

El Misterio de la Iglesia

Pbro. Dr. Néstor Alejandro Ramos

Universidad FASTA Ediciones
Mar del Plata, Junio 2009
2010 - 2016 Bicentenario de la Patria



EL MISTERIO DE LA IGLESIA

Pbro. Dr. Alejandro Néstor Ramos

EL MISTERIO DE LA IGLESIA

Universidad FASTA ediciones
Mar del Plata, Argentina. Junio 2009
2010- 2016 Bicentenario de la Patria

Ramos, Néstor Alejandro
El misterio de la Iglesia - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad
FASTA, 2008. eBook
eISBN 978-987-05-4239-1

1. Ecclesiología. I. Título
CDD 262

Fecha de catalogación: 10/04/2008

Nada obsta a la Fe y Moral católicas para su publicación.
Puede imprimirse S.E.R. Mons. Héctor Aguer, Arzobispo de La Plata
La Plata, 26 de junio de 2008.

© **Universidad FASTA Ediciones, 2009**

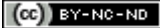
Editor responsable Lic. José Miguel Ravasi

✉ aramos@ufasta.edu.ar

La Editorial de la Universidad FASTA es
miembro de la Red de Editoriales Privadas de
la República Argentina, REUP
www.reup.com.ar



ISBN 978-987-05-4239-1

 El misterio de la Iglesia by Alejandro Néstor Ramos is licensed under a Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported License.

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	6
PARTE I LA IGLESIA: OBRA DE LA TRINIDAD	8
CAPÍTULO 1 EL PLAN DE SALVACIÓN DEL PADRE	8
1.1. El plan de salvación del Padre	9
1.2. La Ciudad de Dios en la historia	16
1.3. La Iglesia en la historia.....	30
CAPÍTULO 2	36
LA OBRA DE REDENCIÓN DEL HIJO.....	36
2.1. Cristo es el Fundador de la Iglesia.....	37
2.2. Cristo es la Cabeza del Cuerpo Místico	45
2.3. Cristo edifica la Iglesia.....	56
CAPÍTULO 3	63
LA IGLESIA: TEMPLO DEL ESPÍRITU SANTO	63
3.1. El Espíritu Santo en la historia de la salvación	64
3.2. El Espíritu Santo en la Iglesia	73
3.3. Los dones del Espíritu	77
CAPÍTULO 4	88
LAS PROPIEDADES DE LA IGLESIA	88
4.1. La Iglesia es una	89
4.2. La Iglesia es santa.....	96
4.3. La Iglesia es católica	100
4.4 La Iglesia es apostólica	105
PARTE II.....	109
LA IGLESIA: SACRAMENTO DE SALVACIÓN	109
CAPÍTULO 5	109
LA IGLESIA ES SACRAMENTO DE SALVACIÓN.....	109
5.1. La Iglesia: sacramento de salvación	110
5.2. La Iglesia vive de la Eucaristía.....	121
CAPÍTULO 6	134
LA IGLESIA COMO COMUNIÓN.....	134
6.1. La comunión de los santos.....	137
6.2. La Iglesia es una comunión de iglesias.....	151
CAPÍTULO 7	161

LA IGLESIA Y LA SALVACIÓN	161
7.1. La salvación fuera de la Iglesia	161
7.2. El ecumenismo en la Iglesia.....	174
PARTE III.....	185
LA IGLESIA: EL PUEBLO DE DIOS	185
CAPÍTULO 8	185
EL PUEBLO DE DIOS ESCATOLÓGICO	185
8.1. El Pueblo de Dios en la Biblia	185
8.2. El Pueblo de Dios es un pueblo sacerdotal.....	215
CAPÍTULO 9	230
LA JERARQUÍA: SERVICIO ECLESIAL.....	230
9.1. El Episcopado.....	230
9.2. El Primado Papal.....	251
CAPÍTULO 10	264
LA INDOLE ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA	264
10.1 La Iglesia del Cielo edifica la Iglesia peregrina	265
10.2. María, Madre y modelo de la Iglesia	276

INTRODUCCIÓN

Este comentario a la *Lumen Gentium* tiene por objetivo exponer los elementos fundamentales de la teología sobre la Iglesia desarrollada por el Concilio Vaticano II. Hemos elegido este modo de presentar la eclesiología pues este documento conciliar es el texto magisterial más extenso y profundo sobre la realidad eclesial y el mejor modo de tener una primera aproximación a ella.

La eclesiología es, quizás, uno de los tratados teológicos más difíciles de exponer dada la cantidad de contenidos, material y perspectivas de análisis que engloba; de hecho, es frecuente que los manuales sólo se concentren en algunos aspectos, dejando otros de lado.

Nosotros hemos querido dedicarnos a explicar aquellos elementos constitutivos de la Iglesia, para lo cual no hemos querido privilegiar una visión particular, sino más bien señalar lo esencial como tal. En este sentido, consideramos que la Constitución sobre la Iglesia enseña a pensarla precisamente porque la presenta como un misterio, es decir, porque muestra a Dios en la Iglesia, o bien, muestra a la Iglesia principalmente como obra de Dios, evitando que se la contemple, en primer lugar, como obra de los hombres.

Hemos asumido este enfoque eclesiológico conciliar porque es el que mejor revela la naturaleza de la Iglesia y el que mejor permite ubicar los diferentes elementos que componen el tratado en su justo lugar. La Iglesia no puede ser pensada, sino desde Dios; en este sentido, presentamos a una Iglesia que se construye “desde arriba” y no desde abajo. Esta expresión, “desde arriba” no se refiere a la organización eclesiástica, sino a la obra que realiza la Iglesia Celestial presidida por Cristo. Esta perspectiva es la que dirige nuestra exposición y, para ajustarnos a ella, hemos tenido que sintetizar algunos aspectos que son importantes, presentando sólo una introducción al misterio eclesial.

En el comentario del texto conciliar, hemos privilegiado la exposición teológica por sobre la histórica, y en esto, nos distanciamos de la mayoría de los manuales de eclesiología contemporáneos. En nuestra humilde opinión, una cosa es la historia de la teología, o de la eclesiología en

este caso, en la cual se exponen las opiniones de los diferentes autores a lo largo del tiempo, y otra diferente, la exposición de una reflexión teológica. Esto no significa de ninguna manera dejar de lado la perspectiva histórica de la Iglesia, tal como la resalta el mismo Concilio con la imagen de Pueblo, puesto que esta dimensión se entiende cuando se piensa la Iglesia, como enseña San Agustín, en el contexto de una teología de la historia, esto es, en el sentido de la presencia de la Iglesia en el tiempo.

Por otra parte, hemos querido evitar asumir un aspecto particular como perspectiva desde la cual comprender la Iglesia para no caer en una visión parcial. No se puede comprender todo el misterio de la Iglesia desde el ecumenismo, desde la iglesia particular, desde la jerarquía o desde el laicado, etc. En nuestra opinión, hay que desarrollar en primer lugar la teología sobre la Iglesia, y luego, algunos de estos aspectos que forman parte de la eclesiología. Por esta razón, dejamos para otro trabajo la exposición de las reflexiones sobre la situación de la Iglesia en América Latina y en Argentina en particular, sabiendo que el conocimiento de la verdadera naturaleza teológica de la Iglesia es lo que mejor permite pensarla de cara a los nuevos desafíos.

Este trabajo no pretende ser exhaustivo, sino sólo una ayuda a un primer estudio de la teología sobre la Iglesia para nuestros alumnos del Seminario Mayor de La Plata, siendo, de hecho, fruto de nuestras clases, señalando como material esencial de trabajo el texto mismo de la *Lumen Gentium*.

PARTE I
LA IGLESIA: OBRA DE LA TRINIDAD
**CAPÍTULO 1 EL PLAN DE SALVACIÓN DEL
PADRE**

El misterio de la Iglesia se comprende, en primer lugar, a la luz del misterio de la Trinidad divina; de Ella nace, Ella es su causa ejemplar y hacia Ella se dirige, es decir, que la Iglesia, ante todo, existe por y para las Personas Divinas. Por este motivo, hemos asumido este hecho como punto de partida para nuestras reflexiones en este estudio sobre la naturaleza de la Iglesia; porque consideramos que no se puede dejar para más adelante lo que constituye el origen y la razón de ser de la Iglesia en el mundo.

Asumir este punto de partida implica que no seguimos a la mayoría de los manuales de eclesiología, los cuales comienzan por el proceso histórico que recorre la autoconciencia de la Iglesia, desde la Sagrada Escritura hasta la teología contemporánea. Pero, en nuestra opinión, antes de ver cómo la Iglesia se pensó a sí misma en la historia, es mejor descubrir por qué y cómo Dios la pensó en la eternidad.

Para comprender el misterio de la Iglesia, es necesario:

- comprender que es fruto del Amor de Dios, Amor absolutamente gratuito, fundado en la Bondad divina y anterior a cualquier respuesta de los hombres;
- darle prioridad a la visión sobrenatural de la Iglesia, entendiendo de qué manera el plan divino ingresa y se desarrolla en la historia: la institución eclesial es la parte peregrina de la Ciudad de Dios, que se edifica según la Predestinación, que le da sentido al tiempo y que se realiza en la eternidad.

Éste es el camino señalado por la *Lumen Gentium* (Constitución sobre la Iglesia) que, para empezar a hablar de la Iglesia, se refiere a la obra de las Personas Divinas. Resulta una elección original, puesto que, por primera vez en

la historia de la eclesiología, un documento magisterial establece los principios doctrinales que manifiestan el origen trinitario de la comunidad cristiana¹. La Constitución sobre la Iglesia comienza así:

El Padre Eterno creó el mundo universo por un libérrimo y misterioso designio de su sabiduría y de su bondad; decretó elevar a los hombres a la participación de su vida divina y, caídos por el pecado de Adán, no los abandonó, antes bien les brindó siempre su ayuda, en atención a Cristo Redentor, “que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura” (Col 1, 15). A todos los elegidos desde toda la eternidad el Padre “los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8, 29). Determinó convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia, que prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, fue manifestada por la efusión del Espíritu Santo, y que se perfeccionará gloriosamente al fin de los siglos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos descendientes de Adán, “desde Abel el justo hasta el último elegido”, se congregarán junto al Padre en una Iglesia Universal².

Este texto sitúa el origen de la Iglesia no en un hecho histórico, sino en la existencia de un plan divino, de un decreto de salvación, que se realiza mediante la Predestinación. Por eso, a continuación, vamos a explicar en qué consiste ese plan, cuál es la relación entre la Predestinación y la Iglesia y cuál es el sentido de su presencia en la historia.

1.1. El plan de salvación del Padre

El plan de salvación del cual habla el texto de la Constitución sobre la Iglesia es el de la Predestinación divina,

¹ Cf. ALONSO, J. M., *Ecclesiae de Trinitate*, in Concilio Vaticano II, Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia, AAVV, BAC, Madrid, 1966, 143.

² *Lumen Gentium*, nº 2.

por eso, tenemos que referirnos a este tema de la teología que, en pocas oportunidades, aparece vinculado a la eclesiología.

San Agustín fue uno de los primeros en vincular la Predestinación con el misterio de la Iglesia. En su obra sobre la Ciudad de Dios, el obispo de Hipona sostiene que la Ciudad de Dios se edifica en el tiempo según los designios divinos. Su discípulo Santo Tomás asume esta perspectiva eclesial porque incorpora la teología agustiniana a su visión de la Iglesia y porque enseña que la Predestinación es la explicación de la causa de la gracia.

A nuestro juicio, tal como dijimos antes, no se trata de un tema más de la eclesiología, sino del punto de partida de toda reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia, puesto que esta última es esencialmente la comunión de los hombres con Dios y entre sí; pero es el Amor de Dios el que tiene prioridad sobre la respuesta del hombre y la causa de la aceptación libre del hombre a formar parte de esta comunidad de salvación. Si el hombre no fuera elevado por la gracia a participar de esta Vida divina, no podría realizar actos sobrenaturales. Ahora bien, ese acto de amor de Dios es, a su vez, precedido por un plan de acciones con las cuales Dios obra, directamente y a través de diversos intermediarios, en los hombres.

La Providencia es el plan eterno de Dios para conducir todas las cosas al Fin último, que es Él mismo. El término griego *pro uoeo* significa 'proveer', 'tener cuidado de las cosas'; su traducción latina, *pro videre*, se refiere a la acción de ver de lejos una cosa. Se aplica en teología para mencionar la razón preexistente en la mente divina del orden de las cosas a su Fin:

- comprende un acto del entendimiento divino: tanto el conocimiento del Fin y de los medios para su consecución como el gobierno de las criaturas;
- comprende también un acto de la voluntad: la intención del Fin y la elección de los medios para alcanzarlo.

Es el plan con el cual Dios gobierna el mundo y la ejecución de dicho plan.

El Concilio Vaticano I definió solemnemente la existencia de la Providencia divina con la cual Dios conserva y gobierna todas las cosas, oponiéndose a las tesis del fatalismo pagano, el deísmo y el materialismo³.

Esta definición dogmática se funda en la enseñanza de la Sagrada Escritura que, en numerosas ocasiones, se refiere a este gobierno divino: “se extiende poderosa del uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad” (Sab. 8, 1); “Todo lo dispusiste con medida, número y peso” (Sab.11, 21). La revelación de este misterio de la Providencia divina debería generar en el hombre un sentimiento de confianza en saberse protegido por un Dios que cuida de él: “Por eso os digo: No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo no siembran ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta ¿No valéis vosotros más que ellas?”⁴.

La explicación teológica de la Providencia divina se funda en las nociones de bien y de orden, puesto que, de las cosas creadas por Dios, cada una posee un bien en el orden de la naturaleza y también un bien en orden al fin último, al cual todos los seres tienden, porque se realizan en la medida en que lo alcanzan. Por lo tanto, los seres creados por Dios, así como su bien natural y el bien que consiguen en virtud de su ordenación al fin último preexisten en la mente divina y es lo que se llama Providencia. Es la razón de orden de los seres a su Fin y existe en Dios, aunque Él no esté ordenado a un fin, ya que Él mismo es el Fin⁵.

En la providencia divina, se pueden distinguir el orden de las cosas a su fin, es decir, el “plan” que es eterno y la ejecución de ese plan que tiene lugar en el tiempo mediante un acto del gobierno divino del mundo.

³ Cf. Denzinger-Hunermann, nº 3003.

⁴ Mt, 6, 26-27.

⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, 22, a.1, c.

Todas las cosas existentes, incluso los seres más insignificantes, en conjunto y cada una en particular están sometidas a la divina Providencia. Así lo enseña el mismo Jesús cuando afirma que Dios Padre se ocupa de lo que van a alimentarse las aves del cielo y del crecimiento de los lirios del campo (Mt. 6, 26-28) y asegura que los cabellos de la cabeza de cada hombre están contados (Mt.10, 30). El alcance de la Providencia es universal, puesto que la causalidad divina es universal. En efecto, la existencia de todo cuanto existe depende de la Causa Primera, cuyo efecto es la ordenación al fin. Además, también el conocimiento divino, razón formal de la Providencia, comprende todos los entes.

Para entender mejor la Providencia divina, es preciso también tener presente que el modo de actuar de esta Causa Primera no es el mismo de las causas segundas, en las que se producen efectos que pueden escapar a ellas; esto no es así en el orden de la Causa universal, en la cual todas las causas segundas están incluidas. Por esta razón, en el orden de la Primera Causa, no existe lo fortuito o casual⁶. Aquí se halla, además, la explicación de la existencia del mal en el mundo, puesto que Dios mira, ante todo, la realización del universo en su conjunto, que está compuesto de diversos seres, cuyas deficiencias no impiden el bien de todos; de modo que lo que resulta un mal para alguno en particular es un bien para el conjunto. Por lo tanto, Dios permite el mal porque puede sacar de un mal un bien de orden superior.

Por otra parte, la acción de la Causa Primera no se realiza siempre de manera directa, sino que Dios, en su Bondad, ha querido hacer partícipe a las causas segundas de su obra, y por ello, la Providencia divina cuenta con la intervención de las criaturas, especialmente del hombre, en la ejecución de su plan.

Esto se concretiza también en el orden sobrenatural, puesto que Dios prevé la intervención de intermediaciones humanas. La razón de ser más profunda de la Iglesia se halla en esta decisión divina de hacer partícipe, y no sólo receptora pasiva de la obra de la salvación, a la naturaleza humana. Por

⁶ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, 22, a.1, ad.1.

eso, si se contempla el mundo, se puede ver cómo Dios gobierna todas las cosas valiéndose de los seres superiores para dirigir a los inferiores, lo cual es una manifestación de la infinitud de su bondad que ha querido comunicar a las mismas criaturas la dignidad de ser causas reales. Dicha intervención, en el caso de las criaturas inteligentes, implica la acción libre y, en el caso de algunas otras causas, la acción infalible y necesaria⁷. Respecto de las primeras, la existencia de la Providencia divina no significa que la libertad humana se halle predeterminada y, por ende, anulada, sino que el plan de Dios es lo que posibilita la existencia de esa libertad, en la medida en que es causa tanto del ente que actúa como de su modo de actuar⁸.

Este plan de Dios adquiere un nombre particular cuando se refiere a la salvación del hombre: Predestinación. En efecto, el término proviene del latín *praedestinatio* y significa la orientación de un ser hacia un fin antes de que alcance ese fin. San Agustín la define así: “es la presciencia y preparación de los beneficios de Dios con los que ciertamente se salvan todos los que se salvan”⁹.

Santo Tomás, por su parte, la define como el plan que preexiste en la mente de Dios para llevar a las criaturas racionales al fin de la Vida eterna¹⁰.

Se trata de un plan porque consiste en la ordenación racional de los hombres a su Fin sobrenatural y en la correspondiente administración de los medios necesarios para alcanzar dicho Fin. Es una parte de la Providencia divina, porque ésta afecta a todos los seres en general y la Predestinación, en cambio, se refiere sólo a las personas humanas y a su orientación a Dios.

⁷ Cf. *Idem*, a.3, c.

⁸ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *La providencia y la confianza en Dios*, Palabra, Madrid, 1980, 148-150.

⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, c.14, n.35.

¹⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, 23, a.1, c.

El objetivo de la Predestinación es la gloria de Dios y el Señorío de Cristo Resucitado, ya que, como afirma San Pablo: “todo es de ustedes, pero ustedes son de Cristo, y Cristo de Dios”¹¹.

Las Sagradas Escrituras enseñan que Dios ha predestinado desde toda la eternidad a todos los que han de salvarse; así lo expresan las palabras de Jesús: “Vengan benditos de mi Padre, tomen posesión del reino preparado para ustedes desde la creación del mundo”¹². San Pablo enseña la existencia de la Predestinación así: “Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera Él el primogénito entre muchos hermanos, y a los que predestinó a esos también los justificó: a los que justificó, a éstos los glorificó”¹³. La existencia de la Predestinación responde a la necesidad que tiene el hombre de ser elevado al orden sobrenatural, puesto que, con las energías de sus capacidades naturales, no puede alcanzar un fin sobrenatural que lo supera absolutamente. El hombre tiene que ser elevado a participar de la vida divina y movido por la fuerza de la gracia para que sus potencias naturales sean capaces de realizar acciones sobrenaturales, y la forma de realizar esto es lo que preexiste en la mente divina, que es la que destina y envía los dones y conduce hacia la vida eterna.

Esto no significa, de ninguna manera, que hay algunos que están predestinados a salvarse y otros, a condenarse; Dios no predestina a nadie para el infierno, sino que respeta la libertad de los hombres que pueden negarse a recibir los auxilios divinos y a tener parte en el Reino de los cielos.

La Predestinación consiste, por lo tanto, en una idea presente en Dios para conducir a los hombres al Cielo, idea en virtud de la cual luego distribuye las gracias, y en la ejecución, en el hombre, de ese orden que Dios desea lograr.

¹¹ 1 Cor. 3,23.

¹² Mt. 25,34.

¹³ Rom. 8, 29-30.

La salvación del hombre implica naturalmente una aceptación libre de esta voluntad divina, pero aún esa respuesta es fruto de la elevación al orden sobrenatural. Sin Dios, el hombre no podría dar ni siquiera un primer paso a la salvación; es preciso, entonces, que Dios desee salvarlo, lo elija y lo ame. Por lo tanto, de modo distinto a nosotros, la elección en Dios es anterior al amor, porque su voluntad es la que decide crear al hombre y luego elevarlo, causando en él el bien sobrenatural¹⁴.

Para comprender el misterio de la Iglesia, hay que entender que toda la salvación se origina en la bondad divina que es difusiva por sí misma y que, en este sentido, se puede decir que la Iglesia nace de arriba, es decir, de un amor que es anterior al amor de los creyentes. Afirmar que Dios tiene un “plan” de salvación en el cual se inserta la Iglesia como mediadora es reconocer, ante todo, la prioridad e independencia del amor divino que ha creado este instrumento salvífico. Dios no ama y no nos elige para formar parte de este sacramento de salvación en virtud del bien (decisión-dones-talentos) que ve en nosotros, sino según un pensamiento y elección absolutamente gratuitos. La Predestinación supone un acto de amor de Dios anterior al del hombre, porque se refiere a los seres antes de que existan, previendo y causando los méritos en orden a la salvación. De todas maneras, respecto de la salvación, hay que decir que efectivamente Dios quiere que todos los hombres se salven, aunque respeta la libre elección de cada uno.

La Iglesia existe en el mundo como fruto de la predestinación (como enseñan San Agustín y Santo Tomás) y también, como instrumento de ella, puesto que, por medio de ella, otorga a los hombres las gracias de la salvación. Esta capacidad que tiene la Iglesia de ser instrumento de la salvación se funda en Cristo, como explicaremos más adelante.

La Iglesia es un misterio porque es fruto de ese “plan” divino que sólo conoce Él y porque su desarrollo en la historia depende no de los planes de los hombres, sino de la

¹⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, 23, 4, c.

Predestinación. Los efectos propios de la Predestinación son: la vocación, la justificación, el buen uso de la gracia, la perseverancia y la glorificación. Por eso, los cristianos, si bien no pueden tener certeza absoluta de su salvación, pueden confiar en este plan amoroso del Padre y en los signos que indican una pertenencia al número de los predestinados: la vida de la gracia, el espíritu de oración, la humildad verdadera, la paciencia cristiana para soportar las adversidades, el ejercicio de la caridad y de obras de misericordia, amor a Cristo y la devoción a la Virgen María y un sincero amor por la Iglesia como espacio de salvación¹⁵.

1.2. La Ciudad de Dios en la historia

Para comprender mejor el sentido que tiene la presencia de la Iglesia en el mundo y, en consecuencia, su dimensión histórica, podemos recurrir a la teología de la historia que presenta San Agustín en su obra *La Ciudad de Dios*. El obispo de Hipona, en efecto, ofrece una visión cristiana de la historia en el marco de una reflexión teológica sobre el sentido de la historia universal. A continuación, vamos a rescatar las ideas más importantes de su exposición.

La Ciudad de Dios, para San Agustín, no se identifica totalmente con la Iglesia, porque se trata de una realidad mística, no institucional, construida a partir del amor de Dios. Esta Ciudad se encuentra en oposición a otra ciudad compuesta por aquellos que construyen su vida sobre el amor propio. Entre ambas ciudades, se produce una disputa permanente a lo largo de la historia; y para San Agustín, el enfrentamiento entre estas dos ciudades es lo que explica el sentido de la historia. El tiempo dura lo que Dios tiene previsto en su infinita Providencia, hasta que se complete el número de los predestinados a formar parte de la Ciudad Celestial. La Iglesia, en este contexto, es la parte peregrina de la Ciudad de Dios, cuya misión consiste en edificar en el tiempo la Ciudad de Dios celestial, de manera tal que la pertenencia a la Iglesia y sus acciones temporales se aclaran a la luz de la realización de este objetivo final. San Agustín, con *La Ciudad*

¹⁵ Cf. ROYO MARÍN, Antonio, *Dios y su obra*, BAC, Madrid, 1973, 216-226.

de Dios, responde a las acusaciones de los paganos que culpaban a los cristianos de la ruina de Roma. Su objetivo primero era escribir una apología de la vida cristiana y la obra que compone a lo largo de trece años resulta una síntesis de su reflexión sobre el sentido del mal y del desorden en la historia. En el libro XIV del *De civitate Dei*, sintetiza así su pensamiento:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera, se gloria en sí misma; la segunda, se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; la segunda se sirve mutuamente en la caridad, los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor, Tú eres mi fortaleza¹⁶.

San Agustín establece como explicación de la historia la confrontación entre estas dos ciudades, porque encuentra en ellas las dos grandes motivaciones que mueven realmente a los hombres: buscar a Dios o buscarse a sí mismos. Este doctor de la Iglesia toma la idea de "ciudad" de la Sagrada Escritura, particularmente de los Salmos (86, 47, 45); la Biblia menciona a Jerusalén y a Babilonia, tal como aparecen en el Libro del Apocalipsis, como dos comunidades de hombres enfrentadas. La idea, por otra parte, de las dos ciudades era un tema que ya estaba, de alguna manera, incorporado por algunos autores a la tradición patristica, pues algunos de ellos (Orígenes, Ambrosio, entre otros) habían aludido en sus obras a este tema bíblico¹⁷. Pero San Agustín acude también a una fuente de origen distinto, puesto que la idea de ciudad está necesariamente vinculada con la doctrina

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIV, 28; P. L. 41, 456.

¹⁷ Cf. TRAPÉ, Antonio, *Introduzione teologica alla Città di Dio*, Città Nuova, Roma, 1978, LXVI.

romana clásica y sus aplicaciones a la filosofía política. La civitas romana se refiere a un cuerpo de orden social que tiene connotaciones jurídicas, esto es, la ley es su fundamento y también, implicaciones religiosas. Más aún, podríamos decir que, en la concepción antigua, la noción de estado es inseparable de los dioses protectores, por lo tanto, la religión está vinculada necesariamente a la política. La ciudad, en sentido clásico, crea su propia divinidad ante la necesidad de protección divina; son los hombres los que fundan la religión y los dioses. Por eso, en primer lugar, está la ciudad, que es la que da origen a la divinidad, y luego, el culto a los dioses. Es lo opuesto a la idea de Ciudad de Dios en sentido agustiniano. La religión, en el sentido romano, es consecuencia de la virtud de la piedad, pero no se trata de una relación interpersonal de amistad con Dios, por lo tanto, no se puede usar la palabra religión en el mismo sentido en que lo hace el cristianismo.

La noción de Ciudad de Dios en San Agustín asume como punto de partida el hecho histórico de la entrada de Dios en el mundo y de un nuevo tipo de relación que se establece entre los hombres y Dios.

Sin embargo, hay un elemento común a las dos perspectivas que definen lo que es una ciudad: la idea de que los hombres se reúnen en comunidad porque persiguen un mismo fin, porque aman lo mismo.

San Agustín se concentra precisamente en la noción de amor, como acabamos de ver, puesto que la existencia de las dos ciudades se explica a partir del conflicto surgido entre estos dos tipos de amores. La genialidad del Obispo de Hipona consiste en haber señalado el amor como aquello que explica la vida de un hombre y la vida de todos los hombres en su conjunto, como aquello que lo impulsa y, por lo tanto, da razón de los distintos movimientos de la historia. El amor, sostiene San Agustín (quizá a partir de su experiencia existencial), es un pondus (peso) que dirige la vida del hombre y de los hombres, puesto que estos se inclinan por aquello que aman, de forma tal que la historia no se comprende si se analizan sólo los hechos externos y no se tiene en cuenta qué es lo que realmente cada uno busca; si se logra comprender lo que un hombre ama, se puede

entender lo que es y lo que vale¹⁸. Se trata de una profunda reflexión antropológica por la cual este doctor de la Iglesia reduce todas las pasiones humanas al amor y presenta la virtud como el orden del amor. El impulso de la voluntad que desea algo necesita de una dirección hacia un bien verdadero y, por eso, es preciso que exista un orden racional; de allí que no todo lo que el hombre ama es necesariamente bueno.

Hay amores humanos que no se encuadran dentro del orden racional, porque no logran un bien real para la persona; los hombres tienen la capacidad de engañarse amando aquello que no les hace bien. Entre estos amores, San Agustín enseña que el amor de sí mismo es la síntesis del desorden espiritual, puesto que todas las formas de desorden espiritual tienen su raíz en esta clase de amor. El orgullo es aquello que destruye el verdadero amor y enfrenta a un hombre con los otros y con Dios; es lo que genera divisiones, es lo que produce el deseo desordenado, la avaricia; por eso, es un tipo de amor que quebranta la comunión, al cual San Agustín llama "privado", porque el hombre se busca a sí mismo y, al hacerlo, se opone al bien común. Este amor está directamente vinculado con la soberbia, es decir, con la sobrevaloración de uno mismo y el menosprecio de los demás y se manifiesta cuando un hombre se pone a sí mismo en el centro de su existencia y no busca un bien superior. Este amor es necesariamente contrapuesto al amor de Dios, en el hecho de que, por él, el hombre busca ocupar el lugar de Dios y termina despreciando las cosas divinas.

De allí que San Agustín, en el texto que hemos citado, insista en las notas propias de este amor: buscar la propia gloria, apegarse y gozarse en ella, sentir placer en dominar la vida de los otros hombres y experimentar confianza en la propia fuerza.

El amor de Dios, por el contrario, da un sentido completamente distinto a la existencia humana, puesto que le presenta al hombre un fin que no es él mismo y al que sólo

¹⁸ Cf. RAMOS, Alejandro, *La Ciudad de Dios en Santo Tomás*. Universidad FASTA, Mar del Plata, 1997, 70.

puede llegar una vez concluida su existencia terrenal. Por el amor de Dios, el hombre descubre que no puede amar el mundo como un fin último, que la construcción de una ciudad o de un estado no es lo que puede darle un significado trascendente a su existencia, que todo proyecto político tiene un límite y que no puede vivir para conquistar un poder humano o realizar una obra temporal, puesto que nada de esto basta para llenar el deseo de felicidad que tiene en su alma.

El amor a Dios se expresa en el deseo de la Ciudad Celestial como único y verdadero fin de la existencia humana; por eso, exige de parte del hombre un profundo acto de humildad. La humildad es la verdad de las cosas y la gran verdad de lo que el hombre es, es decir, que no es Dios y que no puede vivir para sí mismo.

Por eso, el Obispo de Hipona describe este amor diciendo que busca a Dios por encima de todas las cosas, se alegra en que Dios sea el fin último y mantiene un orden en la medida en que le obedece. Sólo cuando el hombre descubre a Dios como fin renuncia al amor de sí mismo, un amor que tiene gran peso en su alma. De esta manera, San Agustín ha señalado que, en definitiva, hay dos grandes amores: el amor de sí mismo y el amor de Dios; que son ellos la fuente de todas las otras cosas que el hombre ama y la explicación última de los criterios y acciones con los cuales se conduce a lo largo de su vida. El descubrimiento de estos dos grandes amores aporta una gran profundidad a la comprensión del hombre y de la historia, puesto que va al origen mismo de lo que el hombre es y hace.

Estas dos ciudades de las que habla San Agustín no se identifican con instituciones temporales, como ya dijimos, puesto que son comunidades que se inician antes del tiempo y tienen su fin en la eternidad. Por otra parte, estas dos ciudades están compuestas no solamente de hombres, sino también de ángeles, puesto que algunos de estos decidieron libremente negarse a servir a Dios y se apartaron para siempre de la visión divina. Con esta decisión, estos ángeles malos, según San Agustín, se apartaron de la Ciudad de Dios,

fundando una ciudad opuesta, que tiene por jefe al demonio¹⁹. La Ciudad de Dios, en cambio, está constituida por ángeles buenos y hombres que tienen una relación de amistad con Dios; todos juntos conforman una sociedad fundada en el amor a Él: “Es preciso, al fin, reconocer, como obligada alabanza al Creador, que no solamente se refiere a los hombres santos, sino que también a los santos ángeles, se puede decir que el amor de Dios nos inunda por el Espíritu Santo que les ha sido dado. Tampoco es solamente de los hombres, sino primaria y principalmente de los ángeles, aquel bien del que está escrito: Para mí lo bueno es estar junto a Dios; los que participan de este bien común constituyen entre sí y con Aquél a quien están unidos en una santa sociedad, son la única Ciudad de Dios; son su sacrificio viviente y su templo”²⁰. Se trata, entonces, de dos ciudades que no están encerradas en los límites de la historia; sin embargo, se desarrollan a lo largo de ésta, puesto que es el tiempo que ambas tienen para conquistar a sus ciudadanos.

El inicio histórico de la ciudad terrenal se halla, para San Agustín, en la desobediencia de Adán y Eva, pecado de soberbia que produce el desorden en el mundo y en el interior del hombre; así comienza la historia de enfrentamientos entre los hombres, enfrentamientos que tienen como prototipo a Caín y a Abel. La Ciudad de Dios, en cambio, es aquella a la que pertenecen los seres humanos que creen en Dios y lo aman por sobre todas las cosas. Son el Pueblo de Dios, que se origina con Abraham y que, con la venida de Cristo, se hace presente en la historia ya no sólo espiritual, sino socialmente. Esta Ciudad es universal y se enfrenta con la ciudad terrenal que la somete continuamente a persecuciones y aflicciones. La Ciudad de Dios tiene como centro de toda su existencia a Dios mismo, puesto que los hombres que a ella pertenecen saben que esta Ciudad proviene de Dios, va hacia Dios y camina en virtud de la fuerza espiritual infundida por Él en el corazón de los hombres; por eso, es la Ciudad de los hombres que le pertenecen al Creador²¹. El amor de Dios,

¹⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XII, 1; P.L. 41, 347-350.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XII, 9; P.L. 41, 358.

²¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XV, 2; P.L. 41, 439.

fundamento de esta Ciudad, es de origen divino, porque se trata de una participación de la vida divina, infundida por Dios en el alma y por la cual los hombres desean un bien de orden divino. Este amor es fruto de la gracia; las gracias, para San Agustín, son distribuidas por Dios según el plan con el cual la Sabiduría divina conduce a los hombres hasta la Ciudad Celestial. La Predestinación, en efecto, es este amor de Dios por el cual elige, llama y concede las gracias necesarias para que el hombre responda a esta vocación sobrenatural, ya que si no fuera así, éste no podría responder al llamado divino a formar parte de la Ciudad de Dios que peregrina en la historia. La Predestinación divina, por lo tanto, es la primera manifestación de que la iniciativa en orden a la salvación es de Dios y no de los hombres²². Para San Agustín, la pertenencia a la Ciudad de Dios será de acuerdo a esta predestinación, la cual cuenta con la intervención del libre albedrío de los hombres. No tendría sentido que Dios impusiera a los hombres la obligación de amarlo de una manera forzada y no voluntaria. La Predestinación, por lo tanto, no implica contraposición con la libre decisión de los hombres a pertenecer o no a esta Ciudad de Dios. Él, sin embargo, es eterno y, por lo tanto, conoce las elecciones humanas en el tiempo; por eso, la Sabiduría divina conoce ya el número de los predestinados a formar parte de la Ciudad de Dios: “No ocurrió así con el Dios omnipotente... No le faltó a Él el plan para completar, sacándolos del género humano condenado de su ciudad, el número de los ciudadanos que tenía predestinados en su Sabiduría. Así como también los separó precisamente por gracia, no por sus méritos”²³.

Al fundar la Ciudad de Dios en el amor a Dios, lo que está haciendo San Agustín es destacar que ella es fruto de la elección divina, que nace de la Caridad divina y que es anterior a cualquier acción o decisión de los hombres. Esta prioridad del Amor divino por sobre lo humano es fundamental para comprender la naturaleza teológica de este misterio y qué significa el hecho de que el centro de la Ciudad esté

²² Cf. GRABOWSKY, S., *La Iglesia, Introducción a la teología de San Agustín*, Rialp, Madrid, 1965, 592-636.

²³ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIV, 26; P.L. 41, 435.

puesto en Cristo. Se trata, en efecto, de un conjunto de ciudadanos que peregrinan en este mundo, buscando la Ciudad de Dios celestial, movidos por la gracia divina y sostenidos en la esperanza de que esta Ciudad se sustenta y construye en el amor de Dios y no en el amor humano; más precisamente, en lo que ha conquistado el amor de Dios para los hombres, es decir, la Resurrección de Cristo²⁴. Por eso, San Agustín define a esta Ciudad como la Ciudad de la paz, puesto que el orden, ya no sólo externo sino también interno, sólo se logra cuando los hombres tienen a Dios como principio y fin de su existencia:

“La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la Ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada, perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo de Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad en el orden”²⁵.

Naturalmente, durante la peregrinación temporal, la Ciudad de Dios no puede definir con certeza absoluta quiénes son los que a ella pertenecen, ya que la incorporación y permanencia en ella es un acto de comunión espiritual y no una pertenencia institucional. San Agustín enseña que ambas ciudades están “entrelazadas” y “mezcladas” hasta que sean separadas en el Juicio Final²⁶.

Para el Doctor de Hipona, no hay identificación absoluta entre la Ciudad de Dios y la Iglesia, puesto que aquella no se identifica con la realidad institucional; sin embargo, esta teología de la historia tiene la virtud de señalar con claridad el sentido de la Iglesia y su existencia temporal, esto es, completar el número de los predestinados a formar parte de la Ciudad celestial²⁷. De esta manera, la pertenencia a la institución eclesial no es garantía absoluta de conseguir el verdadero fin de la Iglesia, si es que no se alcanza esta comunión con Dios; en ella, además, están presentes algunos

²⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XV, 18; P. L. 41, 461.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 13; P.L. 41, 640.

²⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, I, 35; P.L. 41, 46.

²⁷ Cf. RAMOS, A., o.c., 75-80.

que no participan de esta comunión porque buscan otro fin. San Agustín, de esta forma, señala la realidad escatológica de la Iglesia como la “verdad” de su ser, puesto que es la consecución de este fin eterno según lo cual se puede juzgar el valor de las diferentes acciones en la Iglesia. Por otra parte, la doctrina de San Agustín tiene el valor de presentar la visión de la Iglesia en una perspectiva dinámica, progresiva y ascendente, es decir, como una comunidad de hombres reunidos en el amor de Dios, en busca de la Ciudad definitiva, hasta alcanzar la realización del “Cristo total”²⁸.

Santo Tomás sigue a su maestro San Agustín en su visión de la Iglesia, porque incorpora muchas de estas tesis agustinianas. A pesar de que el Aquinate no tiene un tratado sobre la Iglesia (puesto que no existía aún en su época) sí es posible encontrar entre sus obras una reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia. Santo Tomás asume la definición medieval de la Iglesia como “congregación de fieles” y la idea de “corpus” como estructura constitutiva de la realidad eclesial. La Iglesia era, en su época, esencialmente el Cuerpo que tiene como Cabeza a Cristo y que se funda en la vida sacramental. No obstante ello y siguiendo a su maestro San Agustín, el Doctor Angélico utiliza también la metáfora de la Ciudad de Dios, aunque con algunos matices diferentes. Para Santo Tomás, se puede comprender el misterio de la Iglesia a la luz de la doctrina agustiniana; y así sostiene que la Ciudad de Dios se construye en la historia según la Predestinación divina, puesto que los miembros de la Iglesia triunfante están determinados en “el Libro de la Vida” (expresión que se usaba en el medioevo para referirse a la Predestinación). La incorporación a esta Ciudad Celestial se realiza según este plan divino, y por lo tanto, es esencialmente obra de Dios:

La multitud que es gobernada de modo más conveniente es la asociación de la Iglesia triunfante, que es llamada Ciudad de Dios en las Escrituras, y por esto la incorporación de aquellos que son admitidos a

²⁸ Cf. GILSON, Etienne, *Introduction a l'étude de Saint Agustin*, Vrin, Paris, 1987, 239.

esta sociedad o la representación de ésta se llama Libro de la Vida²⁹.

El Aquinate cita en esta cuestión a San Agustín y a su obra, *La Ciudad de Dios*, como autoridad teológica, con lo cual señala la fuente de su pensamiento; pero él relaciona también la edificación de la Ciudad de Dios con la Predestinación, puesto que considera la Iglesia como una comunión teologal con Dios y con los cristianos. Santo Tomás coincide, además, con San Agustín en que se puede determinar el sentido de la historia en función de este fin sobrenatural, es decir, en función de la construcción de la Ciudad de Dios celestial. Por eso, para él, el sentido del tiempo radica en producir la multiplicación de las almas racionales; multiplicación que se produce según un número de elegidos predeterminado por Dios, de forma tal que, una vez conseguido este número, la historia se detiene. El sentido del tiempo está en función de la conquista de ciudadanos que debe realizar la Iglesia³⁰. Para Santo Tomás, la Iglesia, es decir, la Ciudad de Dios terrenal, es una madre, puesto que por ella somos engendrados para la Iglesia triunfante³¹. Santo Tomás se inspira no sólo en la doctrina agustiniana, sino también en las Sagradas Escrituras; por eso, se refiere al Salmo 47 para hablar de la Ciudad de Dios, y su vez, en el comentario a dicho Salmo, explica la unión que existe entre los diversos estados de esta Ciudad. La Ciudad es el lugar donde se conoce a Dios; así el conocimiento de la fe alcanza su realización en la Visión beatífica³².

Otro de los puntos en los que Santo Tomás sigue a su maestro es en marcar la profunda vinculación entre la Iglesia terrenal y la Iglesia triunfante, aunque realiza una interpretación más precisa que San Agustín de la idea de pertenencia a la ciudad terrenal; considera que esta última no es una ciudad opuesta a la Ciudad de Dios, sino el ámbito de realización temporal de los hombres:

²⁹ SANTO TOMÁS, *De veritate*, 7, a.1, c.

³⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *De potencia*, 5, a.5, c.

³¹ Cf. SANTO TOMÁS, *In Galatas*, c. 4, l. 8 (258)

³² Cf. SANTO TOMÁS, *In psalmo*, 47, n°2.

El hombre no sólo es ciudadano de la ciudad terrenal sino que también es partícipe de la Jerusalén celestial, cuyo rector es el Señor, y cuyos ciudadanos son los ángeles y todos los santos, sea que reinen en la Gloria y descansen en la Patria o sea que peregrinen en la tierra, según aquello del Apóstol, Efesios 2, 19: "Ciudadanos de los santos y familiares de Dios".

Para esto, para que el hombre sea partícipe de esta Ciudad, no basta su naturaleza, sino que para esto es elevado por la gracia de Dios. Pues es manifiesto que las virtudes que corresponden al hombre en cuanto participa de esta Ciudad, no puede adquirirlas por sus fuerzas naturales³³.

Para Santo Tomás, no existe rivalidad entre la ciudad terrenal y la Ciudad de Dios, o mejor dicho, no debería existir, puesto que la ciudad temporal debería estar ordenada al fin último sobrenatural, si es que busca la realización verdadera de sus ciudadanos. En cambio, para San Agustín, la ciudad terrenal tiene una connotación negativa, ya que es aquella que lucha contra la Ciudad de Dios. De esta manera, Santo Tomás expresa la armonía fundamental que debe existir entre el orden natural y el sobrenatural. Esta armonía se funda en la noción de bien común que asume de la filosofía política de Aristóteles y de la preponderancia de la causa final. La consecuencia de esta visión de la Iglesia que Santo Tomás señala es que su dimensión institucional tiene valor sólo como instrumento, puesto que ella es esencialmente una comunión con la Vida de Dios.

El Doctor Angélico, al igual que su maestro, contempla la Iglesia como un edificio que tiene su fundamento en el Cielo, porque, también para él, los primeros ciudadanos de esta Ciudad de Dios son los ángeles, que viven en la Ciudad Celestial, donde también están Cristo, su Cabeza, y los apóstoles. Desde allí, la Iglesia desciende hacia la tierra y se construye en el tiempo en la medida en que consigue nuevos ciudadanos, según el plan divino³⁴, y por las gracias

³³ SANTO TOMÁS, *De virtutibus in communis*, a. 9, c.

³⁴ SANTO TOMÁS, *In Hebraeos*, cap. XI, L. 3, 586-587. También capítulo XIII, L. 2 (750)

que Cristo resucitado envía desde el Cielo para conducir a los hombres hacia la Ciudad Celestial: “Esta ciudad se regocija por las gracias del Espíritu Santo que descienden en ella... El segundo efecto es la santidad, por esto dice que santificó su tabernáculo altísimo. Este tabernáculo, de alguna manera, es la misma ciudad”³⁵.

Santo Tomás, además, aplicando los principios de la filosofía política de Aristóteles, profundiza en la idea agustiniana del amor a Dios como fundamento de la Ciudad de Dios y precisa cómo debe ser este amor, puesto que el Bien común de la Iglesia no puede ser amado de cualquier manera:

De dos maneras se puede amar el bien de una ciudad: un modo para poseerlo, y otro modo para conservarlo. Amar el bien de una ciudad para poseerlo y tenerlo, no hace al bien político, porque así también ama un tirano un bien de una ciudad, para dominarla, lo cual es amarse más a sí mismo que a la ciudad. Pero amar el bien de la ciudad para conservarlo y defenderlo, esto es, amar verdaderamente a la ciudad... Así pues amar el bien que es participado por los santos como tenido o poseído, no dispone al hombre a la bienaventuranza, porque así también los malos desean aquel bien, pero amar aquel bien en sí mismo, para que se conserve y se difunda, y no se haga nada contra ese bien, esto dispone bien al hombre para aquella sociedad de santos. Y ésta es la caridad, que ama a Dios por sí mismo, y a los prójimos que son capaces de la Bienaventuranza como a sí mismos³⁶.

La observación de Santo Tomás es muy profunda, puesto que no basta con estar en la Iglesia y buscar su bien; el amor por la Iglesia debe ser el amor a Dios, amado por Sí mismo y no por los bienes espirituales o materiales que esa pertenencia pueda conllevar. Aquel que pertenece a la Ciudad de Dios, sobre todo si tiene que ejercer el servicio ministerial de conducir a la comunidad, no debe buscar el bien propio, que es una forma más del amor al poder, es decir, del amor de sí mismo.

³⁵ SANTO TOMÁS, *In psalmo 45*, n. 3.

³⁶ SANTO TOMÁS, *De caritate*, a. 2, c.

En definitiva, hay dos grandes amores, como decía San Agustín: el amor de Dios y el amor de sí mismo, y una forma de este último es identificar el bien propio con el bien de la Iglesia, como si la Iglesia fuera una obra humana y no divina. Esta observación del Aquinate es fundamental a nuestro juicio, porque amar a la Iglesia, en un sentido egoísta, es desvirtuar su naturaleza. El fin que la Iglesia debe buscar, para Santo Tomás, es la comunión de los cristianos aquí en la tierra, comunión de orden sobrenatural y también humana, sin perder de vista que su verdadero objetivo es la comunión plena de los cristianos en la Ciudad de la paz, donde la visión directa de Dios sacia todas las expectativas de felicidad de los hombres; es una visión del entendimiento y un deleite perfecto de la voluntad, contemplado y poseído en común por los miembros de la Ciudad celestial. Se trata de una Ciudad de la paz, porque no hay nada que perturbe esa comunión con Dios y entre los ciudadanos y porque ya no hay más que desear fuera de ella³⁷.

En esta visión de la Iglesia de San Agustín y Santo Tomás, hay un aspecto que pocas veces se tiene en cuenta en la eclesiología: la participación que tienen los ángeles en la Iglesia, puesto que el Aquinate, siguiendo las enseñanzas de su maestro, sostiene que el Cuerpo Místico de Cristo está compuesto por una multitud sobrenatural de ángeles y de hombres que están ordenados a la gracia y a la fruición de la Gloria divina.

Tanto los ángeles como los hombres constituyen un verdadero Cuerpo, porque se trata de una multitud ordenada a un mismo fin por acciones y funciones diversas³⁸. Para Santo Tomás, Cristo es la Cabeza del Cuerpo, que es la Iglesia, y por lo tanto, la Cabeza no sólo de los hombres, sino también de los ángeles. Cristo tiene con ellos una comunicación permanente, ya que participan de su Gloria. Los ángeles forman parte de la Iglesia por la solidaridad que los une con los hombres y porque cumplen una función interviniendo según los planes de Dios. La Iglesia desciende del Cielo porque allí tiene su Cabeza, Cristo glorificado, quien

³⁷ Cf. SANTO TOMÁS, *In Hebreos*, Cap. XII, L. 4 (706).

³⁸ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 8, a.4, c.

la edifica con sus gracias y con el envío del Espíritu Santo; porque sus columnas, los apóstoles, están en la Iglesia celestial; y porque los ángeles siguen actuando como mensajeros divinos en la Iglesia temporal³⁹.

Los ángeles están en la presencia de Dios y, a ellos, Dios lo hace partícipes de la edificación de la Iglesia y les revela el espectáculo del desarrollo de la Iglesia en el tiempo. Como enseña Journet, para interpretar las siguientes palabras de la Iglesia, “para que los Principados y las Potestades celestiales, conozcan la infinita variedad de la sabiduría de Dios por medio de la Iglesia”⁴⁰. Más aún, otro testimonio bíblico da cuenta de la participación de los ángeles en la Iglesia: “Y ahora ustedes han recibido anuncio de este mensaje por obra de quienes, bajo la acción del Espíritu Santo enviado del Cielo, les transmitieron la Buena Noticia que los ángeles ansían contemplar”⁴¹.

Estas enseñanzas se apoyan en las mismas enseñanzas de Cristo, quien afirmaba que los ángeles se alegran en el Cielo por un solo pecador que se arrepiente (Lc. 15, 7). El misterio de Cristo, como dice San Pablo, es también participado a los ángeles: “Él se manifestó en la carne, fue justificado en el Espíritu, contemplado por los ángeles, proclamado a los paganos, creído en el mundo y elevado a la Gloria”⁴². El misterio del Reino de Dios, que ha inaugurado Cristo en la historia y que continúa en la Iglesia, es revelado a los ángeles, como enseña también Santo Tomás⁴³. A pesar de que Cristo muere por los hombres y no por los ángeles, a partir de la Encarnación, la humanidad de Cristo se convierte en instrumento universal de salvación, de forma tal que la gracia y la gloria de los ángeles se puede llamar también “de Cristo”, en cuanto Él es el único Salvador⁴⁴.

³⁹ JOURNET, Charles, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Vol. III, Desclée, Bruselas, 1969, 188-195.

⁴⁰ Ef. 3, 10

⁴¹ 1 Pe. 1, 12

⁴² 1 Tim. 3, 16.

⁴³ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, LXIV, a. 1, ad. 4.

⁴⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 8, a. 4, ad. 3.

Por este motivo, los ángeles actúan como ministros y mensajeros en el cumplimiento de la obra redentora de Cristo que se realiza a través de la Iglesia, porque así como aparecen sirviendo a Cristo a lo largo de su vida, también asisten a la Iglesia cumpliendo la voluntad de Él; reciben misiones destinadas a socorrer a los hombres⁴⁵. La Iglesia terrenal, por lo tanto, no debería olvidar que es asistida por estos seres espirituales en la edificación temporal de la Ciudad de Dios.

Hemos considerado oportuno referirnos a la eclesiología de San Agustín y de Santo Tomás, puesto que sus enseñanzas siguen siendo válidas, si es que se pretende abordar el misterio de la Iglesia destacando su perspectiva sobrenatural, es decir, lo esencial, aquello que permanece, lo que le da sentido a la institución y a su misión temporal.

1.3. La Iglesia en la historia

La teoría agustiniana de las dos ciudades aporta una visión teológica de la historia que sirve de marco a la presentación del misterio de la Iglesia, puesto que permite destacar algunos elementos teológicos constitutivos de la naturaleza eclesial. En la actualidad, se ha dado, y con justicia, un importante valor a la historia de la teología y en muchos de los manuales sobre eclesiología se desarrolla la teología de la Iglesia en una perspectiva histórica, exponiendo la opinión de los teólogos más importantes de las distintas épocas y señalando el proceso de maduración de determinadas ideas eclesiológicas. Esta perspectiva ha permitido visualizar mejor la formación de la autoconciencia eclesial. Sin embargo, hay otra relación que la eclesiología debería tener con la historia: el aporte que la Iglesia hace al sentido teológico de la historia, o mejor dicho, la reflexión sobre la Iglesia en el contexto de una teología de la historia.

En la eclesiología posconciliar, se redescubrió la necesidad de pensar la realidad eclesial a partir de las comunidades locales, como una forma de rescatar los valores que aportan las iglesias locales a la Iglesia universal, aquellos

⁴⁵ Cf. YOURNET, Ch., o. c, 211-215.

que marcan un estilo de vivir la fe y que manifiestan la riqueza de esta diversidad de expresiones de vida cristiana. Esta perspectiva ha asumido una importancia vital en el contexto de la reacción de las diferentes culturas ante el fenómeno de la globalización, por eso la inculturación del Evangelio se ha convertido en un verdadero desafío para la Iglesia contemporánea. De hecho, esto ha dado numerosos frutos apostólicos en la medida que las comunidades ha tomado conciencia de su protagonismo en la construcción de la Iglesia. Sin embargo, hay otro aspecto que también debería ser tenido en cuenta a la hora de pensar la Iglesia y éste es el significado de su presencia en la historia. No en un momento determinado de la historia, ni en una cultura, sino en el contexto de la totalidad de la historia, porque para entender el misterio de la Iglesia uno no se debe detener solamente en las características particulares de una Iglesia local, o en los modos propios de una institución eclesial, puesto que puede perder de vista la dimensión universal de la Iglesia. Podríamos aquí tener en cuenta el criterio de un conocido historiador francés, Henri Iréné Marrou, quien en su comentario a la teología agustiniana de la historia sostiene que para comprender el misterio de la historia es preciso dejar de lado la tentación del individualismo, que sólo considera la historia personal o de un grupo determinado y pierde de vista la visión de la totalidad de la historia. El hombre, sostiene, si desea entender el sentido del tiempo, tiene que tomar conciencia de que está ligado, en virtud de su ser, a una comunidad histórica concreta y a la vez a la comunidad universal⁴⁶.

La relación que la Iglesia debe tener con la historia es mucho más profunda que la vinculación directa con circunstancias de un período determinado, puesto que tiene que ver con el sentido de la totalidad de la historia y, sobre todo, con la finalidad que ésta tiene, la cual está más allá de la historia misma. La historia tiene sentido si se dirige hacia un estado de felicidad que sólo puede lograrse fuera del tiempo, en la Ciudad de Dios celestial.

⁴⁶ Cf. MARROU, Henri Iréné. *Teología de la Historia*, Rialp, Madrid, 1978, 38-41.

El sentido de la historia, como enseñan San Agustín y Santo Tomás, consiste en completar el número de los predestinados a formar parte de la Ciudad de la Paz.

En consecuencia, el desarrollo de la historia va a ser siempre, para el hombre, una realidad inabarcable; nadie puede conocer la historia en su totalidad, sino sólo Dios. Todo intento por una explicación absoluta del misterio de la historia termina siendo una desacralización de la historia de la salvación y de la misión de la Iglesia en el tiempo. Marrou señala que uno de los errores que se ha cometido respecto de esto consiste en confundir una realización histórica determinada con la Ciudad de Dios, así por ejemplo, la cristiandad:

El error concreto... es el de identificar, o poco menos, la construcción de la ciudad cristiana, y más concretamente en el interior de ésta el desarrollo de la sociedad espiritual que es la Iglesia visible, con la edificación y el progreso, normalmente invisible a nuestra mirada, de la Ciudad de Dios⁴⁷.

La desvirtuación consiste en poner el fin de la historia, de alguna manera, dentro de la misma historia; y ésta es una tentación que se presenta de distintas maneras a lo largo de la historia de la Iglesia, esto es, la identificación del crecimiento de la acción visible de la Iglesia con el cumplimiento de la misión escatológica. La Iglesia está en el tiempo pero no para cumplir un fin temporal; el fin de la Iglesia es, primera y principalmente, escatológico, y en segundo lugar, es temporal en cuanto ya en la historia se inicia esa comunión con Dios que espera alcanzar plenamente en el Cielo. Marrou habla del "tiempo de la Iglesia", puesto que sostiene que, en el período que transcurre hasta la segunda venida de Cristo, la Iglesia debe cumplir, como instrumento salvífico, su misión; y puesto que lo que le da sentido a la historia es el logro de ese estado definitivo, la eternidad, hay que reconocer que la Iglesia no cumple un rol accidental en la historia, sino más bien esencial.

⁴⁷ MARROU, H-I, o. c., 51.

La razón de ser del tiempo tiene que ver con la tarea que tiene que cumplir la Iglesia:

El progreso del cristianismo no es lineal ni horizontal, es vertical. Mira a la eternidad, no a la longitud del tiempo. La razón de ser del tiempo es la de sacar de él alma por alma. Cuando el número de almas previsto por el Creador sea alcanzado, el tiempo terminará, cualquiera que sea el estado de la humanidad en esa hora⁴⁸.

En esta perspectiva, sostiene Marrou, el verdadero sujeto de la historia es el Cuerpo Místico de Cristo, puesto que la Iglesia es lo que le da sentido al transcurso del tiempo, su crecimiento es la razón de ser y la medida del tiempo que falta hasta el final⁴⁹. Sin embargo, a pesar de la importancia de la presencia de la Iglesia en el tiempo, la historia conserva un sentido ambivalente, puesto que no se puede determinar con precisión el crecimiento de la Ciudad de Dios en la historia, o mejor dicho, no se puede establecer con certeza el fracaso o el éxito de una obra determinada en la historia. Recién al final de la historia será posible ver cuanto aportó una obra determinada o un hombre a la edificación real de la Iglesia.

Por otra parte, los hombres no pueden conocer el desarrollo de todo el plan de Dios a lo largo de la historia, de forma tal que tampoco se puede medir con exactitud el valor de una realización temporal de la Iglesia. Sólo Dios sabe hacia dónde va la historia y sólo Él puede ver la intervención libre de los hombres en ella. La Iglesia, por lo tanto, se haya dentro de esta paradoja en la historia, porque a pesar de que ella puede ser conciente de que es la que le da sentido teológico al tiempo, no obstante ello, no puede medir el valor concreto de un determinado momento de la historia. Hay, en consecuencia, una “ambivalencia radical” de las conquistas aparentes del hombre y es lo que hace que la historia sea un misterio. Como enseñaba San Agustín, uno se puede referir al curso de la historia concibiéndolo como un “canto maravilloso”

⁴⁸ SERTILLANGES, Antonin-Gilbert, *Pensées inédites. De la vie. De l'histoire*. Forcalquier, 1964,. Citado por Marrou, H-I, o. c., 69.

⁴⁹ Cf. MARROU, H-I, o. c., 74.

(De Civitate Dei, X, 18), como una música que tiene a Dios por Autor. Dios crea el universo, es el que lo ordena y gobierna el desarrollo de los tiempos, de manera tal que la historia puede compararse con un gran concierto que dirige su Mano todopoderosa; sólo Él conoce la partitura y, por lo tanto, cómo continúa en el tiempo la melodía, es decir, el Orden divino.

En conclusión, podemos decir que si se conserva el sentido sobrenatural de la historia y de la misión que la Iglesia cumple en ella, los cristianos deberían asumir desde una profunda espiritualidad su participación en la edificación de la Ciudad de Dios en el tiempo. El tiempo de la Iglesia, en efecto, tiene que ser un tiempo de oración, puesto que en la liturgia es cuando la Iglesia realiza, de manera más plena, su misión salvífica. Los cristianos no deben olvidar la necesidad de su oración y de su participación en la oración de la Iglesia, puesto que una de las misiones principales de la Iglesia es ofrecer sacrificios en nombre de todos los hombres⁵⁰. Lo esencial de la temporalidad humana, el sentido teológico de la historia es la construcción de la Ciudad Celestial, el crecimiento sobrenatural del Cuerpo Místico de Cristo. Y cada cristiano tiene la responsabilidad de trabajar, con todas sus energías, para que la Iglesia cumpla con esta tarea, con la conciencia de que ha sido puesto por Dios en un determinado momento de la historia para responder a los desafíos que el tiempo le presenta.

A nuestro juicio, esta teología de la historia es fundamental para no perder de vista la naturaleza del misterio de la Iglesia, puesto que existe en los hombres una tendencia natural a considerar el valor o el éxito de las obras de la Iglesia en función de concreciones temporales, siendo ésta una de las formas en las cuales se pierde de vista a la Iglesia como obra de Dios, como obra del “plan de Dios”, como obra que se desarrolla a lo largo de la historia, según la Providencia divina y no según la voluntad de los hombres. Todo cristiano, especialmente si tiene el servicio de dirigir en la Iglesia, debería tener la humildad suficiente para reconocer

⁵⁰ Cf. MARROU, H-I, o. c., 173.

la prioridad del plan y de la acción divina en la Iglesia, y por lo tanto, conservar un profundo respeto por el misterio divino.

La Iglesia es, ante todo, obra de la Trinidad, obra del Plan de salvación de Dios Padre que se realiza mediante la predestinación y que le da sentido a la historia, aunque su fin está fuera del tiempo en la Ciudad Celestial.

CAPÍTULO 2

LA OBRA DE REDENCIÓN DEL HIJO

La Iglesia, dice Santo Tomás, es la Ciudad de Dios que desciende del cielo, puesto que allí está Cristo, su Cabeza, allí están los apóstoles, su fundamento, y allí están los santos, su realización definitiva; y además, se desarrolla en el tiempo impulsada por las gracias que el Cristo glorioso envía desde el Cielo. La Iglesia, en efecto, fue fundada por Cristo, hecha a imagen de Él, su Cabeza y edificada por Él, usando su humanidad como instrumento.

El Concilio Vaticano II asumió las enseñanzas de la Tradición y del Magisterio anterior de la Iglesia sobre el Cuerpo Místico de Cristo para explicar de qué manera el Hijo de Dios sigue edificando su Iglesia desde la eternidad. De esta manera, lograba dar prioridad a lo sobrenatural por sobre lo jurídico y organizacional y establecía el fundamento teológico del ser de la Iglesia, pues para entender la Iglesia desde la fe, no hay más que ver cómo Cristo continúa estando presente en ella. El texto de la Constitución sobre la Iglesia dice así:

Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, que nos eligió en Él antes de la creación del mundo, y nos predestinó a la adopción de hijos, porque en Él se complació restaurar todas las cosas (Cfr. Ef. 1,4-5 y 10). Por eso, para cumplir la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio, y efectuó la redención con su obediencia. La Iglesia, o reino de Cristo, presente ya en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios. Comienzo y expansión significada de nuevo por la sangre y el agua que manan del costado abierto de Cristo crucificado (Cfr. Jn 19,34) y preanunciados por las palabras de Cristo alusivas a su muerte en la cruz: “Y yo, si fuere levantado de la tierra, a todos a mí” (Jn.12, 32). Cuantas veces se renueva sobre el altar el sacrificio de la cruz, “en el cual nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolado” (1Cor 5,7), se efectúa la obra de nuestra redención. Al propio tiempo en el sacramento del pan eucarístico se representa y se reproduce la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo (Cfr. 1Cor 10,17). Todos los hombres son

llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos⁵¹.

