

# TEOLOGIA

## LUMEN GENTIUM

Comentario de la  
Constitución Conciliar  
sobre la Iglesia

### I

R. Ferrara, L. Gera, A. C. Chiesa

NUMERO ESPECIAL  
8 DICIEMBRE 1965  
CLAUSURA DEL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

TOMO III/2, Nº 7

BUENOS AIRES

# TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TOMO III/2

Nº 7

DICIEMBRE 1965

## LUMEN GENTIUM

Comentario de la Constitución Conciliar  
sobre la Iglesia

### I

|                                                                       |         |
|-----------------------------------------------------------------------|---------|
| Presentación .....                                                    | 123—124 |
| Documentación .....                                                   | 125     |
| <i>Ricardo Ferrara:</i>                                               |         |
| Estructura de la Constitución Dogmática "Lumen<br>Gentium" .....      | 127—153 |
| <i>Lucio Gera:</i>                                                    |         |
| El Misterio de la Iglesia (Capítulo I) .....                          | 154—213 |
| <i>Alfredo C. Chiesa:</i>                                             |         |
| La Iglesia, pueblo de Dios único y universal (Capí-<br>tulo II) ..... | 214—229 |
| Crónica de la Facultad (Junio-Diciembre 1965) .....                   | 230—235 |
| Bibliografía .....                                                    | 236—239 |
| Indice del Tomo III .....                                             | 240     |

## PRESENTACION

Después de dos mil años de peregrinar por este mundo, ante el campo a evangelizar totalmente transformado de la era moderna, el Espíritu, que "conduce a la verdad total" (Juan 16,13), ha llevado a la Iglesia a interrogarse sobre lo que Ella es, sobre su misión a cumplir, sobre el lugar y función que dentro de Ella cada uno debe ocupar y realizar. No que Ella no lo supiese hasta ahora, sino que la hora nueva que vive le exige saberlo más cabalmente, más conscientemente, para realizarse más fielmente conforme al modelo que Cristo, su Señor, ideó desde la eternidad.

La reflexión teológica sobre la Iglesia no es flor de un día. Desde la renovación de la teología a fines del siglo pasado y hasta hoy, el tema ha ido conquistando la mente y el corazón de pastores y teólogos. Renovación litúrgica, contactos ecuménicos, vuelta a los Santos Padres, promoción del apostolado de los laicos..., todo se ha conjugado para que por todas partes en el pueblo cristiano se fuese perfilando una imagen más perfecta de "la Iglesia, que Dios adquirió con su sangre" (Hechos 20,28).

Las encíclicas de Pío XII y Pablo VI, *Mystici Corporis* y *Ecclesiam Suam*, trazaron rumbos a esa reflexión, hasta volcarse desbordante sobre el Concilio Ecuménico Vaticano II, el cual, casi desde la primera hora de su convocación, la adoptó como idea estructural de toda la labor conciliar. Y no habría de tardar en producir su mejor fruto.

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *LUMEN GENTIUM*, promulgada al final del tercer período conciliar (21 noviembre 1964), es sin duda el documento central del Concilio, que fundamenta todos los restantes. No sería difícil trazar un gráfico y demostrar cómo los demás documentos, trátese de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, o del Decreto sobre los Medios de Comunicación Social, o de cualquier otro, pueden muy bien ser referidos a un capítulo o a un párrafo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, como una ulterior explicitación teológica y, sobre todo, práctica de la misma.

*LUMEN GENTIUM* se nos presenta como un punto de llegada, como síntesis de prolongada reflexión. Pero no pensemos que se trata de un manual de escuela. Es, principalmente, un anuncio, que la Iglesia se hace a sí misma y al mundo, de lo que Ella, "iluminada en su rostro por la luz de Cristo" (*Lumen Gentium* Nº 1), entiende que es y debe ser. Es decir, punto de partida para una reiterada mi-

sión entre los hombres. De allí que, aunque no manual escolar, es sí un *vadecum* imprescindible para todo cristiano consciente que de nuestra hora también vale aquello de "se cumplió el tiempo y llegó el reino de Dios" (Marcos 1,15).

\*

El presente Comentario de la Constitución es fruto de un trabajo conjunto de los Profesores de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Preparado en sus diferentes capítulos por un responsable, fue materia de diálogo durante varios meses de 1965, hasta materializarse primeramente en Ocho Lecciones públicas, tenidas en el Aula Magna del Instituto de Cultura Religiosa Superior. Llevan, pues, el sello de una comunión de esfuerzos, aun por parte de aquellos profesores que no tuvieron directamente a cargo las lecciones. Pero no pierden, por lo mismo, el sello del genio propio de cada uno, de una libertad de pensamiento, de método, máxime que cada uno de los comentarios fue posteriormente reelaborado para la presente publicación. Advertirá así el lector notables diferencias entre uno y otro. Se ha procurado, no obstante, evitar las superposiciones o repeticiones mediante una compulsa de los diferentes comentarios, deslindando competencias, o bien con alguna oportuna referencia a uno u otro.

No nos detenemos en la presentación de cada uno de los comentarios a los diferentes capítulos. El trabajo del Pbro. Miguel Mascialino (*Una visión bíblica de la Iglesia*), que en ocasión de las lecciones mencionadas sirvió de base al cursillo, no se publica aquí para restringir la edición del Comentario a la estructura del Documento. A un estudio introductorio del Pbro. Ricardo Ferrara, siguen seis ensayos que comentan los ocho capítulos de la Constitución. Cabe una advertencia sobre el estudio del Pbro. Rafael A. Tello, *La Comunión de vida con Dios en La Iglesia*, en que aborda el comentario de tres capítulos V, VII y VIII, pero en un orden inverso al que aparecen en la Constitución: 1º María Santísima (cap. VIII), 2º los Santos del Cielo (cap. VII), 3º el llamado universal a la santidad (cap. V). Y esto, no porque los capítulos no mereciesen cada uno por separado un comentario, sino por razones prácticas y metodológicas; motivos estos que, a su vez, nos indujeron a insertarlo inmediatamente después del comentario al capítulo II, sobre El Pueblo de Dios.

Esperamos que nuestro trabajo no será del todo inútil y habrá de ayudar a conocer y amar más a la Iglesia, Luz de las Naciones.

## DOCUMENTACION

*Lumen Gentium*: Texto oficial en *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) págs. 6-71.

Cada uno de los redactores de este Comentario es responsable de las traducciones de los textos insertados en los respectivos artículos. Los subrayados suelen ser propios de cada uno. Los números que se encuentran entre paréntesis en el texto del Comentario, vg. (11), son referencias a la numeración de párrafos de la Constitución\*. Entre la Documentación conciliar utilizada para el presente estudio o citada en él, destacamos principalmente:

*Schema Constitutionis De Ecclesia*, Pars I, págs. 48, 1963.

Idem, Pars II, págs. 32, 1963. (Se citan *Schema* 1963).

*Schema Constitutionis De Ecclesia*, págs. 220, 1964 (*Schema* 1964).

*Relatio super caput I textus emendati Schematis Constitutionis De Ecclesia*, págs. 4, 1964.

*Relatio super caput II textus emendati etc.*, págs. 8, 1964.

*Relatio super caput III etc.*, págs. 32, 1964.

*Votum Pontificiae Commissionis de Re Biblica circa N. 22 Schematis Constitutionis De Ecclesia*, págs. 4, 1964.

*Relatio super caput IV textus emendati etc.*, págs. 8, 1964.

*Textus emendatus cap. VII Schematis etc. et Relatio*, pág. 16, 1964.

*Relatio super emendationes capituli VII etc.*, págs. 4, 1964; relator Card. R. J. Santos.

Otra *Relatio* del mismo cap. VII, por Card. M. Browne, pág. 8, 1964.

*Relatio super caput VIII, etc.*, págs. 8, 1964.

*Notificationes*, del Secretario General del Concilio, S.E. P. Felici, conteniendo la *Nota explicativa praevia* al cap. III, págs. 4.

Se han consultado oportunamente los varios cuadernos conciliares conteniendo los diferentes *Modi* o correcciones a los respectivos capítulos y párrafos de la Constitución aportados por los Padres. Igualmente el primer esquema *De Ecclesia*, presentado en 1962, como también los diversos tomos del período antepreparatorio del Concilio que hacían a la materia. Las exposiciones que los mismos Padres hicieron en el Aula Conciliar se consultaron casi siempre en el *Notiziario* del Concilio publicado por *La Civiltà Cattolica*. Otra bibliografía verla en los diferentes artículos de este Comentario.

---

\* La Editorial Guadalupe ofrece el texto Conciliar de "Lumen Gentium" en una versión directa y especialmente preparada por el Prof. F. Hoyos para la *Colección Completa de Documentos Conciliares*, publicada por la misma Editorial.

# Estructura de la Constitución Dogmática "Lumen Gentium"

Constituida, ya desde fines del primer período conciliar, en centro indiscutido de los trabajos del Concilio Vaticano II, objeto de vívidos debates que ocuparon buena parte de los dos períodos siguientes, habiendo conocido al menos tres grandes "borradores" o esquemas que permiten adivinar las etapas más importantes de su redacción, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia "Lumen Gentium", vio por fin la luz pública el 21 de noviembre de 1964, último día del tercer Período conciliar<sup>1</sup>. Su brillo quedó un tanto empañado por las circunstancias que rodearon su aparición. Otras noticias del Concilio, que atraían entonces el interés de la opinión pública, hicieron que el documento conciliar sobre la Iglesia pasara un tanto desapercibido, al menos entre nosotros, sin obtener el relieve que hubiera merecido.

Al llegar el documento a nuestras manos, su lectura nos deparaba, de tanto en tanto, agradables sorpresas. Pero a la vez nos iba confirmando en la opinión de que se trataba de un documento difícil. Una de las razones, que nos interesa destacar aquí, es la que se funda en el carácter compilatorio del texto. Su estilo se torna por momentos recargado y despajeado, y se percibe que varias manos han intervenido en la redacción. No ha faltado quien anotase, con humor, su analogía con el carácter compilatorio del Pentateuco, y cómo algún remoto discípulo de Wellhausen podría descubrir dentro del texto conciliar algo así como dos documentos yuxtapuestos<sup>2</sup>. El uno, que podríamos llamar el "yavista", por presentar la materia a la luz del plan de Dios desarrollado en la historia, comprendería los dos primeros capítulos (Sobre el Misterio de la Iglesia y el Pueblo de Dios), y, en cierta medida, a los dos últimos (Sobre la Iglesia Celeste de los Santos y la Bienaventurada Virgen María). El otro, que podríamos bautizar como el "sacerdotal", por su carácter litúrgico y jurídico, comprendería los capítulos intermedios referentes a los miembros del pueblo de Dios (jerarquía, laicos y religiosos) así como un pequeño "codex sanctitatis" (el capítulo V "Sobre el llamado universal a la santidad").

Una lectura más documentada y atenta del texto, nos obliga a descartar la predicha clasificación como superficial y hasta carica-

---

<sup>1</sup> *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Constitutio dogmatica de Ecclesia, Acta Apostolicae Sedis (A.A.S.)*, 57 (1965) págs. 5-75.

<sup>2</sup> cf. H. Holstein S.J. *La Constitution dogmatique sur l'Eglise, Etudes* 322 (1965), pág. 243.

turesca. Pero no logra disipar la impresión inicial referente al carácter compilatorio del texto. Con todo, es oportuno recordar que la analogía con el carácter compilatorio del Pentateuco no va necesariamente en desmedro del texto conciliar. Como el redactor inspirado, el Concilio hubiera podido adoptar el método de incorporar distintas tendencias, canonizarlas en la medida en que pudiesen armonizarse, sin llegar, con todo, a darnos la síntesis de las mismas. Legítimo en teoría, ¿de hecho se da tal procedimiento en la Constitución "Lumen Gentium"? O, por el contrario, lejos de limitarse a ello la Constitución ¿revela un singular esfuerzo de síntesis, de reelaboración original, de asimilación vital de los diversos elementos o tendencias que acoge en su seno?

Tal es el problema que queremos plantearnos. Pero con esta limitación: nos interesará captar y valorar el esfuerzo sistemático del Concilio, manteniéndonos en el nivel general de todo el documento, sin descender al nivel particular de cada capítulo. Esto último lo dejamos para los redactores que, en este Comentario tratan sucesivamente de cada uno de los capítulos o grupo de problemas.

Al leer la Constitución "Lumen Gentium", más de uno se habrá visto decepcionado por no encontrar en ella doctrinas nuevas, o al menos por no encontrarlas en la medida esperada; o bien, frente a algún capítulo de la Constitución, se habrá preguntado qué objeto que tenía, puesto que no contenía cosas nuevas<sup>3</sup>. Es aquí que creemos oportuno observar que la originalidad y el alcance doctrinal de la Constitución no se hallan solamente al nivel de las doctrinas particulares, sino también al nivel sistemático. La originalidad no se halla tanto en los elementos incorporados cuanto en la síntesis de los mismos. Por ejemplo, el documento conciliar no contiene tal vez nuevas doctrinas mariológicas; pero las incorpora en la síntesis eclesiológica. Ahora bien, esto lleva aneja una cierta posición doctrinal. Y así lo ha señalado el mismo Sumo Pontífice Paulo VI en el discurso de clausura del tercer Período.

"Es la primera vez —y nos emociona profundamente el decirlo— que un Concilio Ecuménico recoge en una síntesis tan amplia la doctrina acerca de la posición que ha de atribuirse a la Bienaventurada Virgen María en el misterio de Cristo y de su Iglesia... *Porque la Iglesia misma no se constituye solamente por su orden jerárquico, su sagrada liturgia, sacramentos, y la articulación de sus instituciones.* Su íntima fuerza y originalidad, la fuente principal de la eficacia con la que ella santifica a los hombres, están

---

<sup>3</sup> Así por ejemplo el esquema correspondiente al actual capítulo VII (Sobre la índole escatológica de la Iglesia peregrinante...) había sido juzgado por algunos Padres como superfluo, entre otras razones, "porque no contiene nada nuevo"; cf. *La Civiltà Cattolica*, 1964 IV, pág. 1228.

puestas en su mística unión con Cristo; unión en la que no podemos pensar haciendo abstracción de Ella, que es la Madre del Verbo Encarnado y a quien Cristo unió íntimamente consigo para lograr nuestra salvación".<sup>4</sup>

Es oportuno relacionar estas observaciones con otras que hace Y. Congar O.P. a otro punto de la Constitución:

"...es bien conocido el alcance doctrinal, con frecuencia decisivo, del orden puesto en las cuestiones y del lugar concedido a cada una de ellas. En la *Suma* de Santo Tomás, el orden y el lugar son, para un dato determinado, un elemento muy importante de inteligibilidad. En el esquema *De Ecclesia* se habría podido seguir la secuencia de Misterio de la Iglesia, Jerarquía, Pueblo de Dios en general. En tal caso... se habría sugerido la idea de que, en la Iglesia, el valor primero es la organización jerárquica, es decir, la distribución de los miembros según un orden de superioridad y de subordinación. Se ha seguido, en cambio, la secuencia de Misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios, Jerarquía. Así se colocaba como valor primero la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal o la realidad de una ontología de gracia, y luego, en el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social..."<sup>5</sup>

Creemos que estos ejemplos citados nos ayudan a percibir el sentido y la importancia de la cuestión que planteamos. La novedad de elementos incorporados a la síntesis eclesiológica, el orden que se asigna a cada uno de ellos dentro de esta síntesis..., todo esto puede encerrar un gran valor doctrinal que es menester desentrañar y sacar a luz.

Para lograr este objetivo ¿qué procedimiento emplearemos? Nos parece que la intención sistemática que anima al documento conciliar no puede leerse *solamente* a flor de texto, en el nivel expresivo del texto promulgado. Creemos que es sumamente instructivo recurrir *también* a la intención de sus autores expresada en las deliberaciones que precedieron a la promulgación del texto actual. Esta fase deliberativa queda reflejada en los discursos pronunciados en el aula conciliar, en las enmiendas o *modi* propuestos por escrito, y sobre todo en las *Relationes* de las distintas Comisiones o Subcomisiones conciliares que dan cuenta de las distintas opiniones vertidas por los Padres conciliares. Como no intentaremos trazar una historia detallada de las deliberaciones, nos limitaremos al empleo de las antedichas *Relationes*<sup>6</sup>. Todavía, dentro de las mis-

<sup>4</sup> Paulo VI, *Allocutio* 21 nov. 1964; A.A.S., 56 (1964), pág. 1014 (traducimos nosotros).

<sup>5</sup> Y.M.-J. Congar O.P., *La Iglesia como pueblo de Dios, Concilium*, 1, (1965) Nº 1 (ed. castellana), pág. 10.

<sup>6</sup> Hemos preferido limitarnos al uso de las *Relationes* por dos razones. La primera, simplemente, porque del resto no teníamos documentación de primera

mas descartamos aquellas observaciones que se limitan a puntos particulares y retendremos, en cambio, aquéllas que apuntan hacia la estructura total del esquema. Captados así los criterios que determinaron la estructura final del esquema y el orden de sus partes, estaremos en condiciones de emitir, en un segundo momento, un juicio de valor acerca del carácter sistemático de la Constitución "Lumen Gentium".

## I. HACIA LA ESTRUCTURA DEFINITIVA

Para entender el proceso que vamos a analizar es oportuno recordar que el texto actualmente promulgado ha sido precedido por tres "borradores" o esquemas, discutidos respectivamente en los tres primeros Períodos del Concilio. El primero de ellos, redactado por la Comisión Teológica durante la fase preparatoria del Concilio, fue discutido en el aula conciliar en los últimos días del primer Período, sin que se llegase a una votación<sup>7</sup>. En la interse-

mano. La segunda, porque en dichas *Relationes* se hallan los criterios retenidos como valederos por la Comisión Teológica, y que determinaron en forma próxima la estructura de la Constitución. Para el fin que nos proponemos aquí, esta documentación, si bien no es completa, es suficientemente segura.

Damos a continuación la lista de documentos y bibliografía utilizados para este artículo:

- 1º Esquemas y relaciones: *Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia* 1963, Pars I et II; *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964; *Relatio super caput VII Schematis Constitutionis de Ecclesia*, 1964 (Card. M. Browne); *Relatio super caput VII schematis de Ecclesia*, 1964 (Mons. M. Roy).
- 2º Desarrollo de la actividad conciliar: Boletín diario emitido por el *Ufficio Stampa* de la Secretaría de Prensa del Concilio; *Notiziario* publicado por *La Civiltà Cattolica*; B. Kloppenburg O.F.M.; *Concilio Vaticano II*, vol. II, *Primeira sessão* (Set.-Dez. 1962), Petropolis, 1963; id., vol. III, *Segunda sessão* (Set.-Dez. 1963); R. Laurentin, *L'enjeu du Concile*, vol. II, *Bilan de la première session*, París, 1963; id., vol. III, *Bilan de la deuxième session*, París, 1964; J. Medina, *Algunos antecedentes sobre la historia del texto de la Constitución dogmática "Lumen Gentium"*, *Teología y Vida*, 6 (1965) N° 3, págs. 187-209; A. Wenger, A.A., *Vaticán II, Chronique de la troisième session*, París, 1965.
- 3º Estudios sobre el conjunto de la Constitución "Lumen Gentium": G. DeJalve S.J., *La "Magna charta" de Vatican II. La Constitution "Lumen Gentium"*. *Nouv. Rev.Theol.*, 87 (1965), págs. 3-22; H. Holstein S.J., *La Constitution dogmatique sur l'Eglise, Etudes* 322 (1965), págs. 239-254; Ch. Moeller *La Constitution dogmática Lumen Gentium*, *Teología y vida*, 6 (1965) N° 3, págs. 210-237; G. Volta, *La recente costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, *La Scuola Catt.* 93, (1965), págs. 3-34. La colección *Unam Sanctam* anuncia un comentario histórico y teológico de la "Lumen Gentium", en preparación, que constará de dos volúmenes y que contará con la colaboración de peritos conciliares.

