

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXIX
Enero-Junio 2013
Número 55

SUMARIO

ESTUDIOS

Wilson Z. Vásquez V. <i>Qo 4,17-5,6. Elementos estilísticos-estructurales y retóricos</i>	1-30
Santiago Madrigal, SJ. <i>Vaticano II: un Concilio para el siglo XXI</i>	31-52
Gabriel Richi Alberti <i>Una relectura de la constitución <i>Lumen gentium</i> a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II</i>	53-70
Alejandra I. Pinto Soffia <i>Algunas precisiones terminológicas y analíticas del concepto de <i>traspaso</i> (<i>übergehen</i>) entre el ser y la nada en el libro del <i>Ser de la Ciencia de la Lógica hegeliana</i>, con proyecciones en la interpretación del Sermón LII de Maestro Eckhart</i>	71-88
Jorge Gerardo Morales Arráez <i>La paternidad en <i>El taller del orfebre, Esplendor de paternidad y Tríptico Romano</i></i>	89-121
Julián Gómez de Maya <i>Concurrencia de los «<i>studia linguarum</i>» mendicantes al orto universitario</i>	123-170
Indalecio Pozo Martínez <i>La Compañía de Jesús en Caravaca. Testimonios sobre la fundación, emplazamientos y obras en el colegio e iglesia</i>	171-227
NOTAS Y COMENTARIOS	
Bernardo Pérez Andreo <i>“Cuando todo podía derrumbarse”. El Evangelio de Marcos según Xabier Pikaza</i>	229-235
Gonzalo Fernández <i>Una nota sobre la historicidad del martirio de Santa Martina</i>	237-240
Francisco Víctor Sánchez Gil <i>Historia moderna y contemporánea de la Orden franciscana</i>	241-249
BIBLIOGRAFÍA	251
LIBROS RECIBIDOS	285

Una relectura de la constitución *Lumen gentium* a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II

GABRIEL RICHI ALBERTI

1. ¿Un concilio eclesiológico?

A lo largo de estos cincuenta años que nos separan de la apertura del Concilio Vaticano II, ha sido muy frecuente escuchar y leer que el último concilio ecuménico fue la ocasión en la que la Iglesia respondió de manera precisa a la pregunta: “Iglesia, ¿qué dices de ti misma?”. Se trataría, por tanto, de un concilio dedicado a la Iglesia, un concilio eclesiológico. Obviamente esta lectura coloca la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, aprobada en el tercer período conciliar, es decir, en 1964, en el centro de las enseñanzas del Vaticano II.

Ahora bien, es importante preguntarse: ¿verdaderamente la Iglesia convoca un concilio para hablar de sí misma?, ¿vale la pena que la Iglesia se ocupe de sí misma? O si queremos formular la cuestión de manera un poco más provocativa: la Iglesia, en sí misma, ¿verdaderamente tiene algún interés para el hombre?

Con estas preguntas queremos recuperar una perspectiva de lectura del Concilio Vaticano II, y en particular de la constitución *Lumen gentium*, que nos parece esencial y particularmente urgente a la hora de retomar la enseñanza conciliar de esta constitución. Se trata de una perspectiva que los primeros comentaristas de nuestro texto identificaron con la intención del beato Juan XXIII a la hora de convocar el Concilio. En efecto, escuchemos lo que dice Gérard Philips, uno de los peritos que más trabajaron en el proceso de redacción de *Lumen gentium*, en su comentario a la misma. A la pregunta “¿qué se proponía Juan XXIII con la celebración del Concilio?”,

responde de este modo: «*Su objetivo explícito era un trabajo de profundización de la fe, la renovación de la vida cristiana y la adaptación de la legislación eclesiástica a las exigencias de los tiempos actuales. Su programa lo resumió en ese término italiano casi imposible de traducir: aggiornamento. Su intuición tan nítida de que la comunidad cristiana no va, sin que sea posible dudar de ello, “al paso” del mundo moderno, que sufre un retraso en su crecimiento, lo llevó a tomar la iniciativa de invitar a la Iglesia a una reflexión sobre la urgencia de sus quehaceres y a liberar su organización del aislamiento en que corría el riesgo de encerrarse*»¹.

Así pues, Philips nos ayuda a comprender que el horizonte de cuanto el Vaticano II dice sobre la Iglesia es, por decirlo sintéticamente, la renovación de la fe con vistas a la misión en el mundo. Se trata de una doble indicación fundamental que es importante subrayar y considerar como una de las claves esenciales de interpretación de la constitución *Lumen gentium*: cuando la Iglesia quiere hablar de sí misma, habla de la fe y del mundo, es decir, se refiere a su origen en el designio de salvación de la Trinidad y a su finalidad, el anuncio de la salvación a todos los hombres. Y ¿cómo puede hablarse a la vez, por así decir, de Dios y del mundo? Hablando de Jesucristo. Así nos lo indica sintéticamente san Pablo en la Carta a los Gálatas: «*Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva*» (Gál 4,4-5). Jesucristo es Dios engendrando, en la historia, la familia de los hijos de Dios, su Iglesia, para la salvación del mundo. No es de extrañar, por tanto, que el Papa Benedicto XVI en la celebración de apertura del Año de la fe, el pasado 11 de octubre de 2012, a cincuenta años del inicio del Vaticano II, haya afirmado: «*considero que lo más importante, especialmente en una efeméride tan significativa como la actual, es que se reavive en toda la Iglesia aquella tensión positiva, aquel anhelo de volver a anunciar a Cristo al hombre contemporáneo*»².