No se puede comprender la naturaleza de la Iglesia si no se tiene en cuenta su esencial relación con el misterio de Cristo, porque ella fue fundada por Él para ser la prolongación de su Obra redentora en el tiempo. La Iglesia como instrumento de salvación se fundamenta en la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, porque ella se edifica con las gracias que Cristo, su Cabeza, envía desde el Cielo. La Iglesia, en suma, es el Sacramento de Cristo. El Vaticano II ha presentado esta relación esencial señalando su comienzo con los actos fundacionales de Cristo.

2.1. Cristo es el Fundador de la Iglesia

Este Concilio ha resaltado la dimensión mística de la Iglesia, porque quiso señalar aquello que es esencial en la realidad eclesial, esto es, su aspecto sobrenatural. Por eso, luego de afirmar que la Iglesia nace de la Trinidad, advierte que en los orígenes de esta comunidad, aparecen ya los elementos que la definen como obra de la iniciativa divina: las palabras de su Fundador, sus obras salvíficas y la identificación del Reino con la Persona misma de Cristo. De esta manera, el Magisterio nos indica el camino de una visión acertada de la Iglesia: el descubrimiento de la presencia divina dentro de esta organización institucional religiosa⁵²:

El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, el Reino de Dios prometido muchos siglos antes de las Escrituras: "Porque el tiempo se cumplió, y se acercó el Reino de Dios" (Mc. 1, 15; Cfr. Mt. 4, 17). Ahora bien: este Reino brilla delante de los hombres por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo. La palabra de Dios se compara a una semilla, sembrada en el campo (Mc. 4, 14); quienes la reciben con

⁵¹ *Lumen Gentium*, nº 3.

⁵² Cf. COLLANTES, J., *El Reino de Dios, in Concilio Vaticano II, Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid, 1966, 166.

fidelidad y se unen a la pequeña grey de Cristo (Lc. 12, 32), recibieron el Reino: la semilla va germinando poco a poco por su vigor interno, y va creciendo hasta el tiempo de la siega (Cfr. Mc. 4, 26-29). Los milagros, por su parte, prueban que el Reino de Jesús ya vino sobre la tierra: “Si expulso los demonios por el poder de Dios, sin duda que el Reino de Dios ha llegado a vosotros” (Lc. 11, 20; Cfr. Mat. 12, 38). Pero, sobre todo, el Reino se manifiesta en la Persona del mismo Hijo del Hombre, que vino “a servir, y a dar su vida para redención de muchos” (Mc. 10, 45).

Pero habiendo resucitado Jesús, después de morir en la cruz por los hombres, apareció constituido como Señor, como Cristo y como Sacerdote para siempre (Cfr. Hch. 2, 36; Heb. 5, 6; 7, 17-21), y derramó en sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre (Cfr. Hch. 2, 33). Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador, observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes y constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino. Ella mientras va creciendo poco a poco, anhela el Reino consumado, espera con todas sus fuerzas y desea ardientemente unirse con su Rey en la gloria⁵³.

El misterio de la Iglesia está contenido en su fundación, como dice este texto, porque es en dicha fundación donde se percibe la Iglesia como una obra de la Santísima Trinidad, es decir, el hecho de que ella no nace de la decisión de unos hombres de seguir a Dios, sino de la voluntad divina de descender a la historia, asumir la naturaleza humana y escoger a los hombres como instrumentos de acción de su gracia. La Iglesia es un misterio, en primer lugar, porque es fruto de la iniciativa divina; sin ella no se podría comprender incluso la respuesta de los hombres a la vocación divina, pues sin la gracia de Dios nadie hubiese deseado, pensado y menos llevado a cabo una obra de esta naturaleza. El reconocimiento de que este primer paso es obra de Dios es fundamental, puesto que, al menos implícitamente, a todos nos place afirmar que la decisión ha sido nuestra. Lo que

⁵³ *Lumen Gentium*, nº 5.

sucede con la fundación de la Iglesia universal, se repite con todas las obras que ella “funda” a lo largo de la historia, porque reconocer que la iniciativa está en Dios nos parece una actitud vaga y demasiado general y tendemos a destacar la voluntad de uno o varios hombres de fundar una obra. En la Iglesia, a veces, se da esta tendencia a hablar de nosotros mismos como edificadores de una comunidad cristiana.

El texto también establece una vinculación entre el Reino y la Iglesia, afirmando que la fundación de ésta se produjo cuando Cristo comenzó a predicar el Reino; por eso, tenemos que explicar ahora en qué consiste esa relación. La Iglesia no es el Reino de Dios, sino su comienzo en la historia; es el “germen”, como dice el texto, porque ella está en el mundo para anunciarlo y establecerlo, para construir la Ciudad Celestial, que es su estado definitivo y perfecto.

Sin embargo, la Iglesia no se identifica totalmente con el Reino de Dios, sino que es sólo su inicio, su inauguración temporal, su “presencia misteriosa”. Esta distinción es importante hacerla para no caer en el error de afirmar que la Iglesia, como institución, no estaba en las intenciones de Jesús, quien sólo pretendía un reinado puramente espiritual. En efecto, algunos pensadores de la Ilustración y de la Reforma sostuvieron que Cristo no había pensado en la Iglesia. Loisy afirmaba: “Jesús predicó el reino de Dios y la Iglesia fue lo que vino”⁵⁴. Otros, como Von Harnack, sostenían que la propuesta de Jesús era la salvación del alma, no una institución; o bien, que Jesús pensaba, como muchos en su tiempo, que el fin escatológico era inminente, por eso, no tenía intención de dejar una institución. La Iglesia, por lo tanto, para estos pensadores, nace no de la voluntad de Cristo, sino de la iniciativa de los hombres ante el retraso del regreso glorioso del Mesías. Además, asegura, el mismo Jesús afirma haber sido enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt. 10, 5-6), lo cual no es compatible con una Iglesia universal. También agrega que la palabra Iglesia sólo aparece dos veces en los

⁵⁴ Cf. LOISY, Alfred, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, 111.

evangelios (Mt. 16,18 y 18,17) en los que aparentemente se refiere a una comunidad particular⁵⁵.

Para poder responder con precisión a estas críticas modernistas, es imprescindible tener en cuenta la relación que existe entre el Reino y la Iglesia, pues no se los debe identificar absolutamente ni oponerlos como realidades diferentes. Es cierto que la noción tiene un sentido escatológico en Jesús y en la primitiva comunidad, pero no es menos cierto que también, en ambos casos, se trata de una realidad vinculada de forma tal que una inicia la otra.

El término "reino" era más usado durante la vida terrenal de Cristo (es mencionado 163 veces en el Nuevo Testamento; Iglesia, en cambio, es usado 114 veces), sin embargo, en la comunidad postpascual, y especialmente luego de Pentecostés, aparece más frecuentemente la noción de Iglesia. Pero ambos se refieren a realidades íntimamente vinculadas entre sí⁵⁶.

El Reino de Dios es esencialmente una realidad escatológica, pues sólo se realiza plenamente en la Vida eterna, aunque su comienzo se produce en la temporalidad. El Reino del cual habla Jesús no es el dominio temporal y territorial de un pueblo determinado, sino su soberanía religiosa sobre todos los hombres. Cristo se refiere al dominio divino sobre el ser y la vida de aquellos que le pertenecen por creación, un señorío que, en los seres racionales, supone el reconocimiento de Dios como Señor y la consiguiente dedicación de la vida por la fe. Se trata de una realidad esencialmente espiritual, pues esa oblación de la existencia se realiza en la interioridad.

Por eso, Cristo habla de la realización de este Reino recién al final de los tiempos, cuando recapitule todas las cosas en su segunda venida, como la intervención última y definitiva de Dios. Esta segunda venida suya será al final (Lc. 17, 20) y explica sus continuas exhortaciones a abrir el alma a

⁵⁵ Cf. SAYÉS, José Antonio, *La Iglesia de Cristo*, Palabra, Madrid, 1999, 76-78.

⁵⁶ Cf. Hech. 8, 12, 28, 23; Rom. 14, 7; 1Cor. 4,20; Gal.5,21; Ef. 5, 5ss.

Dios por la conversión (Lc.10, 3-15), a estar vigilantes (Mt.25, 1-13) y a llevar una vida moral exigente (Lc. 10,13-15). El anuncio del Reino se refiere a la llegada de un tiempo de salvación: “un año de gracia del Señor”⁵⁷, y un tiempo de perdón y misericordia para con los pecadores⁵⁸, por lo tanto, será un tiempo de castigo sólo para aquellos que rechacen este ofrecimiento de la bondad divina.

Por otra parte, este Reino se presenta como inminente no porque vaya a realizarse en un tiempo breve, sino para motivar a los hombres a aceptar este ofrecimiento de Redención, pues la presencia de Cristo supera la expectativa por el futuro⁵⁹. Por eso, si bien Jesús a veces se refiere a un hecho temporalmente cercano⁶⁰, otras veces habla de la necesidad de esperar a que este Reino madure⁶¹. Además, el Reino anunciado por Jesús está dirigido a todos los pueblos, pues muchos vendrán de Oriente y Occidente a participar en el Reino de los cielos⁶². Como dice Jesús en el discurso escatológico (Mt. 24 y 26), se trata de la congregación de todos los pueblos al final de los tiempos, en la eternidad, junto a Dios, por eso, hay que comprender las palabras de Jesús dentro de este género: el apocalíptico. En ese contexto, es frecuente que la espera se presente como una intervención inminente de Dios, o bien, como la reducción de las diferencias entre el presente y el futuro, pues se trata de motivar a perseverar fiel al mensaje divino.

Este Reino del cual habla Jesús está estrechamente vinculado con la comunidad que Él mismo constituye para que continúe su misión en el mundo: la Iglesia.

En primer lugar, hay una diferencia entre Reino e Iglesia, porque no coinciden totalmente. La pertenencia a la

⁵⁷ Cf. Is. 61, 12; Lc. 4, 18-19.

⁵⁸ Cf. Mt. 11, 20-24; Lc. 10, 13-15.

⁵⁹ Cf. SCHLIER, Henri, *Eclesiología del Nuevo Testamento*, in *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid, 1973, 109.

⁶⁰ Mt. 16, 28: “Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del Hombre venir en su reino”.

⁶¹ Cf. Las parábolas del Reino en Lc. 13, 21-22.

⁶² Cf. Mt. 8, 11-12.

Iglesia no asegura la participación en la felicidad eterna; para que esto se produzca, es preciso que el creyente tenga una serie de actitudes espirituales: ser humilde⁶³, renunciar a sí mismo⁶⁴, entre otras, pues “no todo el que me diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial” (Mt. 7,21). Sin embargo, son realidades estrechamente vinculadas, pues Jesús elige discípulos para que prediquen el Reino y les da el poder de hacer signos que demuestran que el Reino está cerca (Mc. 3,14-15; Mt.10, 1); a ellos se les revela el Reino y son ellos los que estarán sentados en los doce tronos del Reino Celestial (Lc. 12, 32; 22, 29). Por eso, la Iglesia tiene una conciencia clara de haber recibido esta misión para realizarla a lo largo de la historia, es decir, la misión de “anunciarlo e instaurarlo [el Reino de Dios]”, como dice la *Lumen Gentium*.

La voluntad de fundar la Iglesia en Cristo no admite dudas. Cristo dio los primeros pasos en la constitución de este nuevo Pueblo de Dios, en cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento, esto es, la convocatoria de los discípulos, la institución de los doce apóstoles y la misión de Pedro.

La propuesta de Cristo consiste en un “seguimiento”, es decir, en la imitación de su estilo de vida; por eso, a sus seguidores los invita a vivir con Él (Mc. 3,14) y a acompañarlo en su predicación del Reino (Mt. 13,11). Por ese motivo, los discípulos deben dejarlo todo, renunciar a sus criterios, buscar el Reino, hacer la voluntad del Padre, etc. A partir de este grupo de seguidores, Jesús crea el grupo de los “doce”: “Subió al monte y llamó a los que Él quiso; y vinieron donde Él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios. Instituyó a los doce y puso a Simón el nombre de Pedro”⁶⁵. El número “doce” es un símbolo que refiere a las doce tribus de Israel, porque el gesto de Jesús manifiesta la intención de constituir el nuevo Pueblo de Dios. Ellos reciben poderes especiales para cumplir la misión de predicar el Reino, con ellos se identifica y con ese grupo celebra la última

⁶³ Cf. Mt. 5, 3; 18, 3-4, etc

⁶⁴ Cf. Mt. 13, 44-46; Mc 9, 47; Lc. 9, 62.

⁶⁵ Mc. 3, 13-16.

cena, dejándoles un memorial de su Pascua. De hecho, así fue comprendido por aquella primera comunidad en la cual “doce” era sinónimo de “apóstol”.

La misión de estos apóstoles es comprendida como una continuación de la misión que el Hijo de Dios recibiera de su Padre (Jn. 17,18); por eso, ellos reciben la autoridad para gobernar la Iglesia y la potestad sagrada para bautizar por todo el mundo a lo largo de la historia (Mt. 28,20).

Por último, Cristo establece un jefe en este grupo al elegir a Pedro como cabeza de los doce y, por lo tanto, como cabeza de la Iglesia. Pedro, luego de haber confesado que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios, recibe una nueva misión: “Tu eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”⁶⁶. A partir de esta misión, la comunidad y los apóstoles le reconocen su autoridad, por eso, él está primero en todas las listas de apóstoles que se mencionan en el Nuevo Testamento, es el portavoz de los demás y un testigo privilegiado de la transfiguración y de las apariciones del Resucitado.

A estas claras manifestaciones de la voluntad de Cristo de fundar la Iglesia, hay que agregar otros gestos suyos inequívocos:

- la institución de la Eucaristía y
- la manifestación pública de la Iglesia en Pentecostés.

En la última cena, Jesús establece una nueva Alianza, anticipa el sacrificio cruento de la cruz y ofrece su vida, su cuerpo y su sangre para que los apóstoles, al repetir sus palabras renueven ese sacrificio en la historia⁶⁷. De esta manera, la oblación del Hijo de Dios es el sacrificio redentor de todos los hombres y la garantía de su presencia real en la Iglesia. La celebración eucarística es el centro y culmen de esta comunidad que funda Jesús y cuya vida es Él mismo. La “fracción del pan” es la celebración que congrega a la

⁶⁶ Mt. 16, 18.

⁶⁷ Cf. Lc. 22, 19 y 1Cor. 11, 24-25.

comunidad, el memorial que actualiza la Muerte y Resurrección del Señor, tal como dan testimonio las tradiciones de las diversas comunidades primitivas. Sin lugar a dudas, es el acto eminentemente fundacional de la Iglesia⁶⁸.

Es también el momento de la institución del sacerdocio, pues Cristo quiso hacer partícipe de su sacerdocio a los hombres para que, al conferir los sacramentos, actualizaran las gracias salvíficas. Finalmente, el tiempo de la Iglesia y de su misión de salvación se manifiesta públicamente con la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés (Hech. 2, 1-13), que es el cumplimiento de las promesas anunciadas por los profetas (Ez 36, 26-27; Jl. 3, 1; Jr. 31, 3) y de las promesas que el mismo Cristo hiciera a sus discípulos: “y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad”⁶⁹. El Espíritu Santo les infunde una fuerza espiritual con la cual aquellos hombres se convierten en misioneros y salen a predicar por todo el mundo el mensaje de salvación de Cristo. Ellos mismos perciben esta nueva forma en que Dios está en la Iglesia que ha fundado y, por eso, saben que la Iglesia es no sólo Iglesia de Cristo, sino también la Iglesia del Espíritu, pues vive de su acción invisible en las almas. De allí la conciencia que tenía la primitiva comunidad de transmitir el Espíritu por la imposición de las manos⁷⁰. Éste es el nacimiento formal de la Iglesia y de su obra en el mundo.

Todas estas acciones de Cristo, como dijimos, expresan su decisión de fundar la Iglesia. Ahora bien, ¿se puede decir que algunos de estos actos en particular constituye el momento preciso de dicha fundación? La respuesta es negativa, puesto que la fundación de la Iglesia se realiza por el conjunto de la obra del Jesús histórico y resucitado, incluido el envío del Espíritu Santo. En efecto, la Comisión Teológica Internacional, en el año 1984, se pronunció sobre el tema afirmando que hay dos acontecimientos que, de modo particular, expresan que la

⁶⁸ Cf. SAYÉS, A., o.c., 130.

⁶⁹ Jn. 14, 16-17.

⁷⁰ Cf. Hch. 6,5; 9,31; 8,14-18.

Iglesia ha sido fundada por Jesús: la misión de Pedro y la institución de la Eucaristía; pero agrega:

Hoy es preferible no ligar la respuesta a la cuestión que se pone a propósito de la fundación de la Iglesia por Jesucristo, únicamente a una palabra de Jesús o a un acontecimiento particular de su vida. Toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen, en cierta manera, la raíz y el fundamento de la Iglesia. La Iglesia es como el fruto de toda la vida de Jesús. La fundación de la Iglesia presupone el conjunto de la acción salvífica de Jesús en su muerte y en su resurrección, así como la misión del Espíritu Santo. Por ello, es posible reconocer en la acción de Jesús elementos preparatorios, progresos y etapas en dirección de una fundación de la Iglesia. Esto es verdadero ya de la conducta de Jesús de Nazaret antes de la Pascua. Muchos rasgos fundamentales de la Iglesia, la cual no aparecerá plenamente más que después de Pascua, se adivinan ya en la vida terrestre de Jesús y encuentran en ella su fundamento⁷¹.

La fundación de la Iglesia es, por lo tanto, un proceso histórico compuesto de diversas etapas en las que se van estableciendo los elementos que constituyen su estructura fundamental permanente y definitiva. Cristo en su vida terrenal fundó la Iglesia, aunque esto no implica que pensó y estableció todos sus aspectos institucionales, tal como se han desarrollado a lo largo de la historia. Jesús determinó los elementos teológicos esenciales de la Iglesia, porque tenía conciencia de su misión salvífica y era parte de esta misión la fundación de esta comunidad de creyentes⁷².

2.2. Cristo es la Cabeza del Cuerpo Místico

La *Lumen Gentium* resume todo el contenido teológico sobre la noción del Cuerpo Místico, asumiendo las enseñanzas de la *Mystici Corporis*. El Concilio quiso valorizar la imagen de Pueblo de Dios a la que dedicó una mayor

⁷¹ Comisión Teológica Internacional, *Temas selectos de eclesiología*, 1984.

⁷² Cf. Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, 1986.

extensión e importancia, sin embargo, afirma que ninguna metáfora de la Iglesia agota la totalidad del misterio por eso una visión integral exige una complementariedad entre ellas. Cada una de estas metáforas, en efecto, destaca un aspecto en particular de la Iglesia; sin embargo, la idea de Cuerpo Místico es una de las que mayor desarrollo teológico tuvo, quizá, naturalmente, por la riqueza de su contenido.

Esta imagen de la Iglesia tiene la virtud de resaltar la vida sobrenatural que la anima, porque como todo organismo, está compuesta de miembros con funciones diversas y tiene una vida en común. Por eso, la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II utilizó esta imagen para exponer la vida interna de la gracia y, en particular, el carácter comunitario de las diferentes gracias y dones. El texto se halla en el número 7, como cierre del capítulo 1 dedicado al Misterio de la Iglesia, y es nexa, junto con el número 8, con la dimensión institucional de la Iglesia, a la que dedica los capítulos 2 y 3. El Concilio emplea, sin embargo, para estos dos últimos capítulos, la figura de “Pueblo”, porque resulta la más apta para exponer la dimensión social de esta comunidad de creyentes. El texto dice así:

El Hijo de Dios, encarnado en la naturaleza humana, redimió al hombre y lo transformó en una nueva criatura (Cfr. Gal. 6, 15; 2Cor. 5, 17), venciendo a la muerte con su Muerte y Resurrección. A sus hermanos, convocados entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su cuerpo, comunicándoles su Espíritu.

La vida de Cristo en este cuerpo se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo paciente y glorificado por medio de los sacramentos. Por el bautismo nos configuramos con Cristo: “Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo” (1Cor. 12, 13). Rito sagrado con que se representa y efectúa la unión con la Muerte y Resurrección de Cristo: “Con Él hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte”, mas si “hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su Resurrección (Rom. 6, 4-5). En la fracción del pan eucarístico, participando realmente del Cuerpo del Señor, nos elevamos a la comunión con Él y entre

nosotros mismos. Puesto que hay un solo pan, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, “pues todos participamos de ese único pan” (1Cor. 10, 17). Así todos nosotros quedamos hechos miembros de aquel Cuerpo (Cfr. 1Cor. 12, 27), “pero cada uno es miembro del otro” (Rom. 12, 5).

Como todos los miembros del cuerpo humano, aunque sean muchos, constituyen un cuerpo, así los fieles en Cristo (Cfr. 1Cor. 12, 12). En la constitución del cuerpo [místico] de Cristo hay variedad de miembros y de funciones. Uno mismo es el Espíritu, que distribuye sus diversos dones, para el bien de la Iglesia, conforme a sus riquezas y las necesidades de los ministerios (Cfr. 1Cor. 12, 1-11). Entre todos estos dones sobresale la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad subordina el mismo Espíritu incluso a los carismáticos (Cfr. 1Cor. 14). Unificando el cuerpo, el mismo Espíritu por sí y con su virtud y por la intensa conexión de los miembros, produce y estimula la caridad entre los fieles. Por lo tanto, si un miembro sufre, todos los miembros sufren con él; si un miembro es honrado, gozan juntamente con él todos los demás miembros (Cfr. 1Cor. 12, 26)⁷³.

Este número de la *Lumen Gentium* sintetiza las dos dimensiones de la Iglesia: la sobrenatural y la institucional, porque ambas constituyen la misma realidad. El texto se caracteriza por su tono pastoral más que dogmático, porque está construido por muchas citas bíblicas; no obstante ello, expone sucintamente la teología del Cuerpo Místico⁷⁴.

La encíclica *Mystici Corporis* (29/6/1943) constituye un verdadero avance en la historia de la eclesiología, porque promueve una visión más sobrenatural de la comunidad cristiana. Pío XII quiso acentuar el aspecto sobrenatural de la Iglesia por sobre el socio-jurídico, por eso, eligió esta imagen

⁷³ *Lumen Gentium*, nº 7.

⁷⁴ Cf. SAURAS, E., *El misterio de la Iglesia y la figura del Cuerpo Místico*, in *Concilio Vaticano II, Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*. BAC, Madrid, 1966, 179 y 182.

de “Cuerpo” para afirmar lo que negaban los racionalistas y evitar las exageraciones del falso misticismo⁷⁵.

Incorporando los aportes de la teología previa, la encíclica presenta a la Iglesia como un organismo vivo, animado por las gracias que descienden de la Cabeza al Cuerpo. Esta encíclica cuenta con tres partes, y es en la primera de ellas donde se expone el contenido de la metáfora del Cuerpo y cuyo punto III precisa la naturaleza propia de este organismo vital que define como “místico”:

No hay sólo un motivo para usar aquel término (místico), pues por una parte él hace que el cuerpo social de la Iglesia, cuya Cabeza y rector es Cristo, se pueda distinguir de su cuerpo físico, que nacido de la Virgen Madre de Dios, está sentado ahora a la diestra del Padre y se oculta bajo los velos eucarísticos; y por otra parte, hace que se le pueda distinguir –cosa importante dado los errores modernos- de todo cuerpo natural, físico o moral. Porque mientras en un cuerpo natural el principio de unidad traba las partes, de suerte que éstas se ven privadas de la subsistencia, en el cuerpo místico, por el contrario, la fuerza que opera la recíproca unión, aunque íntima, junta entre sí los miembros, de tal modo que cada uno disfruta plenamente de su propia personalidad... Y si comparamos el cuerpo místico con el moral, entonces observaremos que la diferencia existente entre ambos no es pequeña, sino de suma importancia y trascendencia. Porque en el cuerpo que llamamos moral el principio de unidad no es sino el fin común y la cooperación común a todos a un mismo fin por medio de la autoridad social; mientras que en el cuerpo místico de que tratamos, a esta cooperación se añade otro principio interno... un principio que no es de orden natural, sino sobrenatural, más aún absolutamente infinito e increado en sí mismo, a saber, el Espíritu Santo⁷⁶.

Todas estas distinciones permiten determinar la naturaleza analógica del uso de la expresión “cuerpo” y,

⁷⁵ Cf. RAMOS A., *El futuro de la Iglesia*. Universidad FASTA, Mar del Plata, 2006, 83.

⁷⁶ PÍO XII, *Mystici Corporis*, DENZINGER-HÜNERMANN, 3809-3811.

además, diferenciar claramente entre aquello que es esencial y lo que es accidental en la Iglesia. La *Lumen Gentium* asume y sintetiza todo el contenido doctrinal que expone la encíclica de Pío XII. Sin embargo, se diferencia de ésta por algunos matices, a saber: en primer lugar, el Vaticano II no quiso asociar el misterio de la Iglesia a una sola metáfora; en segundo lugar, el cambio evitó la identificación absoluta entre Cuerpo Místico e Iglesia Católica; por eso, afirma: “La Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia Católica” (nº 8).

La aplicación de este término “cuerpo” para referirse a la realidad eclesial proviene de los textos paulinos. En efecto, en la teología de San Pablo, es una noción clave para la descripción de la naturaleza espiritual de la Iglesia. Para algunos, el uso que él hace de esta noción se debe a la influencia del pensamiento helénico que lo utiliza en el sentido de “corporación” para referirse a una comunidad humana; para otros, Pablo lo asume de la fábula de Esopo de Menenio Agripa; para otros, en cambio, tendría esencialmente un sentido solidario y se inspiraría en el mito del hombre originario, o bien, en las comparaciones entre la Iglesia y la Eucaristía. Pero más allá de estas hipótesis, lo importante es que en San Pablo la analogía ocupa un lugar clave en su teología de la Iglesia, porque con ella intentó manifestar el lazo ontológico absolutamente original que une a la Iglesia con Cristo.

Cristo es la Vida, en un sentido espiritual, de cada uno de los miembros de este Cuerpo y ellos se incorporan a esta realidad espiritual haciéndose hijos de Dios por el Bautismo⁷⁷.

La imagen de Cuerpo le permite a Pablo explicar analógicamente la unión de cada uno de los miembros con Cristo y entre sí. Pero, claro está, no se trata de un cuerpo biológico ni de un cuerpo social. La Iglesia es más que un organismo en sentido físico, sociológico, porque la vida sobrenatural que comparten los miembros de este Cuerpo es

⁷⁷ Cf. GARCÍA EXTREMEÑO, Claudio, *Eclesiología, comunión de vida y misión al mundo*. Edibesa, Madrid, 1999, 122.

superior a la unión que pueda alcanzarse en otro tipo de organismo.

La idea paulina de que la Iglesia es un cuerpo tiene un proceso de desarrollo que va de las grandes cartas (1 Corintios y Romanos) a las cartas de la cautividad (Colosenses y Efesios). El término de “Cuerpo de Cristo” aparece, en primera instancia, en un contexto pastoral, en la advertencia sobre la inmoralidad de algunos cristianos (1Cor 6, 15). Además, aparece implícitamente en el capítulo 5 y en los capítulos 16, 12 y 14, donde se refiere a la unión de los cristianos con Cristo.

En la primera carta a los cristianos de Corintios, compara directamente a la Iglesia con un cuerpo, pues también ella está compuesta de muchos miembros que pertenecen a un único organismo:

Así como el cuerpo tiene muchos miembros y sin embargo es uno y estos miembros, a pesar de ser muchos forman sino un solo Cuerpo, así también sucede con Cristo. Porque todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo –judíos y griegos, esclavos y hombres libres- y todos hemos bebidos de un mismo espíritu⁷⁸.

Más adelante, la afirmación es más contundente:

Ustedes son el Cuerpo de Cristo, y cada uno en particular, miembros de ese Cuerpo. En la Iglesia, hay algunos que han sido establecidos por Dios, en primer lugar como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar, como doctores (v. 27).

En este caso, la pertenencia a un mismo organismo sobrenatural conlleva la exigencia de la solidaridad entre cada uno de los miembros; por eso, la imagen de cuerpo la utiliza para referirse fundamentalmente a la unidad eclesial⁷⁹.

En otro pasaje de la misma carta, usa la imagen de la Iglesia como Cuerpo al referirse a la Eucaristía, pues aquellos que participan de ella deben tener conciencia de que

⁷⁸ 1Cor. 12, 12-13

⁷⁹ Cf. SCHLIER, H., o.c., 164-169.

pertenecen a un solo Cuerpo: "El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso la Sangre de Cristo? y el pan que partimos ¿no es comunión con el Cuerpo de Cristo? Pues aún siendo muchos un solo pan y un solo Cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan"⁸⁰.

Otro de los pasajes importantes en el que Pablo se refiere a la Iglesia como cuerpo es el de la Carta a los Romanos:

Que así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros con diversas funciones, también todos nosotros formamos un solo Cuerpo en Cristo y en lo que respecta a cada uno, somos miembros los unos de los otros. Conforme a la gracia que Dios nos ha dado todos tenemos aptitudes diferentes⁸¹.

En este caso, Pablo insiste en la mutua dependencia entre los miembros a partir de la unión espiritual en Cristo y en la necesidad de que cada miembro descubra cuál debe ser su aporte al bien común.

Sin embargo, la imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en San Pablo adquiere su mayor profundidad en las cartas de la cautividad, pues en ellas se señala, con mayor claridad, el lugar que ocupa Cristo como Cabeza y, sobre todo, la dimensión universal de este organismo espiritual. En la carta a los Efesios, San Pablo habla del plan de salvación y del lugar que ocupa la Iglesia en ese plan:

Éste es el mismo poder que Dios manifestó en Cristo cuando lo resucitó entre los muertos y lo hizo sentar a su derecha en el Cielo elevándolo por encima de todo Principado, Potestad, Poder y Dominación, y de cualquier otra dignidad que pueda mencionarse tanto en este mundo como en el futuro. Él puso todas las cosas bajo sus pies y lo constituyó, por encima de todo, cabeza de la Iglesia que es su Cuerpo y la Plenitud de Aquel que llena completamente todas las cosas⁸².

⁸⁰ 1Cor. 10, 16-17.

⁸¹ Rom. 12, 4-6.

⁸² Ef. 1, 19-23.

En este caso, la Iglesia aparece ligada al misterio de Cristo porque está constituida por aquellos que han sido predestinados a ser los hijos adoptivos por medio de Él, es decir, predestinados a la Redención, lo cual conlleva el perdón de los pecados. Esa predestinación habla de un plan previo, resaltando, por lo tanto, la iniciativa divina en la fundación de la Iglesia y la misión que le asigna en la historia. Esta unión entre Cristo y la Iglesia se presenta de una manera más viva cuando, al final de la misma carta, Pablo compara la unión entre Cristo y la Iglesia con la unión entre el esposo y la esposa: “ Porque el varón es cabeza de la mujer, como Cristo es la Cabeza y el Salvador de la Iglesia que es su Cuerpo... Del mismo modo que los maridos deben amar a su mujer, así hace Cristo por la Iglesia, por nosotros que somos los miembros de su Cuerpo”⁸³.

Aquí San Pablo presenta a Cristo como principio y fuente de vida, resaltando el amor de Cristo por la Iglesia. En esta analogía, San Pablo señala la diferencia entre Cristo y la Iglesia de dos maneras: afirmando que Él es Cabeza, es decir, jefe que la preside y, en segundo lugar, señalando que es, como el esposo, distinto de ella.

No obstante ello, para Pablo, la Iglesia no se limita a la comunidad de creyentes, sino que tiene una proyección cósmica, porque se trata de una reconciliación y una recapitulación de la humanidad y del cosmos por el misterio pascual de Cristo, quien, por lo tanto, no sólo es Cabeza de la Iglesia, sino de todos los hombres y los que se incorporan a Él espiritualmente constituyen la plenitud de este Cuerpo de Cristo:

Él existe antes que todas las cosas y todo subsiste en Él. Él es también la Cabeza del Cuerpo, es decir, de la Iglesia. Él es el Principio, el primero que resucitó de entre los muertos a fin de que Él tuviera la primacía en todo, porque Dios quiso que en Él residiera toda la Plenitud. Por Él quiso reconciliar consigo todo lo que

⁸³ Ef. 5, 23.26.30

existe en la tierra y en el cielo, restableciendo la paz por la sangre de su Cruz⁸⁴.

Para San Pablo, la regeneración de los hombres se produce por la aplicación de los méritos de Cristo, por eso, señala que los cristianos le “pertenece” a Él, que están “revestidos” de Él, todo esto mediante la incorporación llevada a cabo en el Bautismo (Rom. 6, 5). Esta incorporación a Cristo, enseña San Pablo, se debe a la acción del Espíritu que el mismo Cristo envía para que, habitando en el corazón de los creyentes, atraiga a los hombres hacia Él⁸⁵.

Esta unión a Cristo no es sólo invisible y espiritual, sino que se efectiviza también porque los cristianos participan comunitariamente de los mismos signos que actualizan el misterio pascual de Cristo, como ser el Bautismo y la Eucaristía (1Cor. 10, 14)⁸⁶.

Otra expresión de esa vitalidad sobrenatural que desciende de la Cabeza hacia los miembros es el conjunto de carismas y ministerios con los cuales el Espíritu, enviado por Cristo, edifica la Iglesia⁸⁷.

La Iglesia es el “Cuerpo” de Cristo, pero un cuerpo nuevo, diferente del cuerpo físico, que tiene a partir de la Encarnación; y, diverso también, del cuerpo de Cristo presente en la Eucaristía. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo, pero no se identifica totalmente con Él. Esta diferenciación conviene tenerla presente, pues si no, se puede caer en el error de divinizar la Iglesia. El ser de la Iglesia no es el ser Cristo, aunque Él sea su Salvador y Cabeza.

Para dejar más en claro este punto, resulta oportuno referirse a dos cuestiones:

- la analogía entre el ser de Cristo y el de la Iglesia y
- la personalidad de la Iglesia.

⁸⁴ Col 1, 18-20.

⁸⁵ Cf. Rom. 5, 5; Gal. 4, 6.

⁸⁶ Cf. ANTÓN, A., *La Iglesia de Cristo*, BAC, Madrid, 1977, 566-569.

⁸⁷ 1Tes. 5, 12-22; 1Tim. 4, 14; 2Tim 1, 6; etc.

Entre Cristo y la Iglesia hay una analogía, pues es posible comparar, salvando las distancias, la unión de las dos naturalezas en Cristo con la unión de lo divino y lo humano en la Iglesia. Además, se compara a esta última con la unión del alma y del cuerpo, aunque en el caso de la comunidad cristiana, el término o el resultado de la unión no es un ser sustancial.

La Iglesia, en efecto, tiene dos dimensiones: una invisible y otra visible, puesto que la comunión sobrenatural con Dios y entre los cristianos se concretiza en una sociedad. La Iglesia es un cuerpo en sentido analógico, porque está compuesta de seres humanos que son sus miembros y entre ellos, hay lazos de pertenencia y de orden que hacen que sea un mismo organismo sobrenatural. La vida que anima a este pueblo de Dios es la misma vida de la Trinidad que habita en el corazón de los creyentes; es la gracia por la cual cada uno se convierte en hijo de Dios y el Espíritu Santo en la causa de su santificación. Esta presencia invisible de Dios, del Espíritu Santo, hace que, de manera analógica, se lo denomine "alma", en cuanto Él vivifica a los miembros. Como toda analogía, supone una distinción y, en este caso, es preciso señalar que los órganos que conforman el cuerpo humano no viven separados de él, como sí sucede con los miembros que componen el Cuerpo de la Iglesia.

Por otra parte, hay que decir también que hay otra diferencia en esta analogía, pues el alma siempre entra en composición con el cuerpo, formando una sola sustancia, y esto no sucede en la Iglesia, en la cual el Espíritu Santo no se une sustancialmente a los miembros, pues de ser así, se produciría su divinización.

Por último, es conveniente tener en cuenta que, en la analogía, hay también otra diferenciación: el alma en el hombre se limita al cuerpo, al cual le da vida; esto no sucede en la Iglesia, porque el Espíritu Santo puede actuar fuera de los límites de la Iglesia visible, produciendo frutos de justificación.

La Iglesia se puede comparar con el ser de Cristo, es decir, afirmando la doble realidad de lo humano y lo divino, siempre y cuando se tenga en claro que no hay una unión

sustancial entre lo divino y lo humano, como ocurre con la unión de las dos naturalezas en la persona del Verbo de Dios. En cambio, se puede afirmar que, así como Dios habita en la humanidad asumida por el Verbo divino, analógicamente Él está presente en la Iglesia. En realidad, la presencia de Cristo en la Iglesia tiene su fundamento en la unión hipostática, como veremos más adelante, pues la Iglesia se origina en esa unión y su misión es prolongar en la tierra los frutos de la salvación contenidos en la Encarnación.

Otra cuestión que permite comprender la naturaleza de la Iglesia en relación con Cristo es la de su fundamento metafísico. Varios teólogos se plantearon el problema de si se podría hablar de una personalidad de la Iglesia, o bien de la Iglesia como una persona. La Iglesia no es una persona en un sentido metafísico, sino que, para decirlo de una manera más adecuada, se trata de un conjunto de personas cuya unión se fundamenta en la tendencia a un mismo fin. La persona, en efecto, es una sustancia individual de naturaleza racional, como enseñaba Santo Tomás⁸⁸, y su fundamento metafísico es la subsistencia, el acto de ser en sí mismo. Por lo tanto, la persona es la forma más perfecta que tiene una sustancia de existir, en cuanto no existe en otro ni puede perder su ser uniéndose a otro ser. La persona no es la personalidad, porque ésta no es más que la estructura psicológica, la capacidad de adaptación al medio y la capacidad de relación con los otros; se halla en el orden del actuar, de las acciones de la psicología humana.

No se puede hablar de una persona en el caso de la Iglesia, porque está compuesta de personas que son realidades ontológicas diferentes e incommunicables desde el punto de vista de su ser. Los miembros de este Cuerpo Místico, por lo tanto, son metafísicamente distintos entre sí y también distintos de la persona de Cristo; la unión no se da, por lo tanto, en el orden del ser, sino en el orden de la gracia por la participación de la vida divina. Los miembros siguen siendo distintos en su ser y conservan su personalidad, pero forman parte de un todo que es espiritual, místico; por eso,

⁸⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 29, 1.

Santo Tomás dice que se trata de “casi una persona mística”⁸⁹. De este modo, en el Cuerpo Místico, la comunión entre las personas es operativa, dinámica, porque la Iglesia es la comunión de las Personas divinas con las personas humanas. De esta manera, se evita el error de identificar el ser de la Iglesia con el ser de Cristo o el ser del Espíritu Santo, como hicieron algunos autores, sin poder evitar una divinización automática de la Iglesia⁹⁰.

2.3. Cristo edifica la Iglesia

Este Cuerpo Místico, que es la Iglesia, tiene una Cabeza que es Cristo, el cual edifica este Cuerpo desde el Cielo mediante las gracias que envía a través de su humanidad. Esta perspectiva teológica es clave para comprender la naturaleza y la misión de esta obra que nace de la Trinidad y no de la voluntad de los hombres. El Concilio dice así:

La Cabeza de este cuerpo es Cristo. Él es la imagen del invisible Dios, y en Él fueron creadas todas las cosas. Él es antes que todos, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo que es la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas (Cfr. Col. 1, 15-18). Él domina con la excelsa grandeza de su poder los cielos y la tierra y con su eminente perfección y con su acción colma de riquezas todo su cuerpo glorioso (Cfr. Eph. 1, 18-23).

Es necesario que todos los miembros se asemejen con Él hasta que Cristo quede formado en ellos (Cfr. Gal. 4, 19). Por eso somos incorporados a los misterios de su vida, conformes con Él, muertos y resucitados juntamente con Él, hasta que reinaremos con Él (Cfr. Phil. 3, 21; 2 Tim. 2, 11; Eph. 2, 6; Col. 2, 12; etc.). Peregrinos todavía sobre la tierra, siguiendo sus huellas en el sufrimiento o en la persecución, nos unimos a sus dolores como el cuerpo a la Cabeza, padeciendo con Él, para ser glorificados con Él (Cfr. Rom. 8, 17).

⁸⁹ Cf. Idem III, 19, 4; 48,1; 49,1.

⁹⁰ Cf. NICOLÁS, Jean-Hervé. *Synthese dogmatique*, Univ. Fribourg-París, 1991, p.

Por Él “todo el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece en aumento divino” (Col. 2, 19). Él dispensa constantemente en su cuerpo, es decir, en la Iglesia, los dones de los ministerios con los que, por virtud de Él mismo, nos ayudamos mutuamente en orden a la salvación, para que, siguiendo la verdad en la caridad, crezcamos por todos los medios en Él, que es nuestra Cabeza (Cfr. Ef. 4, 11-16)⁹¹.

Como hemos señalado ya arriba, este número 7 de la constitución sobre la Iglesia expone sintéticamente la vida sobrenatural que vivifica a la Iglesia, por eso, elige la imagen de Cuerpo Místico. En definitiva, lo que pretende hacer es explicar cómo se actualiza este vínculo espiritual entre Cristo y los cristianos, entonces, recurre a los textos paulinos pues allí tiene origen esta metáfora de la Iglesia como Cuerpo.

Las enseñanzas de Pablo más importantes, como ya dijimos, señalan que Cristo es la Cabeza de una Iglesia que es fruto de la regeneración de la humanidad operada en el sacrificio del mismo Cristo. Él, como Cabeza de esta Iglesia, ejerce un influjo vital sobre el Cuerpo (Ef. 1, 22-23; 4, 15-16; 5, 22-23). Por otra parte, Pablo afirma también que Cristo, en cuanto Dios y en cuanto hombre, ejerce un poder de dominación sobre todo el universo, del cual Él es el Señor. Cristo es la Cabeza, porque es el Primero, el Primogénito y es la Causa de la resurrección de los hombres. Él es el Señor y el Salvador que, sentado a la derecha del Padre en la Gloria, edifica la Iglesia mediante el envío permanente de gracias salvíficas, atrayendo hacia Sí a aquellos que pasan a ser los ciudadanos de la Ciudad Celestial (Col. 1, 18ss.).

Para explicar estas afirmaciones de San Pablo, vamos a recurrir a la teología de Santo Tomás. En la tercera parte de la Suma Teológica, Santo Tomás se refiere al misterio de Cristo y, en la cuestión octava, explica por qué Él es Cabeza de la Iglesia. Hay tres razones, dice Santo Tomás, por las cuales se pueden comparar las funciones de Cristo con las que cumple la cabeza en un organismo físico. La cabeza, en efecto, es la parte primera del organismo, es la

⁹¹ *Lumen Gentium*, n° 7.

más perfecta y la que dirige la vida y el desarrollo del organismo humano:

Estas tres cosas competen espiritualmente a Cristo: 1º) porque según su proximidad a Dios su gracia es más elevada y anterior, aunque no en tiempo; puesto que todos los otros recibieron la gracia en consideración a la gracia del mismo, según aquello (Rom. 8, 29) “los que conoció en su presencia a estos también predestinó para ser hechos conforme a la imagen de su Hijo, para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos”; 2º) tiene la perfección en cuanto a la plenitud de todas las gracias, según se dice (Jn. 1, 14) “vimos lleno de gracia y de verdad”, como también se ha demostrado (c.7, a.9); 3º) tiene la virtud de infundir la gracia en todos los miembros de la Iglesia, según aquello (Jn. 1, 16) “todos nosotros recibimos de su plenitud”⁹².

Santo Tomás enseña que Cristo es Cabeza del Cuerpo Místico en cuanto es hombre⁹³. Superando a los teólogos de su tiempo que afirmaban que Cristo es Cabeza de la Iglesia en cuanto Dios, él sostiene que es la humanidad de Cristo la razón esencial por la cual es Cabeza de la Iglesia. Entre los miembros y la Cabeza, enseña, es preciso que haya una connaturalidad, pues en ella, se funda la proximidad y la posibilidad de un contacto; y afirma que Cristo es connatural con nosotros en cuanto es hombre. La gracia es la participación de la vida divina, por lo tanto, tiene origen en la Causa primera; y esta participación no es sino el mismo Dios. Luego, el Hijo de Dios en cuanto es Dios, es la Causa primera de las gracias con las cuales edifica su Iglesia; sin embargo, interviene la naturaleza humana como causa instrumental, pues por medio de ella, pasan las gracias hasta llegar a los hombres.

Cristo es Cabeza de la Iglesia porque su humanidad es instrumento de la divinidad. En la Encarnación, la naturaleza humana que asume el Verbo de Dios es consagrada por la presencia de la divinidad; la fuente de las

⁹² SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, c.8, a. 1.

⁹³ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, a. 4 y 5:

gracias con las cuales Jesús es santificado se halla en la Persona misma del Verbo; por lo tanto, las dos naturalezas, humana y divina, se unen en la persona del Hijo de Dios. Por eso, Tomás de Aquino enseña que la gracia de unión es la fuente de las gracias que recibe Jesús, es decir, de la gracia habitual que lo santifica en cuanto hombre. Pero como la fuente de la gracia no es más que el mismo Ser divino, Cristo posee, en grado perfecto, todas las virtudes, los dones y las gracias, lo cual implica no sólo una perfección para Él en cuanto hombre, sino la posesión de la plenitud de las gracias para darlas a los hombres.

La gracia de unión, dicho en términos tomistas, es la que convierte a Cristo en Cabeza de la Iglesia. Más aún, la gracia personal es la misma gracia capital, que se realiza de dos maneras: una se refiere a la santidad personal de Cristo y la otra, a la santificación de los miembros de la Iglesia⁹⁴.

La humanidad de Cristo es un instrumento de la divinidad, cuya acción instrumental consiste en una acción libre y en una aceptación voluntaria de la obra de Dios⁹⁵. El Aquinate distingue entre los distintos instrumentos que Dios usa para santificar a los hombres y estas distinciones no son meras especulaciones teológicas, sino que sirven para descubrir la importancia de la humanidad de Cristo en la edificación de la Iglesia. Nadie resaltó como Santo Tomás el valor de la dimensión humana en la construcción de la Iglesia⁹⁶.

La santificación que realiza Dios en los hombres utiliza diversos instrumentos: algunos son animados; otros, inanimados; algunos están unidos a la divinidad; y otros, separados. Los sacramentos son instrumentos inanimados y separados que causan la gracia.; los santos y los ministros de la Iglesia son instrumentos separados pero animados, pues en ellos interviene la acción de su propia voluntad. En Cristo, en cambio, se realiza el modo más perfecto de la

⁹⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 7, a.9 al 12.

⁹⁵ Cf. *Idem*, III, 18, a.1 ad.2

⁹⁶ Cf. PONCE CUÉLLAR, Miguel, *La naturaleza de la Iglesia en Santo Tomás*, Univ. Navarra, Pamplona, 1979, 107-108.

instrumentalizada salvífica, porque en este caso, el instrumento, su humanidad, es no sólo animado (porque interviene su libre decisión) sino también unido, puesto que no hay unión más perfecta a la divinidad que la que se produce entre la naturaleza humana y la divina en la unión hipostática⁹⁷.

En otras palabras, para comprender el misterio de la Iglesia, hay que tener presente no sólo el ser de Cristo, sino también los hechos de su vida, particularmente aquellos con los cuales constituye y edifica la Iglesia. La Encarnación es el fundamento, el principio supremo de la restauración del mundo; es el inicio de la obra de la Redención que concluye en el sacrificio de la Cruz, pues Cristo es mediador porque es Dios y hombre, consustancial al Padre y consustancial también a nosotros, los hombres. De esta manera, Él une las dos naturalezas que estaban separadas. Cristo es el Mediador, el único Mediador de salvación y el Sacerdote. Toda la Creación queda así orientada hacia Él y recreada en el orden sobrenatural por Él⁹⁸.

Ahora bien, como dijimos, para comprender el misterio de la Iglesia, no sólo es fundamental el hecho de la Encarnación sino también aquellas acciones por las cuales Cristo lleva a cabo la obra de la Redención. Su humanidad, enseña Santo Tomás, tiene un rasgo único: la universalidad. Cristo en cuanto hombre actúa en el tiempo, es decir, en un momento y en un lugar determinado, sin embargo, sus actos salvíficos no quedan circunscriptos a un lugar y a un tiempo, como ocurre con el resto de los hombres.

Los actos que Cristo realiza trascienden el tiempo y se hacen presentes en toda la historia de la humanidad, porque, como enseña el Aquinate, las acciones son de los sujetos y, en este único caso, el sujeto es la Persona divina del Verbo.

El Sacrificio redentor de Cristo y su Resurrección se realizan a lo largo de la historia cada vez que los sacramentos

⁹⁷ Cf. Idem, 7 a.1 ad.3

⁹⁸ Cf. RAMOS A., *La Ciudad de Dios...* o.c., 166-182.

actualizan ese hecho histórico de carácter universal. La Iglesia se edifica, entonces, principalmente, por la actualización de los misterios de la vida de Cristo. Los méritos de la Pasión se aplican a los miembros de la Iglesia en virtud de la unión mística que los une con su Cabeza⁹⁹.

La muerte de Cristo es el fin de su existencia temporal, pero Cristo no deja de edificar la Iglesia porque continúa ejerciendo su función de Cabeza; su humanidad permanece unida a la divinidad y, a través de ella, desde el Cielo, sigue enviando las gracias con las cuales se edifica la Iglesia.

Como dice bellamente Santo Tomás, la ascensión de Cristo es causa de la nuestra, causa eficiente y ejemplar, de manera tal que Él, subiendo a los Cielos, nos preparó el camino a la Ciudad Celestial¹⁰⁰.

Cristo, dice Santo Tomás, es Cabeza de todos los hombres, de los que existen antes y después de Él. Toda la historia tiene su centro en Él¹⁰¹. Por eso, puede decirse:

Que Cristo es Cabeza de todos los hombres según diversos grados, pues principalmente es Cabeza de los que se le unen en acto por la Gloria; de los que se le unen en acto por la caridad; de los que le están unidos en acto por la fe; de los que le están unidos solamente en potencia, no reducida aún al acto, pero que ha de serlo según la divina predestinación; de los que le están unidos en potencia, que jamás será reducida al acto, como los hombres que viven en este mundo, y no son predestinados¹⁰².

Para Santo Tomás, la Iglesia es esencialmente una realidad espiritual; es la vida de la gracia y de la fe que une a los cristianos entre sí y con Dios, por eso, él acostumbraba definir la Iglesia como “congregación de fieles”. Esta preponderancia de la dimensión sobrenatural en la

⁹⁹ Cf. Idem III, a. 2, ad 1.

¹⁰⁰ Cf. Idem III, 58, a.4 ad 1.

¹⁰¹ Cf. SECKLER, Max. *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Cerf, Paris, 1967,223.

¹⁰² Idem III, 8, a.3, c.

eclesiología permite mantener una visión sobrenatural de la dimensión institucional y comprender el verdadero sentido de la jerarquía al servicio de la obra salvífica de la Iglesia. Para Santo Tomás, Cristo es Cabeza de la Iglesia porque Él la dirige de dos maneras: en primer lugar, por el influjo interior de la gracia, realizado por Cristo directamente, pues sólo Él como Dios y a través de su humanidad envía la gracia a los hombres; en segundo lugar, Cristo gobierna la Iglesia mediante una influencia exterior, es decir, en cuanto conduce a los miembros de este Cuerpo a través de aquellos que actúan como representantes de Cristo Cabeza, esto es, el Papa y los Obispos¹⁰³.

En conclusión, tenemos que decir que la Iglesia se construye desde arriba y no desde abajo, porque ella se edifica por las gracias que Cristo, su Cabeza, envía desde el Cielo. La respuesta de los hombres que se incorporan libremente a este Cuerpo Místico es también fruto de la gracia. Éste es el núcleo del misterio de la Iglesia¹⁰⁴. Por eso, no se puede comprender la realidad eclesial como un pueblo de hombres que eligen a Dios, como un conjunto de elegidos en virtud de sus capacidades y talentos, sino como un descenso de Dios a los hombres. La Iglesia nace de la Trinidad.

¹⁰³ Idem, III, 8 a. 6

¹⁰⁴ Cf. RIESTRA, José Antonio, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico*. Navarra, Pamplona, 1985, 147.

CAPÍTULO 3

LA IGLESIA: TEMPLO DEL ESPÍRITU SANTO

La Iglesia nace de arriba, porque es obra de la Santísima Trinidad. El misterio del ser de la Iglesia se comprende, en primer lugar, a la luz del misterio trinitario y de las relaciones entre los creyentes y las Personas divinas. La Iglesia es, esencialmente, un Templo espiritual, porque ella es la habitación del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en el alma de sus miembros. Por lo tanto, no se puede explicar la vida y la acción de la Iglesia sin la presencia invisible del Espíritu Santo, cuya misión es continuar en los hombres la obra comenzada por el Hijo de Dios.

La obra del Espíritu Santo en la Iglesia tiene una íntima relación con la misión del Verbo de Dios, puesto que Él mismo envía al Espíritu para recordar las palabras del mismo Cristo y santificar la Iglesia. Esta misión que el Espíritu cumple en la Iglesia tiene una relación directa con el rol que tiene en la Vida intratrinitaria, porque así como el Espíritu es fruto del amor entre el Padre y el Hijo, de la misma manera, en la Iglesia, es el Principio de Unidad. Y el Espíritu es el alma de la Iglesia, puesto que, por medio de las gracias divinas, convierte a cada cristiano en un Templo de la Trinidad; es también la fuente del ministerio, en cuanto en las consagraciones sacerdotales, se recibe la unción del Espíritu; es origen, además, de los carismas con los cuales edifica la Iglesia. Un ejemplo concreto de la vida de la Iglesia contemporánea son los frutos de renovación eclesial nacidos del Espíritu: los movimientos eclesiales. El Concilio sintetiza así la dimensión pneumática de la Iglesia:

Consumada, la obra que el Padre confió el Hijo en la tierra (Cfr. Jn. 17, 4) fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés, para que continuamente santificara a la Iglesia, y de esta forma los creyentes pudieran acercarse por Cristo al Padre en un mismo Espíritu (Cfr. Ef. 2,18). Él es el Espíritu de vida, o la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (Cfr. Jn. 4, 14; 7, 38-39), por quien vivifica el Padre a todos los muertos por el pecado hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (Cfr. Rom. 8, 10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles

como en un templo (1Cor. 3, 16; 6, 19) y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (Cfr. Gal. 4, 6; Rom. 8, 15-16, 26). Con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la Iglesia (Cfr. Ef. 4, 11-12; 1Cor. 12-4; Gal. 5,22), a la que guía hacia toda verdad (Cfr. Jn. 16,13) y unifica en comunión y ministerio. Con la fuerza del Evangelio hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: "¡Ven!" (Cfr.Ap. 22,17). Así se manifiesta toda la Iglesia como "un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"¹⁰⁵.

A continuación, explicaremos quién es el Espíritu Santo y de qué manera cumple todas estas funciones en la Iglesia.

3.1. El Espíritu Santo en la historia de la salvación

La presencia del Espíritu Santo en la historia de la salvación está testimoniada por la Revelación divina. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, hay un extenso desarrollo de la misión que tiene asignada la tercera Persona de la Trinidad.

En el Antiguo Testamento, se habla de Ruah (soplo) para referirse a una sustancia viva, distinta del cuerpo, al cual le da vida, pero del cual se diferencia al no estar condicionada por la debilidad y la mortalidad. El término se aplica en la Biblia, a veces, para referirse al viento (Jn. 3, 8; Hch. 2, 1-4.6) o al aliento de Dios que comunica la Vida divina (Ex. 15, 8-10; Sal. 33, 6); y por extensión, se utiliza también para referirse al aliento vital de los seres humanos (Gén. 7, 22; Sal. 104, 29-30). Además, el vocablo designa la inspiración que acompaña la realización de una obra (Éx. 31, 3). Este "soplo" se aplica, por asimilación, a una serie de efectos que se le atribuyen, como el hablar con espíritu de inteligencia (Éx. 28, 3) o de sabiduría (Dt. 31, 3), pero también de celos (Núm. 5, 14). Sin embargo, el sentido más frecuente del término expresa a un sujeto cuyo poder produce diversos efectos en el mundo y en

¹⁰⁵ *Lumen Gentium*, nº 4.

el hombre; aunque a veces, es una circunlocución por la cual se refiere a Dios mismo (Is. 40, 13 y 63, 10)¹⁰⁶.

A este sopro-espíritu divino se le atribuyen distintos efectos externos. Es el espíritu también en otras religiones; así por ejemplo, siempre es el que produce una experiencia de visión y de sabiduría, aún cuando el profeta sea Balaam (Núm. 24, 2). El primero de los profetas, Samuel, aparece como asistido especialmente por el Espíritu Santo, más aún, invadido por el “espíritu del Señor”, entrando en trance y recibiendo otro nombre junto con los profetas¹⁰⁷. El Espíritu también es conocido por dar frutos de discernimiento y sabiduría, como en el caso de José; el Faraón dice así sobre él: “Podríamos encontrar un hombre como éste en quien está el Espíritu de Dios”¹⁰⁸. Dios reparte también un poco del Espíritu que había dado a Moisés y lo comunica a los setenta ancianos (Núm. 11, 16ss.). Estos jefes o guerreros carismáticos, suscitados por Dios en las circunstancias críticas en las que se encontraba Israel, reciben también el Espíritu de Dios; así por ejemplo, Otniel (Jc. 3, 10), Gedeon (Jc. 6, 34); Jefe (Jc. 11, 29), Sansón (Jc. 14, 6); Saúl es el último de estos Jueces y el primero de los Reyes, y también es invadido por el espíritu de Dios y entra en trance (I Sam. 10, 10). Es el mismo Espíritu el que unge a David como rey, a través de la unción de Samuel: “Samuel tomó el frasco de óleo y lo ungió en presencia de sus hermanos. Y desde aquel día, el espíritu del Señor descendió sobre David”¹⁰⁹. Esto que sucede en David es importante porque tiene su continuación en las promesas sobre el Mesías.

Los profetas son otro ejemplo de esta presencia del Espíritu Santo en la historia de la salvación. En Isaías, es aquello que distingue al Mesías: “Saldrá una rama del tronco de Jesé y un retoño brotará de sus raíces. Sobre él reposará el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de

¹⁰⁶ Cf. CONGAR, Yves M. *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona, 1991; 29-31.

¹⁰⁷ I Sam. 10, 5-6.

¹⁰⁸ Gén. 41, 38.

¹⁰⁹ I Sam. 16, 13

temor en el Señor –y lo inspirará el temor del Señor–” (Is. 11, 1-2). En este caso, el Espíritu que recibe el Mesías está acompañado de todos los dones que necesita para establecer su reinado de justicia; por eso, luego, al referirse al Israel mesiánico, Isaías lo presenta como un fruto del Espíritu (Is. 60 y 61): “El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Él me envió a llevar la buena noticia a los pobres” (61, 1). Una descripción más profunda aún de esta obra del Espíritu Santo en la reconstrucción de Israel es la que presenta el profeta Ezequiel, cuando señala que el Espíritu será causa de la nueva Vida: “Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que sigan mis preceptos y que observen y practiquen mis leyes” (36, 25). El Espíritu, además, es el que vivificará a aquellos que están sometidos a la ley de la muerte (37, 3-5). La obra que realiza el Espíritu es de purificación de los corazones y el inicio de una nueva relación del Pueblo con su Dios, como también lo enseña Joel (3, 1-2).

En los libros Sapienciales, la referencia al Espíritu tiene una necesaria relación con la sabiduría, puesto que esta última es uno de sus efectos. La sabiduría procede de Dios; Él la infunde mediante su Espíritu. En estos libros, el Espíritu aparece también con una función cósmica, al ser la explicación del orden y unidad del cosmos: “Porque el espíritu del Señor llena la tierra, y él, mantiene unidas todas las cosas y sabe todo lo que dice”¹¹⁰. De todas maneras, la función principal es enviar a los hombres hacia Dios para que vivan conformes a Su voluntad, por eso, está vinculado con el cumplimiento de la ley en el libro del Eclesiástico. Job lo presenta como un amigo y consejero del hombre (1, 6 y 32, 8). En estos libros, hay una progresiva personalización del Espíritu que, poco a poco, se va identificando con rasgos cada vez más definidamente personales: “Yahvé me creó al comienzo de su acción” (Prov. 8, 22); aunque, a veces, esta personalización es también una cierta expresión literaria. La descripción de los capítulos 8 y 9 del libro de la Sabiduría se aplican a la acción íntima que el Espíritu realiza en el corazón de los creyentes, asociando la Sabiduría al sople.

¹¹⁰ Sab. 1, 7.

En los Evangelios, el Espíritu Santo aparece directamente vinculado a las acciones más importantes de la vida de Jesús, como es su Bautismo en el Jordán. Para el evangelista Marcos, se trata del “comienzo de la Buena Nueva”; el inicio del final de los tiempos está caracterizado por la presencia no sólo del Mesías, sino también de este Don prometido por medio de los profetas. En el Bautismo, Jesús es nombrado y consagrado como Mesías por el Espíritu Santo. En el evangelista Lucas, la presencia del Espíritu es la que garantiza que el que va a nacer en María es el Hijo de Dios (1, 35). Este evangelista (al igual que Mateo) señala claramente la acción del Espíritu en el nacimiento de Jesús. Para Juan, Jesús, el Verbo hecho carne, posee ya el Espíritu y el Bautismo en el Jordán es sólo un testimonio, una manifestación de su dignidad. La paloma de la que hablan los evangelistas significa, en el Antiguo Testamento, “un mensajero celeste alado” que trae las Palabras de Dios; por eso, se utiliza este símbolo en los pasajes mencionados del Nuevo Testamento. La presencia del Espíritu mediante este símbolo significa, además, que se trata del Pueblo elegido por Dios; es el Pueblo al cual está destinado el Espíritu. Las palabras “Éste es mi Hijo amado” se refieren al Salmo (2, 7), lo cual indica que se trata del Mesías.

Junto con esta manifestación divina, está la presencia permanente del Espíritu que acompaña a Jesús en los momentos más importantes de su misión temporal; así por ejemplo, es Él el que lo conduce al desierto para enfrentar al demonio: “Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto, para ser tentado por el demonio”¹¹¹. Estas tentaciones del demonio en el desierto están unidas al Bautismo, puesto que el demonio le pregunta varias veces si Él es el Hijo de Dios y Él responde con su fidelidad al Padre. Jesús se presenta también, por eso, como el Siervo que posee el Espíritu, tal cual lo llamaba Isaías, con el poder para curar (Mt. 8, 17). Conducido por el Espíritu, además, emprende su misión del anuncio de la Buena Nueva, la cual comienza en los Evangelios, precisamente, a partir de esta victoria sobre el demonio; y en Lucas, con la lectura del texto

¹¹¹ Mt. 4, 1.

de Isaías en la sinagoga, confirmando que la profecía de Isaías se cumple en Él: "Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura que acaban de oír" (4, 21). El mismo Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, compara Pentecostés con la recepción del Espíritu en el Bautismo de Jesús: "Como Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo, llenándolo de poder" (Hech. 10, 38).

