



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Chile

ARENAS PÉREZ, SANDRA

La sacramentalidad de la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Aproximación histórico-teológica

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, vol. IV, núm. 21, septiembre, 2009, pp. 365-395

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122930008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La sacramentalidad de la Iglesia en el Concilio Vaticano II

Aproximación histórico-teológica

SANDRA ARENAS PÉREZ
Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica)
Sandra.ArenasPerez@theo.kuleuven.be

Resumen

En los documentos del Concilio Vaticano II por primera vez la Iglesia es llamada *sacramentum*. Sin duda que esta denominación no ha dejado indiferente a la teología. Desde una visión histórica-teológica, la autora, estudiando la génesis de las Constituciones *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Sacrosanctum concilium* y el Decreto *Ad gentes*, expone las implicancias teológicas de esta comprensión tan particular de la Iglesia que entraña el último concilio.

Palabras clave: Iglesia, eclesiología, Vaticano II, signo, sacramento.

Abstract

In the documents of the Council Vatican II by the first time Church is called *sacramentum*. Undoubtedly that this denomination has not made indifferent to the theology. From a historical-theological vision, the author, studying the genesis of the Constitutions *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Sacrosanctum concilium* and the Decree *Ad gentes*, exposes the theological implications of this so particular compression of the Church that contains the last council.

Key words: Church, ecclesiology, Vatican II, signs, sacrament.

Magister en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ph. D. (c) por la Faculty of Theology, Research Unit Systematic Theology de la Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica).

Recibido: 12/Mayo/2008 - Aceptado: 22/Julio/2008

En los documentos del Concilio Vaticano II, la Iglesia es llamada por vez primera en el Magisterio eclesial como *sacramentum*. Esta denominación la encontramos explícitamente diez veces, en la Constitución Dogmática *De ecclesia* 1, 9, 48 y 59, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* 42 y 45, Decreto Misionero *Ad Gentes divinitus* 1 y 5, resultará interesante advertir su presencia en la Constitución *Sacrosanctum concilium* 5 y 26 toda vez que este documento precede cronológicamente a la Constitución *De ecclesia*. Nuestra aproximación a ellos será histórico-teológica, los analizaremos en su contexto inmediato y remoto para entender el alcance eclesiológico que esta categoría entraña, de dónde proviene, su contenido y posibilidades.

1. Algunas notas históricas de la categoría *sacramentum* aplicada a la Iglesia

Esta denominación es nueva en el Magisterio y fue introducida en el *De ecclesia* recién en la segunda sesión del Concilio¹, no aparece en la Escritura, pero la comprensión bíblica y también patristica del concepto griego *mysterion* es central para entender su alcance doctrinal². Desde la

¹ En la reunión general del 30 de septiembre al 4 de octubre [de 1963], habrían recomendado esta expresión los cardenales Frings y Ritter, y los obispos De Provenchères, Grauls, Guano, Van Dodewaard y Ramanantoanina, cfr. P. SMULDERS: “La Iglesia como sacramento de salvación”, en G. BARAÚNA: *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*. Barcelona 1968, Vol. I, 377. El 30 de septiembre Frings sostiene que para exponer la doctrina de la Iglesia con claridad, con sensibilidad pastoral y ecuménica habría que abordarla como sacramento fundamental, cfr. G. CAPRILE: *Il Concilio Vaticano II*. Roma 1969, Vol. III, 29. El 3 de octubre Ritter es particularmente penetrante: «La Chiesa è una comunità di fede e di grazia: è il sacramento dell'unità dei popoli tra di loro e con Dio. È stato formulato il desiderio che lo schema accenni all'aspetto dinamico della vita della Chiesa, e illustri i modi in cui essa è e perennemente diventa il segno e lo strumento dell'unione» (38). La intervención de van Dodewaard refiere en primer lugar a la sacramentalidad de la Iglesia «La Chiesa come frutto di Redenzione e mezzo di salvezza offerto agli uomini ha una funzione sacramentale...».

² Rigaux refiriéndose al redescubrimiento de este concepto y su relación con la realidad de la Iglesia, dice: «dos exégetas y teólogos del Nuevo Testamento se han dado cuenta de que el empleo de la palabra *μυστηριον* en los libros sagrados encerraba un problema importante a la vez que manifestaba especialmente una afinidad muy marcada con el concepto de Iglesia», cfr. B. RIGAUX: “El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia”, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. I, 19. Aunque De Mey observa que bajo la influencia de la teología escolástica y la crítica de la distinción Protestante de visible-invisible Iglesia por el Concilio de Trento, creer en la sacramental naturaleza de la Iglesia desapareció dando espacio a una aproximación más jurídica a la Iglesia como *societas perfecta*, P. DE MEY: “Church as Sacrament: A Conciliar Concept and Its

Escritura³, la enseñanza sobre el *mysterion-sacramentum* trató no de doctrinas particulares sino que hizo comprensible el todo de la economía salvífica y de sus diversas partes⁴. Algunos Padres aplicaron la realidad bíblica místico-sacramental e incluso la categoría de *sacramentum* a la Iglesia⁵, y por ello, el Concilio en este tema no puede considerarse una fuente autónoma sino derivada de la Revelación⁶. Además del fundamento en los datos revelados, el magisterio conciliar se sirve de una cierta eclesiología que venía desarrollándose en algunos ámbitos teológicos⁷. En el mismo Concilio la teología alemana habría influido

Reception in Contemporary Theology”, *The Presence of Transcendent. Thinking «Sacrament» in a Postmodern Age*, ed. L. BOEVE and J. C. RIES, Leuven, Peeters, 2001, 182.

³ Una exposición amplia y detallada del *mysterion* en la Sagrada Escritura en R. BROWN: “The Semitic Background of the N.T. Mysterion”, *Biblica* 39 (1958), 426-443; D. E. DAL GRANDE: “Mysterium-Sacramentum nella Scrittura”, *Studia Patavina* 4 (1957), 389-393; C. H. DODD: *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1958, 318-354. Y de este concepto y su relación con la sacramentalidad de la Iglesia: Y. CONGAR: *El pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación*. Madrid, Cristiandad, 1976, 31-34; P. SMULDERS: “La Iglesia como sacramento de salvación”, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. I, 382-383 y en la misma obra consultar con provecho el artículo de B. RIGAUX: “El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia”, 289-307.

⁴ No abordamos la derivación de *mysterion* a *sacramentum* en la Iglesia. Consultar V. LOI: “Il termine ‘mysterium’ nella letteratura latina prenicena”, *Vigiliae Christianae* 19 (1965), 210-236 y n. 20 (1966), 25-44, con la muy acabada bibliografía patristica que contiene; Y. CONGAR: op. cit., cap. III: *El ‘Mysterion’ aplicado a los sacramentos traducido por ‘Sacramentum’ en la Iglesia antigua*, 55-65; Ch. MOHRMANN: “Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens”, *The Harvard Theol. Rev.* 47 (1954), 140-152; P. VISENTIN: “Mysterium-Sacramentum dei Padri alla Scolastica”, *Studia Patavina* 4 (1957) 389-393; también P. SMULDERS: op. cit., 382-388.

⁵ Para compender el *mysterion* en la literatura cristiana de los primeros siglos, consultar B. STUDER: “Misterio”, en *Diccionario patristico y de antigüedad cristiana*, II, 1456-1457. Una exhaustiva citación de referencias patristicas encontramos en LE GUILLOU: *Teología del misterio Cristo y la Iglesia*. Barcelona 1967, 68-112; V. LOI: op. cit.; Y. CONGAR: op. cit., cap. III, *El ‘Mysterion’ aplicado a los sacramentos traducido por ‘Sacramentum’ en la Iglesia antigua*, 55-65.

⁶ Cfr. Y. CONGAR: op. cit., 31 y P. SMULDERS: op. cit., 381.

⁷ Al usar la analogía de la Encarnación, Möhler habría puesto de manifiesto la naturaleza visible e invisible de la Iglesia, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätzen der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. J. H. OSWALD con *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche*, Münster 1856, sirve sin duda a M. J. SCHEEBEN en su obra de *Mysterien des Christentums*, Freiburg 1865; éste sostuvo que la Iglesia no es un sacramento particular entre los otros que en ella fueron depositados (como su tesoro), sino que es un sacramento global, un «supersacramento», es decir, un signo sensiblemente perceptible, la comunión visible con Cristo que opera en ella lo que ella significa. En 1953 O. SEMMELROTH propuso la primera sistematización de esta comprensión eclesiológica en *Die Kirche als Ursakrament*; luego surgieron los estudios de K. RAHNER: “Kirche und Sakramente”, en *Geist und Leben* 28 (1955), 434-453 y P. SMULDERS: “A preliminary

decisivamente⁸, no obstante la oposición de algunos que la calificaron como una definición cercana a una cierta teología herética modernista⁹.

2. Iglesia-sacramentum en *Lumen gentium*

En *Lumen gentium* cuatro veces se aplica *sacramentum* a la Iglesia, en diferentes contextos. El primero en el Proemio orienta toda la exposición, el segundo en el número 9 define a la *ecclesia* del número 1

remark on Patristic sacramental doctrine, the unity of the sacramental idea”, *Bijdragen* 18 (1957), 333-341. Previo al Vaticano II se exploró el tema patristico de la Iglesia como sacramento también en ambiente francés, H. DE LUBAC: *Méditation sur L’Eglise*, París 1954. Moeller no duda en afirmar que en el contexto conciliar «hablar de la Iglesia como ‘sacramento’ era integrar en el texto conciliar dos décadas de investigaciones eclesiológicas...». En estas investigaciones según el profesor de Lovaina se destacarían tres cosas: «la corriente de la teología del Cuerpo Místico, la teología del signo, la Iglesia como signo de Cristo desarrollada sobre todo en Alemania y la corriente ecuménica que redescubre el aspecto de misterio oculto y manifestado de la unidad», cfr. Ch. MOELLER: “La Constitución dogmática *Lumen Gentium*”, *Teología y Vida* 6 (3) (1965), 210-237, en particular p. 212. Para una historia de la Idea «Iglesia como Sacramento» ver E. SCHILLEBEECKX: *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu : étude théologique du salut par les sacrements*. Paris, Cerf, 1970; L. BOFF: *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*, Konfessionkundliche und kontroversthologische Studien, 28, Paderbon: Bonifatius, 1972, especialmente capítulos 3, 4, 6 y 8; L. HÖDL: «Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament...»: Eine Konzilsaussage und ihre nachkonziliare Auslegung» *Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform* (FS H. J. Pottmeyer), ed. Wilhelm Geerlings and Max Seckler (Freiburg, Herder, 1994), 163-179; L. KOFFEMAN: *Kerk als sacramentum: De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II*, Kampen, Van den Berg, 1986; J. MEYER ZU SCHLOCHTERN: *Sakrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln der Menschen*. Freiburg, Herder, 1992, 19-67; H. RIKHOF: “Kerk als sacrament: een pleidooi voor een realistische ecclesiologie,” *Ius propter homines: Kerkelijke recht op mensenmaat*, ed. Hildegard Warnink, Leuven, Peeters, 1993, 19-61.

⁸ Melloni afirma que el uso de esta categoría da cuerpo a una de las instancias teológicas fundamentales del ambiente alemán. Y en el segundo período, también al interior del grupo de los peritos alemanes (Rahner, Semmelroth, Mörsdorf, Hirschmann, a los que se añaden Küng, Ratzinger y Jedin), prevalecen aportes específicos, cfr. A. MELLONI: *L’inizio del secondo periodo e il grande dibattito eclesiológico*, en G. ALBERIGO: *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. III, 61.

⁹ El punto más discutido en el debate del 1-4 octubre de 1963, es Iglesia como *sacramentum* de la unidad del género humano. El cardenal Ruffini expone su convicción de que esto proviene del hereje Tyrrell y que por esa razón va a ser refutada como modernista, cfr. *Acta Synodalia* II, 1, 391-394. Esta oposición se corresponde con la creación de un grupo de oposición a las innovaciones eclesiológicas, cfr. A. MELLONI: op cit., Vol. III, 67 y L. PERRIN: “Il *Coetus internationalis patrum* e la minoranza”, *Evento* 63 (1964), 173-187.

como pueblo de Dios, el tercero en el 48 tensiona la existencia del pueblo peregrino hacia las realidades últimas adonde debe conducir a toda la humanidad y el cuarto en el 59, en un contexto mariológico, profundiza la relación entre la presencia sacramental de la Iglesia, pueblo de Dios, y la inhabitación del Espíritu.