¹ GÉRARD PHILIPS *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II* vol. I, Herder. Barcelona 1966, 14-15.

² La cita completa dice: «*El Concilio Vaticano II no ha querido incluir el tema de la fe en un documento específico. Y, sin embargo, estuvo completamente animado por la conciencia y el deseo, por así decir, de adentrarse nuevamente en el misterio cristiano, para proponerle de nuevo eficazmente al hombre contemporáneo (...) durante el Concilio había una emocionante tensión con relación a la tarea común de hacer resplandecer la verdad y la belleza de la fe en nuestro tiempo, sin sacrificarla a las exigencias del presente ni encadenarla al pasado: en la fe resuena el presente eterno de Dios que trasciende el tiempo y que,*

Por esta razón, es necesario reconocer, con el padre Marie-Joseph Le Guillou, el carácter cristológico del legado del Vaticano II³. Al hablar de carácter cristológico, Le Guillou no se refiere principalmente al contenido preciso de las diversas constituciones, decretos y declaraciones conciliares. Cuando describe el Vaticano II como un concilio cristológico, este teólogo dominico pretende ofrecer una clave sintética de acceso que permita descubrir la profundidad teológica de los diferentes contenidos propuestos por el Concilio: «*Jesucristo centro absoluto de atracción y de referencia para el mundo entero es el mensaje del Concilio a nuestro tiempo*»⁴.

Una clave de lectura que consiste en contemplar el misterio de Cristo: «*contemplación del Rostro de Cristo suscitada por el Espíritu, esta es la pulsación primordial del corazón quizás escondido pero infinitamente real y dinámico del Vaticano II*»⁵. A través de esta contemplación, que nos revela a Cristo como imagen de Dios invisible, en la que la Iglesia se refleja como en un espejo, se nos manifiesta el esplendor profético del Vaticano II⁶.

Esta perspectiva ha sido retomada autorizadamente por la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, en cuya relación final se afirma con claridad que cuanto el Concilio afirma sobre la Iglesia posee un profundo carácter trinitario y cristocéntrico: «*el anuncio sobre la Iglesia, como lo describe el Vaticano II, es trinitario y cristocéntrico*»⁷. Los docu-

sin embargo, solamente puede ser acogido por nosotros en el hoy irrepitable. Por esto mismo considero que lo más importante, especialmente en una efeméride tan significativa como la actual, es que se reavive en toda la Iglesia aquella tensión positiva, aquel anhelo de volver a anunciar a Cristo al hombre contemporáneo», BENEDICTO XVI, Homilía del 11 de octubre de 2012.

³ Cf. BENOIT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, «Quelques points de repère pour la compréhension de Vatican II», en AA. VV., *Un homme émerveillé par le Visage du Ressuscité*. Saint Augustin, Saint-Maurice 1996, 77-91.

⁴ MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, *El rostro del Resucitado. Grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Concilio Vaticano II*. Encuentro, Madrid 2012, 402. Edición española e invitación a la lectura de Gabriel Richi Alberti.

⁵ *Ibíd.*, 59.

⁶ «*¡La grandeza profética del Vaticano II se dibuja así con claridad! Brota toda ella del misterio de Cristo, misterio revelado a los hombres en el resplandor de su esplendor espiritual y doctrinal*», *ibíd.*, 71.

⁷ «*Nuntius de Ecclesia ut a concilio Vaticano II describitur trinitarius et christocentricus est*», SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi II*, A.2, en *Enchiridion Vaticanum* 9, nn. 1779-1818, aquí 1789. Versión española en: *El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo de 1985*. PPC, Madrid 1986.

mentos del Vaticano II, en efecto, consideran como su objeto propio la realidad de la Iglesia y su relación con el mundo y, sin embargo, el punto de vista que adoptan no es eclesiológico, sino profundamente cristológico y trinitario. Y Le Guillou lo reconoce claramente: «¡qué paradoja que un Concilio, cuyo objeto propio es la Iglesia, aparezca completamente dominado por el misterio del Dios trinitario! Sin embargo no hay hecho más indiscutible»⁸.

Sólo a partir de esta clave sintética es posible afrontar adecuadamente cuanto el Concilio enseña sobre la Iglesia. Esta perspectiva ha sido plenamente confirmada por la ya citada *Relatio finalis* de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos cuando afirma que «toda la importancia de la Iglesia se deriva de su conexión con Cristo»⁹.

De este modo, en la lectura de los textos conciliares que proponemos, inspirada en la perspectiva del padre Le Guillou, la trayectoria teológica del Vaticano II va de la revelación (el misterio de la Trinidad y de la encarnación redentora) al mundo. El punto de convergencia es el misterio de Jesucristo tal y como se ofrece históricamente a los hombres en el misterio de la Iglesia.

A partir de esta perspectiva afrontemos ahora la lectura de la constitución dogmática *Lumen gentium*.

2. El texto de la constitución dogmática sobre la Iglesia y su estructura

El texto definitivo de la constitución fue aprobado – con sólo 5 votos en contra de los 2156 votantes – el 21 de noviembre de 1964. A la hora de proponer una relectura del texto conciliar a cincuenta años de la apertura del Vaticano II, es importante partir del texto tal y como fue aprobado. Queremos, de este modo, asumir las indicaciones de Benedicto XVI cuando afir-

⁸ La cita completa dice: «¡Qué paradoja que un Concilio, cuyo objeto propio es la Iglesia, aparezca completamente dominado por el misterio del Dios trinitario! Sin embargo, no hay hecho más indiscutible. Rehusando deliberadamente considerarse como fin, la Iglesia tiene la intención de vencer la tentación de cerrarse sobre sí misma o, como dirían nuestros amigos protestantes, cualquier germen de eclesiocentrismo. Sabe ser el espacio definido por el Espíritu en el que, en Jesucristo, se manifiesta el rostro de Dios Padre, rostro que solo sostiene y justifica la existencia del mundo y de la humanidad y su devenir», MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, o. c., 142.