San Pablo desarrolla una verdadera teología del Espíritu (usa 146 veces el término) para describir la vida interior de los miembros de la Iglesia. La presencia del Espíritu en el Pueblo es un signo inequívoco del cumplimiento de la promesa hecha al Pueblo de Dios: "Y esto para que la bendición de Abraham alcanzara a todos los paganos en Cristo Jesús, y nosotros recibiéramos por la fe el Espíritu prometido" (Gal. 3, 14). El Espíritu, entonces, objeto de la promesa de un Pueblo nuevo, es quien consagra al Pueblo convirtiéndolo en una ofrenda aceptable a Dios (Rom. 15, 16). En efecto, para San Pablo, el anuncio de la Buena Nueva no es sólo un mensaje compuesto de palabras o verdades, sino un poder espiritual que se recibe con el Espíritu Santo: "Porque la Buena Noticia que les hemos anunciado llegó hasta ustedes, no solamente con palabras, sino acompañada de poder, de la acción del Espíritu Santo y de toda clase de dones" (1 Tes. 1, 5-6)¹¹². De esta manera, San Pablo señala que Dios mismo es el Principio de la vida espiritual; es Dios quien pone una vida sobrenatural en el hombre y no el esfuerzo humano que logra, por su propia capacidad, una nueva realización. La fe y el Bautismo inician una vida nueva que viene de arriba, que convierte al hombre en Hijo de Dios y que consiste, esencialmente, en la presencia de la tercera Persona de la Trinidad:

Todos los que son conducidos por el Espíritu de Dios son Hijos de Dios. Y ustedes no han recibido un Espíritu de esclavos para volver a caer en el temor, sino el Espíritu de hijos adoptivos, que nos hace llamar a Dios ¡Abba!, es decir ¡Padre! El mismo Espíritu se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos

¹¹² Cf. 1Cor. 2, 4-5.13.

herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo (Rom. 8, 16-17).

Naturalmente, para el apóstol de los gentiles, este don exige un estilo de vida coherente en el cristiano, es decir, “caminar según el Espíritu” (Gal. 5, 16 y 25); este nuevo estilo de vida no es otra cosa que la imitación de Cristo, puesto que por el Espíritu, somos revestidos de Cristo (Gal. 3, 26). Éste es el fruto propio del Espíritu (1 Cor. 15, 44-49). Esta vida de Cristo presente en el interior de los hombres es lo que edifica a la Iglesia.

Como ya dijimos, la Iglesia, para San Pablo, es este Cuerpo de Cristo que conforman los fieles y que construye Dios en la historia; la Iglesia es esencialmente, un Templo del Espíritu: “En él, todo el edificio bien trabado va creciendo para constituir un templo santo en el Señor. En él, también ustedes son incorporados al edificio, para llegar a ser una morada de Dios en el Espíritu” (Ef. 2, 21-22). En diversas oportunidades, Pablo insiste en que la Iglesia es un Templo de Dios habitado por el Espíritu¹¹³. La edificación de la Iglesia, para Pablo, implica, además, que el Espíritu Santo es quien suscita los ministros, puesto que, a través de las acciones sagradas, se comunica el don de la gracia; junto con ella, el Espíritu es la fuente de otros dones que no sólo producen la santificación del individuo, sino que están destinados a cumplir con el bien común de la Iglesia, es decir, con la construcción del Cuerpo. Para Pablo, los carismas tienen origen en el Espíritu (Rom. 12, 3-13). Más aún, Pablo exhorta a los Corintios a usar estos dones en orden al bien común y no al provecho personal. El Espíritu de Dios es una garantía de seguir al Señor Jesús y está dado para el bien de la Iglesia: “Pero todo esto es el mismo y único Espíritu el que actúa distribuyendo sus dones a cada uno en particular como Él quiere” (1 Cor. 12, 11).

Como podemos ver, para San Pablo, hay una íntima relación entre la obra de Cristo y la obra del Espíritu Santo en la Iglesia; de hecho, Él atribuye muchos efectos indistintamente a cada uno de ellos, puesto que la misión del Espíritu es la configuración de los fieles a Cristo y el

¹¹³ Cf. 1Cor. 3, 16; 6, 19; 2Cor. 6, 16.

establecimiento de Jesús como el Señor¹¹⁴. Esto mismo sucede en los escritos de Lucas, los cuales resaltan la continuidad que tienen en el plan divino la acción de Cristo y del Espíritu. Para Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, el Espíritu Santo es el Prometido (1, 4), con cuya fuerza nace la Iglesia en Pentecostés, convirtiendo a los cristianos en un nuevo Santuario de Dios.

El relato de Pentecostés aparece como la inversión de la Torre Babel, porque ahora el Espíritu suscita un nuevo Pueblo de dimensión universal. El rol del Espíritu, por lo tanto, es actualizar y llevar la salvación a todos los hombres. Los apóstoles reciben, para cumplir con esta misión, la asistencia del Espíritu que Cristo había recibido en su Bautismo. Por eso, el Espíritu aparece interviniendo en los momentos más importantes de la vida de la Iglesia primitiva, a la cual asiste en sus primeras persecuciones, mediante signos extraordinarios: “Cuando terminaron de orar, tembló el lugar donde estaban reunidos; todos quedaron llenos del Espíritu Santo y anunciaban decididamente la Palabra de Dios” (Hech. 4, 31). También en Samaría, Pedro y Juan son asistidos por el Espíritu Santo y ellos imponen las manos otorgando el mismo Espíritu (8, 14-20). El Espíritu también es el que le señala a Pedro la dimensión universal de la Iglesia, es decir, su apertura a los gentiles que lo reciben, mientras los primeros paganos escuchan el discurso del apóstol (10, 44). Asimismo, desciende sobre los discípulos de Juan el Bautista, al ser bautizados en Éfeso, y comienzan a hablar en lenguas (19, 5-6). Lucas, a diferencia de Pablo, sólo señala los efectos eclesiales de la presencia del Espíritu, sin detenerse en una teología de la vida interior.

Finalmente, la teología de San Juan presenta al Espíritu vinculado a la acción de Cristo. El Espíritu es el que le da las Palabras de Dios al Mesías: “porque Él tiene el Espíritu sin medida” (Jn. 3, 34). En el diálogo con Nicodemo, Jesús enseña que el nacimiento del Espíritu es de orden sobrenatural (3, 5-8); esta vida sobrenatural consiste en la misma vida del Espíritu Santo, es lo único que puede saciar el

¹¹⁴ Cf. CONGAR, Y. M, o. c., 55-70.

alma y es el origen de la Vida eterna, como también le enseña a la samaritana (4, 13-14). Cristo es el que da el Espíritu:

El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús, poniéndose en pie, exclamó: `El que tenga sed, venga a mí; y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura, de su seno brotarán manantiales de agua viva´. Él se refería al Espíritu que debían recibir los que creyeran en Él. Porque el Espíritu no había sido dado todavía, ya que Jesús aún no había sido glorificado (7, 37-39).

Todos estos datos de la Revelación fueron asumidos en las enseñanzas de los Santos Padres e incorporados a la reflexión teológica, por eso, para la teología, las funciones que cumple el Espíritu en la Iglesia tiene una directa relación con el rol que tiene en la Santísima Trinidad.

Santo Tomás afirma que, en todas las operaciones ad extra de la Trinidad Divina, actúan las Tres Personas unidas; sin embargo, es posible, por “apropiación”, atribuir una tarea determinada a cada una de las Personas en particular. Así, se adjudica la creación al Padre por ser el principio, la redención al Hijo por ser la imagen del Padre y la santificación al Espíritu Santo por ser el Amor.

Las misiones temporales del Verbo y del Espíritu están relacionadas, por lo tanto, con las procesiones intratrinitarias. En la Iglesia, en efecto, el Espíritu Santo lleva a cabo la unión de los creyentes con Dios, realizando así la misión esencial de la Iglesia.

En la Trinidad, el Espíritu es fruto del amor entre el Padre y el Hijo y, por eso, su identidad personal está relacionada con la unión en el amor. En la Iglesia, el Espíritu Santo es una Persona que vive en muchas personas, porque en Dios es una Persona en dos Personas, en el Padre y en el Hijo. He aquí la raíz del misterio de la Iglesia, de esta comunión generada entre las personas humanas y las Personas Divinas¹¹⁵.

¹¹⁵ Cf. PAGÉ, A., *Qui est l'Eglise?*, vol. II, 81.

Como sabemos por la teología, las relaciones constituyen y distinguen a las Personas en Dios, puesto que tienen todo en común, es decir, la esencia divina y sus atributos, excepto la referencia de uno hacia otro. Sólo el Padre es Principio sin principio, sólo el Hijo es semejanza del Padre y sólo el Espíritu es fruto del amor entre el Padre y el Hijo.

Las relaciones surgen a partir de las procesiones, de la procesión del Verbo y de la procesión del Amor. El Padre engendra el Hijo mediante el entendimiento; la inteligencia tiene la propiedad de ser reflexiva, es decir, de conocerse a sí misma y, por ello, el Padre se piensa a sí mismo y, de ese acto de pensamiento, es generado el Hijo. El Verbo tiene, como toda idea, una semejanza con lo pensado, y por eso, se llama Hijo, ya que esta Idea es imagen de Dios, como dice San Pablo: "imagen de Dios invisible" (Col.1, 15). La procesión del Espíritu se produce mediante la voluntad, por el amor recíproco entre el Padre y el Hijo, quienes, al contemplarse se aman, por esto se atribuyen al Espíritu Santo todas las operaciones divinas vinculadas con el Amor: "El amor de Dios se ha derramado en nosotros por virtud del Espíritu Santo" (Rom. 5,5). Esta apropiación se debe a la identidad de la Tercera Persona, es decir, a la relación que tiene con el Padre y el Hijo, a su forma de proceder de ambos.

Lo propio de esta Persona divina, lo que la distingue es ser fruto de esa unión amorosa y, por ende, producir, fuera del seno de la Trinidad, esa unión de los hombres con Dios.

Las Personas divinas que se constituyen en virtud de estas relaciones intratrinitarias tienen propiedades que las diferencian y que se expresan en nociones; en el caso de la Tercera Persona, su propiedad es ser una espiración pasiva, el ser espirado por el amor del Padre y del Hijo. Sin embargo, el hecho de tener en común la misma esencia da lugar a una mutua compenetración e inhabitación que la teología ha llamado pericorésis, pues como confiesa el mismo Jesús, el Padre está en el Hijo: "El Padre y yo somos una misma cosa" (Jn.10, 30).

La infinita bondad de Dios quiso que este misterio de la vida divina no sólo se revelara a los hombres, sino que ellos

tuvieran parte en él; por eso, el Padre envía al Hijo, y el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo: “Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, el dará testimonio de mí”¹¹⁶.

La misión visible del Hijo, que asumió la naturaleza humana, fue seguida de la misión invisible del Espíritu que tiene por fin habitar en el alma de los creyentes, pero no es Él sólo quien viene, sino que se hace presente junto con el Padre y el Hijo. El Espíritu es así quien convierte a las almas en templos de Dios y la comunión de esas almas en el Templo espiritual que es la Iglesia.

3.2. El Espíritu Santo en la Iglesia

Como obra de Dios, la Iglesia es fundamentalmente fruto de estas misiones divinas: de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu. Por lo tanto, si a Cristo lo llamamos Fundador, al Espíritu Santo, en justicia, deberíamos asignarle el título de Co-fundador de la Iglesia¹¹⁷: “Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sujeto a la Ley, como para redimir a los que estaban sometidos a la Ley y hacernos hijos adoptivos. Y la prueba de que ustedes son hijos, es que Dios infundió en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama a Dios llamándolo Abba, es decir, Padre” (Gal. 4, 4-5). El Espíritu es enviado por el Hijo, es quien va a continuar con su misión salvífica y , como hemos visto ya, estuvo presente junto a Jesús desde su concepción hasta los momentos más importantes de su vida. El envío significa que el Espíritu comienza a estar presente de una forma nueva, lo cual no implica el desplazamiento de Dios hacia el mundo, sino el surgimiento de una nueva relación entre la criatura y Dios. Esta nueva forma de estar presente del Espíritu consiste esencialmente en la vida de la gracia y en los efectos que ella produce en el alma.

Esto no conlleva normalmente signos visibles, excepto en el inicio de la Iglesia en Pentecostés y durante la

¹¹⁶ Jn 15,26.

¹¹⁷ Cf. CONGAR, Y.M. o.c., 207-217.

vida de Cristo, cuando la presencia del Espíritu es señalada por signos visibles: viento, paloma, lenguas de fuego, milagros, hablar en lenguas, etc. Estos signos son ocasionales, extraordinarios, tienen que ver con el momento fundacional de la Iglesia y sirven para demostrar esta presencia divina que habitualmente se da a través de los medios normales con los cuales se comunica la gracia, particularmente los sacramentos. La Iglesia no se comprende sin esta presencia divina, ya que ella es esencialmente una comunión de fe y de vida sobrenatural.

El Espíritu Santo es también el principio de unidad de la Iglesia, aunque supone la fe por la cual un creyente se incorpora al Cuerpo Místico de Cristo; la inhabitación del Espíritu es la que sostiene esta comunión espiritual de los que forman parte de este Cuerpo. Hay un solo Cuerpo, que es el Cuerpo Místico de Cristo, y el Espíritu es el que le da vida, el que actúa para pertenecer a este Cuerpo y el que concede las gracias para permanecer unido a él. Como dice San Pablo, todos fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo (1 Cor. 12, 13).

El Espíritu Santo es el que armoniza, además, a este Cuerpo compuesto de personas diferentes, porque cada una conserva su autonomía y su modo de vivir la fe. La vivencia de una misma fe y la participación de los mismos rituales sacramentales en las diferentes culturas es un signo muy claro de esta presencia de Dios y de que la unidad se construye, en primer lugar, desde arriba, como toda edificación en la Iglesia, y no surge desde abajo, es decir, de los sentimientos humanos. Si la Iglesia naciera de abajo, no sería posible su realización universal.

El Espíritu Santo, viviendo en el interior de los creyentes, es el que logra que las diferentes personas amen lo mismo y dirijan toda su vida y sus acciones a Dios como fin. La fuerza que mueve a la Iglesia se origina en este amor sobrenatural de Dios, puesto que, en virtud de esta caridad, ella lleva adelante la evangelización de los hombres. El Espíritu, que une al Padre y al Hijo en la Trinidad, es el que une a Dios con sus hijos en la tierra, conserva esta unión espiritual mediante las gracias y los sacramentos, ilumina también las inteligencias para conocer la verdad de Cristo y

aceptar su mensaje y mueve las voluntades a poner la fe en obra.

Por esto, el Espíritu Santo es un principio activo de la unidad de la Iglesia. Él, además, genera una unidad entre los creyentes, la cual nace del hecho de creer y amar lo mismo y que se expresa también en la conciencia de ser parte de una comunidad espiritual, en la fraternidad con la cual los cristianos trabajan juntos y se asisten en sus necesidades y en la capacidad de compadecerse por los más necesitados.

El Espíritu Santo se hace presente particularmente en la celebración eucarística, centro y culmen de la vida cristiana, puesto que, en la epiclesis de la liturgia eucarística, se invoca Su presencia sobre el pan y el vino que se van a consagrar.

El Espíritu Santo, desde los orígenes de la Iglesia es, además, el que abre nuevos caminos para la evangelización, inspirando a los cristianos, suscitando carismas y moviendo a la Iglesia a responder a los signos de los tiempos. La fidelidad de los cristianos a Cristo se sostiene en esta presencia invisible de la tercera Persona de la Trinidad, ya que la exigencia de las tareas apostólicas no se podría cumplir si no fuera por esta “fuerza de lo Alto”. De allí que los Santos Padres llamaran al Espíritu Santo “alma de la Iglesia”, pues es el que le da vida; por eso, se puede comparar a la relación entre el alma y el cuerpo humano, como analogía extrínseca y metafórica y no en un sentido literal y propio.

El Espíritu no está unido sustancialmente a la Iglesia, como el alma lo está con el cuerpo, sino que está unido a los creyentes mediante la inhabitación y de ella, surge la comunión de los santos en la cual se sostiene la Iglesia. Por lo tanto, es causa eficiente de la vida y de la unidad de la Iglesia, la cual le debe su nacimiento, su santidad y su subsistencia.

La Iglesia procede del Espíritu, como queda claro en el relato de Pentecostés (Hech. 2, 1-11). La Iglesia, entonces, es este Templo de piedras vivas, de hombres y mujeres vivificados por la presencia del Espíritu, que tiene como piedra angular a Cristo; consiste en un edificio espiritual, compuesto

de hombres consagrados a Dios y dedicados a ofrecerle el sacrificio de sus vidas¹¹⁸.

El Espíritu Santo es el Don absoluto de Dios a los hombres, es parte de las promesas escatológicas y es motivo de esperanza para alcanzar la Vida eterna (2 Cor. 5, 4-6). Como dijimos antes, es también la promesa que acompaña la presencia del Mesías y la inauguración de una nueva economía de salvación (Mt. 3, 11). Es Aquel por el que Cristo habita en nuestros corazones (Ef. 3, 17).

La inhabitación consiste en la santificación del alma y en la capacidad que recibe ésta de realizar actos sobrenaturales, y se expresa mediante actos de conocimiento y amor a Dios; es la presencia personal de Dios (que está en nosotros, con nosotros y nosotros con Él) por la cual se descubre un nuevo sentido a la existencia¹¹⁹.

La vida cristiana consiste en una vida en el Espíritu y según el Espíritu, porque se trata de un estilo de vida que asume como modelo la vida de Cristo, lo cual implica estar en Él. El Espíritu Santo es el que opera esta identificación espiritual con Cristo, abriendo nuestra alma a la fe, moviéndonos a la conversión y sosteniéndonos en la esperanza; es, además, el que nos hace orar, oración por la cual la Iglesia se realiza como templo espiritual, es el que nos hace pedir a Dios lo que necesitamos; además, motiva o mueve todas las oraciones que realizamos: “Eleven constantemente toda clase de oraciones y súplicas, animados por el Espíritu” (Ef. 6, 18).

El Espíritu Santo asiste a los cristianos en la lectura de las Escrituras, en la comprensión del mensaje y en la asimilación espiritual a la vida. De este modo, el Espíritu le permite al hombre penetrar en el conocimiento del misterio de Dios (1 Cor. 2, 11); por eso, intercede por nosotros (Rom. 8, 26) y asiste especialmente a los cristianos en la lucha contra las debilidades (Gal. 5, 16). En consecuencia, la obra del Espíritu está vinculada a la libertad: nos hace verdaderamente

¹¹⁸ Cf. 1 Pe. 2, 5.

¹¹⁹ Cf. PAGÉ J.G., o.c., 100-111.

libres (2 Cor. 3, 17). Al Espíritu Santo también, la Iglesia le debe la fortaleza espiritual que los cristianos reciben en el sacramento de la Confirmación; pues, los siete dones que infunde al cristiano están destinados a convertirlo en un testigo de Cristo en el mundo.

Finalmente, el Espíritu Santo es el que edifica este templo espiritual que es la Iglesia, mediante el ministerio sacerdotal y los carismas. Por esta razón, Santo Tomás lo llama “Corazón de la Iglesia”, en cuanto es el órgano que difunde la fuerza vital a todo el Cuerpo¹²⁰. Cristo, desde el Cielo, envía al Espíritu para vivificar su Cuerpo y para que los cristianos sean divinizados por Él; y lo manda a través de su humanidad, puesto que ella es la primera que recibe la acción del Espíritu y de ella se derrama la gracia a los cristianos. Por eso, enseña San Pablo que, sin el Espíritu, no podemos pertenecer a Cristo (Rom. 8, 9), porque es Él quien nos convierte en hijos y nos incorpora al Cuerpo¹²¹.

3.3. Los dones del Espíritu

El Espíritu Santo edifica este Templo espiritual que es la Iglesia mediante diversos dones sobrenaturales, entre los cuales están los dones jerárquicos y los carismáticos. San Pablo habla, en varias oportunidades, de los carismas del Espíritu Santo en la Iglesia. Los carismas son dones que el Espíritu Santo concede a la Iglesia para su edificación y no para el beneficio exclusivo de una persona, sino para el servicio a la comunidad.

Por lo tanto, lo puede recibir cualquier bautizado. Dios concede los carismas según su voluntad y corresponde a la Iglesia discernir sobre la veracidad de esos carismas:

Ciertamente, hay diversidad de dones, pero todos proceden del mismo Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero un solo Señor. Hay diversidad de actividades, pero es el mismo Dios el que realiza todo en todos. En cada uno, el Espíritu se manifiesta para el bien común (1Cor. 12, 4-7).

¹²⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, VIII, a. 1, ad 3 y *Contra gentiles*, III, 68.

¹²¹ FAYNEL, P., *La Iglesia*, vol. I, Herder, Barcelona, 1982, 264-272.

San Pablo se refiere a los carismas, ordenándolos y poniendo, en primer lugar, a los apóstoles, luego a los profetas, luego a los pastores y maestros; además, señala la recta ordenación que deben tener en la Iglesia (Ef. 4, 11-12), para evitar que el fenómeno carismático se convierta en un desorden. El sentido de los carismas está en el servicio a la Iglesia y no se distinguen por ser acciones milagrosas y extraordinarias, sino por estar al servicio de la comunidad y ser ejercidos con humildad.

Por eso, el gran don del Espíritu a la Iglesia, según San Pablo, es el de la Caridad, supremo carisma del Espíritu (1Cor. 12, 31). Estos dones extraordinarios del Espíritu Santo forman parte de la esencia de la Iglesia, puesto que se trata de una comunidad carismática. El Espíritu está presente en ella permanentemente, actúa, comunica su vida y sus dones a los ministros consagrados y a los fieles para que cada uno desempeñe su tarea y contribuya al crecimiento de la Iglesia. Estos carismas no están ligados al orden jerárquico, sino que el Espíritu Santo actúa, en muchas ocasiones, de forma extraordinaria.

Sin embargo, la Iglesia es no sólo una comunidad esencialmente carismática, sino también una comunidad esencialmente sacerdotal y, por tanto, orgánica y jerárquica. El Pueblo de Dios, en efecto, como diremos más adelante, es un Pueblo sacerdotal y, además del sacerdocio común de los fieles, está el sacerdocio ministerial, por el cual algunos hombres reciben la capacidad de administrar los sacramentos. Este orden sacerdotal tiene una estructura jerárquica propia que forma parte de la estructura de la Iglesia. La Iglesia de la Trinidad es la Iglesia del Espíritu, la Iglesia carismática y la Iglesia ministerial, a la vez. Por lo tanto, es falsa la oposición entre los carismas y la jerarquía; quizás el mejor ejemplo de la íntima vinculación entre ambos sean las palabras de San Pablo: "No malogres el don espiritual que hay en ti y que te fue conferido mediante una intervención profética, por la imposición de las manos del presbiterio" (1 Tim. 4, 14). En este texto, el ritual de la imposición de las manos que se usa para la consagración sacerdotal es el mismo por el cual se conceden los carismas.

La oposición entre los carismas y la dimensión institucional de la Iglesia, por lo tanto, no es algo que tenga sustento teológico en la Revelación, ni en la relación, ni en la experiencia de vida eclesial. San Pablo, en varias ocasiones, pide a los cristianos que respeten a las autoridades constituidas en la Iglesia; por eso, habla de un orden de los apóstoles, los profetas y los maestros (1Cor. 12, 28); saluda a los obispos y a los diáconos -aunque el término “obispo” no tenía la significación técnica posterior- (Fil. 1,1); establece normas para el comportamiento moral y litúrgico (1Cor. 5).

Con todo esto, queda demostrado que no sólo los carismas formaban parte de la estructura esencial de la Iglesia, sino también los ministerios institucionales. No puede haber una Iglesia carismática opuesta a una Iglesia institucional; es el mismo Espíritu el que suscita, para la edificación eclesial, los carismas y los ministerios, de modo que son ambos los que deben conservar la docilidad del Espíritu. Por otra parte, el Espíritu tiene libertad para actuar y suscitar carismas y vocaciones, sin estar atado a la institución ni a las personas; es el que promueve la renovación permanente de la Iglesia, mediante nuevos dones. Ahora bien, sí es posible decir que el discernimiento de esos dones corresponde a la jerarquía eclesiástica que debe actuar iluminada por el Espíritu.

Ahora nos vamos a referir a dos frutos de la presencia del Espíritu Santo en la comunidad eclesial: la vida religiosa y el fenómeno post-conciliar de los movimientos eclesiales.

a) La vida religiosa

El Espíritu Santo es el Principio de la unidad, de la catolicidad y de la apostolicidad de la Iglesia, sin embargo, se le atribuye, con especial énfasis, la santidad. Por eso, uno de estos dones con los cuales el Espíritu edifica a la Iglesia está dado por la vida consagrada. La profesión de los consejos evangélicos constituye un verdadero fruto de la asistencia del Espíritu, porque por medio de ellos, algunos cristianos dedican enteramente su vida a Dios. En efecto, los consejos evangélicos son uno de los carismas eclesiales con los cuales el Espíritu Santo produce frutos de santidad. El Concilio

Vaticano II, que se ocupó de presentar a la Iglesia desde una perspectiva teológica y no sociológica, propone la santidad como objetivo de vida para todos los miembros de la Iglesia; por eso, en el capítulo 5, enseña que todos los cristianos están llamados a la santidad y que ella es fruto de lo que el Espíritu Santo produce en los fieles. La santidad, enseña el Concilio, es lo que la Iglesia pretende no sólo para los consagrados, sino para todo cristiano; sin embargo,

el mismo Concilio enseña que, en primer lugar, los pastores son los que deben dar ejemplos de santidad en el desempeño de su ministerio, es decir, los obispos, los presbíteros y los diáconos¹²².

No obstante ello, la santidad está especialmente vinculada a la práctica de los consejos evangélicos, puesto que ellos conllevan una imitación más perfecta de la vida de Cristo:

“Dios es caridad, y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en Él” (1 Jn 4,16). Y Dios difundió su amor en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (Cfr. Rom 5,5). Por consiguiente, el don principal y más necesario es la caridad con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Él. Pero a fin de que la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, debe cada uno de los fieles oír de buena gana la Palabra de Dios y cumplir con las obras de su voluntad, con la ayuda de su gracia, participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en otras funciones sagradas, y aplicarse de una manera constante a la oración, a la abnegación de sí mismo, a un fraterno y solícito servicio de los demás y al ejercicio de todas las virtudes. Porque la caridad, como vínculo de la perfección y plenitud de la ley (Cfr. Col 3,14), regula todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que el amor a Dios y al prójimo sea la característica distintiva del verdadero discípulo de Cristo.

Así como Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su caridad ofreciendo su vida por nosotros, nadie tiene un mayor

¹²² Cf. *Lumen Gentium*, nº 41.

amor que el que ofrece la vida por Él y por sus hermanos (Cfr. 1Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien, ya desde los primeros tiempos algunos cristianos se vieron llamados y lo serán siempre, a dar este máximo testimonio de amor delante de todos, principalmente delante de los perseguidores. El martirio, por consiguiente, con el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma con Él en el derramamiento de su sangre, es considerado por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor del amor. Y si ese don se da a pocos, todos sin embargo deben estar dispuestos a confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirlo por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia.

La santidad de la Iglesia se fomenta también de una manera especial en los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos. Entre los que descuella el precioso don de la gracia divina que el Padre da a algunos (Cfr. Mt 19,11; 1Cor 7,7) para que más fácilmente sin dividir el corazón (Cfr. 1 Cor 7,32-34) se entreguen sólo a Dios en la virginidad o en el celibato (Cfr. 1 Cor 7,32-34). Esta perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido considerada por la Iglesia en grandísimo honor, como señal y estímulo de la caridad y como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo¹²³.

La vida religiosa significa, entonces, para el Concilio, un fruto especial del Espíritu Santo, un “don” con el cual se edifica la Iglesia¹²⁴:

Los consejos evangélicos, castidad ofrecida a Dios, pobreza y obediencia, como consejos fundados en las palabras y ejemplos del Señor y recomendados por los Apóstoles, por los padres, doctores y pastores de la Iglesia, son un don divino que la Iglesia recibió del Señor, y que con su gracia se conserva perpetuamente. La autoridad de la Iglesia, bajo la guía

¹²³ *Lumen Gentium*, n° 42.

¹²⁴ Cf. MONDIN, G. B. *La chiesa primitiva del Regno*. Theoniane, Polonia, 1989, 358-368.

del Espíritu Santo, se preocupó de interpretar esos consejos, de regular su práctica y de determinar también las formas estables de vivirlos. De ahí ha resultado que han ido creciendo, a la manera de un árbol que se ramifica espléndido y pujante en el campo del Señor a partir de una semilla puesta por Dios, formas diversísimas de vida monacal y cenobítica (vida solitaria y vida en común) en gran variedad de familias que se desarrollan, ya para ventaja de sus propios miembros, ya para el bien de todo el Cuerpo de Cristo. Y es que esas familias ofrecen a sus miembros todas las condiciones para una mayor estabilidad en su modo de vida, una doctrina experimentada para conseguir la perfección, una comunidad fraterna en la milicia de Cristo y una libertad mejorada por la obediencia, en modo de poder guardar fielmente y cumplir con seguridad su profesión religiosa, avanzando en la vida de la caridad con espíritu gozoso. Un estado, así, en la divina y jerárquica constitución de la Iglesia, no es un estado intermedio entre la condición del clero y la condición seglar, sino que de ésta y de aquélla se sienten llamados por Dios algunos fieles al goce de un don particular en la vida de la Iglesia para contribuir, cada uno a su modo, en la misión salvífica de ésta¹²⁵.

La vida religiosa está íntimamente relacionada con el misterio de Cristo, puesto que su objetivo es hacer presente en el mundo la forma de vida que Él eligió, mostrando que vale la pena dejarlo todo para seguir al Señor.

Por eso, aunque la vida religiosa no es un “estado intermedio” entre el clero y el laicado, ella forma parte de la voluntad de su Fundador que quiso que existiera este estilo de vida eclesial¹²⁶. Como enseña Juan Pablo II, el fundamento evangélico de la vida consagrada se halla en la misma vida de Cristo, cuando Él invita a algunos de sus discípulos a dedicar toda su vida a la misión apostólica, imitando su forma de vida. Este estilo de vida significa una llamada especial del Espíritu a vivir como Cristo vivió. Es el Espíritu el suscita el deseo de dedicar toda la vida a Dios y el que da las fuerzas espirituales

¹²⁵ *Lumen Gentium*, nº 43.

¹²⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Vita consagrada*, nº 29.

para responder a este llamado tan particular¹²⁷. La profesión de los consejos evangélicos es un testimonio claro de la superioridad del Reino de Dios sobre cualquier otro tipo de realización personal; se trata de la búsqueda de perfección espiritual y de un abandono de todo aquello que pueda significar un impedimento para ello.

El Concilio señala el fundamento teológico de este estilo de vida dentro de la Iglesia, cuando afirma que la consagración de la vida religiosa es un perfeccionamiento y radicalización de la consagración a Dios que todo cristiano recibe por el Bautismo:

...el fiel cristiano a la práctica de los tres consejos evangélicos antes citados, entregándose totalmente al servicio de Dios sumamente amado, en una entrega que crea en él una especial relación con el servicio y la gloria de Dios. Ya por el bautismo había muerto el pecado y se había consagrado a Dios; ahora, para conseguir un fruto más abundante de la gracia bautismal trata de liberarse, por la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia, de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino, y se consagra más íntimamente al divino servicio¹²⁸.

De esta manera, la vida religiosa es, para la teología de la Iglesia, una prueba evidente de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, ya que no existirían personas capaces de renunciar a los bienes de este mundo para dedicarse completamente a Dios, sin la acción invisible pero real del Espíritu en la Iglesia. Los religiosos están en la Iglesia por obra del Espíritu Santo y para manifestar a Cristo a los hombres¹²⁹.

b) Los movimientos eclesiales

Como dijimos, otro de los frutos de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia actual es el surgimiento de los movimientos y las nuevas comunidades eclesiales. Estos son:

¹²⁷ Cf. Idem, nº 14 y 19.

¹²⁸ Cf. *Lumen Gentium*, nº 44.

¹²⁹ Cf. *Lumen Gentium*, nº 46.

“la respuesta suscitada por el Espíritu Santo a este dramático desafío del fin de milenio”¹³⁰. Juan Pablo II se refiere a los movimientos surgidos después del Concilio, especialmente a los Focolares, a los Neocatecumenales, Comunión y Liberación, Sodalicio de Vida Cristiana, F.A.S.T.A., etc.

El Espíritu Santo ha suscitado en la Iglesia en los últimos tiempos nuevas formas de vida en común a partir de las cuales los laicos y sacerdotes sostienen su fe y se comprometen en una tarea apostólica común.

No es el resultado de una planificación organizacional de la Iglesia, sino que han surgido de manera espontánea y como respuesta a las necesidades del hombre de hoy, quien precisa una comunidad donde vivir su fe, a través de la liturgia y donde hallar también un compromiso apostólico concreto. Se podría decir que el Concilio abrió el camino a estos movimientos en el sentido de que impulsó la participación de los laicos en las tareas de la Iglesia y reconoció el derecho que estos tienen de asociarse en pos de conseguir un fin que forme parte de la misión esencial de la Iglesia.

Estas comunidades han surgido a partir de la inspiración del Espíritu Santo, que ha iluminado a algunos hombres y mujeres para encontrar estas nuevas formas de realización eclesial más allá de la estructura tradicional de las diócesis y parroquias.

Naturalmente, estas comunidades no tienen un estilo uniforme, sino que surgen de realidades diversas y responden también a distintas necesidades de la Iglesia; sin embargo, todas ellas tienen en común las notas de catolicidad que la Iglesia luego les ha reconocido. Se trata de una realidad carismática, es decir, que nace de un don del Espíritu Santo y se plasma de diversas maneras, pero como expresión de la misma Iglesia Católica. Pero es también una realidad sociológica en cuanto responde a una situación concreta del hombre contemporáneo a sus necesidades y al estilo de vida actual. Todos ellos tienen en común el hecho de que son una

¹³⁰ Juan Pablo II, Discurso del 30 de mayo de 1998.

propuesta de vida cristiana; son caminos concretos para acoger, en la propia existencia, el estilo de vida que Jesús enseñó con sus obras y su palabra. Todos estos movimientos buscan una mayor participación y compromiso laical, por eso, fundamentan su pertenencia a la Iglesia en el Bautismo y la Confirmación. Además, insisten especialmente en la necesidad que tiene el laico de tomar conciencia de lo que significa la incorporación a Cristo a partir del Bautismo y en la necesidad de responder a una convocatoria a participar activamente de la misión de la Iglesia, mediante el testimonio de la fe y con la asistencia de los dones los dones del Espíritu Santo recibidos en la confirmación.

En todos estos movimientos, el centro de la vida consiste en la celebración eucarística, puesto que en ellos se busca sustentar y acrecentar la unión personal con Cristo. Todos estos movimientos procuran lograr este compromiso a partir de una profunda vida espiritual, ya que el fervor y la participación deben nacer del amor a Dios. De allí la denominación que reciben: son un “movimiento” puesto que pretenden movilizar, desde el interior, la participación de los cristianos en la edificación de la Iglesia.

En todas estas asociaciones, se da una vivencia profunda de la fe, por eso, se desarrolla generalmente un itinerario de fe, un método pedagógico en el acercamiento al compromiso con Cristo, es decir, una espiritualidad con rasgos propios, desarrollada a partir de la inspiración que recibe el fundador del movimiento.

El Papa Juan Pablo II ha dado una importancia fundamental a esta nueva experiencia de Iglesia, puesto que ha encontrado en ella una verdadera presencia del Espíritu Santo en el Pueblo de Dios, una especie de renovación eclesial, un nuevo Pentecostés que ha suscitado el compromiso de numerosos miembros en los diversos movimientos; ha reconocido que estas agrupaciones han sido suscitadas en función de los desafíos que tiene la Iglesia en la actualidad, y que en ellos, encuentra un renovado impulso misionero que responde a situaciones concretas.

Se trata de carismas que el Espíritu Santo derrama sobre la Iglesia para que los fieles vivan en plenitud, con inteligencia y creatividad, la experiencia cristiana.

En ellos, se suscitan personalidades cristianas maduras, concientes de su identidad bautismal, de su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo. Con estas palabras, el Papa Juan Pablo II ha querido confirmar y alentar estas nuevas formas de vida eclesial en la homilía durante la misa de Pentecostés (31/05/1998).

El Papa Benedicto XVI ha querido continuar con este reconocimiento y aliento a los movimientos eclesiales y nuevas comunidades; por eso, el mensaje que les dirige enseña que estos frutos de la presencia del Espíritu se han dado a lo largo de la historia de la Iglesia y que han generado nuevos estilos de vida para dar un testimonio eficaz de Cristo en el mundo. Es el Espíritu Santo quien hace que los cristianos redescubran el rostro de Cristo y sientan la necesidad de anunciarlo a los hombres. Por eso, Él ha iluminado a los fundadores de estos movimientos.

Así el Papa los exhorta a que hagan de estas asociaciones verdaderas escuelas de comunión con Dios y con los cristianos, que sean compañías en el camino, y aprendan a vivir en la verdad y el amor que Cristo nos reveló y nos comunicó por medio del testimonio de los Apóstoles. Los exhorta también a comprometerse con la misión de la Iglesia desde su propio carisma para iluminar a un mundo trastornado por los mensajes contradictorios de las ideologías. Los miembros de estos movimientos, dice el Papa, deben llevar el amor a Dios y al prójimo al mundo para construir un mundo mejor, según el orden del Amor de Dios:

Los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades son hoy signo luminoso de la belleza de Cristo y de la Iglesia, su Esposa. Vosotros pertenecéis a la estructura viva de la Iglesia. La Iglesia os agradece vuestro compromiso misionero, la acción formativa que realizáis de modo creciente en las familias cristiana, la promoción de vocaciones al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada que lleváis a cabo en vuestro interior. También os agradece la disponibilidad que mostráis para acoger las indicaciones operativas no

sólo del sucesor de Pedro, sino también de los Obispos de las diversas iglesias locales¹³¹.

En estos movimientos, se puede descubrir la presencia del Espíritu Santo en el carisma que expresan y que han recibido los fundadores. En este caso, la palabra carisma no se refiere a fenómenos extraordinarios, como sucede en el movimiento carismático, sino más bien a la índole específica y propia, a sus características, es decir, a aquello que lo distingue y constituye la identidad de ese movimiento¹³². Se trata de una nueva aplicación de la noción de carisma en la Iglesia. El fundador, en efecto, es un hombre inspirado por el Espíritu Santo, no en el sentido de una experiencia espiritual personal, sino iluminado para descubrir un nuevo estilo de vida cristiana, a partir del cual decide constituir un nuevo instituto eclesial.

El carisma del fundador está compuesto de los siguientes elementos: la concepción de la idea del instituto con sus finalidades; el haber dado existencia al instituto, es decir, el haber pasado del deseo a plasmar en la realidad una comunidad de Iglesia; el haber tenido una experiencia divina, una iluminación interior, una voz, etc.; una particular sensibilidad hacia una necesidad concreta de los hombres de este tiempo; un profundo sentido de paternidad o maternidad, depende si es fundador o fundadora, respecto de los discípulos; el conjunto de normas de gobierno (constituciones) que él personalmente da al grupo y las dificultades y sufrimientos que afrontan para llevar adelante estas obras de Dios; la eclesialidad del movimiento, es decir, su inserción en la vida de la Iglesia y el reconocimiento de la autoridad eclesial; el carácter misionero de esta nueva fundación y el hecho de ser una nueva forma del seguimiento de Cristo.

Todos estos elementos componen lo que se denomina el carisma del fundador, que es el carisma originario del instituto¹³³.

¹³¹ Benedicto XVI, Vaticano, 22 de mayo del 2006.

¹³² Cf. ROCCA, Geancarlo. *El carisma del fundador*. Áncora, Roma, 1998, 28.

¹³³ Cf. ROCCA, G., o.c., 81-84.

CAPÍTULO 4

LAS PROPIEDADES DE LA IGLESIA

El misterio de la Iglesia se expresa también en las notas o propiedades que definen su naturaleza, porque ellas son fruto de la obra de las Personas Divinas que construyen la Iglesia. La Iglesia no nace de abajo, es decir, de la voluntad de los hombres que, constituidos como pueblo, eligen participar de esta obra de redención, sino que nace de la Trinidad y se edifica por sus acciones, ya que es Dios mismo quien la hace una, santa, católica y apostólica. La esencia de la Iglesia como obra de Dios en los hombres y de éstos movidos por la gracia de Dios se manifiesta también en que el hecho de que estas propiedades de la Iglesia son, a la vez, un don y una tarea, pues si bien tienen su origen en Dios, representan para los miembros del Pueblo eclesial un desafío permanente.

Las propiedades de la Iglesia son cualidades que emanan de su naturaleza y que fueron reconocidas por la autoconciencia eclesial desde los primeros siglos. El símbolo del concilio de Constantinopla (381) define a la Iglesia como “una, santa, católica y apostólica”. Esta definición eclesial tenía por objetivo señalar los signos que permitieran distinguir claramente a la verdadera Iglesia. Las notas, en efecto, surgen en un contexto apologético, debido a la aparición de algunas sectas que se apartaban de las enseñanzas de los apóstoles. Estas nociones fueron utilizadas, en este sentido, por San Agustín en sus argumentaciones contra los donatistas, pero adquirieron mayor envergadura en la defensa apologética de la Iglesia contra las tesis eclesiológicas de la reforma protestante. En la teología de la Contrarreforma, las notas se presentaban como los criterios de discernimiento de la verdadera Iglesia de Cristo, pues sólo en la Iglesia Católica se daban todas estas propiedades. De allí los diferentes nombres con los que se las designaba: condición, signos, cualidades, prerrogativas y notas.

Luego se dejó de lado el uso preponderantemente apologético, para constituirse en aspectos inherentes a la naturaleza de la Iglesia, destacando que se trata de dimensiones de una misma realidad, es decir, la unidad no

puede no ser católica, no estar fundada en los apóstoles o no ser santa, o sea, fruto de la acción de Cristo y el Espíritu. La *Lumen Gentium*, dice así:

Ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, la que nuestro Salvador entregó después de su resurrección a Pedro para que la apacentara (Jn 21, 27), confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno (Mt 28, 18) y erigió para siempre como columna y fundamento de la verdad (1 tim.3, 15)¹³⁴.

4.1. La Iglesia es una

La Iglesia como comunidad de creyentes en Cristo refleja el amor trinitario de Dios, fuente de la comunión entre las Personas Divinas y de éstas con los hombres;

por eso, la Iglesia es una comunión interpersonal que nace de Dios y, por su obra y la de los hombres, se expresa en la fe, en el culto y en la unión fraterna de los cristianos.

La unidad de la Iglesia tiene como causa primera y principal la unidad de Dios, quien es uno y único. Esa unidad se plasma luego en la comunión que une a los hombres entre sí y en su elevación al conformar el Cuerpo Místico de Cristo a partir de la encarnación del Verbo. Es la unidad que se consuma en el estado definitivo de su realización escatológica, la unión más íntima entre los individuos y Dios, entre el Dios poseído por la contemplación cara a cara y los hombres que, sin dejar de ser individuos distintos, logran la comunión más íntima y personal con Él y entre sí. Como dice San Pablo, allí "Dios será todo en todos" (1 Cor.15, 28), pero mientras tanto, durante la peregrinación de la Iglesia en la historia, la unidad es imperfecta y se realiza de dos formas: una visible y externa, otra invisible e interior. Ambas están íntimamente relacionadas en el Cuerpo Místico, tal como señala el texto de los Hechos de los Apóstoles que describe la vida de la primitiva comunidad cristiana:

¹³⁴ *Lumen Gentium*, nº 8.

Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones. El temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales. Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común, vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar¹³⁵.

El texto menciona los tres elementos que componen la unidad eclesial: la unidad que se sigue de aceptar la enseñanza de los apóstoles y que se expresa en la confesión de una misma fe, la unidad originada por la vida fraterna en común y la unidad que se manifiesta y sostiene en la celebración común del culto.

La unidad de este Pueblo de Dios tiene su Causa primera en Dios, pues es, ante todo, fruto de la fe en el mismo Dios. La Iglesia es esencialmente una congregación de fieles, porque la fe no es entendida aquí como la aceptación intelectual a un conjunto de verdades religiosas, sino más bien como la apertura espiritual del hombre a Dios, a partir de la cual se produce un encuentro personal con Él, que transforma la existencia personal dando un nuevo sentido a la vida. Se trata de la respuesta libre al llamado divino a vivir en comunión de vida con Él, a partir de la cual se origina un determinado estilo de vida: un conjunto de valores morales y un nuevo modo de comprender el sentido del amor, de la amistad, del trabajo, de los bienes materiales, del dolor y de la muerte. Es un tipo de unidad que no se logra en ninguna otra clase de asociación de personas; consiste en la síntesis de espiritualidad y comportamiento externo, es decir, desde la interioridad, se generan actitudes que sólo pueden explicarse por la presencia de un Amor de orden sobrenatural¹³⁶ que, por

¹³⁵ Hch. 2, 42-47.

¹³⁶ Cf. SAYÉS, A., o.c., 278s.

definición, no se inicia en la voluntad de los hombres, sino en la iniciativa divina. Como enseña el Concilio:

La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que el Hijo único de Dios fue enviado al mundo por el Padre para que, hecho hombre, regenerara a todo el género humano con la redención y lo congregara en la unidad. Cristo, antes de ofrecerse a sí mismo en el ara de la cruz como víctima inmaculada, oró al Padre por los creyentes diciendo: “Que todos sean uno, como tu Padre estás en Mí y Yo en Ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me enviaste” (Jn 17,21), e instituyó en la Iglesia el admirable sacramento de la Eucaristía, por medio del cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia. Dio a sus discípulos el mandamiento nuevo del amor mutuo y les prometió el Espíritu Paráclito quien, como Señor y dador de vida, permanecerá eternamente con ellos¹³⁷.

Pero, también el Espíritu es principio de unidad en la Iglesia, como señala el texto a continuación:

Una vez que el Señor Jesús fue levantado en la cruz y glorificado, derramó el Espíritu que había prometido, por medio del cual llamó y congregó en la unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad al pueblo del Nuevo Testamento, que es la Iglesia, como enseña el Apóstol: “Hay un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como hay una misma esperanza, a la que ustedes han sido llamados, de acuerdo con la vocación recibida. “Hay un solo Señor, una sola fe, un solo Bautismo” (Ef. 4,5). “Ya que todos ustedes, que fueron bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo... porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús” (Gal. 3, 27-28). El Espíritu Santo que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, efectúa esa admirable unión de los fieles y los congrega tan íntimamente a todos en Cristo, que Él mismo es el principio de la unidad de la Iglesia. Él es quien realiza las distribuciones de las gracias y de los ministerios; enriqueciendo a la Iglesia de Jesucristo con la variedad de dones “así organizó a los santos para la

¹³⁷ *Unitatis Redintegratio*, nº 2.

obra del ministerio, en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo" (Ef. 4,12)¹³⁸.

La unidad en la Iglesia, como enseña el Concilio, tiene su causa primera en Dios mismo, porque no se trata de un grupo de personas unidas sólo por un objetivo común o un sentimiento de pertenencia a una comunidad, sino por la acción de las Personas Divinas que infunden en el alma de los cristianos una vida sobrenatural.

La Iglesia se edifica desde arriba porque el primer movimiento de esta obra es el descenso de Dios al interior de cada uno de sus miembros, revelando lo que Él mismo es. En el don divino de la fe, se asienta la unidad eclesial porque, por medio de ella, se unen espiritualmente los individuos que creen lo mismo, aceptando el testimonio de las Escrituras, de la Tradición apostólica y las enseñanzas del Magisterio. Esa comunión espiritual iniciada por la fe se expresa, además, en actos de culto, en compromisos pastorales, en solidaridad con los más necesitados, etc. De esta forma, la comunión que se genera a partir de la fe es más profunda que los lazos que vinculan a los hombres a una familia o a una sociedad; es, en definitiva, como dice Santo Tomás, la unidad que nace de creer en un único y mismo objeto: Dios. Es la unión espiritual con Dios y con los hermanos en la fe¹³⁹, una unión que se expresa en la vida comunitaria, ya que Dios quiso que la humanidad fuera instrumento de la divinidad para su obra salvífica. Esta humanidad es la que asume el Verbo en la Encarnación y es la que, mediante sus actos, constituye la causalidad instrumental de la gracia que poseen los sacramentos, a través de la mediación de los hombres consagrados y de la comunidad eclesial toda como instrumento salvífico.

Por eso, la fe, en sentido católico, se profesa principalmente en la participación de los rituales litúrgicos de los sacramentos. Se trata de acciones de culto que suponen una fe y la sostienen causando la gracia.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate* 29,4; *Contra Gentiles*, IV, 78; *Suma Teológica* I, 117.

Además, no son acciones individuales, sino expresiones comunitarias; de allí que sean instrumentos mediante los cuales se edifique la unidad eclesial. Ellos se realizan en una reunión cultural en la que se hacen los mismos gestos y se usan los mismos símbolos y en la que la actualización de la unión con Dios se vuelve comunión de vida entre los miembros. El descenso divino genera un movimiento ascendente en los hombres, pues de la comunicación de la vida divina nace la respuesta del creyente. Este dinamismo sobrenatural de la unión eclesial que va más allá de las intenciones y sentimientos humanos alcanza su máxima realización en la Eucaristía, porque en ella, la unión del cristiano con Dios se realiza en la comunión con el cuerpo de Cristo, sustancialmente presente en la hostia consagrada. Es la unión más profunda con Dios que el hombre pueda lograr en esta vida, puesto que no se trata de una participación general en la vida divina, sino de la presencia real de Cristo. Nada hay más de sagrado que esta presencia. Es Cristo mismo y por eso allí está el “centro y culmen” de toda la vida cristiana; y esa presencia divina produce no sólo un efecto en la interioridad del individuo que la recibe, sino que sus efectos redundan en el Cuerpo Místico entero, porque del alimento espiritual se sigue un aumento de la unión que une a cada miembro con la Iglesia. La Iglesia, como afirmaban los Padres, se edifica por los sacramentos, de manera particular, por el sacramento del Bautismo, con el cual se incorpora un nuevo cristiano al Pueblo de Dios, y por el sacramento de la Eucaristía, en el que se actualiza la Pascua de Cristo y se recibe su Cuerpo.

El texto de los Hechos de los Apóstoles, que hemos citado arriba, describe otra de las manifestaciones de la unidad de la comunidad cristiana, la vida fraterna en común. El relato refiere algunas acciones que son más bien extraordinarias y propias de esa primitiva comunidad, como el poner los bienes materiales en común; sin embargo, habla de una de las características más significativas de la comunidad cristiana. En efecto, entre los miembros de este Cuerpo Místico, hay un espíritu de comunión y de solidaridad que se explica sólo si se tiene en cuenta la comunión teologal de la fe y el culto. En la Iglesia, la unión no es una consecuencia de un acuerdo de voluntades, ni de un afecto personal, ni de una

necesidad de cooperación mutua, como sucede con cualquier otro tipo de asociación.

La unidad social en la Iglesia es uno de los frutos del Amor sobrenatural que anima interiormente a los cristianos, pues no son ellos quienes se eligen como si fueran socios, ni el deber de caridad es algo meramente externo, sino una obligación de la conciencia, tampoco se trata de una forma de vivir la justicia y la prudencia en las relaciones interpersonales.

Las exigencias espirituales de la vida cristiana superan ese nivel, porque inspirados en el ejemplo de Cristo, la caridad les exige gestos de mayor renuncia de sí. Por eso, no se puede comprender el misterio de la Iglesia, sólo desde una perspectiva sociológica. Ella no es un voluntariado, tampoco una institución filantrópica ni una organización no gubernamental. Sin lugar a dudas, hay en sus miembros una energía espiritual que los une generando un espíritu de cuerpo y que brota de la presencia de las Personas divinas actuando en los corazones de los cristianos. Se pueden hacer muchas críticas respecto de las actitudes individualistas que algunos de sus miembros poseen, pero no se puede negar la generosidad, la entrega y el compromiso con una causa no temporal que mueve permanentemente a los creyentes a poner en común sus vidas.

Esta unidad es, en consecuencia, de una naturaleza diferente a la de cualquier otro tipo de asociación. Por ese motivo, tiene algunas características propias. En primer lugar, el estilo de vida en ella se inspira en la caridad y el servicio al bien común es el que mueve las tareas, sobre todo, en el ejercicio de la autoridad. Los discípulos tienen el ejemplo de su Maestro que dijo venir al mundo a servir y no a ser servido. Éste es el modelo para el ejercicio de los diversos ministerios y el fin que se propone la organización social de la comunidad mediante una jerarquía y una estructura legal, como la del Código de Derecho Canónico. Son modos de construir la comunión eclesial. La Iglesia, en efecto, es una comunión, porque en ella, sus miembros están unidos por el mismo fin, por la presencia de Dios y por las tareas; de allí que la solidaridad espiritual y en las obras sea una verdadera exigencia para todos. En segundo lugar, la unidad eclesial no

significa uniformidad, ya que al ser universal, la propuesta de la salvación no se reduce a un país, una raza o una cultura. Así, siendo esencialmente la misma fe y el mismo culto cristiano son muy diversas sus manifestaciones, según las culturas y costumbres de los pueblos.

Sin embargo, la realización de la unidad no es perfecta en la Iglesia peregrina, porque ella depende, primera y principalmente, de la acción de la Trinidad en los hombres, pero también requiere de la intervención de la voluntad de las personas. Y es allí precisamente donde halla obstáculos permanentemente a lo largo de la historia, entre los cuales se están el cisma y la herejía.

El cisma es la ruptura de la comunión con la Iglesia mediante el alejamiento de la autoridad eclesial; es la separación causada por diferencias con quienes son el centro y el criterio de unidad eclesial, es decir, los obispos y el Papa. Estas divisiones que se producen en la Iglesia desde sus inicios son consecuencia de la voluntad de pensar, actuar y vivir no en la Iglesia y según ella, sino por cuenta propia, movido por el orgullo y la cerrazón mental al diálogo. También tienen su causa en la preponderancia de un cierto nacionalismo por sobre la fe, como sucedió con los donatistas, los husitas, entre otros¹⁴⁰. Uno de los cismas más importantes es el que se produce entre los siglos XI y XII, el cual divide a la Iglesia de Occidente de la Iglesia de Oriente; y el más reciente es el que produce cuando Monseñor Lefebvre, desobedeciendo al Papa, consagró obispos sin autorización (1989).

Algo similar sucede con la herejía, aunque en este caso, no hay ruptura de la comunión con la autoridad, sino más bien un rechazo de la verdad que enseña la Iglesia católica. La herejía, en efecto, es la oposición a una Verdad revelada y propuesta auténticamente como tal por el Magisterio eclesial. Es una falsa doctrina sostenida obstinadamente y la no aceptación humilde de la autoridad eclesial en materia de interpretación y enseñanza de la fe.

¹⁴⁰ Cf. CONGAR, Y.M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia in Mysterium Salutis* IV, 1, 435-440.

Supone el apego a la opinión propia, fomentada por el orgullo, pero también la contumacia, puesto que para que exista herejía, es preciso que, además de un error en materia de fe, exista la voluntad de perseverar en esa posición no aceptando las correcciones de la Iglesia. No se trata de una negación de la totalidad de la Verdad revelada, porque en ese caso, ya no sería ni siquiera cristiano, sino la acentuación exagerada de un aspecto de la doctrina que termina negando un elemento fundamental de la integridad de la fe. Una de las razones que explican la existencia de este fenómeno en la vida de la Iglesia es, como dice Congar, el abuso de la filosofía, es decir, la decisión de ajustar las verdades de la fe a un sistema de ideas. En la situación actual, podríamos agregar, además, que la distorsión de la enseñanza católica se puede dar si no se tiene en cuenta que no toda filosofía es compatible con la fe cristiana, pues algunos sistemas filosóficos niegan los fundamentos de una visión cristiana del mundo, del hombre y de Dios. Es lo que sucede con el actual relativismo reinante en el ámbito filosófico y cultural. Por otra parte, podríamos agregar que también el abuso de la ciencia puede dar lugar a una deformación de las verdades de la fe, puesto que si se parte de observaciones científicas o bien, se las asume como el criterio de verdad en materia religiosa, se puede desvirtuar la comprensión del misterio teológico. Un ejemplo de esto sería si algunos teólogos pretendieran proponer como punto de partida de la eclesiología una sociología de la religión, deformando la visión teológica de la Iglesia.

4.2. La Iglesia es santa

La santidad es otra de las propiedades del ser de la Iglesia y, por ello, otra de las manifestaciones de la relación entre lo divino y lo humano, que constituye la esencia de la Iglesia.

La Iglesia es santa porque, ante todo, ella es obra de las Personas Divinas, porque su Cabeza es el mismo Hijo de Dios, porque el Espíritu Santo habita en la interioridad de sus miembros y porque posee los medios de santificación.

Sin embargo, no se trata de una santidad lograda de manera perfecta, porque, compuesta por seres humanos falibles, la Iglesia no está exenta de pecado. La santidad es

un don divino y una tarea, un camino a recorrer; sólo en la Ciudad de Dios celestial dicha santidad resplandece sin sombras. En la Iglesia terrenal, hay innumerables ejemplos de santidad (Juan Pablo II, Teresa de Calcuta, el P. Pío de Petralcina, entre otros) y de martirio, pero lamentablemente también faltas y escándalos. Si Dios no estuviera presente en ella, no se podría explicar cómo la Iglesia perdura en el tiempo ni cómo sus miembros son capaces de obras heroicas. Por ello, el misterio de la Iglesia resulta imposible de entender desde una perspectiva sociológica.

La santidad es otra de las pruebas de que la comunidad de creyentes se edifica desde arriba, por una acción divina anterior a la de los hombres y la causa de las acciones con las que ellos participan en dicha construcción.

Así pues, la santidad en la Sagrada Escritura designa la relación de pertenencia de la Iglesia respecto de Dios. En el Antiguo Testamento, el vocablo significa separación y pureza como efecto de la presencia de Dios en su Pueblo, puesto que la santidad, en definitiva es una propiedad exclusiva de la naturaleza divina, sólo Dios es santo (Is. 6, 3). La santidad no es más que el resplandor de su gloria. De allí que el Pueblo que le pertenece por vocación y misión se convierta en una "nación santa" (Ex. 19, 6). El pueblo de Dios es un conjunto de personas vinculadas no sólo por la raza o el territorio, sino por la fe en el único y verdadero Dios. Este Pueblo es de Dios y para Dios, por eso, posee mandamientos por medio de los cuales se santifica (Jr. 23, 9). Además, la tierra que Dios le promete es santa, así como y el lugar donde Dios habita, el templo y la Ciudad donde este último está construido. El culto es el encuentro entre el Dios que desciende a santificar y el reconocimiento que los hombres hacen de la santidad divina, por eso los sacerdotes son santos (Sal. 132, 9), y también las cosas vinculadas a la liturgia (Ex. 30, 29). El Pueblo es santo en la medida en que rinde culto a Dios y se mantiene fiel a la Alianza mediante un estilo de vida señalado por la ley divina. En el Nuevo Testamento, el Pueblo de Dios se define también como un pueblo santo, pero esta vez con un sentido diferente de la presencia divina, porque la santidad es fruto de ese nuevo y más perfecto modo de la presencia divina: la Encarnación. En

efecto, la santidad ahora tiene su causa en la unión de la naturaleza divina con la humana en la Persona del Verbo de Dios. Cristo consagra la naturaleza que asume y la convierte en la fuente de todas las gracias, siendo la Cabeza del Cuerpo Místico. Así, la santidad es descenso de Dios y ascenso del hombre, elevado por la vida sobrenatural que lo santifica: “Cristo amó a la Iglesia. Se entregó por ella a fin de santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra a fin de presentársela a sí mismo resplandeciente, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, santa e inmaculada” (Ef. 5, 25-27).

La Santísima Trinidad continúa la obra comenzada por el Hijo a través de la acción del Espíritu Santo que da vida y conduce a la Iglesia. Él habita en aquellos que están unidos a Dios por el Bautismo (Hech. 1, 5), conformando un templo santo (Ef. 2, 21). Él hace de este Nuevo Pueblo de Dios un sacerdocio santo (1 Pe. 2, 5), ya que pueden ofrecer sacrificios santificados por el Espíritu (Rom. 15, 16), por eso, los miembros de este Cuerpo de Cristo son llamados santos (Rom. 15, 16). Por este motivo, la comunidad de creyentes está obligada a responder a esta vocación con una vida dedicada a Dios, una vida santa. La Iglesia es una comunión en esta santidad de vida y con los santos que desde el Cielo interceden por ella.

Por otra parte, la Iglesia es también santa porque, como instrumento de salvación para los hombres, posee todos los medios para alcanzar ese fin: los sacramentos, la gracia, los carismas, los dones:

A la Iglesia, cuyo misterio está siendo expuesto por el sagrado Concilio, la creemos indefectiblemente santa. Pues Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y el Espíritu Santo celebramos “el solo santo”, amó a la Iglesia como a su Esposa, y se entregó por ella para santificarla (Ef. 5, 25-26), la unió a Sí mismo como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios. Por eso todos en la Iglesia, ya sea que pertenezcan a la jerarquía o sean apacentados por ella, están llamados a la santidad según aquello del Apóstol: “la voluntad de Dios es que sean santos” (1 Tes. 4,3; Ef. 1,4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta incesantemente – y debe manifestarse- en los frutos de gracia que el Espíritu

Santo produce en los fieles; se expresa de múltiples formas en todos aquellos que, en su propio estado de vida, tienden a la perfección de la caridad edificando a los demás; de manera singular aparece en la práctica de los consejos, abrazada por muchos cristianos tanto en forma privada como en una condición o estado admitido por la Iglesia a impulso del Espíritu Santo, manifiesta al mundo, y es necesario que lo manifieste, un espléndido testimonio y un ejemplo de esa santidad¹⁴¹.

No obstante ello, la santidad de la Iglesia, como dijimos, no es perfecta, de hecho ella está constituida por pecadores. Esto representa una verdadera dificultad para comprender su naturaleza, puesto que se trata de dos realidades incompatibles. El misterio de la Iglesia en su fase terrenal, comprende también la realidad del pecado, no en su ser, sino en algunos de sus miembros, ya que hay diversas maneras de pertenecer al Cuerpo Místico de Cristo y, por eso, hay algunos que, al no estar en gracia, no participan plenamente de la comunión espiritual de este cuerpo. Por lo tanto, para no caer en el error, es preciso distinguir entre el ser de la Iglesia, cuya propiedad sigue siendo siempre la santidad porque su Cabeza es Cristo y en ella habita el Espíritu Santo y la situación espiritual de los individuos. La Iglesia en sí misma no tiene pecado, el pecado es de los cristianos, puesto que las acciones morales son de las personas, mientras que los principios formales y constitutivos siguen siendo santos¹⁴².