La Constitución abre con una solemne declaración de principios *Lumen gentium*¹⁰ *cum sit Christus*¹¹, así y tal como en la Escritura se afirma esta cualidad en Él¹². Su luz «resplandece en el rostro de la Iglesia», la que media su acceso anunciando el Evangelio¹³ cuyos horizontes son ilimitados. Este acento cristológico¹⁴ es el contexto inmediato de «la Iglesia es en Cristo como (*veluti*) un sacramento».

¹⁰ Las primeras palabras *Lumen gentium* aunque están tomadas del discurso que el Cardenal Suenens pronunciara en el aula conciliar en la discusión del proyecto primitivo en 1962, vienen ya del Mensaje Radiofónico de Juan XXIII donde expone el corazón y eje del concilio, *Mensaje Radiofónico de Juan XXIII*, AAS 54 (1962), 679-680. Cfr. *Discurso de apertura del Concilio* el 11 de octubre de 1962: AAS 54 (1962), 794.

¹¹ En los Padres de la Iglesia, particularmente en el periodo pre-niceno, encontramos abundantes afirmaciones acerca del Hijo como luz, pero también del Padre como primer principio y Luz eterna y al Hijo como resplandor de esa misma luz, cfr. Carta de Atanasio acerca de Dionisio, ROBERTSON (1891): *Select writings and letters of Athanasius, Bishop of Alexandria. Edited, with prolegomena, indices, and tables by Archibald Robertson*, en SCHAFF-WACE (1980)¹⁸⁹¹: *A select library of Nicene and Post-nicene Fathers of the Christian Church. Second Series. Translated into the english with prolegomena and explanatory notes under the editorial supervision of Philip Schaff, D.D., LL.D., and Henry Wace, D.D.*, vol. IV. *St. Athanasius: select works and letters*. W. M. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan, 1980, 176-187; Cfr. *Ad. Haer.* IV, 20, 1-5. Esta recurrente imagen de la luz y la comprensión de ella resulta iluminadora para entender la relación que se establece en *Lumen gentium* entre Cristo-Luz y el reflejo de ella en el rostro de la Iglesia. Naturalmente la relación que existe entre la Luz del Padre y su Hijo, no es la misma que existe entre Cristo y su Iglesia, mas vale la analogía.

¹² Una nueva comprensión que surgió entre la primera y la segunda sesión. La reelaboración de los materiales precedentes corrige la fórmula del papa Juan XXIII (cfr. AAS 54 (1962), 679-680) con otra de San Cipriano, el cual escribe, cfr. *De un. Eccl.* 3: PL 4, 497, aunque la referencia no sea explícita.

¹³ *Lumen gentium* 1.

¹⁴ Y no sólo cristológico sino cristocéntrico, tono que -a juicio de Philips- se trasluce en todo el documento, cfr. G. PHILIPS: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución "Lumen gentium"*. Barcelona 1968, Vol. I, 91. Hernández sitúa este cristocentrismo en un proceso de evolución de la eclesiología, cfr. O. G. HERNÁNDEZ: "La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológico", en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. I, 262-263. La Iglesia sería, según Pablo VI, no sólo el efecto de un remoto acto fundacional de Cristo, sino «su actual emanación misteriosa, su continuación terrestre», cfr. AAS 55 (1963), 847.

El *veluti*¹⁵ establece un analogado, la Iglesia es ‘una especie de sacramento’, precisamente para salvar la diferencia entre ella y los siete signos¹⁶. Y ¿de qué manera es una especie de sacramento?, como «signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»¹⁷. Los teólogos alemanes, en la segunda sesión, solo habían sostenido que la Iglesia es sacramento de la salvación del género humano¹⁸, el Concilio, sin embargo, quiere explicar desde las clásicas categorías de *signum et instrumentum* de la teología sacramental bajo qué respectos la Iglesia es también un sacramento¹⁹. Si un signo se define como aquello que, cuando conocido, conduce al conocimiento de otra cosa (*id quod cognitum ducit in cognitionem alterius*)²⁰ y un instrumento, como aquello que media entre una cosa y otra de manera eficaz, la explicación del ser sacramental de la Iglesia con estas categorías referiría a que ella es de hecho, en su visibilidad, la manifestación y realización de la «unión íntima con Dios y de la unidad del género humano», signo eficaz de una realidad espiritual (*cum Deo unionis*) y a través de esta unión, de la unidad de la humanidad entera (*totiusque generis humani unitatis*). Así como no es ella la Luz, ella tampoco es «El» sacramento de unidad y salvación. Pero así como a través de ella brilla la luz de Cristo también a través de ella podemos llegar a la comunión con Dios y con los demás en Cristo. No es llamada «sacramento de Dios» ni tampoco «sacramento de Cristo», el sacramento fundamental es Cristo y la Iglesia es un acontecimiento perceptible que contiene y confiere la gracia²¹ de la unidad. La gracia o

¹⁵ Muchas interpretaciones han proseguido al concepto latino, su uso atendería al riesgo advertido de aumentar el septenario sacramental, cfr. L. MALDONADO: *La sacramentalidad evangélica. Signos de presencia para el camino*, Madrid 1987, 70. Philips sostiene que «hay quienes manifiestan su extrañeza ante esta denominación, que es, sin embargo, de las más antiguas: ‘misterio’ les parece abstruso, y ‘sacramento’ evoca en su espíritu al bautismo, la confirmación, u otros ritos culturales», G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, 32. De la Iglesia brotan los siete sacramentos, cfr. M. SCHMAUS: *The Church as sacrament*, en Dogma 5, Westminster, Md.: Christian classics 1984, 243.

¹⁶ El mismo cardenal Ruffini, advierte implicaciones pastorales, la gente –sostiene– podría decir «pero como, ¿el catecismo no enseña que los sacramentos son siete? ¿Y ahora nos dicen que hay otro, el sacramento de la Iglesia?», cfr. *Acta Synodalia* II, 1, pp. 391-394. No obstante esta observación, los padres la conservan y la elevan a definición de la naturaleza de la Iglesia.

¹⁷ *Lumen gentium*, 1: «*Seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*».

¹⁸ «*Hoc modo Ecclesia sacramentum salutis mundi totius evadit...*», cfr. *Adumbratio schematis germanica* (dec. 1962), en *Synopsis historica constitutionis dogmaticae Lumen gentium*, ed. G. ALBERIGO e F. MAGISTRETTI: Bologna 1975, 383, lín. 88.

¹⁹ A. MELLONI: op. cit., Vol. III, 65.

²⁰ Cfr. M. MCGRATH: “El signo sacramental”, *Teología y Vida* 2 (1961), 63-70.

²¹ Según la clásica comprensión teológica del sacramento como *signum efficax gratiae*.

realidad última de la que la Iglesia es signo e instrumento se entiende en un doble analogado de comunión. Esto trae consecuencias de la mayor relevancia, por un lado, que la Iglesia-sacramento en su predicación y en su actividad debe significar eficazmente la comunión y por otro lado, que Ella no puede orientar simplemente hacia sí misma la búsqueda humana como si ella fuera la salvación. El Concilio es enfático en situar a la Iglesia-sacramento en el proyecto de unidad social, ella es sacramento de salvación porque es sacramento de unidad, se resume el concepto bíblico de salvación que refiere a la unión del ser humano con Dios y consiguientemente, de los seres humanos entre sí²². Según la fuerte expresión de San Agustín *visibile verbum*²³, en el sacramento el verbo unido al gesto se convierte en palabra visible, así la Iglesia no sería sólo una mediación simbólica de la presencia de Cristo sino que en y mediante la Iglesia Cristo-luz está presente y actúa con su fuerza salvadora. El Proemio contempla a la Iglesia tal como nos la presenta el símbolo de fe, esto es, como *objeto* ella misma del acto *de fe*, como poseedora y propagadora de unidad bajo la asistencia del Espíritu²⁴, unidad no solo entre los cristianos sino en toda la humanidad históricamente situada.

Al comienzo del capítulo II²⁵, el número 9 aborda la sacramentalidad de la Iglesia entendiéndola como Pueblo de Dios²⁶, no una abstracción sino una comunidad abierta, ampliamente difundida y en permanente extensión²⁷. Ser pueblo de Dios describe más adecuadamente la Iglesia en su desarrollo histórico y en su expansión universal. Ambos, misterio y

²² Aunque implícita, se advierte la enseñanza de Cipriano sobre la Iglesia como *Sacramentum unitatis*, SAN CIPRIANO: *Epist.* 55, 21: PL 3, 787 A. Se habría inspirado en la carta Deutero-paulina a los Efesios.

²³ SAN AGUSTÍN: *Bap. c. Don.*, 28, 39: PL 43, 196.

²⁴ Ya no «argumento de credibilidad», cfr. DH 3014. Así el «en continuidad con la enseñanza de los concilios anteriores» referiría a una comprensión dinámica del dogma.

²⁵ El capítulo II, llamado *De populo Dei* no se encontraba en el Esquema que la *Subcomisión De ecclesia* preparara en base a los trece puntos que la *Comisión teológica preparatoria* le entregó el 26 de noviembre de 1960. Para esto cfr. A. MELLONI: “L’inizio del secondo periodo”, en G. ALBERIGO: op. cit., Vol. III, p. 126. El contraste entre los dos tipos de capítulos ha sido explicado refiriendo a dos irreconciliables posiciones eclesiológicas de la Iglesia-Pueblo y la pre-conciliar Iglesia-Cuerpo Místico, cfr. DE MEY: op. cit., 184.

²⁶ «Dios reunió a los creyentes en Jesús y lo perciben como el autor de la salvación y el principio de la unidad y la paz, convocó y constituyó la Iglesia, para que sea para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad que nos salva (*sacramentum visibile huius salutiferae unitatis*)», *Lumen gentium* 9.

²⁷ La razones que llevaron a la creación y colocación de este capítulo antes del que habla de la constitución jerárquica las encontramos en la correspondiente *relatio*, cfr. *Acta synodalia* III, 1, 209.

pueblo, refieren a su verdadera naturaleza²⁸. El renovado énfasis en el carácter místico de la Iglesia desde la primera mitad del siglo XX no se mostró tan favorable hacia la comprensión de ella como pueblo, sino que contempló la relación entre Cristo y la Iglesia principalmente en cuanto ella es el Cuerpo Místico de Cristo²⁹. Ahora, y desde la mejor tradición bíblica hay una re-valoración de la eclesiología del Pueblo, pueblo que ha sido preparado en la figura histórica de Israel³⁰ por elección gratuita de Dios³¹. Israel se convierte en *preparatio et figura* de la nueva Alianza, el desierto en el que peregrina la Iglesia actual es la misma historia³². La continuidad sitúa a la Iglesia en una perspectiva histórico-salvífica de carácter sacramental en cuanto pueblo elegido; elección y alianza se enmarcan en la voluntad salvífica universal de Dios, aunque parezca una paradoja. Sin embargo, aquello que declara Pedro³³ respecto del justo Cornelio se aplica a quienes vivieron antes de Cristo³⁴ y a los que actualmente aún no lo conocen³⁵ y por ello la elección gratuita de parte de Dios no es excluyente, antes bien, dinamiza la existencia de aquellos que han sido elegidos. Esta perspectiva universalista le es intrínseca al

²⁸ En esta dirección interviene el obispo Manuel Larraín el 23 de octubre de 1963, G. CAPRILE: op. cit., Vol. III, 132. La conclusión del capítulo I en su primera redacción trataba de la relación entre el misterio de la Iglesia y las diversas categorías de personas; estos párrafos fueron trasladados al nuevo capítulo II, Cfr. G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, 65.

²⁹ En este sentido, la designación de la Iglesia como pueblo de Dios viene a ser un complemento a la Encíclica *Mystici corporis* y a la primera redacción del Esquema *De Ecclesia*, no obstante la advertencia de la presencia de dos divergentes eclesiologías, R. MICHIELS: “Lumen Gentium: terugblik dertig jaar later: Twee kerkbeelden naast elkaar”, *Een werkzame dialoog: Oecumenische bijdragen over de kerk 30 jaar na Vaticanum II*, ed. R. MICHIELS and J. HAERS, Niké-reeks, 38; Publicaties van het Centrum loor Oecumenisch Onderzoek, I, Leuven/Amersfoort, Acco, 1997, 133-185.

³⁰ La continuidad entre Israel y la Iglesia ya había sido expresada en el capítulo I con un rico trasfondo patristico, *Lumen gentium* 2.

