesia es el Reino de Dios (con los límites que luego pondremos a esta afirmación)⁴². La idea surge de una pregunta precisa: ¿qué es la Iglesia? La Constitución responde, valiéndose de una de las expresiones que Cristo mismo usó: es el Reino de Dios. El problema se traslada entonces a esta otra expresión con que es definida la Iglesia⁴³, y está enunciado con estas

41 Cfr. *supra*, nota 35.

42 Cierta equivalencia se establece ya desde la primera frase del N° 5: "El misterio de la Iglesia se manifiesta en su fundación. En efecto, el Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia anunciando la feliz noticia del advenimiento del Reino de Dios prometido desde los siglos en las Escrituras: *Se cumplió el tiempo y ha llegado el Reino de Dios*" (Mc. 1, 15; Mt. 4, 17). Cristo comienza su Iglesia predicando el Reino: el texto quiere indicar una cierta equivalencia entre Iglesia y Reino, no entre Iglesia y predicación; la Iglesia que Cristo inicia consiste en la "realidad predicada", el contenido de la predicación. Por otra parte es también verdad que la Iglesia consiste, entre otras cosas, también en la predicación de la palabra; según este mismo N° 5 en eso consiste su "misión": "recibe (en Pentecostés) la misión de anunciar y establecer entre los pueblos el Reino de Cristo y de Dios". Es también verdad que el Reino de Dios llega y se establece en la tierra mediante la predicación, pero la predicación está en el orden de los medios externos para establecer el Reino; el Reino se establece en la tierra más bien por la fe del hombre que acepta en sí el reinado de Dios; este es el sentido de la frase que acabamos de citar: la Iglesia es la "realidad" predicada —el Reino— que se hace presente y se realiza en la tierra al ser creída esa realidad anunciada.

43 El traslado es claramente perceptible en el texto en el cual hay un explícito cambio de sujetos, de una frase a otra: "El misterio de la Iglesia se manifiesta... Y este Reino brilla..."

fórmulas: *manifestación* del Reino; *comprobación* del Reino; *brillo* (presentación lúcida, clara) del Reino ante los hombres. Las fórmulas son equivalentes, pero el problema que plantean es algo complejo y es oportuno formularlo con claridad: las fórmulas citadas recogen estos interrogantes: ¿cuáles son los "signos" del Reino y "qué" manifiestan acerca de ese Reino?

Los signos son: la palabra, las obras y la presencia terrestre de Cristo.

¿Qué manifiesta la *palabra* acerca del Reino? El texto dice: *Este Reino brilla ante los hombres en la palabra, las obras y la presencia de Cristo. Pues la palabra del Señor es comparada a una semilla que se siembra en el campo (Mc. 4, 14): quienes la escuchan con fe y se agregan a la pequeña grey de Cristo (Lc. 12, 32), han recibido al mismo Reino; después la semilla por su propia fuerza germina y crece hasta el tiempo de la siega (Mc. 4, 26-29).*

La "palabra" involucra dos momentos: el del concepto, imagen o voz significantes, y, por otra parte, el del contenido o realidad significada, hablada y escuchada. Ahora bien: en el texto citado, el vocablo "palabra", que parecería establecer la transición entre las dos frases (*El Reino brilla en la "palabra"... Pues la "palabra"...*), significa en cada una de ellas uno u otro de los aspectos involucrados en su significación. En la primera frase, "palabra" indica la predicación de Cristo, sus discursos sobre el Reino, en cuanto son signos manifestativos de lo que es el Reino; en cambio, en la segunda frase, "palabra" tiene sentido objetivo e indica la realidad significada por esos discursos de Cristo. En el primer sentido la "palabra" es medio para manifestar al Reino; en el segundo sentido, "palabra" es el mismo Reino⁴⁴.

El sentido es entonces el siguiente: la palabra-signo, es decir, la predicación de Jesús *en general*, ha manifestado qué es el Reino. Además, hay una palabra-signo, un discurso *particular* en el que Cristo se ha referido al Reino hablando en parábolas (mediante imágenes sensibles significativas del Reino: es el discurso de Mc. 1, 14 a que hace alusión el texto). Y en este discurso Cristo enseñó que el *Reino es Palabra*, es decir, "realidad" hablada o significada por sus discursos y que se recibe interiormente; para expresar esto comparó entonces ese Reino-Palabra con la simiente arrojada en el campo y recibida fructuosamente por la tierra. El Reino es esa "realidad", por cierto hablada y escuchada, pero que está más allá de esos "medios" verbales y que ha de ser acogida en la interioridad de

⁴⁴ Algunos traductores marcan la distinción transcribiendo "palabra" en un caso con minúscula y en otro con mayúscula, distinción que no puede ser discernida en el texto latino: "Ce Royaume brille pour les hommes dans les paroles, les oeuvres et la présence du Christ. La Parole du Seigneur est comparée..."; Th. Camelot, *Vatican II. Constitution dogmatique sur l'Eglise Lumen Gentium*, Coll., *Unam Sanctam*, Paris, du Cerf, 1965, pág. 13.

la fe: ya que quienes la escuchan con fe... han recibido al mismo Reino.

El Reino, pues, es una realidad que se acoge interior y libremente, en la obediencia de la fe. En consecuencia la Constitución pone aquí de relieve la interioridad mística del Reino, en cuanto realidad que nace de la voluntad de Dios y también de la libertad y fe del hombre; el Reino es de estructura *personal* y se realiza "dentro" del hombre. A esto añádese el carácter *comunitario*⁴⁵, de ese acto personal y del Reino mismo, pues la fe agrega a una comunidad y el Reino es comunidad de creyentes. Finalmente se pone de manifiesto el carácter *histórico* y *progresivo*⁴⁶ de esa comunidad en la que Dios reina.

Otro signo del Reino está constituido por las *obras* (*milagros*) de Cristo. Dan a conocer en qué consiste el Reino y que éste *ya ha llegado*, o sea, que tiene una existencia real en la tierra. Los milagros en efecto manifiestan el poder y la soberanía de Dios, quien, a través de Cristo, quiebra la soberanía del príncipe de este mundo (Lc. 11,20; Mt. 12,18); los milagros manifiestan que Satán comienza a ser despojado de su principado y a ser desplazado de este mundo. Todo milagro, bajo este aspecto, consiste en "echar al demonio" (Mc. 3,15; 6,7) y con él, al pecado, a la muerte, al desorden cósmico y a la ignorancia⁴⁷.

Finalmente, es la presencia de la *persona* de Cristo en la tierra (*la misma persona de Cristo, la presencia de Cristo*) la que pone de manifiesto al Reino. El texto, introduciendo este tema, apunta a dos aspectos: Encarnación y Muerte.

Es la humanidad visible de Cristo la que manifiesta la presencia de Dios mismo; esta presencia activa de Dios en Cristo, y a través suyo, en el mundo, es el Reino.

Presencia que se realiza y manifiesta en definitiva a través de la misión de Cristo y del acto primordial con el que cumple su misión: la muerte en cruz⁴⁸. En este acto Dios *redime*, es decir, libera a la humanidad de su situación de opresión bajo el pecado y bajo las potencias del mal descargadas por el pecado, adquiriendo para sí esa humanidad, comprándosela. En esta redención consiste el Reino de Dios.

45 "...la pequeña grey de Cristo". Cfr. la imagen de la grey en N° 6.

46 "...después la semilla... germina y crece hasta el tiempo de la siega".

47 El "poder" de Jesús y por consiguiente la soberanía de Dios consisten en el poder de perdonar los pecados, que es un acto salvífico de reconciliación del hombre con Dios. Cfr. Jn. 20, 23. También la "palabra" a la que antes nos referíamos, representa un poder en orden al Reino, cf. Mc. 1, 22 y 27. La Constitución, al comparar a la "palabra" con una simiente, habla de su "propia fuerza" (5).

48 "...que vino a servir y a dar su vida en rescate por muchos" (5).

Palabra, milagro, presencia personal visible de Cristo, son los tres signos manifestativos del Reino. Simultáneamente son su medio de realización y su realidad.

La "palabra", dijimos, comprende el signo manifestante y la realidad manifestada: el Reino se extiende mediante la predicación y es la Palabra interiormente recibida. Manifestación íntima de Dios trascendente al hombre, presencia de la Trinidad en la creatura: el Reino es equivalente al Misterio de Dios.

El milagro es "la obra que habla"⁴⁹: signo del Reino. A la vez es la "realidad" del Reino, como vida del cuerpo, su resurrección, salud y esplendor, que también se anticipan. El milagro es misterio, presencia activa de Dios que se hace participar ya del mismo cuerpo.

La persona de Cristo es signo del Reino. A la vez su "realidad". Dios se hace presente a Jesús y el misterio es Jesús, el ámbito humano en el que la trascendencia de Dios inhabita primordialmente. Y es a través de este ámbito humano, Cristo, que el misterio de Dios se comunica y revela a los hombres.

Cristo es, pues, en su persona, el Reino o el Misterio (realidad de presencia de Dios y de comunión con El); es el sacramento-signo del Misterio y el sacramento-instrumento realizador del Reino. Desde este núcleo de su persona, todas sus "palabras" y "obras" adquieren también carácter de realidad, de medio de realización y de signo revelador.

Estos caracteres de Cristo son participados a la Iglesia: Misterio y Reino pues, en Cristo, participa a Dios; instrumento de realización del Reino, pues participa de la misión de Cristo⁵⁰; y es signo del misterio, pues lo hace visible. La Iglesia es comunidad de creyentes y desde este centro de personas congregadas en la fe, todas sus obras—su martirio, su pobreza, su testimonio, y también su intuición, sus palabras de predicación, sus gestos de culto— asumen los caracteres de realidad salvífica, de instrumento realizador y de signo manifestativo.

Se nos recuerda, no obstante, que la Iglesia es solamente *comienzo del Reino*. Es misterio *en la fe*, en espera de que venga la plena revelación, sin signos mediadores e interpuestos. Es Reino *en la tierra*, anticipación del Reino y no su plenitud final (*Reino consumado*).