7 El esquema constaba de once capítulos de amplitud desigual. Los títulos de los capítulos eran: 1) *De Ecclesiae militantis natura* (12 págs.); 2) *De membris*

sión, la Comisión Teológica elaboró un nuevo esquema, sobre la base de un proyecto presentado por Mons. G. Philips, profesor de la Universidad de Lovaina<sup>8</sup>. Remitido a los Padres conciliares en la intersesión, el esquema se vio enriquecido con una serie de enmiendas o *modi*, y con este carácter fue presentado a los Padres conciliares al comienzo del segundo Período<sup>9</sup>. Bastaron apenas dos Congregaciones generales, la 37<sup>a</sup> y 38<sup>a</sup> para discutir y aprobar el esquema en general, como base de ulterior discusión y elaboración en detalle<sup>10</sup>. A ello fueron consagradas 20 Congregaciones Generales de este segundo Período. De aquí surgieron los principales criterios y orientaciones que luego determinarían la estructura definitiva del esquema. En la nueva intersesión se preparó un tercer esquema, el cual, de acuerdo a las directivas del Período anterior, incorporaba dos nuevos capítulos referentes a la Iglesia Celeste de los santos y a la Bienaventurada Virgen María<sup>11</sup>. Presentado en el tercer Período, discutidos sus dos nuevos capítulos, enmendado nuevamente y votado finalmente, este esquema se convirtió en el texto promulgado que tenemos entre manos.

De lo dicho cabe inferir que es a partir del segundo esquema y de su ulterior discusión y reelaboración que podemos esperar recoger los principales criterios que han determinado la actual estructura de la Constitución conciliar sobre la Iglesia.

---

*Ecclesiae militantis eiusdemque necessitate ad salutem* (8 págs.); 3) *De episcopatu ut supremo gradu sacramenti ordinis et de sacerdotio* (4 págs.); 4) *De episcopis residentialibus* (16 págs.); 5) *De statibus evangelicis acquirendae perfectionis* (8 págs.); 6) *De laicis* (16 págs.); 7) *De Ecclesiae magisterio* (20 págs.); 8) *De auctoritate et obediencia in Ecclesia* (8 págs.); 9) *De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de tolerantia religiosa* (24 págs.); 10) *De necessitate Ecclesiae annuntiandi Evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum* (12 págs.); 11) *De oecumenismo* (16 págs.). El volumen, de 123 páginas, comportaba en apéndice (págs. 91-122) un esquema sobre la Virgen, separado del resto, probablemente en vistas a ser erigido en esquema autónomo.

<sup>8</sup> cf. B. Kloppenburg, o.c., vol. III pág. 24.

<sup>9</sup> El esquema constaba de 4 capítulos cuyos títulos eran: 1) *De Ecclesiae Mystero*; 2) *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu*; 3) *De populo Dei et spectatim de laicis*; 4) *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*.

<sup>10</sup> Votado el segundo día del debate (1-X-1963), el esquema fue aceptado como base de discusión por 2301 votos contra 43.

<sup>11</sup> El esquema presentado daba a los Padres la alternativa de dividirlo en 8 o 7 capítulos. La primera alternativa, de 8 capítulos, corresponde a la estructura definitiva que adoptó el esquema. La otra alternativa era juntar los actuales capítulos 5 y 6 en uno solo (*De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia et de Religiosis*) pero con dos secciones: A (*De omnium vocatione ad sanctitatem*) y B (*De religiosis*).

### 1. La estructura inicial

No hemos podido documentarnos sobre los criterios que guiaron a la Comisión Teológica en la selección y ordenamiento de los temas que constituyen la estructura del *segundo esquema* sobre la Iglesia<sup>12</sup>. Pero por la forma que presentaba podemos deducir al menos algunas cosas.

Ante todo, y en comparación con la estructura del primer esquema, salta a la vista el empleo de un criterio de simplificación y reducción. De once capítulos se pasaba ahora a cuatro; se evitaba el desarrollo de temas como los referentes a las relaciones entre la Iglesia y la sociedad temporal, a las misiones y al ecumenismo, etc. De esta manera se procedía conforme a ciertas directivas formuladas al final del primer Período: el esquema sobre la Iglesia, declarado centro de los trabajos conciliares, debía en consecuencia formular los principios que habían de inspirar a los otros esquemas previstos en la agenda conciliar, dejando a estos otros el desarrollo y las aplicaciones de esos principios<sup>13</sup>.

Despejado así el terreno, ¿cuál era el plan de los temas a desarrollar y a ordenar dentro del esquema *De Ecclesia*? Por la forma que entonces adoptaba el esquema, la cosa no era tan clara, y podía dar pie a distintas interpretaciones. Según cierta presentación, el plan del esquema comprendería estos dos momentos: a) Misterio de la Iglesia (cap. I), b) distintas categorías de miembros, es decir, jerarquía, laicado y religiosos (cap. II-IV)<sup>14</sup>. Algo parecido se deduciría de la alusión que hacía al esquema Paulo VI en su discurso de apertura del segundo Período<sup>15</sup>.

12 Sobre la Relación oficial del Cardenal M. Browne, sólo conocemos un condensado publicado en *L'Osservatore Romano*, ed. castellana, XIII, 1963, N° 582, pág. 4, el cual no nos da mayores luces al respecto.

13 Entre otras intervenciones, cabe mencionar la del Cardenal L. Suenens, según el condensado de *La Civiltà Cattolica*, 1963/I, pág. 181, que traducimos a continuación: "...si el tema tratado en estos días debe constituir el argumento central del Concilio en el que habrá que inspirarse para las orientaciones generales de todos los otros esquemas futuros, sería oportuno coordinar los trabajos de revisión de los varios esquemas en torno al estudio de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*: esto es, la Iglesia ante todo en sí misma, en su naturaleza y su misión de madre y maestra; y en segundo lugar, la Iglesia frente a los grandes problemas que aquejan hoy al mundo, desde aquéllos que miran a la persona humana, hasta aquéllos que se refieren a la sociedad en sus exigencias de justicia y de paz".

14 Así se habría expresado el Cardenal J. Doepfner, Moderador del Concilio, refiriéndose al esquema: "...La Iglesia se presenta ante nosotros como el pueblo escogido por Dios del cual están llamados a ser miembros los hombres de todos los países y de todas las naciones... De esta visión del conjunto del *misterio de la Iglesia* se pasa, a renglón seguido, al examen de las *diversas categorías de personas* que la componen. Primero, los que están investidos de una función *jerárquica*... Trátase a continuación de los *seglares*... Por último se refiere al esquema a los *religiosos*..."; Cf D. Iturrioz, *El esquema "De Ecclesia" del concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, en *Arbor* 56 (1963) III págs. 202-203.

15 "Será pues, tema principal de esta sección del presente Concilio el que atañe a la Iglesia. Por eso será indagada su íntima naturaleza, para que, en lo

Dejando fuera de discusión el capítulo I (Sobre el Misterio de la Iglesia), el problema reside en la interpretación de la estructura de los restantes capítulos. ¿Es claro que respondía a la triple categoría de miembros, es decir, jerarquía, laicos y religiosos? Tenemos que decir que sí de alguna manera, dado que cada uno de los tres capítulos en cuestión parte de ciertas ideas generales que tienen luego su resolución concreta en cada una de las categorías de personas antes aludidas. Este movimiento iba anunciado en el mismo título de los capítulos II (sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y *en especial sobre el episcopado*) y III (sobre el Pueblo de Dios y *en especial sobre los laicos*)<sup>16</sup>. El mismo movimiento podía percibirse en el interior del capítulo IV, si bien no en su título...<sup>17</sup> Y sin embargo, la cosa no pareció tan clara a todos, como luego veremos al enfocar el problema que ocasionó la estructura de este capítulo IV.

En cualquier caso, la estructura original del esquema no iba a durar mucho tiempo. Más aún, este niño, que era el segundo esquema *De Ecclesia*, iba a salir a la luz con una importante modificación que comenzaba ya a alterar su figura primitiva.

## 2. El Pueblo de Dios

En efecto, tanto en el segundo fascículo del esquema como en el fascículo de enmiendas o *modi* que recibieron los Padres conciliares al comienzo del segundo Período, aparecía una enmienda pro-

---

que sea posible al humano lenguaje, se nos dé aquella definición que nos haga conocer la verdadera y primaria constitución de la Iglesia y se vuelva más clara su múltiple y salvífica misión... Entre los varios y diversos problemas que tratará el Concilio, el primero será el que se refiere a vosotros, como Obispos de la Iglesia de Dios... A tal declaración doctrinal seguirá luego la que se refiere a la composición del Cuerpo visible y místico de Cristo que es la Iglesia militante y peregrinante en la tierra, esto es, a los sacerdotes, religiosos y fieles, así como a los hermanos separados de nosotros, llamados ellos también a adherir a ella de manera plena..."; Paulo VI, Allocutio, 29-sept.-1963; A.A.S., 55, (1963) págs 849-850.

<sup>16</sup> Este movimiento, que va de lo genérico a lo concreto, se percibe bien en el capítulo III del segundo esquema, referente al pueblo de Dios (23-24) y a los laicos (25-26). En cuanto al capítulo II de este esquema, hemos de observar que hablaba poco de una teoría general de la jerarquía y de los ministerios en la Iglesia (una breve alusión en el proemio), y que, salvo un número dedicado conjuntamente a los presbíteros y diáconos (15), todo el resto estaba consagrado al tema del episcopado. Sobre la manera cómo en el texto actual queda suplida esta carencia de teoría general sobre la jerarquía y los ministerios, ver la 1ª parte del artículo de C. Giaquinta, en este mismo comentario: *La jerarquía en el cuadro general de la Constitución "Lumen Gentium"*.

<sup>17</sup> Los primeros números del capítulo IV estaban consagrados al llamado general a la santidad (Nº 29-31) y los restantes a los religiosos (32-35). Sin embargo el título del capítulo omitía mencionar a los religiosos. Sobre el sentido que podía revestir esta omisión, ver lo que diremos más adelante; notas 44 ss.

puesta por el Cardenal L. Suenens en nombre de la Comisión Coordinadora del Concilio. En ella se proponía que el entonces capítulo III (*De populo Dei et speciatim de laicis*) fuese dividido en dos partes: la referente a los laicos<sup>18</sup> debía separarse de la referente al Pueblo de Dios en general<sup>19</sup>. Esta última, por tratar de cosas comunes a todos los cristianos (sacerdocio común, dones y carismas del Espíritu Santo), debía preceder no solamente al capítulo referente a los laicos, sino también al capítulo referente a la jerarquía. Ahora bien, esta parte referente al Pueblo de Dios *en general*, al ser desplazada al comienzo del esquema, recargaba demasiado al ya abultado capítulo primero. En consecuencia, se proponía hacer del tema del Pueblo de Dios un nuevo capítulo, que seguiría al primero y precedería a los referentes a la jerarquía y a la laicado<sup>20</sup>. El esquema se cerraría con el capítulo referente al llamado a la santidad.

En suma, el criterio adoptado en esta revisión era el principio de que lo que era *común* a los miembros del Pueblo de Dios, antecediase a lo que los diversificaba y distinguía. Criterio excelente, si bien no coherentemente aplicado al caso del llamado de todos los cristianos a la santidad, como veremos después. Este criterio fue apoyado por quienes intervinieron en las discusiones del segundo Período, sin que se manifestase oposición notable<sup>21</sup>. La Subcomisión II, encargada de reelaborar el esquema, agregó una nota en la que resumía las razones por las que se juzgaba que había que poner el capítulo "Sobre el Pueblo de Dios" inmediatamente después del capítulo I "Sobre el Misterio de la Iglesia". La nota comenzaba aclarando que por "Pueblo de Dios" no se entendía la grey de los fieles en cuanto distinta de la Jerarquía, sino el conjunto de todos los que pertenecen a la Iglesia, pastores y fieles<sup>22</sup>. Luego pasaba a aclarar el distinto orden de prioridades que correspondía a la Jerarquía en particular y al Pueblo de Dios en general: a la Jerarquía le corresponde una prioridad en el orden de los medios, en el orden de la ejecución; en cambio al Pueblo de Dios le corresponde una prioridad en el orden del fin, en el orden de la intención y del sistema. Un orden sistemático exige que se dé prioridad a lo que pertenece al

18 N° 23 (*De membrorum in Ecclesia Christi aequalitate et inaequalitate*), N° 25 (*De vita salutifera et apostolica laicorum*), N° 26 (*De christifidelium relatione ad Hierarchiam*).

19 N° 24 (*De sacerdotio universalis, necnon de sensu fidei et de charismatibus christifidelium*).

20 En esta reordenación de la materia, el capítulo referente al Pueblo de Dios, aligeraba al entonces capítulo I sobre el Misterio de la Iglesia. De este capítulo tomaba los entonces Nos. 8-10 (*De fidelibus catholicis; De nexibus Ecclesiae cum christianis non-catholicis; De non-christianis ad Ecclesiam adducendis*); asimismo elementos de los Nos. 2-3 pasaban a integrar el N° 9 del nuevo capítulo.

21 "In schedulis nullus apparet Pater incisioni absolute oppositus, quamvis non desint qui inclusionem iuxta modum postulant. Excipitur unus...", cf. *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, pág. 55, *Relatio Generalis* del cap. II.

22 cf. Ib. *Relatio Generalis* del cap. II, pág. 56.

orden del fin, así como a lo que es general y común; sólo después se pasará a lo que pertenece al orden de los medios, y a lo que es particular y distintivo en el grupo<sup>23</sup>.

Esto supuesto, quedaba por examinar las relaciones del nuevo capítulo con el referente al Misterio de la Iglesia. Si bien el tema del Pueblo de Dios pertenece al Misterio de la Iglesia, la extensión del material aconsejaba que se hiciesen dos capítulos<sup>24</sup>. A ello se añadía esta consideración que nos permite captar el movimiento de ideas que va del capítulo I al II. En el capítulo I se trata del Misterio de la Iglesia, en toda su *amplitud*, en cuanto que abarca *toda* la "historia salutis" y a la vez la *trasciende* en cuanto que preexiste en el plan de Dios. En cambio, en el capítulo II, el Misterio de la Iglesia es considerado solamente en el "tiempo intermedio" a la Ascensión y a la Parusía del Señor<sup>25</sup>. Tiempo que da a la Iglesia su configuración original, distinta del tiempo preparatorio del Antiguo Testamento y del tiempo de la consumación final. Tiempo provisorio y definitivo a la vez, ya que anticipa el Reino celeste, pero en un estado figural y germinal, que será superado y sustituido por el de la visión cara a cara. Tiempo de la Iglesia Apostólica que pregona el Evangelio a toda creatura, hasta que venga el fin.

---

23 "Si es cierto que la Jerarquía bajo un cierto aspecto precede a los fieles, ya que los engendra a la vida sobrenatural, con todo queda en pie que también los Pastores y los fieles pertenecen a un mismo Pueblo. El Pueblo mismo y su salvación en el plan de Dios se hallan *en el orden del fin*, mientras que la Jerarquía se ordena a este fin como *medio*. Hay que tratar en primer lugar del Pueblo *en su totalidad*, para que después se vuelva más claro, tanto el oficio de los Pastores que distribuyen a los fieles los medios de salvación, así como el llamado y la obligación de los fieles, los cuales, conscientes de su personal responsabilidad, deben colaborar con los Pastores para la difusión y ulterior santificación de toda la Iglesia. Si en cambio se tratase en primer lugar del Misterio de la Iglesia, luego de la Jerarquía, y en tercer lugar del Pueblo de Dios, *una misma materia referente a la naturaleza y fin* de la Iglesia se dividiría en dos partes, separadas entre sí por el tratado de la Jerarquía..."; *Ib.*, ratio 2-3, págs. 56-57.

24 *Ib.*, ratio 1, pág. 56.

25 "Se logra una *mejor distribución de la materia* si en el capítulo I sobre el misterio de la Iglesia se trata de la Iglesia *en toda su amplitud*, desde el comienzo de la creación en el plan de Dios, hasta la consumación celestial, y luego, en el capítulo II, del mismo misterio en cuanto que avanza hacia el fin bienaventurado en el *tiempo intermedio* al de la Ascensión del Señor y al de su Gloriosa Parusía. Todos los elementos a tratar en el capítulo II se refieren a la vida de la Iglesia en este tiempo intermedio: la vida cultural en la tierra por el ejercicio del sacerdocio universal (al que pertenecen también los clérigos), por la práctica de los sacramentos, por la difusión del testimonio de la fe, hasta llegar a la visión..."; *Ib.*, ratio 4, pág. 57.

### 3. Los santos del Cielo

Sobre el origen y desarrollo del proceso que llevó a insertar en el esquema *De Ecclesia* un capítulo referente a la relación de la Iglesia peregrinante con la Iglesia celeste de los santos, poseemos una relación oficial del Cardenal M. Browne, pronunciada en el tercer Período. Por la misma nos enteramos que la inserción del tema de los santos en el esquema *De Ecclesia*, provenía no solamente del pedido formulado por numerosos Padres en el primer y segundo Períodos, sino también de la voluntad del venerado Papa Juan XXIII. La Relación nos habla de la profunda visión teológica que inspiró este voto. Juan XXIII estaba persuadido de que "la doctrina conciliar sobre la Iglesia quedaría manca y mutilada si no se trataba "ex profeso" en forma un tanto amplia acerca de aquella parte de la Iglesia que, incorporada *ya a Cristo en forma indefectible*, está unida *también* a la Iglesia peregrinante y con ella constituye la *única* Iglesia de Cristo"<sup>26</sup>. Muchos Padres conciliares juzgaban que no se podía considerar únicamente a la Iglesia *en tensión* hacia la santidad; era menester hablar también de la Iglesia *ya perfecta* en sus santos, porque "los hermanos perfectos pertenecen *esencialmente* al misterio de la Iglesia, la cual no solamente peregrina en la tierra, sino que en los Santos ya gusta del gozo del Señor"<sup>27</sup>. En otros términos, se superaba la usual consideración de la Iglesia, restringida a la Iglesia "militante" o "peregrinante", y se volvía a dar al misterio de la Iglesia toda la amplitud que revestía en la mente de los Santos Padres y de los grandes teólogos.

Por otro lado, sólo partiendo de esta consideración se podía llegar a incluir en el esquema *De Ecclesia*, el tema de la Virgen, como veremos luego. Las mismas razones valían para los Santos y para la Virgen. Así lo entendieron los Padres conciliares desde el comienzo del segundo Período<sup>28</sup>. Y así lo entendió la Comisión Teológica<sup>29</sup>. Y esta conexión con el tema de la Virgen fue también la que deter-

26 cf. *Relatio super caput VII...*, 1964 (Emmo. Card. M. Browne), pág. 5.

27 *Ib.*, pág. 5.

28 Ya en el primer discurso pronunciado en el segundo Período, el Cardenal J. Frings, en nombre de 66 obispos de Alemania y Escandinavia, pedía que se añadiese al esquema un nuevo capítulo "*De Ecclesia in sanctis perfecta*", en el cual se podría también hablar de la Virgen, cf. B. Kloppenburg o.c., vol. 3, págs. 27s.

29 "Luego que se decidió insertar en la Constitución *De Ecclesia* el texto Sobre la Bienaventurada Virgen María, por aprobación del Sumo Pontífice Paulo VI, también había que incorporar en esta misma Constitución el texto "Sobre nuestra unión con la Iglesia celeste", el cual, entretanto, había sido compuesto por mandato del Papa Juan XXIII. Para este fin, la Comisión dogmática instituyó una Subcomisión especial, la cual, al adaptar el texto tuviese en cuenta también todos los votos que los Padres Conciliares habían manifestado sobre este asunto"; *Relatio Super caput VII*, 1964, (Card. M. Browne), pág. 5.

minó en definitiva el lugar exacto que correspondería al tema de los Santos dentro del esquema. Podía en efecto haberse ubicado en el capítulo sobre el llamado a la santidad, como pensó algún Padre<sup>30</sup>. Podría también haberse ubicado en el capítulo I, en el supuesto de que dicho capítulo, aligerado por el capítulo II de la tarea de analizar la índole de la Iglesia peregrinante, se hubiese consagrado a trazar el misterio de la Iglesia en toda su amplitud, y más precisamente, en su condición celeste y consumada. De esta manera se hubiera mantenido el criterio de dar prioridad en el esquema a lo que atañe al orden del fin. De hecho, sin embargo, la ubicación del capítulo fue otra. Y en ello desempeñó un factor determinante su conexión con el tema de la Virgen María.