³¹ Aunque el hecho que la Iglesia sea propiedad de Dios no significa que otros no le puedan pertenecer de manera semejante, cfr. O. SEMMELROTH: “La Iglesia nuevo pueblo de Dios”, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. I, 463.

³² Desde Agustín se ha vinculado la realidad mística de la Iglesia con su existencia peregrina históricamente situada *«Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit»*, SAN AGUSTÍN: *De Civ. Dei*, XVIII, 51,2: PL 41,614.

³³ Hch 10, 35 y *Lumen gentium* 9.

³⁴ La Iglesia es *ab Adam* porque desde entonces Dios se encuentra en diálogo con la humanidad, o *ab Abel* si se prefiere destacar la totalidad de la respuesta humana como respuesta del justo.

³⁵ Philips afirma que «la ‘justicia’ (*dikaïosyne*) de que se habla [en los Hechos] designa la rectitud ante Dios, disposición de la voluntad que supone la gracia divina, que a todos se ofrece», G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, 167.

pueblo hebreo. Desde la profecía de Jeremías³⁶ se enfatiza por un lado el carácter íntimo de la unión con Dios³⁷ y por otro, la universalización. Todo se recapitula, en sentido literal, en Cristo³⁸, porque incluso los antiguos escogidos, sin llevar el nombre —dice San Agustín— eran todos cristianos³⁹. La nueva ley es el amor⁴⁰ y su fin es el mismo Cristo, haciendo participar a toda la creación en la incorruptibilidad⁴¹. La vocación universal del pueblo se describe bajo un triple respecto, como *germen* de unidad, esperanza y salvación; como *comunidad* de vida, amor y unidad e *instrumento* de redención, iluminación y purificación⁴². La continuidad-unidad del pueblo tiene un correlato con su catolicidad, porque la suya es una católica historicidad⁴³. Dotado de los medios necesarios para ser una comunidad visible y social, la Institución y sus miembros son la mediación para alcanzar la unidad, ha sido fundada como sacramento visible de esta unidad que nos salva. La relación establecida entre plan divino y misión universal no alcanza en el texto promulgado la magnífica formulación presentada en la segunda sesión⁴⁴, aunque sus elementos fueron trasladados al capítulo II en diferentes párrafos. En lugar de aquello se refiere solo a la «recapitulación» en

³⁶ Jer 31, 31-34.

³⁷ Aunque este carácter más espiritual no supone la desestimación de la organización socio-religiosa, cfr. G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, 168.

³⁸ La antigua economía con sus prescripciones e instituciones tenía como eje a Cristo, y quienes han sido salvados lo han sido misteriosamente, por los méritos del único Mesías.

³⁹ En la polémica contra los pelagianos, el obispo de Hipona reduce al mínimo la distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, cfr. SAN AGUSTÍN: *Contra 2. Epist. Pel.* III, 4, 8: PL 44, 593.

⁴⁰ La exposición acentúa una y otra vez la continuidad y la novedad en el pueblo de Dios, la antigua ley ha caído, su papel de pedagogo ya ha concluido. Refiriendo a Jn 13, 34 la Constitución sostiene que ahora rige el mandamiento nuevo desde donde nace una nueva comunidad de todos los seres humanos con Dios en Cristo.

⁴¹ La referencia a Col 3, 4 indica el aspecto cósmico de la redención en Cristo que será ampliamente tratado en el capítulo séptimo.

⁴² La referencia explícita a Mt 5, 13-16 vinculado a la sacramentalidad de la Iglesia aparece en el Concilio también en *Ad gentes* 1 y 36 y en *Apostolicam actuositatem* 6 y 13.

⁴³ Se evidencia en el segundo capítulo completo, y en particular en el número 9, la preocupación de construir una teología centrada en la historia de la salvación de manera concreta, preocupación que manifestara ya Pablo VI en 1963, cfr. PABLO VI: Audiencia del 17 de octubre de 1963, *Ecclesia* 1163 (1963) 1423.

⁴⁴ «El Padre envió a su Hijo para salvar a los pecadores (cfr. 1 Tim 1, 15) y reagrupar en la unidad a los hijos de Dios dispersos (cfr. Jn 11, 52) y para que sea el principio sólido de la unidad del género humano (...). La reunión de todos los que creen en Jesús -Artífice de nuestra salud y fundamento de toda paz y unidad-, es la Iglesia, reunida e investida por Él, con el fin de ser para todos y cada uno, el sacramento visible de esta unidad saludable», *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia*, I, cap. I n. 3.

Cristo⁴⁵, la que es abordada mejor en el número siete desde la profundidad dogmática paulina de la relación Iglesia en el mundo y Cristo. El concepto paulino de «pleroma de Cristo», citado en este texto unido al himno de Col 1, 15-20⁴⁶, parece ofrecernos la clave del concepto de ‘sacramento de unidad’. En efecto, el término puede y de hecho también refiere a una realidad interior de la Iglesia⁴⁷ aunque su carácter sacramental contempla reunir en la unidad al mundo en cuyo seno ella vive y actúa. Su catolicidad, refiere a la plenitud de gracias (el pleroma de Cristo), característica de esta parte de la humanidad reunida ya bajo Cristo-cabeza y, además, ella tiende a hacer participar a toda la humanidad en el «pleroma» para reunirla con Cristo-cabeza⁴⁸. Para expresar esta acción salvífica de Cristo por el Espíritu en la Iglesia, el Concilio ha elegido el término «sacramento», en la fórmula «sacramento de unidad». La unidad está fundamentada en la unidad de Dios⁴⁹, tal como la patrística lo presenta⁵⁰, esto funda la unidad interior unida a los medios externos, una unidad a la vez carnal y espiritual, externa e interna, y por ello «Todos están llamados a formar parte del pueblo de Dios»⁵¹.

⁴⁵ «Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, que nos eligió en Él antes de la creación del mundo y nos predestinó a ser sus hijos adoptivos porque quiso que tuviera a Cristo como Cabeza (Cfr. Ef 1, 4-5 y 10)», *Lumen gentium* 3.

⁴⁶ Tanto el himno de Ef 1, 3-14, como Col 1, 15-20 y el prólogo de Jn 1, 1-18 –según Cothenet– atestiguan la importancia que adquiere la preexistencia de Cristo en la reflexión cristiana unido a la recapitulación de toda la humanidad bajo su cabeza, cfr. E. COTHENET: *Las cartas a los Colosenses y a los Efesios*, CB 82, España 1994, 39. La clave es el mencionado «beneplácito» del Padre, su εὐδοκία que repercute de Cristo en los creyentes. La disposición de Dios contempla la Iglesia como cuerpo de Cristo-cabeza, cfr. E. SIMPSON and F. BRUCE: *Comentary on the epistles to the Ephesians and Colossians*. WMB Eerdmans Publishing Grand Rapids, Michigan 1965, 206-207.

⁴⁷ La Constitución nos presenta también a la Iglesia como «sacramento de unidad» de sus miembros, y la Eucaristía como el «sacramento de unidad por excelencia».

⁴⁸ El Concilio, como sostiene Witte, quiere expresar que la acción salvífica de Cristo por el Espíritu Santo está presente en toda acción eclesial, cfr. J. L. WITTE: *La Iglesia, 'Sacramentum unitatis' del cosmos y del género humano*, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. I, 509.

⁴⁹ Así leemos en Ef 4, 4-6 y encontramos resonancia de esta doctrina en los Padres: SAN IRENEO: *Adv. haer.* IV, 6, 7 y 9, 3; V, 18, 2, también CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Pedag.*, I, 6, 42, 1.

⁵⁰ SAN CIPRIANO: *De Orat. Dom.*, 23, PL 4,553; además de los textos citados en la nota anterior, cfr. ORÍGENES: *In Jesu Nave hom.*, VII, 6; GREGORIO NACIANCENO: *Oratio XXIII*, 3; VI, 13, 21; SAN AGUSTÍN: *Sermo* 71, 20, 33; JUAN DAMASCENO: *Adv. Iconocl.*, 12, cfr. *Lumen gentium* 4.

⁵¹ «Todos los hombres están llamados a formar parte del pueblo de Dios. Por lo cual este pueblo, siendo uno y único, ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos, para cumplir los designios de la voluntad de Dios, que creó en el principio una sola naturaleza humana, y determinó congregar en un conjunto a todos sus hijos, que estaban dispersos», *Lumen gentium* 13. No abordamos la cuestión de quienes son los que

Por su unidad ella es sacramento, en cuanto ella es *una* puede manifestar y realizar la comunión como pueblo de Dios y de manera sacramental. Los siete sacramentos son una especificación ulterior⁵² del sacramento de unidad que es la Iglesia. Sobre esto construye el segundo capítulo su doctrina sobre el pueblo de Dios.

En el comienzo del capítulo VII: *De indole eschatologica ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum ecclesia coelesti* se aborda la salvación total que se realiza en y mediante la Iglesia, de manera universal⁵³. Este tema apareció solo en la tercera sesión aunque sostiene Philips, el primer esbozo de este capítulo debe probablemente su origen a la preocupación de conservar y de promover el culto de los santos en la Iglesia actual⁵⁴.

forman parte del pueblo de Dios. En el Concilio se anuncia en la llamada «eclesiología de los círculos concéntricos», entre los números 13-16 la cual ha sido particularmente problemática en el periodo post-conciliar. Para la comprensión de este tema en el Concilio ver G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, pp. 226-270.

⁵² Seguimos la distinción de Semmelroth entre el carácter sacramental de la Iglesia y los siete signos. Cristo es el «sacramento primordial», la Iglesia «sacramento radical» y las «siete acciones sacramentales» como especificación ulterior de la Iglesia-sacramento. En Cristo se verifica del modo más perfecto la característica singular de todo sacramento, la de significar y «contener», ser garantía y prenda de la presencia de Dios. La Iglesia es sacramento radical porque sus acciones salvíficas concretas, participan de su naturaleza sacramental, quien a su vez participa de la naturaleza sacramental de Cristo. En la Iglesia y sus acciones sacramentales, Dios es alcanzado análogamente a como lo es en Cristo por la unión hipostática, cfr. O. SEMMELROTH: *La Iglesia como sacramento original*. San Sebastián 1966. Aunque primero la llamó «sacramento primordial» atendiendo a la observación de que Jesucristo es el verdadero sacramento primordial, el autor llama más adelante a la Iglesia «sacramento radical», cfr. O. SEMMELROTH: “La Iglesia como sacramento de la salvación”, en *Mysterium salutis* IV, 1 [1973], c. IV, 321-370.

⁵³ «Cristo, exaltado de la tierra, atrajo hacia a sí a todos (Cfr. Jn 12, 32 gr.); al resucitar de los muertos (Cfr. Rm 6, 9) envió su Espíritu vivificante a sus discípulos y por Él constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia como sacramento universal de salvación (*Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit*); sentado a la derecha del Padre continúa su obra en el mundo para llevar los hombres a su Iglesia. Por medio de ella los une más íntimamente consigo y, alimentándolos con su propio cuerpo y sangre, les da parte en su vida gloriosa», *Lumen gentium* 48.

⁵⁴ Cfr. G. PHILIPS: op. cit., Vol. II, 209. El Cardenal Silva Henríquez, durante la discusión del segundo proyecto, había tenido -según el mismo Philips- «la intuición más clara del esquema definitivo», cfr. G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, 33. La intervención del Cardenal Silva en nombre de 44 obispos latinoamericanos tiene, en efecto, gran influencia no sólo en la inclusión de un capítulo acerca de los santos del cielo y de María, sino también en la separación del hasta entonces capítulo tercero, reservando un capítulo especial acerca del Pueblo de Dios antes que el de la Jerarquía y otro específico de los Laicos, G. CAPRILE: op. cit., Vol. III, 32, 40 y 81. El capítulo VII del documento final debe su origen en gran medida, al deseo de establecer la unidad de la Iglesia de la tierra con sus miembros del cielo, cfr. E. VILANOVA: *La intercessione* (1963-1964), en G. ALBERIGO: op. cit., Vol. III, 386-387; C. CALDERÓN: “Tareas de las Comisiones

Fue destacada la unidad de la Iglesia de la tierra con sus miembros ya coronados⁵⁵. Lo central para su inclusión fue atender al hecho de que nadie es capaz de comprender la progresión histórica del pueblo de Dios si no tiene una idea del acabamiento celestial de esta historia; e inversamente, nadie puede comprender exactamente las preocupaciones escatológicas si no advierte el carácter del todo especial de la historia de la salvación. La historia según la concepción teológica católica, no se puede comprender sin la tensión escatológica, hemos de saber adónde vamos. Y viceversa, nuestra representación de la escatología es irreal si absorbe la evolución histórica de la Iglesia, pues en este caso ya no hay movimiento y el tiempo desaparece. Esta era sin duda la preocupación de los padres. Así, este capítulo nos permite comprender en plenitud el segundo sobre el pueblo de Dios peregrino⁵⁶. Y más aún, la debida atención al conjunto de la Constitución nos conduce a tomar conciencia de que nuestra fe en la naturaleza escatológica de la Iglesia está fuertemente presente, inspirando, los capítulos I⁵⁷ y II⁵⁸. El contexto inmediato de la expresión *universale salutis sacramentum* es justo el párrafo anterior que inaugura todo el séptimo capítulo⁵⁹. Citando Hechos 3, 21, se anuncia que la perfecta culminación de la Iglesia tendrá plenitud al final de los tiempos, se vincula a la dimensión cósmica de su revelación, citando tres textos neotestamentarios (Ef 1, 10; Col 1, 20 y 2 Pe 3, 10-13)⁶⁰ que acentúan la unión entre todos los miembros de Cristo, los

conciliares en orden a la tercera sesión del Vaticano II”, *Ecclesia* 1185 (1964), 423. El papa Juan había pensado que el culto de los santos fuese desarrollado en un documento.