La Iglesia participa de su meta escatológica y de la Resurrección de Cristo activamente presente en su Iglesia. Participa empero también de su muerte; y la Constitución, después de haber recordado que el mismo Cristo estuvo en esta tierra en estado de servicio y muerte, añade que también la Iglesia ha recibido de su Fundador

49 Jn. 5, 36.

50 Cfr. N.º 5: "recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo..."

los preceptos de humildad y abnegación. La Iglesia, no sólo sus miembros, está sometida todavía a la humillación y a la negación.

Cierto que, al concepto de "anticipación" no hay que otorgarle un carácter estático. No significa solamente que durante el período terrestre se verifica "algo" del Reino, que quedara fijo hasta que fuera aumentado y plenificado en la etapa escatológica, sino que esta anticipación es "germen": *La Iglesia... es en la tierra... germen de este Reino...; va creciendo poco a poco*⁵¹.

La etapa de fundación del Reino, por parte de Cristo, tiene su culmen en la muerte redentora. Cristo cumplió sus funciones salvíficas, predicando, haciendo milagros, muriendo en la cruz. Queda así brevemente redactada una teología de la vida y muerte de Cristo.

No obstante, Cristo ya resucitado y glorificado, interviene con un acto último con el cual cumple definitivamente sus funciones; envía y derrama el Espíritu sobre la Iglesia: *Y una vez que Jesús, muerto en la cruz por los hombres, hubo resucitado, se presentó constituido Señor, Mesías y Sacerdote eterno y derramó sobre sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre*. El texto insinúa, muy sugestivamente, una teología de la Resurrección.

Desde Pentecostés, la Iglesia que inicia su tiempo intermedio, es puesta bajo el régimen del Espíritu, quien interviene cumpliendo sus propias funciones. Estas han quedado enumeradas en el n^o 4. Hemos de atender a un problema que allí dejamos planteado: las relaciones entre las funciones de Cristo y las del Espíritu⁵².

La Constitución atribuye a Cristo funciones y efectos, que tienen cierta coincidencia con los que atribuye al Espíritu. Cristo nos reveló el misterio (3) y el Espíritu conduce a la Iglesia a toda verdad (4): ambos están, pues, en una línea profética. También están en un mismo nivel cultural: Cristo vino a dar su vida en redención (5) y así liberar al hombre⁵³ del pecado y santificarlo o con-

51 "¿Cuál es la expresión adecuada para expresar la referencia de la Iglesia al Reino?", se pregunta J. Hamer, *La Iglesia es una comunión*, Col. *Ecclesia* versus autores: la Iglesia es "portadora", "*Trägerin*" (Melnertz) del Reino; o bien su "forma presente", "*Jetztgestalt*" (E. Walter); o se habla de una pericoresis o XII, Barcelona, Ed. Estela, 1965 (edic. original de 1962) y cita las fórmulas de dimutua interpenetración (no "interpretación" como trae la traducción de la Ed. Estela) (F. Braun), o de la Iglesia como "sacramento del Reino" (Mulders); según Schnackenburg y otros, deben prevalecer las fórmulas dinámicas: irrupción de poderes y bienes del *eon* futuro en la Iglesia, y a través de la Iglesia, en el mundo. Hamer resume diciendo que "nos encontramos ante una unidad de tensión para cuya expresión no se ha encontrado aun una fórmula plenamente satisfactoria".

52 Cfr. *supra*, Parte II, 1, *El Espíritu*.

53 N^o 5; cfr. además Nos. 3 y 37, donde dice: "...el ejemplo de Cristo, quien, con su obediencia hasta la muerte abrió a todos los hombres el camino feliz de la libertad de los hijos de Dios".

sagrarlo a Dios⁵⁴; y al Espíritu le es atribuida en primer lugar esa misma función de santificar y hacer acceder al Padre (4). A Cristo es referida nuestra *adopción* como hijos de Dios (3 y 52) y el Espíritu *da testimonio* (4) de que lo somos; por otra parte el Espíritu *testimonía en el corazón de los fieles* y Cristo *testimonia* con su vida frente a los fieles (35). Tanto Cristo como el Espíritu tienen que ver en la institución jerárquica, en la *diversidad y unidad* con que edifican la Iglesia (13,18,21). Cristo *funda* o comienza a manifestar el misterio de la Iglesia (2 y 4) y el Espíritu la *manifiesta* plenamente (2 y 59); el Espíritu otorga los dones (12); pero también Cristo (5 y 21). En fin, la Constitución no deja de poner explícitamente en paralelo las funciones de ambos en un texto donde pueden observarse las equivalencias de funciones⁵⁵.

Hay por cierto diferencias, pero ¿en qué consisten exactamente? El Comentario adjunto al texto de la primera redacción hace esta observación: "El Espíritu del Hijo es enviado para completar su obra, vivificando a la Iglesia interiormente"⁵⁶.

Conforme a esto la diferencia estaría en que la función de Cristo va a lo *externo*, o bien se ejerce desde fuera; la del Espíritu, en cambio, se ejerce desde dentro, o bien va a lo *interior*. Esto es verdad; para dar algunos ejemplos, Cristo reveló externamente, expresando las palabras-signos de revelación, mientras que el Espíritu enseña interiormente el sentido de esos signos. Cristo instituyó la estructura visible, jerárquica y sacramental, diseñó los cuadros organizativos, creó las funciones; el Espíritu *da el don espiritual*⁵⁷, el poder interior y real requerido para ejercer válida y eficazmente esas funciones.

Pero esto no es todo. Ya que, como inmediatamente diremos, Cristo hace también en alguna forma lo interior y espiritual. Por otra parte hay realidades que no se dejan encerrar en esta distinción entre interior y exterior, como p. ej. la muerte de Cristo, que no es un simple hecho externo, significativo y ejemplar, sino que opera una redención que es de orden interno (pecado y justificación).

Sin negarle el valor que tiene, hay que superar la consideración de la dimensión empírica de la vida y muerte de Cristo, de la

54 "Pues Cristo, el Hijo de Dios, que con el Padre y el Espíritu es celebrado como el único Santo, amó a la Iglesia como a una esposa, entregándose por ella, para santificarla (39).

55 "Dios envió a su Hijo, al que constituyó heredero de todo, para que sea Maestro, Rey y Sacerdote de todos, Cabeza del nuevo Pueblo de los hijos de Dios. Por último envió Dios al Espíritu de su Hijo, como Señor y Vivificador, el cual es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los fieles, principio de asociación y de unidad en la enseñanza de los Apóstoles y en la comunión, la fracción del pan y las oraciones" (13).

56 *Schema-1963, Commentarius*, N° 4, pág. 21.

57 Cf. N° 21.

acción de Cristo y de sus aspectos también empíricos. Cristo predica, y eso se oye; hace milagros, que se ven; establece una estructura institucional para su Iglesia, cosa que se percibe sensiblemente; reúne un grupo de discípulos, que se congregan corporalmente. Todo esto forma parte del contenido y función de la vida de Cristo.

Pero hay más que eso: también forma parte de su vida y función la acción de *enviar el Espíritu*. Decíamos que de este modo Cristo interviene con un acto último con el cual cumple definitivamente con sus funciones.

¿Cómo concebir esto? ¿Cuál es el centro, la situación o nivel desde el que Cristo envía y derrama el Espíritu? ¿Cómo entender esta conexión entre Cristo y el Espíritu?

Podría ser entendida a nivel trinitario. Cristo, en calidad de Hijo, envía al Espíritu desde toda la eternidad, desde antes de su Encarnación, Muerte y Resurrección. El núcleo de "poder" desde donde surge el Espíritu, enviado a la Iglesia, es el mismo ser divino de Cristo; y, concretamente, el Espíritu brota del mismo carácter personal del Hijo, de la relación de origen existente entre ambos. En este sentido brota también del Padre. El ámbito desde donde es enviado es intemporal; en el nivel temporal solamente encontramos la expresión de la promesa del Padre, quien, a través de los profetas de Israel había manifestado y prometido que enviaría el Espíritu sobre toda carne, en los últimos tiempos.

Pero no es en este nivel intemporal donde la Constitución ubica la misión del Espíritu; ya hemos tenido ocasión de llamar la atención sobre el hecho de que no haga constar explícitamente que el Espíritu es enviado por el Hijo.

La Constitución pone a la misión del Espíritu en relación con Cristo muerto y resucitado; y, si bien no expresa en forma clara y explícita una conexión entre la efusión del Espíritu y la muerte y resurrección de Cristo, el texto es muy sugestivo en este sentido⁵⁸.

Decíamos que hay que superar el nivel empírico de la vida y muerte de Cristo. Esta tiene otros caracteres, además de los sensiblemente perceptibles. Es súplica; no solamente en el sentido que Cristo, durante su vida terrestre, usa ciertos momentos para orar al Padre, sino que la actitud interna que El asume durante su vida, o, mejor aun, la actitud que asume con respecto a su vida terrestre, que es la de entregarla, es un acto religioso de reconocimiento e imploración; su muerte manifiesta el momento culmen y defi-

58 Gramaticalmente no está expresada una conexión interna y causal, sino sólo una sucesión temporal entre la muerte de Cristo, su resurrección y la misión del Espíritu, ya que estas ideas están ligadas por expresiones temporales (*Una vez que... muerto..., hubo resucitado*) o copulativas (*resucitado, se presentó constituido Señor..., y derramó... el Espíritu*). Pero, más allá de la estricta expresión gramatical, la conexión de estas ideas sugiere más que una mera sucesión de hechos. Cfr. también N° 7, al comienzo.

nitivo de esa actitud de adoración y súplica. La vida de Cristo es también amor y obediencia al Padre: y la Constitución no hace mención de la muerte de Cristo sin referir que nos ha redimido con su obediencia.

Ahora bien, lo que Cristo implora con su vida mortal y con su muerte es *que el Espíritu sea enviado a la Iglesia*; y es escuchado. Con su obediencia obtiene que el Espíritu sea derramado sobre los suyos, sobre aquellos a quienes él reveló exteriormente el misterio y a quienes el Espíritu, obtenido del Padre, ha de manifestar el sentido. Así pues, el Espíritu y sus funciones están en relación con Cristo "muriente". El centro humano desde donde Aquél es donado y derramado sobre la Iglesia es la vida mortal y la muerte de Cristo; por eso la Iglesia, con su interioridad espiritual, nace del costado abierto de Cristo. De allí surge no ya la decisión instituyente del rito, sino el Espíritu interior al rito.