La Iglesia terrenal es imperfecta, está compuesta por miembros que necesitan permanentemente de purificación y penitencia; sólo en su realización escatológica, la cizaña es separada definitivamente del trigo, como dice Jesús (Mt. 13,24-50).

La Iglesia no es una comunidad compuesta solamente por justos, santos y predestinados, por eso, necesita de una permanente purificación. El pecado de sus

¹⁴¹ *Lumen Gentium*, nº 39.

¹⁴² Cf. GHERARDINI, B., *La Chiesa. Mistero e servizio*, Biblioteca Scienza Religiosa, Roma, 1994, 132s.

miembros ciertamente afecta al Cuerpo entero, en cuanto este Cuerpo está animado por una vida sobrenatural que sus miembros tienen en común y que ese pecado obstaculiza. La Iglesia es también santa porque posee los medios para llevar a cabo esa purificación espiritual de los pecados de los hombres.

Si la Iglesia fuera el Pueblo de Dios que se construye “desde abajo”, su santidad dependería de la voluntad más o menos esforzada de los cristianos, pero la realidad se encarga de demostrarnos más bien lo contrario. Los hombres son pecadores y, si no fuera por las gracias que descienden del cielo, no se explicaría la fidelidad y permanencia en el tiempo de esta comunidad compuesta de seres humanos. Como afirma el Concilio, mientras Cristo es sin pecado, la Iglesia recibe en su propio seno a los pecadores, y por ello, es santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante¹⁴³.

4.3. La Iglesia es católica

La catolicidad es otra de las propiedades del ser de la Iglesia que revela que ella nace de la obra de la Trinidad divina en los hombres, porque es la expresión de la voluntad salvífica de Dios que no se limita a una raza, nación o cultura, sino que está abierta todos los hombres.

La Iglesia no está limitada a una realización histórica o particular, porque no es una comunidad creyente surgida de un pueblo, sino de la elección divina.

En efecto, la Iglesia es católica, es decir, universal y auténtica. El término no es de origen bíblico y recién aparece, por primera vez, en Ignacio de Antioquia, en el año 110, y significa totalidad, universalidad. Pero, desde el siglo II, adquirió una nueva connotación, porque los Padres la utilizaron para diferenciar la verdadera Iglesia de las sectas heréticas. La Iglesia, pues, se distingue por su extensión universal, por no comprender la salvación como un hecho humano limitado a unos pocos. Las sectas han pensado y piensan la idea de salvación limitada a unos pocos, porque la

¹⁴³ Cf. *Lumen Gentium*, nº 8.

conciben como un fruto de la acción humana, a la que conceden superioridad respecto de la intervención divina. Se trata de comunidades que se conciben como construidas desde abajo, pues la salvación está limitada a los que son capaces de llevar un determinado estilo de vida por la fortaleza de su voluntad, o bien a los que poseen una sabiduría elaborada por los hombres.

La comunidad cristiana, en cambio, desde sus orígenes, tuvo una clara conciencia de formar parte de un grupo de extensión universal, lo cual era para ella la expresión de la voluntad divina, como se puede ver en la visión que San Pablo tiene en Joppe, donde recibe la misión de predicar a los gentiles (Hech.10,11). Esta idea de la naturaleza de la Iglesia sigue presente en las enseñanzas de los Santos Padres y de los teólogos medievales, para quienes la catolicidad significa totalidad, pues la totalidad de la Verdad revelada está dirigida a todos los hombres.

La fe es católica, es decir, universal, porque se dirige a todos y porque proclama toda la verdad sobre el verdadero Dios, en la plenitud de la Revelación realizada en Cristo, respondiendo así a la totalidad de las ansias de felicidad de los seres humanos.

Esta propiedad revela el dinamismo de la edificación eclesial porque señala a la Trinidad como fuente primera de la catolicidad eclesial y a la naturaleza humana como su causa instrumental. La salvación es universal porque Dios es único y está por encima de todas las cosas, de toda limitación espacio-temporal. De hecho, Él afirma en su Palabra su deseo de que todos los hombres se salven, y, llegada la plenitud de los tiempos, consuma este deseo enviando a su Hijo. Cristo es la expresión de esta voluntad salvífica universal, puesto que al unirse la Persona divina del Verbo con la naturaleza humana, Dios ha demostrado que, a pesar del rechazo que significa el pecado, Él sigue firme en su deseo de que todos los hombres alcancen la salvación. De esta manera, la salvación no depende de la voluntad humana y sus limitaciones; como afirma San Pablo, la obra de la salvación realizada en Cristo se dirige a la totalidad de los hombres: “porque quiso Dios hacer habitar en Él toda la plenitud y reconciliar por Él todas las cosas, en la tierra y en

los cielos, pacificándolas por la sangre de Jesús”(Col. 1,19-20).

Además, agrega que Dios quiso recapitular todas las cosas del universo en Cristo (Ef. 1,9). La restauración del mundo que se inicia en Cristo se prolonga a lo largo de la historia por medio de este instrumento de salvación que es la Iglesia, ella hace presente a este Cristo que quiere que todos se salven. Los sacramentos y las gracias son los instrumentos con los cuales Dios construye en el tiempo su Iglesia, una Iglesia universal, que consuma la plenitud del universo, elevando a un plano sobrenatural la realización de los seres humanos.

En Cristo está la plenitud de las gracias con las cuales Dios quiere salvar a todos, y su Iglesia participa de esta plenitud; por eso, ella es católica, es decir, universal.

Esta obra de la Trinidad continúa con las acciones del Espíritu Santo que pone en el alma los dones de la gracia, que concede las gracias por medio de las cuales unos colaboran con la salvación de los otros y que reparte también sus dones a los que buscan a Dios. Esas gracias son las que elevan a los hombres y les conceden la posibilidad de responder eficazmente al deseo universal de salvación de Dios.

La catolicidad, sin embargo, no depende sólo de las acciones divinas, sino también de la unidad que existe entre los individuos que pertenecen a la naturaleza humana y de la unidad que existe entre los seres que pertenecen al cosmos. En efecto, entre los hombres, hay una comunión que abarca también el orden espiritual y que implica una solidaridad que se extiende al universo entero, pues el hombre es el culmen de la creación y el vínculo que une el mundo material con el inmaterial. De hecho, con su tarea, colabora en la obra de la creación, actualizando la imagen de Dios que lleva en sí y, mediante la edificación de la Iglesia, toma parte en la

restauración del Cosmos en Cristo. En esta recapitulación, la totalidad del cosmos es dirigido hacia Dios¹⁴⁴.

La Iglesia es católica, por lo tanto, en sus principios formales, pero tiene la misión de trabajar para que esa catolicidad se expanda efectivamente a lo largo del mundo y de la historia. La misión de evangelizar a todos los pueblos es una exigencia que nace de la naturaleza misma de la Iglesia; de allí que ser católico o formar parte de una comunidad católica conlleva el compromiso de dar testimonio de la fe en la sociedad. El Fundador de la Iglesia quiso que sus discípulos fueran los que se dedicaran a propagar su mensaje a los hombres, por eso, todo cristiano y toda comunidad cristiana debe examinar siempre su fidelidad a la vocación: "Id, pues, y hace discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado"¹⁴⁵.

La Lumen Gentium sintetiza el contenido de esta propiedad de la Iglesia de la siguiente manera:

Así pues, el único Pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra, porque de todos los pueblos toma a sus ciudadanos, que lo son de un Reino, por cierto no de índole terrenal, sino celestial. Pues todos los fieles esparcidos por el orbe se comunican con los demás en el Espíritu Santo, y así "el que habita en Roma sabe que los de la India son también miembros suyos"... Este carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el cual la Iglesia Católica tiende, eficaz y constantemente, a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu. En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes presenta sus dones a las otras partes y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se aumenta con todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el Pueblo de Dios no sólo congrega gente de diversos

¹⁴⁴ Cf. CONGAR Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, o.c., 501-508.

¹⁴⁵ Mt. 28, 19-20.

pueblos, sino que en sí mismo está formado por diversos órdenes. Porque en sus miembros hay diversidad, ya sea según los oficios –pues algunos desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos- ya sea según la condición y ordenación de vida, pues muchos – en el estado religioso, tendiendo a la santidad por el camino más arduo-, estimulan con su ejemplo a los hermanos. Además, en la comunión eclesíástica existen legítimamente Iglesias particulares que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el principio de la cátedra de Pedro que preside la asamblea universal de la caridad, defiende las legítimas variedades y al mismo tiempo, vela para que estas particularidades no sólo no perjudiquen la unidad sino incluso cooperen a ella. De aquí dimanar finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia, los vínculos de íntima comunicación de bienes espirituales, operarios apostólicos y de recursos económicos¹⁴⁶.

La catolicidad, como señala este texto, es una exigencia de solidaridad y caridad entre los cristianos y entre las Iglesias, por eso, si una comunidad cristiana quisiera ser fiel a su identidad católica debería no sólo comulgar con la verdadera doctrina, sino, además, colaborar espiritual y materialmente, en la medida de sus posibilidades, con la tarea de evangelización que llevan a cabo las otras comunidades, particularmente las más necesitadas. Este deber de caridad es también una fuente de energía espiritual para las comunidades, que si pierden de vista su propia dimensión universal, acaban por vivir para sí mismas, y la Iglesia no existe para sí misma, sino para la misión, para cumplir la voluntad de Dios de salvar a todos los hombres.

Esta dimensión universal de la Iglesia no significa, de ningún modo, uniformismo, es decir, identidad en lo accidental, sino en lo esencial y con diferentes formas de realizar ese estilo de vida cristiano, según las costumbres y culturas locales.

Por eso, el Concilio insiste en la noción de Iglesias particulares y en que la catolicidad exige que ellas sean

¹⁴⁶ *Lumen Gentium*, nº 13.

conscientes de pertenecer a un Cuerpo Místico universal, pero también que se respeten las formas particulares de cada una de ellas¹⁴⁷.

Comprender y vivir la catolicidad es un verdadero desafío para los miembros de este Pueblo de Dios, porque la Iglesia debe ser entendida siempre como un misterio, es decir, en primer lugar, como la obra de Dios en los hombres. Sólo desde una visión sobrenatural, una comunidad cristiana puede evitar la contraposición entre Iglesia local e Iglesia universal; sólo desde esta visión universal, los grupos cristianos pueden superar la tendencia a encerrarse en sus propias necesidades y proyectos.

4.4 La Iglesia es apostólica

La apostolicidad es la última de las propiedades de la Iglesia; también en ella se manifiesta el misterio de la Iglesia como una obra que la Trinidad construye mediante la participación de los hombres.

La Iglesia es apostólica porque conserva, a través del tiempo, la identidad de sus principios de unidad tal como los recibió de Cristo en la persona de los apóstoles¹⁴⁸. Y también, es apostólica porque mantiene el ministerio, la misión y la doctrina de esos apóstoles, por eso, ella implica una identidad con aquella comunidad fundada por Cristo en ambos órdenes: el de la sucesión y el de la fidelidad a la verdad de Cristo.

Cristo mismo es el que, al fundar la Iglesia, expresa su deseo de que ésta, su obra, se continúe en la historia; por eso, afirma ser enviado por su Padre y, a su vez, envía a los apóstoles con esta misión (Jn 20, 21). La comunidad primitiva asumió esta voluntad de su Fundador y, con el tiempo, fue formando claramente la noción de sucesión apostólica, particularmente en el contexto del enfrentamiento con algunas sectas y ante la necesidad de definir la auténtica Iglesia fundada por Cristo.

¹⁴⁷ Cf. GARCÍA EXTREMEÑO, C., o.c., 290.

¹⁴⁸ Cf. CONGAR, Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, o.c., 547.

En efecto, la noción de apostolicidad fue plasmándose paulatinamente, a medida que la comunidad cristiana se fue expandiendo y organizando. Por eso, esta conciencia de la apostolicidad pasa del Nuevo Testamento a los escritos de los Padres de la Iglesia, como Clemente de Roma, Ignacio de Antioquia, Ireneo, Tertuliano y Cipriano. El primero en referirse a ella fue Ireneo, pues en sus confrontaciones con los grupos gnósticos, apelaba a la sucesión apostólica como criterio de definición de la verdadera Iglesia de Cristo. Se podía reconocer a las Iglesias particulares si realmente descendían de las comunidades constituidas por los apóstoles; en consecuencia, aparecieron entonces las listas de obispos que daban cuenta de un verdadero origen apostólico. Estas listas incluían, naturalmente, a los sucesores de Pedro. Los obispos eran, para esas comunidades, una garantía de pertenencia a la comunidad apostólica.

Hipólito, en su Tradición apostólica, afirma que el obispo tenía que estar en comunión con Roma y, por lo tanto, debía ser ordenado por los obispos de las Iglesias vecinas mediante la imposición de las manos. Este gesto era expresión de fidelidad a la Iglesia, a su fe y a su misión. Esta fidelidad es una de las obras que realiza el Espíritu Santo prometido por Cristo a los apóstoles: “el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo he dicho” (Jn. 14,26). Él hace que los sucesores de los apóstoles permanezcan fieles a la verdad del mensaje que Cristo transmitió a los apóstoles. Si no fuera por esta presencia de Dios en su Iglesia, no se podría explicar esta fidelidad a lo largo de tantos siglos. La Iglesia se construye con los hombres, pero no desde abajo, sino desde arriba¹⁴⁹.

Esta conciencia eclesial se plasmó en el Magisterio, porque hacia el siglo V, el término apostólico aparece ya en los símbolos como una de las notas esenciales de la Iglesia (Calcedonia, año 451). Más tarde, la apostolicidad fue usada como nota que distingue a la verdadera Iglesia, como signo

¹⁴⁹ Cf. *Dei Verbum*, nº 3 y 4.

de solidez, porque destaca el hecho de que en la Iglesia está asentada la verdadera fe, así por ejemplo, es utilizada por el Concilio de Trento. A partir de la Reforma protestante, esta propiedad eclesial se convirtió en argumento sólido de demostración de esa fidelidad a la verdadera Iglesia fundada por Cristo, distinguiendo la apostolicidad de origen, de doctrina y de sucesión jerárquica.

La sucesión apostólica establece una continuidad entre la Iglesia que comienza en el tiempo en Jerusalén y la Iglesia que alcanzará su estado definitivo en la eternidad en la Ciudad Celestial. La sucesión apostólica se concretiza mediante la imposición de las manos, pues en el acto de la consagración sacramental, se transmite el verdadero orden episcopal. Esto significa que se continúa con la misión de la Iglesia y con la misma doctrina enseñada por los apóstoles, tal como se expresa en la comunidad primitiva (2 Tim. 2,2.).

Los obispos tienen la autoridad magisterial en la porción de Iglesia que se les ha encomendado, pero tienen que ejercer esa autoridad en sintonía con la tradición recibida de los apóstoles para conservar la comunión con las demás Iglesias particulares y, sobre todo, con la Iglesia de Roma¹⁵⁰.

Los obispos, en este sentido, son sucesores de los apóstoles, aunque no son idénticamente lo mismo. Los apóstoles fueron los testigos de la vida y resurrección de Cristo y recibieron directamente de Él el encargo de fundar iglesias mediante la predicación. Esto es propio de los apóstoles y, por lo tanto, único e irrepetible. Sin embargo, los obispos actuales tienen en común con aquellos el hecho de ser maestros en la fe y pastores de las comunidades cristianas, pues de ellos recibieron esta misión. Además, los obispos tampoco recibieron el carisma de la revelación que les permitía a los apóstoles constituir una tradición normativa; los obispos reciben una tradición ya constituida¹⁵¹.

Por otra parte, el episcopado es de naturaleza colegial, porque esa fue la voluntad de su Fundador que quiso

¹⁵⁰ WIEDENHOFER S., *Eclesiología*, in *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1996, 748s.

¹⁵¹ Cf. SAYÉS, J. A., o.c., 299 ss.

que fueran un colegio al elegir a los doce. De allí que, salvo en el caso del obispo de Roma, que es sucesor de Pedro (y por sucesión histórica, en el caso del obispo de Jerusalén, sucesor de Santiago y el de Alejandría, sucesor de Marcos), ningún obispo sucede a un apóstol en particular; la sucesión es de colegio a colegio.

La apostolicidad, no obstante ello, es una propiedad de la Iglesia entera, pues Cristo quiso que esta fuera una propiedad esencial mediante la cual se conserve, a través del tiempo y del espacio, la identidad de la doctrina y de la misión. La sucesión apostólica no es sólo la continuidad histórica en la ocupación de una sede de gobierno de una comunidad; tampoco es solamente la garantía de una ordenación episcopal válida, sino que también formalmente es una identidad en la misión. Ella se realiza mediante la consagración y la imposición de manos y responde a la historicidad de la comunidad eclesial¹⁵². Los apóstoles recibieron unos poderes y carismas necesarios para cumplir con su misión (Mt. 28,18) y ellos deben transmitirlos a otros para que continúen con su misión luego de su muerte. La estructura del Cuerpo Místico de Cristo se asienta sobre esta apostolicidad que es mucho más que una característica externa y organizacional, porque es el Espíritu Santo quien la suscita y garantiza: “lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo”¹⁵³.

¹⁵² Cf. CONGAR Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, o.c., 567-582.

¹⁵³ 1Jn. 1,3.

PARTE II

LA IGLESIA: SACRAMENTO DE SALVACIÓN

CAPÍTULO 5

LA IGLESIA ES SACRAMENTO DE SALVACIÓN

El Concilio Vaticano II no sólo resaltó la dimensión sobrenatural de la Iglesia, señalando claramente que su origen se halla en la acción de las Personas divinas y afirmando que la Iglesia es un Pueblo de Dios escatológico, sino también poniendo la Eucaristía en el centro del misterio de la Iglesia y como centro y culmen de su vida. Esta afirmación, en nuestra opinión, es clave para comprender la naturaleza y misión de esta obra de salvación, ya que en ella se manifiesta claramente la Iglesia como sacramento de salvación. Todo sacramento, en efecto, es un instrumento visible de la gracia de Dios, cuya realización tiene origen en su iniciativa y se actualiza en las acciones más importantes que la Iglesia puede realizar aquí en la tierra: las celebraciones cultuales. Si esto vale para todas las celebraciones que realiza la Iglesia, hay que decir que, en el caso de la Eucaristía, adquiere su mayor plenitud, porque el efecto de este sacramento es la presencia real de Cristo, que es Centro y Vida de todos los fieles.

La mejor manifestación de que los pastores y el Pueblo de Dios han comprendido la índole propia de la Iglesia es cuando en sus comunidades la celebración eucarística ocupa verdaderamente el lugar más importante. El amor por la presencia real de Cristo, es decir, la Eucaristía tiene que tener una prioridad absoluta respecto de cualquier otro tipo de acción en la Iglesia, de manera tal que ninguna otra tarea ocupe la centralidad que posee la celebración de la Pascua del Señor; tiene, además, la capacidad de mostrarle a los cristianos lo que la Iglesia es, es decir, la obra de un Dios que desciende del Cielo y se convierte en el alimento espiritual de los cristianos; tiene, también, la virtud de señalar explícitamente el fin de todo el esfuerzo que hacen los creyentes para edificar la Iglesia: Dios, es decir, no es la Iglesia misma, sino Dios que está allí presente.

Por lo tanto, la analogía entre la Eucaristía y la Iglesia sirve no sólo como una reflexión teórica, sino como un verdadero sustento espiritual, ya que las comunidades cristianas que no viven en torno a la Eucaristía, que no descubren que la tarea más importante de la Iglesia es rendirle culto a Dios, porque se ponen otro tipo de objetivos, terminan expresando confusamente su razón de ser como comunidad católica.

Para explicar mejor la relación que existe entre la Eucaristía y el misterio de la Iglesia, tenemos que referirnos, en primer lugar, a la naturaleza sacramental de la Institución eclesial y, en segundo lugar, a la relación directa que existe entre Eucaristía e Iglesia.

5.1. La Iglesia: sacramento de salvación

Una de las afirmaciones teológicas más importantes del Concilio Vaticano II consistió en designar a la Iglesia como sacramento de salvación. El Magisterio de la Iglesia, de esta manera, asumía la propuesta de varios teólogos contemporáneos que habían intentado rescatar la dimensión sobrenatural de la Iglesia comparándola con los instrumentos de salvación que le dejara su Fundador. Esta comparación con los signos visibles de la gracia tiene la virtud de enfatizar el hecho de que la Iglesia posee un aspecto sobrenatural y otro social y jurídico, pero que el primero es el fundamento y el fin del segundo. Por eso, varios teólogos afirmaron que se trata de la enseñanza más importante del Concilio Vaticano II (M. Schmaus, H. Mülhen), que es la puerta que abre a una nueva concepción teológica de la Iglesia (P. Smulders) y la definición que caracteriza la visión de la Iglesia que propone el Concilio (Y. Congar)¹⁵⁴. Por primera vez, en el documento magisterial se usa esta expresión que sostiene que la Iglesia es un signo sensible de la unión de Dios con los hombres y, para darnos cuenta mejor de la importancia que tuvo en el Concilio, hay que decir que ella aparece ya desde el inicio mismo de la Constitución sobre la Iglesia:

Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la

¹⁵⁴ Cf. GARCÍA EXTREMEÑO, C., o.c., 164.

unidad de todo el género humano...”¹⁵⁵. Más adelante, en el número 9, define a la Iglesia como sacramento para explicar la naturaleza del Pueblo de Dios, puesto que se trata de un Pueblo que es causa de salvación para los otros pueblos y que se construye a partir de los sacramentos: «Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por Él como instrumento de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt. 5,13-16)... La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación, y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad salutífera, para todos y cada uno. Rebosando todos los límites de tiempos y de lugares, entra en la historia humana con la obligación de extenderse a todas las naciones”¹⁵⁶. La expresión es usada nuevamente en este texto conciliar para referirse a la naturaleza escatológica de la Iglesia. Es que la Iglesia es como un sacramento en virtud de su índole escatológica, ya que todo sacramento es un inicio de la Vida eterna: «Porque Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia Sí a todos los hombres (cf. Jn 12,32); resucitando de entre los muertos (cf. Rom 6,9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por El constituyó su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación; estando sentado a la diestra del Padre, sin cesar actúa en el mundo para conducir a los hombre a su Iglesia y por ella unirlos a Sí más estrechamente, y alimentándolos con su propio Cuerpo y Sangre hacerlos partícipes de su vida gloriosa”¹⁵⁷.

Sin embargo, no son estos los únicos textos en los cuales la Iglesia es definida como un sacramento universal de salvación, puesto que esta definición teológica de la Iglesia aparece en otros textos del mismo Concilio. En la Sacrosanctum Concilium, el Concilio repite la referencia a la Iglesia como un sacramento (aunque sin mencionarla

¹⁵⁵ *Lumen Gentium*, nº 1.

¹⁵⁶ *Lumen Gentium*, nº 9

¹⁵⁷ *Lumen Gentium*, nº 48.

explícitamente) y describe todo los elementos que la constituyen como tal: «Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos»¹⁵⁸. Este mismo documento conciliar califica a la Iglesia de "sacramento admirable":

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 la Iglesia entera"»¹⁵⁹. En otro texto, el Concilio resalta la idea de unidad con Dios como fundamento de la Iglesia: «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es "sacramento de unidad", es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos»¹⁶⁰. En la constitución pastoral sobre la presencia de la Iglesia en el mundo, el Concilio vuelve a utilizar la definición de Iglesia como sacramento: «La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que ella es "en Cristo como sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"»¹⁶¹.

Más adelante, agrega:

La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que ella es "en Cristo como sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"»¹⁶².

Por último, en el decreto sobre la dimensión misionera de la Iglesia, reaparece la definición de Iglesia como sacramento: «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes

¹⁵⁸ *Sacrosanctum Concilium*, nº 2

¹⁵⁹ *Sacrosanctum Concilium*, nº 5.

¹⁶⁰ *Sacrosanctum Concilium*, nº 26.

¹⁶¹ *Gaudium et spes*, nº 42.

¹⁶² *Gaudium et spes*, nº 45.

para ser "el sacramento universal de la salvación", obedeciendo el mandato de su Fundador (Cf. Mc, 16,15), por exigencias íntimas de su misma catolicidad, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres»¹⁶³. En el mismo decreto, dice también así: «Después el Señor, una vez que hubo completado en sí mismo con su muerte y resurrección los misterios de nuestra salvación y de la renovación de todas las cosas, recibió todo poder en el cielo y en la tierra (Cf. Mt., 28,18), antes de subir al cielo (Cf. Act., 1,4-8), fundó su Iglesia como sacramento de salvación»¹⁶⁴.

Lo que el Concilio intenta señalar al usar esta expresión para definir a la Iglesia es el vínculo que tiene la Iglesia con Cristo en virtud del cual ella resulta ser un instrumento de la gracia. Cristo, como ya dijimos, al asumir la naturaleza humana, la convierte en instrumento de salvación, porque por medio de ella, realiza los actos salvíficos con los cuales redime a los hombres; a través de ella, entonces, las gracias llegan a los hombres. De allí que hayamos afirmado que la Iglesia se edifica, en primer lugar, por las gracias que Cristo envía desde el Cielo. La Iglesia actúa, a su vez, como un instrumento de mediación para que esas gracias lleguen a los hombres de todo el mundo y a lo largo de toda la historia. Ésta es la razón de ser de la Iglesia y el sentido de su presencia en el mundo. Por eso, el Concilio, al definir a la Iglesia como sacramento, refiere esta misión salvífica que ella tiene respecto de "todo el género humano". De hecho, el primer texto de la *Lumen Gentium* que hemos citado arriba establece explícitamente la vinculación entre la mediación de Cristo y la mediación de la Iglesia: "La Iglesia es en Cristo". Esto significa que el Mediador Universal es Jesucristo y que la Iglesia es mediadora en cuanto es la obra fundada por Él, para prolongar en el tiempo su acción redentora. Toda la capacidad mediadora de la Iglesia se funda en Cristo, que es la plenitud de la Revelación y de la Redención; de manera tal

¹⁶³ *Ad gentes*, nº 1.

¹⁶⁴ *Ad gentes*, nº 5.

que ésta es la primera verdad teológica que se deduce de la definición de la Iglesia como sacramento¹⁶⁵.

Para comprender mejor el significado de este término teológico aplicado a la Iglesia, es preciso explicar qué es un sacramento y en qué sentido se emplea aquí. El Catecismo de la Iglesia Católica define los sacramentos de la siguiente manera: “Los sacramentos son signos eficaces de la Iglesia instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia con los cuales nos es dispensada la Vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados significan y realizan las gracias propias de cada sacramento”¹⁶⁶. El mismo Catecismo establece un vínculo estrecho entre los siete sacramentos y la Iglesia, puesto que enseña que la gracia de Cristo actúa en la Iglesia a través de ellos¹⁶⁷. Además, agrega que: «Los sacramentos son “de la Iglesia” en el doble sentido de que existen “por ella” y “para ella”; existen “por la Iglesia”, porque ella es el sacramento de la acción de Cristo que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo; existen “para la Iglesia” porque ellos son “sacramentos que constituyen la Iglesia” (San Agustín, *Cív.* 22, 17; Santo Tomás, *S. Th.* III, 64, 2, ad. 3), manifiestan y comunican a los hombres, sobre todo en la Eucaristía, el misterio de la Comunión del Dios Amor, uno en tres personas”¹⁶⁸.

El término “sacramentum” es una traducción de la palabra griega “mysterion”. Este vocablo en la Sagrada Escritura designa diferentes realidades. Así por ejemplo, en San Pablo se refiere al Evangelio en su totalidad, a todos los hechos de la vida de Jesús y al mismo Cristo, que es el misterio de Dios; y todo ello resumido en la idea de un plan salvífico de Dios realizado en Cristo. Por esta razón, la tradición cristiana asumió el término para referirse a los acontecimientos por medio de los cuales Dios lleva a cabo su plan de salvación en la historia. De allí que algunos Padres se refieren a la Iglesia como un sacramento. El término,

¹⁶⁵ Cf. PIÉ-NINOT, S. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Sígueme, Salamanca, 2006, 223.

¹⁶⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1131.

¹⁶⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1116

¹⁶⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1118.

entonces, expresa la realización histórica, en la vida de los hombres, de una realidad de orden sobrenatural. Es la manifestación de la misericordia divina que, para conducir a los hombres hasta Él, obra suavemente, es decir, teniendo en cuenta el ser y los modos de los hombres. Por eso, Él no sólo quiso revelarse, expresándose en conceptos humanos, sino que la Palabra de Dios quiso instituir en la historia realidades visibles por medio de las cuales se hiciera presente una realidad invisible: la participación de la Vida divina en el alma. El hombre, en efecto, por su naturaleza, necesita de signos sensibles que expresen realidades que son, por su propia índole, inmateriales. El sacramento es, entonces, un signo mediante el cual el hombre puede llegar a conocer esa realidad divina que es distinta de lo que conoce en este mundo. Sin embargo, el sacramento no solamente es un signo, sino también una causa instrumental de la gracia, puesto que, en virtud de la obra salvífica de Cristo, tiene la capacidad de producir la gracia a los hombres.

Los sacramentos obran *ex opere operato*, es decir, que esta virtualidad no depende de la santidad de quienes lo realizan, sino de la intención de la Iglesia (aunque obviamente sí dependen de esa santidad los frutos que ellos producen)¹⁶⁹. El término aplicado a la Iglesia, por lo tanto, señala que toda la importancia de la obra de la Iglesia en el mundo deriva de su conexión con Cristo. Ella hace presente el misterio de Cristo en la historia en cuanto es un cauce de la gracia, es la forma visible que este don sobrenatural asume para llegar a los hombres.

En esta perspectiva, la Iglesia aparece como prolongación del misterio mismo de la Encarnación, ya que como Cristo es la presencia de Dios entre los hombres, la Iglesia es quien lo hace presente a Él. Cristo es el Sacramento del Padre y la Iglesia, el signo visible del Hijo de Dios¹⁷⁰.

¹⁶⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1128.

¹⁷⁰ Cf. KASPER, Walter. *Teología e Iglesia*. Herder, Barcelona, 1989, 336-342.

La Iglesia, sin embargo, no es un sacramento más y, por eso, el texto del Concilio se encarga de matizar la afirmación diciendo que es “como” un sacramento. En efecto, se trata de una comparación analógica entre los siete sacramentos y el misterio de la Iglesia. La Iglesia no es un sacramento más, sino que ella, como instrumento de salvación para los hombres, está edificada sobre los sacramentos. De allí que, como decía el texto del Catecismo, los sacramentos se dan en ella y para ella. Por esta razón, podríamos definir a la Iglesia como el sacramento radical o primordial, es decir, como el instrumento en el cual se originan los signos de la gracia instituidos por su Fundador. Estos fueron creados por Cristo y dados a la Iglesia, quien los renueva en nombre de Cristo. La Iglesia es el sacramento primordial porque contiene estas formas visibles de la presencia divina y como realidad humano-divina, se actualiza mediante las celebraciones sacramentales, que son sus acciones¹⁷¹. Por eso, podemos decir que la economía de la salvación halla su centro en Cristo, quien, en virtud de la Encarnación, es el Mediador Universal. Luego, Él funda la Iglesia para que sea su instrumento de Redención y en ella, instituye los sacramentos como signos visibles de la presencia divina en el mundo.

La naturaleza íntima de la Iglesia es sacramental, puesto que reúne estos dos aspectos propios de la mediación salvífica: la gracia que significa y produce y la visibilidad que lo realiza mediante gestos y materia.

Por eso, si uno se pregunta de qué es sacramento la Iglesia, debería decir que la Iglesia es sacramento de Cristo¹⁷². Él, en efecto, se presenta en las Escrituras como el misterio divino que ha sido dado a conocer al mundo: “A ustedes les ha sido dado el misterio del Reino” (Mc. 4, 11); es conciente de que, mediante la Encarnación, Él revela a su Padre a quien conoce por ser el Hijo: “Nadie lo ha visto jamás, sino el Hijo único, que está en el seno del Padre, es Él quien lo da a conocer” (Jn. 1, 18). La Iglesia, como enseña el

¹⁷¹ Cf. SEMMELROTH, Otto. *La Iglesia como sacramento de salvación* in *Mysterium Salutis* IV/I, Cristiandad, Madrid, 1984, 331.

¹⁷² Cf. GARCÍA EXTREMEÑO, C., *o.c.*, Edibesa, Madrid, 1999.

número 1 de la *Lumen Gentium*, es sacramento de salvación, es decir, de la unión íntima con Dios y con los hombres, en virtud de Cristo. La Iglesia no salva por sí misma, sino por Cristo, el único Redentor de los hombres. La misión de la Iglesia es ser signo eficaz de esta salvación para los hombres a lo largo de la historia. Esta unión entre Cristo y la Iglesia, que expresa la noción de sacramento, tiene fundamento en la Revelación misma. Así, por ejemplo, para San Pablo, la Iglesia es la comunidad de los llamados a formar parte del Pueblo de Dios que se funda sobre el misterio de Cristo. Por eso, enseña que Dios, que es invisible, se ha revelado a través de su Hijo, su Imagen visible, y este Hijo es la Cabeza del Cuerpo, que es la Iglesia. Este Cuerpo de Cristo es, por naturaleza, un misterio, porque es un organismo sobrenatural integrado por los hombres que participan de la misma vida de Dios. La Iglesia, para San Pablo, es un instrumento de la Redención universal por la cual Dios quiere rescatar a todos los hombres en Cristo. Por eso, la misión de la Iglesia está orientada a todos los hombres (Ef. 1, 10).

La Iglesia es llamada “sacramento del mundo o de la humanidad”, porque aunque ella comprende una parte de la totalidad de la humanidad, es, respecto de esa totalidad, un signo de salvación, un signo claro del misterio de la misericordia divina que quiere que todos los hombres se salven. La Iglesia también es llamada “sacramento del Reino”, porque su consumación se dará en el más allá. La unión con Dios que se inicia aquí en la tierra se perfecciona en la contemplación divina, en la Ciudad Celestial. Éste es el fin por el cual existe la Iglesia, un fin trascendente y que supera toda forma de realización temporal; por eso, la noción de sacramento aplicada a la Iglesia pone de manifiesto la índole escatológica de esta comunidad de salvación, como hemos visto en los textos de la *Lumen Gentium*.

En este sentido, también puede llamarse a la Iglesia “sacramento del Reino”, porque es el germen, el inicio temporal de esa realidad eterna; ella promueve, además, los valores propios del Reino en el mundo. Sin embargo, no logra nunca en este mundo una realización perfecta, puesto que su misión no es la construcción de un proyecto puramente temporal o de orden político-social. La liberación y salvación

que propone la Iglesia sólo se realiza, de manera perfecta, en la eternidad y se refiere, aquí en la tierra, a la liberación del pecado. Como sacramento del Reino, la Iglesia lo anuncia y lo instauro en las naciones, sabiendo que su consumación está reservada a la eternidad. Por eso, en la tierra, vive la tensión propia del ya, pero del todavía no, es decir, de un comienzo pero no de su consumación.

La Iglesia es sacramento de Cristo, porque en ella está Cristo y porque une a los hombres con Él y entre ellos. Todos los hombres, presididos por su Cabeza, Cristo, tienen la posibilidad de acceder a la comunión con Dios.

Ahora bien, uno podría preguntarse ¿por qué es necesario que exista un sacramento de Cristo?; y la respuesta tiene que ver con la Sabiduría divina que ha elegido mediaciones visibles para su obra de Redención y que ha querido hacer partícipe a los hombres como causas instrumentales de esta obra.

La razón más profunda del ser de la Iglesia es prolongar la Encarnación, hacerla extensiva a todos los lugares, a todos los tiempos y a todos los hombres, no como un hecho del pasado, sino como una realidad actual a partir de la cual cada hombre puede encontrarse con Dios¹⁷³.

El Dios que se ha unido a la naturaleza humana en la Encarnación quiere unirse a todos los hombres; por eso, funda la historia de la Iglesia. Por este motivo, no se puede comprender el misterio de la Iglesia sin entender la presencia de Cristo en ella. Y por esa razón, también para los creyentes está íntimamente ligada la fe en Cristo y la fe en la Iglesia, de forma tal que si se debilita la fe en Cristo, se pierde de vista el sentido y la misión verdadera de la Iglesia en el mundo.

Para explicar de qué manera la Iglesia se realiza como sacramento de Cristo, tenemos que recurrir a la noción teológica de sacramento, puesto que así como todo sacramento, ella también posee una triple significación respecto de la salvación. Todo sacramento, enseña Santo Tomás, posee una triple significación: reenvía al pasado, en

¹⁷³ Cf. NICOLÁS, Jean-Hervé., o.c., 635.

cuanto se refiere a actos salvíficos realizados con anterioridad; todo sacramento actualiza en el presente estos actos; y remite al futuro, en cuanto está iniciando una realización que es de índole escatológica¹⁷⁴.

Esto mismo sucede con este sacramento primordial que es la Iglesia, puesto que ella también reenvía al pasado, en cuanto su acto fundacional fue realizado por Cristo y no es reiterado por los hombres de cada generación. Es la misma Iglesia la que se continúa a lo largo de la historia; por eso, es importante en ella la nota de apostolicidad, que asegura la continuidad y la fidelidad respecto de la Iglesia fundada por Cristo; se realiza en el presente, puesto que los actos salvíficos que se realizan a través de ella no son un mero recuerdo de acontecimientos pasados, sino una reactualización de los actos salvíficos realizados por Cristo. La Iglesia es, aquí y ahora, signo y causa de la salvación; y, por último, envía al futuro, ya que se trata de una sociedad espiritual que está presente en este mundo, cuya misión es salvar a los hombres de este mundo y difundir los valores del Reino; pero que no pertenece totalmente a este mundo, porque se dirige hacia la Ciudad Celestial, donde se encuentra Cristo resucitado, su Cabeza. La Iglesia existe para conquistar a los hombres que van a formar parte de la Ciudad de Dios celestial. Como decía San Agustín, ella es la “verdadera Iglesia” y el fin hacia el cual está totalmente orientada la Iglesia terrenal.

Por otra parte, tenemos que decir que la noción de sacramentalidad aplicada a la Iglesia es analógica, no equívoca, puesto que, propiamente hablando, sólo existen siete sacramentos. La Iglesia, como ya dijimos, se puede llamar analógicamente sacramento en cuanto es “signo e instrumento de la unión con Dios”. Y esta comparación analógica se fundamenta principalmente en el rol que cumplen los sacramentos dentro del misterio de la Iglesia, puesto que, como señalaba el texto del Catecismo que hemos citado arriba, la Iglesia es, en primer lugar, el efecto propio de los sacramentos, porque ella obra a través de estos ritos de

¹⁷⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 60, 3, c.

santificación y mediante ellos se construye¹⁷⁵. En efecto, Cristo, su Fundador, envió al Espíritu Santo a los apóstoles en Pentecostés y, a partir de allí, los medios normales de la acción del Espíritu son los ritos sacramentales; es el Espíritu el que desciende en el Bautismo, incorporando nuevos miembros y haciendo crecer la Iglesia. Los sacramentos son acciones sacramentales, es decir, una realidad que simboliza y, a la vez, produce lo que simboliza. En cada acción sacramental, los ministros consagrados obran en nombre de Cristo y en nombre de la Iglesia. Sin embargo, hay que decir que la sacramentalidad de la Iglesia, si bien se manifiesta principalmente en la celebración de los sacramentos, se actualiza también a través de otras acciones que realiza y que le son esenciales, como la predicación de la Palabra, las obras de misericordia, la enseñanza, el servicio a la justicia, entre otros.

Al afirmar que la Iglesia es “como un sacramento”, el Concilio está enseñando que ella, en sí misma, es un instrumento de la salvación, no su causa primera; que no obra en virtud propia, sino como canal de la gracia divina. Esto reafirma la profunda relación que existe entre el misterio de Cristo y el de la Iglesia, ya que es Cristo el que obra a través de ella.

Por último, hay que decir que esta analogía manifiesta también las tres instancias que corresponden tanto a la Iglesia como a todo sacramento. En los ritos sacramentales, hay tres aspectos a considerar: en primer lugar, los sacramentos son un signo, es decir, un ritual, que se realiza en función de lo que se significa y causa; en segundo lugar, el sacramento es también una cosa que se recibe, es decir, la gracia y la salvación, cuyos efectos dependen del sacramento que se administre; en tercer lugar, en los sacramentos, hay además una instancia intermedia y estable de la significación sacramental, una especie de sacramento interior significado y causado por el rito sacramental y que se ordena a la gracia: el carácter sacramental que otorgan el Bautismo, la Confirmación y el Orden Sagrado.

¹⁷⁵ Cf. AUER, Johann, *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1985, 110-115.

Esto mismo se puede aplicar analógicamente a la Iglesia, puesto que la Iglesia como sacramento es una realidad visible, en este caso, una comunidad estructurada como una institución, con una organización jerárquica fundada en los sacramentos; es también una realidad puramente espiritual, porque es esencialmente una comunión con Dios, con los demás miembros de este Cuerpo Místico y con la Iglesia del Cielo; es un misterio porque ella lleva en sí misma esta vida divina; es, por último, una comunión sobrenatural que se expresa también mediante vínculos externos, como la profesión de fe, la participación en los sacramentos, la aceptación de la autoridad del Papa y los Obispos.

En ella la comunión con Dios se hace visible mediante estas realidades interpersonales sobre las cuales se funda su estructura visible y lo que la hace consistente. La realidad eclesial conjuga, como sacramento, la dimensión visible e invisible y está constituida por esta comunión real y permanente que se sostiene en la estructura sacramental¹⁷⁶. Como enseña el Catecismo: «Formando con Cristo-Cabeza “como una única persona mística” (Pío XII, *Mystici Corporis*), la Iglesia actúa en los sacramentos como “comunidad sacerdotal”, orgánicamente estructurada»¹⁷⁷.

Por todo cuanto hemos dicho, podemos concluir en que la definición de la Iglesia como sacramento tiene la capacidad de presentar una visión armónica de la relación entre las dimensiones visible e invisible de la Iglesia y, por eso, constituye una perspectiva fundamental de la visión de la realidad eclesial. De allí que, para algunos autores, constituya una de las líneas fundamentales del desarrollo de la eclesiología a partir del Concilio Vaticano II, siendo un punto de partida para una verdadera renovación de esta última para reconocer la prioridad y la finalidad de la dimensión sobrenatural de la Iglesia respecto de lo institucional¹⁷⁸.

5.2. La Iglesia vive de la Eucaristía

¹⁷⁶ Cf. NICOLÁS, J-H., o.c., 644.

¹⁷⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1119.

¹⁷⁸ Cf. PIÉ-NINOT, S., o.c., 27.

La naturaleza sacramental de la Iglesia se revela principalmente en la analogía entre el misterio de la Iglesia y el misterio de la Eucaristía, puesto que el memorial de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo es el centro y el culmen de toda la vida de la Iglesia, como dirá el Concilio. En este memorial se contiene al mismo Cristo, Cabeza y Fin de toda la Iglesia y se realizan las dimensiones esenciales de la comunidad eclesial. De allí que el Concilio quiso presentar la dimensión sobrenatural de la Iglesia como aspecto esencial y primordial e insistió en referirse al lugar que ocupa la celebración de la Eucaristía dentro de la vida de los fieles, porque en ella, se pone en acto todo el misterio de la Iglesia, quien, a través de ella, se edifica y actúa como sacramento de salvación universal.

La Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II expresa con profundidad esta dimensión eclesial de la Eucaristía al definir el lugar que ésta ocupa en la Liturgia de la Iglesia, estableciendo una vinculación directa entre el sacrificio de Cristo y la índole de la comunidad por Él fundada. En el texto que hemos citado arriba, se afirma que la obra de la Redención, que se ejerce por medio del culto litúrgico, tiene su culmen en el sacrificio eucarístico que “contribuye en grado sumo” a la actualización del misterio de la Iglesia. Esta expresión “contribuye en grado sumo” está indicando el aporte propio de la celebración de este sacramento, puesto que si bien todo sacramento contribuye a la edificación de la Iglesia, como hemos señalado antes, la celebración eucarística tiene respecto de los otros sacramentos una plenitud propia. Ciertamente, la Liturgia de la Iglesia no realiza sólo celebraciones culturales, pero, como indica el texto, en la Iglesia, que es humana y divina a la vez, lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, la acción a la contemplación y no hay ningún otro rito sacramental cuyo efecto propio sea la presencia real de Cristo.

El texto habla, además, del misterio de Cristo, refiriéndose al plan de salvación que se hace presente en Él y, a través de Él, en la Iglesia, que es el Cristo total, Cabeza y miembros. Por eso, lo que se manifiesta en la Eucaristía es la “naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia”. La Iglesia, por naturaleza, es la prolongación de Cristo; por lo tanto, en el

momento de la presencia real de Éste, se pone de manifiesto la plenitud de aquella. Esta celebración litúrgica es el culmen y la fuente de este sacramento de Cristo, que es la Iglesia. La obra de la Redención, a la cual se refiere el texto es la actualización del misterio pascual de Cristo y se trata de un verdadero sacrificio, puesto que renueva el sacrificio de la Cruz y lo perpetúa a lo largo de la historia. Por lo tanto, la Liturgia es un momento privilegiado de la manifestación del ser de la Iglesia; en las celebraciones, la Iglesia construye la comunión de Dios con los hombres y toda la Liturgia tiene como centro al Cristo Eucaristía. Por eso, se puede decir que, en este texto de la Sacrosanctum Concilium, hay una preparación y un anticipo de la *Lumen Gentium* en cuanto preanuncia la relación que luego va a ser explícita¹⁷⁹.

La Constitución sobre la Iglesia señala ya en la Introducción tres perspectivas desde las cuales hay que contemplar el misterio de la Iglesia: la perspectiva cristocéntrica, puesto que afirma que Cristo es la "Luz de los pueblos"; la perspectiva sacramental, puesto que define a la Iglesia como un sacramento; y la perspectiva antropológica, puesto que señala que la misión de la Iglesia está en llevar la salvación a los hombres.

Estas tres perspectivas son las que va a desarrollar a lo largo de todo el texto, por eso, en el capítulo I, enseña que la Iglesia es la comunión de los hombres con Dios y con los demás creyentes. La Iglesia es creada a imagen de la Trinidad como una comunión interpersonal; por lo tanto, ella es definida como un pueblo unido, del mismo modo como están unidos el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La Iglesia nace de esta unidad de las Personas divinas y es instrumento de la acción de cada una de ellas en el mundo: «Y así y todo la Iglesia se manifiesta como "un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo"»¹⁸⁰. Este texto de San Cipriano, al afirmar que la comunión en la Iglesia se da "por" la unidad de las tres Personas divinas, está afirmando que la comunión eclesial tiene como modelo y causa a la unión de

¹⁷⁹ Cf. FORTE, Bruno. *La chiesa nell'Eucaristia*. D'Aurea, Nápoli, 1988, 193.

¹⁸⁰ *Lumen Gentium*, nº 4.

las Personas divinas, es decir, que la Iglesia está hecha realmente a imagen de esa comunión; o en otras palabras, que la Iglesia es esencialmente una participación en el tiempo de esa Unidad trinitaria.

Por eso, el Concilio enseña que Cristo inaugura, en el tiempo, el Reino de los Cielos y que la Iglesia es la presencia “in misterio” de ese Reino, es decir, su inicio. La relación de todo el ser de la Iglesia en la Eucaristía está indicada explícitamente en la *Lumen Gentium*: «Cuántas veces se renueva sobre el altar el sacrificio de la Cruz, “en que Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado” (1 Cor. 5, 7), se efectúa la obra de nuestra Redención. Al mismo tiempo, en el sacramento del Pan Eucarístico, se representa y se realiza la unidad de los fieles, que forman un solo Cuerpo en Cristo (Cf. 1 Cor. 10, 17)»¹⁸¹. En este texto, se afirma que, en la Eucaristía, “se representa” la unidad de los fieles, puesto que, en ella, se produce la unión con Dios y, a partir de esta unión vivificante, se genera una fraternidad espiritual que le da vida a la Iglesia como Cuerpo Místico. Pero el texto no sólo habla de una representación, sino que agrega que este sacramento tiene la capacidad de poner en acto esa unidad; por eso, dice “y se realiza la unidad de los fieles”. Es un signo eficaz de la Redención y, por lo tanto, el sacramento de la unidad, de aquellos que son muchos pero están reunidos en un mismo Cuerpo, reconciliados con Dios y entre ellos, en Cristo. De allí que se pueda afirmar que la Eucaristía es la principal acción por la cual la Iglesia se construye como una comunión, como afirma el nº 7 de la *Lumen Gentium*: «En la fracción del pan eucarístico, participando realmente del Cuerpo del Señor, nos elevamos a una comunión con Él y entre nosotros mismos». Para entender, además, toda la acción de la Eucaristía en la Iglesia, no hay que olvidar que la misión del Hijo de Dios culmina con el envío del Espíritu Santo; y ese envío se produce, de manera especial, en la celebración eucarística, cuando se evoca, mediante la epiclesis, el descenso del Espíritu Santo sobre los dones y sobre la Iglesia.

¹⁸¹ *Lumen Gentium*, nº 3.

Por todo esto, podemos concluir en que, según el Concilio Vaticano II, se puede y debe pensar una eclesiología desde una perspectiva eucarística, ya que la Eucaristía permite comprender el misterio de la Iglesia en su naturaleza y dinamismo propios, en primer lugar, porque la Eucaristía es el sacramento que manifiesta y pone en acto la plenitud del misterio de unidad que es la Iglesia, y además, es el sacramento de la Iglesia en el que está presente Cristo y, por eso, toda la obra de la salvación adquiere su mayor densidad; en segundo lugar, la Eucaristía es el sacramento que une al Pueblo de Dios en marcha en la historia, ya que es la renovación del memorial de la Alianza pascual que este Pueblo de Dios tienen en la Sangre de Cristo.

La Iglesia es, esencialmente, un pueblo sacerdotal (como veremos más adelante) y el ejercicio de ese sacerdocio (del sacerdocio común de los fieles y del sacerdocio ministerial) tiene su realización en el acto cultural de la celebración de la Pascua del Señor. Por este motivo, la comunión que constituye la Iglesia se alimenta y sostiene en la Eucaristía; más aún, en ella, se realiza la comunión que constituye a la Iglesia como “católica”, puesto que, en las celebraciones eucarísticas, se funda la comunión entre las iglesias locales y hace a la Iglesia y hace una Iglesia que es comunión de iglesias.

Por otra parte, la Eucaristía revela y fundamenta la estructura de la Iglesia; la revela porque en ella se manifiesta la idea de una Iglesia compuesta por miembros distintos que cumplen funciones diferentes y que pertenecen a órdenes distintas, pero que conforman el mismo Cuerpo de Cristo; y la fundamenta puesto que, en orden a ella, existe el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles.

Todo en la Iglesia se ordena a formar parte de este sacrificio de Cristo; a través de ella, también se expresa la colegialidad episcopal sobre la cual se asienta toda su estructura; en ella, se pone en acto la capacidad de santificación que posee la Iglesia, puesto que hace presente a lo más sagrado, que es el Cuerpo real de Cristo; manifiesta también la dimensión escatológica de la Iglesia, puesto que el sacramento es un alimento para el alma, alimento que la sostiene en su camino a la Vida eterna.

Por todas estas razones, se puede decir que el misterio de la Eucaristía ilumina el misterio de la Iglesia¹⁸².

El Papa Juan Pablo II, en la Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, enseña que la Iglesia “vive de la Eucaristía”, puesto que en ella está contenido “el núcleo del misterio de la Iglesia”. La Sagrada Eucaristía, dice este Papa, es la fuente y cima de toda la vida cristiana, porque contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, a Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan de Vida, que da la Vida a los hombres por medio del Espíritu Santo. Para el Papa, la Iglesia nace del Misterio pascual; por esa razón, la Eucaristía, que es la celebración de la Pascua, está en el centro de la vida de la Iglesia. Antes de la Pasión, el Señor instituye la Eucaristía, anticipando sacramentalmente el sacrificio de su vida, y le deja a la Iglesia el memorial de este sacrificio no para dejarle una celebración ritual, sino para quedarse Él mismo viviendo en su Iglesia. Allí instituye también el sacerdocio ministerial, para que al repetir las palabras que Él pronunció en aquella cena, Él mismo vuelva a hacerse presente en su Iglesia. Cristo quiso que los cristianos vivan de Él, se convirtió en alimento y, para eso, se inmoló en la Cruz. Por eso, la Eucaristía es la presencia salvadora de Jesús en la comunidad de los fieles; es su alimento espiritual y es lo más precioso que la Iglesia tiene.

La Iglesia, continúa, ha recibido la Eucaristía de Cristo no como un don entre otros muchos, aunque sean muy valiosos, sino como el don por excelencia, porque es don de Sí mismo, de su Persona en su santa humanidad y, además, es su obra de salvación¹⁸³. En realidad, se puede decir que Cristo no podría haber dejado nada más importante a su Iglesia que la celebración de este gran misterio de su misericordia, demostrando que su Amor no tiene medida; Cristo quiso hacer un sacrificio para revivir a los hombres y decidió que este sacrificio se renovara en todos los tiempos. De allí que la Eucaristía aplica en la actualidad los frutos de la Redención.

¹⁸² Cf. FORTE, B., o.c., 315-318.

¹⁸³ Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nº 11.

La misa es el sacrificio de la Cruz, es su celebración memorial y Cristo ha entregado este sacrificio a su Iglesia y ha querido que fuera el lugar donde la Iglesia le ofrece su propio sacrificio espiritual a Dios, de manera tal que ella ofrece los méritos de Cristo y lo que puede merecer en virtud de su unión a Él.

Esta representación sacramental del sacrificio de Cristo implica una presencia muy especial que se llama “real”, no por exclusión, como si las otras no fueran “reales”, sino por antonomasia, porque es sustancial: por ella, ciertamente, se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro¹⁸⁴. En efecto, por la fe, sabemos que mediante la consagración, el pan y el vino se convierten verdaderamente en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. De esta manera, el que comulga recibiendo el Cuerpo y la Sangre del Señor recibe a Dios en su alma y Cristo le comunica también en su espíritu. Los cristianos comulgan para alimentar el alma y tener fuerzas para caminar hacia la Iglesia celestial.

Por todo esto, dice el Papa, se puede decir que la Eucaristía edifica la Iglesia, la cual crece en el mundo por el poder de Dios cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la Cruz. Hay una relación causal, por lo tanto, entre la Eucaristía y la Iglesia ya desde el momento de su institución en la última cena; es el momento en el cual los cristianos se incorporan a Cristo, puesto que no sólo lo reciben a Él, sino que Él también recibe a los fieles. La Eucaristía es el centro y la fuente de toda la vida de la Iglesia, de la cual los cristianos participan animados por la vida sobrenatural, y que se alimenta, principalmente, con esta presencia real de Cristo. Allí también la Iglesia consolida su unidad como Cuerpo de Cristo, puesto que los cristianos que comen del mismo Cuerpo reciben las energías sobrenaturales para comportarse luego como miembros de un mismo organismo. La Iglesia como comunidad de salvación es fruto de esta acción de la Eucaristía¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nº 15.

¹⁸⁵ Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nº 21 al 23.

El Santo Padre sintetiza, además, la relación estrecha entre ambas, afirmando que “la Eucaristía edifica la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía”.

En efecto, la Eucaristía es fuente de las propiedades que definen a la Iglesia como tal. Es apostólica, porque Cristo al instituir la confió a los Apóstoles, quienes la transmitieron a sus sucesores y también porque es celebrada según la fe de los Apóstoles y en la medida en que los ministros derivan de la sucesión apostólica¹⁸⁶. También edifica la unidad de la Iglesia, como ya dijimos, porque expresa, de una manera visible, el vínculo de comunión invisible con Dios y porque esa comunión con Dios supone una comunión con la estructura visible que es constitutiva de la Iglesia; no sólo debe haber vínculos invisibles (es decir, capacidad para recibir la comunión), sino que también debe haber lazos que expresen la comunión jerárquica.

La Eucaristía, por lo tanto, crea la comunión y la educa.

Todo esto se puede resumir en la gran enseñanza del Concilio Vaticano II:

Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cima de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la víctima divina y a sí mismos juntamente con ella; y así, tanto por la oblación como por la sagrada Comunión, todos hacen su propia parte en la acción litúrgica, no todos mezclados sino cada uno de distinta manera. Pero una vez saciados con el Cuerpo de Cristo en la asamblea sagrada, manifiestan de una manera concreta la unidad del Pueblo de Dios, aptamente significada y maravillosamente producida por este augustísimo sacramento¹⁸⁷.

De cuanto llevamos dicho podemos concluir que el Concilio, al definir a la Iglesia como un sacramento de salvación universal, ha querido señalar la perspectiva desde la cual se debe contemplar el misterio de la Iglesia: como un signo visible de la salvación.

¹⁸⁶ Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nº 26 al 29.

¹⁸⁷ *Lumen Gentium*, nº 11.

La comparación con los signos sacramentales sirve para comprender la prioridad y finalidad de la dimensión sobrenatural respecto de la visible e institucional, sirve también para comprender que la Iglesia es obra de Cristo, pues vive en torno a Él.

Como dice bellamente el texto de la Sacrosanctum Concilium, “en ella lo humano está ordenado y subordinado a lo divino”.

Este enfoque de la realidad eclesial podría tener numerosas aplicaciones, pero vamos a referirnos a tres cuestiones a modo de ejemplo: en primer término, a las obras que realiza la Iglesia y en las que expresa su naturaleza sacramental; en segundo término, a la prioridad de la dimensión sobrenatural sobre la institucional; y en tercer término, a la sacramentalidad de la Iglesia como fundamento de su misión y en su estructura jerárquica.

Como indicamos más arriba la Iglesia se realiza como sacramento principalmente en la celebración de los ritos sacramentales y, particularmente, en la Eucaristía; pero, ella, además, realiza otro tipo de actividades en las cuales opera como signo salvífico para los hombres. Así, por ejemplo, realiza obras de caridad, de enseñanza, de colaboración con la paz mundial, entre otras. En la Iglesia, estas tareas tienen un sentido distinto al que pueden tener en una entidad de bien público (una ONG, por ejemplo), porque al ser la Iglesia un sacramento de salvación, tiene un fin último: Dios, en virtud de cual ordena su toda su vida y sus acciones. De manera tal que las obras de caridad, de las cuales no puede prescindir si es que pretende ser una comunidad cristiana, tienen que estar inspiradas en el amor a Dios.

Esto es lo que enseña el Papa Benedicto XVI en su Carta Encíclica sobre la naturaleza de la caridad cristiana y sobre el ejercicio del amor por parte de la Iglesia: «La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (Kerygma-martyria), celebración de los Sacramentos (leyturgia) y servicio de la caridad (diakonia). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que

también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia»¹⁸⁸.

En efecto, la Iglesia no puede estar ajena a la necesidad de hacer justicia en un mundo donde el pecado ha establecido escandalosas brechas entre los que tienen mucho y los que tienen poco. Sin embargo, su preocupación por la justicia social debe estar en sintonía con el fin esencial de esta comunidad de salvación:

La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero, tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin la cual la justicia, que siempre exige renuncias, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien¹⁸⁹.

Y más adelante, precisa este criterio respecto de los miembros de la Iglesia: "El deber inmediato de actuar a favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos"¹⁹⁰; la actividad caritativa de la Iglesia, además, tiene que ser independiente de partidos e ideologías, y no debe ser un medio para transformar el mundo¹⁹¹.

Estos criterios eclesiales que establece el Papa son una aplicación directa de la naturaleza sacramental de la Iglesia, perspectiva que le permitirá siempre concebir claramente su misión en el mundo y mantenerse fiel a ella.

En segundo término, la prioridad de la dimensión sobrenatural sobre la institucional es clave para comprender la relación espiritual que debe unir a los fieles con la Iglesia,

¹⁸⁸ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, (25/12/05), n° 25.

¹⁸⁹ Idem n° 28.

¹⁹⁰ Idem n° 29.

¹⁹¹ Idem n° 31.

de manera particular aquellos que tienen la responsabilidad del gobierno en ella. La Iglesia es una obra de Dios en la cual intervienen los hombres, sus decisiones, sus capacidades y, por eso, una de las tentaciones más importantes que hay con respecto a ella es convertirla en una obra propia. Cuando esto sucede, normalmente, se desvirtúa la naturaleza de la Iglesia, identificándosela con una empresa humana que debe ser “gestionada” con criterios humanos.

Como enseña el cardenal De Lubac:

Siempre habrá hombres que identificarán tan estrechamente su causa y la de la Iglesia, que con toda la buena fe acabarán por reducir la causa de la Iglesia a la suya propia. No se imaginan que, para ser servidores verdaderamente fieles, quizá tendrán que aniquilar en sí mismos muchas cosas. Al querer servir a la Iglesia, la ponen a su servicio¹⁹².

Un ejemplo de esto, señala este cardenal, es cuando la adhesión a la Iglesia nos lleva a canonizar nuestros prejuicios y nos volvemos intransigentes y cerrados al diálogo.

Por eso, la Iglesia necesita ser construida por hombres que tengan los mismos sentimientos de Cristo, que se identifiquen espiritualmente con Él y que sean humildes, que no se busquen a sí mismos, puesto que la Iglesia no es la obra de ninguno de nosotros sino la obra de Cristo. De Lubac señala, además, que la pérdida de sentido sobrenatural respecto de la Iglesia produce una tentación inversa a ésta: la tentación de buscar el bien de la Iglesia, exageren su actitud crítica y atenten contra el bien común, buscando una perfección que es utópica en una obra compuesta de seres humanos. También hay que distinguir entre la sana autocrítica y la falta de amor por la Iglesia, reconociendo en las limitaciones de ella nuestras propias limitaciones.

Además, el cardenal señala que otra forma de desvirtuación de esta dimensión sobrenatural es la tentación de adaptarse al espíritu del mundo, perdiendo la sabiduría del

¹⁹² DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 1988, 221.

Evangelio que debería animar la vida de los cristianos. Hay que desconfiar, dice, de la suficiencia moderna y de la mundanidad¹⁹³. La Iglesia no debe ser juzgada como una empresa humana y no se deben medir sus tareas con los criterios de éxito y fracaso propios de este tipo de empresa, puesto que la fecundidad de la Iglesia consiste en engendrar hijos para Dios.