⁵⁵ Los obispos alemanes quisieron que el capítulo fuese eliminado, ya que según ellos, se trataba de la Iglesia triunfante y se limitaba a considerar la Iglesia militante solo por su relación con la Iglesia de los santos, cfr. E. VILANOVA: “L’intersessione (1963-1964)”, en G. ALBERIGO: op. cit., Vol. III, 386-387.

⁵⁶ Philips sostiene que «el segundo capítulo de la *Lumen gentium* y el penúltimo se corresponden y garantizan el equilibrio. Ahora ya no consideramos solamente de dónde venimos y lo que se ha hecho, sino también hacia dónde vamos y lo que nos espera en el futuro (...)», G. PHILIPS: op. cit., Vol II, 212.

⁵⁷ Revisar números 2, 3, 6 y 8.

⁵⁸ Ver 9, 13, 14 y 16. Molinari sostiene que «todo lo que se dice en *De ecclesia* en último término se integra en esta perspectiva y procede de esta característica de la Iglesia», P. MOLINARI: “Índole escatológica de la Iglesia peregrinante”, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. II., 1148.

⁵⁹ «La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo y en la que conseguimos la santidad por la gracia de Dios, sólo llegará a su perfección en la gloria del cielo. Tendrá esto lugar cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas» (Hch 3, 21).

⁶⁰ La referencia a los himnos de Efesios y Colosenses, refiere de nuevo al pleroma de Cristo.

peregrinos y aquellos que se encuentran ya en la gloria⁶¹ desde la dimensión cósmica de la revelación de Dios en Cristo⁶², por ello se citan los dos himnos paulinos y aquél pasaje de San Pedro. La anticipación de lo definitivo se da en la realización progresiva de la salvación, la escatología no es concebida aisladamente sino que hay una influencia activa de la fase final sobre la peregrinación terrena a través de la Iglesia⁶³, el *universale salutis sacramentum*. El elemento nuevo es que ella es constituida sacramento por la efusión del Espíritu, lo misterioso e invisible la constituye en sacramento visible; a través de ella Cristo prolonga su obra con un dinamismo ininterrumpido⁶⁴. Existen en ella simultáneamente lo eterno y lo transitorio, lo santo y lo pecaminoso, pero en sus instituciones y sacramentos está la presencia del principio divino que la anima. Es el Espíritu el que hace de ella un sacramento de salvación universal⁶⁵. Con esto, el Concilio ha pretendido superar una visión predominantemente jurídica, según la cual la Iglesia una vez fundada por Cristo subsistiría por sí misma. Ella no procede únicamente de la misión del Verbo, sino también de la misión del Espíritu⁶⁶. Por ello la eclesiología reclama una pneumatología y toda operación realizada en y por la Iglesia sacramento universal de salvación exige, de algún modo, una epiclesis al Espíritu⁶⁷. Aquello último le da la fuerza al estado actual,

⁶¹ Sobre las relaciones entre la Iglesia terrena, la purgante y la celeste, cfr. *Lumen gentium* 49 y 50.

⁶² El 17 de octubre de 1963, intervino en la asamblea L. Elchinger quien advirtió el riesgo de individualismo en la exposición, descuidando el elemento comunitario, sin rendir justicia ni a la evolución histórica ni al aspecto cosmológico de la escatología. Sobre el individualismo y el sentido comunitario, cfr. G. CAPRILE: op. cit., Vol. III, 117-118.

⁶³ P. MOLINARI: op. cit., Vol. II, 1145-1146.

⁶⁴ Relacionado al primer párrafo del número 5. Mons. Ancel, el 2 de octubre de 1963, introduce el tema Iglesia y Reino, G. CAPRILE: op. cit., Vol. III, 36. Para esto consultar T. ZOLEZZI: "Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II", *Teología y Vida* 45 (2004), 438-462.

⁶⁵ *Lumen gentium* 4. Para la obra de Espíritu en la Iglesia ni en este párrafo ni en el número 48 se cita 1 Cor 3, 16 «El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los creyentes como en un templo». Sin embargo, se hace en el número 4 en la fundamentación trinitaria.

⁶⁶ Según la comprensión católica de la economía trinitaria, cfr. Lyon II, en DH 850 y Florencia DH 1300-1308. Fue importante la intervención del obispo oriental Mons. Ziadé quien el 22 de octubre llamó la atención acerca de la escasa importancia que el texto daba a la obra que realiza el Espíritu en la Iglesia. Hay consecuencias eclesiológicas, ecuménicas y pastorales que a su juicio deben llevar a la reelaboración del esquema para salvar una laguna grave, G. CAPRILE: op. cit., Vol. III, 130-131.

⁶⁷ Sostiene Philips que «el Hijo de Dios glorificado, hecho Espíritu vivificante, sigue reuniendo la Iglesia, uniéndosela sin cesar de manera más íntima, alimentándola con su carne y con su sangre y haciéndola vivir con su propia vida gloriosa (...) el movimiento

la vida temporal tensiona la existencia con la esperanza en los bienes futuros, esto se materializa en un compromiso terreno donde se realiza nuestra salvación⁶⁸, porque ella no se realizará sino a través de nuestras ocupaciones ordinarias⁶⁹.

En el último capítulo de la Constitución, se circunscribe a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia y nuevamente se atiende a la sacramentalidad de esta en orden a la salvación universal⁷⁰. La inclusión de un capítulo mariológico en el *De ecclesia* no fue producto de un consenso inicial⁷¹ evidenciando dos fuertes tendencias mariológicas⁷². A

se origina en lo que para nosotros es el porvenir y que este porvenir ejerce su influencia sobre el presente en que vivimos. Por eso la Iglesia es santa, pero con una santidad, por el momento, inacabada, y tan insensato sería negar esta santidad como su estado de imperfección», G. PHILIPS: op. cit., Vol. II, 217.

⁶⁸ Respecto al tema compromiso terreno en perspectiva escatológica, Mons. Ancel advirtió el riesgo de evadir las responsabilidades históricas, esta actitud de evasión alimentaría a su juicio las acusaciones de los marxistas que reprochan a los cristianos el descuido de la tarea terrena y la provocación, con sus espejismos ultraterrenos, de una alienación culpable con relación al mundo, cfr. G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, 77. Como *dinamismo escatológico lleno de amor* califica Molinari la existencia cristiana, P. MOLINARI: op. cit., Vol. II, 1146-1147.

⁶⁹ G. PHILIPS: op. cit., Vol. II, 218.

⁷⁰ «Dios no quiso manifestar solemnemente el sacramento (*sacramentum*) de la salvación humana antes de infundir el Espíritu prometido por Cristo. Por eso vemos a los Apóstoles antes del día de Pentecostés perseverar unánimemente en la oración, con mujeres y María la Madre de Jesús y hermanos de ellos» (Hch 1, 14), *De ecclesia* 59, lín. 29-32. La traducción del párrafo en la edición bilingüe de la BAC opta por «misterio». Sin embargo, hemos seguido el texto latino que dice «*sacramentum*».

⁷¹ Hubo un debate entre dos opciones, tratar de María en un Esquema independiente, o incluirlo en la doctrina sobre la Iglesia. Al proyecto independiente del 10 de noviembre de 1962 se enviaron por escrito enmiendas y sugerencias para la inclusión de la doctrina mariológica en el *De ecclesia*, cfr. *Emendationes a Concilii Patribus scripto exhibitae super schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine Mater Ecclesiae*, 1963, 44. La Comisión doctrinal no las consideró y en enero de 1963 envió a los padres el mismo Esquema independiente con otro nombre, cfr. G. BARAÚNA: “La Santísima Virgen al servicio de la economía de la salvación”, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. II, 1165-1166. El 29 de octubre de 1963 se aceptó la inclusión, cfr. *Ibid.*, 1166. El Cardenal Döpfner anuncia que dos padres —escogidos por la Comisión *de doctrina fidei et morum*— expondrán los pro y contra de la propuesta de incluir el Esquema mariano. El Cardenal Santo a favor de separar los esquemas y el Cardenal Köning para demostrar la utilidad de unir los esquemas, cfr. G. CAPRILE: op. cit., Vol. III, 160-163. A pesar de la votación a favor, se evidencia el descontento de muchos en un panfleto que circuló entre los padres fuera del aula conciliar. En él se resumían las objeciones, cfr. G. BARAÚNA: op. cit., 1166-1167 y G. CAPRILE: op. cit., Vol. III, 163, nota 11. G. BESUTTI: “Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema ‘De Beata Maria Virgine’”, en *Marianum* 26 (1964) 1-42. A principios de noviembre de 1963, reelaborando el *De ecclesia*, una subcomisión particular redactó un capítulo sobre el Esquema recientemente votado, cfr. G. CAPRILE: op. cit., Vol. IV, 321-325. El texto expone la mariología no en sus

diferencia de los otros pasajes, en este no se vincula explícitamente *Ecclesia* a «sacramento» o «sacramento universal de salvación», sin embargo, sus lazos son evidentes. La evidencia está mediada por los números precedentes, los cuales establecen claramente la relación entre María, la historia de la salvación⁷³ y la Iglesia. María es abordada desde una perspectiva cristocéntrica y trinitaria⁷⁴, así en las palabras que refieren al núcleo del Símbolo de fe: «El cual [el Hijo de Dios] por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó de los cielos y se encarnó, por obra del Espíritu Santo, de María Virgen»⁷⁵, todo esto está inscrito en una sola e idéntica línea que va del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo hacia la Iglesia⁷⁶, y a través de ella, a toda la humanidad. La doctrina mariológica en este contexto, es el eslabón que une la cristología con la doctrina de la comunidad eclesial⁷⁷. Esto refiere a la realidad Iglesia-sacramento desde una perspectiva tanto pneumatológica como teológico-carismática. En efecto, inserta en el misterio de Cristo y de la Iglesia, María colabora en el plan de salvación y por ello es modelo y tipo

conclusiones dogmáticas, sino más bien en su evolución e incidencia en la historia de la salvación. Finalmente en la sesión entre el 1 y 6 de junio de 1964, se decidió colocar este capítulo final, como epílogo de todo el Esquema *De ecclesia*. Las enmiendas en B. KLOPPENBURG: “Votaciones y últimas enmiendas a la Constitución”, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. I, 233-234. A pesar de su aceptación, Philips y Balic piensan que no hay gran diferencia entre el primer proyecto y la redacción final, C. BALIC: “El Capítulo VIII de la Constitución ‘Lumen Gentium’ comparado con el primer esquema de la B. Virgen, Madre de la Iglesia”, *Estudios Marianos* 27 (1966) 135-183, especialmente 148.

⁷² La primera, optaba por partir de las fuentes, con enfoque más positivista, para desarrollar desde los datos allí contenidos el tratado mariológico. La segunda, se inclinaba por una mariología que pusiese en primer plano los privilegios de María comenzando por el análisis exacto de los conceptos y principios, tal como estos atributos se hallaban descritos en las previas encíclicas; solo en un segundo momento se busca probar las tesis desde la Escritura y tradición. Eso se evidenció en el aula conciliar, G. PHILIPS: op. cit., Vol. I, 78. Consultar B. PEREIRA: “La Bienaventurada Virgen María Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia”, *Teología y Vida* 6 (1965) 238-247.