El Espíritu es difundido hacia la Iglesia también desde otro centro: la Resurrección de Cristo. La Constitución recoge así uno de los temas más característicos de la teología actual: *Y una vez que Jesús... hubo resucitado, se presentó constituido Señor, Mesías y Sacerdote eterno y derramó sobre sus discípulos el Espíritu...*

Cristo, ya en estado de gloria, envía al Espíritu. La relación tiene un carácter de *inmediatez*. No sucede solamente que Cristo implora y obtiene que el Padre envíe el Espíritu, sino que lo envía él mismo. Podríamos tal vez expresar esta relación diciendo que Cristo con su muerte y obediencia obtiene del Padre el Espíritu y el poder de disponer del Espíritu en favor de los hombres. El estado de glorificado de Cristo consiste precisamente en esto: en que El dispone del Espíritu no sólo para sí, para su propio cuerpo, sino también para los otros; dispone del "poder" de donarlo. Jesús, en virtud de su muerte, es *constituido Señor, Mesías y Sacerdote eterno*, o sea, entra a ejercer esos títulos, su señorío sobre toda carne, su poder de santificación, de vivificación y unificación universal. El Espíritu es enviado desde la humanidad de Cristo, pero no ya, desde la *debilidad* que ha llevado a la muerte a esa humanidad, sino desde su *poder* de humanidad resucitada y glorificada.

Todo esto ha de manifestar la verdad, pero a la vez la insuficiencia de ciertas fórmulas de distinción y de sus aplicaciones. Cristo hace lo *exterior* de la Iglesia, como dijimos, y el Espíritu *completa* esa obra, otorgando lo interior. Pero es el mismo Cristo quien completa su obra exterior enviando a la Iglesia el principio de su interioridad. Cristo envía visiblemente a los Apóstoles y a sus sucesores, pero además les envía a ellos el Espíritu y el poder interior (18); es el Espíritu quien vivifica, pero es Cristo quien dona el Espíritu vivificante (48); el Espíritu ha sido enviado a la Iglesia para santificarla (4) y es Cristo quien envía el Espíritu

santificante. El Espíritu “continúa” y “completa” la obra comenzada por Cristo (48): esto significa, es verdad, que Cristo, acabada su obra terrestre, se retira visiblemente dejando tras de sí el Espíritu interior; pero además de eso, Cristo continúa enviando el Espíritu a su Iglesia, está en constante acto de donarlo y no cesa de operar estando en el cielo (48): conserva así su presencia activa en la Iglesia. La Constitución puede decir, por consiguiente, intercambiando las atribuciones, bien que el Espíritu distribuye sus dones a la Iglesia, bien que Cristo la dota con esos mismos dones⁵⁹: Cristo enviándole el Espíritu la dota con el don supremo, la fuente de los dones.

Como puede apreciarse, este tema tiende a expresarse con una fórmula de mediación: Cristo influye en su Iglesia “a través” o “mediante” el Espíritu. La expresión no atribuye al Espíritu un carácter instrumental, sino que expresa un tipo de mediación entre Cristo y la Iglesia, entre los cuales está el Espíritu como principio vital⁶⁰.

Hay también una fórmula inversa: que el Espíritu obra en la Iglesia “a través” de Cristo o “en Cristo”. Lo cual tiene ya un sentido “ministerial”⁶¹, pues indica que el Espíritu se vale de Cristo para operar los efectos salvíficos. En primer término, porque suscita a Cristo para que, con su muerte mediadora, obre la salvación. Bajo este aspecto el Espíritu obra en la Iglesia por mediación del mérito e imploración de Cristo. La fórmula puede también estar referida a la Iglesia, pues el Espíritu obra en la Iglesia a través de la Iglesia, o sea, obra lo interior y sobrenatural a través de la dimensión exterior, institucional y sacramental de la Iglesia, que ha sido obra de Cristo. En este sentido la Constitución afirma que el Espíritu *santifica a través de los ministerios y sacramentos*⁶².

Finalmente, ¿qué le otorga Cristo a su Iglesia al enviarle el Espíritu?

En primer lugar le otorga la *Persona misma del Espíritu*, la realidad divina trascendente que se comunica al hombre. Es decir,

59 Cf. Nos. 7, 12, 19, 21, etc. con respecto al Espíritu; con respecto a Cristo cf. N° 5: “Cristo... derramó sobre sus discípulos el Espíritu... Por consiguiente, la Iglesia, dotada con los dones de su Fundador...”

60 A través de esta fórmula Cristo es concebido como principio agente y el Espíritu a modo de forma (alma) intermedia entre el agente y el sujeto sobre el cual obra ese autor induciendo la forma.

61 En teología tomista, además, estrictamente instrumental.

62 N° 12. De suerte que, como sucede con respecto a la humanidad de Cristo, el Espíritu puede ser considerado a la vez como principio activo de los sacramentos (“santificat per sacramenta et ministeria”), y como fruto y efecto de los sacramentos: los sacramentos otorgan el Espíritu. En teología tomista esta fórmula, tanto referida a la humanidad de Cristo como a los sacramentos, es además entendida en un sentido instrumental estricto: el Espíritu implorado y merecido por Cristo para su Iglesia se da a esa Iglesia mediante la humanidad de Cristo y los sacramentos: estos tienen una presencia ontológica, no sólo “moral”, en la Iglesia de todos los tiempos.

la "realidad" del Misterio como comunicación de Dios, la realidad del Reino, como soberanía de Dios.

Además le otorga *la actitud de acoger al Espíritu* que se dona, los principios ontológicos y activos con que el hombre recibe en sí a la Realidad trascendente del Espíritu: la gracia y las virtudes teologales. De este modo Cristo concede a la Iglesia ser ella "Misterio", o sea, realidad humana transformada y divinizada; y le concede ser "Reino", comunidad humana que acepta la soberanía de Dios en la fe.

Le otorga además, a la Iglesia, mediante la donación del Espíritu, ser *sacramento*, pues así da, al orden exterior de los signos, las palabras de predicación y a las estructuras instituidas la fuerza y el poder espiritual de eficacia e infalibilidad: hace eficaz al instrumento y verídico al signo.

EL CUERPO DE CRISTO (7)

El párrafo comienza con una breve Introducción, que enuncia el tema en general: *El Hijo de Dios, en la humana naturaleza por él asumida, venciendo a la muerte con su muerte y resurrección, redimió al hombre y lo transformó en una nueva creatura (Gal. 6,15; 2 Cor. 5,17). Pues, comunicando su Espíritu constituyó como cuerpo místico suyo a sus hermanos convocados de todos los pueblos.*

Ya tuvimos ocasión de referir este texto para indicar la conexión que establece entre muerte y resurrección de Cristo y comunicación del Espíritu. Además ofrece otras ideas cuya coordinación está, en parte, apenas sugerida. Parecen centrarse en dos equivalencias o paralelismos.

En primer lugar: la redención del hombre consiste en que es transformado en una nueva creatura⁶³. Además, esa transformación de los hombres, corre pareja o es coincidente con su constitución como cuerpo de Cristo. La idea global es, en consecuencia, ésta: es mediante su constitución como cuerpo de Cristo que los hombres son redimidos y transformados en nueva creatura.

La frase citada no hace hincapié en el aspecto corporativo involucrado en el concepto de "cuerpo", sino más bien en la *relación a Cristo*: es a través de una relación con Cristo que el hombre es redimido y transformado. Redención y divinización, o sea, el he-

⁶³ O bien, paralelismo: redención y transformación son dos aspectos complementarios de la misma salvación.

⁶⁴ Una interpretación más analítica y fundamentada de este texto ha de tener en cuenta otras ideas que aparecen en él. La redención equivale a una transformación del hombre en nueva creatura; ahora bien, esta renovación (re-

cho de ser asumido al "Misterio", se da, concretamente, como participación en y de Cristo⁶⁴. Esta, pensamos, es la idea dominante de todo este párrafo.

La Introducción, sin embargo, se refiere a los dos aspectos: la Iglesia como "cuerpo" y como grupo humano "de Cristo". De aquí, como lo indican las *Relationes*, la estructuración de todo el párrafo, en dos Partes: una, constituida por el tema referente *al cuerpo y a los miembros*, en otras palabras, a la "solidaridad de todos los miembros"; otra, que trata el tema acerca de la *Cabeza*, o sea, *Cristo*⁶⁵.

Esta distribución de los temas está todavía recubierta por otro criterio: la primera Parte tocaría los "elementos más bien externos", mientras que la segunda los otros, "más bien internos".

La división no ha de ser exigida en un sentido muy riguroso; ninguno de sus criterios es aplicado estrictamente, de suerte que, más que a delimitaciones estrictas, corresponde ella a acentos puestos en uno u otro tema. Teniendo esto en cuenta podemos formular la distribución de las dos Partes en forma más matizada: la Primera se refiere *principalmente* al cuerpo y a los miembros, manifestando *algunos* de sus aspectos, el sacramental y el corporativo;

creación) no es más que la "filiación" divina: pasar de siervos del pecado (redención) a hijos de Dios. La novedad está en "nacer" de Dios y por eso en ser puestos en una nueva esfera de vida. El texto insinúa esta equivalencia al atribuir la renovación de los hombres al "Hijo" de Dios, al llamarlos "hermanos" de ese Hijo, y al evocar el contenido general de la Epístola a los Gálatas (pasar de siervos a hijos).

Además la renovación está puesta en relación con la comunicación del Espíritu: de la cual depende no sólo que los hombres sean constituidos "Cuerpo de Cristo", sino también, mediante esa constitución, su renovación filial.

La conexión de ideas establecidas por el texto con un "enim", es entonces la siguiente: Cristo transforma a los hombres en nueva creatura, o sea, los hace hijos de Dios, constituyéndolos "Cuerpo suyo", mediante la comunicación de Su Espíritu. Acabamos de decir que el acento no está en el aspecto corporativo implicado en el concepto de "cuerpo", sino en la relación a Cristo: *Cuerpo de Cristo*; éste, haciendo a los hombres *suyos*, o sea, *hermanos*, los transforma en *hijos* de Dios, en nueva creatura.