⁹ «Omne momentum Ecclesiae e sua conexione cum Christo derivatur», SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio* II, A.3, a. c., 1790.

ma: «*he insistido repetidamente en la necesidad de regresar, por así decirlo, a la “letra” del Concilio, es decir a sus textos, para encontrar también en ellos su auténtico espíritu, y he repetido que la verdadera herencia del Vaticano II se encuentra en ellos. La referencia a los documentos evita caer en los extremos de nostalgias anacrónicas o de huidas hacia adelante, y permite acoger la novedad en la continuidad*»¹⁰.

Recordemos, pues, el contenido de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Consta de ocho capítulos: I. El misterio de la Iglesia (nn. 1-8); II. El pueblo de Dios (nn. 9-17); III. La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular el episcopado (nn. 18-29); IV. Los laicos (nn. 30-38); V. La vocación universal a la santidad (nn. 39-42); VI. Los religiosos (nn. 42-47); VII. La índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo (nn. 48-51); VIII. La Bienaventurada Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia (nn. 52-69). Este último capítulo es el único que está dividido en cinco partes: 1. Proemio; 2. La misión de la Bienaventurada Virgen María en la economía de la salvación; 3. La Bienaventurada Virgen y la Iglesia; 4. El culto de la Bienaventurada Virgen María en la Iglesia; y 5. María, signo de esperanza cierta y consuelo del pueblo de Dios que peregrina.

¿Es posible identificar una estructura precisa en la constitución? Lo primero que es necesario reconocer es que, cuando hablamos de estructura, queremos simplemente identificar un principio de orden que nos permita acercarnos más adecuadamente a la enseñanza del Concilio. Debe ser una clave que respete profundamente el texto del documento, aunque no necesariamente sea atribuible a la intención precisa que guió el proceso de redacción. En efecto, la *Lumen gentium* fue el fruto de un largo y complejo itinerario de elaboración, por lo que no es posible identificar desde el inicio el esquema final del documento. Cuando hablamos de estructura, por tanto, nos referimos a un principio de lectura que, a partir del contenido del texto, nos permita descubrir mejor toda su riqueza.

La constitución nos ofrece, en primer lugar, la respuesta a la pregunta: ¿quién es la Iglesia? Y, en segundo lugar, nos presenta la imagen de la Iglesia realizada.

Para responder a la pregunta ¿quién es la Iglesia?, la *Lumen gentium* nos dice, ante todo, cuál es su origen: el designio salvífico de la Trinidad. La Iglesia nace de la voluntad de la Trinidad de hacer participar en su propia Vida a todos los hombres: capítulo I *El misterio de la Iglesia*. Pero a la hora

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Homilía del 11 de octubre de 2012*.

de responder a la cuestión sobre la identidad de la Iglesia no basta contemplar su origen, es necesario considerar su acontecer histórico: esta realidad que tiene su origen en Dios mismo y su designio de salvación acontece históricamente como pueblo de Dios, capítulo II *El pueblo de Dios*. Uno de los datos fundamentales para comprender la enseñanza de *Lumen gentium* es precisamente la imposibilidad de separar los dos primeros capítulos¹¹. En efecto, como recuerda la Comisión Teológica Internacional existe un nexo indisoluble entre la Iglesia misterio y la Iglesia como sujeto histórico: «*El carácter de “misterio” designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad; el carácter de “sujeto histórico” conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla (...) El carácter de misterio es el que determina, para la Iglesia, su naturaleza de sujeto histórico. Correlativamente el sujeto histórico es el que, por su parte, expresa la naturaleza del misterio*»¹². Con gran agudeza teológica el padre Congar piensa integralmente este misterio de la Iglesia y se pregunta: «*¿Quién es el sacramento de la salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo. Para eso nos ha dado Dios (el Señor Jesús) su Espíritu Santo*»¹³.

¹¹ Es necesario reconocer con Pedro Rodríguez que «*la consideración de la Iglesia como “Pueblo de Dios” sólo puede hacerse de manera rigurosa y formal dentro del tema “misterio de la Iglesia”, tema que engloba y envuelve teológicamente al tema Pueblo de Dios*», PEDRO RODRÍGUEZ, «Bases para una consideración cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios», en *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Implicaciones estructurales y pastorales en la “communio”*. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Eunsa, Pamplona 1996, 283-312, aquí 285. Para mostrar la validez de esta lectura, Rodríguez recuerda que se trata de la intención formal del Concilio «*que subrayó la identidad temática de los capítulos I y II. Así lo afirmaba expresamente el Relator cuando presentó a la Asamblea Conciliar el capítulo II: “Expositio de Populo Dei – decía – revera ad ipsum mysterium Ecclesiae, in se consideratum, respicit (...) a fundamental declaratione de intima Ecclesiae natura et fine separari nequit”*. En realidad – sigue argumentando el Relator – forman un único capítulo, cuyo título común sería el del capítulo I: “El misterio de la Iglesia”. La razón de no estar incluida la temática de Populo Dei en ese capítulo, siempre según la Relatio, es puramente material: se haría gigantesco y desproporcionado este primer capítulo, “moles huius capituli I nimis excresceret” (AS III/I, 158-374)», *ibíd.*, 286.