⁷³ *Lumen gentium*, 52.

⁷⁴ Andamiaje trinitario en el origen de *Lumen gentium* (2, 3 y 4 del capítulo I) y al final donde se concluye con una notable doxología trinitaria (69).

⁷⁵ Cfr. DH 150.

⁷⁶ Philips añade «La vuelta se opera inmediatamente, gracias a la recirculación de que ya nos habla San Ireneo, del Espíritu Santo en la Iglesia por el Hijo hacia el Padre», cfr. G. PHILIPS: op. cit., Vol. II, 272.

⁷⁷ El mismo Philips sostiene que «se puede reconocer con toda tranquilidad que el tema del capítulo VIII rebasa hasta cierto punto el tema de la Iglesia, en cuanto esta exposición depende explícitamente del misterio de Cristo como de su único punto de partida. Sin esto la mariología sería ininteligible», G. PHILIPS: op. cit., Vol. II, 273-274.

de la Iglesia, como miembro y madre⁷⁸ de ella⁷⁹. El ser miembro de la Iglesia establece los límites dentro de los cuales ella es su tipo. Ella es ya miembro de la Iglesia siendo su modelo en primer lugar por ser su madre⁸⁰. La Iglesia comporta un parecido con María porque ha sido «engendada» con su participación. Ese es el sentido de la afirmación conciliar desde palabras de Agustín: «María ha cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles que son miembros de Cristo Cabeza»⁸¹. María es también tipo de la Iglesia⁸², tipo de su maternidad, es en cierto modo tipo de la mediación de la Iglesia, por la misma razón que la maternidad implica una mediación en la comunicación de la gracia⁸³. Fue un acierto que el texto conciliar subrayase la maternidad de María, porque de esa manera se precisó el modo de mediación⁸⁴. La mediación de la Iglesia, como la de María, depende enteramente de la mediación de Cristo y, no obstante, comporta una verdadera colaboración en la obra de la redención y de efusión de gracia⁸⁵.

⁷⁸ Al principio, la Constitución declara: «La Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, honra a María con filial afecto de piedad como a madre amantísima». *Lumen gentium*, 53. En esto reproduce más o menos literalmente una declaración de Benedicto XIV donde por vez primera se afirma la maternidad de María respecto a la Iglesia, *Bulla aurea gloriosae Dominae*, 27 septiembre 1748, *Bullarium romanum*, series 2, t. II, n. 61, 428. El Papa Pablo VI tributó explícitamente el título *Mater Ecclesiae* a la Virgen, en la clausura de la tercera sesión explica su sentido, cfr. AAS 54 (1962) 354-357 en línea con el Concilio: «Madre en el orden de la gracia», *Lumen gentium*, 61.

⁷⁹ *Lumen gentium*, 53.

⁸⁰ El pasaje de la Constitución que trata expresamente de María tipo de la Iglesia, subraya el paralelismo entre el orden de la virginidad y el de la maternidad, *Lumen gentium*, 63. En el mismo sentido San Ambrosio, el cual llamó por primera vez a María «tipo de la Iglesia» y lo hacía desde el punto de vista virginal, cfr. SAN AMBROSIO: *Expos. Lc. II*, 7: PL 15, 1555.

⁸¹ *Lumen gentium*, 53. La cita patristica es de SAN AGUSTÍN: *De S. Virginitate* 6, PL 40, 399.

⁸² *Lumen gentium*, 64.

⁸³ El término «mediación», aplicado a María se yuxtapuso a otros calificativos como «abogada», «auxiliadora», «socorro», cfr. *Lumen gentium*, 62. *Mediatrix* no se aplica en el *De ecclesia* a la participación de María en la obra redentora *in fieri* sino a su intercesión maternal en el cielo, esto para salvaguardar plenamente la trascendencia y la unicidad de la mediación de Cristo, la llamada redención objetiva, cfr. G. BARAÚNA: op. cit., Vol II., 1173.

⁸⁴ Juan Pablo II en una Encíclica del año 1987, sostiene que la de María es una mediación maternal, cfr. JUAN PABLO II: *Redemptoris Mater*, 22. El mismo en el año 1990, nos ayuda a comprender la relación entre Cristo, único Mediador y otras mediaciones posibles las cuales no pueden ser ni paralelas ni complementarias, la de María sería privilegiada como la de la Iglesia, cfr. JUAN PABLO II: *Redemptoris missio*, 5.

⁸⁵ Si se da una interpretación demasiado estrecha al texto que declara a Cristo como único mediador (1 Tim 2, 15), se excluiría no solamente la mediación de María, sino también la de la Iglesia. En este mismo sentido Baraúna «la mediación de María [en el

3. La Iglesia *sacramentum*-en-el-mundo en *Gaudium et spes*

Las dos referencias que hace a nuestro tema la Constitución *De Ecclesia in mundo huius temporis*⁸⁶ en el número 42 y 45, están situadas en el capítulo IV de la primera parte que tiene el mismo nombre de la Constitución, allí se revela su objeto formal y fin pastoral. Después de tres capítulos⁸⁷, este capítulo determina la razón profunda cuasi consustancial de la relación entre el pueblo de Dios y el género humano. Así será definida la misión divina y humana de la Iglesia como realidad misteriosa y órgano social⁸⁸. La Iglesia es aquí el pueblo de Dios constituido y organizado, entidad social visible y comunidad espiritual, esta teología encarnatoria es la que puede recapitular la materia de los

Concilio] no se halla situada en la línea de participación paralela, aunque subordinada, sino en la de *consensus* de la ‘comunidad’ interna, que no es otra cosa que la prolongación en el cielo del *fiat* dado en la Encarnación y mantenido fielmente hasta el fin», G. BARAÚNA: op. cit., Vol. II, 1173. Cfr. J. GALOT: “María, tipo y modelo de la Iglesia”, en G. BARAÚNA: op. cit., Vol. II, 1186-1187.

⁸⁶ «La Iglesia en el mundo de hoy». El obispo McGrath advierte que el título «es el resultado de una elección deliberada. No emplea la expresión ‘mundo moderno’ porque puede aplicarse también a los siglos recientes; aquélla, en cambio, se refiere al mundo *hic et nunc*. Por tanto, este título tiene que traducirse por ‘La Iglesia en el mundo de hoy’ o por ‘La Iglesia en el mundo, hoy’, esto reflejaría la cualidad existencial del desarrollo del documento», G. MCGRATH: “Presentación de la Constitución”, en CONGAR y PEUCHMAURD: *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral ‘Gaudium et spes’, Comentarios*, Vol. II, Madrid 1970, 17. Cfr. JUAN XXIII: *Discurso inaugural del Concilio*, 11 de octubre de 1962. AAS, 45 (1962) 680) y *Radiomensaje sobre la gran espera del Concilio ecuménico* (11 septiembre 1962): AAS, 45 (1962) 680-683. R. TUCCI: “Introducción histórica y doctrinal a la Constitución pastoral”, en CONGAR y PEUCHMAURD: op. cit., 37; *L’Osservatore romano*, 21 octubre 1962, 22-23; cfr. *Mensaje del Concilio a todos los hombres. Congregación general 3* (20 de octubre de 1962): *Acta Synodalia* I, 1, 254ss. El así llamado esquema XIII desde julio de 1964 fue preparado en francés en Lovaina por el Cardenal Suenens y otros peritos, traducido al latín y discutido fue publicado en *Acta Synodalia* III, 5, 116-142 y 147-201. El 7 de diciembre de 1965 es aprobado como Constitución pastoral sobre “La Iglesia en el mundo actual” *Gaudium et Spes*, *Acta Synodalia* IV, 7, 641. La historia de la Constitución en R. TUCCI: “Introducción histórica y doctrinal a la Constitución pastoral”, en CONGAR y PAUCHMAURD: op. cit., 37-155. P. HÜNERMANN: “Le ultime settimane del concilio”, en G. ALBERIGO: op. cit., Vol. V, 427-436 y G. TURBANTI: *La redazione della costituzione pastorale ‘Gaudium et spes’*. Universidad de Bologna 1996, 173-221 y G. CAPRILE: op. cit., Vol. IV, 242-243.

⁸⁷ En los que fueron expuestas la dignidad de la persona, su carácter esencial comunitario y el sentido de su empresa de construcción del mundo. Los capítulos están precedidos de una exposición preliminar que aborda en 11 números “La condición del hombre en el mundo de hoy”.

⁸⁸ *Gaudium et spes*, 42.

capítulos I al III. Las abundantes y sucesivas referencias al *De ecclesia*⁸⁹ manifiestan el nivel doctrinal donde se establece este documento⁹⁰. Es constitucionalmente, por su propia naturaleza, como misterio continuado de la presencia de Cristo en la historia como la Iglesia está en el mundo de hoy. Nuestro texto depende en su formulación del *De ecclesia* 1, su tono expresa una rica teología de la comunidad y describe el modo en que la Iglesia puede favorecer al mundo⁹¹ con recursos comunitarios que le son intrínsecos. Estos recursos comunitarios le vienen dados en primer lugar por su origen trinitario que se vuelve a enfatizar⁹². Este origen trinitario no solo marca su origen sino también su finalidad. En efecto, la Iglesia tiene un fin salvífico y escatológico que solo podrá alcanzar en el siglo futuro y este fin la hace tender hacia los bienes celestes sin desatender la existencia terrena⁹³. En esa existencia terrena es donde, como comunidad social avanza con toda la humanidad derramando su luz al mundo⁹⁴ sobre todo cuando eleva la dignidad de la persona y le da consistencia a la sociedad humana, contribuyendo a humanizar su historia. Por su parte, y no menos importante, el aporte del mundo a través de la actividad de personas y sociedades puede ser una preparación al Evangelio⁹⁵, ellas siempre interesan a la ejecución del plan divino universal de salvación⁹⁶. Desde «su» realidad histórico-mistérica contribuye a la promoción de la unidad que reconoce como intrínseca⁹⁷. Además de depender este texto del *De Ecclesia* 1, contiene formalmente y en gran medida la preocupación de un capítulo elaborado por la comisión preparatoria en 1962 llamado *De las relaciones entre la Iglesia y el*

⁸⁹ En particular el analogado de la encarnación del número 8, el 9 y el 38 aludiendo a que la Iglesia *informa* a la sociedad humana, es como su alma.

⁹⁰ Se explicita su comprensión mistérica, *Gaudium et spes*, 40.

⁹¹ Respecto de qué sentidos abarca la palabra mundo, consultar un sucinto y profundo estudio bíblico de *Kosmos* y la presencia de esta comprensión en *Gaudium et spes*, Y. CONGAR: “Anejo. ¿Qué sentidos abarca la palabra mundo?”, en CONGAR y PEUCHMAURD: op. cit., 46-49.

⁹² Cfr. en el n.40 la referencia a la exposición del designio de Dios en Ef 1, 1-14 y 23.

⁹³ Cfr. *Gaudium et spes*, 34, 39 y 57.

⁹⁴ La Iglesia irradia la luz de Cristo, como ya hemos dicho.

⁹⁵ “*In praeparatione Evangelii iuvare posse*”, cfr. *Gaudium et spes*, 40. Esta expresión es de Eusebio aunque acá no es citado, cfr. EUSEBIO DE CESAREA: *Preparatio evangelica*, I, 1: PG 21, 28 AB. Ha sido recogida también en *Lumen gentium*, 16 (donde sí es citado) y *Ad gentes*, 3 donde además refieren a la misma idea en los Padres apologistas, Ireneo y Clemente de Alejandría.

⁹⁶ Cfr. Y. CONGAR: “El papel de la Iglesia en el mundo de hoy”, en CONGAR y PEUCHMAURD: op. cit., 394.

⁹⁷ “*Promotio enim unitatis cum intima Ecclesiae missione cohaeret*”, cfr. *Gaudium et spes*, 42.