El texto deja todavía abierto el modo de entender más concretamente la fórmula "Cuerpo de Cristo". Puede, en efecto, entenderse en dos sentidos, no exclusivos, sino acumulativos: a) Que Cristo hace a los hombres "Cuerpo suyo" significa que los pone bajo su influjo eficiente y les comunica así la gracia de filiación y renovación. b) O puede entenderse en un sentido ejemplar y formal: los hace "suyos" significa entonces que los hace participar de lo que *El es*, o sea, la filiación, y así son renovados. De este modo se orienta el texto hacia un sentido de identificación y transformación mística: hacer a los hombres "cuerpo suyo" equivale a "hacerlos El", a transformarlos en Si mismo. Si la redención consiste en una divinización (nova creatura), esa divinización se da en concreto como "filiación" de Dios, o sea como "conformación" al Hijo: *Fili in Filio*, como dice una fórmula vulgarizada por los teólogos del Cuerpo místico.

65 "Los Padres piden una exposición más simple y mejor ordenada. Por eso ha sido introducida una distinción más clara entre los elementos más bien externos y los elementos más bien internos, en otras palabras, entre el tema acerca de la *solidaridad de todos los miembros*, que se unen al cuerpo a través de los sacramentos, y el tema acerca de la *Cabeza, Cristo...*"; *Relationes*, N° 7, pág. 21-22 Ver *ibid.* pág. 22 línea 2 et 3; línea 4 ad 8.

la Segunda Parte se refiere *principalmente* a Cristo Cabeza, en su relación al cuerpo, al que llena con su Espíritu; en consecuencia se destacan otros aspectos del cuerpo: el de su unión mística con Cristo y su crecimiento hasta la plenitud⁶⁶.

Trataremos de acercarnos algo más a la estructura y contenido de cada una de estas Partes.

La Primera, que se apoya principalmente en las grandes epístolas, a los Corintios y a los Romanos, está orientada por las siguientes intenciones: exponer cómo se realiza la incorporación al cuerpo y qué es ese cuerpo, es decir, su carácter de conjunto de miembros solidarios⁶⁷; el cuerpo es, además, mirado particularmente en cuanto constituido por una interrelación de miembros entre sí más que en su relación a la Cabeza; finalmente, se lo quiere mostrar más bien en sus elementos externos, o sea, en aquellos que atañen al orden del signo y la institución, que no en los que pertenecen al orden de la "realidad" y comunidad. Decíamos que, no obstante, estos criterios no son aplicados estrictamente. En efecto: respondiendo a la cuestión sobre el modo de incorporación, es introducido el tema sacramental: Bautismo y Eucaristía; estos son elementos externos, ritos de incorporación, y la Constitución los manifiesta aquí bajo ese aspecto, como ritos *sagrados, representativos y eficaces*; pero, lógicamente, al describir qué representan y hacen estos ritos, tiene que referirse al orden interior de la "realidad": a través de esos sacramentos se *difunde la vida de Cristo a los fieles* y se realiza una conformación mística con Cristo y una comunión de los fieles entre sí.

Al describirse qué es el cuerpo místico, al que los sacramentos incorporan, se manifiestan claramente las intenciones de los redactores: el cuerpo es presentado bajo su aspecto orgánico y corporativo⁶⁸; junto a la descripción de la solidaridad de los diversos

66 Retornan, como se puede apreciar, el conjunto de temas acostumbrados: estructura interior y exterior de la Iglesia, su carácter temporal en tensión escatológica; el rol de Cristo y del Espíritu en la Iglesia. Por eso el párrafo muestra analogías temáticas con otros anteriores. Los párr. 5 (Reino de Dios) y 7 (Cuerpo de Cristo) retoman los temas anticipados en los Nos. 2-4; el párr. consagrado al Cuerpo de Cristo, retoma, concretamente, del N° 2 el tema sobre el primado de Cristo; del N° 3, el tema allí sugerido sobre el cuerpo místico y su aspecto sacramental; del N° 4 renueva el tema sobre las funciones del Espíritu; y, del N° 5, toma, en forma sintética, el del tiempo intermedio como tiempo de crecimiento.

67 "La solidaridad de todos los miembros que se unen al cuerpo mediante los sacramentos"; *Relaciones*, N° 7, pág. 21. Subrayamos nosotros para indicar los dos motivos que son tratados.

68 Con el doble momento: muchos miembros - un cuerpo; y, en el orden activo, los dos momentos están expresados con los conceptos de *diversidad de oficios, variedad de dones*, por una parte, y, por otra, con los de *edificación del (mismo) cuerpo, utilidad de la (misma) Iglesia*, es decir, por la idea de conspiración hacia un mismo fin y de constitución de una misma totalidad. El concepto de *sometimiento* de unos a la autoridad de otros, y el correlativo de *servicio* de la jerarquía en orden al pueblo, expresan también el doble momento de diversidad y unidad, poniendo de relieve el carácter orgánico.

miembros con sus mutuos servicios, es destacada la subordinación de los carismáticos a los apóstoles. Todo esto manifiesta el nivel exterior e institucional de la interrelación, subordinación y coordinación de los miembros de un mismo cuerpo; pero al querer dar una base a esta institución, la Constitución ha de apelar evidentemente a aspectos internos del orden de la "realidad": el Espíritu que distribuye las diversas gracias jerárquicas y carismáticas y que, infundiendo la caridad a los miembros del cuerpo, les da una *conexión interna*. La solidaridad en los mutuos servicios externos se transforma así en "simpatía" de los miembros entre sí⁶⁹.

La Segunda Parte se refiere al tema de la *Cabeza, que es Cristo*, exponiendo más bien los aspectos *internos*. La exposición se distribuye, como indican las *Relationes* en dos motivos generales: primero, acerca de Cristo, "que está por encima de todos", es decir, el tema del *primado*; segundo, Cristo, a quien se *conforman* los miembros, y quien comunicando el *Espíritu* al cuerpo, lo hace *crecer* hasta su *plenitud final*⁷⁰.

Toda la exposición se refiere a la relación entre Cristo y la Iglesia; se inspira principalmente en las epístolas a los Colosenses y Efesios; es desarrollada a partir de la categoría cabeza-cuerpo, apoyada todavía por otras dos: la de esposo-esposa y la de plenitud (pléroma).

Entre *Cristo* y la *Iglesia* es ubicado el *Espíritu*; y este conjunto es todavía integrado dentro de un cuadro más amplio: pues Cristo, a través de la Iglesia, se extiende a la *creación entera*, a la que lleva a su término definitivo, *Dios Padre*.

El concepto de "cuerpo" se aplica a la Iglesia, pero conotando una tensión universalizante. Cristo está presente en su cuerpo; pero éste es un cuerpo en expansión, que tiende a incluir en sí a toda la humanidad. De este modo Cristo, a través de su cuerpo extendiendo su presencia hasta los límites de la humanidad, y, por consiguiente, a todo el escenario en que está ubicada: el cosmos, en su sentido espacial y temporal, y las "potencias" del cosmos, buenas o

69 "El mismo Espíritu por su propia presencia y a través de su fuerza, dando unidad al cuerpo con una interna conexión de sus miembros, produce e inflama la caridad entre los fieles. En consecuencia, si uno de los miembros padece algo, todos los restantes lo padecen conjuntamente; como también, si uno de los miembros es honrado, todos los demás se gozan juntamente con él" (7).

70 Cfr. *Relationes*, N° 7, pág. 22; hemos subrayado los puntos en los que se centra la exposición del tema sobre Cristo Cabeza, y que los redactores han distribuido conforme a cinco ideas, a saber: "a) sobre la primacía de la Cabeza en la creación y en la Iglesia; b) sobre la conformación de los miembros con la Cabeza, en los misterios de la pasión y glorificación; c) sobre el aumento del Cuerpo bajo el influjo de la Cabeza; d) sobre la actividad del Espíritu enviado por Cristo Cabeza; e) sobre la plenitud de la Iglesia recibida de la Cabeza"; *Relationes*, N° 7, pág. 22, Alinea 4 ad 8.

malas. La repetición de la fórmula "todo" pone así de relieve el momento de "totalidad" implicada en el concepto de cuerpo⁷¹: conjunto de la humanidad que de algún modo engloba al resto de la realidad creada, referida, en último término, a Dios. *Toda la realidad*, creada y divina, constituye el horizonte de referencia de un pensamiento que se expresa a través de la categoría de "cuerpo".

En el supuesto de esta visión existe una problemática soteriológica, en la que la realidad creada es abordada bajo el punto de vista de realidad rescatada de su *inestabilidad y disgregación* (humanidad y cosmos; judío y gentil; creatura y Dios); rescatada por el hecho de haber encontrado un centro *dominador y mediador* y por tanto *unificante*, que le da fundamento, cohesión y sentido. Ese centro es Cristo. Este es, en consecuencia, presentado bajo su aspecto de "primado" y "mediador", o sea, de quien, teniendo un rol sobresaliente, no obstante está insertado en la realidad rescatada y salvada. De aquí que las fórmulas que se emplean para describir la relación de Cristo y la Iglesia expliciten simultáneamente el doble momento de esta relación de orden: la distinción y trascendencia de Cristo sobre la Iglesia y su homogeneidad e inmanencia en la misma. Estos dos momentos son inherentes a la categoría de cabeza-cuerpo. Son, además, puestos de manifiesto a través de diversas fórmulas de inspiración cosmológica, espacial (arriba-abajo), temporal (antes-después) o bien fórmulas que, en general, expresan un ordenamiento que da cohesión salvífica a la realidad⁷².

71 Las fórmulas tomadas de las epístolas a los Col. y Ef.: "todas las cosas" (universal); "ante todos y todo en El" (ante omnes et omnia in Ipso); "primacía sobre todas las cosas" (in omnibus primatum tenens); "domina sobre los seres celestiales y terrestres" (caelestibus et terrestribus); "todo el cuerpo de su gloria" (totum corpus).