En tercer término, el Concilio estableció la sacramentalidad de la Iglesia no sólo como fundamento de su misión, sino también de su estructura jerárquica. En efecto, la afirmación teológica más saliente de todos los textos del Concilio Vaticano II es la enseñanza de la naturaleza sacramental del Episcopado. En el número 21, la *Lumen Gentium* define, de manera solemne y por primera vez en una enseñanza magisterial (como explicaremos más adelante), que el Episcopado tiene como origen la recepción del sacramento de la Ordenación episcopal. Con esta doctrina, el Concilio establece, como fundamento del Pueblo de Dios, que es un pueblo sacerdotal, al Obispo que es sucesor de los Apóstoles, jefe de una iglesia local y origen de la vida sacramental en dichas comunidades.

En un Concilio que quiso ser pastoral, esta definición tiene un gran peso, puesto que al poner como origen de la estructura jerárquica el sacramento y no un acto de jurisdicción, enseñó cómo hay que comprender el misterio de la Iglesia: no desde una perspectiva jurídica, social e institucional, en primer término, sino desde una perspectiva sagrada, puesto que la institución tiene como origen una acción sagrada y como fin a Dios.

A nuestro juicio, no hay ninguna otra enseñanza más importante del Concilio respecto de la naturaleza y misión de la Iglesia, puesto que ninguna de las perspectivas eclesiales desarrolladas en el post-concilio tiene la trascendencia teológica y eclesial de esta afirmación: la Iglesia pasa por el Obispo. Independientemente de las personas particulares, la Iglesia pasa por el Obispo y se sustenta en un Colegio Episcopal, presidido por una cabeza,

¹⁹³ *Idem*, 233.

el Papa. Esto, lejos de ser el regreso a una perspectiva clericalista de la Iglesia, implica resaltar la dimensión sacramental de ella. La Iglesia pasa por el Obispo, porque es un sacramento de salvación.

Este enfoque tiene un valor significativo en el contexto de la eclesiología contemporánea, puesto que el misterio de la Iglesia no se entiende desde una perspectiva organizacional y sociológica. Esto puede confundirse u olvidarse en algunas propuestas que reclaman una mayor participación y diálogo en la conducción de la Iglesia; y es perfectamente lógico que, en una sociedad donde los hombres tienen cada vez mayor conciencia e interés por participar de las decisiones de las comunidades a las que pertenecen, se generen mayores espacios de diálogo en el seno de las comunidades locales y entre ellas. Sin embargo, la Iglesia no es una sociedad humana que resuelva sus dificultades con cambios organizacionales, porque su naturaleza y su misión sólo se comprenden desde una perspectiva sacramental.

CAPÍTULO 6

LA IGLESIA COMO COMUNIÓN

La Iglesia es una comunión porque nace de la Trinidad, que es una comunión de Personas en Dios, y porque la presencia de Dios en el alma de los creyentes genera una comunión sobrenatural y visible entre los creyentes y entre las comunidades cristianas.

La idea de comunión expresa, por lo tanto, la naturaleza más profunda de la Iglesia y es, por eso, una perspectiva clave en la comprensión de su misterio. De allí que, en el Concilio Vaticano II, esta noción aparezca en diversos textos que se refieren a la naturaleza íntima de la Iglesia y, además, haya sido reconocido por el Sínodo de los Obispos de 1985, como el concepto eclesiológico clave de dicho Concilio.

En efecto, la *Lumen Gentium* define, en cierta manera, a la Iglesia como una comunión ya desde los primeros números: cuando describe la acción del Espíritu Santo: “con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la Iglesia a la que introduce en toda la verdad y unifica en comunión y ministerio”¹⁹⁴. Es también una comunión por la unión que la anima como sociedad visible constituida a partir de un colegio apostólico presidido por el romano Pontífice¹⁹⁵. La “comunión eclesial”, enseña más adelante, tiene su origen en el Espíritu Santo; consiste esencialmente en la comunicación de bienes espirituales y materiales, que se expresa, además, en la comunión entre las iglesias particulares¹⁹⁶. Por eso, se puede definir la pertenencia y sus grados con el uso de esta noción: “comunión” plena o no con la Iglesia Católica¹⁹⁷. El sucesor de Pedro, sostiene en el n° 18, es el principio visible y el fundamento de esta comunión que anima a la Iglesia. A dicha noción de comunión, el Concilio le agrega un calificativo

¹⁹⁴ *Lumen Gentium* n° 4.

¹⁹⁵ Cf. *Lumen Gentium*, n° 8.

¹⁹⁶ Cf. *Lumen Gentium*, n° 13.

¹⁹⁷ Cf. *Lumen Gentium*, n° 15.

que especifica la unión que rige entre los obispos y el Papa: “comunidad jerárquica”, enseñando que la consagración episcopal confiere los oficios de santificar, enseñar y regir, oficios que deben ser ejercidos dentro de esa comunión con la Cabeza del Colegio Apostólico, a la que también llama “comunidad apostólica”¹⁹⁸.

En otros textos conciliares, se usa este concepto eclesiológico para referirse a los aspectos eclesiales ya mencionados; así por ejemplo, en *Dei Verbum*, describe la Iglesia según la idea de comunión de los *Hechos de los Apóstoles*¹⁹⁹; o bien, se destaca la índole comunitaria de la salvación que la Iglesia propone; también en la *Unitatis Redintegratio*, aparece en repetidas oportunidades (nº 2-4, 14-15, 17-19,22).

Con el uso de este término, el Concilio quiso, sin lugar a dudas, resaltar la dimensión mística de la realidad eclesial, puesto que el concepto sintetiza la íntima relación que vincula la unión visible con la invisible, así como la prioridad de la comunión con Dios, que es fuente y alma de la experiencia de Iglesia como un verdadero espacio comunitario de salvación.

La Iglesia tiene que ser siempre una comunión, pero debe ser, ante todo, una comunión de los creyentes con Dios; si no, la organización pasa a primer plano, se horizontaliza el sentido de la unión y la comunión se convierte en una cuestión organizacional.

No se trata de insistir demasiado en un aspecto, dejando de lado el otro, sino de reconocer: dónde se origina la Iglesia como comunión, es decir, en la Trinidad; dónde se realiza principalmente, esto es, en la Eucaristía; cuál es el fin de dicha comunión: Dios mismo.

De esta manera, se puede entonces proponer la comprensión de la Iglesia como comunión para insistir en una renovación de la mentalidad y el estilo de ejercicio del poder en ella. En efecto, la Iglesia precisa de verdaderos espacios

¹⁹⁸ Cf. *Lumen Gentium*, nº 21 y 25.

¹⁹⁹ Cf. *Dei Verbum*, nº 10.

que fomenten la comunión y la participación en la conducción en los diferentes niveles de sus obras e incluso, entre las diferentes iglesias particulares, órdenes y movimientos.

Para definir la comunión eclesial, podemos seguir el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe:

El concepto de comunión está en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia, en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe, y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aún siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra²⁰⁰.

La recta comprensión del sentido eclesiológico requiere, dice esta Carta, que se tengan en cuenta las enseñanzas bíblicas y patrísticas y no se separen las dos dimensiones propias de la comunión, que son la dimensión vertical (comunión con Dios) y la dimensión horizontal (comunión entre los hombres).

El texto continúa así:

Es esencial a la visión cristiana de la comunión reconocerla, ante todo, como don de Dios, como fruto de la iniciativa divina cumplida en el misterio pascual. La nueva relación entre el hombre y Dios, establecida en Cristo y comunicada en los sacramentos, se extiende también a una nueva relación de los hombres entre sí. En consecuencia, el concepto de comunión debe ser capaz de expresar también la naturaleza sacramental de la Iglesia, así como la peculiar unidad que hace a los fieles ser miembros de un mismo Cuerpo, el Cuerpo Místico de Cristo, una comunidad orgánicamente estructurada, un nuevo pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, dotado también de los medios adecuados para la unión visible y social²⁰¹.

La descripción del misterio de la Iglesia a partir de esta noción permite poner de relieve la “íntima relación” que

²⁰⁰ Cf. Carta *Communio nis notio*, Congregación para la Doctrina de la Fe, 28 de mayo de 1992, n° 3.

²⁰¹ Idem.

vincula las dos dimensiones de la realidad eclesial, puesto que lo sobrenatural se realiza mediante bienes visibles, por eso, el texto establece una relación directa entre esta definición de Iglesia y la de “sacramento de salvación”. Sin embargo, la Carta señala quizá lo más importante de este concepto eclesiológico: el origen de la comunión. La participación en la comunión eclesial se inicia por la fe y el Bautismo y tiene su centro en la Eucaristía, que es fuente creadora de comunión con Dios y con los cristianos.

La Iglesia, continúa la Carta, es Comunión de los santos, porque ella es la común participación visible en los bienes de la salvación (las cosas santas), especialmente en la Eucaristía. Se trata de un vínculo que genera una “solidaridad espiritual” entre los miembros de la Iglesia y que tiende a la unión en el amor por el que se vive en la Iglesia con sentido de cuerpo. Esta comunión se expresa particularmente en la oración que suscita el Espíritu en los diversos miembros y en la “mutua relación” entre la Iglesia peregrina en la tierra y la Iglesia celestial.

Por último, esta comunión se pone de manifiesto tanto en la relación que existe entre las Iglesias particulares y la Iglesia Universal como en la unidad y diversidad que se realiza en este Cuerpo, compuesto de miembros con funciones diversas. De estos aspectos de la comunión eclesial, nos ocuparemos a continuación.

6.1. La comunión de los santos

La primera realización de la Iglesia como comunión es la participación en un conjunto de bienes de orden espiritual que poseen los cristianos y que manifiestan la naturaleza íntima de la Iglesia como un organismo animado por una vida sobrenatural. A continuación, explicaremos en qué consiste esta comunión de los santos según lo ha entendido la fe de la Iglesia.

La comunión de los santos es una realidad revelada en la Sagrada Escritura ya desde el Antiguo Testamento. En los inicios de la Revelación, se desarrollan tres ideas fundamentales, a saber:

- todos los hombres forman una única realidad: la humanidad;
- esto sirve de fundamento a una solidaridad espiritual entre los hombres, es decir, a un intercambio de bienes sobrenaturales, oraciones y obras buenas;
- a partir de esta solidaridad, se genera una comunión en el amor y en las tareas entre los hombres, en un plano social.

En efecto, en el Antiguo Testamento, se revelan los primeros elementos constitutivos de la comunión de los santos. En primer lugar, se observa la solidaridad, puesto que, a lo largo del Antiguo Testamento, aparece con claridad la conciencia que tenía el Pueblo israelita de ser un organismo, una familia y no un mero conjunto de individuos con destinos separados; la Alianza del Sinaí consiste en un pacto entre Yahvé y el Pueblo como tal (Éx. 20, 2). El relato de la Creación resalta esta gran verdad de la solidaridad humana, la cual se funda en la misma naturaleza del hombre en cuanto cada hombre forma parte de una única naturaleza o especie.

Además, el autor inspirado enseña que todo procede de Dios y que existe una unidad en el género humano; así, del texto sagrado, se puede deducir la unidad social y el vínculo de concordia que debe haber entre los hombres. Así como Dios es el Principio de todo el universo, así crea a los primeros seres humanos como principios de toda su especie²⁰². Por este motivo, se puede afirmar que los primeros capítulos del Génesis contienen el fundamento remoto de la comunión de los santos en el sentido de la causalidad material, pues sobre esta unidad y solidaridad natural, Dios basará la unidad y solidaridad sobrenatural²⁰³.

Todos los hombres forman parte de esta imagen de Dios creada en el mundo (Gén. 9, 6). Ser imagen de Dios significa que el hombre es un ser personal, una persona

²⁰² SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, 92, 2, c.

²⁰³ Cf. PIOLANTI, Antonio. *La comunione dei santi e la vita eterna*. Librería Edice Vaticana, 1995, 35.

compuesta de cuerpo y alma, culmen y centro de toda la Creación. Esta imagen divina en el hombre se realiza en la medida en que éste establece una relación personal con Dios, mediante el conocimiento y el amor. Ser imagen significa, por lo tanto, el don del ser personal y la tarea de poner en acto todas las capacidades físicas y espirituales. El hombre, de este modo, no puede vivir solo, está hecho de manera tal que se perfecciona abriéndose a la comunión con los otros seres y, sobre todo, con Dios, su Principio y Fin.

La naturaleza espiritual le permite al hombre recibir una participación de la Vida divina, mediante la gracia y, por eso, la comunión que puede alcanzar con Dios no es sólo la expresión de un sentimiento o deseo religioso, sino una verdadera y real presencia de Dios en el alma humana. Siendo Dios un Ser personal, esta presencia consiste esencialmente en un diálogo que el hombre tiene o puede tener con cada una de las Personas divinas. De allí que esta relación con Dios pueda y deba denominarse como una verdadera comunión de la persona humana con las Personas divinas.

Dicha comunión supone la intervención libre del hombre que acepta la Revelación divina y le abre espacio a Dios en su alma y en su vida mediante la fe. Dios no quiere imponer la salvación, porque pretende entablar una relación de amistad con el hombre. Esta libertad, sin embargo, no siempre es bien usada por el hombre, por eso, éste puede distanciarse de Dios por el pecado.

De hecho sucedió así en los orígenes de la humanidad; por eso, se puede hablar también, en un sentido negativo, de la unidad del género humano, en cuanto que, del pecado de los primeros padres participan, en cierta medida, todos los hombres. A partir de ese pecado, queda en el hombre la inclinación al mal que afecta a todos; por ello, se puede hablar de una misteriosa solidaridad que tiene origen en aquella primera falta de orgullo. El pecado de Adán es, por lo tanto, una herencia que reciben los hombres y el inicio de la presencia del mal en el mundo. Por esto también, aunque sea un hecho negativo, se puede decir que hay cierta unidad física y ontológica de todos los hombres, en cuanto son miembros de la naturaleza humana. Este pecado se extiende a toda la

naturaleza humana; que, en este caso, se comporta como si fuera un solo hombre²⁰⁴.

A esta unidad trágica del género humano por el pecado, Dios responde con una unidad en el bien, que se extiende también a todos los hombres. Como enseña San Pablo:

Esto es lo que dice la Escritura: el primer hombre Adán, fue creado como un ser viviente; el último Adán, en cambio, es un ser espiritual que da la vida. Pero no existió primero lo espiritual sino lo puramente natural; lo espiritual viene después. El primer hombre procede de la tierra y es terrenal; pero el segundo hombre procede del cielo. Los hombres terrenales serán como el hombre terrenal y los celestiales, como el celestial. De la misma manera que hemos sido revestidos de la imagen del hombre terrenal, también lo seremos de la imagen del hombre celestial²⁰⁵.

San Pablo está hablando de Cristo, el Salvador que viene a restaurar la imagen de Dios en el hombre y a darle la posibilidad a todos los hombres de que alcancen la Vida eterna.

De hecho, en el mismo texto del Génesis, se anuncia la salvación que va a traer Cristo como una enemistad entre los descendientes de Eva y el demonio (Gén. 3, 15). Por esta razón, se puede decir que el texto del Génesis revela no sólo la solidaridad de todos los hombres en el plano natural, sino una solidaridad de orden espiritual, puesto que todos los hombres son partícipes de una falta y en todos es posible la realización de la salvación en Cristo.

San Pablo también habla de una nueva descendencia que consiste en el hombre regenerado a partir de la acción salvífica de Cristo (Gál. 3, 16). La descendencia de la cual se habla en el texto del Génesis puede significar a Cristo (en particular como Cabeza de todos los hombres y en especial como Cabeza del Cuerpo Místico que es la Iglesia) o

²⁰⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, 164, 1, ad. 3; *Suma Teológica*, I-II, 81, 3.

²⁰⁵ 1 Cor. 15, 45-49.

al conjunto de los hombres que forman parte de este Cuerpo Místico. En definitiva, el texto de Gén. 3, 15 es como el acta de nacimiento de la comunidad de los redimidos y el inicio de esta comunión de los santos, que es la Iglesia.

El Antiguo Testamento será una revelación del cumplimiento de las promesas divinas manifestadas después del pecado original, cuyo objetivo es constituir un organismo de vida divina participada en común por los hombres.

Esta comunión de salvación, que se expresa a través de bendiciones, alianzas, la idea de un Reino y la comparación con una esposa, se manifiesta en el Pueblo de Israel.

En efecto, Dios le promete a Abraham convertir a Israel en un gran Pueblo (Gén.12, 3), cuya descendencia será numerosa como las estrellas del cielo. A través de este Pueblo, serán bendecidas todas las naciones de la tierra (Gén.18, 18); por lo tanto, las bendiciones no sólo se dirigen a un Pueblo, sino a todos los hombres. Estas bendiciones no son más que la salvación que se inicia en la historia de los hombres y alcanza su plenitud en la obra de Cristo, salvación que no está dirigida a los individuos en singular, sino a ellos en cuanto comunidad; y que se realiza en la medida en que un hombre se incorpora a la comunidad de los redimidos. Esta misma idea está contenida en la noción de "Alianza", puesto que ésta consiste en un pacto que los hombres realizan con Dios, pero no de manera singular y aislada, sino como comunidad a partir de la cual se genera una unidad espiritual entre ellos: "Ésta será mi alianza contigo: tú serás el padre de una multitud de naciones. Y ya no te llamarás más Abram: en adelante tu nombre serán Abraham, para indicar que Yo te he constituido padre de una multitud de naciones Te haré extraordinariamente fecundo: de ti suscitaré naciones, y de ti nacerán reyes. Estableceré mi alianza contigo y con tu descendencia a través de las generaciones. Mi alianza será una alianza eterna y así Yo seré tu Dios y el de tus descendientes" (Gen. 17, 4-7). La renovación de este pacto entre Dios y el Pueblo se hará con Moisés en el Sinaí, de forma solemne, y será el nacimiento del Israel de Dios:

“Ustedes serán para mí un Reino de sacerdotes y una nación que me está consagrada”²⁰⁶. Esta unión entre la nación elegida y Dios es la prefiguración del nuevo Pueblo de Dios, iniciado con la Revelación y la obra salvífica de Cristo. La Iglesia será el resultado de un nuevo pacto que el Mesías hará con su Pueblo, como anticipaban los profetas (Jer. 31, 31).

Por otra parte, también la idea de Reino de Dios resulta ser una revelación de lo que luego se comprenderá como comunión de los santos, puesto que el Reino de Dios celestial se inicia aquí en la tierra, mediante el Pueblo de Dios. Este Pueblo es el resultado de la intervención directa de la misericordia divina que lo elige, lo protege y lo hace su Pueblo. Esta elección divina pone de manifiesto que Dios quiere, según los designios de su Providencia, que la salvación se realice a través de un grupo de personas, o mejor dicho, por la incorporación a una comunidad. Este Pueblo de Dios irá tomando conciencia, a lo largo de la historia de la salvación, de que le pertenece a Yahvé, sobre todo, cuando le toca vivir la experiencia del exilio, porque el Pueblo resurgirá a partir de un resto santo que tendrá una visión más espiritual de esta comunión la fe en Yahvé. El Reino de Dios es una expresión que indica, por un lado, dependencia total de los fieles respecto de Dios y, por otro lado, la unión mutua y organizada entre los miembros del Pueblo, la cual será una relación de afecto y de ayuda que distinguirá a todos los miembros de este Reino²⁰⁷.

Otra de las imágenes que destaca la dimensión comunitaria de la salvación es la idea del Pueblo de Dios como esposa, puesto que esta metáfora habla no sólo de las relaciones de profunda unidad espiritual con Dios, sino también de las relaciones de fidelidad con el resto del Pueblo (Os. 2, 19).

Esta imagen adquiere más fuerza en los textos proféticos, cuando se pretende insistir en la necesidad de perseverar en la fidelidad a Yahvé y evitar la infidelidad de la

²⁰⁶ Éx. 19, 6.

²⁰⁷ Cf. PIOLANTI, A. o. c., 54.

idolatría. El Pueblo debe, además, ser conciente y festejar este pacto nupcial que tiene con Yahvé (Sal. 44). Esta fidelidad no es sólo una responsabilidad personal respecto de Dios, sino que se trata de una responsabilidad que tiene la comunidad en cuanto tal, que se considera como un todo. Por eso, si bien hay una relación individual con Dios, son todos responsables de la fidelidad al pacto. Se trata de una comunidad religiosa fundada en una profunda idea de solidaridad natural que la constituye como nación y de una solidaridad sobrenatural que los hace ser Pueblo de Dios. Por eso, las tribus de Israel le dicen a David “somos hueso de tus huesos y carne de tu carne”.

Esta unión natural y religiosa tiene, por otra parte, consecuencias en las relaciones entre los individuos, puesto que así como en el plano natural cada uno es conciente de que necesita de los demás para vivir y sobrevivir, la misma conciencia existe en cuanto a la fe en Yahvé; el individuo tiene conciencia de ser miembro de un cuerpo y de la necesidad de comportarse como tal. Esta conciencia, al inicio del Pueblo de Israel, es muy acentuada; de manera tal que, con el paso del tiempo, los israelitas irán descubriendo la responsabilidad personal como distinta de la del grupo. La idea de satisfacción vicaria, que luego desarrollará la teología a partir de la revelación del Nuevo Testamento, tiene su origen en el Antiguo Testamento, en la conciencia que tiene la comunidad de que ella; como Pueblo, debe observar la ley y recibe comunitariamente un premio o un castigo, si es que lo merece (Dt. 28, 1). De allí que el Pueblo reconozca su responsabilidad sobre los pecados propios y los de sus padres (Jer. 14, 20).

Por eso es que, ya en el Antiguo Testamento, aparezca la idea de un intercambio de bienes espirituales entre aquellos que forman parte de este Cuerpo. Este intercambio se realiza mediante la intercesión de unos a favor de otros, especialmente de los Patriarcas por su Pueblo (Gén. 17, 18).

También Moisés aparece como un gran intercesor por su Pueblo, pidiendo a Yahvé que le perdone sus pecados (Éx. 32, 10). Los Profetas cumplen esta misma función respecto del Pueblo insistentemente (Jer. 7, 16). Y esta

costumbre pasará luego a los sacerdotes, quienes ofrecerán sus sacrificios y oraciones para que Yahvé perdone los pecados del Pueblo (Joel, 2, 17).

Por otra parte, otra expresión de la comunión de los santos se halla en la conciencia de la dimensión comunitaria de los méritos obtenidos por las obras buenas. Los sufrimientos voluntarios, como el ayuno y la vigilia, tienen un sentido de expiación del pecado de los otros; hasta el martirio es una ofrenda a Dios por el Pueblo (II Mac. 7, 37). Por eso, Isaías hablará del Mesías como Aquel que ofrece un sacrificio para absolver las culpas de los hombres (Is. 53, 11).

Estos primeros indicios de una idea de comunión de los santos se manifiestan también en un sentido vertical, es decir, en la relación que tienen los miembros del Pueblo de Israel, quienes viven aquí en la tierra con los difuntos, puesto que existe la fe en la posibilidad de comunicación con el más allá, es decir, con el limbo, donde están las almas de los justos, y con los ángeles. Los israelitas no sólo saben que pueden rezar por sus fieles difuntos para que ellos obtengan la misericordia de Yahvé, sino que, además, cuentan con la intervención de los justos que, estando en la presencia del Trono de Dios, interceden por su Pueblo (Sal. 99; II Mac. 15, 11).

Finalmente, también la presencia de los ángeles aparece como un signo claro de esta comunión espiritual sobre la cual se funda el Pueblo de Dios; ellos se presentan como los que están en presencia de Dios, intercediendo por el Pueblo, trayendo sus revelaciones y mensajes para los hombres, a quienes protegen en los momentos difíciles (Tob. 3, 17 y 12, 12). Por eso, los israelitas se dirigen mediante oraciones a ellos, para pedirles su intervención y protección. Todos estos elementos indican una primera manifestación de la conciencia de pertenencia a la comunión de los santos.

En el Nuevo Testamento, esta idea se desarrolla en torno al Mesías, porque toda la persona y la vida de Jesús se dirigen a constituir una nueva sociedad: el nuevo Pueblo de Dios. En primer lugar, la idea de solidaridad, que une a los hombres en el orden sobrenatural y que permite un

intercambio mutuo de bienes, aparece con más claridad y profundidad que en el Antiguo Testamento. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la noción de Reino, que consiste esencialmente en la realeza o el dominio que tiene Dios sobre todas las criaturas; siendo una realidad futura para el Antiguo Testamento, en el Nuevo, será una realidad presente.

Cristo inicia, ya en el tiempo, el Reino que se realizará de manera perfecta en la eternidad. Se trata de una nueva economía de la salvación, puesto que el Reino es ya una realidad presente (Lc. 17, 20). De hecho, Jesús, cuando tiene que explicar en qué consiste el Reino de Dios, resalta la dimensión comunitaria y, sobre todo, que se trata de un “germen” que tiene que dar frutos en todo el mundo (Mt. 13, 13). El Reino se distingue por ser una realidad trascendente, de orden espiritual pero también visible, universal y comunitaria. La Iglesia es así el inicio del Reino de Dios en la tierra y el medio por el cual se difundirá este Reino en la humanidad (Mt. 21, 33). A través de diversas metáforas, Jesús explica que la salvación no es una propuesta individual, sino un llamado a formar parte del Pueblo; razón por la cual el amor se convierte en la ley universal de este Reino (Mt. 22, 35-40).

Lo mismo sucede con la idea de “viña”, que es expresión de la unión espiritual de los hombres con Dios mediante la gracia y de la pertenencia a una comunión de vida sobrenatural, tal cual lo enseña el mismo Jesús (Jn. 15, 1-11), que se llama a Sí mismo “la Verdadera Vid”.

Otra expresión de esta visión comunitaria de la salvación es la metáfora del Cuerpo que usa San Pablo para referirse a la Iglesia, presentándola como una “sociedad sobrenatural”. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo (Col. 1, 18) y los cristianos forman parte de éste mediante el Bautismo (Rom. 6, 3); a través de esta incorporación, se forma parte de una sociedad espiritual en la cual la colaboración se realiza, sobre todo, en el orden de la vida interior. De allí que entre los primeros cristianos existe la costumbre de rezar unos por otros para ayudarse en el camino a la salvación (1 Tim. 2, 1).

Esta revelación de la comunión de los santos mediante la Palabra de Dios es asumida por el pensamiento

de los Padres de la Iglesia, quienes exponen, de diversas maneras esta enseñanza revelada. Los Padres apostólicos insisten particularmente en la unidad de la Iglesia, sobre todo, en la necesidad de llamar a la concordia y de fomentar la caridad que une a los fieles y la comunión fraterna, tal como lo demuestran las cartas de San Clemente Romano y de San Ignacio de Antioquía. En los Padres apologistas, la Iglesia es presentada como una nueva sociedad, una nueva estirpe, que se funda en la plegaria común y en la cual los méritos de unos se aplican a otros (San Justino y San Ireneo). En los Padres del siglo III, sobresale la idea de que el hombre a sido creado para una salvación que es esencialmente comunitaria, puesto que ésta se realiza en la medida en que se aplican a los hombres los méritos de Cristo, y también, en cuanto unos ayudan a la salvación de otros por los méritos y las oraciones (San Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano y San Cipriano). Todas estas enseñanzas de los Padres confluyen en la doctrina desarrollada por San Agustín²⁰⁸.

Para no repetir las ideas agustinianas sobre la Iglesia en la Ciudad de Dios (que hemos desarrollado en el capítulo I), vamos a decir aquí solamente que la expresión más importante de la doctrina sobre la comunión de los santos se halla en el concepto de "Christus Totus". Con este concepto, San Agustín se refiere a la realidad del Cuerpo Místico, especialmente, a la unión entre Cristo, Cabeza de la Iglesia, y los miembros del Cuerpo. Cristo, en definitiva, enseña San Agustín, se puede entender de tres maneras: en primer lugar, en cuanto es Dios y existe desde toda la eternidad junto al Padre; en segundo lugar, en cuanto asume la naturaleza humana; pero también, se puede entender a Cristo de una tercera manera: en cuanto Él es Cabeza de un Cuerpo que es la Iglesia. Éste último es el Cristo total, la plenitud del hombre perfecto y del cual forman parte los creyentes²⁰⁹.

Para definir la comunión de los santos, el mejor texto que encontramos se halla en el Catecismo de la Iglesia

²⁰⁸ Cf. PIOLANTI, A. o.c., 114-116.

²⁰⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermón 341*, 1, 1; PL. 39, 1489.

Católica, el cual, luego de afirmar que la comunión de los santos es precisamente la Iglesia, dice así:

“Como todos los creyentes forman un solo Cuerpo, el bien de los unos se comunica a los otros... Es, pues, necesario creer que existe una comunión de bienes en la Iglesia. Pero el miembro más importante es Cristo, ya que Él es la Cabeza... Así, el bien de Cristo es comunicado a todos los miembros, y esta comunicación se hace por los sacramentos de la Iglesia” (Santo Tomás, Symb. 10). “Como esta Iglesia está gobernada por un solo y mismo Espíritu todos los bienes que ella ha recibido forman necesariamente un fondo común” (Catech. R. I, 10, 24)²¹⁰.

La comunión de los santos tiene por objeto la participación común en un conjunto de bienes espirituales que están a disposición de todos los miembros de este organismo espiritual que es la Iglesia. Estos bienes son los bienes de Cristo, en un sentido absoluto, puesto que sus méritos, su satisfacción, sus impetraciones son participados por los cristianos, por medio de los sacramentos. A estos bienes, se suman los causados por los miembros de este Cuerpo Místico, en virtud de la capacidad de merecer, en un orden sobrenatural, que adquieren mediante la gracia. Por eso, los méritos, las oraciones y las satisfacciones son comunicados de unos a otros, por medio de la caridad y de la intencionalidad.

Finalmente, forman parte de este conjunto de bienes espirituales los bienes propios de la Iglesia, los que derivan de su propia actividad, como las plegarias que acompañan la administración de los sacramentos, los sacramentales, los oficios divinos y demás oraciones instituidas por la Iglesia. Todo esto constituye el tesoro de la Iglesia.

Los sacramentos son, por excelencia, la principal contribución a la comunión de los santos, puesto que actualizan la obra salvífica de Cristo y lo hacen de una manera no individual sino social, al ser signos sensibles y eficaces de la gracia, dejados por Cristo a la Iglesia para

²¹⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 947.

santificar a los hombres. En la celebración de los sacramentos, se produce un encuentro de los fieles con Dios, una comunión ontológica y espiritual; ontológica, porque se produce un contacto con la fuente de la salvación, que es Cristo; espiritual, porque por el fruto de ese contacto, el alma es elevada a Dios. Al recibir el sacramento, los méritos de la Pasión de Cristo son aplicados a los cristianos, en cuanto están unidos a Él formando casi una persona mística²¹¹.

Los sacramentos son también un bien social de toda la Iglesia, puesto que en ellos actúa el Espíritu Santo que obra en el Cuerpo Místico entero, a través de estos signos sensibles de la gracia. La acción del Espíritu se realiza a través de la Iglesia y mediante ella, incorpora a los hombres a esta sociedad fundada en Cristo. La estructura misma de la acción sacramental es, por naturaleza, social, puesto que los sacramentos no pueden ser administrados válidamente sino en la Iglesia. Son, por lo tanto, el bien común por excelencia.

Por otra parte, también contribuyen a la comunión de los santos la intercesión y las oraciones de la Iglesia, así como las obras buenas de cada uno de sus miembros, las cuales se pueden imputar a la totalidad de la Iglesia; son los actos de culto público, que se realizan en nombre de la Iglesia o por personas que la representan y siguiendo las normas eclesiales establecidas. La liturgia comprende, por un lado, el culto que Cristo ofrece como Cabeza de la Iglesia y también el culto que los miembros ofrecen. Estas acciones comprenden también a los sacramentales, los cuales son acciones culturales que la Iglesia realiza intercediendo y pidiendo por efectos espirituales.

Los sacramentales tienen por objetivo eliminar aquello que se opone a la recepción fructuosa de los sacramentos o hacer que las cosas inanimadas se adapten para ser usadas en la administración de los sacramentos. Entre estas oraciones, ocupa un lugar especial el Oficio Divino, que es, por excelencia, la plegaria común elevada por los ministros de la Iglesia en nombre de todo el Pueblo cristiano.

²¹¹ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 48, 2, ad. 1.

También cabe mencionar aquí la contribución que realizan los ministros de la liturgia, puesto que el ejercicio del sacerdocio es una participación del sacerdocio de Cristo. Él es Sacerdote desde el momento de la Encarnación y los ministros ofrecen sacrificios en virtud de la consagración recibida²¹². La Iglesia es una comunión de los santos, porque ella es una administradora de las cosas santas, en las cuales participan no sólo los ministros, sino también el conjunto de los fieles. Es la comunidad que se reúne y obra en nombre de todos en el culto público y es la Iglesia, en su totalidad, la que recibe los frutos de este culto. Los sacramentos, como sabemos, tienen la eficacia *ex opere operato* y los sacramentales y oraciones, *ex opere operantis*.

Otra de las contribuciones al bien común espiritual de la Iglesia está dada por los aportes de los fieles considerados individualmente. En efecto, Dios quiere que el hombre tenga participación en su obra salvífica y, por eso, escucha los ruegos y acepta el ofrecimiento de obras que unos hacen por otros. Cada cristiano tiene la posibilidad y el deber de colaborar en la salvación de los demás mediante sus oraciones y acciones. En virtud de esto, se da en la Iglesia un verdadero intercambio de bienes sobrenaturales entre los fieles, en el cual se reciben y se dan méritos y satisfacciones mutuamente. Naturalmente, para que puedan aplicarse los méritos de unos por los otros, debe haber una incorporación plena a la Iglesia, mediante la caridad. La participación de los méritos se funda sobre la gracia y también sobre el acto voluntario de interceder por otros o de recibir bienes espirituales de la Iglesia, es decir, que se tiene que explicitar la intención²¹³.

La Iglesia es, por lo tanto, un Cuerpo Místico en el cual circulan (si se puede decir así) bienes y oraciones espirituales que se aplican a aquellos que participan de este bien común. Como enseña el Catecismo:

En la comunión de los santos ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí

²¹² Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 26, 2.

²¹³ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, 181, 3, c.

mismo (Rom. 14, 7): “Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás forman parte en su gozo. Ahora bien, vosotros sois el Cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte” (1 Cor. 12, 2-27). “La caridad no busca su interés” (1 Cor. 13, 5; Cf. 10, 24). El menor de nuestros actos hecho con caridad repercute en beneficio de todos, en esta solidaridad entre todos los hombres, vivos o muertos, que se funda en la comunión de los santos. Todo pecado daña a esta comunidad²¹⁴.

Ahora bien, ¿quiénes son los que participan de esta comunión de los santos?

Todos los miembros de la Iglesia: de la Iglesia militante, de la Iglesia que está en el Purgatorio y de la Iglesia triunfante, así como también aquellos que tengan el deseo de participar de esta comunión de salvación.

En efecto, se podría distinguir distintos tipos de miembros dentro de la Iglesia: aquellos que pertenecen a la Iglesia celestial, aquellos que viven unidos a Cristo por la fe y la caridad, aquellos que sólo están unidos por la fe y los que aún no están incorporados al Cuerpo Místico pero están destinados a formar parte de él.

Esta comunicación de bienes espirituales se realiza, en primer término, entre los bautizados, que participan plenamente de la vida de la Iglesia, es decir, mediante la caridad y no sólo por una pertenencia formal. La unión plena a la Iglesia se pierde con la pérdida de la caridad, aunque se sigue perteneciendo a ella en virtud de la fe, pero se trata de una incorporación imperfecta. En este caso, los pecadores participan de esta comunión de los santos, aunque no de una manera plena.

También se puede considerar como miembros de la Iglesia a aquellos que tienen el deseo de pertenecer a ella, aunque aún no hayan hecho un acto explícito de incorporación mediante la recepción del Bautismo.

²¹⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 953.

Este intercambio de bienes espirituales comprende también las relaciones entre la Iglesia peregrina y la Iglesia purgante, puesto que esta última se trata de un estado intermedio de satisfacción por las propias faltas y de espera a una purificación; por ella, la Iglesia peregrina puede seguir ofreciendo sacrificios de expiación, es decir, los sufragios en virtud de los cuales los cristianos que están en la tierra pueden ayudar a satisfacer las deudas morales de aquellos que están en el Purgatorio. Entre ellos, están: la misa, las oraciones y los actos de caridad.

Por otra parte, también se incluye, en esta comunión de los santos, a la Iglesia triunfante, conformada por los santos y los ángeles, quienes también pertenecen a la Iglesia, como hemos señalado en el capítulo 1. En esta Iglesia celestial, se realiza la expresión más grande de la vida comunitaria eclesial, puesto que la Iglesia del Cielo está animada por la caridad de aquellos que gozan de la Visión beatífica en común, es decir, de los ciudadanos y socios de la Ciudad de Dios celestial. La amistad entre estos miembros de la Iglesia celestial forma parte de la Beatitud²¹⁵; se trata de la posesión en común de Dios como resultado de todo el intercambio de bienes espirituales que se inició en la tierra.

Pero también, desde esta Iglesia celestial, desciende hacia la Iglesia terrenal un cúmulo de gracias que tienen origen en la intercesión de los santos; ellos suplican por nosotros a Dios y, por eso, son también mediadores que participan de la mediación salvífica de Cristo. A través de ellos, la misericordia divina causa bienes en la Iglesia temporal. Ellos no comunican méritos porque ya no merecen más y no pueden ofrecer obras de satisfacción, pero sí pueden interceder ante Dios²¹⁶.

6.2. La Iglesia es una comunión de iglesias

Otra de las perspectivas que pone de manifiesto la idea de comunión en la Iglesia es que la realidad eclesial, por

²¹⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, 4, 8, c. y *De Caritate*, II, c. (Texto que hemos citado en el capítulo 1).

²¹⁶ Cf. PIOLANTI, A. o.c., 319-321.

naturaleza propia, es una comunión, puesto que la Iglesia universal está compuesta por las iglesias particulares que forman parte de ella. Otro de los aportes del Concilio Vaticano II a la eclesiología contemporánea es la revalidación de la noción de Iglesia particular, dando un protagonismo especial a las comunidades locales, presididas por sus Obispos, y reconociendo tanto las particularidades propias de cada una de ellas como su aporte al bien común de la Iglesia universal. Este aspecto, que ha sido muy desarrollado en la eclesiología posconciliar, ha permitido lograr una visión de la Iglesia que supere las reticencias a la multiplicidad y diferencias que presentan las iglesias locales y ha resultado ser una excelente motivación para lograr el protagonismo de ellas. El reconocimiento que el Vaticano II hace de la importancia de las iglesias particulares es el resultado de la convergencia de diversos factores: en primer lugar, el movimiento litúrgico que promovió la conciencia de la experiencia eclesial centrada en la Eucaristía; en segundo lugar, la necesidad de convertir a las iglesias de misión en verdaderas iglesias autóctonas; en tercer lugar, los estudios bíblicos patrísticos sacaron a la luz la conciencia que tenían las primeras comunidades cristianas de ser una comunión de iglesias; en cuarto lugar, la idea teológica de que la Iglesia está toda entera en cada una de sus partes; y finalmente, el diálogo ecuménico que permitió el reconocimiento de otras realizaciones eclesiales concretas.

Por todo esto, el Concilio quiso poner de manifiesto la importancia de la Iglesia particular. Es así que el número 23 de la *Lumen Gentium* (texto al que nos referiremos más adelante), al referirse al Colegio de los Obispos, sostiene que cada uno de ellos está puesto al frente de una iglesia particular sobre la cual ejercita su poder pastoral, definiendo a dicha iglesia particular como “una porción del Pueblo de Dios” e insistiendo más adelante en que estas “porciones de la Iglesia universal” constituyen el Cuerpo Místico, “que es también el cuerpo de todas las iglesias”. El texto más importante de la Constitución sobre la Iglesia dice así:

El Obispo, revestido como está de la plenitud del Sacramento del Orden, es "el administrador de la gracia del supremo sacerdocio", sobre todo en la Eucaristía que él mismo celebra, ya sea por sí, ya sea por otros, que hace vivir y crecer a la Iglesia. Esta

Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesia en el Nuevo Testamento. Ellas son, cada una en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y plenitud (cf. *1Tes.*, 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor "a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad". En toda celebración, reunida la comunidad bajo el ministerio sagrado del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y "unidad del Cuerpo místico de Cristo sin la cual no puede haber salvación". En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, Cristo está presente, el cual con su poderosa unidad a la Iglesia, una, católica y apostólica. Porque "la participación del cuerpo y sangre de Cristo no hace otra cosa sino que pasemos a ser aquello que recibimos"²¹⁷.

Como podemos ver, el Concilio incorpora el redescubrimiento de la importancia de la iglesia particular al Magisterio de la Iglesia, aunque la terminología que usa se refiere, a veces, a realidades diferentes. Se habla de iglesia particular o de iglesia local de modo indistinto; a veces, la iglesia particular se identifica con la diócesis (LG. 23, 27, 45; CHD. 3, 11; AG. 6, 19, 20), aunque también es usada para designar a los patriarcados (UR. 14) o incluso a las comunidades presididas por un presbítero (PO. 6). El Código de Derecho Canónico decidió aplicar la noción de iglesia particular a la Diócesis²¹⁸.

A continuación, nos vamos a referir, en primer lugar, a la iglesia particular y, en segundo lugar, a la Iglesia universal como fruto de la comunión entre las iglesias locales.

La importancia de la iglesia particular, en efecto, es un dato de la Sagrada Escritura, puesto que en el Nuevo Testamento aparece, con claridad, la relevancia de esta

²¹⁷ *Lumen Gentium*, n° 26.

²¹⁸ Cf. BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *Eclesiología*, BAC, Madrid, 1998, 93-97.

realidad eclesial. Así, por ejemplo, Pablo saluda al inicio de sus Cartas a las comunidades locales, como a la Iglesia de Tesalónica (1 Tes. 1, 1), y se refiere a la Iglesia universal como “las iglesias de Dios unidas a Cristo” (1 Tes. 2, 14); o bien en los saludos finales de sus Cartas dirigidas a comunidades concretas (Rom. 16, 1). La Iglesia es, para San Pablo, esencialmente la asamblea reunida para la Eucaristía (1 Cor. 11; Rom. 16, 4). La iglesia local es importante porque se presenta como la primera experiencia eclesial del cristiano; sin embargo, también queda claro en las Cartas de Pablo que esta vivencia de la Iglesia no se reduce a las comunidades particulares, puesto que éstas forman parte de la Iglesia universal. Pablo se refiere a cada una de ellas como “la Iglesia de Dios que reside en Corinto” (2 Cor. 1, 1), por ejemplo. A lo largo de todo el Nuevo Testamento, se expresa esta autoconciencia eclesial y el reconocimiento mutuo entre las distintas comunidades.

Por otra parte, es un dato de la realidad humana que el hombre hace su propia experiencia de Dios en la historia de la salvación, inserto en un medio social y cultural determinado; por lo tanto, esa experiencia está condicionada por las particularidades propias de un lugar y un tiempo, los cuales tienen, entonces, un profundo sentido para el hombre y, por ende, para su participación en la vida de la Iglesia. Por eso, se puede afirmar que la iglesia particular se basa en los siguientes elementos: la iglesia es un grupo humano determinado en el cual se realiza la obra divina de la salvación; la iniciativa es de Dios, que convoca a los hombres a formar parte de la Iglesia y reparte gracias, carismas y ministerios que la constituyen; la proclamación de la Palabra es un relato de comunidades históricas concretas, que es escuchado y celebrado por cada una de las comunidades locales; la Celebración Eucarística es el centro de la vida de las asambleas locales, porque actualiza el misterio pascual y nunca es un acto individual, sino de esta comunidad de creyentes; el Obispo es el pastor y la garantía de comunión de la iglesia local con la Iglesia universal, por eso, la Eucaristía presidida por el Obispo es la máxima expresión de una iglesia particular.

En síntesis, se puede decir que la iglesia particular es la realización local del misterio de la Iglesia; es una célula viviente del Pueblo de Dios que expresa y actualiza a la Iglesia como sacramento de salvación en un grupo determinado.

De allí que el Vaticano II hable de “porción del Pueblo de Dios”. Naturalmente, la idea de iglesia particular no se identifica totalmente con la de un lugar o región, puesto que no todos los ciudadanos, en determinado lugar, forman parte de la comunidad eclesial. Sin embargo, sí se puede decir que, al estar en un lugar preciso, la Iglesia se realiza con características propias. Por eso, entre las iglesias particulares no hay uniformidad u homogeneidad, sino la riqueza que aportan las diversidades locales en la comunión universal; así la Iglesia universal asume los valores de todas las comunidades dispersas en el mundo. El Concilio Vaticano II define de la siguiente manera a la iglesia local:

La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica.

Cada uno de los Obispos a los que se ha confiado el cuidado de cada iglesia particular, bajo la autoridad del Sumo Pontífice, como sus pastores propios, ordinarios e inmediatos, apacienten sus ovejas en el Nombre del Señor, desarrollando en ellas su oficio de enseñar, de santificar y de regir. Ellos, sin embargo, deben reconocer los derechos que competen legítimamente a los patriarcas o a otras autoridades jerárquicas.

Los Obispos deben dedicarse a su labor apostólica como testigos de Cristo delante de los hombres, interesándose no sólo por los que ya siguen al Príncipe de los Pastores, sino consagrándose totalmente a los que de alguna manera perdieron el camino de la verdad o desconocen el Evangelio y la misericordia salvadora de Cristo, para que todos

caminen "en toda bondad, justicia y verdad" (Ef., 5,9)²¹⁹.

La existencia de la iglesia local implica necesariamente que cada comunidad, para actuar plenamente, debe estar abierta al reconocimiento o recepción de las otras iglesias, en las cuales también se da la presencia verdadera de la Iglesia universal. Es importante que cada comunidad sea conciente del hecho de que debe vivir en comunión con las otras iglesias y no al margen de ellas, es decir, que debe vivir en la comunión de las iglesias.

La catolicidad de la Iglesia consiste en que cada una de estas iglesias particulares, por una parte, posee los medios salvíficos que le ha dejado su Fundador y, por otro, que en virtud de ser Iglesia católica, no puede estar cerrada a la comunión universal.

En la celebración eucarística, máxima realización de la iglesia local, cada comunidad logra también realizar esta dimensión católica en unión con las asambleas eucarísticas dispersas por el mundo. La iglesia local es, por lo tanto, el sujeto histórico en el cual se realiza el misterio de Dios. De allí que ya las primeras comunidades cristianas tengan conciencia de la necesidad de participar en las decisiones que son válidas para la Iglesia universal, puesto que la misión eclesial está dirigida a todos los hombres y la responsabilidad de ello es de la Iglesia en su conjunto (Hch. 13, 2-3).

Por lo tanto, la Iglesia universal y las iglesias particulares no son dos realidades materiales diferentes, sino dos dimensiones de la misma realidad, pues la Iglesia fundada por Cristo es una sola y no una federación; esta última consiste en la reunión de un conjunto de entes que existen previamente y de manera autónoma y deciden unirse dando origen a una nueva entidad, como sucede, por ejemplo, en la formación de muchos estados nacionales;

pero la Iglesia, en cambio, no es una suma de partes, no es la reunión de iglesias locales que existen antes de la Iglesia universal, sino que ésta es una, histórica y

²¹⁹ *Christus Dominus*, nº 11.

metafísicamente anterior a las diferentes realizaciones en las comunidades locales.

Esta comunión de las iglesias particulares no es una idea ni un sentimiento vago de afecto entre ellas, sino una unión real en la fe, en los sacramentos y en la comunión jerárquica. Por eso, se ha definido a esta comunión entre las iglesias como una comunidad mística, como una interpenetración o simultaneidad ontológica e histórica o como una circumincisión, que tiene como modelo paradigmático la comunión que existe entre las Personas divinas, de las cuales surge la Iglesia, o bien la comunión que se realiza entre Dios y los hombres en la Eucaristía. Por eso, es necesario también el mutuo reconocimiento entre las iglesias, dado que la unidad es un aspecto esencial de ella. El Concilio expresa esta relación entre las iglesias particulares, afirmando que están “formadas a imagen de la Iglesia universal. En ellas y a partir de ellas existe la Iglesia Católica, una y única”²²⁰.

Se trata de la misma Iglesia universal que se hace presente en la medida en que se realiza en una situación histórica concreta; por eso, se dice “en ellas”. Pero también reconoce que, a partir de las diferencias y de los valores propios que aporta cada comunidad, se constituye la Iglesia de Cristo en su dimensión católica; por eso, se dice “de ellas”. La Iglesia universal tiene, en consecuencia, prioridad ontológica respecto de la iglesia local en el sentido de que cada iglesia particular es tal en cuanto está en comunión con la Iglesia universal. Cristo quiso que la Iglesia fuera universal y, por eso, existen las comunidades locales y no por una necesidad de organización o agrupación. La Iglesia universal es la que está unida a la Iglesia del Purgatorio y a la Iglesia del Cielo; es sacramento de salvación. De allí que la iglesia de Jerusalén sea una iglesia local, pero intrínsecamente universal y católica. En otras palabras, se debe decir que la comunión expresa la sustancia misma de la Iglesia, es decir, de la comunión con Dios, de la comunión en los bienes salvíficos y de la comunión fraterna entre los cristianos;

²²⁰ *Lumen Gentium*, nº 23.

Por eso, se podría afirmar que la Iglesia de Dios es “la Iglesia de las iglesias”, en cuanto que las comunidades locales se enriquecen mutuamente en la medida en que expresan todas estas dimensiones de la comunión y manifiestan la única e indivisible comunidad de salvación. Se trata también de una tradición eclesial, de un elemento esencial en la autoconciencia de la Iglesia expresada a lo largo de su historia²²¹.

Por eso, algunos eclesiólogos contemporáneos, como Jean-Marie Tillard, sostienen que la Iglesia tiene que ser conciente de que es una comunión de iglesias en todos los aspectos de su vida y actuar dentro de un dinamismo sinodal, en primer lugar, dentro de la misma iglesia local, puesto que cada ministro debe ejercitar su ministerio como servicio a la comunión y no aisladamente. El Obispo debe hacer partícipe verdaderamente a su presbiterio y a los auxiliares pastorales de la tarea de la diócesis, de manera tal que todos, también los laicos y los religiosos, se sientan implicados en la misión común de la Iglesia. Pero esta dimensión sinodal de la iglesia local no debe convertirse en una espiral que la encierre en sí misma, porque se produciría una fragmentación de la Iglesia universal. La comunión visible y concreta entre las comunidades locales constituye el bien común de la Iglesia de Dios; en cada una de ellas, se realiza la Iglesia apostólica de Pentecostés. La sinodalidad no es otra cosa que el dinamismo católico, es decir, la comunión, de todo y en todo, entre todos los miembros de la familia de Dios²²².

En este sentido, la concepción católica de la Iglesia se distingue de la de los protestantes, puesto que incluye en la comunión la necesaria unidad con Roma; para los protestantes, la unidad es fruto del acto voluntario de cada comunidad, de constituir una federación. También, la idea de unidad entre las iglesias, en sentido católico, tiene un matiz diferente de la de los ortodoxos, quienes sitúan la unidad, de

²²¹ Cf. TILLARD, JEAN-MARIE. *Église d'églises*, Cerf, París, 1987, 400.

²²² Cf. TILLARD, JEAN-MARIE. *L'Église local*. Cerf, Paris, 1995, 553-558.

un modo casi platónico, en una realidad trascendente, pero sin una concreción histórica y vinculante en el nivel de la comunión de iglesias; se trata de comunidades autocéfalas, con independencia plena y con el privilegio de elegir a su Primado, del cual dependen el resto de los Obispos de la región, porque es un *Primus inter pares*; la única autoridad suprema, en esta perspectiva, sería el Concilio Ecuménico. Para la Iglesia Católica, en cambio, el Concilio Ecuménico es la manifestación solemne, por excelencia, de la Colegialidad episcopal; pero este Colegio, como enseña el Concilio, actúa siempre presidido por su cabeza, el Papa.

Para resaltar la importancia de la iglesia particular en la Iglesia universal, sería bueno tener en cuenta el valor que tienen las comunidades que componen la iglesia local, es decir, la parroquia, que ha sido, a lo largo de la historia de la Iglesia, la figura básica de ella, la reunión de los bautizados de un lugar; de hecho, fueron surgiendo a partir de la necesidad de adjudicar a los presbíteros porciones de la comunidad diocesana. La parroquia es el resultado de la prolongación de la iglesia particular, es decir, de la comunidad presidida por el Obispo, que necesita realizarse en diferentes sitios²²³.

La parroquia es así la célula de la iglesia local, como la llama el Concilio (AA, 10); ella es la que hace visible la Iglesia universal (LG, 28); ella es la que representa al Iglesia visible extendida por todo el mundo (SC, 42); y en ella, el presbítero hace presente al Obispo (PO, 5). Por lo tanto, la parroquia es, en relación a la Iglesia Universal, su localización última, porque, para alcanzar a todos los hombres, quiere vivir cerca de sus casas; su realización parcial y, a la vez, porque la Iglesia manifiesta su maternidad a través de la parroquia, buscando acercarse a todos los hombres para engendrarlos para Dios; y un espacio eclesial apropiado para vivir la experiencia de la comunión en la Iglesia.

De allí que toda parroquia deba estar abierta a la participación, a la corresponsabilidad, al discernimiento de

²²³ Cf. Dianich Severino-Noceti Serena, *Trattato della chiesa*, Queriniana, Brescia, 2002, 512ss.

carismas y a la complementariedad con los movimientos. La parroquia forma parte de la estructura de la Iglesia; es insustituible y necesita trabajar con las otras realidades eclesiales para cumplir con la misión de la iglesia local²²⁴.

²²⁴ Cf. BUENO DE LA FUENTE, E. o.c., 111-115.

CAPÍTULO 7

LA IGLESIA Y LA SALVACIÓN

Al definir la Iglesia como sacramento universal de salvación, el Concilio Vaticano II quiso expresar la relación que existe entre la institución religiosa y la salvación de todos los hombres, precisando que la Iglesia es sacramento del Reino de Dios, es decir, su germen e inicio en este mundo, pero no su plena realización. La pertenencia a la Iglesia, esto es, a la institución temporal, no asegura la salvación, puesto que la incorporación y la fidelidad a la vocación cristiana suponen el vínculo de la fe y de la caridad.

Por otra parte, el Concilio también enseña que la Iglesia es un verdadero instrumento de salvación, puesto que es posible establecer una analogía con los sacramentos, ya que ella es un signo eficaz de la redención de los hombres. La enseñanza de esta verdad de fe plantea, naturalmente, la cuestión de la relación entre la Iglesia y la salvación: si para salvarse es necesaria la pertenencia a la Iglesia, o bien qué es lo que sucede con aquellos que no están incorporados a la institución eclesial.

El Concilio quiso promover el diálogo de la Iglesia Católica con las otras comunidades cristianas y las demás religiones; por eso, reconoció el valor salvífico de algunos elementos que contienen estas comunidades y especificó la relación entre el Cuerpo Místico y la institución eclesial.

A continuación, vamos a referirnos a la cuestión de la salvación de aquellos que no pertenecen a la Iglesia Católica y luego, al sentido y los criterios con los cuales la Iglesia encara su labor ecuménica.

7.1. La salvación fuera de la Iglesia

En primer lugar, hay que definir o explicar con precisión qué sentido tiene el axioma teológico "*extra ecclesia nulla salus*". Este principio teológico tuvo diversas interpretaciones a lo largo de la historia de la teología católica; interpretaciones que no siempre fueron las correctas, por eso, vale la pena el intento de aclaración. Por primera vez en la teología, San Cipriano escribió, en su obra sobre la unidad de

la Iglesia Católica, la fórmula “fuera de la Iglesia no hay salvación”²²⁵. Esta expresión se repite luego en Orígenes (*In Iesu Nave*, 3, 5: PG 12, 814) y, en algunos casos, como en Fulgencio de Ruspe (siglo VI), adquiere una interpretación radical por la cual aquellos que no pertenecen a la Iglesia Católica no pueden salvarse²²⁶.

El Magisterio conciliar sintetiza de la siguiente manera su enseñanza al respecto:

El sagrado Concilio pone ante todo su atención en los fieles católicos y enseña, fundado en la Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrina es necesaria para la Salvación. Pues solamente Cristo es el Mediador y el camino de la salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad de la fe y del bautismo (Cfr. Mc. 16, 16; Jn. 3, 5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como puerta obligada. Por lo cual no podrían salvarse quienes, sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, rehusaran entrar o no quisieran permanecer en ella.

A la sociedad de la Iglesia se incorporan plenamente los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, reciben íntegramente sus disposiciones y todos los medios de salvación depositados en ella, y se unen por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del régimen eclesiástico y de la comunión, a su organización visible con Cristo, que la dirige por medio del Sumo Pontífice y de los Obispos. Sin embargo, no alcanza la salvación, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien no perseverando en la caridad permanece en el seno de la Iglesia "en cuerpo", pero no "en corazón". No olviden, con todo, los hijos de la Iglesia que su excelsa condición no deben atribuirlos a sus propios méritos, sino a una gracia especial de Cristo: y si no responden a ella con el pensamiento, las

²²⁵ Cf. *De catholica ecclesiae unitate*. 6: PL 4, 502.

²²⁶ Cf. *De fide ad Petrum*, 38, 79: PL 75, 704.

palabras y las obras, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad²²⁷.

El Concilio, por lo tanto, reconoce la necesidad de la Iglesia para la salvación, pero también establece de qué manera se debe pertenecer a ella para alcanzar la salvación; por eso, es conveniente establecer con claridad el sentido de esta necesidad.

La expresión “*extra ecclesia nulla salus*” surge en el contexto de los *enfrentamientos* que las comunidades primitivas tenían con los movimientos separatistas, como el donatismo; y su contundencia se explica también por las circunstancias de la *época* en la cual se pensaba que todo el mundo podía tener la posibilidad de conocer la verdad cristiana y, en consecuencia, serían culpables aquellos que no la aceptarían. Además, lo que se pretendía afirmar no era tanto la definición de la situación espiritual de personas concretas, sino más bien la actitud que suponía la *separación* de algunos grupos y la *deformación* de sus doctrinas. De allí que el Magisterio de la Iglesia (el Concilio de Letrán y el Concilio de Florencia) la incorporen en sus enseñanzas; lo que se pretendía afirmar con esta definición teológica era, más bien, la necesidad de la institución eclesial, y no establecer un juicio sobre la salvación de los individuos²²⁸.

Con el tiempo, el axioma teológico va asumiendo matices que permiten aclarar el sentido más profundo de la relación entre la Iglesia y la salvación. Así por ejemplo, Pío IX menciona la posibilidad de la ignorancia invencible o del error de buena fe y afirma que aquellos que guardan la ley natural y llevan una vida recta, con la ayuda de la gracia de Dios, no se condenarán²²⁹. Más tarde, Pío XII rechaza una interpretación rígida de este axioma en una carta dirigida al arzobispo de Boston, Mons. Cushing, con motivo de las enseñanzas del rector Feeny. La Iglesia es necesaria para la salvación, admite este Papa, pero no hay que juzgar el problema de la salvación

²²⁷ *Lumen Gentium*, n^o 14.

²²⁸ Cf. RATZINGER, Joseph. *El nuevo Pueblo de Dios*. Herder, Barcelona, 1972.

²²⁹ Cf. PÍO IX, *Singularis Quadam*.

individual de las personas, puesto que existe la posibilidad de una pertenencia por deseo implícito o explícito. El Concilio expresa la maduración de este principio teológico, reconociendo que fuera de la Iglesia existen elementos de salvación y que la gracia puede actuar fuera de los límites institucionales:

Por fin, los que todavía no recibieron el Evangelio, están ordenados al Pueblo de Dios por varias razones. En primer lugar, por cierto, aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas y del que nació Cristo según la carne (Cf. Rom. 9, 4-5); pueblo, según la elección, amadísimo a causa de los padres; porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables (Cf. Rom. 11, 28-29). Pero el designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que confesando profesar la fe de Abraham adoran con nosotros a un solo Dios, misericordiosos, que ha de juzgar a los hombres en el último día. Este mismo Dios tampoco está lejos de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (Cf. Act. 17, 25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (Cf. 1Tim. 2,4). Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tenga la vida²³⁰.

Por lo tanto, no cabe una interpretación rígida del axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación”. La Iglesia es la obra de Dios, quien la ha fundado en la historia para llevar a

²³⁰ *Lumen Gentium*, nº 16.

los hombres a la salvación; sin embargo, la acción del Espíritu Santo no está restringida a los órganos normales de la institución eclesial.

La Iglesia es sacramento universal de salvación porque es el instrumento fundado por Cristo para llevar la salvación a los hombres; es el medio ordinario de realización de la salvación. Sin embargo, Dios puede actuar (y de hecho lo hace) de manera extraordinaria, al margen de este instrumento.

Ahora bien, lo que cabe aclarar teológicamente es la relación entre este instrumento de salvación y el fundamento de su naturaleza sacramental. Como hemos explicado en el capítulo anterior, la naturaleza sacramental de la Iglesia pone de manifiesto la relación que existe entre ésta y Cristo. La Iglesia, dijimos, es causa eficaz de salvación, sin embargo, no es la causa primera. Como todo instrumento, obra en virtud de la Causa primera y, siendo la salvación una elevación del hombre al orden sobrenatural, la Causa primera no puede ser sino el mismo Dios, el único que puede dar una participación de su vida al hombre. Por esta razón, dijimos, la Iglesia es la prolongación de la obra de Redención universal que realiza Cristo y su ser se fundamenta en el ser de Cristo en cuanto Él es el Mediador universal. La Iglesia es instrumento de salvación, puesto que estando en ella los sacramentos (signos sensibles y eficaces de la gracia, instituidos por Cristo), debe llevarlos a todos los hombres posibles.

En consecuencia, así como el ser de la Iglesia se funda en el ser de Cristo en la unión de las dos naturalezas en la Persona del Hijo de Dios, de la misma manera, la capacidad salvífica de la Iglesia se funda en la mediación universal de Cristo.

Dios, en efecto, quiere que todos los hombres se salven y, por la Redención de ellos, Cristo ofrece el sacrificio de su vida. El Concilio lo expresa así: «Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia *de modo invisible*. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo

ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual»²³¹.

La Iglesia, entonces, es un sacramento universal de salvación y realiza su sacramentalidad, principalmente, a través de los *medios ordinarios*: los siete sacramentos instituidos por Cristo y dejados a la Iglesia en los Apóstoles; luego, se puede y debe decir que la gracia es comunicada a los hombres ordinariamente a través de la Iglesia; sin embargo, hay que reconocer también, a la vez, que Dios no ligó su gracia a los sacramentos²³². En efecto, Él puede conceder la gracia al margen de los ritos sacramentales, puesto que puede darse el deseo del sacramento, o bien el deseo de la Iglesia; si este deseo es sincero, basta para recibir el efecto aunque no se realice el ritual propio; como dice otro axioma: al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia.