*Estado*⁹⁸. El modo de abordar esta relación en nuestro texto escapa a la comprensión magisterial vigente en ese tiempo⁹⁹ y se circunscribe a la noción conciliar de Iglesia, en particular a la comprensión de ella como pueblo de Dios históricamente situado¹⁰⁰. En esta pretensión hay un reconocimiento expreso de la autonomía de las realidades terrenas¹⁰¹ que no paraliza, antes bien impulsa a la Iglesia en su especificidad en el mundo, a ella le es propio ser *signum et instrumentum* de unidad¹⁰² y por ello la promoción de la unidad está vinculada a su naturaleza. Y esta unidad se ejerce eficazmente —y aquí se expresa su ser instrumento— no mediante el ejercicio de algún poder externo, sino por medio de la fe y la caridad que el Espíritu Santo impulsa a aplicar en la vida práctica. La universalidad es también propia de su naturaleza y misión, ella está presente en el mundo no ligada a ninguna cultura, sistema político¹⁰³, económico o social pero en la medida en que dependa de ella y no se oponga a su misión, la Iglesia ayuda y promueve todas estas instituciones, en cuanto colaboran a la unidad. Por situarse por encima de esas realidades puede ser un elemento de unión, apoya todo lo que

⁹⁸ Correspondía al capítulo IX del Esquema *De ecclesia* original que fuera rechazado ampliamente en la primera sesión. Como bien expone Congar, el tema de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil no solo fue retirado del Esquema *De ecclesia* sino prácticamente excluido incluso en las discusiones conciliares, siendo tocado en el capítulo IV de *Gaudium et spes*, pero en condiciones muy distintas que las del texto de 1962, cf. Y. CONGAR: art. cit., en CONGAR y PAUCHMAURD: op. cit., 380.

⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, 379-382.

¹⁰⁰ Presente en el capítulo II *Lumen gentium* y en *Gaudium et spes*, 11 en términos de reciprocidad de los servicios que se hallan llamados a prestarse el pueblo de Dios y el género humano, cfr. *Gaudium et spes* 11, lín. 8-24.

¹⁰¹ Y en este sentido el capítulo IV acepta el principio establecido en el III, además de los números 36, 56 y 76, esta doctrina la encontramos también en el *De ecclesia*, 36.

¹⁰² Los padres citan la expresión completa de *Lumen gentium*, 1, en un contexto que le asigna fuerza histórica, cfr. *Gaudium et spes*, 42.

¹⁰³ A esto refiere Juan XXIII al inicio de los trabajos conciliares con ocasión de la advertencia de algunos padres de Europa oriental y países comunistas, cf. A. RICCARDI: *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari 1992 y G. TURBANTI: “Il problema del comunismo al Vaticano II”, en *Mosca*, 237-286. El Papa, en la Alocución *Gaudet Mater Ecclesia* del 11 de octubre de 1962, para aclarar su visión sobre la relación entre el Concilio y los poderes políticos cita el episodio del encuentro de Pedro con el mendigo relatado en el libro de los Hechos, AAS 54 (1962) 793, consultar también A. MELLONI: “L’allocuzione Gaudet Mater Ecclesia (11 ottobre 1962), Sinossi critica dell’allocuzione”, en *Fede Tradizione Profetia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 223-283.

apunta a la unidad en las estructuras temporales ofreciendo un principio muy superior, del que ella está informada, el de la caridad¹⁰⁴.

Dentro del mismo capítulo IV, ahora en el número 45, se insiste en la misma doctrina¹⁰⁵ y se ofrece la clave de todo el capítulo. Desde Ap 22, 12-13, se presenta a Cristo como Alfa y Omega de una historia que se nos aparece como misterio. El número 45 se divide en tres párrafos, es el último el que proporciona la clave de los otros dos, el segundo desarrolla el tercero y el primero aborda las implicancias eclesiológicas de la rica teología encarnatoria que se ha descrito. El conjunto nos hace darnos cuenta que en la economía divina no hay dos misterios separados y superpuestos, el de la creación de un orden puramente natural y otro de la redención en un orden sobrenatural. Eclesiológicamente hablando se sigue que no hay por una parte mundo natural y por otra Iglesia sobrenatural, como dos realidades que compitan. El Verbo de Dios creador y encarnado es el punto al que convergen los deseos de la historia y de la civilización y es quien hace del pueblo de Dios un pueblo peregrino vivificado y reunido en su Espíritu. Y es en la encarnación recapituladora de Cristo donde encontramos el valor de lo que realiza hoy el pueblo de Dios. Es esta —nos parece— la cúspide teológica del documento, porque es dentro de las dimensiones de este misterio donde encontramos sentido a la presencia sacramental de la Iglesia en el mundo y definitivamente, sentido a la historia. Justo en el párrafo final del número 44 nos han advertido del enriquecimiento que la Iglesia recibe del mundo por disponer de una estructura social visible que es signo de su unidad en Cristo y condición de posibilidad del intercambio con el mundo¹⁰⁶. Ella no sólo recibe mucho del mundo sino que la comunidad eclesial depende de las realidades externas por propia disposición de Dios¹⁰⁷. Resulta sugerente para nuestros propósitos advertir que es desde este intercambio —y no sólo desde la ayuda que la Iglesia ofrece al mundo— donde se pretende que venga el Reino de Dios y así instaurar la salvación de todo el género humano. De esto la Iglesia es sacramento.

¹⁰⁴ Congar afirma que este texto «es uno de esos que hay que anotar en el ‘dossier’ de la caridad como principio social y político», Y. CONGAR: art. cit., en CONGAR y PEUCHMAURD: op. cit., 395.

¹⁰⁵ «La Iglesia, en tanto que ayuda al mundo y recibe mucho de él, tiende hacia una cosa, a que venga el Reino de Dios y se instaure la salvación de todo el género humano. Realmente, todo el bien que el Pueblo de Dios en el tiempo de su peregrinación terrena puede suministrar a la familia humana, proviene de que esta Iglesia es ‘sacramento universal de salvación’, es decir, manifiesta a la vez que opera el misterio del amor de Dios al hombre», *Gaudium et spes*, 45.

¹⁰⁶ Cfr. *Gaudium et spes* 44, lín. 12-13.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*

Por esta y no por otra razón es que la misión de la Iglesia es de carácter religioso (n. 42) y por esta misma razón cristológica no es lícito concluir que no le atañen de ninguna manera la universalidad de los hechos y los problemas por los cuales transcurre la historia humana. En este sentido es que se ha sostenido el deber de discernir los signos de los tiempos¹⁰⁸ presentes. La Iglesia hace que esta historia sea más humana. Esta comprensión es coherente con la perspectiva formal cristológica del texto, según la cual la encarnación histórica del Verbo es la vía escogida por Dios para que en su amor la creatura retorne a Él¹⁰⁹ revelando así el sentido del origen y fin de la historia¹¹⁰. En esto consiste todo el papel (*munus*) de la Iglesia, en servir al designio de Dios que ha establecido en medio de la historia un nuevo principio de existencia, a Cristo, mediante el cual la creación puede realizar su sentido último y llegar así a su cumplimiento¹¹¹. Su servicio lo realiza desde sus estructuras sociales impregnadas de la presencia de Cristo, en cuanto que éste es el principio, el centro y el fin del universo y de la historia humana¹¹².

4. El «admirable sacramento» de la Iglesia en *Sacrosanctum concilium*

El único texto redactado por las comisiones preparatorias que fue aceptado por el Concilio fue la Constitución *De sacra liturgia*¹¹³. Tiene, por

¹⁰⁸ La categoría de «signos de los tiempos» se vincula a la valoración positiva de la historia. Siendo una expresión evangélica, ha sido introducida en el lenguaje común de los católicos por el papa Juan XXIII el 25 de diciembre de 1961 en *Humanae salutis*. El concilio usará esta expresión cuatro veces en distintos contextos: *Gaudium et spes*, 4; *Presbiterorum ordinis*, 9; *Apostolicam actuositatem*, 14; *Unitatis redintegratio*, 4.

¹⁰⁹ Incluso aquellos que aún no lo advierten. Esta realidad es bellamente expresada tanto en la *Lumen Pentium*, 16 como en *Gaudium et spes*, 22.

¹¹⁰ En el número 22 se explicita de manera notable que Cristo se ha unido a todo ser humano revelando su misterio.

¹¹¹ A esto refiere su ser sacramento universal de salvación. Y. Congar agrega: «La Iglesia es la forma histórica, social, visible y pública, que adquiere la voluntad divina de salvación total», Y. CONGAR: «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en CONGAR y PEUCHMAURD: op. cit., 400.

¹¹² Se produce una hermosa confluencia de las ideas bíblicas de «misterio», de una teología de la historia, de las realidades terrenas, de la misión total de la Iglesia. En este mismo sentido resultan iluminadoras las palabras del papa Pablo VI al inaugurar la segunda sesión del Concilio, cfr. PABLO VI, *Discurso de apertura de la II sesión del Concilio*, 29 de septiembre de 1963. AAS 55 (1963) 841-859.

¹¹³ En efecto, el Esquema *De sacra liturgia* fue promulgado el 4 de diciembre de 1963 tras muy pocas modificaciones entre la primera y segunda sesión. Para la génesis de esta Constitución, ver H. SCHMIDT: *La Costituzione sulla Sacra Liturgia. Testo, Genesi, Commento*,

tanto, antecedenencia cronológica al resto y diríamos, un lugar fundamental en sentido teológico de acuerdo al antiguo axioma *lex orandi lex credendi*. Contribuye a nuestro modo de ver, al giro que se produce en la conciencia de la Iglesia contemporánea a partir de las sesiones conciliares entre 1962 y 1965. Precisamente por su antecedenencia al *De ecclesia* llama la atención encontrar en dos lugares y distintos la categoría *sacramentum* aplicada a la Iglesia. El primero, en el número 5, forma parte del inicio del capítulo I donde se propone exponer la naturaleza de la Liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia. El segundo, en el número 26, parte tercera del mismo capítulo, postula directa e inmediatamente una eclesiología del pueblo de Dios.

El número 5 se sitúa en un contexto litúrgico-eucarístico y eclesiológico. El párrafo encabeza el Capítulo I¹¹⁴ y se propone tratar la naturaleza de la sagrada liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia¹¹⁵. La pregunta central es qué es la Liturgia. Ya en el número 2 se ha afirmado que la cuestión de la naturaleza de la liturgia es algo eclesiológico, porque ella expresa y manifiesta en su más alto grado la auténtica naturaleza de la verdadera Iglesia¹¹⁶. Siendo una pregunta eclesiológica se impone preguntarle a la Constitución qué entiende por *Ecclesia*. Tanto cronológica como eclesiológicamente esta Constitución es

Documentazione, Roma 1966, 77-123; dos textos de A. BUGNINI: “De sacra liturgia in prima periodo Concilii Oecumenici Vaticani II”, en *Ephemerides Liturgicae* 77 (1963) 3-18 y *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 14-28. Es también ilustrador J. A. KOMONCHAK: “La lotta per il Concilio durante la preparazione”, en G. ALBERIGO: op. cit., Vol. V, 219-224. La comisión que lo preparó había sido compuesta en 1960, cfr. *Acta synodalia* I, 1, 305-306 y cfr. *Schema constitutionis De sacra liturgia*, in *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio discipienda seligentur*, Città del Vaticano 1962, 155-201 y *Acta synodalia* I, 1, 262-303. No obstante otras intervenciones que consideraron el Esquema más un tratado litúrgico que un documento conciliar, M. LAMBERIGTS: “Il dibattito sulla liturgia”, en G. ALBERIGO: op. cit., Vol. II, 135-140. Tras un arduo trabajo el Esquema es aprobado como Constitución *De sacra liturgia* el 4 de diciembre de 1963, cfr. *Acta synodalia*, II, 6, 407.

¹¹⁴ Que se titula “Principios generales para la reforma y el fomento de la sagrada liturgia” y que fuera aprobado en el transcurso de la primera sesión, el 7 de diciembre de 1962.

¹¹⁵ «En efecto, su humanidad, unida a la persona del Verbo, fue el instrumento de nuestra salvación. Por esto, en Cristo ‘se realizó plenamente nuestra reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino’. Cristo el Señor realizó esta obra de redención humana y de glorificación perfecta de Dios, preparada por las maravillas que Dios hizo en el pueblo de la Antigua Alianza, principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, de su resurrección de entre los muertos y de su gloriosa ascensión. Por este misterio, ‘con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida’. Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia», *Sacrosanctum concilium*, 5.