72 He aquí algunas fórmulas que usa la Constitución: Cristo con su fuerza *supereminente*, es decir, que está por encima de todo y desde allí *domina*; ver otras fórmulas del pasaje de Ef. 1,18-23 en el que se inspira la Constitución. Otras fórmulas están tomadas de la ep. a los Col. Cristo es *imagen de Dios invisible*; se destaca así como imagen "única". No obstante esta Imagen resplandece sobre la Iglesia y los fieles, que "continúan" a Cristo, como "imagen de la imagen" o, para usar otras fórmulas de los Padres, si bien no son la "imagen" son "según la imagen". Cristo es *comienzo*, lo restante es derivado. Es *primogénito*, tiene así una supremacía sobre los hombres, con los que no obstante es homogéneo: *primogénito entre muchos hermanos*, como se dice en Rom. 8,29. Otras fórmulas parten de la imagen del fundamento: *en El* todo ha sido creado y tiene consistencia. Si estas fórmulas manifiestan más bien el aspecto de trascendencia de Cristo *para que así resulte primero en todo*, el grupo de fórmulas centrado en el tema de la *conformación* pone de relieve más bien la homogeneidad de los miembros con su Cabeza: estas fórmulas están tomadas de las epístolas a los Gal., Fil., Rom. etc. Ver también el final del N° 7: la Iglesia como esposa está *sujeta* a Cristo y a la vez es *amada* por él; la Iglesia como *plenitud* de Cristo implica también los dos momentos de trascendencia de "aquel que la llena", sobre el ámbito eclesial que es "plenificado" y a la vez la inmanencia de Cristo en ese ámbito o cuerpo plenificado.

La Constitución hace también mención del factor fundamental de esta continuidad u homogeneidad entre Cristo y la Iglesia: *el Espíritu que, el mismo e idéntico, existe en la Cabeza y en los miembros*⁷³. Esta idea complementa a otra: ya que es Cristo quien envía y difunde su Espíritu hacia el cuerpo eclesial, tiene él un poder y supremacía sobre el cuerpo. Traduce bien una síntesis de estos dos aspectos una fórmula que se encuentra inmediatamente antes de la frase que acabamos de citar: *Cristo nos dio "de su" Espíritu*; ejerciendo su primacía da de lo suyo, y de este modo se continúa homogéneamente en su cuerpo.

La imagen de la continuidad entre Cristo y el cuerpo puede trasladarse a fórmulas de tipo asociativo y aun a otras que expresan cierta identidad mística entre Cristo y los miembros, que se *unen a Cristo... de un modo real y místico*: aquí tienen su lugar las expresiones reunidas en torno al tema de la conformación de los miembros a la Cabeza: *co-morir, co-resucitar, co-reinar, consociarse, configurarse, co-padecer* con Cristo; ser *conglorificado* con El; El debe ser *formado en ellos*, los miembros. Las fórmulas se multiplican para expresar una tensión interna a la relación Cristo-Iglesia, relación de carácter inefable, ya que en el culmen de esa unión y compenetración, ambos términos conservan su distinción, al no ser destruidas sus estructuras personales y Cristo guarda su trascendencia, al realizar una presencia máxima en los miembros.

La relación entre Cristo y la Iglesia se verifica también, como puede ya apreciarse, en un ámbito *dinámico*, que no es divergente de la anterior relación de orden, sino que se incorporan mutuamente.

Esta referencia dinámica debe ser entendida desde diversos puntos de vista⁷⁴. Cristo es centro original desde donde deriva y es constituido el cuerpo. La Constitución reproduce la fórmula acostumbrada de "difusión": *en este cuerpo la vida de Cristo se difunde hacia los fieles*. El pensamiento no debe esclavizarse a la imagen de un "fluido" que corriera de la cabeza a los miembros, sino que debe ubicarse en la concepción del cuerpo entendido como zona de la realidad que está bajo el influjo dinámico renovador de Cristo, como ámbito en el que se manifiesta su poder. "Cuerpo" significa, precisamente, aquello que manifiesta visiblemente el desborde de una "plenitud" activa de un ser, Cristo, que es en sí mismo invisible.

73 Cfr. también N° 13: "*Bajo Cristo Cabeza, en la unidad del Espíritu*".

74 Que son reflejados en ciertas fórmulas paulinas: *en Cristo, con Cristo, a Cristo, por Cristo*. Estas fórmulas no son probablemente "sistematizables", pues cada una de ellas lleva consigo múltiples sugerencias de significado. Sin querer traducir esas fórmulas y poniéndose en un punto de vista sistemático suele decirse que Cristo está en relación a su Cuerpo místico, no sólo en relación eficiente, sino también ejemplar, formal y final.

Cristo es también centro de referencia. Su dinamismo no tiene solamente carácter de influencia activa, sino también un momento "atractivo": determina una tensión hacia Sí mismo que es "congregativa", creadora de Iglesia como comunidad⁷⁵. Este aspecto según el cual el cuerpo está orientado hacia Cristo, es manifestado en la Constitución especialmente a través del tema de la conformación de los miembros a Cristo, al cual ya hemos hecho alusión en más de una circunstancia. La conformación a Cristo comporta un momento de imitación y asimilación, de retorno del cuerpo eclesial a Cristo como a su término final, en el cual reposa ya anticipadamente, y que determina la misma transformación del hombre: la vida y el ser del fiel se transforman porque tienen a Cristo como objeto y contenido. Este tema aparece tratado por sí mismo y además en contexto sacramental; y el sacramento no está encarado "desde Cristo" (en cuanto, como principio eficiente, instrumenta el rito sacramental), sino "hacia Cristo", que es "término" del sacramento: *los fieles que, mediante los sacramentos, se unen de un modo místico y real a Cristo paciente y glorioso.*

De modo semejante, el tema moral está integrado bajo un aspecto de ejemplaridad y finalidad: Cristo aparece como modelo que hay que imitar y persona a quien se debe seguir y con la que el fiel debe asociarse. Muy conscientemente⁷⁶ es introducida aquí una teología mística y moral de índole "pascual". Por los sacramentos, Bautismo y Eucaristía, que señalan el principio y consumación de la vida cristiana en esta tierra, somos *conformados a Cristo paciente y glorioso*, y por eso, *debemos conformarnos a El en su muerte y resurrección*. De esta suerte la vida cristiana es puesta de manifiesto como existencia ya *asumida* al misterio pascual y, por consiguiente, llamada a realizar en sí ese misterio.

Pascua es el misterio del paso de la muerte a la vida. En ese tránsito consiste la vida cristiana; por eso es una existencia "renovada", "nueva creatura", existencia "renacida" como "filiación" divina: todo el párrafo está puesto en un clima *vital* y de renovación⁷⁷. En una renovación que es progresiva, o sea, que asume las características propias de la vida humana, temporal: va de un nacimiento, hacia el crecimiento y de éste a la plenitud. El párrafo concluye de este modo asumiendo el aspecto *histórico* del cuerpo de Cristo: ubicando el dinamismo de Cristo-Cabeza sobre su cuerpo, dentro de un cuadro de tensión escatológica, y trazando de esta for-

⁷⁵ Este pensamiento es expresado en la Constitución a través del texto de Jn. 12, 32: ver Nos. 3 y 48.

⁷⁶ Cf. Relaciones, N° 7, línea 2, pág. 22.

⁷⁷ El vocabulario: la *vida de Cristo se difunde* a los creyentes; los fieles *crecemos* hacia El: in Illum; somos *incesantemente renovados*; el Espíritu es *principio de vivificación*; vamos hacia la *plenitud*; estamos asociados a la *resurrección*.

ma el cuadro de la realidad total. Como hemos sugerido antes: la plenitud de Dios habita en Cristo; Cristo comunica su plenitud a la Iglesia, su cuerpo. Queda así abierta una idea no explicitada, pero clara en la noción bíblica de cuerpo-pléroma de Cristo: que la Iglesia expande la plenitud de Cristo hacia la creación entera. Finalmente, el cuerpo eclesial, al cabo de su expansión y crecimiento, debe llegar a la plenitud de Dios. En el caso es la categoría de "plenitud" (en Dios, en Cristo, en la Iglesia, en difusión cósmica) la que establece la síntesis de ideas.

Tratándose del cuerpo místico de Cristo, como dice Congar⁷⁸, "una dificultad surge desde el comienzo: ¿qué contenido dar a la expresión *soma, corpus*? Pues la noción medieval de *Corpus Christi mysticum* no es equivalente a la de la encíclica de 1943, y es probable que los exégetas posean una noción que no coincide ni con una ni con otra". Congar nos pone así ante diversas concepciones del "cuerpo de Cristo", patristico-medieval, moderna, la de la encíclica *Mystici corporis Christi*, la de los exégetas.

La patristico-medieval sería una noción primordialmente cristológico-soteriológica⁷⁹, y, solamente en segundo término, interveniría una noción propiamente eclesiológica. La noción cristológico-soteriológica indica una pluralidad de seres espirituales reunidos por la fe y la gracia en comunión mutua y con Dios, bajo Cristo como Cabeza-Jefe. Pluralidad internamente ordenada a un mismo principio. El concepto de "cuerpo" no implica aquí necesariamente "visibilidad".

La noción propiamente eclesiológica está integrada por los siguientes momentos: una "congregatio", que es cuerpo de Cristo por constituir en una pluralidad de miembros, que ejercen actividades o funciones diversas, que es animada, conducida y unificada por el Espíritu en su rol de "alma". Este cuerpo se forma por el Bautismo y se consume por la Eucaristía.

La concepción moderna parte del concepto de "sociedad", ya introducido por cierto en la anterior concepción eclesiológica medieval, pero no en forma tal que dominara la consideración visible y jurídica, cosa que ocurre en la época moderna, en la que, debido a diversas circunstancias, la Iglesia es considerada prevalentemente como institución externa, como sujeto de derecho y de poder.

Entre los exégetas no es uniforme la interpretación de las fórmulas paulinas de "Cristo-Cabeza" e "Iglesia-cuerpo"; pero se

⁷⁸ *Peut-on définir l'Eglise?...*, pág. 27.

⁷⁹ Ver también J. Ratzinger, *El concepto patristico de la Iglesia*, en *Naturaleza salvífica de la Iglesia*, Do-c, Barcelona, Ed. Estela, 1965, pág. 29 ss., según quien el concepto patristico de la Iglesia como Cuerpo místico presenta un aspecto cósmico-místico y otro jurídico-sacramental.

está de acuerdo en algunos puntos fundamentales: la fórmula "cabeza" indica que Cristo tiene un primado y soberanía sobre el cuerpo. El concepto de "cuerpo" significa secundariamente el aspecto corporativo y sociológico y primordialmente, el aspecto cristológico y soteriológico de la Iglesia como algo *de Cristo*: una presencia activa y manifestación de Cristo, quien es principio de una nueva creación.