¹² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología» 3.1, en *Íd.*, *Documentos, 1969-1996: veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. BAC, Madrid 1998, 338.

¹³ YVES CONGAR, *Un pueblo mesiánico: La Iglesia sacramento de salvación. Salvación y liberación*. Cristiandad, Madrid 1976, 119.

¿Cómo describe la constitución *Lumen gentium* a este pueblo de Dios cuyo origen es la misma vida de la Trinidad? Lo hace a partir de dos puntos de vista.

En primer lugar, considerando la distinción que se establece a partir del sacramento del orden. En virtud de dicho sacramento es posible distinguir en el único pueblo de Dios entre los fieles ordenados (capítulo III, *La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado*), y los otros fieles cristianos (capítulo IV, *Los laicos*). Se trata de reconocer que en el mismo y único pueblo de Dios que es el sacramento universal de la salvación – veremos la importancia de esta enseñanza más adelante – algunos fieles, en virtud del don sacramental del orden, constituyen por obra del Espíritu la garantía sacramental de la sacramentalidad de toda la Iglesia: la jerarquía, en efecto, existe en función de toda la Iglesia, para garantizar sacramentalmente que la Iglesia sea verdaderamente Iglesia.

El segundo punto de vista consiste en reconocer, por una parte, que la vocación de todos los fieles cristianos es la santidad (capítulo VI, *La vocación universal a la santidad*) y, por otra, en mostrar que, precisamente para que esta verdad esencial no sea olvidada en la vida de la Iglesia, Jesucristo por el Espíritu llama a algunos fieles a vivir en la historia su misma *forma vitae* en pobreza, castidad y obediencia, de manera que dichos fieles sean signo profético para todo el pueblo cristiano (capítulo VI, *Los religiosos*).

Demos un paso más. No se describiría hasta el fondo quién es la Iglesia, que tiene su origen en la vida de la Trinidad y acontece históricamente como pueblo de Dios (en cuyo interior es posible reconocer la distinción entre los ordenados y los no ordenados, y entre la vocación de todos y la misión profética de algunos), si no afirmásemos inmediatamente que este pueblo es un pueblo peregrino hacia la patria celeste (capítulo VII, *La índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo*). La Iglesia, en efecto, vive en la historia según la forma propia de la peregrinación: el mundo no es su morada definitiva. Y si la historia todavía no ha llegado a su cumplimiento es precisamente porque la Iglesia debe seguir llamando a todos los hombres a participar de su vida y a incorporarse a este pueblo hasta que todo se cumpla definitivamente.

Propongamos el último paso de nuestra propuesta de lectura. Ante una descripción de la Iglesia como la que hemos expuesto, podría surgir la pregunta: esta Iglesia ¿existe realmente y existe de manera cumplida y definitiva? La respuesta es, sin duda, afirmativa: podemos contemplar a la Iglesia realizada en la Virgen María, ella es su tipo e imagen definitiva (capítulo VIII, *La Bienaventurada Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*). Para responder a la pregunta sobre quién es la Iglesia, el Concilio Vati-

cano II, en el último capítulo de la constitución *Lumen gentium*, nos la muestra personalmente realizada en la Virgen María.

3. Algunas cuestiones centrales

La riqueza de la constitución *Lumen gentium*, que se descubre cada vez que se vuelve a leer, impone la necesidad de elegir ahora algunas cuestiones centrales entre las muchas que se podrían exponer. Elegimos tres argumentos que, a nuestro modo de ver, ayudan a profundizar toda la enseñanza de la constitución porque son, por así decir, cuestiones transversales, es decir, se encuentran en todos y cada uno de los temas afrontados a lo largo de los ocho capítulos de la constitución. Afrontaremos sintéticamente los siguientes argumentos: a) la Iglesia como sacramento universal de salvación, b) la comunión como forma propia de la Iglesia en todas sus expresiones, y c) la naturaleza mariana de la Iglesia.

a) La Iglesia, sacramento universal de salvación

Ya desde el primer número de *Lumen gentium*, el texto conciliar nos presenta una de las claves esenciales de la enseñanza sobre la Iglesia propuesta por el Concilio Vaticano II. Como sabemos dice así: «*La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano*» (LG 1)¹⁴. Se trata de una afirmación que recurrirá además en los números 9 y 48, es decir, en los primeros números del capítulo II y del capítulo VII de la constitución, dos lugares estratégicos del texto conciliar. En efecto, el uso de la categoría sacramento para describir a la Iglesia en dichos números nos permite afirmar que esta categoría es adecuada para describir tanto el origen trinitario de la Iglesia (capítulo I), como su acontecer histórico como pueblo de Dios (capítulo II) y su peregrinación en la historia hacia la patria celeste (capítulo VII).

La importancia de la categoría de sacramento en la enseñanza de *Lumen gentium* ha sido reconocida por la mayoría de los intérpretes de la misma. Baste citar a Leo Scheffczyk: «*La comprensión que la Iglesia tiene de sí*

¹⁴ «*Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*» (LG 1).

misma ha sido expuesta recientemente de manera vinculante en el Concilio Vaticano II a través de toda una serie de imágenes y de conceptos, ricos de contenido, que tienen su punto de unidad en el reconocimiento del “misterio” (mysterium) de la Iglesia. El concepto que, respecto a los otros, mejor expresa el carácter eclesial de “mysterium” es el de “sacramento”, concepto al que las declaraciones conciliares confieren una importancia particular»¹⁵.