#### 4. La Bienaventurada Virgen María

En el primer esquema *De Ecclesia*, discutido a fines del primer Período del Concilio, figuraba, en apéndice, un esquema sobre la Virgen María. En el segundo Período dicho esquema se presentaba separado del relativo a la Iglesia. Fue así que, desde el primer día del segundo Período, numerosos Padres pidieron que el tema de la Virgen, así como el de los Santos, no fuese objeto de un esquema separado sino que se incluyese en el esquema *De Ecclesia*. Pero, a diferencia del pedido relativo a los Santos, el relativo a la Virgen suscitó una viva oposición<sup>31</sup>. Se constituyeron así dos fuertes tendencias. La llamada "Eclesiotípica" sostenía que María, como modelo y prototipo de la Iglesia, debía ser considerada dentro del esquema. La "Cristotípica", en cambio, prefería un esquema separado, alegando que el lugar propio de la Virgen no era la eclesiología sino la cristología. Para abreviar una discusión que amenazaba con trastornar las fechas previstas en la agenda conciliar, se indicó a la Comisión Teológica que designara a dos representantes de las antedichas tendencias, los cuales hicieran valer sus respectivos argumentos ante la asamblea<sup>32</sup>. Sometida la cuestión a votación, por

---

<sup>30</sup> Así, por ejemplo, el Cardenal G. Urbani, en el notable discurso pronunciado durante la discusión del capítulo IV (sobre el llamado a la santidad); cf. *La Civiltà Cattolica*, 1963 IV, p. 533.

<sup>31</sup> cf. R. Laurentin, o.c., t. III, págs. 100 s.

<sup>32</sup> En favor de un esquema separado habló el Cardenal R. Santos, y en favor de la inserción en el esquema *De Ecclesia* el Cardenal F. König. Entre las razones aducidas en pro o en contra, algunas apuntaban hacia el problema de la estructura general del esquema *De Ecclesia*. Tal como figuran en los breves resúmenes dados a la prensa, podemos deducir que el Cardenal Santos juzgaba que la mariología no podía insertarse lógicamente en una consideración de la Iglesia en su peregrinar terrestre, y que la Virgen no podía inscribirse en ninguna de

escaso margen triunfó la opinión que apoyaba la inclusión del tema de la Virgen en el esquema *De Ecclesia*<sup>33</sup>. Como en este caso bastaba la simple mayoría, el asunto pasó al seno de la Comisión Teológica, la cual erigió una Subcomisión compuesta de Padres y Peritos de ambas tendencias. El texto, objeto de cinco redacciones sucesivas, fue presentado a discusión en el tercer Período conciliar. En la Relación introductoria a la discusión, el Cardenal M. Roy creía oportuno hacer algunas observaciones acerca de la inclusión del tema de la Virgen en el conjunto de toda la Constitución *De Ecclesia*, así como de su *ubicación al final* del esquema. Cuando se trata de lo primero, la Relación parece dar razón a la tendencia "Eclesiástica": la Virgen María se conecta *intrínsecamente* con el misterio de la Iglesia<sup>34</sup>. Cuando en cambio se trata de explicar lo segundo, la Relación parece dar razón a la tendencia "Cristotípica". En efecto, afirma que para explicar la conexión entre María y la Iglesia, es *necesario* considerar *expresamente* la función de María en el Misterio de Cristo. Ahora bien, el aspecto cristológico del Misterio de María *excede* los límites de la Eclesiología. Por lo tanto, el capítulo referente a la Virgen no podía ubicarse sino al final del esquema,

las categorías que se dan en la Iglesia, esto es, potestad, oficio, etc. A estas razones el Cardenal König respondía concediendo que la Virgen sería ajena a la Iglesia en el supuesto que ésta fuese solamente la Institución; pero que, al ser la Iglesia también el pueblo de Dios y la comunidad de los santos, la Virgen María debía ser considerada como su miembro más eminente; cf. *La Civiltà Cattolica*, 1963 IV, págs. 529-530; *L'Osservatore Romano* ed. castellana, XIII (1963) N° 586, pág. 7.

33 1114 respondieron afirmativamente y 1074 negativamente a la siguiente cuestión: "¿Agrada a los Padres que el esquema sobre la Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia, se adapte de tal forma que constituya el capítulo VI [último!] del esquema sobre la Iglesia?" Como se ve, en la pregunta misma iba indicado el lugar exacto del capítulo marial dentro del esquema. En ese momento (29 de octubre) todavía no se había resuelto insertar el capítulo referente a los Santos, así como tampoco desdoblarse el entonces capítulo V. Para seguir la evolución que tuvo la estructura general del esquema *De Ecclesia*, ofrecemos el siguiente cuadro:

| II esquema<br>(Set. 1963)     | (Oct. 1963)                            | II esquema<br>(Set. 1964)              |
|-------------------------------|----------------------------------------|----------------------------------------|
| 1. Misterio                   | 1. Misterio                            | 1. Misterio                            |
| 2. Jerarquía                  |                                        |                                        |
| 3. Pueblo y<br>Laicos         | 2. Pueblo<br>3. Jerarquía<br>4. Laicos | 2. Pueblo<br>3. Jerarquía<br>4. Laicos |
| 4. Santidad<br>(y religiosos) | 5. Santidad y<br>Religiosos            | 5. Santidad [5A]<br>6. Religiosos [5B] |
|                               | 6. B. V. M.                            | 7. Santos [6]<br>8. B. V. M. [7]       |

34 "Sobre la inserción de la exposición acerca de la Bienaventurada Virgen María en el conjunto de la Constitución *De Ecclesia* hay que decir que la razón fue el hecho de que esta Constitución es el tema principal del Concilio, y a la vez el hecho de que la Bienaventurada Virgen María se conecta *intrínsecamente* con el misterio de la Iglesia..."; *Relatio introductiva ad caput de Beata V.M.*; 1964, pág. 5.

como dando a entender que aquí se trascendían los límites de la eclesiología<sup>35</sup>.

La razón invocada para ubicar el capítulo de la Virgen al final del esquema ¿es realmente decisiva? No sólo el misterio de María, sino que también el Misterio de la Iglesia reviste un aspecto cristológico y hasta trinitario. Este aspecto es expuesto en forma sobria y más bien parca en el capítulo I del esquema. ¿Por qué entonces no considerar allí el misterio de María? Evidentemente, otras razones pesaban, además de las invocadas. De hecho, la *Relatio Generalis de capite VIII* nos da una razón más simple: ocupa el último lugar por ser el más extenso de los capítulos de la Constitución<sup>36</sup>. Supuesta la necesidad de dar una doctrina *completa* sobre la Virgen María, no había manera de reducir el capítulo a proporciones más breves. Y por lo mismo, no se podía dar al capítulo otra ubicación que la que tuvo de hecho, al final del esquema.

## 5. Santidad y Religiosos

Al discutirse en el segundo Período los entonces capítulos III y IV, se suscitó una cuestión que, si bien complicaba más aún las cosas, iba a motivar una solución de la que dependió la estructura definitiva del esquema *De Ecclesia*. El entonces capítulo IV trataba, en sus primeros números (29-31), del llamado de todos los cristianos a la santidad, y en los restantes (32-35) de los estados de perfección reconocidos por la Iglesia, es decir, prácticamente, de los religiosos. Ahora se pedía que dicho capítulo fuese dividido en dos partes, en base a dos criterios.

Por un lado, se pedía que la materia concerniente al llamado de *todos* los cristianos a la santidad, fuese trasladada al comienzo,

---

35 "...Pero, por otra parte, para explicar esta conexión, era necesario también considerar expresamente la función de la Madre de Dios en el mismo misterio del Verbo Encarnado. Bajo este aspecto, la doctrina mariológica excede los límites del tratado de la Iglesia. Por lo cual, no pudo ubicarse sino al final del esquema, y a la vez debió extenderse más allá de los estrictos límites para poder ofrecer un panorama general de la Bienaventurada Virgen María, fundado suficientemente en la fe. Por eso, en su título se dice significativamente: Acerca de la Virgen Madre de Dios en el Misterio de Cristo y de la Iglesia. Así se da a entender a la vez que con esta teología marial hemos llegado a cierto culmen..."; *Ib.*, pág. 5.

36 "La Comisión Doctrinal pensó unánimemente que este capítulo sobre la Bienaventurada Virgen María tenía que ser puesto en el último lugar de la Constitución *De Ecclesia*, porque resume en forma sumaria la amplia materia expuesta en el esquema"; *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, pág. 218. El capítulo VIII sobre la Virgen en su extensión supera de lejos al ya largo capítulo III Sobre la Jerarquía. Pero, en relación con el anterior esquema "separado", podía ser considerado como un "breve resumen".

es decir, o al capítulo I (Sobre el misterio de la Iglesia), o al capítulo II (Sobre el Pueblo de Dios), el cual, según un Padre, debería titularse "el pueblo *santo* de Dios"<sup>37</sup>. Dicho pedido era motivado por la necesidad de ser coherentes en la aplicación del criterio de poner en primer lugar aquello que es común a todos los cristianos y atañe al orden fin, y tan sólo después aquello que atañe al orden de los medios y origina distintas categorías. Dicho criterio había sido aplicado con éxito al entonces capítulo III (Sobre el pueblo de Dios en general y en especial sobre los laicos), como vimos más arriba. En consecuencia, también había que aplicarlo, en el capítulo IV, al tema de la santidad, que es *común* a todos los cristianos y atañe al orden del fin.

Por otro lado, se pedía un capítulo aparte para los religiosos. Ello no solamente como consecuencia de lo anterior, sino también debido a la importancia del *estado* religioso en la Iglesia<sup>38</sup>. Los religiosos, que en el primer esquema sobre la Iglesia habían gozado de un capítulo aparte, después de la jerarquía y antes de los laicos, merecían que ahora al menos se les concediese un capítulo aparte, después de los laicos<sup>39</sup>.

Muy pronto se levantó una reacción. La misma iba dirigida no tanto al primer género de razones cuanto al segundo, es decir, a la necesidad de que los religiosos fuesen tratados en capítulo aparte. De hecho, se concluía en la necesidad de mantener indiviso el entonces capítulo IV. Entre las razones esgrimidas, algunas curiosamente partían del mismo principio invocado por los defensores de la posición opuesta: no dar la impresión de que la santidad es monopolio de los religiosos<sup>40</sup>. Otras, en cambio, iban al fondo del problema: los religiosos, si bien constituyen una estructura *en* la Iglesia, no pertenecen a la estructura *de* la Iglesia. En otros términos, sólo la distinción entre jerarquía y laicado es de estricto derecho divino, mientras que la distinción entre religiosos y no religiosos derivaría de la diversidad de medios reconocidos por la Iglesia como aptos para tender a la santidad<sup>41</sup>.

Al estudio del problema se abocó una Subcomisión mixta inte-

37 Mons. A. Tabera (Albacete, España); cf. *L'Osservatore Romano*, ed. castellana, XIII (1963), N° 584, pág. 13.

38 El R. P. Schütte S.V.D. hacía notar, entre otras cosas que más de un tercio de los Padres conciliares eran religiosos; cf. *La Civiltà Cattolica*, 1963 IV, págs. 409 s.

39 Sobre este tema, ver las reflexiones de R. Laurentin, o.c., vol. 3, págs. 82 s.

40 El R. P. Schütte S.V.D., pensaba que al dividirse el entonces capítulo IV, se pondría en evidencia que la santidad es algo *común* a todos los cristianos. En cambio, Mons. A. Charue y otros pensaban que, al reservar un capítulo para los religiosos, se daría la impresión de que la santidad es monopolio de los religiosos; cf. *La Civiltà Cattolica*, 1963/IV, págs. 523 s.

41 Es la "razón teológica" esgrimida por Mons. A. Charue; cf. *La Civiltà Cattolica*, ib.

grada por miembros y peritos de la Comisión Doctrinal y la Comisión de Religiosos. Las enmiendas, propuestas en más de 500 páginas, fueron examinadas en el período de intersesión. La Subcomisión se abstuvo de pronunciarse a favor de una u otra tendencia y remitió la decisión final a los Padres conciliares en el tercer Período. Pero, para orientar la votación, junto a las Relaciones generales, se adjuntaba una Relación que enfocaba el problema del ordenamiento de la materia. Esta Relación concluía con un plan para todo el esquema *De Ecclesia*, de suma importancia para nuestro asunto.

La Relación comenzaba por exponer el resumen de los argumentos invocados por ambas partes<sup>42</sup>. En conclusión se abstenía de pronunciarse por una o por otra, pero recomendaba una solución intermedia. Esta solución consistía en reducir las posibilidades de opción: en caso de mantener indiviso el capítulo V, había que distinguir sin embargo dentro del mismo dos secciones (A: Llamado a la santidad; B: Religiosos); pero en caso de dividir el capítulo, convenía no alterar el orden de la exposición trasladando al segundo puesto el tema del llamado a la santidad<sup>43</sup>. Las posibilidades de opción quedaban limitadas de manera tal que, cualquiera fuese el resultado de la votación, ya no sería necesario reelaborar el esquema.

Se mantenía por tanto la secuencia cuatripartita: Jerarquía, Laicos, Santidad, Religiosos. Pero, para poder brindar un sentido lógico a dicha secuencia, se proponía sustituir la división tripartita (Jerarquía, Religiosos, Laicos), por una doble división bipartita: Jerarquía y Fieles, Religiosos y no Religiosos<sup>44</sup>. La primera división

---

<sup>42</sup> Estas razones se exponen en detalle en el artículo del P. D. Basso O.P. en este mismo comentario.

<sup>43</sup> "En cualquier hipótesis el tema de la Santidad y el de los Religiosos deben dividirse en dos partes a inscribirse ya sea como dos capítulos (V y VI), ya sea como dos secciones de un mismo capítulo (V.A y V.B)... Todos coincidieron en no cambiar el orden de exposición de toda la materia, sobre todo porque la trasposición de la sección sobre la Santidad al capítulo sobre el Pueblo de Dios no podría efectuarse sin gran inconveniente y con mucho trabajo. Pues muchas partes del texto ya aprobado tendrían que ser redactadas nuevamente según una nueva sucesión de ideas. Por eso pareció mejor que en el capítulo V (o V.A) se tratase del principio de la vocación universal a la santidad y en el capítulo VI (o V.B), de la especial vocación al estado religioso. Con todo, en el capítulo sobre el Pueblo de Dios se insertarán como previamente algunas cosas referentes, tanto a la vocación a la perfección de la santidad de los fieles de cualquier condición y estado, lo cual ha sido hecho al final del número 11, como a los varios órdenes en la Iglesia, ya sea según la diversidad de oficios (clérigos-laicos), ya sea según la diversidad de condición y ordenación de vida (religiosos-laicos), lo cual ha sido hecho en el número 13, alinea 3"; *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, pág. 177.

<sup>44</sup> "Al guardarse este orden, no se altera la lógica de la exposición. Ya que si en general se distinguen tres como estados en la Iglesia, esto es, el de los clérigos, los religiosos y los laicos, todos saben que esta triple división proviene de una doble distinción que se funda en planos diversos. Por donde se explica el que tanto clérigos como laicos puedan entrar al estado religioso"; *ib.* pág. 178.

se fundamenta en la existencia de una autoridad de derecho divino y en el carácter sacramental del Orden que algunos poseen además del carácter bautismal<sup>45</sup>. En cambio, la segunda división se funda en el llamado peculiar que algunos reciben para tender a la santidad mediante la efectiva profesión de los consejos evangélicos<sup>46</sup>. En consecuencia, así como al capítulo que describe la institución jerárquica, corresponde un capítulo sobre los laicos, así también a la exposición sobre el llamado universal a la santidad, corresponde una exposición sobre el camino peculiar del estado religioso<sup>47</sup>.

De esta manera, la Subcomisión mixta podía explicar por un sistema de binomios la materia referente a la Jerarquía y laicado, a la santidad y religiosos. El primero derivaba de la estructura *jerárquica* de la Iglesia, de derecho divino. El segundo, en cambio, derivaba de un estado peculiar reconocido por la Iglesia, surgido de su *vida* y de su *fin*, la santidad<sup>48</sup>. El tema del llamado a la santidad no necesitaba ser desplazado al capítulo II. Tal como se hallaba ubicado tenía sentido, ya que servía para explicar la distinción que daba origen a la vida religiosa. Y este sentido lo guardaba, sea que se formasen dos capítulos, sea que se hiciesen dos secciones en el entonces capítulo V.

Todavía más. La Subcomisión mixta pensaba poder aplicar este sistema de explicación por binomios a *toda* la estructura del esquema. En el primero, constituido por los capítulos referentes al Misterio de la Iglesia y al Pueblo de Dios, se agruparía todo lo referente a la Iglesia *en general*<sup>49</sup>. En el segundo, constituido por los capítulos referentes a la Jerarquía y al laicado, se agruparía todo lo que se deriva de la estructura *jerárquica* de la Iglesia. En el

45 "Porque la distinción entre *Jerarquía* y *Plebe* proviene de la divina institución de la autoridad eclesiástica y se funda en el hecho de que algunos además del carácter bautismal, reciben también el carácter del orden"; ib. pág. 178.

46 "En cambio, la distinción entre los *religiosos* y los *demás* proviene de la diversidad entre la vocación universal y la particular, según el camino que cada cual, según sus dones, debe emprender en orden a la santidad. El vivir en la efectiva profesión de los consejos pertenece *al fin* y a la *vida de la Iglesia* y prefigura la vida del Reino celeste, donde los elegidos no conocerán las nupcias..."; ib. pág. 178.

47 Ib. pág. 178.

48 La Subcomisión mixta hacía suyos dos textos de Pío XII y dos de las razones dadas por los que abogaban por un capítulo reservado a los religiosos (cf. ib. pág. 178). La primera de estas razones sostenía que los Religiosos constituyen en la Iglesia un "estado" que, si bien no pertenece a la constitución divina de la Iglesia, con todo es esencial a la *vida* de la Iglesia. La otra razón precisaba que el "estado de perfección" es una distinción dentro de la Iglesia considerada no como sociedad jerárquica sino como sociedad espiritual ordenada a la santidad, y que proviene de la voluntad de Cristo, no en calidad de precepto sino de consejo (cf. ib. pág. 175). Los textos de Pío XII enseñaban que el estado religioso, de origen eclesiástico, pertenece no a la constitución jerárquica de la Iglesia, sino a su *vida* y santidad (cf. ib. pág. 178).

49 Ib. págs. 178-179. A decir verdad, el texto citado no dice con claridad cual es la nota o razón que unifica el primer binomio y lo distingue de los demás. Nosotros lo deducimos de otras Relaciones del esquema.

tercero, concerniente al tema de la Santidad y de los Religiosos, se agruparía todo lo que deriva del *fin* y vida de la Iglesia. En el último, dedicado a los Santos y a la Virgen María, se trataría de lo que concierne a la *consumación* de la santidad en el cielo.

Este plan acabó por imponerse en el tercer Período. Por 1505 votos contra 698, la asamblea conciliar optó por separar del capítulo V, referente a la Santidad, un capítulo VI, referente a los Religiosos. Pero, de acuerdo a las indicaciones de la Subcomisión mixta, mantuvo la materia referente a la Santidad en el quinto lugar, sin trasladarla a los primeros capítulos<sup>50</sup>.