La encíclica *Mystici Corporis Christi* tiende más bien a una síntesis de los diversos aspectos, pero se nota la insistencia en algunos de ellos. Parte de la noción corporativa de "cuerpo", integrando a ello la teología de la dependencia espiritual de Cristo, la del Espíritu como alma y la de los sacramentos. Ubicada entre una corriente naturalista y otra ultraespiritualista, la encíclica construye su eclesiología por una parte a partir de la noción más específica y bíblica de "cuerpo de Cristo", pero, por otra, reivindica la identidad entre el cuerpo místico y la sociedad visible y jerárquica que es la Iglesia católica romana.

Juzgando desde este cuadro de concepciones, la visión que nos ofrece la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo, parece manifestar las siguientes características:

a) La exposición es de carácter sintético y asume los diversos aspectos de la Iglesia puestos de manifiesto por la categoría *Cabeza-Cuerpo*.

b) El momento general predominante en esta síntesis es el cristológico (tomado de la visión bíblica y patristica): la Iglesia es cuerpo de Cristo; es una realidad en relación con Cristo de quien surge (interna y externamente) y a quien está referida.

c) Otro momento predominante es el de los elementos *internos y vitales* sobre los externos y sociológicos. El cuerpo de Cristo es visto ante todo como "misterio", concretamente como comunión con Dios, con Cristo y de los miembros entre sí, en la fe, esperanza y caridad.

d) En el plano externo se destaca más el aspecto *sacramental* que el institucional y jerárquico.

e) En comparación con la *Mystici corporis Christi* la Constitución *Lumen Gentium* aporta y destaca el aspecto *histórico*, por el cual el "cuerpo" va creciendo progresivamente hacia su plenitud escatológica.

f) Pensamos que se podría haber mencionado más explícitamente el rol de la fe y de la palabra; también que hubiera sido oportuno expresar más sugestivamente una teología del cuerpo, o sea, del elemento material, carnal de los fieles: dentro de una teología de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo parece ser un elemento importante la relación del cuerpo físico e individual de Cristo con el cuerpo físico de los fieles; por otra parte, el sacramento,

del cual la Constitución habla tan explícitamente, tiene también una relación particular con el cuerpo del cristiano, no sólo en un plano simbólico e instrumental, sino porque el sacramento está destinado a la salvación del cuerpo, cumpliendo en él ciertos frutos de salvación.

3. El misterio de la Iglesia en su "sacramento" (8)

Uno de los temas que más retiene la atención de la teología actual se refiere a la relación entre la Iglesia como "misterio" y la Iglesia empírica. Este es el tema que enuncia el subtítulo en el Nº 8: *La Iglesia a la vez visible y espiritual*⁸⁰.

Para captar el sentido y los diversos aspectos que ofrece el problema es oportuno considerar los antecedentes polémicos de los que ha surgido y además la ubicación de este párrafo en el conjunto del Capítulo I.

Un antecedente remoto puede estar dado por ciertas concepciones unilaterales que han visto a la Iglesia como una realidad *exclusivamente* mística y espiritual. Corrientes gnóstico-maniqueas medievales, el movimiento hussita y wicleffita; acentos extremados puestos sobre la invisibilidad de la Iglesia, durante la polémica católico-protestante, han dado origen a la imagen de una Iglesia que se limitara a ser una asociación (congregatio) de justos, de fieles o de predestinados, sin concreción empírica, o sea, histórica, sacramental y social. Esta línea, en su extremo, llegaría a suprimir el mismo problema acerca de la relación entre dimensión mística y visible de la Iglesia, por eliminación de una de esas dimensiones.

Un antecedente más inmediato está dado por una línea de pensamientos que, sin negar la existencia y autenticidad de las dos dimensiones eclesiales, las *separa*, dando así origen a la tesis de las dos Iglesias o dos realidades más bien autónomas. El movimiento de oposición a una concepción extremadamente jurídica de la Iglesia, llegó, en ciertos casos, a afirmar ese dualismo entre una Iglesia del amor y otra del derecho, una carismática y otra jerárquica, paulina y petrina. Pero en otros casos ese movimiento no llegó a tal extremo, sino que, con toda razón pretende que, dentro de una

80 El antiguo subtítulo: "La Iglesia que peregrina en la tierra", ha sido substituido por este otro. Aquél se había prestado a confusiones, ya que había inducido a pensar que se quería tratar de la Iglesia peregrina, tema que está remitido al Cap. II; en este párrafo Nº 8, al final, se hace alusión a este tema, pero no para ser tratado expresamente, sino para cerrar el párrafo y el capítulo con la mención de la Iglesia en marcha hacia su fin escatológico. Cf. *Relaciones*, Nº 8, pág. 24, "Titulus".

concepción sintética de una Iglesia simultáneamente espiritual y visible, se exprese la *principalidad* del elemento místico sobre el externo. Esto lleva a un problema ulterior: se trata no sólo de *afirmar* la síntesis, sino también de explicar su *modo*, o sea, la función que, dentro de esa unidad que es la Iglesia, corresponde a uno u otro elemento.

Un tercer antecedente se halla en las diversas concepciones acerca del ámbito histórico y social en que se concreta empíricamente el misterio de la Iglesia. Han aparecido diversas teorías, como la de las "tres ramas". El problema no es ya de la "unidad" entre aspecto espiritual y visible, sino acerca de la *unicidad* o *multiplicidad* de la Iglesia, según se la conciba realizada históricamente en diversas sociedades religiosas o bien solamente en una: en una única y verdadera Iglesia de Cristo. Intervienen en el problema perspectivas ecuménicas. Si la encíclica *Mystici corporis Christi* había en cierto modo bloqueado el camino, endureciendo la identificación entre Cuerpo místico (misterio de la Iglesia) e Iglesia católica romana, la Constitución *Lumen Gentium* lo desbloquea expresándose a través de fórmulas que luego indicaremos.

La ubicación del N° 8 en el ordenamiento total del Capítulo I nos aboca a los mismos problemas, desde un ángulo más sistemático.

El Capítulo ha venido describiendo la *naturaleza íntima*, o sea, el *misterio* que es la Iglesia. Ha quedado por cierto expresado que la Iglesia posee elementos externos, pero se ha insistido notablemente en los internos.

Podría entonces quedar la impresión que la Iglesia es de un orden tan íntimo, interno y espiritual, que acaba por no tener formas empíricas, por no encarnarse ni manifestarse en la historia y en el mundo. O bien que, por ser precisamente de naturaleza espiritual y divina, trasciende las formas empíricas, externa e institucionalmente diversas y múltiples, de suerte que no es condicionada por ninguna de ellas (por ninguna "Iglesia"), sino que se realiza en todas. Un abstractismo de la Iglesia o una multiplicación en diversas Iglesias sería el resultado de una concepción ultraespiritualista de su naturaleza⁸¹. De aquí los dos problemas fundamentales que aborda este párrafo: el de la *unidad* y el de la *unicidad* de la Iglesia. El problema de la unidad involucra, como ya hemos indicado, la *afirmación* de esa unidad y una concepción del *modo* como se realiza; el tema de la unicidad implica la doctrina fundamental

81 Según dicen las *Relaciones*, N° 8, pág. 23, "la intención ha sido mostrar que la Iglesia, cuya íntima y oculta naturaleza ha sido descrita... se encuentra aquí en la tierra en la Iglesia católica... De este modo se sale al paso a la impresión de que la descripción de la Iglesia propuesta por el Concilio, fuera puramente idealista e irreal".

de la *única Iglesia* y, simultáneamente, la afirmación de *elementos eclesiales* existentes fuera de la sociedad católica. A estos problemas son incorporados otros temas que algunos Padres venían pidiendo, ya desde comienzo del Concilio, que fueron abordados: el de la pobreza, caridad y santidad en la Iglesia. Ya indicaremos bajo qué aspecto son incorporados⁸².

La unidad de la Iglesia. El punto de partida está en la doctrina de la Iglesia como "misterio", que ha quedado largamente expresado en los párrafos anteriores y ahora es reasumido con esta fórmula: la Iglesia es una *comunidad de fe, esperanza y amor*. La afirmación constituye un primer momento abstracto en el proceso del pensamiento; abstracto, en el sentido que se afirma un aspecto de la Iglesia, prescindiendo todavía de otros. Al tomar este aspecto espiritual e interno como punto de partida, se quiere hacer resaltar lo que la Iglesia es "ante todo", aquello que constituye su elemento principal.

Pero esto no es todo. El pensamiento se resuelve en un momento concreto: la Iglesia no es una comunidad puramente invisible, sino que se encarna y concreta en la historia terrestre, en una sociedad empírica: *el único Mediador, Cristo, estableció y conserva a su santa Iglesia, que es comunidad de fe, esperanza y amor, "como una estructura visible aquí en la tierra"*.

De este modo es afirmada una pluralidad, más exactamente, una *dualidad y distinción*: en la constitución de la Iglesia intervienen simultáneamente un elemento místico y otro visible, que no se identifican mutuamente. Las fórmulas con que son expresados estos elementos son las siguientes: *sociedad dotada de órganos jerárquicos y cuerpo místico de Cristo, grupo visible y comunidad espiritual, Iglesia terrestre e Iglesia dotada de bienes celestiales,... elemento humano y elemento divino*.