¹¹⁶ *Sacrosanctum concilium*, 2.

anterior al *De ecclesia*, y por ello no debemos intentar encontrar desarrollada toda la doctrina eclesiológica de ese documento en el nuestro. Lo segundo, y no menos importante, es que nuestro documento no desarrolla una comprensión de Iglesia como Cuerpo de Cristo¹¹⁷. Este Cuerpo por naturaleza se asocia al culto sacrificial que Cristo tributó al Padre, porque «del costado de Cristo dormido en la cruz nació el admirable sacramento de toda la Iglesia»¹¹⁸. Allí es donde Cristo realizó la obra de redención ya preparada por Dios en el pueblo de Israel¹¹⁹, pero que llevó a cabo perfectamente en el misterio de la pasión, resurrección y ascensión de Cristo. La voluntad salvífica universal de Dios se realiza a través de Cristo Dios-hombre, instrumento de nuestra salvación¹²⁰ y con Él como cabeza a través del *mirabile sacramentum* de la Iglesia. El ser sacramental de la Iglesia es significado e instrumentalmente causado en aquello que ella celebra, como Cuerpo de Cristo. Estos signos sensibles no se reducen a la liturgia eucarística¹²¹ sino que se extiende al resto de los sacramentos¹²², a la predicación de su Palabra, mediante la oración del Oficio divino¹²³, cuando la Iglesia suplica y canta salmos¹²⁴.

En el número 26 la Iglesia es llamada *unitatis sacramentum*¹²⁵, ubicado en el apartado III del mismo capítulo donde se exponen los principios para emprender la reforma de la liturgia¹²⁶.

¹¹⁷ *Sacrosanctum concilium*, 7. Desde la tradición paulina, patrística y teológico-magisterial inmediata al Concilio.

¹¹⁸ *Sacrosanctum concilium*, 5.

¹¹⁹ Cfr. *Sacrosanctum concilium*, 5 y *Lumen gentium*, 2: «in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata».

¹²⁰ En la redacción original decía *causa nostrae salutis* y solo después de la oposición de algunos padres, se prefirió, en razón del consenso tradicional y teológico *instrumentum nostrae salutis*, cfr. M. LAMBERIGTS: “Il dibattito sulla liturgia”, en G. ALBERIGO: op. cit., Vol. II, 174.

¹²¹ Como bien se anota en el número 9: «La sagrada liturgia no agota toda la acción de la Iglesia (...)», lín. 3. Aunque más adelante, en *Lumen gentium*, 11 se nos diga que ella es *fons et culmen* de toda la vida cristiana.

¹²² *Sacrosanctum concilium*, 6.

¹²³ Como lo sostiene también todo el número 85. El sentido de la oración del Oficio divino es bellamente expuesto en Y. CONGAR: “La ‘Ecclesia’ o comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica”, en J. P. JOSSUA e Y. CONGAR: *La Liturgia después del Vaticano II. Balances, Estudios, Prospecciones. Constitución Sacrosanctum Concilium*, Madrid 1969, 326.

¹²⁴ Cfr. *Sacrosanctum concilium*, 7.

¹²⁵ «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es ‘sacramento de unidad’ (*unitatis sacramentum*), esto es, pueblo santo, reunido y ordenado bajo los obispos. Por lo que pertenecen a todo el Cuerpo de la Iglesia, en él influyen y lo manifiestan, a cada miembro de éste alcanza de modo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual», *Sacrosanctum concilium*, 26.

¹²⁶ *Sacrosanctum concilium*, 22 al 40.

La definición alude a un texto de Cipriano¹²⁷, aunque la formulación *unitatis sacramentum* se califica como *plebs sancta*; como el capítulo II del *De ecclesia* aún no ve la luz y dado que siempre el modelo de Iglesia que se tenga corresponde al modelo de celebración litúrgica al que se adscriba y la celebración misma produce un determinado modelo eclesial, podemos preguntarnos ¿cuál será a este punto la comprensión de *plebs sancta*? Advertimos una notable coherencia entre las dos Constituciones, la litúrgica y la eclesiológica, porque el tema dominante de la primera, la participación de toda la asamblea en la celebración se encuentra con el tema dominante de la segunda, la teología del pueblo de Dios. El sujeto de la celebración es la asamblea, el *universum Corpus Ecclesiae* como prosigue el mismo número 26¹²⁸. Ya en el número 14 la Constitución ha fundado la participación activa de los fieles en la naturaleza de la liturgia como actividad del Cuerpo y en segundo lugar, en el derecho y en el deber que tiene el pueblo cristiano en su calidad de «raza escogida, sacerdocio real, nación santa, pueblo rescatado»¹²⁹. En el *Corpus Ecclesiae* se distribuyen orgánicamente las actividades del Cuerpo «conforme a la diversidad de orden, de función y de participación efectiva»¹³⁰. Respecto de esto y atendiendo al número 7 del *De Ecclesia*, podemos afirmar que Cristo-sacerdote es quien está presente en toda acción litúrgica de la Iglesia bajo diversos signos manifestados en la comunidad creyente y orante¹³¹. Y por ello, toda acción litúrgica es obra de Cristo y de su Cuerpo¹³², el pueblo santo del número 26 reunido y ordenado bajo el ministro ordenado¹³³ que actúa en la liturgia no solo *in persona Christi*, sino también *in persona ecclesiae*¹³⁴. El *unitatis sacramentum* distribuye orgánicamente las actividades entre sus miembros. Decir orgánico refiere

¹²⁷ SAN CIPRIANO: *De cath. eccl. unitate* 7; Cfr. *Ep* 66, 8.

¹²⁸ Cfr. *Sacrosanctum concilium*, 26.

¹²⁹ *Ibid.*, 14.

¹³⁰ *Ibid.*, 26.

¹³¹ *Ibid.*, 7.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Respecto a la relación entre sacerdocio común y ministerial ver *Lumen gentium* 32, y 10. Pié-Ninot advierte que en la finalidad de la vida cristiana y su cumplimiento la primacía (*primatus*) debe ser dada al sacerdocio común, la Iglesia está fundada en éste antes que en el ministerial y en la Iglesia la misión de este último «prioritario a nivel de la eficacia sacramental» —según el texto de la Comisión teológica internacional— (Cfr. Comisión teológica internacional, *Documentos 1969-1996*, 356-362), es la de estar al servicio del sacerdocio común y no viceversa (cfr. LG 43), S. PIÉ-NINOT: *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 290-291.

¹³⁴ Consultar B. D. MARLIANGEAS: “*In persona Christi-In persona Ecclesiae*. Nota sobre los orígenes de estas expresiones en la teología latina”, en JOSSUA y CONGAR: op. cit., 339-346.

a organismo y este a unidad de operaciones vitales y unidad de objetivos, una finalidad garantizada por el concurso de varios miembros u órganos, cada uno de los cuales tiene su función propia pero que a la vez es parcial, en el sentido que realiza un servicio particular. Y también es total en el sentido de que ese servicio beneficia al todo y asegura la integridad de su vida. Es este el ideal de las acciones litúrgicas, acciones de la *Ecclesia quae est unitatis sacramentum*, el pueblo de Dios ordenado y estructurado donde cada miembro ejerce su participación en el único sacerdocio de Cristo.

5. La Iglesia misionera, sacramento de unidad y salvación en *Ad gentes*

El Decreto misionero *Ad gentes* surgió como un documento independiente tras pertenecer en principio a un capítulo del original Esquema *De ecclesia*¹³⁵. Formalmente depende del *De ecclesia* y materialmente contiene su eclesiología situando la evangelización como eje de la misión desde su misma obertura. En el número 1 se vinculan explícitamente la sacramentalidad de la Iglesia, su catolicidad y su carácter evangelizador¹³⁶. Una teología de la misión universal fundada en el carácter sacramental de la Iglesia pone de relieve el lugar de la Iglesia en la historia de la salvación como también el fundamento existencial de su actividad. Esencial y existencialmente se sustenta su misión en Cristo, esta misión explica a la Iglesia porque pertenece a su naturaleza,

¹³⁵ El capítulo X del *De ecclesia* elaborado por la Comisión teológica preparatoria se llamó *Ius et officium Ecclesiae praedicandi Evangelium omnibus gentibus ubique terrarum*, fue examinado el 19 de junio de 1962. Su tema central es el deber y el derecho de la Iglesia de predicar el Evangelio. Hay una perspectiva jurídica que prima sobre la teológica, cfr. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series II, II/II, 672-702. El tema de la misión quedó diseminado en varias partes después de la reelaboración, cfr. *Acta Synodalia* II, 1, 231, 233, 256-257. Las intervenciones del Cardenal Suenens y Montini durante la primera sesión tienen gran importancia en su re-elaboración, cfr. G. CAPRILE: op. cit., Vol. II, 263-265. Al desaparecer del *De ecclesia* se da origen al Decreto *De missionibus*. El 13 de mayo se aprobó el Esquema que llevó por título *De activitate Missionale Ecclesiae* abordando la misión como una actividad esencial de la Iglesia, cf. *Acta Synodalia* III, 4, 327-336. El 7 de diciembre fue promulgado, *Acta synodalia* IV, 7, 11-12.

¹³⁶ «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser ‘sacramento universal de salvación’, por íntima exigencia de su propia catolicidad, obedeciendo al mandato de su Fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres. En efecto, los mismos Apóstoles, en quienes la Iglesia está constituida, siguiendo las huellas de Cristo, “predicaron la palabra de la verdad y engendraron las Iglesias», *Ad gentes* 1.

advertimos por ello que en el número 1 se vincula el elemento jurídico¹³⁷ con el sacramental. La expresión *universale salutis sacramentum* hace explícita referencia al *De ecclesia* 48, situando la actividad misionera en la naturaleza sacramental de la Iglesia, el Concilio supera una visión de esta actividad como algo extrínseco a ella, como algo periférico, vinculándola a su esencia. Así, lo que sea la misión que ella realiza en el mundo, eso mismo es la Iglesia. Ella no se ha dado a sí misma esta tarea, ha sido enviada (*missa*) como sacramento universal de salvación para que todos los hombres y mujeres constituyan, en Cristo, una sola familia y un único pueblo de Dios¹³⁸. Por tanto, su misión no es neutra, nunca se ha tratado de una pura adaptación externa de un mensaje yuxtapuesto a otro, sino de un anuncio misionero adaptado que penetra en la esencia y la profundidad de una sociedad, de una raza o un pueblo con la fuerza de la verdad. La Iglesia católica como sal y luz del mundo¹³⁹ está presente mediando sacramentalmente la salvación universal, la manifestación histórica es a través del pueblo de Dios en su unidad-totalidad, a quien se le ha confiado *in primis* la misión. La jerarquía —sostiene Mc Grath— tiene en el pueblo sus funciones propias y específicas, si se diera prioridad a la jerarquía, la unidad se vería absorbida en ella y en torno a ella¹⁴⁰. No obstante, el esfuerzo misionero es inscrito en la tradición remontándose hasta los Apóstoles quienes —nos recuerdan los padres citando a Agustín— *praedicaverunt verbum veritatis et genuerunt Ecclesias*¹⁴¹, pero el conjunto de los Doce representa al único pueblo de Dios. La relación jerárquico-carismática será abordada pneumatológicamente en el número 4. Nuestro número —y el Decreto— tiene como fundamento el número 17 del *De ecclesia*¹⁴² el que surgió como respuesta a la petición de darle fundamento teológico a la misión. Su teología pone de manifiesto el principio fontal de la misión apostólica, el envío del Hijo por el Padre¹⁴³, esta misión apostólica es continuada por la Iglesia como algo esencial en su «realidad histórica».

¹³⁷ Aquel expreso mandato positivo de Jesús en Mc 16, 16.

¹³⁸ Cfr. *Ad gentes*, 1.

¹³⁹ La referencia de Mt 5, 13-16 vinculado a la sacramentalidad de la Iglesia también en 1 y 36, en *Lumen gentium*, 9 y en *Apostolicam actuositatem*, 6 y 13.

¹⁴⁰ Cfr. *Acta Synodalia* II, 3, 203-204 y 256-258.

¹⁴¹ SAN AGUSTÍN: *Enarrat. In Psalmos* 44, 23: PL 36, 508.

¹⁴² El número 17 de *Lumen gentium* está relacionado con el 13. Entre ambos ofrecen una presentación teológica de la Iglesia como único instrumento universal de salvación enviado a todos los hombres y mujeres. A través de la misión se realiza cada vez más plenamente la catolicidad de la Iglesia, cfr. *Acta Synodalia* III, 1, 200-201 y II, 2, 69-70 y 161.

¹⁴³ *Lumen gentium*, 17.