## II. SENTIDO DE LA ESTRUCTURA ACTUAL

Si tenemos presente lo expuesto en el último párrafo de la parte anterior de este trabajo, creemos que se impone un estudio de la Constitución "Lumen Gentium", estructurando sus ocho capítulos en cuatro binomios, conforme al plan propuesto por la Subcomisión mixta a la que tocó resolver el problema planteado por el o los capítulos referentes a la santidad y a los religiosos. Este plan es el que sigue un autorizado comentarista de la Constitución, el canónigo Charles Moeller<sup>51</sup>. Para dicho autor, los cuatro binomios se agrupan en torno a cuatro "ejes eclesiológicos":

"El eje de la Iglesia como misterio, sacramento primordial de la unidad del mundo en el pueblo de Dios; el eje de las estructuras jerárquicas de la Iglesia donde laicos y ministros se encuentran en el misterio del Primado y de la Colegialidad; el eje de la santidad, estructura carismática en la Iglesia; el eje de la consumación celestial, según una dimensión escatológica y pneumatológica..."<sup>52</sup>

El objetivo que nos proponemos en esta parte del trabajo no es exponer la Constitución sobre la Iglesia conforme a esta estructuración. Para ello nos remitimos al autor antes citado. Aquí tan sólo nos permitimos precisar el sentido de dicha estructuración *a la luz del texto actual*, y formular, a la vez, las dificultades que presenta la misma. Nos plantearemos dos interrogantes. El primero versa so-

---

50 Cf. Ctv. Catt. 1964/IV, págs. 501-502.

51 Ch. Moeller, *La Constitución dogmática Lumen Gentium Teologia y Vida*, 6 (1965), págs. 210-237.

52 *Ib.*, pág. 210.

bre cada binomio de capítulos por separado: ¿cuál es el principio o criterio que lo estructura, o el "eje" en torno al cual gira? El segundo va más allá y tiene como objeto la función estructurante que desempeña cada capítulo o binomio de capítulos en el conjunto de la Constitución conciliar. A cada interrogante corresponden sendos párrafos en nuestra exposición.

### 1. La estructuración por binomios

Digámoslo de entrada. En el primer y cuarto binomio de capítulos se percibe una mejor trabazón que en los intermedios. La estructuración de estos últimos presenta ciertas dificultades de intelección que señalaremos oportunamente.

#### a) El primer binomio: Misterio de la Iglesia y Pueblo de Dios (cap. I-II).

Aquí la trabazón interior es clara. Tanto que se hubiera podido formar un solo capítulo sobre el Misterio de la Iglesia, como en el esquema original<sup>53</sup>. Si por diversas razones se llegó al desdoblamiento en dos capítulos, entre ambos no hay solución de continuidad, pudiéndose pasar sin dificultad del primero al segundo. La diferencia entre ambos es ésta. Mientras que en el primer capítulo se trata del Misterio de la Iglesia *en todas sus dimensiones*, en el segundo la consideración se limita al análisis detallado de un solo aspecto de dicho Misterio, a saber, el que configura el tiempo original de la Iglesia Católica y Apostólica, situado entre el tiempo de los misterios del Cristo terrestre y el de su gloriosa Parusía<sup>54</sup>. Se pasa así de una visión general a un punto detallado de la misma, que interesa poner de relieve<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Una parte del material que en el esquema II integraba el capítulo I, (8-10), pasó luego a formar parte del nuevo capítulo II (14-16).

<sup>54</sup> Así, de acuerdo a la Relación de la Comisión doctrinal, citada arriba en nota 25.

<sup>55</sup> El comentario de Ch. Moeller presenta las cosas con un matiz distinto al que indicamos. "...Así, pues, el segundo capítulo de la Constitución presenta el misterio de la Iglesia, esta vez no ya en el plan de salvación de Dios-Trinidad, y en su primera realización en la vida de Cristo, fundador de la Iglesia, que anima con su espíritu, sino en el tiempo, *inter tempora, zwischen den Zeiten*, como dicen los teólogos alemanes..."; *ib.* pág. 215. Según esta exposición parecería insinuarse que el capítulo I se limita a presentar a la Iglesia en el "tiempo" o eternidad del Dios-Trinidad y en el tiempo del Cristo terrestre. En realidad, en el N° 8 del capítulo I ya se establece en forma general el principio que guiará el desarrollo de todo el capítulo II, es decir la figura original de la Iglesia Católica y Apostólica.

## b) El cuarto binomio: los Santos y la Virgen María (cap. VII-VIII)

Aquí podemos decir lo mismo que en el caso anterior. Se pasa de una visión general, la Iglesia escatológica de los Santos, a la consideración de un caso particular, el de María, resumen de todos los Santos: "*corona sanctorum omnium*". Gracias al capítulo VII sobre la Iglesia escatológica de los santos, el capítulo de la Virgen ha obtenido un marco apropiado que le ha permitido introducirse en la síntesis eclesiológica en forma lógica y sin violencias<sup>56</sup>.

## c) El segundo binomio: Jerarquía y Laicos (cap. III-IV)

En la mente de los Padres conciliares ambos capítulos forman una unidad en torno al análisis de la *constitución jerárquica* de la Iglesia y se contraponen a los dos capítulos siguientes (Santidad y Religiosos) centrados en el estudio del *fin y vida* de la Iglesia<sup>57</sup>. Por consiguiente, no conviene separar el estudio de la jerarquía y el laicado sino que es menester dar una estructura unitaria a ambos capítulos. El problema consiste en determinar exactamente el criterio que unifica y que distingue ambos capítulos.

Para entender la cosa conviene observar que las relaciones entre Jerarquía y laicado vienen determinadas en la Constitución conciliar no solamente por un principio de distinción, sino también por un principio de participación.

56 "...El "accidente" del capítulo sobre "los santos" iba a revelarse providencial igualmente en la solución que se tenía que dar al espinoso problema del lugar y contenido del texto sobre la *Virgen María*... Insertando el capítulo sobre el carácter escatológico de la Iglesia, antes del de la Virgen, se daba respuesta a las inquietudes de los que se escandalizaban de ver hablar de María "después de los laicos y religiosos". El capítulo mariano no sólo estaba en un buen sitio, por ser el último, sino también porque se encontraba insertado en la última sección bipartita de la Constitución, precisamente la que acentúa el aspecto escatológico y pneumatológico del misterio de la Iglesia; aparecía así María interior a la Iglesia, y con un lugar eminentísimo en la misma Iglesia. Se mostraba claramente como el tipo, el ícono glorioso, de lo que la Iglesia llega a ser progresivamente; aparecía como el coronamiento de la Iglesia, no por cierto en el campo de la jerarquía sacerdotal, sino en el de la santidad consumada..."; Ch. Moeller, art. cit., págs. 231, 233.

57 "A partir del capítulo II se expone la *Constitución jerárquica* de la Iglesia, en la cual los Obispos, recibida la consagración sacramental, suceden a los apóstoles, constituyen un Cuerpo u Orden junto con su Cabeza el Sumo Pontífice, y ejercen los diversos ministerios, esto es, enseñar, santificar y regir, con la ayuda de los presbíteros y diáconos. En el capítulo IV se enseña en cambio que los Laicos por lo mismo no solamente no son disminuidos en su dignidad cristiana, sino que son confirmados en ella, de manera que, bajo la dirección de la Jerarquía, cooperen en la misión salvífica de la Iglesia bajo su triple aspecto, con obediencia cristiana y confiada concordia. Luego, *tras la exposición de la "constitución jerárquica"*, el esquema torna expresamente su atención hacia el "fin" perseguido por la Iglesia..."; *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 1964, pág. 179.

La existencia de una jerarquía, esto es, de algunos hombres que tienen el poder sagrado en servicio de los demás, es precisamente uno de los principios de *distinción* entre los miembros del Pueblo de Dios, como lo es análogamente la existencia del estado religioso<sup>58</sup>. Con esta diferencia, que el principio de distinción, fundado en la existencia de la jerarquía, es de estricto derecho divino<sup>59</sup> y establece a su vez una diferencia esencial y no meramente gradual entre el sacerdocio de la jerarquía y el sacerdocio común de todos los fieles<sup>60</sup>.

Pero este principio de distinción es insuficiente para explicar la figura del laico, al menos la que nos ofrece el capítulo IV de la "Lumen Gentium". Porque aquí la figura del laico no es descrita en forma meramente negativa, como Plebe o súbdito o no-jerarquía, sino en forma positiva y en términos de *participación*: los laicos son los miembros del pueblo de Dios que, a su manera, participan de la triple función apostólica de Cristo y de la Iglesia<sup>61</sup>.

Otro hecho viene a confirmar este punto de vista y a darnos la explicación de la secuencia jerarquía-laicado formada por los capítulos III y IV. Cuando se quiere precisar la figura del laico en base al principio de distinción, entonces hay que oponerla no solamente a la jerarquía, sino también al estado religioso, como aparece en la misma Constitución<sup>62</sup>. Pero si el análisis de la figura del laico fuese hecho en base a este principio de distinción, entonces su estudio debería ser precedido no solamente por el análisis previo de la jerarquía, sino también del estado religioso. Ahora bien, tal no es el orden de los capítulos de "Lumen Gentium". Por consiguiente, o bien el análisis del laico está mal ubicado dentro de la Consti-

58 "Porque hay diversidad entre sus miembros, ya según los oficios, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos; ya según la condición y ordenación de vida, pues muchos en el estado religioso, tendiendo a la santidad por el camino más arduo, estimulan con su ejemplo a sus hermanos"; *Lumen Gentium* N° 13. "Los ministros que poseen la sagrada potestad, están al servicio de sus hermanos..." *ib.*, N° 18. Ver arriba, en la nota 45, la Relación de la Subcomisión mixta sobre este punto.

59 *Ib.* N° 18 y, en especial, el N° 32: "Y si es cierto que algunos, por voluntad de Cristo han sido constituidos para los demás como doctores, dispensadores de los misterios y pastores, sin embargo, se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo"...

60 "El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa en forma peculiar del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, no sólo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo..."; *ib.* N° 10.

61 "Por el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos *participes a su manera* de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la *misión* de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo". *ib.* N° 31.

62 Ver la primera parte del párrafo citado en la nota anterior.

tución conciliar, o bien dicho análisis no viene dado en aquélla por un principio de distinción, sino primordialmente por un principio de participación, esto es, concibiendo el apostolado jerárquico y el apostolado laico, como dos formas de participación de la misión apostólica de Cristo<sup>63</sup>. Pero en este caso, lo que daría unidad a los capítulos III y IV no sería meramente la *estructura jerárquica* de la Iglesia, como principio de distinción entre sus miembros, sino la *misión apostólica* de la Iglesia, en sus distintas modalidades, es decir, el apostolado jerárquico y el apostolado de los laicos. Tal es el dilema al que nos arroja la interpretación de la unidad de los capítulos III y IV.

d) El tercer binomio: Santidad y Religiosos (cap. V y VI)

Más arriba vimos que la materia referente a la Santidad y a los Religiosos constituía en el esquema original un solo capítulo, y que, aún cuando se llegó al desdoblamiento en dos capítulos, la Subcomisión mixta pidió que se los mantuviese juntos, sin trasladar la materia referente a la Santidad a los primeros capítulos, como pretendían algunos Padres. La Subcomisión era movida a esta medida no solamente por razones de orden práctico, como el trabajo y tiempo que hubiera demandado el rehacer el texto conforme al criterio opuesto antedicho. Al mantener agrupada en dos binomios de capítulos la secuencia cuatripartita (Jerarquía-Laicos-Santidad-Religiosos) percibía en ello una cierta lógica y un cierto orden de enseñanzas. Mientras que el primer binomio (Jerarquía-Laicos) mira a la "constitución jerárquica" de la Iglesia, el segundo (Santidad-Religiosos) apunta hacia el "fin" y "vida" de la Iglesia<sup>64</sup>. Sólo a partir de este doble orden de consideración (estructura jerárquica y vida de la Iglesia) podía fundamentarse la triple división "jerarquía-laicado-religiosos". La Subcomisión mixta podía citar algunos textos de Pío XII en los que el estado religioso es derivado no de la constitución jerárquica de la Iglesia, sino de su relación al fin de la Iglesia, la santidad<sup>65</sup>. En consecuencia, el capítulo referente a la Santidad debía mantenerse junto al capítulo referente a los Religiosos.

63 Entendido, claro está, que se trata de dos formas de participación distintas esencialmente y no sólo gradualmente; ver el párrafo citado en nota 60.

64 Cf. *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, pág. 178.

65 *Ib.* pág. 178. En la Constitución "Lumen Gentium" se recoge en parte esta distinción: "El estado que consiste en la profesión de los consejos evangélicos, si bien no atañe a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece indiscutiblemente a su vida y santidad" (Nº 44). Las fórmulas aquí empleadas evitan circunscribir dicha distinción a los religiosos, entendidos en el sentido estrictamente canónico. Podría pensarse en los Institutos seculares y aún en otras formas de practicar los consejos evangélicos. Por otro lado, se dice que dichas formas de practicar los

Establecida la relación entre ambos capítulos, queda por ver cuál es la índole exacta de la misma. Nos preguntamos en qué sentido el tema de la Santidad puede dar origen a la distinción del estado religioso. Ante todo, no parece que la santidad en cuanto *fin* sea principio de diferencia entre los cristianos. Por el contrario, la Constitución "Lumen Gentium" se encarga de mostrar, en diversos pasajes, que la santidad es el fin común a todos los cristianos<sup>66</sup>. El principio de distinción no se halla en el orden del fin, sino en el orden de los medios de tender a la santidad, medios múltiples<sup>67</sup>, entre los cuales tiene un lugar especial la práctica efectiva de los llamados consejos evangélicos<sup>68</sup>. De este orden de los medios de tender a la santidad brota la distinción del estado religioso<sup>69</sup>, que establece una diferencia no esencial sino gradual entre los miembros del pueblo de Dios<sup>70</sup>. Por consiguiente, si hay un principio que unifique y a la vez distinga a los capítulos V y VI, el mismo no es la santidad en cuanto *fin* de la Iglesia, sino el tema de los *medios de tender* a la santidad, entre los que merece una consideración particular la práctica efectiva de los consejos evangélicos mediante votos u otros lazos sagrados reconocidos por la Iglesia. En este caso, el pasaje del capítulo V al VI es, nuevamente, el de una consideración general de los medios de santificación a la consideración particular de uno de ellos, el de la vida religiosa.

Si lo que antecede es exacto, creemos que se ha logrado superar un ordenamiento material por categorías de personas, esto es, clérigos, laicos, religiosos, por un ordenamiento más formal, constituido por la función, el objeto o el fin, en base al cual es posible pensar en esas diversas categorías de personas: la misión apostólica, los

---

consejos no atañen a la estructura jerárquica de la Iglesia. Pero de ninguna manera se niega que constituyan una estructura en la Iglesia, vg. una estructura "carismática", como dice Ch. Moeller en el art. cit., págs. 210, 227. Sobre el concepto de "estructura" y sobre la distinción entre "estructura" y "vida" aplicadas a la eclesiología, ver las observaciones de H. Küng, en *Estructuras de la Iglesia*, trad. P. Darnell, Barcelona, 1965, págs. 219-220.

66 El tema aparece en el cap. II (Nº 11 y 13) y reaparece en todo el cap. V (Nº 39, 40, 41, 42). Cf. vg. Nº 41: "...todos los fieles cristianos en cualquier condición de vida, de oficio o de circunstancias, y precisamente por medio de todo eso, se podrán santificar de día en día, con tal de recibirlo todo con fe de la mano del Padre celestial, con tal de cooperar con la voluntad divina..."

67 Entre los diversos "medios de santificación" "informados por la caridad, el Nº 42 enumera el oír y poner en práctica la Palabra de Dios, el participar de los sacramentos, el aplicarse a la oración, a la abnegación de sí mismo, al servicio de los demás y al ejercicio de todas las virtudes.

68 "La santidad de la Iglesia se fomenta también de una manera especial en los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos..." (Nº 42); cf. también Nº 39.

69 Cf. Nº 43 y 44.

70 La peculiaridad del estado religioso es descrita constantemente con adverbios comparativos que indican un mayor grado de intensidad en la manera de tender a la santidad; cf. vg. Nº 44: "...un fruto más abundante de la gracia bautismal..., vínculos más firmes y estables... deja más libres frente a los cuidados terrenos y manifiesta mejor los bienes celestiales..."

medios de santificación. De una visión más sociológica y jurídica se pasa a una visión más *teleológica* y *teológica*.

En conclusión, parece tener un sentido lógico la estructuración de la Constitución en cuatro binomios de capítulos, y en torno a cuatro "ejes" eclesiológicos, si bien no parece ser tan clara la determinación exacta de esos "ejes". Puede admitirse sin dificultad que el primer binomio de capítulos gira en torno al "eje" del Misterio de la Iglesia y que el cuarto binomio (cap. VII-VIII) gira en torno al "eje" de su consumación celestial. En cambio no nos parece tan claro que el segundo binomio (cap. III-IV) gire en torno a la constitución jerárquica de la Iglesia y el tercero (cap. V-VI) en torno al fin que es la santidad, como sugiere la Subcomisión mixta; o, como sugiere Ch. Moeller, en torno a la estructura jerárquica de la Iglesia (cap. III-IV) y a las estructuras carismáticas en la Iglesia (cap. V-VI). Si hay que dar un sentido lógico a los dos binomios antedichos, nos parece preferible decir que los cap. III-IV giran en torno a la *misión apostólica* de la Iglesia (con su modalidad jerárquica y laical), y que los cap. V y VI giran en torno a los *medios* de tender a la santidad.

## 2. La estructuración total

Con lo establecido en el párrafo anterior, creemos haber dado los pasos indispensables para acometer la tarea de preguntarnos por el sentido que reviste la estructura total de la Constitución y la ubicación de cada capítulo o binomio de capítulos dentro de la misma.

Confesemos que la respuesta no es fácil ni segura, dada la incertidumbre de los supuestos desde los que hay que partir. Ya hemos visto la diversa interpretación de que es susceptible el sentido de cada binomio de capítulos tomados por separado. Además, ahora debemos suponer que se ha buscado un orden que articulase y trabase no sólo a cada binomio de capítulos sino también al conjunto de los capítulos de la Constitución. Ahora bien, ¿cuál es o puede ser dicho orden?

Podríamos concebir dos criterios de ordenamiento. Uno, que podríamos llamar "temporal", en cuanto que los aspectos a distinguir no serían sino etapas temporales del misterio de la Iglesia. Por ejemplo, el capítulo I trataría del *origen* trinitario de la Iglesia, así como de su *primera* realización en Cristo en los misterios de su vida terrestre; *después*, a partir del capítulo II hasta el VI inclusive, se

trataría de la etapa "apostólica"<sup>71</sup>; por último, en los capítulos VII y VIII, se trataría de la etapa "escatológica" de la Iglesia. El inconveniente de este esquema, si se lo utiliza aisladamente, es doble. Por un lado no interpreta exactamente la estructura del capítulo I<sup>72</sup>. Por otro lado no explica el pasaje del capítulo II a los capítulos III-IV y V-VI, el cual evidentemente no es de orden "temporal".

Al otro criterio lo podríamos llamar "lógico", por ir de lo general a lo particular; o "formal", por cuanto los aspectos a distinguir serían distintas formalidades de un mismo misterio de la Iglesia. Por ejemplo, en el capítulo I se trataría del misterio de la Iglesia en toda su amplitud<sup>73</sup>; pero solamente de una manera *general*, mientras que en los restantes capítulos se irían luego desarrollando, en forma particular, algunos de esos aspectos esbozados genéricamente en el capítulo I. Por ejemplo, los capítulos VII y VIII desarrollarían el aspecto celeste de la Iglesia, mientras que los capítulos II-VI tratarían del aspecto apostólico y peregrinante de la Iglesia. Cada uno de estos dos temas, a su vez, tendrían un esbozo general y luego un desarrollo particular. Así, por ejemplo, el aspecto apostólico y peregrinante de la Iglesia tendría un esbozo general en el capítulo II, y se desarrollaría luego en particular el tema de la misión apostólica (cap. III-IV) y el de los medios de santificación (V-VI), o, si se prefiere, el tema de la estructura jerárquica de la Iglesia (cap. III-IV) y el de las estructuras carismáticas en la Iglesia (cap. V-VI). En forma parecida, el aspecto celeste de la Iglesia se esbozaría en forma general en el capítulo VII, mientras que en el capítulo VIII se desarrollaría el caso particular de la Virgen María.

Este criterio de ordenamiento nos parece que explica en forma más aceptable el encadenamiento de los capítulos de la Constitución. Pero tropieza con un inconveniente principal. El capítulo I no responde exactamente a los "desiderata" de este criterio de ordenamiento. Porque, si bien podemos encontrar en el capítulo I alusiones sueltas a los temas desarrollados en los otros capítulos (y no a todos), con todo no se encuentra suficientemente indicado el orden que los encadena. La relación con el capítulo II, netamente determinada por la Comisión doctrinal<sup>74</sup>, también aflora claramente en el texto del capítulo I<sup>75</sup>. En cambio es más fugaz la alu-

71 Para abreviar denominamos la etapa "apostólica" de la Iglesia a aquella que va de Pentecostés a la Parusía, etapa desarrollada en el capítulo II, según la "Relatio" citada en nota 25.