La relación entre la Iglesia y la gracia tiene, en consecuencia, estos dos aspectos: por un lado, se puede afirmar que toda gracia es eclesial en cuanto ella es el medio ordinario y en cuanto la intercesión de la Iglesia se aplica a todos los hombres, incluso a aquellos que no pertenecen formalmente a la institución eclesial; sin embargo, hay que precisar que toda gracia es eclesial porque toda gracia es cristiana, es decir, toda gracia procede de la Cabeza de este Cuerpo Místico que es la Iglesia, puesto que en Ella se halla la plenitud de las gracias; por otro lado, hay que reconocer que la misericordia divina concede gracias a los hombres de “modo invisible”, es decir, de una forma que no puede ser ligada a la institución eclesial, puesto que Dios quiere que todos los hombres se salven.

En síntesis, tenemos que decir que no se puede entender el axioma eclesial “fuera de la Iglesia no hay salvación”, en el sentido rígido de que aquellos que no pertenecen a la institución son excluidos de la salvación, lo cual no significa relativizar la necesidad de la Iglesia para la

²³¹ *Gaudium et spes*, nº 22.

²³² Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 64, 7.

salvación, pero sí resulta ser la consecuencia de una equivocada comprensión de la naturaleza de ésta²³³.

De este modo, para comprender mejor la relación entre la Iglesia y la salvación, es necesario aclarar el vínculo que hay entre Cristo y ella, para lo cual creemos oportuno referirnos a la doctrina expuesta por la Sagrada Congregación para la Fe, en la Declaración *Dominus Iesus*. Esta declaración aclara, en primer término, la relación entre Cristo y la salvación en el contexto del relativismo teológico contemporáneo; luego, la relación entre la Iglesia y la salvación, así como el valor salvífico de las otras comunidades cristianas y demás religiones.

El texto comienza reconociendo que la misión universal de la Iglesia, misión salvífica, no nace de la voluntad de los Apóstoles, sino de un mandato del mismo Jesucristo, que cumple la voluntad de su Padre; la decisión de Dios es, en efecto, producir un evento de salvación al que puedan acceder todos los hombres. Y sostiene que, en la actualidad, algunos cuestionan la misión evangelizadora de la Iglesia, o bien la relativizan, estableciendo un pie de igualdad con las otras tradiciones religiosas existentes en el mundo. De allí que se proponga como objetivo aclarar la relación entre la Iglesia y la salvación no sin antes repetir el principio de que la Iglesia Católica no rechaza nada de lo que hay de *santo y verdadero* en las otras religiones; más bien considera con respeto su estilo de vida, sus preceptos, su doctrina y ve en ellos *destellos* de la Verdad divina.

Sin embargo, considera necesario aclarar las afirmaciones de algunas teorías de tipo relativistas que proponen un pluralismo religioso. En efecto, en el contexto del pluralismo cultural que rige la sociedad actual, se rechazan no sólo verdades absolutas, sino también el carácter definitivo y completo de la Revelación de Jesucristo, la inspiración de la Sagrada Escritura, la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús y la unidad entre la universalidad salvífica de Cristo y la de la Iglesia. Al relativismo cultural, hay que agregar la

²³³ Cf. SULLIVAN, Francis A. *Salvation outside the church?* Chapman, Londres, 1992, 199-204.

contraposición entre la mentalidad lógica de Occidente y la simbólica de Oriente, las tesis subjetivistas que rechazan la posibilidad de conocer la verdad del ser, el vaciamiento metafísico de la Encarnación del Hijo de Dios, el eclecticismo religioso y la tendencia a interpretar la Sagrada Escritura al margen de la Tradición y del Magisterio.

Para evitar estas confusiones teológicas, hay que aclarar que en Cristo se da la *plenitud definitiva* de la Revelación. Cristo es el Verbo hecho carne, enviado a los hombres para manifestarle la Revelación divina, la cual lleva a cabo mediante palabras, obras, señales, milagros y, sobre todo, con su muerte en la Cruz. La Revelación de Cristo es definitiva y no se debe esperar ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Cristo²³⁴. Es el Dios que se revela a Sí mismo y que envía a la Iglesia a proclamar su mensaje de salvación, introduciendo en la historia una verdad universal y última a la cual los hombres pueden acceder. Por eso, el texto declara que

es, por lo tanto, contraria a la fe de la Iglesia la tesis del carácter limitado, incompleto e imperfecto de la Revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en las otras religiones. La razón que está en la base de esta aserción pretendería fundarse sobre el hecho de que la verdad acerca de Dios no podría ser acogida y manifestada en su globalidad y plenitud por ninguna religión histórica, por lo tanto, tampoco por el cristianismo ni por Jesucristo²³⁵.

A continuación, el texto enseña cuál es el fundamento teológico de la definitividad de la Revelación de Jesucristo: las palabras y las obras son realizadas por Jesús que es la segunda Persona de la Trinidad divina.

Si, como indica la filosofía del ser, el fundamento de las acciones y las palabras es la persona y a ella se deben imputar, en el caso de Cristo, ocurre algo singular y único respecto de cualquier hombre: en todo hombre, sus palabras

²³⁴ Cf. DV, nº 4

²³⁵ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Dominus Iesus*, 6/08/2000, nº 6.

y acciones están naturalmente circunscriptas a las condiciones espacio-temporales, lo cual no sucede con Cristo, puesto que el Sujeto de las acciones es de naturaleza divina.

Cristo no deja de ser Dios en la historia y, por lo tanto, sus palabras y sus acciones trascienden la temporalidad. En virtud de este principio, se puede entender que Él sea el centro de la historia y que los actos salvíficos que realiza se apliquen a todos los hombres, los que existen antes y después de Él. No tener en cuenta esta condición única de Cristo sería confundir su personalidad humana con la Persona divina. En Jesús, en efecto, hay dos naturalezas y una sola Persona, como enseña la fe de la Iglesia: el que habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado.

Por otra parte, el texto distingue entre la *fe cristiana* y las *creencias* en las otras religiones. La fe es un don de la gracia por la cual el hombre confía libremente y totalmente en Dios, aceptando su Revelación; es de orden sobrenatural, no procede de la voluntad y el entendimiento humanos, sino en cuanto éstos son elevados por la gracia divina. La fe es, en consecuencia, una adhesión personal del hombre a Dios y el asentimiento libre a toda la Verdad que Dios ha revelado. Esta fe no debe confundirse con las creencias de las otras religiones que expresan experiencias y pensamientos de sabiduría y religiosidad, frutos de la búsqueda de una verdad divina. En este caso, se trata de una *experiencia religiosa* que busca una verdad absoluta, pero que no es el asentimiento a la Revelación de Cristo, movido por la gracia.

Otra distinción que hace la Declaración es la que existe entre los textos inspirados y reconocidos como *libros canónicos* del Antiguo y del Nuevo Testamento por la Tradición de la Iglesia, inspirados por el Espíritu Santo y que “enseñan firmemente con fidelidad y sin error, la Verdad que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras de nuestra salvación”²³⁶, y aquellos textos que surgen de las experiencias religiosas de algunas religiones que contienen, de manera insuficiente y con errores, la Verdad sobre Dios, que sólo se halla, *de manera plena*, en la Revelación de Cristo.

²³⁶ *Dei Verbum*, nº 11

La *Dominus Iesus* hace una precisión más respecto de la misión salvífica de Cristo al rechazar las teorías relativistas, que sostienen que, junto a la Revelación y acción salvífica de Cristo, se dan otras presencias reveladoras y salvíficas en la historia, en las cuales también actuaría Dios, siendo Jesús de Nazareth una más entre esas figuras, uno de los tantos rostros que asume el Logos divino a lo largo de la historia de la humanidad. Estas tesis, expresa el documento, son incompatibles con las enseñanzas sobre Jesús contenidas en las Sagradas Escrituras y con la fe de la Iglesia expresada en diversos Concilios, especialmente el Concilio de Nicea, que sostiene que Jesús es el Hijo de Dios, verdadero Dios, consustancial al Padre, y el Concilio de Calcedonia, el cual afirma que el Hijo de Dios y Jesucristo es uno solo y el mismo. Por esta razón, no pertenece a la fe cristiana la distinción entre Jesús y el Verbo de Dios: ambos son una sola Persona inseparable; y es también contrario a la fe católica una separación entre la acción salvífica del Logos y la del Verbo hecho carne, puesto que, como ya dijimos, el único sujeto que obra en las dos naturalezas (divina y humana) es la única Persona del Verbo: «Por lo tanto, no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su divinidad que se ejercitaría “más allá” de la humanidad de Cristo, también después de la Encarnación»²³⁷. El Magisterio de la Iglesia, reitera la declaración, enseña que Jesucristo es el Mediador y Redentor universal; Él es el *único* que ofrece el *sacrificio* por el cual pueden ser redimidos todos los hombres como Sumo y Eterno Sacerdote. La salvación que realiza Cristo responde al plan de la Predestinación divina, según el cual el Verbo es enviado a asumir la naturaleza humana y Éste, una vez en la historia, funda la Iglesia y le deja la presencia del Espíritu Santo para asistirle en su misión.

La misión de la tercera Persona de la Trinidad es una *continuación* de la obra de Cristo, no es una revelación o una salvación paralela: «Además, la acción salvífica de Jesucristo con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la

²³⁷ *Dominus Iesus*, nº 10.

humanidad»²³⁸. Y esto vale para todos los hombres, es decir, para aquellos que el Concilio refería como “los hombres de buena voluntad” que buscan la Verdad. No hay posibilidad, entonces, de separar y oponer la acción salvífica del Verbo encarnado y la del Espíritu Santo. El Espíritu es el que hace presente a Cristo en la Iglesia, es el que incorpora nuevos miembros al Cuerpo Místico y es el que se hace presente en toda manifestación de la Verdad que se acerca a la Verdad de Dios, como una preparación al Evangelio de Cristo.

En conclusión, la acción del Espíritu no está afuera o al lado de la acción de Cristo. Se trata de una sola economía salvífica de Dios Uno y Trino, realizada en el misterio de la Encarnación, Muerte y Resurrección del Hijo de Dios, llevada a cabo con la cooperación del Espíritu Santo y extendida en su alcance salvífico a toda la humanidad y a todo el universo.

Los hombres pues no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu. Esta afirmación de que sea un único Redentor y una sola Revelación divina no excluye que otros medios puedan cooperar también con esta fuente única de la salvación. Todo lo que hay de bueno y todo lo que acerca a la verdad participa de la única mediación de Cristo. Se trata de *mediaciones parciales* que tienen “significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias”²³⁹.

Por lo tanto, hay que decir que la salvación de Cristo es universal, que la Verdad de Dios revelada en Él es absoluta y esto se deduce de las mismas Sagradas Escrituras. Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, «un significado y un valor singular y único, sólo de Él, propio, exclusivo, universal y absoluto»²⁴⁰.

De esta mediación universal de Cristo, se deduce el *valor* de la Iglesia como misterio de salvación. Cristo y la Iglesia no son lo mismo, pero tampoco se pueden separar y constituyen el único *Cristo total*. De hecho, existe una

²³⁸ *Dominus Iesus*, nº 12.

²³⁹ *Dominus Iesus*, nº 14.

²⁴⁰ *Dominus Iesus*, nº 15.

continuidad histórica fundada en la sucesión apostólica entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia Católica. Por eso, dice el texto, esta Iglesia constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él²⁴¹. La Declaración explica el sentido de esta afirmación: «Con la expresión “subsistit in” el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado que la Iglesia de Cristo no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia Católica, y por otro lado que “fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad”, ya sea en las iglesias como en las comunidades eclesiales separadas de la Iglesia Católica.

Sin embargo respecto a estas últimas, es necesario afirmar que su eficacia “deriva de la misma plenitud de gracia y de verdad que fue conferida a la Iglesia Católica”»²⁴². Estas afirmaciones de la Declaración han concluido en una serie de precisiones acerca de la relación entre la Iglesia Católica y las otras iglesias que han suscitado numerosos debates. Sin embargo, la doctrina que expone el documento de la Iglesia resulta coherente y consistente. Hay iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia Católica, pero están unidas a ella por vínculos como la sucesión apostólica, la Eucaristía; éstas son verdaderas iglesias particulares. Pero en estas iglesias falta, para la plena comunión, la doctrina católica del Primado que ejerce el Obispo de Roma. Diferente, dice la Declaración, es el estatus teológico de las otras a las que llama “comunidades eclesiales”:

Por el contrario, las comunidades eclesiales que no han conservado el episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son iglesia en sentido propio; sin embargo los bautizados en estas comunidades, por el Bautismo han sido incorporados a Cristo y, por lo tanto, están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia²⁴³.

²⁴¹ *Lumen Gentium*, nº 8.

²⁴² *Dominus Iesus*, nº 16.

²⁴³ *Dominus Iesus*, nº 17.

La Iglesia, en consecuencia, no es la suma de las iglesias y comunidades eclesiales; la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica, que tiene la plenitud de los medios salvíficos. Esta Iglesia de Cristo tiene una íntima relación con el Reino de Dios, puesto que, como enseña el Concilio, es su germen e inicio en el tiempo. El documento concluye afirmando que la Iglesia es sacramento universal de salvación, porque según el plan de Dios, tiene una “*relación indispensable*” con la salvación de cada hombre.

Ahora bien, el modo en el cual la gracia salvífica de Dios llega a cada hombre es siempre un *misterio*, pues Dios da su gracia por caminos que sólo Él sabe. La Iglesia fundada por Cristo, sin embargo, no es un camino de salvación complementado por aquellos constituidos por las otras religiones, sino que es el camino fundado y dirigido por Dios. Las oraciones y ritos de las otras religiones no tienen una eficacia salvífica *ex opere operato*, propia de los sacramentos cristianos; ni los fundadores de las otras religiones pueden ser comparados con Cristo.

Toda la doctrina eclesiológica desarrollada en este valioso documento es una aplicación de la doctrina teológica sobre la naturaleza sacramental de la Iglesia, puesto que no se puede entender la Iglesia sin concebir el vínculo que la une a Cristo y el modo en cómo se actualiza el misterio de la salvación inaugurado por Él en la historia. En este sentido, es importante que la eclesiología se construya a partir de una teología con *fundamento metafísico*. La noción de instrumentalidad es la que reconoce la capacidad que tiene la Iglesia de realizar la obra de salvación y explica claramente que ella no salva en virtud de su propia fuerza, sino de la fuerza divina. La teología con fundamento metafísico, además, explica claramente el misterio de Cristo, puesto que todo el ser de la Iglesia, como dijimos ya, se sustenta en el misterio de la Encarnación. Esta misma teología es la que explica la virtualidad salvífica de los ritos cristianos que no sólo simbolizan la salvación, sino que la causan.

Por eso, podemos concluir en que la médula de la visión de la Iglesia está en la relación que existe entre la Persona del Verbo, la instrumentalidad de los sacramentos y

la Iglesia como signo e instrumento de la salvación de todos los hombres

7.2. El ecumenismo en la Iglesia

Una de las propiedades que define la naturaleza de la Iglesia es la *catolicidad*, es decir, la participación de la Iglesia en la totalidad de la Verdad revelada por Dios y la apertura universal de su propuesta de salvación. La Iglesia, por lo tanto, no puede quedar circunscripta a un pueblo, a un territorio o a un momento histórico, sino que, como Cuerpo Místico de Cristo, tiene la misión de llegar a todos. De aquí se desprende una de las expresiones de esta misión eclesial universal: su tarea ecuménica.

El movimiento ecuménico es el conjunto de actividades e iniciativas que, según las diferentes necesidades de las iglesias y las circunstancias de los tiempos, se suscitan para fomentar la unidad de los cristianos. Es una forma de cumplir el mandato de la unidad que Cristo da a los apóstoles: "que todos sean uno".

El movimiento ecuménico tiene su origen histórico en las comunidades cristianas no católicas. Es la expresión también de una preocupación ética y humanista de unas propuestas de asociaciones a nivel internacional, con fines sociales y políticos, que fueron recibidos por varias comunidades cristianas. El primer paso del movimiento ecuménico es la realización del Congreso Misionero Mundial, celebrado en Edimburgo, en 1910, con el fin de lograr la cooperación entre diversas asociaciones de carácter misionero y hacer más eficaz y creíble la evangelización cristiana. Luego, surgen una serie de instituciones que procuran movilizar esta iniciativa ecuménica; así, por ejemplo, *Life and Work*, que nace con la asamblea de Estocolmo de 1925 para promocionar la reflexión sobre temáticas actuales en las distintas confesiones cristianas. En 1927, surge en la asamblea de Lausana *Faith and Order* (Fe y Constitución), con la intención de promover la unidad entre los cristianos en cuestiones de doctrina y de estructura eclesial. En esta reunión, se propone el objetivo de una unidad orgánica entre las distintas comunidades, finalidad que se reasume en el año 1937, en la Asamblea de Edimburgo. La intención es lograr no

una unidad rígida de gobierno, sino un órgano permanente que trabaje por la unidad. En el año 1948, se constituye en Ámsterdam el Consejo Mundial de Iglesias, que reasume los dos organismos anteriores. Este Consejo frena algunas iniciativas de unión demasiado utópicas que apuntaban a una federación de iglesias²⁴⁴.

En la tercera asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, realizado en Nueva Delhi, en 1961, se reafirma la fe en Cristo y en la Trinidad con el fin de fomentar la unión entre las Iglesias. En Uppsala, en el año 1968, en la cuarta asamblea del Consejo Mundial de Iglesias se introduce, además, la idea de catolicidad en el espíritu, vinculada a la de unidad del género humano. Y en la asamblea de Nairobi, en 1975, se propone aún más la unidad visible en una misma comunión eucarística.

En estos espacios de diálogo, se estudian las distintas formas que podría asumir la unión de iglesias y se profundizan en las cuestiones doctrinales comunes; así por ejemplo, en el diálogo luterano-católico, se redactan documentos como "Caminos hacia la comunión" (1980) y "La unidad delante de nosotros" (1984).

Se proponen básicamente cuatro modelos para la comunión intereclesial: el de confederación o federación de iglesias, en el cual existe una unidad superior que congrega a las distintas comunidades; el reconocimiento mutuo entre las comunidades y la práctica de celebraciones comunes; un organismo único que congrege a las distintas comunidades; una unidad conciliar, en la cual las distintas comunidades puedan participar en pie de igualdad, en una especie de concilio universal.

En el ámbito de la Iglesia Católica, el movimiento ecuménico tarda en ser acogido. En principio, la reacción católica es negativa. Pío X rechaza el diálogo con los reformadores (*Editae saepe Dei*, 1910); luego, Benedicto XV rechaza la invitación a participar en las asambleas

²⁴⁴ Cf. Rodríguez, Pedro. *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid, 1979, 43.

ecuménicas y Pío XI pide evitar una mentalidad pancristiana. Sin embargo, el interés por la unidad de los cristianos es recibido en la Iglesia, en primer lugar, en el ámbito de la oración y luego, planteado en las distintas discusiones doctrinales.

En los años 30, se permite la asistencia de católicos a las asambleas ecuménicas; y en el 1950, se publica un *monitum sobre el Ecumenismo*, donde se expresa interés por participar en este esfuerzo de unión. *Juan XXIII* es el primero en impulsar decididamente el movimiento ecuménico en el ámbito católico; él instaura el Secretariado para la Unión de los Cristianos (1960) y promueve el interés por el tema durante el Concilio Vaticano II.

a) Criterios para el ecumenismo

Para hablar de ecumenismo, la Iglesia debe conjugar los dos extremos de una polaridad: “una decidida opción ecuménica, un compromiso serio por la comprensión y la búsqueda de la unidad visible”²⁴⁵ y la convicción de que ese compromiso puede volverse en contra si afecta la verdad sobre Dios y la Iglesia.

Sin embargo, esa polaridad no resulta irreconciliable si se tiene en cuenta que la expresión de la verdad puede ser multiforme y esas formas pueden tener distintos grados de conexión con el fundamento de la fe cristiana.

Por eso, siguiendo a Bueno de la Fuente, podemos enumerar los criterios que la Iglesia ha establecido como punto de partida en la valoración del estado de división y el compromiso a favor de la reunificación que propone el ecumenismo:

- “La ruptura se sitúa en interior de una unidad fundamental, que se da en Cristo como don del Espíritu”; es decir, que la ruptura se da entre las distintas iglesias y no con Cristo. Hay, por lo tanto, un componente objetivo de comunión.

²⁴⁵ BUENO DE LA FUENTE, o.c., 131.

- “Las heridas a la unidad se experimentan como una profunda herida porque impiden una comunión plena y perfecta”. La unidad visible no resulta perfecta, pero se valora lo conseguido hasta ahora, ya que el fin último del movimiento ecuménico es el restablecimiento pleno de esa unidad. El compromiso es conducir a todos los bautizados a la salvación.
- “La unidad es un don de Dios que sólo puede ser regalada como gracia”; por lo tanto, la oración y la conversión resultan fundamentales para la fructificación del ecumenismo.
- “La unidad es un dato escatológico, que se abre como un futuro, al que la Iglesia tiende y aspira”. Reconoce, entonces, la historicidad de su ser y el carácter dinámico de sus formas históricas, por lo tanto, puede atender a una experiencia nueva de unidad, es decir, comunión de iglesias diversas, siendo la misma Iglesia una realidad compleja; esa comunión se da en el Espíritu de Cristo.
- “La pertenencia a la Iglesia ha de ser comprendida de un modo más matizado que el de la eclesiología preconiliar”. El Concilio Vaticano II propone tres categorías: los católicos plenamente incorporados a la Iglesia, los cristianos no católicos (unidos a la Iglesia Católica de diversos modos) y los no bautizados ordenados al Pueblo de Dios.
- “La Iglesia no puede dejar de reconocer la fecundidad que el Espíritu muestra fuera de sus propias estructuras visibles”. Incluso en otras confesiones se manifiestan de modo especial ciertos aspectos del misterio cristiano; además, algunas estructuras previas a la división pueden constituir el camino de la unión.

- «La teología católica debe reconocer que más allá de sus fronteras visibles “no hay un vacío eclesial”». Es importante tener en cuenta que, en las otras confesiones cristianas, perduran elementos de verdad y santidad, cuya presencia es operante.

b) La definición de ecumenismo

Según la *Ut Unum Sint*, el ecumenismo es un “movimiento cada día más amplio, [que cuenta] con la ayuda de la gracia del Espíritu Santo para restaurar la unidad de los cristianos” y del cual participan “los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesús como Señor y Salvador; y no sólo individualmente, sino también reunidos en grupos, en los que han oído el Evangelio y a los que consideran como su Iglesia y de Dios”²⁴⁶.

Aún así, en la encíclica, no se deja de aclarar que la aspiración del movimiento ecuménico dentro de la Iglesia Católica es a “una Iglesia de Dios única y visible que sea verdaderamente universal y enviada a todo el mundo, a fin de que el mundo se convierta al Evangelio y así se salve para gloria de Dios”²⁴⁷.

Esta esperanza de unidad, basada en el pedido de Cristo antes de la Pasión: “que todos sean uno” (Jn. 17, 21), no es algo accesorio, sino que permanece en el centro mismo de la Iglesia como cualidad esencial de la comunidad eclesial.

Se trata de la unidad dada por el *Espíritu* a partir de los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos y la comunión jerárquica. De este modo, los fieles son *uno* porque participan, por la misma acción del Espíritu Santo a través de la gracia, de la comunión trinitaria, como anticipo de la Vida eterna.

En la búsqueda de esta comunión plena, el Concilio Vaticano II ha reflexionado acerca de esta cuestión, afirmando

²⁴⁶ *Ut Unum Sint*, nº 7

²⁴⁷ *Idem*.

que “la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él” y además, reconoce que fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica”²⁴⁸. Tal como expresaban los criterios para el ecumenismo enumerados en el apartado anterior, las Iglesias y *Comunidades separadas*, aún a pesar de sus deficiencias, pueden ser *medios de salvación* a través de los cuales el Espíritu de Cristo actúe. Y son justamente estos elementos de santificación y verdad presentes en diversos grados en esas comunidades cristianas, los que fundamentan la comunión (aunque imperfecta) existente con la Iglesia Católica.

Así lo afirma el Decreto conciliar sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*: “Todas estas realidades, que proceden de Cristo y conducen a Él, pertenecen, por derecho, a la única Iglesia de Cristo. Nuestros hermanos separados practican también no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según la diversa condición de cada Iglesia o comunidad, pueden sin duda producir realmente la vida de la gracia, y deben ser consideradas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación”²⁴⁹.

En base a esto, el ecumenismo “trata de hacer crecer la comunión parcial existente entre los cristianos hacia la comunión plena en la verdad y la caridad”²⁵⁰.

c) Las bases del ecumenismo

Una vez definido el concepto de ecumenismo, la encíclica *Ut unum sint* establece una serie de elementos que resultan fundamentales para encarar este camino.

En primer lugar, la necesidad de conversión interior se presenta como una condición ineludible. Para que el ecumenismo sea una realidad, es necesaria, en primer lugar,

²⁴⁸ *Lumen Gentium*, nº 8.

²⁴⁹ *Unitatis redintegrati*, nº 3.

²⁵⁰ *Ut unum sint*, nº 14.

la conversión interior, puesto que no hay verdadero ecumenismo sin ella. La aspiración de cada comunidad cristiana a la unidad debe ser consecuencia de su fidelidad al Evangelio. Se trata de contemplar la Palabra y la Voluntad divina y hacer penitencia por aquellas faltas que impiden la comunión²⁵¹.

Ahora bien, el llamamiento a la conversión, especialmente en este desafío del ecumenismo, parte del hecho de que “la aspiración de cada comunidad cristiana a la unidad es paralela a su fidelidad al Evangelio”. La conversión radica entonces en convertirse al Evangelio y, una vez logrado esto y sólo desde allí, cambiar la mirada que enriquezca la contemplación de la obra de Dios.

Otro de los elementos insoslayables a la hora de considerar el avance del movimiento ecuménico es la importancia de la doctrina. Ecumenismo no puede significar, bajo ningún punto de vista, modificar o adaptar la Verdad revelada. La unidad que se pretende se basa en la búsqueda de la Verdad que caracteriza la dignidad humana. En función de esto, la Verdad no puede supeditarse a una reconciliación, porque esta última perdería legitimidad²⁵².

Por ello, resulta fundamental que “la doctrina sea presentada de un modo que sea comprensible para aquellos a quienes Dios la destina”. Dado que la fe está destinada a toda la humanidad, es necesario “traducirla a todas las culturas”²⁵³; ya que la expresión de la Verdad puede tener diversas formas, siempre y cuando el significado se conserve sin modificaciones.

También es importante una renovación no sólo en los modos de expresar la fe, sino también en la forma de vivirla, que no puede ser asumida sólo por algunos; todos los fieles deben tomar parte en ella, según sus propias capacidades. El ecumenismo “no es un mero «apéndice» que se añade a la actividad tradicional de la Iglesia”, sino que

²⁵¹ Cf. *Ut unum sint*, 15.

²⁵² Cf. *Ut unum sint*, 18.

²⁵³ *Ut unum sint*, 19.

pertenece orgánicamente a su vida y como tal, debe alcanzar su máximo desarrollo.

El tercer elemento importante es la dimensión espiritual: “Esta conversión del corazón y santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, deben considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico y pueden llamarse con razón ecumenismo espiritual”²⁵⁴. En este camino, es importante tener en cuenta que el amor “es artífice de comunión entre las personas y entre las comunidades. Si nos amamos, es más profunda nuestra comunión y se orienta hacia la perfección”²⁵⁵. Este amor, que se dirige a Dios como fuente de comunión perfecta y que es el motor en el proceso hacia la unidad, encuentra su expresión más profunda en la oración común. La oración es el medio más eficaz para pedir la unidad y es la expresión más auténtica del vínculo entre los católicos y los hermanos separados. Y esta comunión de oración es la que favorece esa nueva mirada con la cual contemplar las maravillas de Dios y enriquecer el movimiento ecuménico. La oración común, animada por la fe, es la prueba de que estamos recorriendo el camino hacia la unidad plena; es más, es el “alma” de la renovación ecuménica. La oración ecuménica está al servicio de la misión cristiana y de su credibilidad, puesto que nos permite reencontrar siempre la Verdad evangélica de las palabras que dicen: “uno solo es vuestro Padre”.

El cuarto y último pilar sobre el cual se fundamenta este movimiento ecuménico es el concepto de diálogo.

El diálogo no es sólo un intercambio de ideas, sino un intercambio de dones; se trata de pasar de una situación de antagonismo y de conflicto a un nivel donde unos y otros se reconocen recíprocamente como asociados, puesto que está el presupuesto de la reconciliación.

²⁵⁴ *Ut unum sint*, 21

²⁵⁵ *Ut unum sint*, 21.

Este diálogo exige de estructuras que lo fomenten en las distintas comunidades locales, para lo cual estas deben asumirlo verdaderamente como una prioridad.

El diálogo, como punto de partida, exige reciprocidad y el compromiso de cada una de las partes de “presuponer una voluntad de reconciliación en su interlocutor, de unidad en la verdad”²⁵⁶, evitando manifestaciones de oposición. Se orientará, además:

- hacia un profundo **examen de conciencia** que permita el reconocimiento de nuestra condición de pecadores,
- hacia la **resolución de las divergencias** confrontando diversos puntos de vista y
- hacia la **colaboración práctica** en los distintos ámbitos.

d) Los frutos del diálogo ecuménico

El primer fruto del diálogo ecuménico es la fraternidad reencontrada. La fraternidad es un don inmenso de Dios, que debemos agradecer profundamente. Es esta “*fraternidad universal*” de los cristianos (que evoca la profundidad de la comunión ligada al carácter bautismal que el Espíritu alimenta) una firme convicción ecuménica.

Muchas de las dificultades que en el pasado obstaculizaban el logro de esta realidad se han disipado, de modo que las distintas comunidades se afanan en que prevalezca la “Ley nueva” del espíritu de caridad, reconociendo que la caridad fraterna entre los cristianos abarca a todos los discípulos de Cristo.

El reconocimiento de esta fraternidad está fundamentado en el reconocimiento del *único Bautismo* y la consiguiente exigencia de que Dios sea glorificado en su obra. El *Directorio para la aplicación de los principios y normas del ecumenismo* alienta a un reconocimiento recíproco y oficial de

²⁵⁶ *Ut unum sint*, 29.

los Bautismos, lo cual constituye una afirmación eclesiológica importante.

El segundo fruto es la solidaridad al servicio de la comunidad. Las distintas comunidades cristianas actúan, de forma conjunta y en nombre de Cristo, para encontrar solución a los problemas más importantes que afectan a la sociedad actual: la vocación humana, la libertad, la justicia, la paz y el futuro del mundo. Esta acción conjunta responde a uno de los elementos constitutivos de la misión cristiana: hacer presente en la sociedad la voluntad de Dios, haciendo ver a sus autoridades y ciudadanos el peligro para la humanidad que conlleva la violación de los derechos humanos.

Otro fruto son las convergencias en la Palabra de Dios y en el culto divino. Uno de los ejemplos más patentes de este fruto son las múltiples traducciones ecuménicas de la Biblia, considerada una base segura para la oración y la actividad pastoral de todos los discípulos de Cristo.

También la renovación litúrgica de la Iglesia católica fue el puntapié inicial para que otras comunidades eclesiales tuvieran esta iniciativa de renovación, aunque todavía no es posible celebrar la misma liturgia eucarística.

Asimismo resulta un fruto relevante el apreciar los bienes presentes en los otros cristianos. El diálogo no contempla sólo la doctrina, sino a toda la persona. Por lo tanto, es importante descubrir lo que Dios realiza en miembros de otras iglesias y comunidades eclesiales, quienes dan testimonio fiel de su amor a Cristo.

Este común testimonio de santidad, que se manifiesta cada vez con mayor intensidad en nuestra época, es un potencial ecuménico extraordinariamente rico de gracia. Estos bienes presentes en otros cristianos es, para el Concilio Vaticano II, un modo de más a partir del cual se edifica la Iglesia católica.

El ecumenismo, como podemos ver, es una de las tareas más importantes que tiene la Iglesia en la actualidad y de la cual se asumió conciencia plenamente debido al impulso que el Concilio quiso dar a la participación de la Iglesia en el movimiento ecuménico. Han sido numerosos los documentos,

los encuentros y las visitas del Papa Juan Pablo II a los Patriarcas ortodoxos, por ejemplo. La Iglesia también, en este sentido, ha distinguido la posibilidad de comunión en la fe y en las celebraciones que puede lograr con las Iglesias de Oriente de aquella que puede lograr con las otras comunidades eclesiales cristianas. Excede a este ensayo la posibilidad de tratar todos los aspectos propios doctrinales y litúrgicos, fruto del desarrollo del ecumenismo. Sólo nos limitamos a señalar qué entiende la Iglesia por ecumenismo, qué sentido tiene respecto de su naturaleza, es decir, cómo expresión de su misión esencial y cuáles son los criterios con los cuales las comunidades cristianas deben conducirse para participar en este camino eclesial.

PARTE III
 LA IGLESIA: EL PUEBLO DE DIOS
CAPÍTULO 8
EL PUEBLO DE DIOS ESCATOLÓGICO

La metáfora eclesial más importante del Concilio Vaticano II es, sin lugar a dudas, la de Pueblo de Dios. Con ella, se produjo una verdadera “revolución copernicana”, destacando la dimensión histórica de la Iglesia y el fundamento común a todos los miembros de la comunidad cristiana. La expresión “Pueblo de Dios” aparece 39 veces en la Constitución sobre la Iglesia y 33 en el resto de los textos conciliares, designando generalmente a la totalidad de los creyentes. Es la expresión que mejor resalta la realidad sacramental común a todos los fieles, sin embargo, en algunas ocasiones, no ha sido interpretada en un sentido principalmente teológico²⁵⁷. Por ello, nuestro objetivo es mencionar algunos de los aspectos que muestran mejor esta dimensión teológica de la Iglesia como Pueblo. Sin la intención de lograr una exposición completa y sistemática de todos los aspectos de la cuestión, especialmente de aquellos vinculados con el desarrollo histórico de esta noción eclesiológica, nos dedicaremos al contenido bíblico y al fundamento teológico de la naturaleza de este pueblo sacerdotal.

8.1. El Pueblo de Dios en la Biblia

La *Lumen Gentium*, luego de tratar sobre el misterio de la Iglesia en el capítulo 1 y antes de ingresar a la consideración de la jerarquía eclesiástica, dedica el capítulo 2 a la exposición de la teología sobre el Pueblo de Dios. La introducción de este capítulo es expresión de la visión sobre la realidad de la Iglesia que propone el Concilio, ya que se trata de la continuación de la dimensión sobrenatural expuesta en el capítulo 1, al referirse al origen trinitario de la

²⁵⁷ Cf. PIÉ-NINOT, S., o.c., 153-154.

Iglesia y al concluir con la exposición sintética de la metáfora de Cuerpo Místico. Es también, el prelude obligatorio para tratar acerca de la difícil cuestión de la organización jerárquica de la Iglesia.

Los padres conciliares quisieron anteponer la consideración del Pueblo en su totalidad antes de hablar de la autoridad, para señalar que esta última no debe comprenderse sino como servicio al bien común del Pueblo de Dios. El Concilio decide utilizar esta figura del Pueblo, porque representa, con mayor claridad, la vida de los cristianos en el mundo, es decir, cómo Cristo continúa actuando a través de los hombres que forman parte de esta comunidad. Además, la imagen de Pueblo permite comprender y aceptar mejor la dimensión institucional de la Iglesia como algo que corresponde a la naturaleza del hombre y que es querido por Dios. Finalmente, esta imagen proporciona una idea más clara de la unidad que debe inspirar a los miembros de este nuevo Pueblo de Dios²⁵⁸.

A pesar del valor de esta metáfora de la Iglesia, hay que decir también que no admite un desarrollo tan claro de la trascendencia de Cristo y de su relación vital con los miembros, como sucede con la de Cuerpo Místico²⁵⁹. La imagen de Pueblo de Dios en la *Lumen Gentium* destaca, sin embargo, en primer lugar, la dimensión sobrenatural de la Iglesia, puesto que se trata de una noción que pone de manifiesto la naturaleza teológica de la Iglesia de Cristo, por sobre su dimensión eclesiológica.

El capítulo 2 tiene dos grandes partes:

- en la primera, se refiere al vínculo entre el Pueblo de la Antigua y el de la Nueva Alianza y al fundamento teológico de este nuevo Pueblo de Dios, es decir, el sacerdocio común de los fieles;

²⁵⁸ Cf. SAURAS, E. *El Pueblo de Dios* in Concilio Vaticano II, *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid: BAC, 1966, 226-232.

²⁵⁹ Cf. PAGÉ, J.G., o.c., 24-31.

- en la segunda parte, en cambio, luego de explicar la catolicidad como propiedad de la Iglesia, expone los distintos grados de pertenencia a este Pueblo, esto es, el de los fieles católicos, el de los otros cristianos y el de los no cristianos.

La constitución sobre la Iglesia dice así:

En todo tiempo y en todo pueblo son adeptos a Dios los que le temen y practican la justicia (Cf. Hch.10, 35). Quiso, sin embargo, Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente. Eligió como pueblo suyo el pueblo de Israel, con quien estableció una alianza, y a quien instruyo gradualmente manifestándole a Sí mismo y sus divinos designios a través de su historia, y santificándolo para Sí. Pero todo esto lo realizó como **preparación** y figura de la nueva alianza, perfecta que había de efectuarse en Cristo, y de la plena revelación que había de hacer por el mismo Verbo de Dios hecho carne. "He aquí que llega el tiempo -dice el Señor-, y haré una nueva alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá. Pondré mi ley en sus entrañas y la escribiré en sus corazones, y seré Dios para ellos, y ellos serán mi pueblo... Todos, desde el pequeño al mayor, me conocerán", afirma el Señor (Jr. 31, 31-34). Nueva alianza que estableció Cristo, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre (Cf. 1Cor. 11, 25), convocando un pueblo de entre los judíos y los gentiles que se condensara en unidad no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera un nuevo Pueblo de Dios. Pues los que creen en Cristo, renacidos de germen no corruptible, sino incorruptible, por la palabra de Dios vivo (Cf. 1Pe.1, 23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (Cf. Jn. 3, 5-6), son hechos por fin "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición... que en un tiempo no era pueblo, y ahora pueblo de Dios" (Pe. 2, 9-10).

Ese **pueblo mesiánico** tiene por Cabeza a Cristo, "que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación" (Rom. 4, 25), y habiendo

conseguido un nombre que está sobre todo nombre, reina ahora gloriosamente en los cielos. Tienen por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar, como el mismo Cristo nos amó (Cf. Jn. 13, 34). Tienen últimamente como fin la dilatación del **Reino de Dios**, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos cuanto se manifieste Cristo, nuestra vida (Cf. Col. 3, 4), y "la misma criatura será libertad de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios" (Rom. 8, 21). Aquel pueblo mesiánico, por tanto, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey es, sin embargo, el **germen** firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano. Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por El como **instrumento** de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (Cf. Mt. 5, 13-16).

Así como el pueblo de Israel según la carne, el peregrino del desierto, es llamado alguna vez Iglesia (Cf. 2Esdr. 13, 1; Núm. 20, 4; Deut. 23, 1ss), así el nuevo Israel que va avanzando en este mundo hacia la ciudad futura y permanente (Cf. Hebr. 13, 14) se llama también Iglesia de Cristo (Cf. Mt. 16, 18), porque El la adquirió con su sangre (Cf. Hch. 20, 28), la llenó de su Espíritu y la proveyó de medios aptos para una unión visible y social. La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación, y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios para que sea **sacramento visible** de esta unidad salúfera, para todos y cada uno. Rebosando todos los límites de tiempos y de lugares, entra en la historia humana con la obligación de extenderse a todas las naciones. Caminando, pues, la Iglesia a través de peligros y de tribulaciones, de tal forma se ve confortada por al fuerza de la gracia de Dios que el Señor le prometió, que en la debilidad de la carne no pierde su fidelidad absoluta, sino que persevera siendo digna esposa de su Señor, y no deja de renovarse a sí misma bajo la

acción del Espíritu Santo hasta que por la cruz llegue a la luz sin ocaso²⁶⁰.

El misterio de la Iglesia no se agota en una imagen eclesiológica, sino que la diversidad de aspectos de la realidad eclesial exige que se tengan en cuenta los aportes de las diversas imágenes. Sin embargo, se debe reconocer la riqueza de la noción de Pueblo de Dios por las diversas perspectivas que abre en la reflexión sobre la Iglesia. De hecho, ya hemos mencionado que destaca su dimensión histórica, que se trata de una metáfora cercana a la experiencia humana de pertenencia a una comunidad política, que resalta el elemento común de los miembros que la componen y promueve la conciencia por participar en su construcción. Ahora, intentaremos referirnos a otros aspectos particulares de su aporte a la reflexión teológica.

La teología nunca fue una reflexión teórica aislada de la experiencia religiosa, pero la eclesiológica es, a nuestro juicio, el tratado teológico en el que más influye la situación espiritual del que pretende conocer su misterio, puesto que, normalmente, se habla sobre la Iglesia desde la propia experiencia, individual y comunitaria. Todos los cristianos nos sentimos implicados en este misterio al que experimentamos, de forma diferente, también como obra de nuestras manos. De allí, la necesidad de no perder de vista la naturaleza teológica de este misterio, en orden a lo cual es preciso tener en cuenta que la Iglesia tiene su origen en la iniciativa divina y que la organización de la institución religiosa no puede ser su fin, puesto que su fin primordial no coincide totalmente con una realización histórica.

Este texto conciliar que sirve de proemio al capítulo 2 sobre el Pueblo de Dios expone el origen bíblico de esta metáfora eclesial, destacando particularmente la relación entre Israel y la Iglesia de Cristo. Este número expresa la razón de ser de la Iglesia: Dios quiso salvar a los hombres no individualmente sino constituir un Pueblo. A partir de esta afirmación de la Voluntad divina, la noción de Pueblo aplicada a la Iglesia adquiere un matiz eminentemente teológico,

²⁶⁰ *Lumen Gentium*, nº 9.

porque la Iglesia es la comunidad “convocada y constituida por Dios”. Además, insiste en la iniciativa divina que elige a Israel, haciendo hincapié en tres hechos: que la Antigua Alianza es preparación y símbolo de la Nueva, que Cristo es el fundamento de la Nueva Alianza y que este nuevo Pueblo de Dios es “un instrumento de redención universal”. El texto recoge los elementos esenciales de la teología bíblica, como veremos a continuación.

La Iglesia, en efecto, tuvo conciencia, desde sus orígenes, de ser el Pueblo de Dios escatológico iniciado en Israel. San Pablo designa a la Iglesia de Cristo como “el Israel de Dios” (Gal. 6, 16); o bien “el Israel espiritual” (Rm. 9, 1-13). El pasaje más importante del Nuevo Testamento, citado por la Constitución, expresa esta autocomprensión de la comunidad primitiva: “Ustedes, en cambio, son una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido para anunciar las maravillas de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz; ustedes, que antes no era un pueblo, ahora son el Pueblo de Dios; ustedes, que antes no habían obtenido misericordia, ahora la han alcanzado” (1 Pe. 2, 9-10).

La metáfora del Pueblo de Dios pone de manifiesto que se trata de una comunidad de personas de orden sobrenatural, aunque se trate de una analogía con fundamento antropológico y social. El concepto de Pueblo de Dios es esencialmente teológico, por eso, Israel fue comprendiendo su misión como Pueblo de Yahvé en un largo proceso histórico, sobre todo, a partir del fracaso de su realización política. En primer lugar, cuando la comunidad primitiva se define a sí misma como “Iglesia de Cristo”, está expresando su autocomprensión de ser el nuevo Pueblo de Dios escatológico, que tiene a Cristo por Cabeza (Hech. 20, 28)²⁶¹. Los primeros cristianos son concientes de que este nuevo Pueblo de Dios no sólo es la ekklesia de Dios, sino la “Iglesia de Cristo”.

El origen del uso de este término se halla en el Antiguo Testamento, en los orígenes mismos de la Revelación y en la traducción al griego de Los Setenta. La fuente

²⁶¹ Cf. ANTÓN, A., o.c., 85.

sacerdotal y los escritos postexílicos usan dos términos para referirse a la comunidad de Israel: Eda y Qahal, que son sinónimos aunque tienen matices diferentes, porque el primero se refiere a la asamblea convocada con un sentido jurídico y cultural, mientras que el segundo realza el aspecto activo del reunirse de la asamblea. En la traducción griega del Antiguo Testamento, se traduce Eda por Sinagogue y Qahal por Ekklesia, agregándole a este último el sentido de “asamblea de Dios”, cuya máxima expresión es el Pueblo de Israel reunido en el Sinaí, en presencia de Yahvé para celebrar la Alianza (Dt. 9, 10). La asamblea, por lo tanto, es un grupo que ha sido elegido previamente por Dios, constituido por Él como Pueblo y que lo tiene a Él como centro de su existencia.

Por eso, es posible distinguir entre la *asamblea*, en sentido bíblico, y la *ekklesia* como la entendían los griegos, en un sentido profano.

Ekklesia para los hebreos – Qahal	Ekklesia para los griegos
Participan también las mujeres	Las asambleas grecorromanas están formadas sólo los hombres
Comprende a todos los miembros de Israel dispersos por el país	Está circunscripta a una polis
Se reúne para escuchar la Palabra de Dios	Se reúne para deliberar sobre los problemas de la polis

A lo largo de la historia, Israel fue madurando la idea de esta asamblea de Dios, de manera tal que, con el tiempo, no designaba sólo una comunidad religiosa, una asamblea local, sino que, a partir del exilio, se aplica a una comunidad

esencialmente religiosa, no nacional y con sentido escatológico, como veremos más adelante.

Por todo esto, el término Iglesia tiene una connotación eminentemente religiosa y teologal. La Qahal debe su existencia a la llamada gratuita de Yahvé, es conciente de que es propiedad particular de Dios y que su relación con Él se alimenta en la escucha de su Palabra y en el cumplimiento de sus Mandamientos. En la primera comunidad, estaba presente la idea teologal de este nuevo Pueblo de Dios, que era considerado la continuación del Pueblo del Antiguo Testamento, como señala el texto de la Lumen Gentium. Por eso, los primeros cristianos se llamaban a sí mismos los “santos” (Hch. 9, 13; Rm.15, 25), manifestando así que son concientes de ser la comunidad de los últimos tiempos y el resto elegido y santo de Israel. Por eso, también se denominan a sí mismos los “escogidos”²⁶², los “llamados”²⁶³, los “amados”²⁶⁴. La ekklesia de Cristo es, principalmente, la asamblea reunida para la celebración eucarística (1 Cor. 11, 18) y designa también a la Iglesia, en sentido universal, como la nueva comunidad mesiánica de salvación²⁶⁵.

En conclusión, como señala el texto del Concilio, hay una continuidad fundamental entre el Pueblo de Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo Testamento, pues en ambos casos, se trata de una asamblea reunida no a partir de la voluntad de los hombres que eligen un sentido religioso para su existencia, sino a partir de la intervención divina en la historia del Pueblo de Israel, y de manera plena, en Cristo, quien con un conjunto de hombres, constituye un Pueblo que le pertenece a Dios, que es de Dios y para Dios; de manera tal que, según la Revelación, la Iglesia no nace de abajo, es decir, de los hombres, sino de arriba, es decir, de Dios.

Además, hay que señalar que el hecho de que el Pueblo de la Antigua Alianza sea preparación y símbolo del

²⁶² Cf. Col. 3, 12; 1 Pe. 2, 9; Tt 1, 1.

²⁶³ Cf. Rm. 1, 6-7; Gal. 1, 6.

²⁶⁴ Cf. 1 Tes. 1, 4; Col. 3, 12.

²⁶⁵ Cf. Hech. 8, 3; 1 Cor. 12, 28; Fil. 3, 6.

nuevo Pueblo de Dios hace que la Iglesia deba comprender su naturaleza como Pueblo de Dios a la luz de la historia de Israel. La historia de este Pueblo, en efecto, se convierte en un paradigma para la vida de la Iglesia; y el hecho más sobresaliente de la historia de Israel es el proceso por medio del cual este Pueblo va tomando conciencia, a lo largo de los siglos, de su misión sobrenatural. Los israelitas descubren que son un Pueblo que le pertenece a Yahvé a partir de las intervenciones divinas, pero terminan de comprender su sentido teológico como comunidad, a partir de la experiencia del fracaso de su realización política.

Los orígenes de la vida del Pueblo de Israel señalan que éste sabía que no era un pueblo como los demás, debido a que la razón de su existencia estaba en la voluntad divina. El Pueblo de Dios nace de la iniciativa de Dios y no de la decisión de los hombres, y esto lo comprende a partir de una lectura teológica de la vida de los Patriarcas, pues allí se ve reflejado lo que Dios pretende para su Pueblo. Así, la vida de Abraham se convierte en un signo evidente de que Yahvé es quien ha elegido a este pequeño pueblo para una misión sobrenatural. Abraham es el padre del Pueblo de Dios y de todas las naciones, el padre de muchas generaciones (Gn. 17, 5). Los primeros relatos sobre Abraham (que comienzan en el capítulo 12 del libro del Génesis) ponen de manifiesto la trascendencia y la gratuidad de su vocación y, por ende, de la del Pueblo. Dios interviene libre y personalmente en la vida de este Patriarca para asignarle una misión en la historia de la salvación: "El Señor dijo a Abram: Deja tu tierra natal y la casa de tu padre y ve al país que yo te mostraré. Yo haré de ti una gran nación y te bendeciré; engrandeceré tu nombre y serás una bendición" (Gn.12, 1-2). La respuesta de Abraham a Yahvé es un modelo para el Pueblo de Israel, pues lo que Dios quiere de su Pueblo es la obediencia por la fe a su voluntad (Gn. 15, 6). De este modo, Abraham se convierte en el padre de todos los creyentes. Dios le asigna una misión: salir de su tierra para conquistar una tierra nueva y ser el padre de muchos pueblos, y le hace una promesa: una posteridad grande, un territorio propio y la asistencia divina. Esta elección divina es completamente gratuita, sólo se apoya en la Bondad divina y constituye un amor de predilección hacia el Patriarca y hacia el Pueblo; amor que exige una

respuesta concreta: la fidelidad a los mandamientos y la perseverancia en una fe monoteísta. El sacrificio de Isaac, entonces, pasa a ser la expresión máxima de esta confianza y entrega a la Voluntad divina que Yahvé espera de Abraham y de su Pueblo; porque este hecho implica no sólo que Dios quiere abolir el sacrificio humano como expresión de una religión, sino también que da una señal clara de lo que significa la fe en Él, anticipando, prefigurando el sacrificio de Cristo (Gn. 22, 1-19). Dios reconoce esa demostración de fe de Abraham y lo convierte en ejemplo para el Pueblo. La fe pasa, entonces, a ser no la aceptación de un mensaje teórico, sino la entrega absoluta del hombre que se pone en manos de Dios, en quien deposita toda su confianza.

Abraham se convierte en el portador de las promesas divinas, promesas que se aplican luego al Pueblo y que tienen una dimensión universal: Dios quiere bendecir a todos los pueblos. Por eso, tanto Abraham como el Pueblo entero son concientes de que hay una verdadera elección y que el hecho de que Dios haya tenido la iniciativa significa que su existencia no depende de los méritos del hombre, sino de la Bondad divina²⁶⁶. Otra de las pruebas evidentes de que Dios ha decidido elegir a este Pueblo y conduce efectivamente su historia es el episodio según el cual Jacob suplanta a su hermano Esaú en la realización del plan salvífico de Dios (Gn. 25), pues queda demostrado así que el plan de la Providencia divina permanece inalterable a pesar de la voluntad de los hombres. En definitiva, Dios es quien ha preferido a Jacob sobre su hermano; por eso, serán sus descendientes los que constituyan las doce tribus de Israel. La acción divina se sirve, entonces, de los hombres y los usa como instrumentos de su plan de salvación.

El Pueblo de Israel ingresa, luego, en una nueva etapa cuando comienza su peregrinación hacia la Tierra Prometida. Nuevamente, el Pueblo tiene conciencia de haber sido constituido como Pueblo de Dios, debido a una intervención divina gratuita. El relato del nacimiento y la vocación de Moisés será un nuevo signo de ese amor de

²⁶⁶ Cf. ANTÓN, o.c., 145.

predilección por parte de Yahvé (Ex. 2, 22 - 7, 7). En estos hechos, queda patente que las intervenciones de Yahvé pueden cambiar el rumbo de la vida de un hombre y de un pueblo. Ya no se trata de una comunidad con fines políticos, sino de un instrumento de liberación de Dios. Por eso, el momento culmen de esta relación de pertenencia entre los israelitas y su Dios es la Alianza en el Sinaí (Ex. 19 y 20). Peregrinando a través del desierto, el Pueblo descubre que defender su existencia es cumplir la misión divina y, por eso, la guerra contra los enemigos se convierte en una de las tareas más importantes de este "ejército de Dios"; Dios, por su parte, le demuestra amor y protección asistiéndolo en sus batallas.

En este momento de la historia, Israel comienza a madurar lo que significa la elección divina, es decir, que su origen es decisión asumida, en primer lugar, por Yahvé, el Dios fiel (Dt. 7, 6-10). También se da cuenta de que esa elección exige una respuesta, esto es, una consagración, una dedicación personal y comunitaria a Dios, la cual se concreta en actos de culto pero también en un estilo de vida que los profetas se encargarán de profundizar, comparando las relaciones entre el Pueblo y su Dios, entre otras cosas, con la relación de la fidelidad matrimonial. El Pueblo es de Dios porque Él lo ha conquistado con su intervención salvadora y liberadora, y también, porque lo cuida como una posesión personal (Dt. 14, 2). Pero la elección significa también separación, diferenciación respecto del resto de los pueblos: "Yo soy el Señor su Dios que los separé de los otros pueblos... Ustedes serán santos porque Yo el Señor soy Santo, y los separé de los otros pueblos para que me pertenezcan"²⁶⁷.

La iniciativa divina queda reafirmada, una vez más, con la Alianza, puesto que también en ella Yahvé se reserva la decisión de entablar este pacto con su Pueblo, aunque como toda relación bilateral, exige el consentimiento y el compromiso de ambos. El sentido religioso de la Alianza está asegurado por una serie de elementos rituales: el juramento

²⁶⁷ Lev. 20, 24 y 26.

que convalida el compromiso (Gn. 21, 23), el ofrecimiento de sacrificios (Gn. 31, 50) y la celebración del convite sacral (Gn. 26, 30). Por este pacto, se entabla una relación más espiritual y personal entre Dios y su Pueblo, que ahora está unido por lazos que no son sólo de sangre. La naturaleza teológica de esta Alianza está demostrada por la presencia divina, por su decisión, por la entrega de la Ley al Pueblo y por el compromiso de éste a cumplir sus promesas (Ex. 20 – 23). Sin embargo, los israelitas continuaron profundizando el significado sobrenatural de su relación con Yahvé a través de las diversas intervenciones divinas, entre las cuales sobresale la determinación de Yahvé de habitar en medio del Pueblo para dirigir sus pasos a través de la historia, determinación cuyo nuevo signo será el templo. Esto significa un avance importante, ya que la mentalidad israelita se distinguía por el sentido de la trascendencia divina, de un Dios que habita los espacios celestes y que no pertenece a este mundo²⁶⁸.

El Dios que había prometido establecer su morada en medio del Pueblo (Lv. 26, 11) y que lo había acompañado a través de la columna de nubes (Ex. 33, 9), cuando el Pueblo se hace sedentario, desea también morar, de manera permanente; por eso, quiere un Templo. El Templo es el lugar especial de la presencia de Yahvé, un lugar santo, la Casa de Dios, símbolo de la presencia divina; y es Salomón quien cumple con el mandato de construir una Casa para el Señor, su Dios (1 Rey. 5, 15-32).

De este modo, esta nueva forma de presencia de Yahvé, el Templo, se transforma en un símbolo que se realiza de diferentes formas en la historia de Israel; así, por ejemplo, es el lugar de reunión del Pueblo en los tiempos mesiánicos (Ez. 37, 24), pero también es un símbolo de la presencia más perfecta de Dios en medio de su Pueblo en la persona de Cristo, el Mesías, anunciado por los Profetas.

Cuando Dios decide construir un nuevo Pueblo, se hace presente asumiendo la naturaleza humana y, por eso, la Encarnación del Hijo es la manifestación más perfecta de la presencia divina. Cristo se compara a Sí mismo con el

²⁶⁸ Cf. Is. 3, 5; Jer. 25, 30; Am. 1, 2.

Templo, puesto que en Él habita el Verbo de Dios (Jn. 2, 18-22). El cuerpo humano de Cristo se convierte en la Morada divina: “Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, la gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad”²⁶⁹. Más aún, Él se llama a Sí mismo “la Piedra angular” (Mt. 21, 42). Sin embargo, la Ciudad de Dios celestial, la meta hacia la cual camina el Pueblo de Dios en la historia es una Ciudad en la cual ya no hay Templo, porque se contempla a Dios cara a cara: “Pero no vi ningún templo en la Ciudad porque su Templo es el Señor Dios todopoderoso y el Cordero. Y la Ciudad no necesita la luz del sol ni de la luna ya que la gloria de Dios la ilumina, y su lámpara es el Cordero”²⁷⁰.

En la siguiente etapa de la historia del Pueblo de Israel, aparecen nuevos elementos que destacan el predominio de la naturaleza teológica por sobre la sociológica respecto de la noción de Pueblo. Cuando Israel deja de ser un Pueblo peregrino y se establece en Jerusalén, enfrenta un nuevo desafío: encontrar un estilo de organización que le permita permanecer fiel a la Alianza que había establecido con Yahvé. Dios le había demostrado al Pueblo, de diversas maneras, que lo había constituido como tal y que guiaba su historia; también lo hace ahora en la Tierra Prometida, aunque en este caso, Israel descubre los lazos espirituales que lo unen a Dios a partir de la experiencia del fracaso absoluto desde el punto de vista social y político.

Al establecerse en un territorio, las tribus de Israel perciben la necesidad de contar con una organización central que no sólo les permita mejorar la administración de los bienes, sino que también se convierta en un factor de organización militar de cara a defenderse de las amenazas de los pueblos vecinos.

Sin embargo, hay también detrás de este objetivo un interés económico, puesto que la asociación de las tribus se torna, de hecho, en un factor de crecimiento social y económico. Ante este desafío, el Pueblo de Israel decide

²⁶⁹ Jn. 1, 14.

²⁷⁰ Apoc. 21, 22-23.

asumir la institución de un estado monárquico, también con el deseo de asimilarse, en su organización social, a los pueblos vecinos, en los cuales veía prosperidad. La iniciativa tuvo, no obstante ello, resistencias, puesto que la idea de un rey, para algunos, competía con la idea del dominio real de Yahvé sobre su Pueblo, como si se tratara de una usurpación de los derechos divinos; así lo afirma Gedeón: “Sólo Yahvé será nuestro Rey” (Jc. 8, 23). La idea de teocracia, en principio, no dejaba espacio para un soberano humano, sin embargo, esto no impide que una solución permita conciliar las posturas: si se puede conservar la soberanía de Yahvé, si se reserva para Él la designación de la persona más apta para dirigir el destino del Pueblo y si se entiende al rey como un vicario o instrumento de Yahvé, es decir, como quien ejecuta la voluntad divina, se puede aceptar la monarquía. La elección divina recae, entonces, sobre David, que es ungido por Samuel, por eso, “vino sobre David el Espíritu de Dios” (1 Sam. 16, 13). De esta manera, el Pueblo comprendió que la monarquía era expresión de la Voluntad divina que continuaba dirigiendo la historia del Pueblo.

El reinado que se inicia con David y se continúa con Salomón se convierte en un signo claro de la bendición divina, por el nivel de estabilidad, prosperidad, bienestar económico y social y fortaleza frente a los pueblos vecinos, de modo que es considerada como “la época ideal” por la tradición religiosa israelita . Yahvé protege a David contra los enemigos de Israel (1 Sam. 27 al 31); David cuenta con la simpatía de los israelitas y queda constituido oficialmente como rey sobre Israel y sobre Judá: “Todas las tribus de Israel se presentaron a David en Hebrón y le dijeron: ¡Nosotros somos de tu misma sangre! Hace ya mucho tiempo cuando aún teníamos como rey a Saúl, eras tú el que conducía a Israel. Y el Señor te ha dicho: Tú apacentarás a mi pueblo Israel y tú serás el jefe de Israel. Todos los ancianos se presentaron ante el rey en Hebrón. El rey estableció con ellos un pacto en Hebrón, delante del Señor, y ellos ungieron a David como rey de Israel”²⁷¹ .

²⁷¹ 2 Sam. 5, 3-5.

Así comienza una nueva etapa de la historia de Israel, cuando Jerusalén es constituida como la Ciudad Santa, es decir, el centro de toda la vida religiosa y política del Pueblo. Allí se traslada el Arca de la Alianza, de manera tal que se convierte no sólo en la sede del Rey, sino también en la sede de Dios (Sal. 78 y 132). La presencia del Arca contribuye a que ésta sea considerada una Ciudad Santa, por eso, se entroniza en una tienda levantada por David, con el ofrecimiento de holocaustos y sacrificios (2 Sam. 6, 17). Pero paralelamente, la casa del Rey crece en esplendor y suntuosidad y, por eso, se plantea la necesidad de construir una casa digna para Yahvé. Es Salomón, el hijo de David, quien lleva adelante esta empresa (1 Cr. 22, 6-16). Salomón es elegido directamente por su padre, asegurándose, de esta manera, de que su elección depende de la Voluntad de Dios. Salomón es el rey justo, sabio, pacífico y famoso; según las Escrituras, su sabiduría es conocida en todo Oriente²⁷².

Una vez concluida la construcción del Templo, se traslada el Arca y los objetos sagrados, en especial las Tablas de la Ley, de forma tal que Yahvé se hace presente en ésta, su Casa: "Mientras los sacerdotes salían del Santo, la nube llenó la Casa del Señor de manera que los sacerdotes no pudieron continuar sus servicios a causa de la nube porque la gloria del Señor llenaba la Casa"²⁷³. La comunidad de israelitas ahora comienza a reunirse en el Templo para rendirle culto a su Dios.

Se trata de un tiempo de prosperidad y, como sucede con todas las sociedades que acrecientan su bienestar, comienza también un período de decadencia moral. El régimen monárquico implica profundas transformaciones en la organización de Israel, puesto que, mientras los israelitas eran nómades, carecían de una organización administrativa unificada, por eso, la unidad social se asentaba en la familia o clan y las tribus eran asociaciones de varios clanes. Ahora, en cambio, se constituye una administración central y las tribus pierden autonomía y libertad; además, la gestión de esta administración genera una corte que participa de los

²⁷² 1 Rey. 5, 9-10; Sal. 72.