Apenas afirmada esta dualidad y distinción, es ella superada con la afirmación de la "unidad", mediante la doble fórmula corre-

82 Las *Relaciones*, N.º 8, pág. 23-24, proponen una división del párrafo 8, según la cual se trata sucesivamente de los siguientes puntos: a) El misterio de la Iglesia está presente y se realiza *en una sociedad concreta*. El grupo visible y el elemento espiritual no son dos cosas, sino una sola realidad compleja, que abraza lo divino y lo humano, los medios y los frutos de salvación. Lo cual es ilustrado con la analogía del Verbo encarnado. b) La Iglesia es *única*, y aquí en la tierra está presente en la Iglesia católica, si bien fuera de ella se encuentran elementos eclesiales. c) La manifestación del misterio en la Iglesia católica, se realiza simultáneamente a través de la *fuerza y la debilidad*, esto es, también en la condición de pobreza y persecución, pecado y purificación, para que la Iglesia se asemeje a Cristo, quien no obstante fue sin pecado. El tema de la pobreza, conforme al deseo de los Padres, es algo desarrollado. d) La Iglesia supera esas dificultades mediante la *fuerza de Cristo y la caridad*, con la que revela, si bien con sombras, el misterio, hasta que llegue a la plena luz.

lativa con la que se enuncia que las dos dimensiones de la Iglesia *no han de ser considerados como dos cosas, sino que forman una única realidad compleja, constituida de un elemento humano y otro divino*. Las expresiones, negativa una: "no... dos cosas" y positiva otra: "única realidad", indican que no se trata de dos realidades autónomas e independientes, sino de dos principios constitutivos de una misma realidad; las fórmulas: "*realidad compleja*", "*constituida a partir de...*" enuncian que no se trata de una unidad "por simplicidad", sino por "composición"⁸³.

¿Cómo se unen, o sea, en qué plano formal se sintetizan ambos elementos?

Enunciada en general, la respuesta es: en el orden de los *medios* y del *fin* o fruto de salvación⁸⁴. Concretamente, en el orden intencional de "significación" y en el plano causal del "instrumento".

Se unen como signo y realidad significada. Cristo *difunde a todos la verdad "mediante"* la estructura visible que dio a su comunidad eclesial. También mediante su paciencia y caridad, histórica y visiblemente manifestadas, la Iglesia *revela en el mundo Su misterio*. Se unen como instrumento y realidad efectuada: *mediante* la estructura eclesial visible, *Cristo difunde a todos la gracia*; la Iglesia está llamada a *comunicar a todos los frutos de salvación*, y esta es su *misión* en la tierra. La analogía con el Verbo encarnado, de la que se vale la Constitución para manifestar la unidad que existe entre el elemento místico y el empírico de la Iglesia, pone de manifiesto este plano ministerial o instrumental en el que se verifica la unión, al hacer hincapié en el concepto de "servicio": *así como la naturaleza asumida "sirve" al Verbo divino, como un instrumento⁸⁵ vivo de salvación, unido a El de manera indisoluble, de modo semejante la estructura social de la Iglesia "sirve" al Espíritu de Cristo, que la vivifica, en orden al crecimiento del cuerpo⁸⁶*.

83 Los Padres deseaban que se insistiera bien en la dualidad de elementos constitutivos y bien en la unidad. "E. 512 insiste, junto con otros 44 Obispos, en el doble elemento del que se compone esa realidad. E. 537 propone que se diga: no según el mismo aspecto (*rationem*). También E. 555 dice que se trata de una realidad, pero que los aspectos (*rationes*) son diversos; los aspectos coinciden en el orden esencial o constitutivo, pero no en el existencial o histórico, y tienen diversa extensión. Lo mismo piensa E. 618 al decir que no hay distinción alguna entre el Cuerpo místico y la Iglesia. La Subcomisión ha conservado el texto anterior"; *Relationes*, N° 8, pág. 24, Alinea 1.

84 Algunos Padres deseaban una distinción más clara entre la Iglesia medio de salvación y la Iglesia fruto de salvación. La Subcomisión ha juzgado que la distinción ya aparece con suficiente claridad en el texto. Cf. *Relationes* N° 8, pág. 24, Alinea 1.

85 La redacción definitiva ha substituido el vocablo "Instrumentum" por el de "organum" por ser aquél juzgado demasiado técnico: "nimis philosophicum"; Cf. *Relationes*, N° 8, Alinea 1, pág. 24.

86 La analogía entre Iglesia y Verbo encarnado, usada aun como principio de construcción sistemática de una eclesiología, la encontramos en Möhler, quien ha influenciado con ello a los teólogos de la escuela romana, Perrone y Pessaglia.

Queda así satisfecho el deseo de algunos Padres conciliares de que se expusiera una noción "completa" de la Iglesia, equilibrada entre una visión ultraespiritualista y otra naturalista o jurídicista.

¿Dónde está el equilibrio, en la noción de Iglesia, que trae la Constitución *Lumen Gentium*? No en la sola afirmación de que la Iglesia se constituye "simultáneamente", "por igual", de un doble elemento; no en la expresión completiva de que ella es "no sólo" misterio, "sino también" sociedad. El equilibrio en este tema, no puede estar expresado a través de formulaciones de carácter matemático o del tipo de justicia comutativa, pues no se trata de una realidad constituida por "cantidades iguales". El equilibrio es alcanzado a través de una estimación jerárquica del rol e importancia de los elementos que constituyen la Iglesia. El equilibrio está en afirmar la *proporción* eclesial y por consiguiente en destacar la "principalidad" del elemento místico sobre el visible y jerárquico. Esto queda expresado cuando la Constitución ubica las diversas dimensiones, dentro de la unidad que es la Iglesia, respectivamente como signo y realidad significada, instrumento y efecto realizado, medios y frutos de salvación. Estas categorías indican a la vez, concretamente, que el rol "secundario" de la dimensión social-jerárquica y sacramental reviste un carácter de provisoriedad: se trata de medios de la Iglesia que *está en el tiempo*⁸⁷.

Queda cierta insatisfacción al comprobar que lo "visible" es considerado nada más que en su función de medio, de signo e instrumento provisorio. Lo visible, el "cuerpo" es integrado a la Iglesia, no solamente como medio, sino como ámbito en el cual fructifica la salvación. Ya nos hemos referido antes a este punto; queremos solamente añadir una observación.

Si el cuerpo humano, en su carácter de resucitado y de zona en la que se anticipa la resurrección ha de ser integrado a una noción de Iglesia, entonces la categoría de "sacramento", o sea, de signo e instrumento, ya no es suficiente para establecer una síntesis eclesiológica, sino que habrá que acudir a otras: la de "misterio" como categoría de participación de la "realidad" salvífica, e integrar otras, tal vez más fructíferas y fundamentales que las de signo-significado, instrumento-efecto. Pensamos en la categoría clásica de

Cf. J. R. Geiselman, *Les variations de la définition de l'Eglise chez Joh. Adam Möhler*, op. cit., pág. 160 ss.; R. Aubert, *La géographie ecclésiologique au XIXe siècle*, op. cit., pág. 35 y 38; Kerkvoorde A., *Le Mystère de l'Eglise et des ses sacrements*, Coll. *Unam Sanctam* 15, París, du Cerf, 1946, pág. 16 ss. Sobre el mismo tema ver: Y. Congar: *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en *Sainte Eglise*, pág. 69-104, quien llega a esta conclusión: "Le parallélisme n'est pas rigoureux au plan de l'ontologie de l'Eglise, mais il est valable si l'on considère les valeurs et leur équilibre, et donc le sens général des deux dogmes".

⁸⁷ Cf. N.º 48: "...la Iglesia peregrina, lleva la figura de este siglo, que pasa, en sus sacramentos e instituciones..."

“alma-cuerpo”; o en la moderna de “espíritu encarnado”, o “espíritu en el mundo”. A no ser que la categoría de “sacramento” fuera reelaborada con más amplitud.

Unicidad de la Iglesia. El misterio de la Iglesia se realiza a la vez como sociedad, que se da y se ve en la historia de este mundo. Ahora bien: ¿en cuál de las sociedades religiosas existentes en este mundo se realiza concretamente? La respuesta tiene una fase afirmativa, y otra, en parte, exclusiva.

Para indicar cuál es la sociedad histórica que concretamente realiza la Iglesia de Cristo, la Constitución se ubica en la perspectiva de la tradición y sucesión apostólica, en su doble momento: de Cristo a los Apóstoles, de los Apóstoles a sus sucesores.

La Iglesia de Cristo es la que El “entregó” a Pedro para que la apacentara y que “confió” a él y a los demás Apóstoles para que fuera extendida y gobernada⁸⁸. Por consiguiente: la Iglesia de Cristo se encuentra en la comunidad empírica regida, en sus orígenes, por Pedro y los Apóstoles.

Después de los orígenes, la Iglesia sigue existiendo en esta tierra: Cristo la erigió para siempre. Y se encuentra en la Iglesia católica, o sea, en la sociedad religiosa que está gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él.

La Iglesia de Cristo se realiza en la Iglesia Católica, gobernada por los sucesores de Pedro. ¿Tiene esto sentido exclusivo? ¿Se realiza sólo en la Iglesia católica, de suerte que esta sociedad sea la única Iglesia? La Constitución se expresa de esta forma: “Esta Iglesia, constituida y organizada en este mundo como sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad, que, como

⁸⁸ Hay una readaptación del texto anterior (Schema-1963), orientada por el deseo de distinguir por una parte a Pedro de los restantes apóstoles, y por otra, de distinguir también la apostolicidad original de los doce apóstoles de la sucesión apostólica de los subsiguientes obispos. La primera distinción está indicada por las *Relaciones*, N° 8, pág. 25, que dice: “Ha sido adaptado el texto referente a Pedro y los Apóstoles para que aparezca la distinción”, y está realizada aplicando el texto de Jn. 21,17 solamente a Pedro, e introduciendo un nuevo texto, de Mt. 28, 18, que es aplicado a los Apóstoles. La segunda distinción es también intencionada, pues en el texto anterior los “sucesores” eran inmediatamente yuxtapuestos a “Pedro y los Apóstoles”, mientras que en el texto definitivo son separados y remitidos a la frase siguiente. Para que se pueda comparar transcribimos el pasaje del texto anterior: “...non esse nisi unicum Iesu Christi Ecclesiam, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam celebramus, quam Salvator post resurrectionem suam Petro et Apostolis eorumque successoribus pascendam tradidit...” (N° 7 del *Schema-1963*) Subrayamos nosotros. Que la idea de “sucesión” quiere ser destacada lo pone también de manifiesto el cambio que ha sufrido el texto anterior, cuya fórmula “a Romano Pontífice” ha sido substituida por esta otra “a successore Petri”, para que, como indican las *Relaciones*, N° 8, alinea 2. pág. 25, “aparezca la razón formal de la sucesión”.

dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica".