72 Ver nota 55 y 25.

73 Ver la "Relatio" de la Comisión doctrinal en nota 25.

74 Ver nota 25.

75 "...Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos que están en comunión con él, si bien fuera de ella se encuentran muchos elementos de santificación y verdad, que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica..." (Nº 8).

sión a los capítulos III-VI<sup>76</sup>. Lo mismo se nota con respecto al capítulo VII<sup>77</sup>. Y con relación al capítulo VIII, no se encuentra la más leve alusión<sup>78</sup>. Una explicación de ello podría hallarse en la hipótesis de que el capítulo I no hubiese seguido en su evolución el mismo ritmo que el conjunto del esquema *De Ecclesia*. Pero no estamos ahora en condiciones de verificar dicha hipótesis.

En suma: el texto de la Constitución "Lumen Gentium" deja percibir en la estructuración general de sus capítulos un cierto orden lógico, si bien su determinación exacta se nos escapa en parte de las manos.

### III. EL VALOR DE LA ESTRUCTURA ACTUAL

El juicio de valor que podríamos emitir sobre la estructura sintética de la Constitución "Lumen Gentium", puede ser, ante todo de orden comparativo, por ejemplo en relación con otros documentos eclesiológicos del magisterio de la Iglesia, vg., la Constitución "Pastor aeternus" del Vaticano I (18-VII-1870), o la encíclica "Satis cognitum" de León XIII (29-VI-1896), o la encíclica "Mystici Corporis" de Pío XII (29-VI-1943). No es nuestra principal intención emitir dicho juicio comparativo, para el cual habría que establecer previamente un análisis de la estructura de dichos documentos. Contentándonos con una ojeada superficial podemos señalar en la Constitución "Lumen Gentium" varios puntos de avance en lo que atañe al aspecto de su estructura sintética.

76 Una alusión a las diversas estructuras "jerárquicas" y "carismáticas" puede encontrarse, ya sea en el N° 4 ["Para guiar a la Iglesia hacia toda verdad y unificarla en la comunión y el ministerio (el Espíritu), la dota y la dirige con diversos dones *jerárquicos y carismáticos* y la adorna con sus frutos...], ya sea en el N° 7 ["También en la constitución del cuerpo de Cristo hay variedad de miembros y ministerios... Entre todos estos dones sobresale la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad subordina el mismo Espíritu incluso a los carismáticos..."].

77 "...la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, sino que forman una realidad compleja, que conjuga elementos humanos y divinos..." (N° 8).

78 El tema de la Virgen María hubiera podido ser aludido sin dificultad en el N° 3, al tratar de la Misión del Hijo, empleando el texto de Gal. 4, 4-5, o el "Credo" de la Misa Romana, como de hecho se hace en el proemio del capítulo VIII: "...cuando llegó la plenitud del tiempo envió a su Hijo *hecho de mujer*... El cual por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, *tomó carne de María* Virgen, por obra del Espíritu Santo..." (N° 52). El tema de la Virgen hubiera podido insertarse en el Misterio de la Iglesia, sin encontrar aquí reparos por parte de la llamada tendencia "cristotípica".

Ante todo, los *elementos* que incorpora a la síntesis eclesiológica. Algunos de ellos, representan una novedad, como la doctrina sobre los laicos (cap. IV). Otros, por largo tiempo olvidados, vuelven a reinsertarse en la síntesis eclesiológica, como la consideración del aspecto celeste de la Iglesia y de la Virgen María (cap. VII-VIII). Otros, adquieren en la síntesis eclesiológica una forma más equilibrada y matizada, como la doctrina sobre el valor eclesial de los otros grupos religiosos (cap. I Nº 8; cap. II Nº 14-16).

Otro avance se da en el *orden* con que son presentados dichos elementos. Por ejemplo, el tratar de los elementos comunes a todos los miembros del pueblo de Dios en el capítulo II (Nº 10-12), antes de aquellos otros que los distinguen y los diversifican, como la consideración de la jerarquía en el capítulo III.

Finalmente, por el *principio* o punto de partida del que arranca dicho orden. En lugar de limitarse a desarrollar sistemáticamente la excelente metáfora del cuerpo de Cristo, se ha preferido un punto de partida más *teologal*, la Iglesia en el plan de Dios y en las misiones trinitarias.

Pero el juicio de valor podría hacerse desde otro ángulo, sin limitarse a la comparación con otros documentos anteriores, considerando la estructura sintética de la Constitución "Lumen Gentium" desde el ángulo de una teología a ser precisada y desarrollada ulteriormente, y teniendo en cuenta que la Constitución conciliar no se presenta como una meta infranqueable sino más bien como un punto de partida. Desde este punto de vista, diremos que mucho es lo que tenemos que aprender de la Constitución, mucho también lo que podrá ofrecernos una teología ulterior, y poco lo que podemos señalar por el momento.

Comencemos por el principio o *punto de partida*. Hemos señalado como acierto de la Constitución el adoptar un punto de partida teologal; es decir, el comenzar a exponer el misterio de la Iglesia desde Dios, desde el misterio de su necesaria trascendencia y de su libre comunicación a los hombres. Pero este libre plan de Dios, en el que se funda la eclesiología, es descrito en fórmulas demasiado concisas, cuyo sentido queda por profundizar y desentrañar. En el plan de Dios, la Iglesia es presentada "como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (1), o como la congregación de todos los "elegidos" o "creyentes" o "justos" (2). Se nos brindan fórmulas excelentes, pero su sentido y coherencia no reciben mayor explicitación o desarrollo. Se vislumbra, vg., la relación entre Iglesia y Reino celeste (vg. 5), pero no se perciben los principios que expliquen la relación entre la Iglesia y la actividad temporal en el mundo, o todavía, el sentido de la actividad misionera de la Iglesia.

El mismo problema vuelve a ser planteado al examinar el orden conforme al cual se analizan los diversos aspectos de la Iglesia. En un orden sistemático y teológico, el fin y lo escatológico juegan un papel de primer orden, exigiendo ser considerados desde el comienzo, al menos desde el punto de vista de la intención, si no de la ejecución. En la Constitución "Lumen Gentium" la condición escatológica y celeste de la Iglesia, considerada en los últimos capítulos, apenas es aludida en el primer capítulo, sin llegar a constituir un principio de esclarecimiento de toda la temática de la Iglesia.

El mismo problema vuelve a resurgir al examinar el criterio de selección usado al integrar o al dejar de lado ciertos temas en orden a la síntesis eclesiológica. La Constitución ha integrado los temas que revelan el aspecto "ad intra" de la Iglesia, entre los que cabe destacar la condición celeste de la Iglesia, analizada en los capítulos VII y VIII. Algunos de estos temas, como el de la Virgen María, han llegado incluso a constituir verdaderos tratados o bloques completos. En cambio se han dejado de lado los temas que revelan el aspecto "ad extra" de la Iglesia, como por ejemplo, la relación con el Estado, y en general, la relación con el mundo. Remitidos a otros esquemas, como el *De Ecclesia in mundo huius temporis*, estos temas apenas son sugeridos en la Constitución "Lumen Gentium"<sup>79</sup>. Es menester, por tanto, trascender el ámbito de la Constitución "Lumen Gentium" y atender a otros documentos del Concilio Vaticano II para poder obtener una síntesis completa de la eclesiología conciliar.

Como vemos, queda abierta a la teología una interesante e ingente tarea a emprender en este campo. Lejos de cerrar puertas, la Constitución "Lumen Gentium" las abre y amplísimas. Lejos de constituir una valla, ella se nos ofrece como un campo abierto en el que podemos respirar a nuestras anchas y extender nuestras miradas hacia las más variadas direcciones.

Ricardo Ferrara

---

<sup>79</sup> La mayor parte de estas sugerencias se encuentran en el capítulo IV sobre los laicos, especialmente en los N.º 34-36.

# 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"<sup>1</sup>.

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 inteligencia<sup>2</sup>. 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 óptico 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*, Nº 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 fantasía<sup>3</sup>; o en parábolas<sup>4</sup>, 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.

Concluycamos 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 acción<sup>5</sup>. 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".

---

<sup>5</sup> "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*”.<sup>6</sup> 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.

---

<sup>6</sup> Cap. I, N° 2.

El término "misterio" es atribuido por la Constitución también a Cristo y a la Iglesia<sup>7</sup>. 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 manifiesta<sup>8</sup>.

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*<sup>9</sup> el misterio; es *sacramento*<sup>10</sup> 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 realidad<sup>11</sup>.

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 general<sup>12</sup>.

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)<sup>13</sup>. Pero entre este aspecto institucional, que indudablemente no

12 "El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación" (5): indlea 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° 2 y 8. El concepto de "preparación" implica también una función "figurativa" o manifiestativa, 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 rursum 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"<sup>14</sup>.

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 periodo 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*)<sup>15</sup>.

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

<sup>15</sup> 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 especial<sup>16</sup>, el período 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 Padre<sup>17</sup>. 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 Iglesia<sup>18</sup>. 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 eclesiología 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, 26, 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 ("designio" 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 "designio" 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 Testamento<sup>19</sup>, uno de cuyos pasajes, Efesios 1, está muy presente en la redacción de los Nos. 2-4<sup>20</sup>; 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 Símbolo<sup>21</sup>; visión "teológica" de la Iglesia mantenida viva en la teología ortodoxa<sup>22</sup>. Esta visión es resucitada en la eclesiología del siglo pasado<sup>23</sup> 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*, Güttersloh, 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 *Eccelesia*; 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 subiungeretur 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'écclésiologie 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. Kirievsky: "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 teológicas<sup>24</sup>.

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.

<sup>24</sup> "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 salvífica<sup>25</sup>. 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.

---

<sup>25</sup> 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 salvación<sup>26</sup>. 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 salvación<sup>27</sup>. 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 misiones<sup>28</sup> 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 síntesis<sup>29</sup>.

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<sup>o</sup> 2 indicados ciertos caracteres: —*convocación* de fieles en la Iglesia— en referencia a Cristo—; es además, una comunidad *histórica*; es *universal*<sup>30</sup>, 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.

<sup>30</sup> El N<sup>o</sup> 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 Cristo<sup>31</sup>. 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 mundo<sup>32</sup>.

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.

---

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

<sup>32</sup> 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"; *Relationes*, 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 redención<sup>33</sup>.

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 N<sup>o</sup> 3, que toca particularmente el tema del Hijo, repite y abarca prácticamente los mismos temas que el N<sup>o</sup> 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 Padres<sup>34</sup>.

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

<sup>34</sup> *L'Ecclesiologie de la Revolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité, en L'Ecclesiologie 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<sup>o</sup> 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*<sup>35</sup>.

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:

---

<sup>35</sup> El tema del envío del Espíritu por parte de Cristo será explícitamente indicado en el N<sup>o</sup> 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<sup>o</sup> 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<sup>o</sup> 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"*<sup>36</sup>.

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

<sup>36</sup> 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" corresponden 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 "origenes".

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 comunidad<sup>37</sup>.

## 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 antecedentes<sup>38</sup>. 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. 85).

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 Iglesia<sup>39</sup>. 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° 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 Iglesia<sup>40</sup>.

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

---

<sup>40</sup> 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 extructionem 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 exetrnos, 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 lugar<sup>41</sup>.

El párrafo tiene esta idea central: la Iglesia es el Reino de Dios (con los límites que luego pondremos a esta afirmación)<sup>42</sup>. 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 Iglesia<sup>43</sup>, 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 Reino<sup>44</sup>.

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*<sup>45</sup>, 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*<sup>46</sup> 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 ignorancia<sup>47</sup>.

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 cruz<sup>48</sup>. 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 Reinado 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"<sup>49</sup>: 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 Cristo<sup>50</sup>; 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*<sup>51</sup>.

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° 4. Hemos de atender a un problema que allí dejamos planteado: las relaciones entre las funciones de Cristo y las del Espíritu<sup>52</sup>.

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 hombre<sup>53</sup> 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* versos autores: la Iglesia es "portadora", "*Trägerin*" (Meinertz) del Reino; o bien su "forma presente", "*Jetztgestalt*" (E. Walter); o se habla de una pericoreosis 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 con 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° 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 Dios<sup>54</sup>; 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 *testimonia 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 funciones<sup>55</sup>.

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"<sup>56</sup>.

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*<sup>57</sup>, 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 sentido<sup>58</sup>.

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-

---

<sup>58</sup> 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 dones<sup>59</sup>: 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 vital<sup>60</sup>.

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"<sup>61</sup>, 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*<sup>62</sup>.

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 creatura<sup>63</sup>. 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 Cristo<sup>64</sup>. 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*<sup>65</sup>.

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 "filialción" 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 filialción 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 filialción, 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 Sí mismo. Si la redención consiste en una divinización (nova creatura), esa divinización se da en concreto como "filialción" 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 plenitud<sup>66</sup>.

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 solidarios<sup>67</sup>; 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 corporativo<sup>68</sup>; 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 sí<sup>69</sup>.

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*<sup>70</sup>.

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 cuerpo<sup>71</sup>: 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 realidad<sup>72</sup>.

---

71 Las fórmulas tomadas de las epístolas a los Col. y Ef.: "todas las cosas" (universa); "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*<sup>73</sup>. 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 vista<sup>74</sup>. 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 comunidad<sup>75</sup>. 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 conscientemente<sup>76</sup> 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 renovación<sup>77</sup>. 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-

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

<sup>76</sup> Cf. *Relationes*, N° 7, línea 2, pág. 22.

<sup>77</sup> 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 Congar<sup>78</sup>, "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-soteriológica<sup>79</sup>, 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

<sup>78</sup> *Peut-on définir l'Eglise?...*, pág. 27.

<sup>79</sup> Ver también J. Ratzinger, *El concepto patristico de la Iglesia*, en *Naturalidad 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 N° 8: *La Iglesia a la vez visible y espiritual*<sup>80</sup>.

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

---

<sup>80</sup> 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 N° 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. *Relationes*, N° 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<sup>o</sup> 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 naturaleza<sup>81</sup>. 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<sup>o</sup> 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 incorporados<sup>82</sup>.

*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-

---

<sup>82</sup> Las *Relaciones*, N° 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"<sup>83</sup>.

¿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 salvación<sup>84</sup>. 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 instrumento<sup>85</sup> 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 cuerpo<sup>86</sup>*.

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> 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*<sup>87</sup>.

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".

<sup>87</sup> Cf. N° 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 gobernada<sup>88</sup>. 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"<sup>89</sup>, 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"<sup>90</sup>. 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

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

<sup>90</sup> *Relaciones*, N.º 8, Alinea 2, pág. 25.

pleno, pero sí en un sentido "propio". La Constitución, sin expresarse al respecto, deja el camino abierto<sup>91</sup>.

Determinado el rol de la Iglesia visible, como medio o sacramento de salvación, la segunda mitad del n<sup>o</sup> 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<sup>o</sup> 1 y 8, resalta la función manifiesta 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 Cristo<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> 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"<sup>93</sup>. 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 (12-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.

<sup>93</sup> *Relaciones*, 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*

# La Iglesia pueblo de Dios único y universal

(Capítulo II)

## I. LA NOCIÓN “PUEBLO DE DIOS”

### 1. Alcance teológico.

La presentación e interpretación sistemática de la Iglesia como *Pueblo de Dios* es uno de los frutos más valiosos de la reflexión teológica contemporánea sobre la realidad eclesial, constituyendo una aptísima vía de acceso para penetrar la riqueza de su misterio, a la vez que un vehículo elocuente para expresarlo<sup>1</sup>. Si bien existen testimonios de que la Tradición patristica conoció y empleó el concepto, su utilización como noción sistemática para describir la naturaleza y funciones de la Iglesia es un fenómeno reciente.

Una mayor familiaridad y aprecio por las fuentes bíblicas, sobre todo en cuanto reveladoras de las grandes líneas y profundas estructuras del desarrollo del plan de Dios; el intenso empeño que los propulsores del movimiento litúrgico pusieron en destacar el papel real y activo de todos los cristianos en las asambleas cultuales, especialmente en la celebración de la Misa; la orientación del pensamiento teológico contemporáneo, inclinado a subrayar el carácter dinámico y progresivo de la obra de Dios en el mundo y en el hombre, afín con una cultura que descubre la dimensión histórica del ser y el acontecer humanos: fueron todos factores convergentes que condujeron a reconocer en “*pueblo de Dios*” la idea, tal vez más adecuada, para poner de relieve aspectos esenciales, no suficientemente destacados en las exposiciones corrientes, de la misteriosa, compleja, inefable realidad que es la Iglesia.

Esta noción, en efecto, expresa múltiple y ricamente esta realidad:

---

<sup>1</sup> Como guía bibliográfica remitimos al N° 1 de la revista *Concilium*, enero 1965, que contiene un completo artículo de Y. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios*, págs. 9-33; y un boletín sobre el mismo tema debido a los PP. Schnackenburg y Dupont, págs. 105-113. Ambas colaboraciones prestan eficaz ayuda para ubicar y profundizar la cuestión, aportando además abundantes referencias bibliográficas.

a) Inserta, en primer lugar, a la Iglesia en el plan salvífico de Dios, poniéndola en *continuidad* con Israel, el pueblo de la Antigua Alianza, del cual es su realización y culminación, a la vez que denota su *novedad*, o sea la *liberación* del particularismo étnico, por cuanto es ya el pueblo escatológico y universal, integrado por todos los pueblos de la tierra, nacido de la sangre derramada por Cristo y animado por el Espíritu Santo.

b) Registra y expresa, además, la condición sacerdotal y profética de sus miembros, fieles servidores y testigos vivientes de las maravillas de Dios para la salvación de todos; condición básica y común de todos ellos, desempeñen o no algún cargo. Con lo cual se muestra el papel funcional, tanto de los miembros del Pueblo respecto de los que no pertenecen a él, como de las jerarquías —léase “ministerios”— respecto de los demás integrantes del mismo, a la vez que la dignidad y responsabilidades de todos sus miembros.

c) Muestra, por último, a la Iglesia, íntimamente integrada en la humanidad, viviendo con ella y en ella su proceso histórico, condicionada por éste y simultáneamente iluminándolo, redimiéndolo y santificándolo. Iglesia, que crece y se desarrolla, que se descubre a sí misma y descubre a los demás nuevas dimensiones de la realidad de Dios y de su presencia activa en los hombres y en el cosmos; Iglesia peregrina hacia la plenitud final, fiel y débil, poseedora y pobre, esperando y ansiando *la libertad de la gloria de los hijos de Dios*, pero ya *poseyendo las primicias del Espíritu* (Rom. 8,21-23).

## 2. La noción en la “*Lumen Gentium*”

Cuando los Padres Conciliares decidieron hablar de la Iglesia como *Pueblo de Dios* y titular con esa expresión uno de los capítulos que ocupan un lugar de preferencia dentro de la estructura interna de la Constitución, destinada a *declarar con la mayor precisión, a sus fieles y al mundo entero, su naturaleza y su misión universal* (1), y cuando así la promulgaron, acogieron y ratificaron de ese modo, con la autoridad del Magisterio, este aporte de la eclesiólogía contemporánea y lo incorporaron a la “doctrina católica”.

Nuestro propósito, en el presente ensayo, es exponer la mencionada doctrina, tal como la enseña el Concilio, tratando de señalar qué aspectos de esa teología se asumen, qué temas predominan, cuáles son las ideas-clave del texto conciliar.