²⁷³ 1 Rey. 8, 10.

beneficios reales. El Pueblo imita la organización social y política de estados vecinos, principalmente de los cananeos, asumiendo sus instituciones, usos sociales y también religiosos, produciéndose un proceso de secularización y generándose una desigualdad social que antes no existía. De esta manera, se produce una paradoja: la monarquía significa, a la vez, un tiempo de prosperidad, de apogeo religioso y político, pero también, lamentablemente, el inicio de un proceso de decadencia²⁷⁴.

Esta experiencia vivida por el pueblo de Israel sirve también de ejemplo paradigmático para la Iglesia, pues el crecimiento de la institución puede ser el origen de una decadencia, si es que la confianza que antes se ponía en Dios, se traslada ahora a la capacidad de los hombres para la organización y la administración, confundiendo desarrollo institucional con realización del Pueblo de Dios.

Israel termina cayendo en la apostasía y en la división del reino; su gran pecado es la idolatría, es decir, la infidelidad al primer mandamiento de rendirle culto sólo a Yahvé. El castigo divino consiste en la escisión del reino:

El Señor se indignó contra Salomón porque su corazón se había apartado de Él, el Dios de Israel, y se le había aparecido dos veces y le había prohibido ir detrás de otros dioses. Pero Salomón no observó lo que le había mandado el Señor; entonces el Señor dijo a Salomón: "Porque has obrado así y no has guardado mi alianza ni los preceptos que yo te prescribí, voy a arrancarte el reino y se lo daré a uno de tus servidores"²⁷⁵.

Las presiones externas y las rivalidades internas llevan, finalmente, al cisma religioso-político. Las tribus del Norte quieren una constitución autónoma; Jeroboam apostata del yahvismo proponiendo la adoración de becerros de oro (1 Rey. 12, 27-28); también Judá sucumbe a las tentaciones de la idolatría. El Pueblo de Dios y la única casa de Jacob se divide, ahora, en dos reinos que, para fortalecerse, establecen

²⁷⁴ Cf. ANTON, A. o.c., 215-217.

²⁷⁵ 1 Rey. 11, 9- 11

coaliciones políticas con países extranjeros, con la consiguiente asunción de cultos de religiones paganas, dando espacio a un sincretismo. Por ejemplo, Isaías reclama al rey Ajás por el culto a estos dioses falsos (30, 15); y es el reino de Samaría el primero en caer en manos de los asirios, lo cual es comprendido por el Pueblo como el castigo infligido por Yahvé por la apostasía del rey de los israelitas (2 Rey. 17, 7-12).

En este momento, intervienen los profetas (Amós y Oseas en el norte; Miqueas, Isaías y Jeremías) para hacerle comprender al Pueblo el pecado de apostasía. Ellos reclaman una verdadera conversión de corazón de los israelitas y anuncian el castigo del destierro (Is. cap.1 y 2). El culto en el Templo de Jerusalén evoluciona hacia un formalismo religioso externo contra el cual los profetas van a protestar, anunciando el retiro de la gloria del Señor del Templo si no se produce la conversión (Ez. 10, 18-19) y el abandono del Pueblo a su propia merced. Las amenazas de los profetas se cumplen y Nabucodonosor, rey de Babilonia, invade y conquista Jerusalén en dos oportunidades: en el 597 y 587. La invasión va seguida del saqueo de los tesoros del Templo y, finalmente, de su destrucción (2 Rey. 25, 13-17). El Pueblo israelita es expulsado de la Tierra Prometida, Canaán, lugar que había sido elegido por Dios para que su Pueblo habitara y era un símbolo de la pertenencia a Yahvé. De esta forma, el destierro, es decir, la expulsión de la Tierra Prometida seguida de la destrucción del Templo y de la ciudad, es un signo inequívoco del castigo de la ira divina por la infidelidad del Pueblo (Am. 5, 27).

Se trata del momento más trágico de la existencia del Pueblo de Israel, desde una perspectiva política, pero también el inicio de una profunda transformación religiosa. En medio del fracaso temporal, el Pueblo desplaza el centro de gravedad del presente hacia el futuro.

El presente no puede ser peor: la ciudad destruida, el Templo profanado y el Pueblo deportado; entonces, los israelitas comienzan a poner sus esperanzas y su atención en el futuro, en la posibilidad de un resurgimiento que necesariamente tiene que ser fruto de una conversión.

La causa de la división y destrucción del reino es el pecado de idolatría y la única forma de recuperar al Pueblo de Dios es asumiendo una visión más espiritual y menos política de lo que significa, para un israelita, pertenecer al Pueblo de Dios. Los profetas intervienen aquí, iniciando un nuevo período de reflexión y preparando espiritualmente para el nuevo Israel de los tiempos mesiánicos. Es el momento en el cual la visión teológica de Israel adquiere mayor madurez, puesto que se desarrolla una profunda reflexión sobre el sentido del sufrimiento y la esperanza. Los pocos que sobreviven ponen, ahora, su esperanza en una intervención divina en el futuro que regenere un nuevo Pueblo de Dios. Así surge la noción del “resto santo” de Israel, el cual será expresión del verdadero Pueblo de Dios. Consiste en un verdadero cambio de perspectiva, puesto que, al tratarse de un grupo pequeño de israelitas, la esperanza ya no se pone en los hombres y en sus capacidades; sin embargo, este resto santo tiene la misión de hacer renacer a Israel. Son los elegidos, a través de los cuales Dios seguirá actuando en la historia, a pesar de la situación de desgracia²⁷⁶.

Son cuatro los acontecimientos históricos que llevan a la reducción del Pueblo elegido a una elite: la caída del reino del Norte con la toma de Samaría (721); la invasión de Senaquerib sobre el reino de Judá (703); la rendición de Jerusalén y primera deportación (597); el saqueo y destrucción del Templo de la Ciudad Santa (587).

El resto santo de Israel está conformado por el israelita verdadero, es decir, aquel que permanece fiel a Yahvé. La noción de Pueblo de Dios se depura de los elementos nacionalísticos y adquiere una perspectiva más espiritual, puesto que el resto santo está constituido por los verdaderos discípulos, los pobres y los creyentes, y el Mesías será el germen del nuevo Pueblo (Is.9, 6). Se trata de un resto santo que reasumirá la misión de Israel respecto del resto de los pueblos: “Entonces, el resto de Jacob será en medio de los pueblos numerosos, como rocío que baja del Señor, como

²⁷⁶ Cf. FÜGLISTER Notker, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, in *Mysterium Salutis* IV,1, Cristiandad, Madrid, 1984, 38 s.

chaparrón sobre la hierba, que no espera en el hombre ni aguarda nada de los seres humanos²⁷⁷. El destierro se convierte así, paradójicamente, en la época ideal de las relaciones del Pueblo con Yahvé; es el momento de reparar la infidelidad mediante una verdadera obediencia a la Voluntad divina; y es una nueva oportunidad que tiene el Israel de ser el verdadero Pueblo de Dios, estableciendo una Nueva Alianza que implica ahora, más que nunca, el perdón de los pecados que Dios ofrece libre y generosamente (Sal. 50). La fe se convierte en una relación más cercana con Dios, superando las expresiones externas y formales, consiguiendo así convertir la religión en expresión de una realidad interna. Sin embargo, esta nueva Alianza no será fruto del esfuerzo de la voluntad de los hombres, porque, como ya ha quedado demostrado en la historia de la salvación, la debilidad no mantiene su promesa de fidelidad a la Alianza, sino que será fruto de una presencia más íntima de Dios en medio de su Pueblo, a través de la efusión del Espíritu Santo, que producirá una verdadera renovación espiritual de Israel: “Infundiré mi Espíritu en ustedes y haré que sigan mis preceptos que observen y practiquen mis leyes. Ustedes habitarán en la tierra que yo he dado a sus padres. Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios”²⁷⁸.

La religión, entonces, se convierte en la expresión de una relación más íntima entre Yahvé e Israel, por eso, los profetas buscarán, a través de diversas metáforas, conducir al Pueblo hacia una comprensión más teológica y espiritual de la noción de Pueblo de Dios. Oseas compara la relación entre Yahvé e Israel con la relación matrimonial (Os. 2), porque ser Pueblo de Dios significa tener un pacto de amor y de fidelidad, de entrega y de confianza. Otra de las imágenes que usan los profetas es la de “viña predilecta de Yahvé”, porque pretenden resaltar que se trata de una parcela elegida, plantada y cultivada con esmero por Yahvé; el Pueblo debe sus frutos a Yahvé, hecho del no debe olvidarse para no caer en la esterilidad (Is. 5). La metáfora de la viña es signo de la predilección con la cual Yahvé protege a su Pueblo.

²⁷⁷ Miq. 5, 6.

²⁷⁸ Ez. 36, 27-28.

El Pueblo de Dios es, también, comparado con un rebaño; es el rebaño de Dios, puesto que tiene a Yahvé como su Pastor y los israelitas conocen, a partir de su propia experiencia de vida, la necesidad que tiene el rebaño de un Pastor, sin el cual no puede sobrevivir en medio del desierto (Ez. 34). También la ley, como elemento constitutivo de este nuevo Pueblo de Dios, pasa a ser una realidad más interna, a estar escrita en el corazón del hombre, cuya obediencia implica una verdadera conversión interior: el corazón debe cambiar porque debe ser para Yahvé. Es el momento en el cual las nociones de culpa y mérito adquieren una mayor profundidad espiritual, puesto que, sin perder la idea de solidaridad, se define más como fruto de una responsabilidad personal. El pecado es comprendido, entonces, como un acto individual (Jer 31, 29).

Por otra parte, también el culto será nuevo, porque será expresión de esta nueva situación espiritual de mayor cercanía con Yahvé, de una consagración del corazón a Dios (Is. 1). La Tierra Prometida, en este contexto de renovación espiritual, deja de ser un concepto geográfico para convertirse en el símbolo de una realidad metahistórica. El Pueblo, sin esperanzas temporales, comprende que tiene un destino mejor que Canaán: el Reino de Dios en la eternidad. Es el momento en el cual el Pueblo de Israel comprende, finalmente, que la meta del Pueblo no puede ser una realidad histórica, sino una existencia escatológica (Joel 4, 18-21). Esta evolución teológica de la noción de Pueblo de Dios implica también la maduración de la dimensión universal del nuevo Pueblo de Dios. Israel tenía conciencia de haber sido elegido por Yahvé y de ser instrumento de bendición para todos los pueblos, pero es recién en este momento, cuando, guiado por la meditación de los profetas, adquiere una visión de su misión más abierta hacia la totalidad de las naciones (Is. 49).

Los israelitas superan las tendencias particularistas, se abren al universalismo de la salvación; la noción de Pueblo se espiritualiza cada vez más; la esperanza se dirige al futuro, puesto en la eternidad y no en el tiempo; entonces, la conciencia que el Pueblo de Israel tiene de ser Pueblo de Dios adquiere su mayor grado de claridad y profundidad

teologal. Finalmente, el Pueblo comprende que su fin es la Ciudad de Dios celestial, que él no es un fin en sí mismo, que en la historia no se puede lograr alcanzar el Reino de Dios plenamente y que este Reino de Dios no es ninguna situación social ni temporal, sino la contemplación misma de Dios²⁷⁹.

Hay aquí otro de los aportes de la noción bíblica de Pueblo que consideramos valioso rescatar: la percepción del misterio de la Iglesia exige la madurez espiritual que acompaña la experiencia de los límites de toda realización temporal. Los israelitas toman conciencia del verdadero fin del Pueblo de Dios cuando descubren que las esperanzas tienen que estar puestas en la Jerusalén Celestial, porque el fin de la Iglesia no es ella misma, sino Dios.

Esta perspectiva que da prioridad a la acción de Dios en la edificación de la Iglesia está también presente en la Teología sobre la Iglesia del Nuevo Testamento. No nos vamos a referir a todos los textos del Nuevo Testamento, puesto que nos referimos a varios de ellos en los otros capítulos; ahora trataremos sobre algunos de los más importantes.

El primer texto a considerar es el de los Hechos de los Apóstoles; donde encontramos una imagen de la Iglesia presentada en función de una perspectiva histórico-salvífica, que ve el comienzo del tiempo de la Iglesia a partir de la subida del Señor al cielo. Los apóstoles están llamados a ser los testigos del Señor en todo el mundo (1, 8). Para Lucas, hay un retraso de la Parusía, es decir, que no va a ser inminente, por eso, su descripción de la Iglesia se centra en la comunidad cristiana, aunque prevalece la perspectiva teológica sobre ella. El Libro de los Hechos de los Apóstoles describe el lugar que ocupa la Iglesia dentro de la historia de la salvación²⁸⁰. De esta forma, señala, en primer lugar, que esta comunidad es continuación del Israel del Antiguo Testamento, aunque aclara que este nuevo Israel debe reconocer al verdadero Mesías (3, 11-26); por eso, en los sermones de Pedro y de Esteban, aparece Dios enviando al

²⁷⁹ Cf. FUKGLISTER N., o.c., 48-52.

²⁸⁰ Cf. SCHLIER H., o.c., 123.

Mesías en los últimos días o bien, este Último, exaltado a la derecha del Padre (2, 22-24).

Esta perspectiva histórico-salvífica de Lucas destaca la continuidad y, a la vez, la diferencia con el Pueblo de la Antigua Alianza, al cual la Iglesia aparece íntimamente ligado. La diferencia consiste en que esta nueva comunidad tiene su Cabeza en el Cielo: el Resucitado, quien la ha fundado. Esta obra de Lucas pone de relieve que la Iglesia se construye por la acción de Dios, la cual tiene prioridad respecto a la iniciativa humana²⁸¹. La Iglesia es una obra de Dios porque es el cumplimiento de las promesas hechas por Él en el Antiguo Testamento (4, 28); por eso, su existencia y su misión están garantizadas por la presencia divina (5, 38). Cristo ocupa un lugar central en la historia de la salvación, siendo es la culminación de la Revelación del Padre, y la misión de la Iglesia es continuar con su obra en el tiempo. La Iglesia primitiva se reconoce a sí misma como la comunidad de su Jefe y Salvador, que está en el cielo, junto a Dios (5, 31) y tiene la conciencia de ser una comunidad que depende de Cristo Resucitado ; por eso, le dan el nombre de “Señor”, que antes estaba reservado para Dios (2, 36).

La Iglesia que presenta Lucas tiene, además, otros elementos que manifiestan esta idea de una Iglesia que se construye desde arriba. En primer lugar, es la comunidad que nace el día de Pentecostés, cuando Dios cumple las promesas escatológicas y envía asu Espíritu; a partir de este momento, la efusión del Espíritu pasa a ser un elemento constitutivo de la Iglesia y la fuerza espiritual para cumplir con su misión en el mundo²⁸². El don del Espíritu, dado a la comunidad por el Señor resucitado, habita en medio de los creyentes y continúa la misión del Hijo. El Espíritu es el que le da vida a la Iglesia, como vemos a lo largo de todo el texto de los Hechos de los Apóstoles: es el que mueve y dirige a los misioneros a predicar el mensaje de salvación (8, 29); es el que impulsa a los apóstoles a evangelizar a los gentiles (13, 2-4); es quien actúa en la Iglesia para que crezca y se difunda no por la fortaleza de sus hombres, sino por la

²⁸¹ Cf. ANTÓN, A. o.c., 428.

²⁸² Cf. SCHLIER H., o.c, 126 s.

presencia divina: “La Iglesia, entre tanto, gozaba de paz en toda Judea, Galilea y Samaría. Se iba consolidando, vivía en el temor del Señor y crecía en número, asistida por el Espíritu Santo” (Hech. 9, 31). La comunidad tiene tal conciencia de su dependencia del Espíritu, que considera una falta muy grave engañarlo (5, 1-11) o pretender comprarlo como Simón, el mago (8, 18). La Iglesia sabe que está acompañada desde sus inicios por el Espíritu, quien la guía y la asiste en la predicación a los gentiles o en los momentos difíciles de tribulaciones (20, 23). Por eso, los apóstoles son conscientes de que deben obedecer al Espíritu Santo, deben dejarse guiar por Él y deben invocarlo para discernir sobre las costumbres de vida de los cristianos (15, 28). El Espíritu, además, es el que provee a la Iglesia de los ministros que precisa para cumplir con su misión; elige a los apóstoles y, a su vez, estos transmiten el Espíritu a otros, mediante la imposición de las manos (8, 15). Pedro preside la comunidad y tiene una especial asistencia del Espíritu (2, 14); Pablo aparece como un fruto del Espíritu Santo (9, 17-18). El Espíritu también provee de presbíteros a la Iglesia (15, 2) y suscita los carismas (11, 27)²⁸³.

En segundo lugar, la Iglesia que presenta Lucas es, esencialmente, una comunidad de culto, puesto que, siguiendo la tradición de Israel, se reúne en el templo a orar. El templo aparece también como un lugar donde, por medio de los rituales, se incorporan más cristianos a la Iglesia (22, 16). Pero es, sobre todo, en la celebración eucarística donde mejor se manifiesta, para Lucas, la naturaleza de la Iglesia, puesto que la Eucaristía es también un elemento constitutivo de la comunidad eclesial y en ella, se manifiesta el hecho de que la unidad de la Iglesia no proviene de abajo, no es el resultado de la voluntad de los hombres, sino un don de arriba, comunicado por el Cristo celestial a su Iglesia²⁸⁴. La Eucaristía, en efecto, es una celebración cotidiana en la primitiva comunidad (20, 7.11). Los cristianos, como dice Lucas, “perseveraban asiduamente en la fracción del pan” (2,

²⁸³ Cf. DIAS Patrick, *La Iglesia en la Escritura y en el siglo II*, in *Historia de los Dogmas 3 a-b*, BAC, Madrid, 1978, 103.

²⁸⁴ Cf. ANTÓN, A o. c, 467.

42); y en la participación de estos actos de culto es donde la comunidad encuentra la alegría que la anima: "Luego los hizo subir a su casa [Pablo] y preparó la mesa para festejar con los suyos la alegría de haber creído en Dios" (16, 34).

Esta visión de una Iglesia que se construye desde arriba, porque tiene a su Señor en el cielo con el cual mantiene una íntima comunión de vida, es la misma que presenta la Carta a los Hebreos y el Libro del Apocalipsis, como veremos a continuación.

El autor de la Carta a los Hebreos tiene el propósito de alentar a los cristianos a perseverar fieles a su fe hasta el final; en el contexto de persecuciones y defecciones, nos enseña a mirar la Iglesia desde Cristo. En medio de una prueba, el cristiano no debe perder de vista que su pertenencia a la Iglesia es, ante todo, un compromiso personal con Cristo.

Quizás una de las mayores dificultades que se nos presenta en la vida cristiana es el desafío de superar una visión institucional y horizontal de este Pueblo de Dios, que en un contexto adverso (como por ejemplo, la situación que vive la Iglesia en esta sociedad posmoderna), puede ser motivo de desilusión y crisis espiritual. Si uno no dejara de ver la presencia viva y eficaz de Cristo y lo que ya posee la Iglesia de la victoria de Cristo, tendría seguramente razones para una esperanza más firme y alegre.

San Pablo en esta Carta se dirige a la comunidad cristiana de segunda generación, es decir, de finales del siglo I, una comunidad que está marcada por síntomas claros de cansancio, de dudas y abandonos y a la que él trata, fundamentalmente, de dar ánimo para que se mantenga firme en la confianza y en la esperanza; hace alusión varias veces a los estados de ánimo de estos cristianos y expresa su preocupación por la posibilidad de apostatar de Dios (3, 12). Por eso, insiste en recordarles los castigos inflingidos por Dios al Pueblo de Israel a raíz del pecado de idolatría (10, 25). Estos estados de ánimo de decaimiento de los cristianos se originan en la dilación indefinida de la Parusía, que les causaba cierto desconcierto.

Otro de los problemas a los cuales intenta responder el autor es la necesidad de recuperar la fortaleza espiritual para vencer las debilidades naturales. Se trata, además, de una comunidad que sufre hostilidad de parte del mundo, puesto que los cristianos son perseguidos y, a veces, deben dar testimonio de su fe con el martirio; por eso, la Carta se propone ofrecer motivos para conservar la esperanza (Heb. 11, 35-38).

Y el verdadero motivo de esperanza para los cristianos es que en la Iglesia está Cristo; en la medida en que ellos sean capaces de verlo, de confiar en Él, de escuchar su Palabra y de perseverar obedientes, pueden tener la certeza de la victoria final, a pesar de las dificultades internas y externas que como Iglesia tienen que afrontar²⁸⁵.

Éste es el gran aporte de la Carta de los Hebreos a la teología de la Iglesia, porque estas enseñanzas son siempre actuales. En la vida cristiana, se experimenta cansancio, también se sufren diversas formas de persecuciones y se lucha cotidianamente contra las debilidades; la confianza tiene que estar puesta en Cristo y no en la Iglesia misma, es decir, no en sus hombres ni en sus instituciones²⁸⁶.

Para expresar esto, el autor de la Carta va a explicar el lugar que ocupa Cristo en la Iglesia como Mediador, como Sacerdote. Cristo es el Mediador de la Nueva Alianza porque es el Hijo de Dios y, como Hijo, tiene la misma naturaleza del Padre; Él es el Logos, el “resplandor de su Gloria e impronta de su Ser” (1, 3). El Hijo de Dios, en este texto, aparece al frente de la comunidad cristiana, pues los creyentes son presentados aquí como sus hermanos y la Iglesia como la familia de Cristo (20, 21). El autor señala, además, la continuidad entre el antiguo Pueblo de Dios y este nuevo Pueblo de Dios, que tiene al frente al Sumo y Eterno

²⁸⁵ Cf. SCHLIER H., o.c., 202.

²⁸⁶ En el Nuevo Testamento, siempre que se usa el verbo “edificar” referido a la Iglesia tiene como sujeto principal a Dios (Cf. ALPHONSO, Herbert, *Building up the church*, Centum Ignatianum Spiritualitas, Roma, 1992, 214).

Sacerdote, que no es un profeta o un sacerdote más, sino el Hijo mismo de Dios, como dijimos. La Iglesia puede caminar con confianza en medio de las dificultades, puesto que está presidida por el Sumo Sacerdote, que se ha hecho semejante a los hombres (2, 14) y que santifica al Pueblo:

«Por eso, Cristo no se atribuyó a sí mismo la gloria de ser Sumo Sacerdote, sino que la recibió de Aquel que le dijo: “Tú eres mi Hijo. Yo te he engendrado hoy”, como también dice en otro lugar: “Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec”. Él dirigió durante su vida terrena súplicas y plegarias, con fuertes gritos y lágrimas, Aquel que podía salvarlo de la muerte y fue escuchado por su humilde sumisión. Y, aunque era Hijo de Dios, aprendió por medio de sus propios sufrimientos qué significa obedecer (Heb. 5, 5-8).

En medio de las dificultades, el cristiano tiene que poner su fuerza espiritual en este Sumo y Eterno Sacerdote que ha ofrecido el sacrificio de salvación por todos los hombres, porque Él es el que puede, además, comprender el sufrimiento y el temor ante la muerte para ayudar a los creyentes (2, 18).

Por este motivo, el autor resalta la eficacia salvífica de la Sangre del sacrificio de Cristo respecto de los sacrificios del Antiguo Testamento, ya que, en este caso, se trata de la oblación del Logos (Heb. 9, 6). Sin embargo, la Carta enseña también que el sacrificio de este Sumo Sacerdote en la Cruz no es una cuestión del pasado, sino que es una realidad presente, que posibilita la esperanza en alcanzar la Ciudad futura.

El Sacerdocio de Cristo está en el plano de las realidades inmutables y eternas, pues Él ha penetrado en el Santuario, que es el mismo Cielo (9, 24), ha edificado la Iglesia, a la cual sigue enviando, desde el Cielo, las gracias que ha conquistado mediante su Sangre: la Iglesia es el fruto de esos bienes celestiales y eternos conquistados por Cristo²⁸⁷.

²⁸⁷ Cf. DIAS P., o.c., 110.

Por otra parte, el autor resalta la necesidad de que la Iglesia se congrege a escuchar la Palabra de Dios, puesto que es un elemento fundamental en la comunión de vida con el Padre por medio del Hijo. No se puede perseverar en la fe y mantener la esperanza sin escuchar a Dios. La Palabra de Dios es viva y eficaz, tiene la virtud de penetrar en el alma (4, 12-13) y escucharla es escuchar a este Dios que nos habla desde el Cielo (12, 15).

La Iglesia, en esta Carta, aparece como fundada en el Bautismo, porque este sacramento es el que inicia la participación en la Vida divina; en él, los cristianos son iluminados por Dios, participan del Espíritu Santo y reciben la renovación espiritual. Por lo tanto, se convierte en la garantía para esperar la victoria final (6, 4-8). El Bautismo es, además, un rito de purificación interior que dispone al cristiano a entrar en el Santuario de Dios (10, 19). De allí que toda la confianza de los cristianos se apoye en la eficacia de este Sumo Sacerdote que está al frente de la Casa de Dios, intercediendo permanentemente por nosotros (4, 15). Para que la Iglesia no pierda de vista su verdadera esencia, debe tomar conciencia de que ya están presentes en ella los bienes de la salvación y de que el cristiano participa ya de esos bienes de la redención; por eso, puede ofrecer a Dios un culto nuevo (9, 23), que es una participación en el Sacerdocio de Cristo, el que ha penetrado en el Santuario Celestial: «Cristo, en cambio, ha venido como Sumo Sacerdote de los bienes futuros. Él a través de una Morada más excelente y perfecta que la antigua –no construida por manos humanas, es decir no de este mundo creado- entró de una vez por todas en el Santuario, no por la sangre de chivos y terneros, sino por su propia Sangre, obteniéndonos así una redención eterna» (9, 11-12).

Esta reflexión teológica de Pablo en la Carta a los Hebreos llega al núcleo de la esperanza de la Iglesia: el Pueblo de Dios es un Pueblo que está todavía en marcha hacia la Ciudad Celestial, marcha que se puede detener o desviar si se pone la confianza en los hombres y no en Dios.

En el libro del Apocalipsis, encontramos una reflexión teológica sobre la Iglesia, con algunas características similares a la anterior, puesto que Juan se dirige a una

comunidad cristiana perseguida y acosada por sus propias debilidades y defecciones. También en este caso, el objetivo es levantar el ánimo de los cristianos, pero para eso, no apela al fervor humano ni a un desafío temporal, sino que enseña cómo hay que mirar a la Iglesia. Para San Juan, el misterio de la Iglesia se comprende si uno se para al final de la historia, en la Ciudad Celestial, y desde allí, mira hacia atrás el decurso de la vida terrenal de la Iglesia. En nuestra opinión, se trata de una de las visiones teológicas más profundas sobre la Iglesia, la misma que San Agustín plasma en La Ciudad de Dios y Santo Tomás, en los pasajes en los cuales se refiere a la Ciudad de Dios. La visión de la Iglesia en San Juan va más allá de la consideración de la comunidad cristiana en sí, puesto que el Pueblo de Dios es visto en el contexto de una Teología de la historia.

La Iglesia está presente en el mundo para llevar a los hombres a Dios, por eso, está totalmente proyectada hacia la eternidad, de forma tal que el evento final de la historia, el logro de la Ciudad Celestial definitiva y perfecta, es lo que le da sentido a su peregrinación terrenal.

El texto no resulta simple de comprender, puesto que usa elementos del género apocalíptico y profético, lleno de metáforas; sin embargo, la reflexión teológica sobre la Iglesia es expuesta con claridad. San Juan reflexiona no sobre comunidades particulares, sino sobre la Iglesia única de todos los tiempos. Aún en las cartas dirigidas a las siete iglesias de Asia, más allá de referirse a características concretas de cada una de ellas, lo que pretende es hablar de esta comunidad universal de elegidos, por eso, se trata de siete iglesias, es decir, siguiendo el símbolo de la Iglesia en su totalidad. Jesús aparece como el Juez universal, motivo de examen de conciencia pero también de confianza en su misericordia, para los creyentes. Cristo es el Señor glorioso que dirige la vida de la Iglesia desde el Cielo, guiándola durante su peregrinación terrenal y conduciéndola hacia donde Él está. La Iglesia terrenal es la comunidad de creyentes que vive en el tiempo medio, es decir, entre la

primera y la segunda venida de Cristo²⁸⁸. Este tiempo de la Iglesia es un tiempo ya final, puesto que la primera venida de Cristo ha inaugurado la Vida eterna en la tierra, en la medida en que los hombres pueden ya participar de las realidades celestiales, es decir, de la Vida de Dios.

En esta perspectiva, se entiende que el Apocalipsis sea un himno a la figura de Cristo y a su obra redentora, desde el principio hasta el final, porque Él es “el primero y el último” y aquí, la comunidad cristiana debe siempre reconocer el mérito de la salvación²⁸⁹. La Iglesia, es decir, el Israel escatológico, está conformado por aquellos que han superado la gran tribulación, pero no por esfuerzo propio, sino porque han lavado sus vestiduras, las han blanqueado con la Sangre del Cordero (7, 14). En varias ocasiones, se repite esta idea de una Iglesia conquistada con la Sangre del Cordero para indicar la verdadera razón de la victoria de un cristiano (12, 11). El texto repite, de esta manera, que la Iglesia le pertenece a Cristo. Este Cristo es el Mesías, por eso, es un Cristo victorioso, es el Juez escatológico de la Iglesia a quien se lo describe como el Señor que viene al final de la historia. Este Mesías le dice a su Iglesia, en varias ocasiones, que se arrepienta, que va a venir pronto (2, 16), que se mantenga firme para que no se le arrebate la corona (3, 11) y que va a pagar una recompensa a la fidelidad (22, 12). La visión del Apocalipsis demuestra a la Iglesia el triunfo final de la Jerusalén Celestial, el triunfo de Cristo sobre la Bestia (20, 7-20), para que los cristianos no bajen los brazos ante las dificultades. Esta Iglesia de la cual habla el Apocalipsis es el Pueblo de Dios que reúne a los hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, con lo cual señala un signo más de la victoria y novedad de Cristo; pero también, muestra la unión de la Iglesia terrenal con la Iglesia Celestial. La Iglesia está compuesta por los elegidos de Dios que ya, aquí en la tierra, se unen al canto de alabanza al Cordero de los santos y de los ángeles. Toda la Iglesia entera reconoce la obra de Dios diciendo: “La salvación viene de nuestro Dios que está sentado en el trono y del Cordero” (Apoc. 7, 10).

²⁸⁸ Cf. ANTÓN, A., o.c., 693.

²⁸⁹ Cf. SCHLIER H., o.c., 210.

Hay aquí otro motivo más para la esperanza de los cristianos que tienen que dar testimonio de su fe en el mundo. Ellos cuentan con la intercesión de la Iglesia Celestial que no deja de acompañar los pasos de la Iglesia militante. Esta intercesión Celestial que es puesta a prueba aquí en la tierra es presentada también en la imagen de la mujer celeste, cuya visión ilustra el sentido actual de la historia a la luz de la eternidad. La tensión escatológica a la que está sometida la Iglesia terrenal es consecuencia de la oposición entre el Reino de Dios y el reino del Maligno. La mujer de la imagen representa la plenitud del único Pueblo de Dios, compuesto por el antiguo y el nuevo Israel. Se trata de una Iglesia sometida a una lucha dura contra su enemigo, el dragón, símbolo del poder del mal, al cual Dios, finalmente, vence. Esta imagen del capítulo 12 señala que la Iglesia proviene de Dios, tiene una misión que cumplir en la tierra y está destinada a la eternidad, una eternidad que es victoriosa. A pesar de los ataques del Maligno, la Iglesia puede conservar su esperanza porque el triunfo es del Cordero: “Ya llegó la salvación, el poder y el Reino de nuestro Dios y la soberanía de su Mesías, porque ha sido precipitado el acusador de nuestros hermanos... Ellos mismos lo han vencido gracias a la Sangre del Cordero” (Apoc. 11, 10-11).

La Iglesia en la tierra es una Iglesia crucificada, sin embargo, no puede nunca perder de vista que, aquí en la tierra, comienza a participar de una Ciudad que se realiza en el Cielo. Por lo tanto, la Iglesia peregrinante y la Iglesia triunfante están íntimamente unidas. La Iglesia terrenal debe confiar en su Esposo celestial y en que está llamada a participar de las bodas del Cordero. Vista desde la eternidad, se suprime entonces, la diferencia entre la Jerusalén terrestre y la Jerusalén celestial, puesto que se ve de qué manera, desde arriba, se edifica la Iglesia y se sostiene a los cristianos en la construcción temporal de la Ciudad Celestial: «Vi la Ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del Cielo y venía de Dios, merecida como una novia preparada para recibir a su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono: “Ésta es la morada de Dios entre los hombres: Él habitará con ellos, y ellos serán su pueblo; Dios mismo estará con ellos y será su Dios... ¡Ya está! Yo soy el Alfa y la omega,

el principio y el fin. Al que tiene sed, yo le daré de beber gratuitamente de la fuente del agua de la Vida»²⁹⁰.

Estos aportes de la teología bíblica pueden contribuir a la construcción de una visión teológica sobre la idea de la Iglesia como Pueblo. Como ya dijimos, una metáfora no puede expresar todas las dimensiones del misterio de la Iglesia, sólo puede poner de manifiesto algunos aspectos. La noción de Pueblo de Dios tiene la capacidad de mostrar que la Iglesia es una comunidad de creyentes que peregrinan hacia la Ciudad Celestial movidos por las gracias que envía Cristo desde el cielo.

8.2. El Pueblo de Dios es un pueblo sacerdotal

Luego de haber establecido los fundamentos bíblicos de la noción de Pueblo de Dios, subrayando la perspectiva teológica de la noción de Pueblo aplicada a la Iglesia, la constitución sobre la Iglesia se refiere al fundamento teológico de ella como Pueblo.

Este fundamento no es otro sino el Bautismo por el cual los hombres participan del sacerdocio de Cristo. Se trata, en efecto, de un pueblo sacerdotal, porque el Bautismo realiza la idea de Pueblo consagrado a Dios, de los inicios de la historia de Israel.

El Concilio habla del Pueblo de Dios antes que de la jerarquía para destacar lo que todos los cristianos tienen en común: el sacerdocio común de los fieles. De esta manera, quiere impulsar también la participación de los laicos en la Iglesia; por eso, primero, expone la noción de consagración y luego, las implicancias de esta participación del sacerdocio de Cristo en los fieles, es decir, el modo en cómo los cristianos edifican la Iglesia²⁹¹. El texto dice así:

Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (Cf. Hebr. 5, 1-5), a su nuevo pueblo "lo hizo Reino de sacerdotes para Dios, su Padre" (Cf. Ap. 1, 6;

²⁹⁰ Apoc. 21, 2-3.6.

²⁹¹ Cf. MONSEGÚ, Bernardo. *El sacerdocio común de los fieles* in Concilio Vaticano II. *Comentario a la constitución sobre la Iglesia*, 268.

5, 9-10). Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable (Cf. 1Pe. 2, 4-10). Por ello, todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (Cf. Hch. 2, 42.47), han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (Cf. Rom. 12, 1), han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (Cf. 1Pe. 3, 15).

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial no solo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo: los fieles, en cambio, en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la eucaristía, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante²⁹².

La Iglesia, según la constitución, es, entonces, un pueblo sacerdotal, puesto que el Bautismo opera una verdadera consagración en los miembros de esta comunidad. El Concilio expone la doctrina del sacerdocio común de los fieles, porque a través de ella, quiere presentar la Iglesia desde una perspectiva teológica y sobrenatural. Sin embargo, como se puede observar, el texto distingue claramente entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, diferenciados en esencia, pero complementarios. El misterio de la Iglesia comprende la realización de ambos sacerdocios, pues cada uno tiene misiones distintas, por eso, no puede confundirse el rol de los laicos con el rol de los ministros consagrados; sin embargo, ambos expresan que este Pueblo de Dios se fundamenta en el sacerdocio de Cristo.

²⁹² *Lumen Gentium*, nº 10.

La noción de Pueblo de Dios, en efecto, como enseñaba el número anterior, implica continuidad y discontinuidad respecto del Pueblo de Israel.

Lo nuevo de la Iglesia respecto del Pueblo de la Antigua Alianza es precisamente la presencia de Dios en persona en medio de su Pueblo, de manera tal que la idea de un Pueblo consagrado tiene ahora un núcleo central que es la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la persona del Hijo de Dios. Esta unión hipostática constituye a la humanidad de Cristo en instrumento de su divinidad y hace del sacrificio de Cristo un sacrificio redentor para todos los hombres. A partir de Cristo, los hombres reciben una nueva forma de participación en la Vida divina: la gracia.

Y el inicio de esta vida sobrenatural está marcado por la incorporación al Cuerpo Místico de Cristo, mediante el Bautismo.

La Iglesia se edifica por los sacramentos, pero especialmente por el Bautismo, porque por medio de él, se incorporan nuevos miembros a la comunidad de creyentes. En este sacramento, los hombres reciben, por un lado, la gracia propia del sacramento: la regeneración espiritual, la purificación de la mancha original y la incorporación a la Iglesia; pero además, el sacramento produce también un segundo efecto: el carácter sacramental. Este carácter consiste en un sello espiritual, en una consagración que destina al culto y le da a la persona la capacidad para recibir cosas sagradas, porque por medio de este signo sacramental, se participa del sacerdocio de Cristo.

A continuación, y antes de referirnos al sacerdocio de Cristo, fundamento del sacerdocio común de los fieles y fuente de todo sacerdocio en la Iglesia, es preciso tener en claro la noción de sacerdocio.

El sacerdote es siempre un mediador entre la divinidad y los hombres, y realiza esta mediación a través de la presentación de oblaciones, bendiciones y proclamaciones de la Voluntad divina. El sacerdote es, por esto, un líder espiritual que cumple funciones litúrgicas y docentes en cuanto que explica los planes de Dios respecto de los

hombres. Estas características generales se realizan también en el sacerdocio judaico.

En los primeros tiempos de la historia del Pueblo de Israel, las funciones sacerdotales son asumidas por los Patriarcas, porque son los padres de familia o los jefes del clan los que presiden las acciones culturales y el ofrecimiento de sacrificios, aunque aún no son llamados sacerdotes en cuanto tal. El sacerdocio comienza a aparecer como una organización dentro del Pueblo a partir de Moisés, pues es Aarón y su tribu quienes tienen la misión de desarrollar un rol litúrgico, es decir, el cuidado de los santuarios, las ofrendas. Recién con la aparición de la monarquía, la institución sacerdotal se organiza como una función diferente en el Pueblo, agregándole a las tareas ya mencionadas la enseñanza de la Ley y la Palabra de Dios²⁹³.

Con el exilio, el sacerdote sigue ejerciendo funciones doctrinales, pero se acentúa el rol cultural; sin embargo, también hay una cierta degradación debido a que ellos asumen, en algunos casos, el gobierno de las comunidades. Por lo tanto, para el Pueblo de Israel, el primer rol del sacerdote judío es el de instruir al Pueblo en la Ley de Yahvé²⁹⁴ y, junto con esta tarea, aconseja, ilumina y sostiene la vida espiritual de los miembros del Pueblo. Pero además de estos roles, tienen también la misión de presentar los sacrificios a Dios. Por eso, la degradación de este ministerio se produce cuando los Sumos Sacerdotes se ocupan más del poder político que de los actos culturales.

Una particularidad de este sacerdocio es que, si bien es ejercido por algunos, es una propiedad del Pueblo en cuanto tal; el Pueblo entero es un pueblo sacerdotal: «Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y una nación que me está consagrada»²⁹⁵. Otro de los textos que expresa esta autoconciencia de ser un pueblo sacerdotal es el del profeta Isaías: «Y ustedes serán llamados “sacerdotes del

²⁹³ Cf. PAGÉ, J. G., o.c., 95ss.

²⁹⁴ Cf. Jer. 2, 8; Eze. 7, 26; Os. 4, 6; Lev. 10, 10.

²⁹⁵ Ex. 19, 5-6.

Señor”, se les dirá “ministros de Nuestro Dios”»²⁹⁶. Pero también el Libro de los Macabeos se refiere a esta dimensión sacerdotal del Pueblo: «Dios que salvó a todo su Pueblo, el reino, el sacerdocio y la santificación como lo había prometido por medio de la Ley, ese mismo Dios –así lo esperamos– tendrá compasión de nosotros y nos reunirá en el santuario, desde todas las partes de la tierra»²⁹⁷. Este sacerdocio aplicado a todo el Pueblo de Israel se distingue de aquel que le compete exclusivamente a los ministros del culto, porque en este caso, significa más bien la dedicación de la vida a Dios, la obediencia a su Palabra y la observancia de la Alianza. Se trata, entonces, de la conciencia de ser un Pueblo elegido y llamado a vivir para su Dios. Sin embargo, esta idea de un pueblo sacerdotal es la prefiguración de la dimensión sacerdotal de la Iglesia; aunque en este caso, como ya dijimos, el sacerdocio es una participación del sacerdocio de Cristo.

Ahora sí trataremos ahora de explicar específicamente en qué consiste el sacerdocio de Cristo, fundamento de todo sacerdocio en la nueva Alianza, tanto del ministerial como del de los fieles.

Hay que reconocer que, en el Nuevo Testamento, salvo en la Carta a los Hebreos, no se aplica a Cristo el título de Sacerdote, ni se utiliza un vocabulario sacerdotal para referirse a sus acciones; sin embargo, la descripción de toda su misión implica una tarea sacerdotal. Así, por ejemplo, el Evangelio de la infancia muestra no sólo a un Mesías, sino a un Mesías sacerdotal, puesto que María tiene parentesco con la tribu de Aarón; los sinópticos se refieren a Jesús como “el Santo de Dios”²⁹⁸, también lo llaman “el Salvador” (Mt. 1, 20). El Bautismo de Jesús se presenta como una ceremonia de investidura profética, real y sacerdotal; pero esto aparece, con mayor claridad, sobre todo en los pasajes de la Pasión, donde se halla la referencia a los sacrificios en la Antigua Alianza: Cristo es el Cordero Pascual de la Nueva Alianza²⁹⁹. En el

²⁹⁶ Is. 61, 6.

²⁹⁷ 2 Mac. 2, 17-18.

²⁹⁸ Lc. 1, 45; Mc. 1, 24; Mt. 12, 28.

²⁹⁹ 1 Cor. 5, 8; 1 Pe. 1, 19; Apoc. 5, 6.

cuarto Evangelio, Cristo es presentado como el Cordero Pascual, como el Templo y como el Sacerdote que dirige su oración al Padre antes de su sacrificio (Jn. 17).

La Carta a los Hebreos es la que presenta, con mayor claridad, la función sacerdotal de Cristo, la novedad de su sacerdocio, puesto que Él es Sacerdote y Mediador, Él es el Pastor, Él es el gran Sacerdote (4, 14; 5, 5; etc.). Su sacerdocio es distinto de los otros, porque es el Hijo de Dios; su culto y su mediación son superiores, aunque se presenta también como un sacerdote compasivo con la miseria de los hombres (2, 17). Cristo es el Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec y es el que ingresa en el Templo de Dios (8, 1-13; 9, 1-14).

Por lo tanto, el sacerdocio de Cristo es un sacerdocio mesiánico y significa que Él es el Ungido de Yahvé, presentado también como “el Ungido por el Espíritu Santo”³⁰⁰. El Espíritu Santo interviene en el momento de la Encarnación, como lo señalan Mateo (1, 20), Lucas (1, 35) y Juan (10, 36); por eso, en la Carta a los Hebreos, la Encarnación es el hecho que constituye Sacerdote al Hijo de Dios, al ofrecerse como víctima (10, 5-9). Esta unción del Espíritu Santo en Cristo se realiza, una vez más, en el Bautismo, puesto que los cuatro Evangelios hablan de un “descenso del Espíritu Santo en forma de paloma”³⁰¹. La acción del Espíritu Santo en Cristo no queda limitada a esta unción, sino que acompaña toda su obra, por eso, lo conduce y lo guía en su misión³⁰². Cuando Cristo inaugura su misión pública en la sinagoga de Nazareth, comenta el texto de Isaías: “El Espíritu del Señor está sobre mí porque Él me ha ungido y me ha enviado a evangelizar (Is 61, 1-2)”³⁰³. La presencia del Espíritu Santo en la vida de Jesús se manifiesta, finalmente, en el momento de la Pasión tal como aparece en la oración sacerdotal (Jn. 17, 19). Este sacerdocio de Cristo aparece en la Sagrada Escritura como el cumplimiento del sacerdocio del Antiguo Testamento: Cristo

³⁰⁰ Cf. Lc. 4, 18; Hech. 2, 36; Heb. 1, 9.

³⁰¹ Mt. 3, 16; Mc. 1, 10; Lc. 3, 22; Jn. 1, 32-33

³⁰² Mc. 1, 12; Mt. 4, 1; Lc. 4, 14.

³⁰³ Lc. 4, 16.

supera la Ley Antigua³⁰⁴; se presenta enseñando según su propia autoridad³⁰⁵. Pero, en realidad, toda la vida de Cristo tiene una función sacerdotal, en cuanto toda su obra concluye en el gran sacrificio de su propia vida. Él realiza, de manera perfecta, en ese sacrificio, todos los elementos propios del sacerdocio judaico; Él es el que ofrece el sacrificio de su persona para salvar a una multitud (Mc.10, 45).

Como enseña el texto del Concilio que estamos comentando, el Pueblo de la Nueva Alianza es un pueblo sacerdotal porque participa del sacerdocio de Cristo. La misión sacerdotal de Jesús, como dijimos antes, termina con el sacrificio de su vida, pero Él invita a sus discípulos a seguirlo, esto es, a imitar su estilo de vida, asumiendo la Cruz³⁰⁶. Esto significa que aquel que lo siga tiene que imitar su acción sacerdotal: dedicar su vida a Dios.

También a los discípulos los invita a realizar acciones sacerdotales, a beber de su copa y a ser bautizados en su Bautismo³⁰⁷; y sobre todo, en la Última Cena, les enseña el gesto sacerdotal que han de repetir para actualizar su sacrificio³⁰⁸. También les encomienda a los apóstoles la predicación de la Palabra y el dar testimonio de Ella, mediante obras buenas (Mt. 5, 13-19).

De esta manera, aquellos que lo siguen son convidados a participar de este aspecto de la vida de Cristo. De allí que, en la primitiva comunidad, se exprese con claridad esta conciencia de imitar a Cristo en su misión sacerdotal; más aún, la misma vida cristiana es presentada en una perspectiva sacerdotal, puesto que se trata de ofrecer la vida en sacrificio (Fil. 2, 17), de rendir culto a Dios en el espíritu (Fil. 3, 3) y de ofrecer su cuerpo en sacrificio vivo (Rom. 12, 1). Esto hace que el conjunto de los cristianos que conforman la Iglesia constituya un Templo espiritual (Ef. 2, 19-22). Los cristianos, en efecto, tienen conciencia de ser

³⁰⁴ Mt. 5, 31-32; 19, 1-9.

³⁰⁵ Mt. 5, 21-48.

³⁰⁶ Mc. 8, 34; Mt. 16, 24.

³⁰⁷ Mc. 10, 37-39; Mt. 20, 22.

³⁰⁸ Cf. PAGÉ, J.G., o.c., 124ss.

ungidos por el Espíritu (1 Jn. 2, 20); incluso, de constituir un verdadero reino de sacerdotes (Apoc. 1, 6; 5, 10). El nuevo Pueblo de Dios es, en definitiva, un Pueblo sacerdotal:

Al acercarse a Él, la Piedra viva rechazada por los hombres pero elegida y preciosa a los ojos de Dios, también ustedes a manera de piedras vivas, son edificados como una casa espiritual, para ejercer un sacerdocio santo y ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo... Ustedes en cambio son una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido para anunciar las maravillas de aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz: ustedes, que antes eran un Pueblo, ahora son el Pueblo de Dios; ustedes que antes no habían obtenido misericordia, ahora la han alcanzando³⁰⁹.

Esta diferencia entre un pueblo cualquiera y este Pueblo de sacerdotes radica en el efecto que produce el sacramento del Bautismo en un nuevo cristiano.

El Bautismo, en efecto, es el sacramento que explica la naturaleza de este Pueblo de Dios, porque es el que propiamente edifica la Iglesia, en cuanto que incorpora nuevos miembros a la comunidad eclesial. Este sacramento produce tres efectos, a saber: la remisión de los pecados, la regeneración espiritual y la incorporación a la Iglesia.

Por el Bautismo, se perdonan todos los pecados³¹⁰: el pecado original y todos los pecados personales que alguien haya cometido hasta el momento de recibir el sacramento, de manera tal que ya no pesa ninguna condena sobre quienes han sido bautizados (Rom. 8, 1); también se borran todas las penas propias del pecado, de modo que no hace falta ninguna penitencia. El Bautismo, al purificar el pecado original, concede la fuerza espiritual de la gracia para vencer las tentaciones del pecado, pero no borra todas las consecuencias del pecado original y del pecado personal, puesto que la debilidad de la voluntad permanece. Naturalmente, en el caso de los adultos, este perdón de los pecados supone el arrepentimiento, la actitud penitencial y le

³⁰⁹ 1 Pe.2, 4-5.9-10.

³¹⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 69, a. 1 y 2.

decisión de llevar una vida cristiana. El perdón no es una acción jurídica o una especie de amnistía que deje de lado los efectos propios del pecado, sino que se trata de un efecto real en el interior del hombre por el cual la persona deja de estar tensionado en dirección contraria a Dios y se dirige libremente hacia Él. La conversión de la persona es el efecto real que se hace sensible y manifiesto mediante los signos que se usan en el Bautismo³¹¹.

La orientación del alma a Dios es fruto de su Amor misericordioso, que es anterior a la decisión voluntaria del hombre. El Bautismo es la aplicación de los méritos del sacrificio redentor ofrecido por Cristo en la Cruz; es también una participación del creyente en la Resurrección de Cristo, puesto que, a partir de este sacramento, se inicia en él la vida de la gracia y de la fe que se continúan y realizan en la Vida eterna: "En el bautismo ustedes fueron sepultados por Él, y con Él resucitaron, por la fe en el poder de Dios que lo resucitó de entre los muertos. Ustedes estaban muertos a causa de sus pecados, de la incircuncisión de su carne, pero Cristo los hizo redimir con Él perdonando todas nuestras faltas"³¹². El Bautismo produce, también, una regeneración espiritual, puesto que recibe una participación de la Vida divina, que consiste en las relaciones interpersonales con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La vida terrenal es elevada a un orden superior a partir de esta comunión de vida sobrenatural. El hombre, en efecto, recibe la vida divina en virtud de que cada sacramento tiene una causalidad instrumental por la cual se recibe la gracia. El sacramento actualiza la acción de la causalidad instrumental de la humanidad de Jesús, como hemos explicado en el primer capítulo. Por eso, el Bautismo es un nacimiento; hay una nueva vida, distinta de la natural, que le permite al hombre acciones que no podría realizar si no estuviese elevado por la gracia. El Bautismo incorpora a Cristo, puesto que participamos de los méritos de su Pasión y, por la fe y la gracia, imitamos su estilo de vida; por eso, se produce una

³¹¹ Cf. AUER, *Curso de teología dogmática*. Vol. VII: *Los sacramentos de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1983; 53-61.

³¹² Cl. 2, 12-13.

“divinización” del hombre en cuanto la gracia de Cristo realiza en el hombre la verdadera Imagen de Dios. Hay una nueva criatura, como enseña San Pablo (Gal. 6, 15), un germen de las virtudes teologales y de las virtudes morales sobrenaturales y un inicio de la Vida eterna. De este modo, se trata de una “vida nueva”, de una transformación espiritual por la presencia del Espíritu Santo. La gracia santificante, en efecto, consiste en un hábito infundido por Dios en el alma que produce una modificación real y permanente de una facultad espiritual que la habilita a realizar actos de orden sobrenatural, los cuales jamás podría realizar por sus solas fuerzas naturales. El alma es realmente divinizada por esta participación en la Vida divina, porque realiza actos de conocimiento y de amor que lo elevan hacia ella³¹³.

Pero además de estos efectos que causa el Bautismo en la persona, se produce la incorporación de ella al Pueblo de Dios, ya que la Iglesia es esencialmente la comunión con las Personas divinas y con los creyentes; comunión iniciada por la gracia en el Bautismo, luego del cual se produce el acto de incorporación eclesial. El rito bautismal es un signo de esta pertenencia a la Iglesia como sociedad espiritual; un signo que produce un efecto real, además de la gracia: el carácter sacramental. Esta participación en el sacerdocio de Cristo, como veremos, genera un lazo profundo de unión espiritual, de pertenencia a Cristo y de comunión con los cristianos. Ésta es la participación del sacerdocio de Cristo de la cual habla el texto del Concilio y a la cual señala como el fundamento teológico de este nuevo Pueblo de Dios.

El Bautismo imprime en el cristiano un sello espiritual indeleble de su pertenencia a Cristo: el carácter. Este sello no se borra con los pecados y es lo que consagra a los fieles, destinándolos al culto cristiano, porque otorga la capacidad de recibir cosas sagradas y ofrecer la vida como sacrificio a Dios³¹⁴. Para darle una explicación teológica más profunda, podemos recurrir a la teología de Santo Tomás, quien enseña que el carácter es una potencia espiritual que ordena al culto divino, porque capacita para recibir o dar las

³¹³ Cf. NICOLÁS, J.H., o.c., 881-817.

³¹⁴ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1272-1273

cosas divinas y, como todo culto, continúa Santo Tomás, deriva del sacerdocio de Cristo. En realidad, el carácter sacramental, este segundo efecto del Bautismo después de la gracia, es una participación del sacerdocio de Cristo al cual los fieles son configurados³¹⁵.

Este sello indeleble, que sólo imprimen el Bautismo, la Confirmación y el Orden Sagrado, produce una verdadera consagración de la persona en cuanto a su destinación a participar de las acciones cultuales, aunque es un efecto distinto de la gracia, puesto que él, por sí mismo, no santifica. Se trata de una potestad espiritual que, en realidad, es lo que consagra a la persona, y por eso, la convierte en partícipe del sacerdocio de Cristo.

La Iglesia es el Pueblo de Dios sacerdotal, porque es el Pueblo de aquellos que han sido destinados al culto divino mediante este sello indeleble; de forma tal que el Pueblo de Dios se realiza en la medida en que se ejercita este sacerdocio común de los fieles en la recepción de los sacramentos y en la consagración del mundo.

La misma Sagrada Escritura, de hecho, enseña que el ofrecimiento de sacrificios supone una consagración sacerdotal y que la fuente de todo sacerdocio está en Cristo. La unción es lo que realiza la consagración sacerdotal, que, en el caso de Cristo, se produce en la unión hipostática y, en el caso de aquellos que participan en su sacerdocio, se produce mediante este carácter espiritual. Cristo mismo les dice a los apóstoles que van a ser “revestidos” por un poder de lo Alto (Lc. 24, 49); Él dice estar marcado con el sello del Padre. Para San Pablo, los cristianos son aquellos que han sido ungidos y marcados por el sello de Cristo (1 Cor. 1, 21; Ef. 1, 13). El Concilio explica, de esta manera, el ejercicio de este sacerdocio común:

La condición sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal se actualiza tanto por los sacramentos como por las virtudes. Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión

³¹⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, 63, a. 2 y 3.

cristiana y, regenerados como hijos de Dios, tienen el deber de confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia. Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fortaleza especial del Espíritu Santo, y de esta forma se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe, con su palabra y sus obras, como verdaderos testigos de Cristo. Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cima de toda vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y a sí mismos juntamente con ella; y así, tanto por la oblación como por la sagrada comunión, todos toman parte activa en la acción litúrgica, no confusamente, sino cada uno según su condición. Pero una vez saciados con el cuerpo de Cristo en la asamblea sagrada, manifiestan concretamente la unidad del pueblo de Dios aptamente significada y maravillosamente producida por este augustísimo sacramento³¹⁶.

El ejercicio del sacerdocio común de los fieles no se limita a las acciones culturales, sino que implica todos los aspectos y tareas de la vida de los creyentes, los cuales tienen que estar orientados hacia Dios. El Concilio establece como fundamento de esta consagración la participación del sacerdocio de Cristo, puesto que esto es lo que los constituye como laicos. Más adelante, define qué se entiende por laico:

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

³¹⁶ *Lumen Gentium*, nº 11.

El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Los que recibieron el orden sagrado, aunque algunas veces pueden tratar asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y directamente al sagrado ministerio, por razón de su vocación particular, en tanto que los religiosos, por su estado, dan un preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y a cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretrejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad. A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor³¹⁷.

En este capítulo cuarto dedicado a los laicos, el Concilio afirma, como punto de partida, que la misión de la Iglesia no es llevada a cabo sólo por los pastores, puesto que participan también de ella los laicos en virtud del Bautismo. Además, todos los miembros de la Iglesia están llamados a la santidad; existe una verdadera igualdad entre todos ellos en cuanto a la dignidad, de manera tal que, en el Pueblo de Dios, pastores y fieles deben colaborar recíprocamente para cumplir con el fin de la Iglesia. El Concilio quiere impulsar la participación efectiva de los laicos en el apostolado y, por eso, enseña que todos los laicos están llamados por el mismo Señor y en razón del Bautismo y la Confirmación; a ellos les compete hacer presente la Iglesia en los distintos lugares y circunstancias, pero sobre todo en las estructuras temporales.

³¹⁷ *Lumen Gentium*, nº 31.

La misión principal de este Pueblo de fieles que tienen el sacerdocio común es consagrar el mundo mediante la consagración de sus vidas, cuya fuente, como enseña nuevamente el Concilio, es el sacerdocio de Cristo Jesús:

Cristo Jesús, Supremo y eterno Sacerdote porque desea continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, vivifica a éstos con su Espíritu e ininterrumpidamente los impulsa a toda obra buena y perfecta.

Pero aquellos a quienes asocia íntimamente a su vida y misión también les hace partícipes de su oficio sacerdotal, en orden al ejercicio del culto espiritual, para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo que los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, tienen una vocación admirable y son instruidos para que en ellos se produzcan siempre los más abundantes frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, preces y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y de cuerpo, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida si se sufren pacientemente, se convierten en "hostias espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo" (1 Pe 2,5), que en la celebración de la Eucaristía, con la oblación del cuerpo del Señor, ofrecen piadosísimamente al Padre. Así también los laicos, como adoradores en todo lugar y obrando santamente, consagran a Dios el mundo mismo³¹⁸.

El Concilio significó un verdadero impulso para la participación de los laicos en el apostolado de la Iglesia, por eso, el Papa Juan Pablo II quiso dedicarle una exhortación apostólica para referirse a la vocación y misión de los laicos y promover la participación en las diócesis, en la parroquia y a través de un apostolado personal. Pero reconoció también el derecho que tienen los fieles laicos de asociarse para cumplir fines apostólicos, derecho que se funda en el Bautismo, por el cual se participa de la misión de la Iglesia³¹⁹. Por esta razón, el Papa quiso, en la exhortación *Christifideles Laicis*,

³¹⁸ *Lumen Gentium*, nº 34.

³¹⁹ Cf. *Christifideles Laicis*, nº 28.

reconocer y promover el lugar de los movimientos laicales en la Iglesia contemporánea y señalarlos como frutos de una verdadera renovación de la Iglesia, fruto de la acción del Espíritu Santo. Señaló asimismo los criterios de eclesialidad para estas asociaciones laicales, a saber: el primado que debe tener la vocación a la santidad; la responsabilidad de confesar la fe católica, acogiendo y proclamando la verdad sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre; el testimonio de una comunión firme y convencida en filial relación con el Papa y con el Obispo; la conformidad y la participación en el fin apostólico de la Iglesia, que es la evangelización y santificación de los hombres; y el comprometerse a través de la presencia en la sociedad humana que, a la luz de la doctrina social de la Iglesia, se ponga al servicio de la dignidad integral del hombre³²⁰.

³²⁰ Cf. *Christifideles Laicis*, n° 30.

CAPÍTULO 9

LA JERARQUÍA: SERVICIO ECLESIAL

La Iglesia es una institución jerárquicamente organizada, sin embargo, su organización se funda no sólo en una necesidad antropológica, sino en la expresa voluntad de su Fundador que quiso establecerla a partir de un grupo de apóstoles. Ellos recibieron directamente de Cristo la misión, la consagración y la Tradición que habrían de transmitir a los que los sucedieran a lo largo de la historia. Por eso, la Iglesia es apostólica, porque Dios quiso que la salvación pasara por su naturaleza humana y por la de los que, participando de su sacerdocio, prolongarían su obra en el tiempo.

El Concilio Vaticano II presenta la jerarquía eclesiástica como un servicio para la edificación de la Iglesia, y lo hace desde una perspectiva teológica, porque enseña que el Episcopado es un sacramento que produce la incorporación al colegio episcopal, presidido por su cabeza el Romano Pontífice, y cuyo ministerio es el de gobernar, enseñar y santificar. De esta manera, la estructura que gobierna la Iglesia es sagrada, responde a la voluntad divina que la instituye, se recibe sacramentalmente y debe ser ejercida con la conciencia de formar parte de un colegio que rige a la Iglesia universal.

9.1. El Episcopado

La doctrina sobre el Episcopado de este Concilio se sintetiza en sus dimensiones: sacramental y colegial, porque lo que se pretende enseñar es que Cristo es quien gobierna su Iglesia a través de los sucesores de los apóstoles. El Episcopado, por ser un sacramento no es una función meramente jurídica, el Obispo recibe en la ordenación una potestad sagrada para cumplir la misión de ser padre y pastor.

Uno de los aportes más valiosos del Concilio Vaticano II a la eclesiología consistió en haber encontrado el lugar más apropiado para la consideración de la cuestión jerárquica dentro de la presentación del misterio de la Iglesia. La *Lumen Gentium*, en efecto, trata sobre la constitución jerárquica recién en el capítulo 3, luego de haberse referido a la Iglesia como Pueblo de Dios. De esta manera, está

señalando que el sentido de la jerarquía en la Iglesia se halla en el servicio al bien común³²¹. La jerarquía no existe para sí misma, sino para la edificación eclesial, superando así los enfoques eclesiológicos que daban preponderancia al aspecto socio-jurídico y que consideraban la organización del poder dentro de la Iglesia como la cuestión más saliente. La constitución sobre la Iglesia hace dos afirmaciones fundamentales para comprender la naturaleza de la jerarquía eclesial: en primer lugar, que ella es para el Pueblo y, en segundo lugar, que está constituida por un Colegio apostólico presidido por una cabeza, que es Pedro.