Si nos ponemos en el nivel de las "fórmulas", la distinción que trae el texto está entre estos dos términos: "Iglesia" — "muchos elementos de santificación y de verdad" ("elementos eclesiales"⁸⁹, sacramentos y doctrina). Según esto: la "Iglesia" subsiste o se realiza en la Iglesia católica; pero en otras sociedades religiosas se encuentran "muchos elementos" eclesiales. Esta oposición de fórmulas sugiere una distinción entre "totalidad" o plenitud y "parcialidad", de suerte que el vocablo *Iglesia* parece significar "simpliciter" la totalidad de elementos eclesiales; en oposición a lo cual se habla de "muchos elementos" eclesiales, es decir, no todos, sino solamente algunos, que se encuentran también en otras sociedades. Según esto la *Iglesia* de Cristo, entendida como *plenitud de elementos eclesiales*, se realiza exclusivamente en la sociedad católica gobernada por el sucesor de Pedro. Queda no obstante abierta la posibilidad de otorgar al vocablo "Iglesia" un sentido no tan pleno, y por consiguiente de atribuirlo a otras sociedades religiosas: sobre lo cual no se pronuncia la Constitución.

La fórmula "*subsiste en*" ha sustituido a la anterior: *Esta Iglesia "es" la Iglesia católica*, "para que la expresión concuerde mejor con la afirmación acerca de los elementos eclesiales que se encuentran fuera"⁹⁰. Se ha evitado una fórmula que podría haberse interpretado en el sentido que la sociedad católica tuviera una identidad y adecuación estricta con la Iglesia de Cristo, de modo que retuviera en sí y agotara todos los elementos eclesiales en tal forma que ninguno de ellos pudiera encontrarse también fuera de su estructura.

En conclusión: el *conjunto* de los elementos eclesiales subsiste en la sociedad católica gobernada por el sucesor de Pedro; ese mismo conjunto de elementos eclesiales se realiza *exclusivamente* en ella; pero *algunos* de los elementos en cuestión se encuentran también en otras sociedades religiosas. Se trata de elementos, en cierto modo errantes fuera de la única Iglesia, y que por consiguiente buscan su centro de unidad; por eso mismo, al darse "fuera", impulsan a las mismas sociedades religiosas donde se encuentran hacia la unidad.

Si no se da a la fórmula "es" el sentido restrictivo que antes indicamos, puede decirse que la sociedad católica "es" Iglesia, pues ella posee *todos* los elementos eclesiales. Pero esto plantea la cuestión paralela: si otras sociedades religiosas, por poseer elementos *eclesiales*, si bien no todos, "son" también Iglesia, no es un sentido

⁸⁹ Así denominados en las *Relaciones*, N.º 8, pág. 23, "subdivisio".

⁹⁰ *Relaciones*, N.º 8, Alinea 2, pág. 25.

pleno, pero sí en un sentido "propio". La Constitución, sin expresarse al respecto, deja el camino abierto⁹¹.

Determinado el rol de la Iglesia visible, como medio o sacramento de salvación, la segunda mitad del n^o 8 se resuelve en el tema acerca de la misión universal de la Iglesia, vista en la perspectiva de la continuación de la misión de Cristo: *Y así como Cristo realizó la obra de redención... así también la Iglesia es llamada..., para comunicar a los hombres los frutos de salvación.* La Introducción general a la Constitución se había puesto en esta misma perspectiva: *Ya que Cristo es la luz de los pueblos, este sagrado Concilio... desea vivamente iluminar a todos los hombres con Su claridad, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia... Y pues la Iglesia es en Cristo como un sacramento, es decir, un signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad en todo el género humano... (la Iglesia) se propone declarar... su naturaleza y misión universal.* Cristo es el sacramento primordial y es así, siendo signo e instrumento salvífico, que cumple su misión universal, el *opus redemptionis*. La Iglesia continúa a Cristo como sacramento derivado. En ambos contextos, del n^o 1 y 8, resalta la función manifestativa de ambos sacramentos: *la Iglesia revela el misterio (8);* Cristo y la Iglesia son *luz (1) que lo ilumina.* La continuación de Cristo por parte de la Iglesia está expresada con la misma metáfora de la luz en el rostro: la luz primordial es Cristo; él es quien tiene, prototípicamente, una función reveladora en la historia humana; pero Cristo, para continuarse constituye una Iglesia, que se ve, que tiene "rostro", y en cuyo rostro precisamente hace resplandecer Su "luz". Este rostro de la Iglesia debe por consiguiente reproducir, imitar, los rasgos iluminadores que poseía Cristo⁹².

⁹¹ Entre la literatura aparecida durante el período conciliar puede verse: F. Ricken, *Ecclēsia... universale salutis sacramentum. Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution De Ecclesia über die Kirchengemeinschaft*, en *Scholastik*, XL (1965) 352-388, especialmente pág. 372-373: "Nur die katholische Kirche ist die Kirche, wie nur das subsistierende Sein das Sein ist; aber auch ausserhalb der Kirche gibt es Wirklichkeiten, die Kirche haben, wie es ausser dem subsistierenden Sein Endliches gibt, das Sein hat". E. Van Montfort, *Algunas notas sobre eclesiología*, en *Naturaleza salvífica de la Iglesia*, ya citado, pág. 54: "La comunión con la Iglesia de Roma se sitúa, más que nada, en el plano canónico... En este sentido no existe comunidad canónica alguna entre las Iglesias de Roma y la de Constantinopla. Por ello puede afirmarse, respecto a las Iglesias orientales en general, que ellas no son ningún símbolo ni realización de la Iglesia Una, por más que no se les puede negar, que son Iglesia. Y todas las demás confesiones cristianas —aunque el vínculo canónico, con Roma se haya roto —de un modo parcial y defectuoso, son en realidad Iglesia, en la medida que se mantienen fieles a la Palabra, al Sacramento y a la Comunidad que se concentra alrededor de la Mesa del Señor". Ver también W. Dietzfelbinger, "Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution "De Ecclesia", en *Kerygma und Dogma*, Heft 3 (1965) 165-176.

⁹² La imagen de luz y rostro de la Iglesia ha aparecido con frecuencia durante el período conciliar. Propuesta por Juan XXIII; cfr. Encíclica *Ad Petri*

El nº 8 indica cuáles son esos rasgos: pobreza y persecución, humildad y abnegación, servicio hacia todos, especialmente los débiles y pobres, la caridad; es decir, en general, la santidad. De este modo son introducidos temas deseados por no pocos Padres conciliares, temas que nos indican que no se ha querido dar una imagen triunfalista de la Iglesia.

Con su santidad, la Iglesia imita a Cristo y así lo continúa en su misión reveladora del misterio; pero la Iglesia no es Cristo. Por aquí introduce la Constitución brevemente, el tema de la santidad y el pecado en la Iglesia: *La Iglesia, que abrazando en su seno a los pecadores, es, a la vez que santa, necesitada de continua purificación, prosigue ininterrumpidamente su penitencia y renovación.* Se va más allá de la mera distinción entre la Iglesia, que es santa, y sus miembros, que son pecadores. La Iglesia misma es necesitada de purificación, penitencia y renovación, lo cual hace pensar que el pecado de los miembros excede el plano subjetivo e individual de cada uno de ellos y alcanza, en alguna forma, el nivel objetivo y colectivo de la comunidad eclesial. La frase "*a la vez que santa, necesitada de continua purificación*", se inspira en una frase en la que Paulo VI, se refería a "aquella perenne reforma, de que la misma Iglesia, en cuanto institución humana y terrena, tiene perpetua necesidad"⁹³. La Constitución, por consiguiente, pone cierta conexión entre la necesidad de la reforma de la institución eclesiástica y el pecado de los miembros. Uno es llevado a pensar que el pecado de los individuos se objetiva de algún modo en la comunidad y sus instituciones.

Las frases finales del Capítulo I son de una gran densidad, recapituladora y sintética, que se logra introduciendo el tema de la Iglesia que peregrina hacia su final escatológico. Desde este tema son recogidos los tres puntos que se venían desarrollando: el de la función manifestativa de la Iglesia, el de los caracteres de pobreza, humildad y santidad que debe poseer, y el de la ejemplaridad que Cristo ejerce sobre ella.

Desde la perspectiva escatológica es recogido y llevado a su cenit el tema acerca de la función reveladora de la Iglesia: ésta,

Sedem (29-VI-1959), en A.A.S. 51 (1959) págs. 497 s.; Alocución en la Basílica Vaticana (13-XI-1960), en A.A.S. 52 (1960) págs. 1004 s.; Alocución de Navidad de 1960, en A.A.S. 53 (1961) págs. 5 s.; Alocución del 2 febrero 1962, en A.A.S. 54 (1962) págs. 101 s.; *Motu Proprio "Constitutum"*, ib., págs. 65.; Alocución inaugural del Concilio (11-X-1962), donde expresó su deseo de que el Concilio presentase a la Iglesia como "Luz de los pueblos", ib., págs. 786 s. Ver además el Mensaje a la Humanidad del 25-X-1962, ib., págs. 861 s. Entre otros, ha retomado el mismo tema el Card. Suenens; cfr. R. Laurentin, *L' Enjeu...*, t. I, págs. 126-127. Ver al respecto J. Le Guillou, *Le Christ et l' Eglise. Théologie du Mystère*, Paris, et. du Centurion, 1963, págs. 69, 75 s.

⁹³ *Relationes*, Nº 8, línea 3, pág. 25.

durante su peregrinación en este mundo, va revelando el misterio *con sombras*, hasta que al fin, sea manifestado en su plenitud.

Desde la misma perspectiva es recapitulado el tema de las virtudes: la Iglesia, mientras camina aquí en la tierra, manifiesta el misterio a través de las virtudes "débiles": pobreza, humildad, persecución, penitencia y perdón; debilidad que se convierte en fuerza, o sea, en victoria y en dinamismo manifestativo del misterio, lo cual implica cierta anticipación escatológica, o sea la presencia del Resucitado en ella.

Finalmente, la idea escatológica preside el tema de la ejemplaridad de Cristo. La Iglesia debe ahora, durante esta historia, manifestar a través de su debilidad, pues ha de imitar la muerte de Cristo; pero, precisamente por ello, tiene en sí la garantía de que imitará a Cristo en su condición de gloria.

Lucio Gera