Como un primer acercamiento, cabe ante todo ceder la palabra a los propios Padres y enterarnos así qué se propusieron con este capítulo, inclusive al ubicarlo donde lo hicieron. Para lo cual

nada mejor que leer directamente el texto de la Relación general de la Comisión Doctrinal, en la cual se exponen los criterios que, de acuerdo con las indicaciones de los Padres Conciliares, adoptó la citada Comisión<sup>2</sup>. Pero nos contentaremos aquí con transcribir un comentario que hace el P. Congar, integrante de dicha Comisión:

“Con ello (la incorporación de este capítulo) se intentaba, una vez indicadas las causas divinas de la Iglesia en la Santísima Trinidad y en la Encarnación del Hijo de Dios: a) mostrar cómo esa misma Iglesia se construye en la historia humana; b) mostrar cómo se extiende en la humanidad a distintas categorías de hombres diversamente situados con respecto a la plenitud de vida que se halla en Cristo y cuyo sacramento es la Iglesia por él fundada; c) exponer lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, con anterioridad a toda distinción entre ellos, de oficio o estado, en el plano de la dignidad de la existencia cristiana”<sup>3</sup>.

Es decir, con “*Pueblo de Dios*” se enseña el carácter histórico, la trascendencia y universalidad de la Iglesia, y la condición común a todos sus miembros. He aquí el sentido y el por qué de su inserción en la Constitución.

Los distintos elementos sugeridos y contenidos en la expresión propuesta no han sido registrados por el Concilio con un criterio meramente enunciativo, ni aparecen agrupados como en una nota de “vocabulario bíblico”. Al contrario, han sido seleccionados y elaborados, estructurándose así un determinado planteo sobre la naturaleza y función de la Iglesia, en continuidad con el enfoque dado a todo el documento. Son los lineamientos fundamentales de dicho planteo lo que trataremos aquí de dilucidar. Ellos son los que otorgan valor y originalidad a la Constitución, al reconocer las nuevas perspectivas en las que ha de moverse una reflexión sobre la Iglesia.

Creemos que esas enseñanzas distintivas del capítulo II pueden sintetizarse en dos conceptos básicos, que articulan la totalidad del mismo y constituyen la médula de su contenido. Ellos son: a) La consideración “funcional” de la Iglesia como grupo elegido para la salvación de todos; b) La gradual y diversa pertenencia actual de los hombres de la Iglesia. En función de estos pasamos a exponer y explicar ahora el capítulo II: “*Sobre el Pueblo de Dios*”.

<sup>2</sup> El artículo de R. Ferrara en notas 22, 23 y 25, trae varias de las razones aducidas por la Comisión. Cfr. el texto de la *Relatio Generalis* sobre el cap. II, en *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, págs. 55-57, donde, además de las citadas, se traen tres nuevas razones: a) el cap. II pertenece lógicamente al Misterio de la Iglesia (razón 1<sup>a</sup>); b) ofrece fácilmente un lugar para exponer la unidad de la Iglesia en la variedad católica (razón 5<sup>a</sup>); c) establece una perspectiva más recta para tratar de los católicos, de los cristianos no católicos, de todos los hombres.

<sup>3</sup> Y. Congar, 1 c., pág. 9.

## II. LA IGLESIA ES EL GRUPO DE HOMBRES ELEGIDOS PARA LA SALVACION DE TODOS

En el Antiguo Testamento, "*pueblo de Dios*" designa a ese grupo humano elegido por Dios, liberado y constituido por él, unido a él por un pacto, pueblo santo, puesto aparte para Yahvé y protegido por él, testigo del Dios único entre las naciones, mediador por el que se reanuda el vínculo entre Dios y el conjunto de la humanidad, que aparece en un momento dado de la historia y se integra en su desarrollo, uno entre otros pueblos, pero único por su vocación y misión<sup>4</sup>.

La aplicación que la Constitución hace a la Iglesia de la noción "*pueblo de Dios*" tiende precisamente a poner de manifiesto, como derivación del designio divino de salvación universal, ese su carácter funcional.

En la primera parte del capítulo II, (9-13), dicha concepción se evidencia. El nº 9, no incluido en el esquema original y elaborado por la Comisión Coordinadora a solicitud de los Padres, inaugura el capítulo haciendo una completa enunciación del denso contenido teológico de la expresión "Pueblo de Dios"; el nº 10 continúa el tema, desarrollando el hecho de la condición y función sacerdotal de sus miembros, mientras que en el nº 11 se detalla su ejercicio a través de la actividad sacramental; el nº 12 afirma su función profética; y el nº 13, párrafo de transición, concluye su carácter único y universal, consecuentemente, con la "motivación" divina que impuso su formación.

### 1. El designio de Dios

Enseñan estos textos, que el punto de partida desde donde se ha de considerar la formación de un "pueblo" que sea "de Dios", la razón de ser que explica su existencia, lo que le dio origen, es el designio salvífico universal de Dios. Designio que en el capítulo I se presenta como la razón de ser de la Iglesia en cuanto tal, y que consiste en congregar en la unidad a todos los hombres; plan del Padre, que va cumpliendo con la Encarnación del Hijo y la venida del Espíritu Santo, hasta su manifestación gloriosa en la Parusía, y que es aquí descrito como el propósito de Dios de santificar y salvar

<sup>4</sup> Cf., por ej. P. Grelot, "Pueblo"; nota en el *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, págs. 657-664.

a los hombres no individualmente, como seres aislados, sino al contrario, constituyendo un agrupamiento, una comunidad, un "pueblo":

"En todo tiempo y en toda nación es grato a Dios aquél que le teme y practica la Justicia (cf. Hechos 10, 35). No obstante, ha querido Dios santificar y salvar a los hombres, no individualmente, excluida toda mutua conexión, sino constituyendo un pueblo que lo conociera en la verdad y lo sirviera santamente" (9).

La convocación de un "pueblo" entra, pues, en el designio salvífico universal del Padre; el mismo al que se presentó (2) como el factor real y lógico de la Iglesia. Designio, que se verifica históricamente por obra de la acción de las tres divinas personas. Plan de Dios, esto es del Padre, que se realiza por Cristo y el Espíritu. Por Cristo muerto y resucitado, que le dio origen en el pacto sellado con su sangre, lo iluminó con una revelación plena, lo "adquirió", lo "llenó" con su Espíritu y lo dotó de medios aptos de unidad visible, y es el autor de la salvación, principio de la unidad y de la paz. Y por el Espíritu que habita en sus miembros, renacidos del agua y el Espíritu, como en un Templo, y es el principio de su unidad y de su continua renovación.

Todo lo cual hace que este pueblo, formado no según la carne sino en el Espíritu, trascienda tiempos, razas y naciones, y tenga por finalidad la dilatación del Reino de Dios, ya comenzado en la tierra, hasta su consumación final, entre en la historia humana, se extienda a todas las naciones, y marche, entre la fidelidad y la debilidad hacia la plenitud, teniendo como ley el mandato de amor de Cristo, animado desde dentro por el Espíritu:

"Es una comunidad de vida, caridad y verdad que, si bien no contiene a todos los hombres y aparece como "pequeño" grupo, es el germen poderoso de unidad, esperanza y salvación para todo el género humano, instrumento de Cristo para la redención universal, enviado al mundo entero como luz del mundo y sal de la tierra" (9).

Vale decir que la elección y constitución de un pueblo "separado" y propio no tiene por objeto último privilegiar y preferir a una minoría selecta en desmedro del resto de los hombres, abandonados a su suerte, sino hacer posible y concretar el plan de salvación universal. El Pueblo de Dios no es el reducto de los privilegiados, sino la fuente y factor de la redención de todos. Dios no selecciona para provecho exclusivo de un puñado de afortunados; elige y llama para expandir y extender a todos la plenitud de su vida.

Ese propósito divino, presente en el momento de la creación y elevación del hombre, interferido en su concreción por el pecado, se

verificará a partir de entonces y a lo largo de la historia a través de una dialéctica de mediación. Dios "elige" un pueblo, se hace especialmente presente en un grupo determinado de personas, revelándoseles más netamente, santificándolos más plenamente, realizando en él al máximo de intensidad posible, aunque condicionada siempre por la contingencia de lo humano y temporal, una comunidad de vida, de caridad y verdad; y de esa manera, a través de él, por medio de él, obtiene (mejor: va obteniendo) la redención universal; esto es, lo hace *el germen de la unidad, esperanza y salvación de todos, el instrumento de Cristo para la redención universal*. Pueblo, cuya finalidad es la dilatación del Reino de Dios hasta la consumación escatológica.

Es éste un proceso que reconoce etapas: una imperfecta, con la elección de Israel; otra plena, con la venida de Cristo y la constitución del nuevo pueblo de Dios, igualmente en marcha y en busca de la perfección total aún no lograda. Pero ambas etapas registran el mismo ritmo: se da un grupo en el que Dios está especialmente presente, que realiza en sí, en pequeño, el plan de Dios, y que lo irradia, lo difunde, lo expande en torno suyo, hasta lograr que esa comunidad de verdad, de caridad y de vida adquiera dimensiones del mundo y sea, al fin, toda la humanidad<sup>5</sup>.

## 2. Un pueblo sacerdotal y profético

Afirmar que el pueblo de Dios es sacerdotal y profético, como lo hacen los nros. 10-12, es en el fondo prolongar y profundizar la misma idea.

Es pueblo sacerdotal en cuanto consagrado a Dios y recinto de una más intensa presencia divina, en cuanto destinado a ser testigo de Dios ante las naciones, ante aquellos que aún no lo conocen. Pueblo sacerdotal, siervo leal y consagrado, testigo fiel de las maravillas de Dios:

"Los bautizados han sido constituidos, por la regeneración y la unión del Espíritu Santo, una casa espiritual y un sacerdocio santo, para ofrecer, por toda la actividad del hombre cristiano, hostias espirituales, y para anunciar el poder de aquél que los ha llamado de las tinieblas a su admirable luz" (10).

Por lo cual, los cristianos *han de ofrecerse a sí mismos como una hostia viva, santa, agradable a Dios, y dar en todas partes testimonio*

5 Cf. E. Schillebeeckx, *Iglesia y Humanidad; en Concilium*, N<sup>o</sup> 1, págs. 65-94.

*de Cristo* (10). Pueblo actor y receptor de una efusión de gracia, para sí y para los demás, que hace real, viviente, palpitante, fecunda, esa presencia de Dios, a través del orden sacramental (11).

Pueblo sacerdotal, en fin, en quien actúa de modo especial el Espíritu Santo, dotando a sus miembros de un "sentido de la fe" que les hace intuir y penetrar con verdad y lucidez en las cosas de Dios; y distribuyendo en ellos, con sapiencia y armonía, diversos dones para la edificación de la totalidad. Con todo lo cual configúrase su condición de pueblo profético (12).

### 3. *Un pueblo único y universal*

Este enfoque de la naturaleza y función del pueblo de Dios deriva y se cristaliza, a modo de síntesis también, en la afirmación de su carácter único y universal (13). Esto lleva, una vez más, a abordar la cuestión desde el punto de partida: el designio divino de salvación universal, y su finalidad suprema: la redención de todos.

En otras palabras, la universalidad es una nota esencial del Pueblo de Dios, expresa su razón de ser, está involucrada en su misma naturaleza, por cuanto su "constitución" por Dios responde al propósito de que todos los hombres sean salvos. Propósito que se manifiesta en la creación de una naturaleza humana única, y en la voluntad de querer congregar a todos los hombres en la unidad, y que es el origen tanto de la Encarnación del Hijo, del envío del Espíritu Santo, como de la misión de la Iglesia; acciones divinas todas éstas convergentes y conducentes a la concreción del mismo y único designio.

En virtud de este carácter universal, *la Iglesia* (= el pueblo de Dios) *tiende eficaz y continuamente a reunir* (recapitulare) *toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo la Cabeza que es Cristo, en la unidad de su Espíritu* (13). Por lo cual, señálase, se debe extender a todos los siglos y lugares, acogiendo ciudadanos y valores de todos los pueblos de la tierra, a la vez que los purifica, los fortifica y los eleva; y las diversidades entre sus miembros, diversidades de funciones, santidad, tradiciones particulares y hasta bienes materiales, lejos de ser elementos de ruptura o de división, constituyen más bien riquezas que se comunican beneficiando a todos, sirviendo de ese modo a la unidad.

En una palabra, el designio divino de salvación universal ha derivado en la formación de un "pueblo" que desarrolla en sí al máximo posible esa salvación, y que tiende a expandirla eficazmente a toda la humanidad, siendo ésta su misión fundamental y cons-

titutiva; pueblo sacerdotal y profético, cuya meta es *in unum tandem congregare* a todos los hombres.

La convocación y formación de un pueblo "elegido" se inscribe, pues, en el designio de la salvación universal. Es el comienzo de su realización porque se verifica ya entre sus miembros, y es el germen y el instrumento para la salvación definitiva y total. Una realidad que ya se da y que impulsa a su plena concreción. Realidad nueva y, por ahora, privativa de ese grupo, para que un día sea compartida por todos, y en todos se dé. Elección "funcional", por tanto; es decir elección de unos en función de todos. Pero no mera función; elección que ya realiza "en ellos" lo que, "por ellos", acabarán todos por tener. "Es" ya la comunidad de vida y caridad, y es "germen, instrumento" para que todos lo sean.

### III. LA PERTENENCIA AL PUEBLO DE DIOS —LA IGLESIA—, SE VERIFICA DE MODO GRADUALMENTE DIVERSO

#### 1. Graduación en la pertenencia a la Iglesia

El momento histórico presente, caracterizado por el hecho de que el plan salvífico destinado a todos aún no ha obtenido su concreción real en la totalidad de los hombres, origina una situación irregular:

Si bien todos son llamados al Pueblo de Dios,  
unos ya pertenecen a él,  
y entre éstos algunos plenamente, y otros no;  
y otros le están simplemente ordenados.

Lo cual crea al grupo que ya pertenece plenamente una exigencia: la trasmisión y expansión de la fe y vida que poseen; y da lugar a una determinada actividad: las misiones.

Esta situación temporaria ya se había advertido en el N<sup>o</sup> 9<sup>o</sup>; y ahora, la afirmación del carácter único y universal del Pueblo no hace sino volver a denunciarla, conduciendo directamente a plantear y abordar con más detalle la cuestión de la pertenencia a él. Desarrollo que, a su vez, permite clarificar en mayor grado aún la concepción que se tiene sobre lo que es la Iglesia.

6 "Este pueblo mesiánico, aunque actualmente no abarque a todos los hombres..."; N<sup>o</sup> 9.

Respondiendo al orden propuesto en la división con que se cierra el N<sup>o</sup> 13, los párrafos siguientes tratan sucesivamente los distintos casos enunciados, a saber: el N<sup>o</sup> 14 se refiere a los católicos, el N<sup>o</sup> 15 a los cristianos no-católicos, el N<sup>o</sup> 16 a los no-cristianos, y el N<sup>o</sup> 17 corona el planteo y el capítulo mismo aludiendo a las misiones, empresa impuesta por la situación descrita.

Hemos pasado, como se puede apreciar, de la consideración general sobre el pueblo de Dios, a un problema particular: quiénes y cómo pertenecen a él. La cuestión, de por sí, no está necesariamente ligada al tema "pueblo de Dios", por cuanto la pertenencia puede plantearse a propósito del Cuerpo místico, de la Iglesia a secas, o de cualquier otra noción equivalente. Pero la orientación impuesta a su consideración —grupo escogido para la salvación de todos— ha llevado espontáneamente a exponer aquí el problema de la distinta "situación salvífica" en la que, al presente, se hallan los hombres. Si pareció conveniente acudir a esta noción para detallar y profundizar el misterio de la Iglesia, nada mejor que abordar en su contexto el siempre candente tema de la pertenencia a ella, tan necesaria para la salvación como Cristo, único mediador.

La clave para comprender la doctrina que enseña la *Lumen Gentium* sobre el particular, está en advertir que propone una concepción *gradual* de la pertenencia a la Iglesia, pueblo de Dios único y universal.

El frecuente dilema "pertenece" o "no pertenece", como alternativa radical del tipo "todo" o "nada", que, al menos en la manera vulgar de plantear el problema ha sido el corriente —alternativa absoluta que hizo tan espinosa la discusión y tan difícilmente aceptables las soluciones posibles—, es aquí reemplazado por una visión que admite, junto a una pertenencia que llamará "plena", otras pertenencias, reales también, pero "no plenas", o menos plenas lo mismo que una forma de relación, real también, aunque no denominada propiamente pertenencia, designada como "estar ordenado a", que afirma una auténtica referencia ontológica al término.

Esta manera de encarar la cuestión resulta sumamente fructuosa y, sobre todo, rigurosamente fiel a todos los datos reales, logrando combinar sin violencias ni subterfugios los dos elementos que el rigorismo o el liberalismo religioso eran incapaces de conciliar, a saber: el reconocimiento de los valores auténticos poseídos por los cristianos no-católicos especialmente, en los que costaba no poder admitir una presencia real de Dios, junto con la afirmación del carácter típico, "pleno" que esa presencia reviste en la Iglesia Católica.

A la luz de esta concepción se considera la diversa situación de católicos, cristianos no-católicos, y no cristianos.

## 2. Los católicos y la plena pertenencia a la Iglesia

De los *católicos* (14) no se afirma, como lo hacía la encíclica *Mystici Corporis Christi* (1943) que sean ellos los únicos que, “hablando real y propiamente”, merezcan considerarse miembros de la Iglesia, sean o no pecadores, con tal que la herejía, el cisma o la excomunión no los haya separado de ella<sup>7</sup>. La *Lumen Gentium* evita calificarlos con términos como “miembros” (y abandona el esquema “pertenencia real-no pertenencia real”), adhiriendo a la presentación gradual que comentábamos.

Presenta este cuadro:

- a) Los que: —poseen el “Espíritu de Cristo”,  
 —aceptan toda la estructura de la Iglesia y todos los medios de salvación instituidos en ella,  
 —están unidos a Cristo, en su organismo visible que dirigen el Papa y los Obispos, por la profesión de fe, los sacramentos, el gobierno eclesiástico y la comunión;

de éstos dice que “están plenamente incorporados” a la Iglesia (“*illi plene Ecclesiae societati incorporantur*”).

---

7 “Se han de contar realmente como miembros de la Iglesia los que recibieron las aguas regeneradoras del Bautismo y profesan la verdadera fe, y ni se han separado miserablemente de la contextura del cuerpo, ni han sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas... Así, pues, como en la verdadera congregación de los fieles, hay un solo cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo bautismo; así no puede haber más que una sola fe; y por tanto, quien rehusare oír a la Iglesia, según el mandato del Señor, ha de ser tenido por gentil y publicano. Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por el gobierno, no pueden vivir en este cuerpo único ni de este único Espíritu divino. Ni hay que pensar que el Cuerpo de la Iglesia, por el hecho de honrarse con el nombre de Cristo, aun en el tiempo de esta peregrinación terrena, consta únicamente de miembros eminentes de santidad, o se forma solamente de la agrupación de los que han sido predestinados a la felicidad eterna. Porque la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo Místico a quienes en otro tiempo no negó participación en el convite. Puesto que no todos los pecados, aunque graves, separan por su misma naturaleza al hombre de Cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma, la herejía o la apostasía. Ni la vida se aleja completamente de aquéllos que, aun cuando hayan perdido la caridad y la gracia divina pecando, y por tanto se hayan hecho incapaces de mérito sobrenatural, retienen con todo la fe y esperanza cristianas, e iluminados por una luz celestial son movidos por las internas inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo a saludable temor, y excitados por Dios a orar y a arrepentirse de su caída”, Pío XII, encíclica *Mystici Corporis Christi*. Colección completa de Encíclicas Pontificias, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, pág. 1529. Ver además F. Ricken: “Ecclesia... universale salutis sacramentum”. *Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution “De Ecclesia” über die Kirchenzugehörigkeit in Scholastik*, 40 (1965), pág. 352-388; G. Baum, *La realidad eclesial de las otras Iglesias*, en *Conclitum*, Nº 4, págs. 66-89, especialmente págs. 70 y ss.

- b) Los que: pertenecen a la Iglesia,  
pero han perdido la caridad:  
de éstos se dice que están incorporados a la Iglesia, pero no se salvan; o sea, tal como se expresa en la "relatio" de la Comisión coordinadora, no están plenamente incorporados<sup>8</sup>.
- c) Los que: —movidos por el Espíritu Santo,  
—desean explícitamente ser incorporados a la Iglesia, vale decir, los catecúmenos:  
están unidos por ese "voto" a la Iglesia, si bien aún no incorporados a ella<sup>9</sup>.