En el número 5 del Decreto se profundiza en este aspecto de la sacramentalidad de la Iglesia vinculado a la apostolicidad de la misión¹⁴⁴. El contexto atiende a los principios doctrinales de la actividad misionera de la Iglesia. Los números 2 al 4 muestran su origen trinitario, el 5 la misión en general y el 6 se aborda ella en sentido estricto. En adelante se completa esta teología situando las misiones en el engranaje de la historia humana como historia de salvación con tensión escatológica. La reelaboración de la primera sección del texto, de sus fundamentos teológicos fue confiada a Congar¹⁴⁵ —miembro del grupo de peritos para el *De missionibus*—, después de superar varias dificultades en la elaboración de este apartado¹⁴⁶, fue entregado un Esquema¹⁴⁷. Este texto es la base del actual capítulo I¹⁴⁸ y por tanto de nuestro número 5, aún considerando importantes modificaciones de las que fue objeto. Tal vez la más importante afecta directamente a nuestro tema por cuanto refiere a quién es el sujeto de la misión. Ya hemos observado que se concibe al entero pueblo de Dios como el encargado de la misión, no obstante el encargo inmediato de Cristo a los Doce; sin embargo, en virtud de la apreciación del papa Pablo VI pareciera que la redacción original de Congar no dejaba este punto del todo claro situando el origen de la misión en el pueblo de Dios y no en la apostolicidad de la Iglesia¹⁴⁹. El tema de fondo es sin duda la necesidad de la misión y para abordarla es preciso remontarse a su origen. Los números precedentes nos ayudan, del 2 al 4 el Decreto fundamenta la misión en la actividad económica Dios Trino¹⁵⁰. La teología de las misiones divinas tan bien desarrollada por Agustín y la escolástica del siglo XIII relaciona, desde la Escritura, las misiones con las Procesiones intratrinitarias. Con la venida del Verbo

¹⁴⁴ «Después, cuando hubo completado en sí mismo el misterio de nuestra salvación y de la restauración de todas las cosas con su muerte y resurrección, el Señor, habiendo recibido toda potestad en el cielo y en la tierra, antes de ascender al cielo, fundó su Iglesia como sacramento de salvación y envió a los Apóstoles al mundo entero, como también él había sido enviado por el Padre (...)», *Ad gentes*, 5.

¹⁴⁵ Fue ayudado por Seumois y Glazik.

¹⁴⁶ Para la fase final de la historia de redacción del Decreto *Ad gentes* consultar J. ANDERSON: *Vatican II pneumatology of the Paschal Mystery. The historical-doctrinal genesis of 'Ad gentes' I, 2-5*, PUG, Roma 1988, 101ss.

¹⁴⁷ El «Esquema Congar» puede ser consultado en E. BORDA: *La apostolicidad de la misión de la Iglesia. Estudio histórico-teológico del capítulo doctrinal del decreto 'Ad gentes'*. Athenaeum Romanum, Roma 1990, 241-248.

¹⁴⁸ Las modificaciones obedecieron a las observaciones hechas por J. Ratzinger, Lecuona y F. Legrand, cfr. E. BORDA: op. cit., 249-257.

¹⁴⁹ El texto completo enviado por el papa se puede consultar en E. BORDA: op. cit., 83.

¹⁵⁰ *Ad gentes*, 2. Ecclesiología trinitaria desarrollada ya en *Lumen gentium*, especialmente los números 2 al 4.

y del Espíritu, su misión visible, se produce algo decisivo en la historia de la humanidad que la transforma en historia de la salvación¹⁵¹. En este plan la Iglesia coopera para lograr la comunión de los seres humanos entre sí y con Dios, no solo a través de las formas religiosas en las que encuentra una salida la búsqueda humana de Él¹⁵², porque ellas pueden tener a veces otras formas y pueden entrañar un valor de preparación evangélica¹⁵³. Por tanto la misión no es únicamente expansión de la Iglesia —aunque no puede prescindir de ella—, es también reunión de todo lo que existe como semiente, y en eso anticipa de alguna manera la escatología y esto porque la misión del Hijo fue una «encarnación», una «hominización». Esto a nivel teológico atiende a la noción de catolicidad y se expresa con mayor fuerza al final del número 3 diciendo que lo que obró el Señor para la salvación de todos debe extenderse y surtir efectos en toda la humanidad y la historia¹⁵⁴. Este es el objetivo de la misión de la Iglesia unida a la de Cristo y al Espíritu. De ello habla el número 4. El Espíritu es como el alma de la Iglesia no solo en un sentido institucional, la acompaña y actúa en su acción apostólica y no solo en los ministerios instituidos, sino también en los carismas que sin oponerse a los primeros, conservan su originalidad; los impulsa a todos a la misión la cual no se funda en la indigencia de los destinatarios¹⁵⁵. Todo el pueblo es sujeto de la misión¹⁵⁶ y aunque la misión tenga cierta naturaleza apostólica, la jerarquía no es la fuente de la que debe derivar toda la actividad misionera de la Iglesia¹⁵⁷. La inclusión del texto de Ef 4, 16 para reforzar esta doctrina se debe a la sugerencia del Cardenal Bea¹⁵⁸, toda la Iglesia es enviada, es esta su naturaleza íntima, su ontología sobrenatural.

¹⁵¹ Además la teología y el magisterio nos dicen que estos hechos constitutivos de la historia de la salvación, por los cuales Dios se comunica a su creatura están en íntima relación con las Procesiones por las cuales las Personas divinas se originan una de otra, cfr. DH 1300-1308 y antes en Lyon II en DH 850.

¹⁵² *Ad gentes*, 3.

¹⁵³ En sintonía con la tradición patristica y magisterial, cfr. SAN IRENEO: *Adv. Haer.*, III 18,1: «El Verbo ha estado siempre con el género humano» y «Él revela al Padre a quien quiere y como Él quiere», IV 6,7. También JUAN XXIII en *Mater et Magistra*. Cfr. AAS 53 (1961), 444.

¹⁵⁴ *Ad gentes*, 3.

¹⁵⁵ La necesidad de la misión en *Ad gentes* no se funda en primer lugar en la situación de los no cristianos y el consiguiente deber de anunciarles a Cristo; la razón última radica en el decreto de salvación del Padre, y su modelo último en la fidelidad con la que Cristo sirvió a esta voluntad. La Iglesia, continuadora de la misión de Cristo debe difundir y propagar este mensaje salvador, cfr. en particular el número 7.

¹⁵⁶ Cfr. *Ad gentes*, 5.

¹⁵⁷ Es claro «sino también en virtud de la vida que Cristo infunde en sus miembros», cfr. *Ad gentes*, 5.

¹⁵⁸ Cfr. *Acta synodalia* IV, 4, 398.

Conclusiones

El Concilio Vaticano II ha utilizado la categoría de sacramento para la Iglesia en el sentido de un hecho visible puesto por Dios mediante el cual la voluntad salvífica divina universal es simultáneamente manifestada y hecha presente en el contexto histórico de los hombres y mujeres. Si bien en *Lumen gentium* se encuentran las afirmaciones más importantes que determinan esta comprensión sacramental de la Iglesia, esta eclesiología se explicita, desarrolla y completa con los otros documentos. La comprensión se inscribe ciertamente en el uso que el pensamiento cristiano desde la Escritura (con la categoría de *mysterion*) y de la más temprana tradición, ha dado a la palabra sacramento, queriendo expresar con él la unidad polar entre lo humano y lo divino, lo invisible y lo visible, que se realiza tanto en la historia del antiguo como en la del nuevo pueblo de Dios y especialmente en la Encarnación del Verbo. Dentro de esta comprensión el Concilio aplica a la Iglesia la categoría de sacramento distinguiéndola de los siete ritos desde el mismo Proemio *Lumen gentium*, al adjetivar su sacramentalidad como signo e instrumento de unidad. La significación eficaz de la unidad se desprende del sello trinitario que marca su origen y finalidad como también sus estructuras visibles mientras peregrina. El signo de unidad que debe mostrar se convierte en el principal aporte que puede hacer a la sociedad humana. Aunque su unidad es sobrenatural y su misión de orden religioso, esto no la distancia del mundo.

Ahora bien, su unidad sacramental es de carácter institucional el que se manifiesta sobre todo cuando sus formas históricas se han formalizado, o sea, cuando su predicación y enseñanza, su vida cultural y sacramental y su servicio a los pobres en la comunidad y en la sociedad adquieren una figura objetiva independiente relativamente de los distintos fieles, y resulta vinculante y representativa. Queremos decir que cuando la acción eclesial convierte en norma el contenido de la fe de la comunidad y cuando la actividad se realiza en sentido vicario y en nombre de toda la comunidad, ella trasciende a los individuos, anuncia el Evangelio, confiesa su fe, ora y celebra, sirve a los hombres y mujeres, da normas e instrucciones y de esta manera se convierte en signo eficaz de la gracia divina que se hace presente en sus estructuras y las trasciende.

Lo misterioso e invisible de la Iglesia es lo que la constituye en sacramento visible, por su intrínseca realidad reconoce que ha sido constituida sacramento por la efusión del Espíritu Santo y por ello se explicita que toda eclesiología reclama una pneumatología; toda operación realizada en y por la Iglesia sacramento universal de salvación exige de algún modo una epiclesis invocando al Espíritu. La Iglesia no es

únicamente la Iglesia del Verbo encarnado, su sacramentalidad depende igualmente de Pentecostés. Por esta simultánea dependencia ella es en Cristo el signo e instrumento de salvación del universo entero. Existen en ella simultáneamente lo eterno y lo transitorio, lo santo y lo pecaminoso, pero en sus instituciones y sacramentos está la presencia del principio divino que la anima, la presencia del Espíritu. Este hecho la hace un sacramento santo de salvación universal. El pueblo de Dios peregrino esclarece y eleva el sentido interior de nuestra existencia terrena y de nuestro trabajo temporal, en esa existencia terrena es donde como comunidad social avanza con toda la humanidad derramando la luz de Cristo al mundo que resplandece en su rostro, sobre todo cuando eleva la dignidad de la persona y le da consistencia a la sociedad humana contribuyendo a humanizar su historia. Situándose por sus principios de existencia por encima de las realidades que dividen a las personas, la Iglesia por sí misma se convierte en un elemento de unión y de humanización valorando todo lo que apunta a la unidad en las estructuras temporales ofreciendo un principio muy superior, el de la caridad, del que ella está informada. El pueblo de Dios debe manifestar y realizar el misterio del amor de Dios al ser humano situando a Cristo como principio, centro y fin de la historia, como salvador y recapitulador de todas las cosas. Por esta y no por otra razón es que la misión de la Iglesia es de carácter religioso y por esta misma razón cristológica no es lícito concluir que no le atañen de ninguna manera la universalidad de los hechos y los problemas por los cuales transcurre la historia humana. Manifestando y realizando la unidad con Dios en cuanto sus hijos e hijas y la unidad de toda la humanidad por medio de la promoción de esta, suscitando obras destinadas al servicio de todos cuando fuere necesario y fundamentalmente realizando la unidad de la humanidad entera por el carácter universal que le es intrínseco, Ella vive su sacramentalidad.

Afirma además el Concilio que el ser sacramental de la Iglesia es significado e instrumentalmente causado en aquello que celebra, como Cuerpo de Cristo. Ella da culto y es fuente de gracia y reclama el compromiso concreto en la vida de los que participan en el culto y en la vida de la comunidad eclesial. La naturaleza genuina del admirable sacramento de la Iglesia es expresada y manifestada de manera suma por los fieles a través de la liturgia, especialmente de la eucaristía, porque en ella se ejerce la obra de nuestra redención. Una redención universal de la que se desprende la misión universal de la comunidad eclesial, su extensión continua, que se convierte en un elemento determinante de su sacramentalidad. En efecto, la actividad misionera de la Iglesia en el Concilio, es la expresión, la efusión de su fuerza dinámica y de su vitalidad. Todo el pueblo de Dios, en razón de su pertenencia y de su

orientación sacramental a Cristo tiene un deber misionero de anunciar e instaurar el Reino de Dios en la tierra. La Iglesia católica como sal y luz del mundo debe estar presente mediando sacramentalmente la salvación universal, de esta manera vive su catolicidad, la misión le es esencial como una realidad histórica, como algo propio del tiempo mientras peregrina y que tiende a la consumación final. En su condición histórica es por su origen y por su naturaleza misionera con el deber de mediar eficazmente la comunión.

Sumario: 1. Algunas notas históricas de la categoría *sacramentum* aplicada a la Iglesia; 2. Iglesia-*sacramentum* en *Lumen gentium*; 3. La Iglesia *sacramentum*-en-el-mundo en *Gaudium et spes*; 4. El «admirable sacramento» de la Iglesia en *Sacrosanctum concilium*; 5. La Iglesia misionera, sacramento de unidad y salvación en *Ad gentes*; Conclusiones.