La base bíblica de la descripción de la Iglesia como sacramento es, como afirma Scheffczyk, la categoría de *mysterion* y, más concretamente, el uso de dicha categoría en el corpus paulino. El *mysterion* en la óptica paulina debe ser entendido como el diseño de Dios sobre la historia de la humanidad: un diseño que no permanece en el plano de las intenciones divinas, sino que toma cuerpo a través de un vivo desarrollo histórico que encuentra en Cristo y en su Cuerpo eclesial su centro propio y que llegará a su cumplimiento con la parusía del Señor¹⁶.

¿Qué enseñan los textos de *Lumen gentium* cuando describen a la Iglesia en Cristo “como un sacramento”?

Ante todo es necesario afirmar que esta categoría debe ser comprendida en su contexto propio que es explícitamente cristológico y pneumatológico. La Iglesia es *in Christo* como un sacramento. Este *in Christo* no puede ser interpretado simplemente en referencia a la Encarnación, sino que es fundamental referirse al misterio pascual y al don del Espíritu del Resucitado. La Iglesia es como un sacramento en cuanto Cuerpo de Cristo en virtud de la inhabitación del Espíritu Santo en los creyentes. Por tanto, cuando se habla de la Iglesia como de un sacramento, se hace referencia a su origen en Cristo por obra del Espíritu. Decir que la Iglesia es sacramento significa, así, reconocer su radical dependencia de Dios.

¹⁵ LEO SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*. Jaca Book, Milano 1998, 29. No obstante, es necesario reconocer que no todos los autores concuerdan con esta afirmación. Por ejemplo cf.: GIACOMO CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata», en *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 663-694.

¹⁶ Sobre la categoría paulina de «mysterion» véase: ROMANO PENNA, *Il “mysterion” paolino*. Paideia, Brescia 1978. Años más tarde el mismo Penna insiste y afirma que el término misterio, tal y como viene usado en Colosenses y Efesios, «encierra en sí toda una serie de aspectos temáticos y puede valer como ejemplo de una síntesis teológica», Íb., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. II. Gli sviluppi. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 237.

En segundo lugar es importante subrayar que el término “sacramento” es usado analógicamente, siendo el *analogatum princeps* el concepto de sacramento que corresponde al septenario sacramental. A imagen de los siete sacramentos y, sobre todo, en virtud de los siete sacramentos cuyo centro es la Eucaristía, la Iglesia se ofrece al mundo como signo e instrumento de la unidad de los hombres con Dios y de todo el género humano.

En cuanto *signum et instrumentum* podemos decir que la Iglesia es signo expresivo de una doble realidad que ya ha comenzado a existir, una realidad que ya es posible identificar como presente en la historia del mundo: la comunión de los hombres con Dios y la comunión de los hombres entre sí. Y al mismo tiempo la Iglesia es instrumento para que esta doble realidad siga creciendo en la historia. Este carácter instrumental de la Iglesia nos permite afirmar que el pueblo de Dios existe en función de su misión, es decir, existe para el bien de los hombres y del mundo. El pueblo de Dios en su peregrinar histórico vive como signo e instrumento de la comunión divina: esta es su misión propia. Por eso el número 45 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* puede afirmar con toda claridad: «*Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre*».

De la enseñanza conciliar sobre la Iglesia sacramento podemos subrayar dos indicaciones fundamentales para la vida de nuestras comunidades cristianas.

En primer lugar una corrección radical al riesgo de lo que se ha denominado “eclesiocentrismo”. En efecto, la Iglesia es, por una parte, completamente relativa a Dios como origen, como consistencia y como meta. Por la otra, está intrínsecamente ordenada a la humanidad – *sacramenta propter homines* – y esto dice su naturaleza misionera. La Iglesia no posee su centro en sí misma, sino que posee una naturaleza ex-céntrica, es decir, su centro se encuentra en Dios que es su origen y en el mundo que es su interlocutor esencial.

En segundo lugar, el hecho de que este sacramento universal de salvación, es decir, la modalidad histórica a través de la cual Dios mismo quiere realizar su comunión con los hombres, sea el pueblo de Dios nos dice que el cristianismo es misterio de comunión que precede al individuo. Dice a este respecto la Comisión Teológica Internacional: «*cuando hace medio siglo algunos teólogos católicos pusieron de nuevo en honor esta denominación de la Iglesia como sacramento, lo hicieron también para devolver al cristianismo un amplio alcance comunitario y social, y no individual o*

incluso institucional. El cristianismo, en su misma esencia, es misterio de unión y de unidad»¹⁷.

De esta manera podemos pasar al segundo de los temas que hemos elegido.

b) La communio forma de la Iglesia

Así como los dos primeros capítulos de *Lumen gentium* responden a la pregunta “¿quién es la Iglesia?”, afirmando que la Iglesia es el pueblo de Dios sacramento universal de la salvación, los capítulos III, IV, V y VI nos describen la modalidad del acontecer histórico de este pueblo, es decir, responden a la cuestión del *cómo acontece* la Iglesia y lo hacen identificando la comunión como la “forma” de la Iglesia.

Así lo reconoció la *Relatio finalis* de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, cuando afirmaba: «*La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio. Koinonía/comunión, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida. ¿Qué significa la palabra compleja “comunión”? Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo [raíz trinitaria]. Esta comunión se tiene en la Palabra de Dios [revelación] y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión de la Iglesia; la Eucaristía es la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (cf. LG 11) [actuación sacramental]. La comunión del Cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1Cor 10, 16s) [dimensión antropológica]. Por ello, la eclesiología de comunión no se puede reducir a meras cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades [no es, por tanto, un problema de distribución de competencias o poderes]. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y en primer lugar para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia»¹⁸.*

¹⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología* 8.1, a. c., 363.