Los católicos en gracia, incluidos los niños sin uso de razón y los "rudos" que no pueden conocer expresamente los elementos citados<sup>10</sup>, son quienes pertenecen "plenamente" a la Iglesia; están plenamente incorporados a ella.

He aquí la novedad de la *Lumen Gentium*, el aporte propio y original en documentos del Magisterio sobre esta cuestión: proponer "grados" en la pertenencia y reservar la "plena" no a todos los católicos sino sólo a los que "poseen el Espíritu de Cristo".

Al hablar de novedad tenemos sobre todo presente la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, incluida la reafirmación que el mismo Pontífice hiciera en la *Humani generis* (1950)<sup>11</sup> de la doctrina allí expuesta.

Mientras Pío XII deseaba dejar bien aclarado que "sólo" los católicos eran "realmente" miembros de la Iglesia, y que los demás, separados de ella, no lo eran, sin intentar una interpretación positiva del "status" eclesial de esos hombres, cristianos o no, dis-

<sup>8</sup> *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 1964, pág. 50; *Relatio de N 14, G*.

<sup>9</sup> "Incorporación" es el término técnico que se reserva para calificar el tipo de "pertenencia" que cabe a los católicos que han ingresado en la sociedad visible, en la comunidad eclesial. Así, los pecadores no se salvan pero "están incorporados" los catecúmenos son quienes "han pedido ser incorporados a la Iglesia," y los hermanos separados no merecen nunca esa denominación; si bien estos dos últimos "están unidos" a la Iglesia. Con lo cual la Constitución parece retomar la noción de "miembro reapse" de la *Mystici Corporis* con otro lenguaje; diríase, sólo los católicos están "incorporados" a la Iglesia. La diferencia entre ambos documentos subsiste no obstante, por cuanto en la *Lumen Gentium* se admite, si bien no incorporación, sí "pertenencia" real de los cristianos no católicos. En el Decreto *De Oecumenismo*, N° 3, léase sin embargo, que los cristianos separados, justificados por la fe y el bautismo, "*Christo incorporantur*", lo cual sugeriría que también lo están a la Iglesia, cuerpo de Cristo. En todo caso, no se da una definición neta de lo que se entiende por "incorporación" y del propósito que guió a los Padres al referirla solo a los católicos.

<sup>10</sup> *Schema 1964*, ibidem, págs. 49-50, letra F.

<sup>11</sup> "Algunos no se consideran obligados por la doctrina hace pocos años expuesta en nuestra Carta Encíclica y apoyada en las fuentes de la revelación, según la cual el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia Católica Romana son una sola y misma cosa. Algunos reducen a una fórmula vana la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para alcanzar la salvación eterna". Pío XII, Encíclica *Humani Generis* col. cit., pág. 1683; también Denzinger 2319.

tinguiendo expresamente entre los pecados aquéllos que, pese a ser graves, no separaban de la Iglesia, y aquéllos que, de por sí, quitaban al sujeto su condición de miembro (como la herejía y el cisma); la *Lumen Gentium* admite grados en la pertenencia; una pertenencia real y verdadera que puede ser mayor o menor, plena o no-plena. Reconoce la realidad eclesial tanto de los individuos como de las comunidades separadas, y juzga que un católico sin gracia puede estar realmente incorporado al seno de la Iglesia, pero no plenamente.

Los católicos, pues, no son los únicos que pertenecen a la Iglesia. Son, sí, quienes están “plenamente” incorporados a ella, si no han perdido la caridad. Y se deja abierto el planteo para las otras pertenencias, reales y verdaderas, pero no plenas.

Una cosa es hablar de que a la Iglesia se pertenece “realmente” de un modo preciso y único, indicando cuáles son específicamente las condiciones fuera de las cuales no hay pertenencia “real”; y otra proponer un panorama en que distintos grupos humanos poseen, en diverso grado, determinados “bienes” —los que constituyen la Iglesia—, señalando que algunos los poseen en plenitud, y por eso están “plenamente incorporados” a ella, y que otros sólo en parte, lo cual origina pertenencia no plena, pero nunca no-pertenencia. Este último es el camino escogido por la *Lumen Gentium*; éste es también su aporte propio y original.

### 3. Los cristianos no católicos

El párrafo dedicado a los *cristianos no-católicos* (15) es coherente con el planteo hecho, tanto en su estructura como en su contenido, pero no expone explícitamente las consecuencias obvias que de él se derivan. O sea, no afirma de nuevo y literalmente la conclusión implícita de que los cristianos no-católicos pertenecen a la Iglesia, sea menos plenamente, o imperfectamente, o parcialmente. Lo que se dice en el texto promulgado significa, pese a ello, que no se abandona la concepción de la pertenencia gradual, que se continúa en ese enfoque, como ahora veremos.

El procedimiento redaccional se estructura en dos momentos:

a) Primero, manifestándose mediante un circunloquio que la *Iglesia* (Católica) *se sabe unida por muchos motivos a esos cristianos, caracterizados como bautizados que no profesan la fe íntegra o que no guardan la unidad de la comunión bajo el sucesor de Pedro*. Con lo cual se reconoce una pertenencia a la Iglesia, por cuanto decir que alguien “está unido” a otro significa que ese alguien, o algo,

forman un “uno”, una sola realidad con dicho “otro”; pertenencia expresada no explícitamente sino de esa manera tal vez menos diáfana.

b) Segundo, enumerando cuidadosa y valorativamente los elementos “eclesiales” que esos cristianos poseen, y en virtud de los cuales pertenecen a la Iglesia (o, según se prefirió aquí, *la Iglesia se sabe unida* a ellos).

También aquí hay una evolución apreciable en los conceptos y los términos, respecto de documentos anteriores del Magisterio. Los “herejes” y “cismáticos” que “reapse” no eran miembros de la Iglesia, según la *Mystici Corporis*, se han convertido en la *Lumen Gentium* en los bautizados que por muchas razones están unidos a la Iglesia, en quienes el Espíritu Santo opera con su virtud santificante, por los dones y la gracia, inclusive sosteniendo a algunos de ellos hasta el martirio.

El Decreto sobre el Ecumenismo, promulgado simultáneamente con la Constitución, adhiere a las mismas perspectivas. Habla, por ejemplo, de que por las escisiones se han separado de la plena comunión de la Iglesia Católica, y reconoce que están en comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia Católica. Se detiene también a exponer con esmero y afecto los “bienes eclesiales” que estos cristianos poseen, en virtud de lo cual —nótese que no se habla de bondad puramente subjetiva, sino posesión objetiva de bienes—, aunque no plenamente, están unidos a la Iglesia<sup>12</sup>.

Tanto la Constitución como el Decreto —éste más expresamente— innovan también al reconocer a las “iglesias” y “comunidades” separadas como los sujetos que poseen esos bienes. La diferencia con la postura anterior estriba en que entonces sólo se reconocía a los individuos como capaces de salvarse, y esto gracias a las virtudes humanas o cristianas que podrían tener y a la “buena fe” con que estaban en la herejía o el cisma: en una palabra, un buen cristiano en una Iglesia mala. El cambio radica en reconocer a las Iglesias separadas como medios en buena medida aptos, a través de los cuales Dios obra la salvación. Ciertamente, y no se lo oculta, que la “plenitud” del “ser-Iglesia” no la poseen, y que ella sólo se verifica en la Iglesia Católica.

Mientras que en la concepción anterior, la “separación” (herética o cismática) desmerecía profundamente la situación eclesial y hasta individual del cristiano no-católico y dejaba en la penumbra sus posibles valores, en el enfoque de la *Lumen Gentium* esta separación pide, sí, la plenitud de vida cristiana, pero no destruye los auténticos valores eclesiales que se poseen en comunión con la Iglesia Católica, y que lo constituyen al cristiano verdaderamente como

<sup>12</sup> Decreto sobre el Ecumenismo, Nos. 2 y 3, y, en general, el tenor de todo su contenido.

Iglesia: fundamentalmente, el sacramento del Bautismo que lo une realmente a Cristo.

En una palabra, el cristiano puede no conservar *íntegramente* la fe o no estar unido bajo el sucesor de Pedro; pero ello no le quita el ser cristiano que le dio el Bautismo, ni le impide poseer en la comunión de que forma parte, ciertos bienes eclesiales que lo unen a la Iglesia, y recibir allí los elementos aptos para crecer en ella y obtener la salvación. Eso sí, carece de la incorporación plena, algo le falta, y sería profundamente deseable que accediera a la plenitud cristiana.

#### 4. Los no cristianos

Los no-cristianos (16) constituyen el tercer grupo. Son los "llamados", los "ordenados" al Pueblo de Dios; y a la vez *los que todavía no recibieron el Evangelio*, como los judíos, los musulmanes y tantos otros que buscan a Dios "en sombras e imágenes".

La mirada que sobre ellos echa la *Lumen Gentium* es consecuente con el enfoque general: reconocimiento de los valores y a la vez de las carencias, que se colmarían con la aceptación de Cristo.

Para comprender la importancia de la doctrina aquí enseñada, cabe advertir que el "llamado" y la "ordenación" mencionados no son una mera circunstancia externa o vana, que no modifica a los sujetos afectados. Al contrario, es algo real, objetivo en ese sujeto. Es la providencia general de Dios sobre todos los hombres, que los mueve y atrae a sí, "preparándolos pedagógicamente" al Evangelio; es el designio salvífico universal de Dios que abarca a todos los hombres; es la redención objetiva, operada ya por Cristo, que los "trabaja" a todos desde dentro, como un impulso, un dinamismo en busca de su fin y su perfección. Es la *praeparatio evangelica* de los Santos Padres, retomada por la Constitución, los *semina veritatis*, o la afinidad entre el Creador y la creatura, la *pedagogia divina* de Ireneo, que incluye a todos los hombres. Es la profunda y misteriosa acción de Dios, que guía sapientísimamente el universo, por él creado y redimido, hacia su plenitud.

No obstante, sigue siendo el equilibrio la nota dominante de la *Lumen Gentium*, logrado aquí al conciliar dos datos igualmente ciertos, a saber: el "estado anormal de los "paganos" en la era mesiánica" —la expresión pertenece a un grupo de Padres Conciliares que querían fuese más subrayada en el texto<sup>13</sup>—, y la apreciación de valores reales y "evangélicos" en esas mismas culturas y religiones.

<sup>13</sup> Schema 1964, pág. 53; *Relatio de N. 16, D.*

La Constitución hace recordar aquí, como en todos estos planteos, los "círculos" de que hablaba Paulo VI en "*Ecclesiam Suam*". Más que hablar de estados "anormales", la Constitución prefiere describir la no desesperada pero sí difícil situación de estos hombres ajenos a la luz y a la vida plena que viene de Cristo. No abstraídos de la presencia y la acción de Dios, en condiciones y posibilidad de acceder a él —sólo Dios conoce sus caminos—, queda en pie que hay un llamado a la incorporación al Pueblo de Dios, aun no respondido, una ordenación a él todavía no actualizada. Cuando la luz del Evangelio los ilumine y la gracia de Cristo los salve y eleve, habrán adquirido la plenitud de vida y verdad a que han sido llamados.

### 5. La tarea misionera

Las misiones (17), como actividad esencial y definitoria de la Iglesia, es una consecuencia de todo lo dicho. Un Pueblo de Dios, único y universal, con miembros que pertenecen a él diversamente, y con hombres "llamados y ordenados", pero aun no incorporados, supone en aquéllos que ya pertenecen en plenitud, el anhelo y el suscitar de empresas para que todos los hombres accedan a esa misma plenitud.

Si respecto de los hermanos separados ese anhelo cristaliza en el trabajo ecumenista, respecto de los no cristianos se trata, análogicamente, de las misiones. Misiones que no intentan llevar el "todo" de Dios y de Cristo a quienes no poseen "nada", sino que aportarán la plenificación de sus valores a quienes están buscando en sombras e imágenes al Dios que trajo y reveló Cristo, sanándolos, purificándolos y elevándolos.

Un fenómeno análogo al que se operó respecto de ortodoxos y protestantes —pero mucho más difícil de traducir a las situaciones concretas—, se verifica en la relación con los no cristianos. Una religión no-cristiana se considerará entonces como un intento, imperfecto pero auténtico y válido, de llegar a Dios; una *praeparatio evangelica* en aquéllos que están llamados y ordenados al Pueblo de Dios<sup>14</sup>, pero que aun no han recibido el Evangelio ni el Bautismo, y

14 ¿Admite la Constitución *praeparatio evangelica* en los ateos bien intencionados que trabajan por auténticos valores humanos, a los que sirven como bienes trascendentes? Paulo VI, en *Ecclesiam Suam*, hacía un significativo intento de valoración de esos ateos; ver edición comentada por los Profesores Gera, Gelman y Giacinta, ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, Nos. 103-109, págs. 203-206. Muchos Padres pensaron en las diferentes categorías de los no cristianos: a) judíos; b) mahometanos; c) los que creen en un Dios providente; d) los ateos. Cfr. sobre esto *Schema*, 1964, pág. 53, *Relatio de N 16*, A. La Constitución, sin embargo, se refiere sólo a las "religiones". El decreto conciliar sobre la Actividad Misionera

por tanto no están realmente incorporados a Cristo. Sus valores, mezclados de impurezas, deben ser curados, elevados y consumados en Cristo. La otra visión, que en un tiempo tuvieron algunos católicos, veía en los "paganos" sólo la imperfección o la malicia, y aun lo demoníaco, y concebía la misión como una destrucción de todos los elementos religiosos del futuro converso, sobre la que sólo entonces podía edificarse la fe cristiana.

La misión es, pues, la actividad organizada de los miembros plenos del Pueblo de Dios para lograr que todos los hombres accedan a la plenitud que ellos poseen. Para ello deben curar, elevar y llevar a la perfección los valores reales y "evangélicos" que han cultivado; deben hacer fructificar la semilla de vida que desde la Muerte y Resurrección de Jesús anida en todo hombre; deben responder al dinamismo cristiano que el "llamado" universal imprimió en sus corazones y finalizar en la incorporación a Cristo y su Pueblo la ordenación radical hacia El que los anima.

Esta es, someramente analizada, puntualizada como una guía de lectura, sintetizada en torno a sus ideas-clave, la palabra del Concilio sobre la Iglesia como Pueblo de Dios.

Se nos ha presentado una Iglesia histórica, dinámica, en función de una misión universal, en marcha hacia la plenitud final; Iglesia a la cual pertenecen actualmente los hombres de modo diverso mientras llegue la consumación del último día, en la que cabe a sus miembros "plenos" una exigente responsabilidad. "La luz no se enciende para ocultarla...". Iglesia, en fin, que no es sino la realización del plan de Dios.

"Comunidad de vida, de caridad y de verdad, que no contiene actualmente a todos los hombres y aparece a veces como un "pequeño grupo", pero que es el germen poderoso de unidad, esperanza y salvación para todo el género humano, instrumento de Cristo para la redención universal, enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra" (9).

"... Iglesia (que) implora y trabaja al mismo tiempo para que la plenitud del mundo entero se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo, y que en Cristo, Jefe de todos, se rinda al Creador y Padre del universo todo honor y toda gloria" (17).

Alfredo C. Chiesa

---

y la declaración sobre las Relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, promulgados en la última Sesión, consideran en particular la materia tratada en los párrafos 16 y 17 de *Lumen Gentium*.

# CRONICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA

(Junio - Diciembre 1965)

## PROFESORES INVITADOS — CURSOS ESPECIALES

El R. P. J. Severino Croatto, C.M., ha tenido a su cargo una serie de conferencias sobre *Arqueología Bíblica*, a partir del 10 de setiembre ppdo.

El Pbro. Manuel F. Artiles, Certificado en Psicología de la Facultad de Letras del Instituto Católico de París, ha sido invitado durante el segundo semestre (agosto-noviembre) para dictar dos lecciones semanales sobre *Psicología Pastoral* a los alumnos de III y IV años.

En un cursillo intensivo de cinco lecciones, que tuvo lugar del 25 al 30 de octubre ppdo., el R.P. Paul Ramlot O.P. expuso el tema *Desarrollo y Pastoral*. Las lecciones, que sumaron un total de diez horas lectivas, y a las que asistieron, además de los alumnos, otros clérigos y laicos interesados en el tema, tuvieron el siguiente programa: 1º Los hechos dinámicos en América Latina desde 1935 - Repercusiones sobre la población y la sociedad; 2º Necesidad de una interpretación global satisfactoria - Proceso voluntario de racionalización; 3º La construcción de modelos de las nuevas relaciones - Más allá de las contradicciones fundamentales; 4º La sociedad religiosa enfrentada al cambio - Redistribución de tareas y nuevas formas de participación; 5º Algunos casos particulares: juventud, urbanización, ruralismo, polos de desarrollo - Algunas conclusiones provisionarias.

El P. Ramlot, quien ha viajado desde Montevideo directamente invitado por la Facultad, reside actualmente en la vecina orilla, donde dirige el Instituto de Estudios Políticos para América Latina (I.E.P.A.L.), del cual es fundador. El dominico belga, perteneciente a la provincia dominicana de Toulouse, ha sido, además, uno de los fundadores del Centro Latinoamericano de Economía Humana.

## CONFERENCIAS

El 2 de julio tuvimos la grata visita del rabino Dr. Jacob B. Agus, distinguido historiador y filósofo, miembro de la Rabbinical Assembly of America y de la B'nai B'rith Faculty for Adult Jewish Institutes del Executive Committee of the American Conference on Jewish Philosophy. El visitante disertó sobre el tema *Los Judíos en tiempo de Jesús*.

## VISITA APOSTOLICA

El anterior Presidente de esta Facultad y actual Obispo Auxiliar de La Plata y titular de Ceciri, Mons. Eduardo F. Pironio, en calidad de Visitador Apostólico de Facultades y Universidades Católicas Argentinas visitó esta Casa de Estudios el 10 de agosto ppdo., fecha en

que se iniciaba la labor docente del segundo semestre. Después de reunirse con los alumnos de la Facultad, se entrevistó con dos delegados de cada curso. A continuación se reunió con los miembros del Consejo Académico, recibiendo los informes pertinentes, a elevar por su intermedio a la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades.

#### CLAUSTRO PROFESORAL

Aunque de manera informal y al margen de las reuniones técnicas, el Cuerpo de Profesores se ha reunido durante el curso del año 1965 en repetidas reuniones semanales, con la presencia del Decano y de numerosos Profesores, para dialogar en conjunto sobre temas que exigen la reflexión teológica. Durante el primer semestre se abordó el tema *El Sacerdocio Hoy*, invitándose a las reuniones a los superiores del Seminario Mayor de Buenos Aires y, eventualmente, a clérigos ex alumnos de la Facultad. Las reuniones durante el segundo semestre tuvieron como finalidad la preparación inmediata de un cursillo sobre la Constitución Conciliar "Lumen Gentium".

#### CULTURA TEOLOGICA

##### CURSOS ORGANIZADOS POR LA FACULTAD

##### *Constitución Dogmática sobre la Iglesia "Lumen Gentium":*

Del 18 al 30 de octubre, en el Aula Magna del Instituto de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1062), la Facultad de Teología organizó un ciclo de 8 lecciones sobre la Constitución conciliar "Lumen Gentium", que tuvieron por objeto interiorizar sobre el magno documento al laicado militante, a los religiosos y clero en general. En vista de ello, se invitó directamente a los cuerpos directivos de las distintas organizaciones católicas, como también a los centros estudiantiles de las Universidades Católicas, la Pontificia y la del Salvador. El ciclo de lecciones, seguido todas las noches por un nutrido grupo de auditores, desarrolló el siguiente programa: 1º *Una visión bíblica de la Iglesia*, por el Pbro. Miguel Mascialino; 2º *La Constitución "Lumen Gentium": estructura y síntesis*, por el Pbro. Ricardo Ferrara; 3º *El misterio de la Iglesia*, por el Pbro. Lucio Gera; 4º *La Iglesia, pueblo de Dios único y universal*, por el Pbro. Alfredo C. Chiesa; 5º *"Llamados para ser santos": nosotros, los santos del cielo y la Madre de Dios*, por el Pbro. Rafael Tello; 6º *La Jerarquía: una fraternidad al servicio de la comunidad*, por el Pbro. Carmelo Giaquinta; 7º *El Laicado en la Iglesia*, por el Pbro. Pedro Geltman; 8º *La vida religiosa: un camino para la santidad*, por el R.P. Domingo Basso OP.

##### *Teología misionera:*

El 24 de setiembre, a pedido del Consejo de Superioras Mayores dirigido a esta Facultad, el Decano de la misma Pbro. Lucio Gera y el Pbro. Carmelo Giaquinta tuvieron a su cargo una jornada destinada pa-

ra religiosas sobre el tema *Misión y Misiones de la Iglesia*, que se realizó en el Colegio del Sagrado Corazón (Almagro).

#### *Teología Paulina:*

A solicitud de la Comisión Directiva del Colegio de Párrocos de la Arquidiócesis de Buenos Aires, la Facultad programó cinco lecciones sobre el tema *Cristo y la Iglesia, en las grandes cartas de San Pablo*, que estuvieron a cargo del Pbro. Miguel Mascialino. Las lecciones, que se dictaron en la sede de la Facultad durante cinco miércoles consecutivos a las 21.30 horas, desde el 3 de noviembre al 1 de diciembre, contaron con la asistencia de 30 inscriptos.

#### ACTIVIDAD TEOLOGICA DE NUESTROS PROFESORES

En el Studium Theologicum de Córdoba, adscripto a esta Facultad, el Pbro. Eduardo Briancesco dictó el Tratado *De Fide*, del 18 de octubre al 13 de noviembre ppos.

En la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la P.U.C.A., el Pbro. José L. Larrabe, titular de *Derecho Canónico* en dicha Facultad, ha tenido a su cargo, durante el primer cuatrimestre, el curso correspondiente.

Por su parte, Mons. Rodolfo L. Nolasco, titular de Derecho Canónico en la misma Facultad, ha dictado su curso durante el segundo cuatrimestre.

En la Facultad de Filosofía de la P.U.C.A., el Pbro. Ricardo Ferrara, consejero en esa Facultad y protitular en la misma de *Filosofía de la Religión*, ha dictado durante todo el año académico 1965.

En la Escuela de Ciencias Sagradas, incorporada a esta Facultad (19 mayo 1961), que tiene su sede en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, el Pbro. Lucio Gera dictó el Tratado *De Sacramentis* durante los meses de setiembre-noviembre.

En el Departamento de Ciencias Bíblicas, que funciona en el Instituto, el Pbro. Miguel Mascialino tuvo a su cargo el seminario de Nuevo Testamento sobre *Las Potestades, en San Pablo*.

En el Instituto Regina Apostolorum, adscripto al Instituto Regina Mundi de Roma, con sede en el Instituto, el Pbro. Ricardo Ferrara dictó durante todo el año 1965 el Tratado *De Gratia Christi*.

En el Instituto Sedes Sapientiae, Cursos de Perfeccionamiento para Religiosas (Av. Gral. Mosconi 3054), el Pbro. Carmelo Giaquinta dictó un cursillo de doce lecciones sobre *Historia Eclesiástica Moderna* durante los meses de octubre y noviembre.

#### OTRAS ACTIVIDADES DE LOS PROFESORES

Para participar en la reunión anual de la Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura (S.A.P.S.E.), que tuvo lugar en el Studium Theologicum de Córdoba durante los días 29-31 julio, viajó a esa ciudad el Pbro. Miguel Mascialino, quien disertó sobre *La Teología de la Historia, en la carta a los Efesios*.

Con el objeto de participar de los trabajos del IV Período Conciliar en calidad de Auxiliar de la Secretaría General, el 26 de julio viajó hacia Roma el Pbro. José L. Larrabe.

Igualmente viajó a Roma el 10 de setiembre el Pbro. Jorge Mejía, donde asistió a los trabajos del Aula Conciliar en calidad de Perito Oficial.

#### PUBLICACIONES Y ENSAYOS DE LOS PROFESORES

- Juan Dan: *Estudio de la forma de la celebración del matrimonio en el Derecho Canónico de la Iglesia Oriental, con aplicación para la Argentina*; en *Aequitas*, nº 6, año VI, vol. II, 1965.
- Carmelo Giaquinta: *Hacia la Restauración de un Diaconado permanente*; en *El Pueblo de Dios* (en colaboración), colección DO-C, nº 6, págs. 133-146; ed. Estela, Barcelona, 1965.
- Jorge Mejía: *Isaías 7,14-16. Contribución a la exégesis de un texto difícil* en *Estudios Bíblicos* (Madrid), XXIV (1965), págs. 107-121;  
Traducción íntegra del texto latino de la Declaración conciliar sobre *Relaciones que tiene la Iglesia con las religiones no cristianas*, en colaboración con J. Medina, adoptada por el Secretariado para la Unidad Cristiana; en *Criterio*, nº 1487, XXXVIII (1965), págs. 818-819;  
Traducción íntegra del texto latino de la Constitución Pastoral del Concilio sobre *la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo*; colaboraron O. Santagada y A. Arias; en *Criterio*, nros. 1489-1490, XXXVIII (1965), págs. 885-926.

#### TESIS DOCTORALES

Después de años de interrupción de la labor doctoral en nuestra Facultad, este año, y exactamente el segundo semestre, ha visto un notable repunte de la misma. Cuatro tesis han sido presentadas y defendidas públicamente y en forma satisfactoria en vista del Doctorado; título éste que será concedido a los candidatos una vez que hayan cumplimentado todos los requisitos reglamentarios. He aquí el enunciado de las tesis, cuyo resumen será publicado oportunamente en los próximos números de TEOLOGIA:

- 1º *Ley antigua y Culto. La noción de precepto ceremonial de la Ley antigua en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, por el Pbro. Osvaldo Santagada, alumno de esta Facultad desde 1957, que frecuenta actualmente cursos en la Pontificia Bibliotheca Vaticana. La tesis fue defendida públicamente el 7 de julio en la sede del Instituto de Cultura Religiosa Superior.
- 2º *La gracia sacramental en la teología de San Alberto Magno. Aporte monográfico para una teología sobre la función y naturaleza de la gracia sacramental*, por el Pbro. Alfredo C. Chiesa,

alumno de esta Facultad desde 1958. La defensa tuvo lugar en el Aula Magna del Instituto el 18 de agosto.

3º *Redención objetiva - Redención subjetiva: origen, significado y aplicaciones de la fórmula*, por el R. P. Leonardo Cappelluti S.S.C.J., Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. La tesis fue defendida en el Instituto el 17 de noviembre.

4º *La gracia del Espíritu Santo y las virtudes como incoación de la gloria, en Santo Tomás de Aquino*, por el Pbro. Juan C. De Zan, Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana y actual profesor de Teología Dogmática en el Seminario Mayor de Paraná (Entre Ríos). La defensa se llevó a cabo en el Instituto el 20 de noviembre.

#### OBTENCION DE GRADOS ACADEMICOS

Advertimos que las promociones académicas del segundo semestre del año 1964 las hemos publicado separadamente en los nros. 5 y 6 de *TEOLOGIA*, págs. 229 y 118 respectivamente.

#### *Licenciados*

Durante el año 1965 fueron promovidos como *Licenciados en Sagrada Teología* los siguientes alumnos:

Rvdo. Diácono Román Bustinza, de la Diócesis de Mar del Plata.  
 Rvdo. Diácono Jorge Galli, de la Arquidiócesis de Buenos Aires.  
 Rvdo. P. Jorge Hall, de la Abadía de San Benito, de Buenos Aires.  
 Pbro. Elías Musse, de la Diócesis de Azul.  
 Rvdo. P. Marciano Sadornil, de la Abadía de San Benito.

#### *Bachilleres*

Durante el año 1965 han cumplido todos los requisitos académicos y obtenido el grado de *Bachilleres en Sagrada Teología* los señores:

Adrián Benítez  
 Orlando Martín  
 Fernando Echevarría  
 Juan Mendia  
 Felipe Raffo  
 Juan Rizzardi  
 Leonardo Sandri

#### ALUMNOS DURANTE EL CURSO 1965

Durante el curso académico 1965 asistieron a los cursos de la Facultad un total de 170 alumnos. De ellos 158 son seminaristas pertenecientes a 28 Diócesis diferentes, 10 son religiosos y 2 laicos. A los Cursos Propedéuticos asistieron 74 alumnos y 96 a los Cursos Superiores; de

los cuales, 60 en calidad de Alumnos ordinarios, aspirantes a los grados universitarios, y 36 como alumnos extraordinarios.

#### STUDIUM THEOLOGICUM DE CORDOBA

Al informe publicado en el número anterior de TEOLOGIA (pág. 120), hemos de añadir, en primer lugar, la vacancia de la Secretaría de dicho Studium, que estaba a cargo del Pbro. José Arancibia, el cual ha viajado a Roma para completar sus estudios en vista de la Licencia y del Doctorado en Sagrada Teología. Mientras regrese el Pbro. Estanislao Karlic y se reestructure el Consejo Académico, la función de Secretario ha sido asumida por el actual Director, Pbro. Dr. Ramón Trevijano.

Después de las conversaciones sostenidas en Buenos Aires con el Decano y el Secretario de la Facultad de Teología (julio ppdo.), y a la espera de las orientaciones conciliares en materia de estudios teológicos, se decidió ir recogiendo sugerencias de Profesores y Alumnos en vista de una reestructuración del Plan de Estudios. Surgió así la idea de un ciclo trienal de Teología Pastoral y de agregar un semestre al curso bimestral de Historia Eclesiástica. Igualmente, dictar en sendos semestres Ecumenismo y Teología Espiritual. Se consideró también la posibilidad de abrir el Studium a estudiantes laicos. En una reunión del Consejo Académico con los alumnos de Teología, realizada el 7 de setiembre, estos manifestaron el deseo de un quinto año de Teología y de una planificación de los estudios que jerarquice y coordine las materias.

Entre las actividades extraordinarias que tuvieron lugar en la sede del Studium Theologicum, se destacan: a) la Reunión anual de la S.A.P. S.E., en la que participaron dos profesores de esta Casa, los Pbro. José Nasser y Ramón Trevijano, este último exponiendo el tema: *La hipótesis de los Testimonia*; b) un ciclo de conferencias sobre Moral Matrimonial, organizada con el concurso de la Universidad Católica de Córdoba.

Los Profesores del Studium Theologicum participaron durante 1965 en numerosas Semanas y Jornadas de Estudio: Semana Sacerdotal de Estudios Litúrgicos (Jesús María, 15-20 febrero); Semana Sacerdotal de Liturgia (Catamarca, 1-7 marzo); Semana Pastoral (Villa María, 27-30 abril).

## BIBLIOGRAFIA

JOSEPH COMBLIN - *Hacia una teología de la Acción - Treinta Años de Investigaciones*; Herder, Barcelona, 1964, págs. 132.

Puede confundir el título de este pequeño libro. No se trata de un conjunto de reflexiones teológicas sobre la acción, sino de un estudio de las nuevas tendencias en la teología a partir de 1930.

El P. J. Comblin hace un estudio detallado de estas corrientes, reconociendo sus valores y criticando sus defectos. Demuestra un amplio conocimiento de esta literatura, así como también un extraordinario equilibrio en el análisis que hace de la misma. En este sentido, esta obra resulta ser de una utilidad enorme, no sólo para el que quiere informarse de las tendencias de la teología en estos últimos años, sino también para el que quiera formarse una idea sobre cuáles pueden ser las del futuro.

El libro está dividido en tres partes: 1ª) El sentido de la investigación teológica; 2ª) La teología y el problema de la predicación; 3ª) una teología destinada a los hombres.

I. En la primera parte el autor estudia lo que considera elementos fundamentales en la investigación teológica. Después de plantear las inquietudes y problemas que manifiestan los trabajos de teología contemporánea, analiza el tema controvertido del valor absoluto de la teología escolástica en general, y en particular el de la teología tomista. "*Si nuestra interpretación es exacta, hay dos cosas, en la teología escolástica en general, y tomista en particular, que se ha de considerar como que tienen un valor absoluto y definitivo*" —dice en la pág. 21:

a) *Los conceptos que entran en las definiciones dogmáticas y que son originarios de la filosofía griega;* b) *La elaboración doctrinal que resulta de la aplicación de la metafísica al dato revelado... Pero la teología medieval y la teología tomista... contienen además muchos otros elementos que no han sido objeto de definiciones dogmáticas y que de ningún modo forman parte de la metafísica del género humano. De lo cual se sigue que este resto no goza de los privilegios reconocidos a la teología escolástica en sus partes esenciales*" (pág. 22). Aquí el P. Comblin hace ver cómo la escolástica está abierta a un enriquecimiento, que aproveche todas las corrientes de pensamiento contemporáneo y que no se cierra sólo en la metafísica, como método de interpretación del dato revelado, sino que puede recibir aportes de todas las ciencias humanas.

II. En la segunda parte pasa a analizar las corrientes de teología contemporánea, sus éxitos y sus fracasos, en el intento de lograr expresiones de pensamiento más adaptadas al mundo moderno. Estudia las llamadas teologías *carismática*, *kerigmática* y *pastoral*, como tres ensayos sucesivos, con sus problemas, fracasos parciales y dificultades.

Respecto a la *teología carismática*, hace resaltar lo válido de su intento de acercar la santidad, la vida espiritual, a las reflexiones teológicas, y su crítica a una teología demasiado intelectualizada, que no

sirve de alimento a la vida cristiana. Por otro lado, demuestra las deficiencias de estos intentos, por el excesivo desprecio de lo intelectual y por las características arcaizantes en la simple vuelta a los textos patristicos, sin una suficiente retraducción a la mentalidad contemporánea.

Al tratar de la *teología kerigmática*, las críticas son semejantes. La tendencia a restablecer el esquema patristico de la "economía" o de la historia de la salvación, relegada a segundo plano en la teología tradicional, a causa de la importancia concedida a ciertas cuestiones metafísicas, termina también en una vuelta al pasado, que no responde del todo a las necesidades del presente. "...La teología kerigmática se ha presentado más bien como una vuelta al pasado, a formas arcaicas de la teología carismática" (pág. 38). El deseo de lograr una teología que se acerque más a las exigencias de la predicación no alcanza su objetivo.

La llamada *teología pastoral* es estudiada con el mismo tipo de análisis. Se hace ver lo válido en estos estudios y sus deficiencias. Siendo esta la corriente más nueva de las tres aquí consideradas, no puede darse un juicio definitivo sobre la misma. Sin embargo, hace notar el autor el peligro de caer en las mismas dificultades, especialmente en la tentación del arcaísmo. Cita los propósitos del P. Liégé, uno de los principales inspiradores de esta corriente: "*La catequesis debe, en su expresión, guardar vivo el lenguaje cristiano tradicional, creando un vocabulario cristiano moderno; y, "en efecto, no es en este sentido que se dirige. Por el contrario, la teología pastoral se consagra casi exclusivamente al estudio de temas antiguos, como son los de la teología bíblica o patristica"* (pág. 49). Y luego agrega: "...se expone a eternizar o a restaurar formas de vida y de apostolado que, en sus formas antiguas, son arcaicas y poco adaptadas a la situación de la Iglesia actual" (pág. 49). Concluye el análisis de la teología pastoral, proponiendo lo que considera fundamental en una verdadera teología pastoral: el estudio del punto de vista del sujeto al cual va dirigida la teología. "*Esto se hará dentro del cuadro de una teología de la acción, a partir de un estudio científico del hombre contemporáneo, tal como se puede realizar hoy día sirviéndose de las ciencias humanas"* (pág. 50).

Termina esta segunda parte, con algunas consideraciones sobre la "*Nueva Teología*", mencionada veladamente en forma condenatoria en la encíclica de Pío XII, *Humani Generis*. Una breve historia de la controversia suscitada entre los años 1946 y 1947, de los escritos y autores de entonces, ubican al lector frente a este episodio de la teología contemporánea.

El juicio de valor, con que termina la segunda parte, es que estos movimientos teológicos han puesto de relieve el problema de la teología contemporánea y lo han agravado, pero no han abierto camino para una solución adecuada.

III. La tercera parte nos presenta, también, una breve síntesis de cuatro movimientos, que han querido partir de la realidad humana, como se presenta en nuestro siglo: *teología existencial, teología de la historia, de las realidades terrenas, y del laicado*.

En cuanto a la *teología existencial*, hace notar cómo la filosofía existencialista, ha influido sólo indirectamente en los pensadores católicos.

Mientras que los teólogos protestantes, como K. Barth y R. Bultmann, recibían directamente su inspiración de Kierkegaard y de Heidegger, no sucede lo mismo con los católicos, quienes sólo asumen algunos conceptos, cuando estos ya se vuelven patrimonio común del pensamiento moderno, después de múltiples purificaciones. "*Debido a la influencia existencialista, el pensamiento cristiano ha incorporado o reinterpretado algunos temas que son el tema más o menos común de nuestros contemporáneos. Estos temas son bien conocidos. Citemos, sin embargo, algunos: llamada, respuesta, testimonio, invitación, consentimiento, adhesión, fidelidad, reconocimiento, descubrimiento, mensaje, acogida, rechazo... compromiso... encarnación, trascendencia... diálogo, libertad, disponibilidad...*" (pág. 81). Este vocabulario nuevo, según el autor, introducido por la problemática existencialista, no es más que un reencuentro con la antigua temática, ya que la filosofía contemporánea tiene su última fuente en el pensamiento cristiano. Si bien existe un aporte positivo en esta introducción de temas y vocabulario existencialista, no deja de señalar Comblin los peligros y deficiencias de esta teología existencial: su falta de conceptualización puede llevar a reducir el cristianismo al nivel de los mitos; por otro lado tiende a reducir al hombre a una sola dimensión lineal, entre los dos polos de lo contingente y lo abso-luto, sin considerar otros aspectos que inquietan al hombre contemporáneo, como ser el mundo de la ciencia y de la técnica, la relación del hombre con la naturaleza.

Sumamente sugestivo es el capítulo dedicado a la *teología de la historia*. Después de notar la importancia que cobró el tema después de la última guerra, hace un análisis de las fuentes o motivaciones que influyeron en los teólogos para plantearse el problema de la historia: los filósofos del siglo pasado, Herder, Hegel, Dilthey, los estudios contemporáneos como el de Toynbee, la mayor conciencia del carácter histórico del mismo cristianismo aflorada en los estudios bíblicos y patristicos, los problemas planteados por la incitación del marxismo, los escritos del Padre Teilhard de Chardin, todo ello ha ido creando un clima de interés alrededor de los temas de la historia. Inmediatamente, estudia el sentido del término historia. Hace ver la ambigüedad del concepto y trata de precisar sus sentidos. No todos los que escriben sobre historia se refieren a la misma historia; y, sin embargo, son pocos los que se han preocupado de establecer el sentido que confieren a esta palabra. La multiplicidad de escritos sobre esta materia, aparecida en especial en los diez años inmediatos a la guerra, dejan en general la sensación de confusión por falta de precisión en el lenguaje. La laguna que se nota en estos estudios, está condicionada por el hecho de que "*las filosofías de la historia hasta el presente han penetrado poco en el campo de la visión de los teólogos*". "*No hemos tenido una teología de la historia que haga frente al marxismo, al evolucionismo, al hegelianismo o al culturalismo*" (pág. 111).

El capítulo siguiente, está dedicado a considerar brevemente la *teología de las realidades terrenas*. Señala los méritos de los ensayos que ha aparecido y sus defectos; para terminar, en el último capítulo, con una presentación del estado actual de la *teología del laicado*.

Los valores de esta monografía aparecen ya claramente con la sola mención de la amplitud de temas abarcados. Con todo, no está sólo aquí su importancia. Además de un juicio equilibrado sobre cada uno de los intentos de la teología contemporánea, el autor nos provee de una abundante bibliografía al final de cada capítulo, con lo que su obra se vuelve un utilísimo instrumento de trabajo.

Al orientarnos sobre las corrientes de pensamiento actual, al hacer nos ver sus aciertos y sus defectos, Comblin ha contribuido de una manera eficiente, a los futuros trabajos de aquellos que están empeñados en el intento de lograr una verdadera renovación en la teología contemporánea.

*P. Geltman*