¹⁸ SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio* II.C.1, a. c., 1800. Los estudiosos reconocen sin problemas que en los textos del Concilio Vaticano II no es posible encontrar una noción uní-

Hablar de la *communio* como la forma del pueblo de Dios, sacramento universal de salvación, permite afrontar desde una perspectiva unitaria y sintética algunas cuestiones fundamentales de la eclesiología:

- la Iglesia como *congregatio* o *communio fidelium* en cuanto sujeto histórico de la *traditio*, en la pluriformidad y circularidad de vocaciones y estados de vida, con la consiguiente afirmación de la común dignidad de todos los fieles cristianos;
- el tema de la pertenencia a la Iglesia, es decir, de qué significa ser fiel católico y, por tanto, estar en plena comunión con la Iglesia;
- la *communio hierarchica*, con todas las cuestiones relativas a la sacramentalidad del episcopado, a la colegialidad episcopal y al primado del Papa, y a los ministerios de colaboración del obispo, es decir, el presbiterado y el diaconado;
- la *communio Ecclesiarum*, es decir, el reconocimiento de que «*la Iglesia se realiza, opera, existe de forma concreta (...) La Iglesia existe en y a través de las Iglesias locales; la Iglesia es universal en la forma de la comunión de Iglesias; y cada uno está en la única Iglesia a través de su incardinación en la comunidad cercanas*»¹⁹;
- y las notas de la unidad/catolicidad y de la apostolicidad de la Iglesia.

Todos estos argumentos fundamentales pueden ser profundizados hablando de la *communio* como forma de la Iglesia porque, como afirma Angelo Scola, «*el término comunión tiene, en los textos del Vaticano II, múltiples significados. En efecto, comunión es el encuentro y la relación con Cristo que nos desvela y nos introduce en el Misterio; comunión es la savia que recorre entre los muchos miembros y los une a la Cabeza del*

voca de *communio*. Además el término está presente en el Concilio no de manera muy difusa. En efecto, como afirma Kasper, «*se observará que el concepto de comunión es central, pero que la terminología no está fijada de manera estricta. Junto al término comunión encontramos toda una serie de conceptos tales como communitas, societas, etc. Por otro lado el concepto mismo de comunión tiene diversos planos de significación en los textos conciliares*», WALTER KASPER, «Iglesia como comunión», en ÍD., *Teología e Iglesia*. Herder, Barcelona 1989, 376-400, aquí 380.

¹⁹ RICARDO BLÁZQUEZ, *La Iglesia local*, en ÍD., *La Iglesia del Vaticano II*. Sígueme, Salamanca 1988, 103-130, aquí 103.

Cuerpo, la Iglesia; comunión es la cumbre del sacramento; comunión es el factor que funde en un pueblo nuevo la babel de gentes provenientes de pueblos muy diversos. La comunión, además, representa el vínculo de unidad, en el Espíritu y por obra del Espíritu, que se realiza en diversos niveles en la Iglesia: entre sus miembros; entre quienes ejercen distintas funciones en la Iglesia; entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, de modo especial entre el sucesor de Pedro y el colegio de los obispos del que él es cabeza. Todos estos niveles enriquecen el gran sentido originario de la comunión eclesial»²⁰.

En este momento no podemos detenernos a considerar las diferentes articulaciones de la comunión eclesial. Nos limitamos a comentar brevemente un pasaje del número 4 de *Lumen gentium* que ilumina adecuadamente cómo la Iglesia acontece en la comunión de dones jerárquicos y carismáticos. Dice el texto conciliar: «*El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo, ora en ellos y da testimonio de que son hijos adoptivos. Él conduce a la Iglesia a la verdad total, la une en la comunión y el servicio, la construye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la adorna con sus frutos*» (LG 4)²¹.

En este texto es importante subrayar la presentación unitaria a partir del origen de los dones – el Espíritu – de dones jerárquicos y carismáticos. El hecho de que se use el mismo término – *donis* – para unos y para otros indica esta unidad original, al interior de la cual es posible distinguir: *donis* (sustantivo) *hierarchicis et charismaticis* (adjetivos).

Siendo todos ellos dones del mismo Espíritu del Padre y del Hijo es necesario pensar unitariamente y sin oposiciones artificiosas (que nacen de una consideración sociológica de la Iglesia) la naturaleza de los dones jerárquicos y de los dones carismáticos en la Iglesia. Así pues, es necesario reconocer que la comunión de la Iglesia acontece en la dualidad de dones jerárquicos y carismáticos al interior de una unidad original y precedente²².

²⁰ ANGELO SCOLA, *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la ecclesiología*. Edicep, Valencia 2008, 193-194.

²¹ «*Spiritus in Ecclesia et in cordibus fidelium tamquam in templo habitat (cf. 1Cor 3,16; 6,19), in eis que orat et testimonium adoptionis eorum reddit (cf. Gal 4,6; Rom 8,15-16 et 26). Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cf. Io 16,13) et in communione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cf. Eph 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)*» (LG 4).

²² Sobre esta dualidad al interior de la unidad original cf. HANS URS VON BALTHASAR, «Charis y carisma», en ÍD., *Sponsa Verbi*. Cristiandad, Madrid 1965, 369-383.

Para pensar esta unidad dual es necesario partir de la unidad intrínseca de las misiones del Hijo y del Espíritu en el designio salvífico del Padre, única economía existente. El cumplimiento de la misión del Hijo en el misterio pascual hace posible la misión del Espíritu y su don en la comunidad de los creyentes. La obra propia del Espíritu consiste en asegurar eficazmente la contemporaneidad del evento salvífico de Cristo a la libertad de cada hombre históricamente situado. Tal obra acontece en la historia de los hombres y su nombre propio es Iglesia.

De esta manera, el Espíritu asegura objetivamente el acontecer de la salvación de Cristo en el hoy de la historia. Es la dinámica objetiva de la *traditio catholica* que se identifica con la tradición viviente de la Iglesia y se concentra en la conjunción de tres elementos: la regla de la fe (revelación), la economía sacramental (septenario sacramental) y el gobierno de comunión (sucesión apostólica). A esta dimensión objetiva podemos llamarla también dimensión institucional o ámbito de los dones jerárquicos. El núcleo constitutivo de dicha dimensión es la Eucaristía (en la que se encuentran en profunda unidad los tres elementos: sacramento, *regula fidei* y ministerio). En la Eucaristía se ofrece a la libertad creada – realmente y con toda garantía: nada por parte del hombre puede impedir este dato – la posibilidad de acoger y de responder a la gracia objetiva ofrecida en el sacrificio de Cristo. El sacramento media de forma infalible la gracia (*ex opere operato*) que la libertad del hombre está llamada a ratificar.

Los dones carismáticos, por su parte, son ofrecidos a los fieles por el Espíritu precisamente en función de esta ratificación/acogida que la libertad redimida está llamada a cumplir respecto a la gracia objetivamente ofrecida. El Espíritu continuamente mueve la libertad de los fieles, personalmente y según afinidades comunitarias, para que se abandone creativamente al don objetivo de la gracia. Este es el ámbito de los dones carismáticos: guiada y sostenida por el Espíritu la libertad redimida acoge la gracia que el mismo Espíritu le ofrece objetivamente²³.

²³ «La presencia y la acción del Espíritu tiene un signo sacramental en el servicio ministerial; y la tiene igualmente en aquellos carismas que hacen visible el movimiento de la vida en Cristo de los fieles. Esta dimensión ‘carismática’ cumple una tarea que la visibilidad del sacramento en cuanto tal no realiza: hacer perceptible, comprensible, posible de encontrar en la vida nueva en el Espíritu, en formas y modalidades humanas concretas que puedan guiar al fiel a una experiencia cristiana real, invitándolo a responder al Señor con la propia existencia y acompañándolo en un proceso de educación o maduración cristiana» ALFONSO CARRASCO, «Cómo vivir la comunión en la Iglesia», en ARZOBISPADO DE MADRID (ed.), *Tercer Sínodo Diocesano. Transmitir la fe en la comunión de la Iglesia*. Madrid 2007, 491-553, aquí 507.

En este sentido podríamos afirmar que los carismas son dones ofrecidos a la libertad, en el hoy de la Iglesia, para que ratifique y responda al ofrecimiento objetivo de la gracia en el horizonte de la edificación de la Iglesia. Los carismas son esos dones del Espíritu en virtud de los cuales el don objetivo de la gracia – ofrecido en el sacramento (que incluye la *regula fidei* y el ministerio ordenado) – es concretamente e históricamente persuasivo para la libertad del fiel. De este modo una concepción correcta de los carismas se refiere necesariamente a la presencia objetiva de Cristo y está a su servicio. Por eso el beato Juan Pablo II podía decir: «*los verdaderos carismas necesariamente conducen al encuentro con Cristo en los sacramentos*»²⁴.

Este encuentro entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva, entre dones jerárquicos y dones carismáticos, ayuda a describir la vida del fiel cristiano en términos de vocación y misión. El dato objetivo de la gracia, en efecto, es ofrecido (vocación) a la libertad de cada fiel para ser acogido y hacerle participar en la misión de la Iglesia en el mundo. En dicha participación la dinámica de la vida cristiana asume la historia (espacio y tiempo) personal, comunitaria y social de los fieles y del mundo, lo cual explica también la proliferación de los distintos carismas. La dimensión carismática, por tanto, concierne a todos los cristianos, es decir, constituye un elemento constitutivo (co-esencial) de la experiencia cristiana como tal.

Como hemos visto, dones jerárquicos y dones carismáticos están intrínsecamente relacionados. En dicha relación la dimensión institucional o jerárquica goza de una estabilidad indefectible –la estabilidad propia de la estructura sacramental de la Iglesia– mientras que los dones carismáticos están siempre contextualizados históricamente. Ahora bien, aunque los carismas particulares posean esta historicidad –y de este modo puedan cambiar y evolucionar según los tiempos y las necesidades de la Iglesia– la dimensión carismática como tal es asegurada por el Espíritu siempre a la Iglesia, de manera que podemos afirmar que la dimensión carismática es coesencial a la constitución de la Iglesia, a su acontecer en la vida de los hombres, pues el Espíritu no cesa de acompañar y sostener la libertad de los fieles en su respuesta y acogida de la gracia.

²⁴ JUAN PABLO II, *Discurso con ocasión del Encuentro con los Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades* n. 7, Roma 30 de mayo de 1998.

Esta descripción del acontecer de la vida de la Iglesia como comunión de dones jerárquicos y carismáticos nos introduce en el tercero y último argumento de nuestro recorrido.

c) La naturaleza mariana de la Iglesia

¿Dónde podemos contemplar la figura de una libertad completamente abandonada a la obra del Espíritu acogiendo el don que es Cristo mismo? Obviamente en el misterio de la Santísima Virgen. Por ello, el número 63 de *Lumen gentium* afirma: «Como ya enseñó San Ambrosio, la Madre de Dios es tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo»²⁵. No es extraño, por tanto, que un autor como Joseph Ratzinger, haya sostenido la importancia de la mariología a la hora de profundizar la doctrina sobre la Iglesia, afirmando que «*al concepto masculino, activista y sociológico de populus Dei se opone la realidad de que la Iglesia – Ecclesia – es femenina. Es decir: por encima de lo sociológico y rebasándolo se abre la dimensión del misterio, en la que aparece por primera vez la verdadera razón y la fuerza unitaria sobre la que se basa la Iglesia. Iglesia es más que pueblo, más que estructura y acción: en ella vive el misterio de la maternidad y del amor conyugal que hace posible esta maternidad*»²⁶.

¿Cómo ilumina el misterio de María la realidad de la Iglesia? Algunos autores han propuesto contemplar en paralelo los misterios personales de la vida de María y el misterio de la Iglesia. Por ejemplo, el ya citado Scheffczyk afirma: «*la virginidad de María se convierte en el signo eficaz según el cual también la Iglesia está llamada a la virginidad, es decir, a dedicarse totalmente en la fe de modo ininterrumpido (...); la libertad del pecado original y la plenitud de gracia de María son el símbolo real de la Iglesia llena de gracia que, en su núcleo, es santa, a pesar de los pecados de los miembros; la maternidad de María es el símbolo real de la fecundidad humana y espiritual de la Iglesia; la ascensión al cielo significa la transfiguración de la Iglesia, ya iniciada en María, su miembro principal.*

²⁵ «*Deipara est Ecclesiae typus, ut iam docebat S. Ambrosius, in ordine scilicet fidei, caritatis et perfectae cum Christo unionis*» (LG 63).

²⁶ JOSEPH RATZINGER, *María, madre de la Iglesia*, en JOSEPH RATZINGER – HANS URS-VON BALTHASAR, *María primera Iglesia*. Narcea, Madrid 1982, 30.

Así a la luz de los rasgos personales de María resplandece el rostro de la Iglesia»²⁷.

Concluyo refiriéndome a un misterio de la vida de María que, a mi juicio, es particularmente adecuado para iluminar el camino que la Iglesia está llamada a recorrer en este Tercer Milenio cristiano siguiendo las indicaciones de Benedicto XVI sobre la nueva evangelización. Me refiero al misterio de la libertad de María y de su lugar en la economía de la salvación. A este propósito Henri de Lubac cita y comenta un significativo texto de la *Dogmática eclesial* de Karl Barth: «*En la doctrina mariana y en el culto mariano es donde, en efecto, aparece la herejía de la Iglesia católica romana, la que permite que se puedan comprender todas las demás. La “Madre de Dios” del dogma católico romano es simplemente el principio, el prototipo y el resumen de la criatura humana que coopera a su salvación sirviéndose de la gracia que le previene, y como tal, es también el principio, el prototipo y el resumen de la Iglesia... Y así, la Iglesia donde se rinde culto a María (...) es necesariamente la Iglesia del hombre que, en virtud de la gracia, coopera a la gracia*” (KD I, 2 – 1938 – 157 y 160) (...) *La fe católica en la Santísima Virgen resume simbólicamente, en su caso privilegiado, la doctrina de la cooperación humana a la Redención, ofreciendo de esta suerte como la síntesis o la idea madre del dogma de la Iglesia»²⁸.*

En María, por tanto, encontramos una libertad infinitamente disponible para Dios y su designio de salvación. En María encontramos a la Iglesia realizándose como libertad obediente y fiel a Dios, como “esclava del Señor”. En efecto, la Iglesia, en su ser comunidad de salvación, está «com-

²⁷ LEO SCHEFFCZYK, o. c., 109. A este respecto dice Balthasar: «*La vida de María ha de ser el prototipo de lo que el ars Dei puede formar a partir de una materia humana que no le oponga resistencia. Es vida femenina que en todo caso espera, más que la masculina, ser configurada por el hombre, por el esposo, por Cristo y por Dios. Es vida virginal, que no quiere conocer más ley configuradora que Dios mismo y el fruto que Dios le da para llevarlo, alumbrarlo, nutrirlo y criarlo. Es a la vez vida maternal y sponsal, cuya capacidad de entrega abarca desde lo físico hasta la cima de lo espiritual. Es vida definitivamente puesta-a-disposición. En ella esculpe Cristo la forma que necesita, sirviéndose de ella sin miramientos, utilizándola y derrochándola hasta extremos incomprensibles, y luego haciéndola objeto de su más alta consideración, glorificándola. Las situaciones de esta vida son inimitables, inolvidables, y, a la vez, irrepitibles, universalmente válidas y significativas*», HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*. Encuentro, Madrid 1985, 502.

²⁸ HENRI DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*. Encuentro, Madrid 1988, 248-229.

puesta por personas humanas vivas, que colaboran al acontecimiento de la salvación y obran en favor de su realización»²⁹.

¿Acaso no es esta la urgencia más apremiante de nuestras comunidades cristianas? Una regeneración del pueblo cristiano en el que cada fiel, según su vocación y misión propia, acoja el don de Jesucristo y colabore en su designio de salvación para el bien del mundo. Una Iglesia misionera que acontezca en el tejido normal y cotidiano de la vida de los cristianos, de manera que los hombres puedan reconocer en sus rostros el rostro de Jesucristo resucitado y, de esta manera, conocerle y amarle.

²⁹ LEO SCHEFFCZYK, o. c., 103.