Este texto es el resultado de varios debates en torno a las relaciones entre el Colegio Apostólico y el Primado Papal; tema que es objeto de discusión desde los inicios de la eclesiología en el medioevo. La necesidad de buscar una relación armónica entre ambos elementos de la estructura jerárquica hace que los debates sean prolongados; por eso, se proponen tres textos hasta la aprobación del definitivo el 21 de septiembre de 1964³²². El texto es, además, acompañado por una nota explicativa en donde se responde a la pregunta de algunos padres conciliares, definiendo la cualificación teológica de la doctrina expuesta en el texto. Se trata, dice la nota, de “auténtico magisterio”, es decir, no es infalible porque no son de definiciones dogmáticas nuevas que exigen una especial asistencia del Espíritu Santo y un particular empeño de la autoridad magisterial; sin embargo, las enseñanzas que se proponen exigen obediencia religiosa por parte de los creyentes. Junto con esta aclaración, se publica una segunda nota el 16 de noviembre de 1964, donde se explica que el término “colegio” aplicado a la comunidad de los apóstoles, no puede entenderse en un sentido jurídico, es decir, como una sociedad de iguales que delegan su potestad a un presidente. Como podemos ver, se desarrolla un intenso debate que termina con una profunda y clara exposición de la teología sobre el Episcopado. De esta manera, se completa la doctrina

³²¹ Cf. GHERARDINI, B., o.c., 296.

³²² Cf. ALONSO Joaquín, *Constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente del Episcopado*, in AAVV, *Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid, 1966, 336.

sobre el Primado Papal ya definida por la Iglesia en el Vaticano I, que enseña que el Papa es fundamento de la unidad del Colegio Episcopal:

En orden a apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo. Porque los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos son miembros del Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, tiendan todos libre y ordenadamente a un mismo fin y lleguen a la salvación.

Este santo Concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara a una con él que Jesucristo, eterno Pastor, edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles como El mismo había sido enviado por el Padre (Cf. Jn. 20, 21), y quiso que los sucesores de éstos, los Obispos, hasta la consumación de los siglos, fuesen los pastores en su Iglesia. Pero para que el Episcopado mismo fuese uno solo e indiviso, estableció al frente de los demás apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el principio visible y perpetuo fundamento de la unidad de la fe y de comunión. Esta doctrina de la institución perpetuidad, fuerza y razón de ser del sacro Primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los Obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa de Dios vivo³²³.

Este número 18 señala que la jerarquía es una estructura constitutiva de la Iglesia que se fundamenta en la voluntad de Cristo expresada en la Sagrada Escritura, y en la Tradición, puesto que no se puede enseñar con autoridad la Verdad revelada por Dios sin haber recibido el poder del mismo Dios. Toda la Tradición de la Iglesia enseña que esta autoridad no proviene del Pueblo, sino de Dios, y que ella

³²³ *Lumen Gentium*, n° 18.

debe ser ejercida “en orden al bien del cuerpo”, es decir, “estando al servicio” de los fieles. Esto significa que la autoridad en la Iglesia no se debe entender como una organización del poder, porque eso sería reducir el misterio de la Iglesia a una visión sociológica. La Iglesia es un Cuerpo constituido por diversos miembros que cumplen distintas funciones, entre las cuales están las funciones ministeriales. El ejercicio de la potestad sagrada es siempre un servicio y, por ello, los que ejercen la autoridad deben hacerlo según el espíritu de Cristo, quien enseñó a sus discípulos que, en la Iglesia, el que manda debe ser un servidor: “El que es más grande que se comporte como el menor y el que manda como un servidor. Porque si me preguntan ¿quién es más grande?, ¿el que está a la mesa o el que sirve? ¿no es acaso el que está a la mesa? Y sin embargo, yo estoy entre ustedes como el que sirve”³²⁴.

El término jerarquía significa potestad sagrada. En el nuevo Testamento, sólo se usa la palabra “potestad” y “autoridad” referidas a los apóstoles, pero siempre Jesús aparece como el que tiene autoridad por Sí mismo. Él es el que la transmite a los apóstoles para que la ejerzan en la Iglesia: por lo tanto, el ministerio tiene origen en Cristo. La autoridad que reciben los apóstoles está ligada al sacramento, porque es el sacramento el que los consagra y los hace actuar in persona Christi y como autoridad eclesial. El ministro, en efecto, representa a Cristo y Cristo, a través de él, bautiza, predica, consagra, etc.

A continuación, la *Lumen Gentium* define el fundamento teológico del Episcopado, señalando que es Cristo quien instituye directa y personalmente a los apóstoles, los elige, los establece como colegio; por eso, ser apóstol significa pertenecer al grupo de los doce:

El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a sí a los que El quiso, eligió a los doce para que viviesen con El y enviarlos a predicar el Reino de Dios (Cf. Mc., 3,13-19; Mt., 10,1-42): a estos, Apóstoles (Cf. Lc., 6,13) los fundó a modo de colegio, es decir, de grupo estable, y puso al frente de ellos,

³²⁴ Lc. 22, 26-27.

sacándolo de en medio de los mismos, a Pedro (Cf. Jn., 21,15-17). A éstos envió Cristo, primero a los hijos de Israel, luego a todas las gentes (Cf. Rom., 1,16), para que con la potestad que les entregaba, hiciesen discípulos suyos a todos los pueblos, los santificasen y gobernasen (Cf. Mt., 28,16-20; Mc., 16,15; Lc., 24,45-48; Jn., 20,21-23) y así dilatasen la Iglesia y la apacentasen, sirviéndola, bajo la dirección del Señor, todos los días hasta la consumación de los siglos (Cf. Mt., 28,20). En esta misión fueron confirmados plenamente el día de Pentecostés (Cf. Hch., 2,1-26), según la promesa del Señor: "Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos así en Jerusalén como en toda la Judea y Samaría y hasta el último confín de la tierra" (Hch., 1,8). Los Apóstoles, pues, predicando en todas partes el Evangelio (Cf. Mc., 16,20), que los oyentes recibían por influjo del Espíritu Santo, reúnen la Iglesia universal que el Señor fundó sobre los Apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro su cabeza, siendo la piedra angular del edificio Cristo Jesús (Cf. Ap., 21,14; Mt., 16,18; Ef., 2,20)»³²⁵.

Los Doce fueron elegidos por Jesús de entre el grupo de los discípulos, como enseñan los Evangelios (Mc. 3, 13-14; Mt. 19, 28). El número es simbólico, puesto que Cristo eligió a doce, porque eran doce las tribus del Pueblo de Israel y Cristo está, con esta acción, fundando el nuevo Pueblo de Dios. Los apóstoles se distinguen por ser aquellos que fueron adoctrinados por Jesús, por haberlo acompañado en su misión y por haber recibido el encargo de proclamar el mensaje de salvación a todos los hombres³²⁶. Esta lista tiene que incluir, naturalmente, a Pablo, el apóstol de los gentiles, que tuvo la visión de Cristo resucitado. No obstante ello, hay que decir que, en el nuevo Testamento, el término de apóstol no se aplica sólo a estos doce, sino también a otros enviados o delegados de las Iglesias, o bien a algunos ministros³²⁷. Los doce apóstoles tienen, sin embargo, un rol bien definido, porque ellos son los testigos de la vida terrena de Jesús y,

³²⁵ *Lumen Gentium*, n° 19.

³²⁶ Cf. Mt. 28, 19; Mc. 16, 15-16; Lc. 24, 47; Jn. 20, 23.

³²⁷ Cf. 2Cor. 8, 23; Fil 2, 25; 1Cor 12, 28; Ef. 4, 11.

sobre todo, los testigos de su Resurrección³²⁸. Ellos fueron los escogidos directamente por Jesús, quien expresa la Voluntad divina de constituir la Iglesia a partir de ellos. De allí que se considera a los apóstoles el fundamento de la Iglesia: “Ustedes están edificados sobre los apóstoles y los profetas, que son los cimientos, mientras que la piedra angular es el mismo Jesucristo”³²⁹. Este ministerio apostólico es pensado por el mismo Cristo para que se continúe a lo largo de la historia, puesto que la misión de la Iglesia no termina con aquella comunidad primitiva, sino que debe extenderse hasta el final de los tiempos; por eso, los apóstoles mismos ven la necesidad de prolongar esta potestad sagrada mediante la consagración de aquellos que sean sus continuadores: los Obispos³³⁰.

En el número siguiente, la constitución sobre la Iglesia define, entonces, la noción de sucesión apostólica. Los Obispos tienen la misión de continuar y consolidar la obra iniciada por Cristo con aquellos apóstoles:

Esta divina misión confiada por Cristo a los Apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos (Cf. Mt. 28, 20), puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir en todo tiempo es el principio de la vida para la Iglesia. Por lo cual los Apóstoles en esta sociedad jerárquicamente organizada tuvieron cuidado de establecer sucesores.

En efecto, no sólo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio, sino que a fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, los Apóstoles, a modo de testamento, confiaron a sus cooperadores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada, encomendándoles que atendieran a toda la grey en medio de la cual el Espíritu Santo, los había puesto para apacentar la Iglesia de Dios (Cf. Hch. 20, 28). Establecieron, pues, tales colaboradores y les dieron la orden de que, a su vez, otros hombres probados, al morir ellos, se hiciesen cargo del ministerio. Entre los

³²⁸ Cf. GARCÍA EXTREMEÑO, C., o.c., 226.

³²⁹ Ef. 2, 20.

³³⁰ Cf. BUENO DE LA FUENTE, E., o.c., 186

varios ministerios que ya desde los primeros tiempos se ejercitan en la Iglesia, según testimonio de la tradición, ocupa el primer lugar el oficio de aquellos que, constituidos en el Episcopado, por una sucesión que surge desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica primera. Así, según atestigua San Ireneo, por medio de aquellos que fueron establecidos por los Apóstoles como Obispos y como sucesores suyos hasta nosotros, se pregona y se conserva la tradición apostólica en el mundo entero.

Así, pues, los Obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir sobre la grey en nombre de Dios como pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad. Y así como permanece el oficio concedido por Dios singularmente a Pedro como a primero entre los Apóstoles, y se transmite a sus sucesores, así también permanece el oficio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia que permanentemente ejercita el orden sacro de los Obispos han sucedido este Sagrado Sínodo que los Obispos han sucedido por institución divina en el lugar de los Apóstoles como pastores de la Iglesia, y quien a ellos escucha, a Cristo escucha, a quien los desprecia a Cristo desprecia y al que le envió (Cf. Lc. 10, 16)³³¹.

El Concilio establece las bases de la noción teológica de Episcopado: consiste en una misión divina que se debe transmitir a través de la sucesión y cuyo fin es pregonar y conservar la Tradición apostólica. Para ello, es preciso precisar qué se entiende por esta sucesión.

Este texto define la sucesión apostólica como la continuación, en los sucesivos y legítimos poseedores, de la potestad sagrada del mismo cargo que los apóstoles recibieron directamente de Jesús, a lo largo tiempo. Se trata de la transmisión sacramental de los poderes sacerdotales y de la misión salvífica de Cristo mediante la imposición de las manos³³².

³³¹ *Lumen Gentium*, nº 20.

³³² Cf. GHERARDINI B., o.c., 212.

Este número 20 señala los tres elementos que componen la sucesión apostólica: la identidad de la misión entre los apóstoles y los Obispos, puesto que la Iglesia que funda Cristo se dirige a todos los hombres y no sólo al grupo de aquella primera comunidad, tal como Él mismo lo enseña cuando se refiere al Reino de Dios como una semilla que ha de dar frutos (Mt. 13, 31), o bien cuando envía a los apóstoles a evangelizar y bautizar a todos los hombres (Mt. 28, 18); la sucesión apostólica es una prolongación de la misión que el mismo Cristo recibe del Padre, tal como les dice a los apóstoles: “Así como tú me enviaste al mundo, yo también los envío al mundo”³³³. Cristo además, promete el envío del Espíritu Santo para que los asista en su misión de predicar a todas las naciones (Lc. 24, 47); la sucesión apostólica significa que Cristo está presente en los apóstoles con una presencia potestativa o ministerial que será fruto de la presencia del Espíritu Santo con la consagración (Mt. 10, 19). Finalmente, la misma tradición de la Iglesia confirma esta doctrina, puesto que el modo de proceder de los apóstoles indica claramente su intención de prolongar, mediante colaboradores, su actividad pastoral.

La sucesión apostólica, por lo tanto, surge espontáneamente en la Iglesia como un reclamo de continuación, aunque obviamente no había entonces una definición técnica de este concepto. El hecho es que los apóstoles eligen auxiliares a los que llaman presbíteros, supervisores o episcopos³³⁴, lo cual expresa la conciencia que ellos tienen de la necesidad de prolongar las tareas de la Iglesia; si bien también es cierto que, en los primeros años, los apóstoles piensan que la parusía es inminente. De todas maneras, al consagrar presbíteros y ordenar comunidades, demuestran saber que las funciones que han recibido no son estrictamente personales y pueden ser comunicadas a otros. El uso de los términos “presbítero”, “Obispo” y “diácono” evoluciona lentamente en la primera comunidad, por eso, no siempre aparece con claridad su significado. Además, no puede precisarse con exactitud cuándo la organización

³³³ Jn. 17, 18.

³³⁴ Cf. Hech. 11, 30; 14, 23; Fil 1, 1; 1 Tim 3, 1-7; 5, 17; Tit 1, 5.

jerárquica de aquella comunidad toma la forma actual; había Obispos que ejercían su autoridad en una comunidad local, en cambio, había otros que lo hacían como autoridad supralocal. La Didaché, en la segunda mitad del siglo primero, testimonia el momento en que desaparecen los apóstoles itinerantes que poseen autoridad supralocal. También, en la Primera Carta a los Corintios de Clemente, se habla de la sucesión apostólica y, a comienzos del siglo II, Ignacio de Antioquía es uno de los primeros en expresar, con claridad, la noción de Episcopado unipersonal como representante del mismo Cristo. Más tarde, San Ireneo, en su obra contra los herejes, menciona a los Obispos como sucesores de los apóstoles, en el contexto del enfrentamiento con el gnosticismo, señalando la sucesión apostólica como garantía de la verdadera Iglesia, pues ella sirve para conservar la unidad y la verdad a lo largo del tiempo. Lo que enseña el Vaticano II es que, según la verdadera Tradición de la Iglesia, los Obispos son sucesores de los apóstoles por “institución divina”, por lo tanto, el Episcopado no surge de la comunidad, no responde al derecho humano, sino que nace de la Voluntad divina.

La sucesión apostólica, en consecuencia, implica la conservación de la doctrina verdadera, la continuidad en la misión de los apóstoles, la identidad de la fe y la consagración válida. La sucesión apostólica es, entonces, el vínculo a través del cual se transmite la Tradición³³⁵.

A continuación, en la constitución sobre la Iglesia, nos encontramos con una gran novedad teológica, ya que, por primera vez, el Magisterio enseña que la fuente de los poderes episcopales es la sacramentalidad:

Así, pues, en los Obispos, a quienes asisten los presbíteros, Jesucristo nuestro Señor está presente en medio de los fieles como Pontífice Supremo. Porque, sentado a la diestra de Dios Padre, no está lejos de la congregación de sus pontífices, sino que principalmente, a través de su servicio eximio, predica la palabra de Dios a todas las gentes y administra sin cesar los sacramentos de la fe a los creyentes y, por medio de su oficio paternal (Cf. 1Cor. 4, 15), va

³³⁵ Cf. FAYNEL P., o.c., 329-336

agregando nuevos miembros a su Cuerpo con regeneración sobrenatural; finalmente, por medio de la sabiduría y prudencia de ellos rige y guía al Pueblo del Nuevo Testamento en su peregrinación hacia la eterna felicidad. Estos pastores, elegidos para apacentar la grey del Señor, son los ministros de Cristo y los dispensadores de los misterios de Dios (Cf. 1Cor. 4, 1), y a ellos está encomendado el testimonio del Evangelio de la gracia de Dios (Cf. Rom. 15, 16; Hch. 20, 24) y la administración del Espíritu y de la justicia en gloria (Cf. 2Cor. 3, 8-9).

Para realizar estos oficios tan altos, fueron los apóstoles enriquecidos por Cristo con la efusión especial del Espíritu Santo (Cf. Hch. 1, 8; 2,4; Jn. 20, 22-23), y ellos, a su vez, por la imposición de las manos transmitieron a sus colaboradores el don del Espíritu (Cf. 1Tim. 4, 14; 2Tim. 1, 6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal. Este Santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden, que por esto se llama en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los Santos Padres "supremo sacerdocio" o "cumbre del ministerio sagrado". Ahora bien, la consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y regir, los cuales, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio. En efecto, según la tradición, que aparece sobre todo en los ritos litúrgicos y en la práctica de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente es cosa clara que con la imposición de las manos se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, de tal manera que los Obispos en forma eminente y visible hagan las veces de Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice y obren en su nombre. Es propio de los Obispos el admitir, por medio del Sacramento del Orden, nuevos elegidos en el cuerpo episcopal³³⁶.

Este número es el mayor pronunciamiento teológico de la *Lumen Gentium* y posiblemente de todo el Vaticano II, por las connotaciones teológicas y pastorales que conlleva. El

³³⁶ *Lumen Gentium*, nº 21.

Concilio quiere revalorizar el rol del ministerio episcopal en la Iglesia y lo hace definiendo la naturaleza sacramental de las funciones episcopales.

De esta manera, no sólo define la teología episcopal dejando de lado las tesis de aquellos que sostiene de que se trata sólo de un poder jurisdiccional, sino que profundiza en la visión teológica de la Iglesia, señalando al sacramento como origen de la estructura jerárquica³³⁷.

El texto expresa la conciencia que tienen los padres conciliares al elegir un estilo magisterial: "Este Santo Sínodo enseña". El sacramento es así fundamento de los tres oficios ministeriales e incluso de la colegialidad³³⁸.

Para comprender el peso de esta definición hay que recordar que este Concilio comienza definiendo a la Iglesia "como un sacramento", porque el misterio de la Iglesia sólo puede ser comprendido en la perspectiva sacramental de la economía cristiana. En efecto, la Iglesia es como un sacramento porque es la manifestación visible de una realidad salvífica que es por sí misma invisible. La Sabiduría divina eligió este camino para conducir a los hombres a la vida eterna, atendiendo a la naturaleza humana, es decir, su necesidad de signos visibles que representen y causen realidades espirituales y estableció como medios ordinarios de contacto con la vida de la gracia a los sacramentos. Estos signos sensibles y eficaces de la gracia son el espacio donde los hombres reciben las gracias de la redención obtenidas por Cristo en su Pasión, Muerte y Resurrección. Estos ritos sacramentales no son sólo símbolos de esa Vida divina que eleva el alma a un orden sobrenatural, son también causa de ella, pues poseen la capacidad de producir la transmisión de

³³⁷ La separación entre sacramentalidad y jurisdicción fue consecuencia del predominio de una visión jurídica y societaria de la Iglesia que tiene sus inicios en el siglo XI. El Vaticano II fue fruto de una verdadera renovación de la teología sobre el episcopado, Cf. PIÉ-NINOT Salvador, *Eclesiología, la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2006, 373-381.

³³⁸ Cf. MONSEGÚ Bernardo, *Sacramentalidad del Episcopado in Concilio Vaticano II, constitución sobre la Iglesia* AAVV, BAC, Madrid, 1966, 405

esa vida. Los sacramentos son causa instrumental, porque, por medio de ellos, actúa Cristo. Con la Encarnación, el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana, y la convirtió en instrumento de salvación, realizando por ella el sacrificio redentor de la Cruz. Dios que había decidido hacerse hombre para manifestarse a los hombres, ahora establece signos que renuevan en la historia su obra redentora.

De allí que la estructura sobre la que se edifica la Iglesia es sacramental, pues su misión se cumple principalmente por medio de los sacramentos. Al definir el origen sacramental de la jerarquía el Concilio enseña que ésta existe en virtud de una acción sagrada y para cumplir funciones que tienen por objetivo un fin sobrenatural: la edificación del Cuerpo Místico.

Los Obispos son sucesores de los apóstoles, son vicarios y legados de Cristo en sus diócesis y, por la consagración, participan del triple ministerio de Cristo: santificar, enseñar y regir. El Obispo, como sucesor de los apóstoles, es cabeza de la Iglesia particular a la que representa; es el principio y fundamento visible de la unidad de esa comunidad. El Obispo es cabeza de la Iglesia particular, mientras que el Papa lo es de la Iglesia universal.

El Episcopado se realiza mediante la consagración sacramental, pues en ella, el Obispo recibe el primer grado del orden sacerdotal³³⁹. Este orden es el mismo, en esencia, que reciben los presbíteros y los diáconos; sin embargo, este primer grado implica la plenitud de esa potestad sacramental. Este sacramento, en efecto, junto con la gracia, produce el

³³⁹ La nota explicativa previa aclara el sentido del texto conciliar diciendo (nº 2): “En la consagración se da una participación ontológica de los ministerios sagrados, como consta, sin duda, por la tradición, incluida la litúrgica. Intencionalmente se emplea la palabra ministerio y no potestades porque ésta última podría entenderse de la potestad expedita para el ejercicio. Para que se tenga tal potestad expedita debe añadirse la determinación jurídica o canónica por la autoridad jerárquica. Esta determinación de la potestad puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la signación de súbditos y se confiere de acuerdo con las normas aprobadas por la suprema autoridad”

carácter que es la capacidad para dar cosas sagradas y es una potestad que se ordena a consagrar y a dirigir el Cuerpo Místico.

El poder de jurisdicción, es decir, la delegación de una comunidad en la cual el Obispo tiene que ejercer su autoridad, supone la consagración. Como aclara la nota explicativa, la incorporación al colegio apostólico de un Obispo se realiza mediante la consagración y por la comunión jerárquica con la cabeza.

La potestad sagrada, la plenitud del sacerdocio, se recibe inmediatamente en la consagración sacramental; sin embargo, el ejercicio de esa potestad puede no ser inmediato, puesto que depende de la asignación que haga la autoridad máxima de la Iglesia, el Papa³⁴⁰. El Obispo, por ser principio y fundamento visible de la unidad de una Iglesia particular, tiene que ejercer su ministerio de manera tal que se manifiesta la comunión de su iglesia con todas las iglesias particulares de la única Iglesia de Cristo. Esto implica que una comunidad no puede cerrarse en sí misma, sino que tiene que estar abierta a la comunión y a la colaboración con todas las iglesias, especialmente con la de Roma. Como enseña el Concilio, los Obispos tienen la responsabilidad, como Colegio Apostólico presidido por su cabeza, el Papa, de la Iglesia universal³⁴¹. Más adelante, nos referiremos a la relación entre el Colegio Episcopal y el Primado Papal.

La doctrina conciliar sobre el Episcopado se basa en un claro fundamento cristológico, no sólo porque el Episcopado es de institución divina, como quedó de manifiesto con la elección de los doce y la misión que les encomendó, sino también porque el Obispo se presenta como un representante de Cristo, Sumo y Eterno sacerdote. El Obispo está al servicio

³⁴⁰ Cf. JIMENEZ URRESTI Teodoro, *La doctrina del Vaticano II sobre el colegio episcopal*, in *Concilio Vaticano II, comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid, 1966, 454.

³⁴¹ Cf. SAYÉS José Antonio, *La Iglesia de Cristo*, Palabra, Madrid, 1999, 322-328.

a la Iglesia para hacer presente a Cristo, y los oficios que debe desempeñar provienen del sacramento³⁴².

Los Obispos en sus iglesias particulares cumplen la triple función ministerial para la cual fueron ungidos con el sacramento del Episcopado: el oficio de maestro, de sacerdote y de pastor. Por eso, a continuación, la *Lumen Gentium* explica en qué consisten estas funciones episcopales, poniendo el acento particularmente en la predicación de la Palabra de Dios. Esta triple potestad episcopal tiene su origen en el carácter sacramental del sacramento del Episcopado, en cuanto que mediante él, se recibe la participación en el sacerdocio de Cristo, en el primer grado del Orden; de manera tal que todo Obispo consagrado recibe este triple ministerio; incluso los no residenciales poseen una cierta jurisdicción general y universal, aunque no se ponga en acto en una diócesis determinada.

Estos tres oficios sagrados se fundan teológicamente, entonces, en la naturaleza sacramental del Episcopado y no en un acto de jurisdicción eclesiástica, porque son de potestades sagradas y no funciones meramente jurídicas. El Obispo, por la consagración, tiene un oficio sagrado y una responsabilidad en su diócesis, y participa en la misión universal de la Iglesia.

Al ser una potestad sagrada, recibida en un sacramento, el Obispo la ejerce con derecho propio y no como vicario del Papa, aunque para la consagración y el ejercicio de dichas potestades, sea preciso la voluntad del Pontífice. Es el Papa el que elige a un Obispo y son sólo los Obispos quienes consagran a un nuevo Obispo.

El Concilio enseña sobre la naturaleza de la potestad de magisterio de la Iglesia³⁴³. En primer lugar, sostiene que se trata de una potestad instituida por Dios, puesto que Cristo, por ser el Hijo de Dios, es la Verdad de Dios que se manifestó a los hombres y encomendó a la

³⁴² Cf. GHERARDINI B., o.c., 251.

³⁴³ *Lumen Gentium*, nº 24.

Iglesia que Él fundaba la misión de enseñar esa Verdad en su nombre. Por eso, el Concilio menciona los pasajes bíblicos más significativos en los cuales se expresa esta Voluntad divina. Además, se dice cuál es la garantía de fidelidad en la enseñanza del mensaje revelado, esto es, la promesa de asistencia del Espíritu Santo. Los hombres, en efecto, son incapaces de cumplir con la misión que Cristo les asigna sin esta asistencia que viene a suplir la debilidad humana. Es Dios mismo quien respalda la autoridad con la que enseña la Iglesia. Por otra parte, este magisterio eclesial tiene que ser ejercido como un ministerio, pues los hombres están al servicio de Cristo, al participar de su condición de Maestro de la Verdad. Él es el Maestro Divino que actúa internamente en las personas, mediante la gracia, y externamente por medio de sus ministros. Finalmente, el Vaticano II afirma que el ejercicio de esta potestad magisterial depende de la misión canónica que los Obispos reciben del Papa. En esto se basa la docencia que realiza la Iglesia; por eso, la *Lumen Gentium* afirma que el Obispo es, en su diócesis, maestro auténtico de la fe:

Entre los oficios principales de los Obispos se destaca la predicación del Evangelio. Porque los Obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, es decir, herederos de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida, la ilustran con la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación las cosas nuevas y las cosas viejas (Cf. Mt. 13, 52), la hacen fructificar y con vigilancia apartan de la grey los errores que la amenazan (Cf. 2Tim. 4, 1-4). Los Obispos, cuando enseñan en comunión por el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte tienen obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión del espíritu al parecer de su Obispo en materias de fe y de costumbres cuando él la expone en nombre de Cristo. Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento de modo particular se debe al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra*; de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se adhiera al

parecer expresado por él según el deseo que haya manifestado él mismo, como puede descubrirse ya sea por la índole del documento, ya sea por la insistencia con que repite una misma doctrina, ya sea también por las fórmulas empleadas.

Aunque cada uno de los prelados por sí no posea la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, si todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el Sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en las cosas de fe y de costumbres, en ese caso anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo a la Iglesia universal, y sus definiciones de fe deben aceptarse con sumisión. Esta infalibilidad que el Divino Redentor quiso que tuviera su Iglesia cuando define la doctrina de fe y de costumbres, se extiende a todo cuanto abarca el depósito de la divina Revelación entregado para la fiel custodia y exposición.

Esta infalibilidad compete al Romano Pontífice, Cabeza del Colegio Episcopal, en razón de su oficio, cuando proclama como definitiva la doctrina de fe o de costumbres en su calidad de supremo pastor y maestro de todos los fieles a quienes ha de confirmarlos en la fe (Cf. Lc. 22, 32). Por lo cual, con razón se dice que sus definiciones por sí y no por el consentimiento de la Iglesia son irreformables, puesto que han sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo prometida a él en San Pedro, y así no necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal. Porque en esos casos el Romano Pontífice no da una sentencia como persona privada, sino que en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica. La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los Obispos cuando ejercen el supremo magisterio juntamente con el sucesor de Pedro. A estas definiciones nunca puede faltar el asenso de la Iglesia por la acción del Espíritu Santo en virtud de la cual la grey toda de Cristo se conserva y progresa en la unidad de la fe.

Cuando el Romano Pontífice o con él el Cuerpo Episcopal definen una doctrina lo hacen siempre de acuerdo con la Revelación, a la cual, o por escrito, o por transmisión de la sucesión legítima de los Obispos, y sobre todo por cuidado del mismo Pontífice Romano, se nos transmite íntegra y en la Iglesia se conserva y expone con religiosa fidelidad, gracias a la luz del Espíritu de la verdad. El Romano Pontífice y los Obispos, como lo requiere su cargo y la importancia del asunto, celosamente trabajan con los medios adecuados, a fin de que se estudie como debe esta Revelación y se la proponga apropiadamente y no aceptan ninguna nueva revelación pública dentro del divino depósito de la fe³⁴⁴.

En este texto, se refleja la complementariedad que existe entre las funciones de los Obispos y la del Papa; además, se aclara cómo se da esta asistencia divina para no apartarse de la verdad revelada. La infalibilidad no es una prerrogativa de cada Obispo en sí, sino del Colegio presidido por su cabeza, el Romano Pontífice. De allí, la necesidad de comunión que aquellos deben tener con el supremo pastor de todos fieles. Además, aclara que, en virtud de la infalibilidad, las definiciones pontificias en materia de fe y costumbres no requieren el consentimiento de los fieles, son irreformables, y no existe un tribunal superior al que se pueda apelar. Para comprender en su totalidad estas enseñanzas del Vaticano II, vamos a referirnos más adelante a la naturaleza de la infalibilidad en el marco de ministerio petrino.

En la Iglesia, el Obispo es Maestro de la fe y Heraldo de la Palabra, porque, si bien la misión de predicar el mensaje de salvación es de toda la Iglesia, le compete, de manera especial, a aquel que por la ordenación se convierte en Sucesor de los Apóstoles. El Obispo es el primer predicador del Evangelio con la palabra y con su ejemplo de vida, tal como lo manifiestan los testimonios de la tradición y el ritual de la ordenación episcopal. Esta misión define su identidad y su lugar en la Iglesia. Este ministerio de la enseñanza se ejercita principalmente desde la Cátedra episcopal, durante la cual se instruye a los fieles, siguiendo la

³⁴⁴ *Lumen Gentium*, n° 25.

guía del Espíritu Santo³⁴⁵. Ser “maestro auténtico” de la fe significa estar revestidos de la autoridad misma de Cristo, por eso, ellos son testigos de la Verdad divina. Se trata de un servicio a la Verdad que sitúa al Obispo ante la comunidad, y para la cual debe dirigir su solicitud pastoral. Por eso, su palabra no es de una persona privada, sino del Pastor que debe confirmar en la fe a los fieles. Esta misión hace del Obispo el primer responsable de la catequesis en su diócesis, pues no existe en la Iglesia una organización que tenga el monopolio de la catequesis³⁴⁶.

El ejercicio de este “Munus docendi” convierte al Obispo en Doctor auténtico en la Iglesia, de allí la importancia que tiene su predicación sobre la cual la Iglesia recomienda que la realice personalmente, con frecuencia, que sea anunciada con autoridad y que incluya en ello los principios morales del orden social. Esta predicación puede realizarse de diversos modos: en la homilía, en las cartas pastorales, a través de los medios de comunicación, conferencias, etc. Su misión es vigilar sobre la ortodoxia e integridad de la enseñanza de aquellos que colaboran con él en la predicación del mensaje de Cristo: sacerdotes, catequistas, docentes de religión de las escuelas católicas, docentes en las universidades católicas o de inspiración católica, así como también publicaciones que requieran su autorización³⁴⁷.

Luego, el Concilio expone sobre el oficio de santificar que posee el Obispo, definiéndolo como “administrador de la gracia del supremo Sacerdocio, sobre todo, en la Eucaristía que él mismo ofrece o procura que sea ofrecida”³⁴⁸. El centro de la vida de la Iglesia es la Eucaristía y, por eso, el Obispo es el que preside la celebración eucarística en su diócesis y es responsable de administrar los

³⁴⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Pastores Gregis* (Exhortación apostólica post-sinodal sobre el Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo), Octubre, 2003, nº 26-28.

³⁴⁶ Cf. Idem, nº. 29

³⁴⁷ Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos, Apostolorum Sucesores*, 22-2-2004, nº 120-141.

³⁴⁸ Cf. *Lumen Gentium*, nº 26.

medios para que se celebren las misas en las diferentes comunidades; además, ejerce la función de santificación de los hombres, principalmente, a través de los sacramentos: ordenando sacerdotes, dirigiendo la administración del Bautismo y siendo los ministros originarios de la Confirmación.

En la diócesis, el Obispo es ministro de la gracia del supremo sacerdocio y ejerce este ministerio mediante la celebración de los sacramentos y la promoción de la vida litúrgica y la piedad popular. La plenitud de su sacerdocio se manifiesta particularmente en la administración de la Confirmación y de las Órdenes sagradas, en la consagración de iglesias, etc. La Iglesia Catedral es la cátedra desde la cual el Obispo educa y hace crecer a su pueblo y donde preside las principales celebraciones litúrgicas. Entre ellas se destacan la celebración de la Misa Crismal y las fiestas de los patronos de la diócesis. Allí ejerce el rol de moderador de la liturgia como pedagogía de la fe y promotor de la santificación de los fieles³⁴⁹.

Además, en virtud de este “Munus Sacerdotici”, el Obispo debe regular, promover y custodiar toda la vida litúrgica de la diócesis, es decir, que debe velar por que las normas establecidas por la legítima autoridad sean atentamente observadas por los ministros y los fieles. Más aún, a él le compete dictar normas en materia litúrgica dentro de su diócesis, respecto de la participación de los fieles, la exposición de la Eucaristía, las procesiones, las celebraciones de la Palabra, entre otros³⁵⁰.

El tercer oficio pastoral de los Obispos es el del gobierno ordinario e inmediato de sus diócesis. La Constitución sobre la Iglesia dice así:

Los Obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que se les han encomendado, con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su

³⁴⁹ Cf. *Pastores Gregis*, n° 32-41.

³⁵⁰ Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el ministerio pastoral*, n° 145-157

potestad sagrada, que ejercitan únicamente para edificar su grey en la verdad y la santidad, teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor y el que ocupa el primer puesto como el servidor (Cf. Lc. 22, 26-27). Esta potestad que personalmente poseen en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata aunque el ejercicio último de la misma sea regulada por la autoridad suprema, y aunque, con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles, pueda quedar circunscrita dentro de ciertos límites. En virtud de esta potestad, los Obispos tienen el sagrado derecho y ante Dios el deber de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece al culto y organización del apostolado.

A ellos se les confía plenamente el oficio pastoral, es decir, el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas, y no deben ser tenidos como vicarios del Romano Pontífice, ya que ejercitan potestad propia y son, con verdad, los jefes del pueblo que gobiernan. Así, pues, su potestad no queda anulada por la potestad suprema y universal, sino que, al revés, queda afirmada, robustecida y defendida, puesto que el Espíritu Santo mantiene indefectiblemente la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia³⁵¹.

En el gobierno pastoral de la diócesis, el Obispo representa a Cristo, por eso, debe ejercer este oficio conforme al estilo de servicio que Jesús enseñó a sus discípulos, con una disponibilidad entera e incondicional para los demás.

Los Obispos, en efecto, son vicarios y legados de Cristo y, por eso, gobiernan su diócesis no sólo con sus consejos, sino con su autoridad y potestad sagrada, la cual es propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio está regulado por la suprema autoridad de la Iglesia.

Los pastores tienen el sagrado derecho y el deber ante Dios de dar leyes a sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo lo referente al culto y al apostolado. El ejercicio de esta autoridad es un servicio necesario y debe contemplar un espacio de participación de los ministros y de los laicos en

³⁵¹ *Lumen Gentium*, nº27.

la conducción de la Iglesia local, de manera tal que en ella se manifieste la Iglesia como una comunión orgánica³⁵². Con tal fin, es conveniente que el Obispo organice, de manera adecuada, la acción apostólica de la Iglesia mediante un plan pastoral que asegure la participación de los diversos sectores que componen la diócesis. El gobierno de ésta comprende también organismos de participación, como el Sínodo diocesano, la Curia diocesana, los Consejos (presbiteral, de laicos, de consultores, etc)³⁵³.

El Concilio completa la exposición del servicio de la jerarquía a la edificación del Cuerpo Místico, con una explicación breve sobre la misión del sacerdocio y del diaconado, centrándose nuevamente en el fundamento teológico de estos dos grados del Orden Sacerdotal; puesto que los presbíteros y los diáconos tienen la misión de colaborar con los Obispos en el servicio sagrado a la Iglesia. El Concilio insiste nuevamente en que todo sacerdocio es participación del Sacerdocio de Cristo, el único Mediador y que, en el caso de los presbíteros, ese oficio se ejerce, sobre todo, en el culto eucarístico, puesto que allí obran en persona de Cristo ofreciendo su sacrificio y elevando las oraciones de los fieles. Los sacerdotes también ejercen autoridad dentro del Cuerpo Místico, como pastores de sus comunidades, y participan, junto con su Obispo, de un Presbiterio, presidido por este último. El Concilio enfatiza la íntima fraternidad que debe animar a estos colaboradores del Obispo en la responsabilidad pastoral. Al destacar la función sacerdotal como participación del Sacerdocio de Cristo y señalar que los Obispos son los que consagran sacerdotes, el Concilio quiere enseñar claramente que el sacerdocio católico no puede ser entendido como una delegación del pueblo, como el ejercicio de un rol pastoral concedido por la comunidad, sino que sus funciones tienen su base, como en el caso de los Obispos, en el carácter sacramental que los configura con Cristo Sacerdote.

³⁵² *Pastores Gregis*, n° 43-45.

³⁵³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el ministerio pastoral*, n° 158-192.

Por lo tanto, no es un rol que se pueda cumplir por un determinado tiempo, sino una verdadera consagración que le otorga a los ministros capacidad para administrar los sacramentos, predicar y dirigir al pueblo in persona Christi. Los sacerdotes, entonces, son cooperadores de los Obispos, reciben de ellos la consagración sacerdotal y ejercen su ministerio bajo su guía³⁵⁴.

Por último, el Concilio se refiere al grado inferior de la jerarquía sacerdotal: el de los diáconos, quienes tienen, por oficio propio, la responsabilidad de la administración del Bautismo, el conservar y distribuir la Eucaristía, el asistir en nombre de la Iglesia y bendecir a los matrimonios, el llevar el viático a los enfermos y proclamar la Sagrada Escritura, administrar sacramentales y presidir los ritos funerales. Además, tienen también tareas vinculadas con las obras de caridad y de administración en la Iglesia³⁵⁵. El diácono no es un laico, tiene el orden sacerdotal, también es un colaborador de los Obispos junto con los sacerdotes y recibe el Orden mediante la imposición de manos. El diaconado es, en consecuencia, un sacramento y cumple un rol importante en la Iglesia desde sus orígenes; por eso, el Concilio quiso revalorizar su función dentro del servicio de la jerarquía, en la construcción de la Iglesia, y a la vez, promover este ministerio jerárquico ante la escasez de sacerdotes en algunas regiones³⁵⁶.

9.2. El Primado Papal

La constitución sobre la Iglesia, luego de esta fundamental definición de la sacramentalidad episcopal, expone la naturaleza colegial del Episcopado y la relación con la cabeza de este colegio, el Papa. El número 22 resume la doctrina sobre el Papado, expuesta en el Vaticano I, completando con la noción de colegialidad episcopal:

³⁵⁴ *Lumen Gentium*, nº 28.

³⁵⁵ *Lumen Gentium*, nº 29.

³⁵⁶ Cf. USEROS CARRETERO, M. *Restauración conciliar del diaconado* in Concilio Vaticano II, *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid, 1966; pp. 600.

Así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás Apóstoles forman un solo Colegio Apostólico, de igual modo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos sucesores de los Apóstoles. Ya la más antigua disciplina, conforme a la cual los Obispos establecidos por todo el mundo comunicaban entre sí y con el Obispo de Roma por el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz, como también los concilios convocados, para resolver en común las cosas más importantes después de haber considerado el parecer de muchos, manifiestan la naturaleza y forma colegial propia del orden episcopal. Forma que claramente demuestran los concilios ecuménicos que a lo largo de los siglos se han celebrado. Esto mismo lo muestra también el uso, introducido de antiguo, de llamar a varios Obispos a tomar parte en el rito de consagración cuando un nuevo elegido ha de ser elevado al ministerio del sumo sacerdocio. Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio.

El Colegio o cuerpo episcopal, por su parte, no tiene autoridad si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles. Porque el Pontífice Romano tiene en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de toda Iglesia potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, que puede siempre ejercer libremente. En cambio, el orden de los Obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al Colegio Apostólico, y en quien perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia, potestad que no puede ejercitarse sino con el consentimiento del Romano Pontífice. El Señor puso tan sólo a Simón como roca y portador de las llaves de la Iglesia (Mt. 16, 18-19), y le constituyó Pastor de toda su grey (Cf. Jn. 21, 15ss); pero el oficio que dio a Pedro de atar y desatar, consta que lo dio también al Colegio de los Apóstoles unido con su Cabeza (Mt. 18, 18; 28, 16-20). Este Colegio expresa la variedad y universalidad del

Pueblo de Dios en cuanto está compuesto de muchos; y la unidad de la grey de Cristo, en cuanto está agrupado bajo una sola Cabeza. Dentro de este Colegio, los Obispos, actuando fielmente el primado y principado de su Cabeza, gozan de potestad propia en bien no sólo de sus propios fieles, sino incluso de toda la Iglesia, mientras el Espíritu Santo robustece sin cesar su estructura orgánica y su concordia. La potestad suprema que este Colegio posee sobre la Iglesia universal se ejercita de modo solemne en el Concilio Ecuménico. No puede hacer Concilio Ecuménico que no se aprobado o al menos aceptado como tal por el sucesor de Pedro. Y es prerrogativa del Romano Pontífice convocar estos Concilios Ecuménicos, presidirlos y confirmarlos. Esta misma potestad colegial puede ser ejercitada por Obispos dispersos por el mundo a una con el Papa, con tal que la Cabeza del Colegio los llame a una acción colegial, o por lo menos apruebe la acción unida de ellos o la acepte libremente para que sea un verdadero acto colegial³⁵⁷.

El Concilio enseña que el Episcopado es, por naturaleza un cuerpo colegiado, puesto que esa es la voluntad de su Fundador. Este Colegio que recibe la misión de la Iglesia está presidido por una cabeza, el Papa.

Para comprender el sentido del texto hay que tener en cuenta, como dijimos arriba, la nota explicativa que aclara la naturaleza propia de este orden episcopal: “El término colegio no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de una asamblea de iguales que confieren su propio poder a quien los preside, sino de una asamblea estable, cuya estructura y autoridad deben deducirse de la revelación”³⁵⁸.

Una vez más, el Concilio da prioridad al sentido teológico por sobre el jurídico cuando tiene que explicar cuál es la esencia de este organismo, y usa analógicamente este concepto. El texto afirma que la existencia de este Colegio responde a la naturaleza misma de la constitución social de la Iglesia, puesto que es el titular propio e inmediato de la

³⁵⁷ Lumen Gentium, nº 22.

³⁵⁸ Cf. Nota explicativa nº 1.

misión, de la responsabilidad y de las potestades sagradas. Este colegio es de derecho divino, es decir, una institución del Fundador de la Iglesia y no una creación de los apóstoles para organizarse mejor; por eso, dice: “Así como el Señor instituyó”. Por otra parte, existe una identidad entre el Colegio instituido por Cristo con los apóstoles y el Colegio constituido por sus sucesores, los Obispos (“de igual modo”), por lo tanto, no se trata de una delegación realizada por aquellos primeros en éstos, sus continuadores, sino de la transmisión de una misión que se recibe del mismo Cristo; misión que tiene que prolongarse en el tiempo, que fue conferida colegialmente y que “permanece”, según la voluntad de Cristo. Es el mismo Colegio el que perdura temporalmente. El texto destaca también la unidad orgánica interna de este colegio afirmando que se trata de “un solo colegio”.

El texto agrega un fundamento histórico que manifiesta la conciencia que la Iglesia tenía de esta naturaleza colegial del Episcopado en las diferentes celebraciones y praxis eclesial para probar que, efectivamente, esto forma parte de la tradición. El primer párrafo concluye con una enseñanza que reafirma el predominio de la visión teológico-sacramental sobre la jurídica: “uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental”.

La ordenación es un hecho individual: un hombre recibe el sacramento que imprime carácter, pero se incorpora a un cuerpo que ese esencialmente colegial; por lo tanto, la “comunidad plena” de cada uno con dicho cuerpo exige no sólo la ordenación, sino también la “comunidad jerárquica”, es decir, la sumisión a las decisiones del Papa y a las del Colegio en cuanto tal, como las conciliares.

Aquí cabe recordar que la potestad de jurisdicción que recibe un Obispo tiene su raíz en el sacramento, de manera tal que toda la estructura jerárquica, como dijimos se origina en una acción sagrada.

En el segundo párrafo, el Concilio trata de la autoridad de este colegio y, por eso, expone las relaciones entre dicho cuerpo y su cabeza. En efecto, el Colegio tiene un jefe cuya función le otorga potestad sobre todos los Obispos.

El Papa es, a la vez, jefe de este Colegio y Primado de la Iglesia universal. La *Lumen Gentium* enseña que el Colegio tiene autoridad bajo dos requisitos: si incluye al Papa y si permanece íntegramente su potestad primada. Por esto, reasume la doctrina del Vaticano I sobre el Primado, señalando las características que distinguen a esta potestad; es “plena, suprema y universal” y no necesita de nadie (ni de los Obispos, ni de los fieles, ni de la autoridad civil) para tener vigor y valor; por eso, se ejerce “libremente”. Por otra parte, el Colegio necesita siempre estar presidido por esta cabeza, de manera tal que sin ella no actúa colegialmente como sujeto de la potestad suprema y plena sobre la Iglesia universal³⁵⁹. El Papa tiene esta potestad “por sí mismo” y el Colegio de los Obispos, en cuanto colegio unido a la cabeza. Ambos son sujetos de esa potestad, pero de manera diferente. De allí que el Concilio afirme que el colegio necesita del “consentimiento” del Romano Pontífice para ejercer esa potestad. Éste es un acto que compete sólo al jefe y un deber que exige la “comunidad jerárquica”. Si se admitiera un uso independiente, se daría lugar al conciliarismo. Una aplicación práctica de esta

³⁵⁹ Hay varias opiniones sobre el sujeto de esta potestad. Algunos sostienen que, en realidad, hay sólo sujeto de la potestad suprema y plena sobre la Iglesia universal, el Colegio Episcopal, y que tiene un doble modo de ser ejercida, esto es, de manera habitual e inmediata por el Papa, y de manera habitual no inmediata por los Obispos, aunque estos no la pueden convertir en acto sin el consentimiento del romano Pontífice, Cf. PIÉ-NINOT Salvador, *Eclesiología, la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2006, 390; y también K Rahner y J. Ratzinger en *Episcopado y Primado*, Barcelona, 1965. Otros, en cambio, afirman que la potestad suprema y plena sobre la Iglesia Universal tiene un solo sujeto, el Papa, el cual forma parte del Colegio, y éste participa de ella Cf. GHERARDINI B., *LA Chiesa mistero e servizio*, 271. Por otra parte, están también aquellos que sostienen que hay dos sujetos de dicha potestad, a saber, el Papa y el Colegio (Cf. SAYÉS A., *La Iglesia de Cristo*, 326). En nuestra opinión, es mejor seguir la expresión del Código de Derecho Canónico (Citado por el Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos “Apostolorum Sucesores” n° 11): “El Colegio episcopal, con el Romano Pontífice como Cabeza y nunca sin él, es “sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia” (can. 336).

relación entre la cabeza y el cuerpo es el reconocimiento de las funciones propias del jefe en ejercicio solemne de esta potestad, durante los Concilios Ecuménicos: el Papa lo convoca, lo preside y lo confirma. De todas maneras, no son los hombres la garantía de la unidad en la Iglesia, sino que es, como sostiene el texto, el Espíritu Santo quien “robustece” esta estructura orgánica.

Antes de recordar la doctrina sobre el Primado Papal, tenemos que decir que, aunque el enfoque del Concilio haya dado preponderancia al fundamento sacramental del Episcopado, esto no significa que no se tenga en cuenta la importancia y necesidad de la misión canónica. En efecto, si bien el Episcopado se recibe en la ordenación y la incorporación al Colegio se produce en ese momento, siendo éste un acto personal, el ejercicio de la potestad episcopal se realiza no como individuo aislado, sino “como parte” de un cuerpo y mediante una forma jurídica concreta. Esta misión canónica no es expedita, sino cuando el Papa le asigna la misión eclesial, es decir, la jurisdicción. Es así como el jefe del Colegio Episcopal tutela eficazmente el cumplimiento de los ministerios episcopales. Un ejemplo de esto es la asignación de diferentes responsabilidades y grados canónicos dentro del Episcopado. Esta facultad no es delegable y compete al Pontífice en cuanto tal.

Por todo esto, como ya dijimos, la exposición de la colegialidad episcopal reclama una clara definición de la función de la autoridad de este Colegio. Por eso, creemos conveniente referirnos brevemente a la noción de Primado como fue expuesta en aquel Concilio.

La constitución dogmática *Pastor Aeternus* sobre la Iglesia de Cristo (18 de julio de 1870) define, de manera solemne, la doctrina sobre el Primado Papal ante el debate de la época en torno a la infalibilidad pontificia. En primer lugar, este Concilio señala la razón de ser del Primado Papal en la Iglesia Católica: “Mas para que el Episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al

bienaventurado Pedro a los apóstoles, en él instituyó principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible”³⁶⁰. Luego, explica la naturaleza de esta potestad suprema en la Iglesia, afirmando que este “Primado de jurisdicción” sobre la Iglesia universal es conferido, inmediata y directamente, por Cristo a Pedro, no siendo una primacía de honor y afirmando que es necesario que sea transmitido a los sucesores de Pedro como principio perpetuo y perenne de la unidad de la Iglesia. Por lo tanto, el Primado del Romano Pontífice en la Iglesia Católica es “de derecho divino”. Más adelante, este Concilio define la naturaleza de este Primado: “enseñamos por ende y declaramos que la Iglesia romana, por disposición del Señor, posee Primado de potestad ordinaria sobre todas las otras y que esta Potestad de jurisdicción del Romano Pontífice que es verdaderamente episcopal, es inmediata”³⁶¹. En virtud de esta potestad suprema y universal, el Pontífice puede comunicarse libremente con los pastores y con los fieles de toda la Iglesia, de manera directa. Por otra parte, el texto completa la explicación de la naturaleza del Pontífice al enseñar y declarar que es el Juez supremo de los fieles en todas las causas que pertenecen al fuero eclesiástico, sobre el cual no existe ninguna autoridad mayor. Por lo tanto, en el régimen de disciplina de la Iglesia, su potestad es plena.

Para concluir, la *Pastor Aeternus* completa la doctrina sobre el Primado pontificio con la definición sobre el magisterio infalible del Romano Pontífice. En efecto, la infalibilidad es un aspecto del ministerio del Primado; se trata de “el carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente divinamente conferido a Pedro y a sus sucesores”. De esta manera, el Concilio define solemnemente la infalibilidad pontificia: “Enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado que el Romano Pontífice cuando habla ex cathedra, esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal por la asistencia divina que

³⁶⁰ DENZINGER-HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1999, nº 3051.

³⁶¹ Idem, nº 3060.

le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y por tanto que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia”³⁶².

La infalibilidad papal es la misma que otorga Cristo a toda la Iglesia; el sujeto primero de la infalibilidad es la Iglesia entera; el Cuerpo Episcopal y el Papa, su cabeza, tienen el ministerio de la infalibilidad para enseñar, como servicio a la fe del Pueblo de Dios. Esta infalibilidad no consiste en una inspiración ni en una revelación de verdades no contenidas en la Escritura o en la Tradición viva de la Iglesia, sino que tiene por objetivo mantener íntegro el depósito de la fe; por eso, esta asistencia especial del Espíritu Santo al Papa está limitada. Es un acto transeúnte y no permanente que se actualiza cuando el Papa enseña doctrina referente a la fe o a la moral, para lo cual debe haber una voluntad manifiesta que exprese esta intención. Hablar *ex cathedra* significa hablar de modo público, solemne y oficial, de manera tal que se exprese claramente la voluntad de enseñar una verdad, de manera definitiva e irrevocable, a la Iglesia universal³⁶³.

Esta doctrina definida de manera solemne por el Vaticano I responde a los cuestionamientos que se habían hecho al Primado Pontificio, porque según la doctrina protestante, Jesús pensó en concederle esta primacía sólo a Pedro, es decir, que se trataba de un ministerio personal, irrepetible e intransferible. Sin embargo, como hemos señalado ya al hablar de la fundación de la Iglesia, Jesús previó la prolongación en el tiempo de esta comunidad que Él estaba fundando con los apóstoles.

De hecho, en la historia de las primeras comunidades, aparece reflejada ya esta Tradición de tener un principio de unidad eclesial. La Iglesia de Roma, desde los inicios, fue conciente de que cumplía una función particular respecto de las otras Iglesias; fundada sobre los apóstoles

³⁶² Idem, nº 3073 y nº 3074.

³⁶³ Cf. GARCÍA EXTREMEÑO, C. o.c., 260-263.

Pedro y Pablo, era el centro de unidad y de resolución de los conflictos. Por eso, el Obispo de Roma, Clemente, muestra solicitud por las distintas Iglesias. Ignacio de Antioquía le reconoce a la Iglesia de Roma esta primacía; y San Ireneo, hacia el año 180, enseña que la Iglesia de Roma es la garantía de autenticidad de la fe de las Iglesias. La misma autoridad de la Iglesia de Roma es reconocida en el siglo II por Tertuliano y en el siglo III por San Cipriano. Por lo tanto, se puede concluir en que la autoridad primacial del Obispo de Roma formaba parte de la Tradición eclesial, pues todas las Iglesias expresaban siempre su comunión con la Iglesia romana. De allí que, en el siglo V, con San León Magno, ya se admitía una dimensión universal de este principio de autoridad.

Esta tradición eclesiástica responde a la voluntad del mismo Cristo, como demuestra el testimonio del Nuevo Testamento. Pedro, en efecto, ocupa un lugar especial entre los apóstoles; es el primero en ser llamado y el primer enviado por Jesús³⁶⁴. En todas las listas de los apóstoles, figura siempre en primer lugar³⁶⁵; además, se presenta como el portavoz del grupo³⁶⁶, y también, forma parte de los testigos privilegiados de los momentos más importantes de la vida de Jesús, como la resurrección de la hija de Jairo³⁶⁷, la Transfiguración³⁶⁸, Getsemani³⁶⁹; en ciertas ocasiones, es el centro del grupo³⁷⁰.

Al cambiarle el nombre, Cristo está indicando también que lo elige para una misión; ése es el sentido bíblico de una modificación del nombre: Simón pasa ahora a llamarse "Roca" (Pedro). Jesús mismo le reconoce el lugar que le ha concedido al pedir que se le anuncie a Pedro el hecho de su Resurrección (Mc. 16, 7). Por eso, San Pablo dice que primero se le apareció a Cefas y después a los 12 (1 Cor. 15,

³⁶⁴ Cf. Mc. 1, 16-18; Mt. 4, 18 y 10, 20; Lc. 5, 1-11.

³⁶⁵ Cf. Mc. 3, 16; Mt. 10, 2-4; Lc. 6, 14-16; Hech. 1, 13.

³⁶⁶ Cf. Mc. 9, 2-5; 2; 10, 28; Mt. 15, 15; 18, 21-22; Lc. 12, 41.

³⁶⁷ Mc. 5, 37

³⁶⁸ Mc. 9, 2-6; Mt. 17, 1-5.

³⁶⁹ Mc. 14, 33

³⁷⁰ Cf. Mc. 8, 29; 32, 33; 1, 36.

3). También los apóstoles, siguiendo las enseñanzas de Cristo, le reconocen una autoridad especial; por eso, después de la Resurrección, se reúnen en torno a él. Es el primer destinatario de las apariciones³⁷¹. El mismo Pedro tiene conciencia de su misión, por eso, toma la iniciativa de sustituir a Judas por Matías³⁷². Él es también el primero en inspeccionar a las primeras comunidades cristianas³⁷³ y quien recibe a los paganos de la Iglesia³⁷⁴. Incluso san Pablo le reconoce autoridad y, por eso, recurre a él en el conflicto sobre los judaizantes en Antioquía³⁷⁵.

De todas maneras, el testimonio más saliente de que Cristo le confiere directamente a Pedro este Primado sobre el Colegio apostólico y la Iglesia es el siguiente: "Bienaventurado eres Simón hijo de Jonás porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos"³⁷⁶. La autenticidad histórica del texto está demostrada por el estilo arameo de la composición, el uso de los términos y el juego de palabras; por lo tanto, no quedan dudas de que refleja la voluntad de Jesús. Cristo efectivamente cambió el nombre de Simón por el de Pedro, porque roca, en sentido bíblico, significa firmeza, seguridad, estabilidad. Dios mismo es la Roca de salvación (Sal. 18, 3). En este caso, se convierte en un símbolo de fidelidad a Dios. Los apóstoles son fundamento de la Iglesia, pero sólo él es la roca. La expresión "te daré las llaves del Reino de los Cielos" indica que Cristo lo quiere establecer como autoridad para administrar su casa, como Vicario suyo. El poder de atar y desatar significa un poder disciplinar para administrar, dentro de una comunidad,

³⁷¹ 1 Cor. 15, 5; Lc. 24, 34.

³⁷² Hech, 1, 15-16.

³⁷³ Hech. 9, 31.

³⁷⁴ Hech. 10, 34-38.

³⁷⁵ Gal. 2, 12-14

³⁷⁶ Mt. 16, 18-19.

la doctrina y el orden moral. Por eso, luego, el mismo Cristo le pedirá a Pedro que proteja y apaciente las ovejas de su rebaño³⁷⁷. Cristo le pide a Pedro que alimente a los fieles con la doctrina de la verdad que recibió de Él, es decir, le confiere el poder de enseñar, santificar y gobernar a los creyentes.

Regresando al número 22 de la *Lumen Gentium*, el texto insiste en la naturaleza colegial del Episcopado, porque la voluntad de Cristo es que existiera un grupo estable que esté constituido y actúe como Colegio; por eso, consideramos oportuno exponer aquí, en forma breve, las enseñanzas del motu proprio *Apostolos Suos*, de Juan Pablo II (21 de mayo de 1998). Esta carta apostólica tiene por objeto definir la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias de los Obispos y, sobre todo, reglamentar la facultad de éstas para proponer las enseñanzas de las verdades de la fe, en comunión con la Santa Sede.

La Conferencia Episcopal es una: “institución de carácter permanente, es la asamblea de los Obispos de una nación o territorio determinado, que ejercen unidos algunas funciones pastorales respecto de los fieles de su territorio, para promover conforme a la norma del derecho el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo mediante formas y modos de apostolado convenientemente acomodados a las peculiares circunstancias de tiempo y lugar”³⁷⁸.

La reunión de los Obispos para la colaboración mutua en el cumplimiento de sus tareas pastorales fue una costumbre presente en la Iglesia desde los primeros siglos, como lo demuestran la celebración de Concilios Ecuménicos y Sínodos locales. Esta praxis eclesial que fue observada, con mayor o menor regularidad, a lo largo de la historia, es asumida y propuesta por el Papa Pablo VI, en el año 1966, con el motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, en el que impone la constitución de Conferencias Episcopales en los lugares en que no existen.

³⁷⁷ Lc. 22, 31; Jn. 21, 15-17.

³⁷⁸ *Apostolos Suos*, nº 14.

La razón de la existencia de las Conferencias Episcopales se halla en la naturaleza misma de la Iglesia y del Episcopado, puesto que así como la Iglesia es una y universal, así también el Episcopado es uno e indiviso, presidido por el Romano Pontífice como fundamento visible de esa unidad. La unidad del Episcopado, por lo tanto, es un elemento constitutivo de la unidad de la Iglesia. El Colegio de los Obispos conserva la Tradición apostólica, puesto que ha recibido el depósito de la fe y a él se le ha confiado su custodia y la administración de los sacramentos³⁷⁹. El Colegio de los Obispos es sujeto de la potestad suprema y plena de toda la Iglesia sólo junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin ésta, como enseña la *Lumen Gentium*. Esta suprema potestad sólo puede ser ejercida colegialmente, ya sea de manera solemne en un Concilio Ecuménico o convocada por el Papa para algún acto colegial. Sin embargo, el texto fija también los límites del ejercicio de esta unión colegial, puesto que, de ninguna manera, las Conferencias Episcopales reemplazan la tarea de los Obispos en sus Iglesias particulares: “En el ámbito de las Iglesias particulares o de las agrupaciones de las mismas, no hay lugar para una semejante acción colegial por parte de los respectivos Obispos.

En cada Iglesia el Obispo diocesano apacienta en nombre del Señor la grey que le ha sido confiada como su Pastor, ordinario e inmediato y su actividad es estrictamente personal, no colegial, aún cuando está animada por el espíritu de comunión.

Además, aunque posee la plenitud del sacramento del orden, no ejerce la potestad suprema, la cual pertenece al Romano Pontífice y al Colegio Episcopal como elementos propios de la Iglesia universal, que están presentes en cada Iglesia particular, para que ésta sea plenamente Iglesia esto es, presencia particular de la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales³⁸⁰.

³⁷⁹ Cf. *Idem*, nº 8.

³⁸⁰ *Idem*, nº 10.

La unión colegial entre los Obispos implica una “solicitud por toda la Iglesia”, es decir, una preocupación por el bien de la Iglesia universal y un compromiso en promover y defender la unidad de la fe. Se trata de una expresión del “espíritu colegial” que debe animar el ejercicio del ministerio episcopal, esto significa la voluntad de colaboración entre los Obispos de una región o de una nación sin que esto implique potestad de jurisdicción. El texto aclara también que el ejercicio de esta colegialidad no significa que la Iglesia universal sea un conjunto de Iglesias particulares, o bien una federación de Iglesias particulares, pues ella “no es el resultado de la comunión de las Iglesias sino que, en su esencial misterio, es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada Iglesia particular”³⁸¹. La aplicación de esta doctrina sobre el Episcopado termina en una serie de normas complementarias sobre las Conferencias Episcopales, las cuales establecen que las declaraciones doctrinales de una Conferencia Episcopal, para que constituyan un magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de esa Conferencia, es necesario que sean aprobada por unanimidad de los miembros o que, aprobada en la reunión plenaria al menos por dos tercios de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo, obtengan la revisión de la Sede Apostólica³⁸².

³⁸¹ Cf. *Idem*, nº 2.

³⁸² *Idem*. Normas complementarias, art. 1.

CAPÍTULO 10

LA INDOLE ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA

La Lumen Gentium presenta la visión teológica más profunda sobre la Iglesia no sólo porque señala su origen en la Trinidad Divina y porque enseña que la celebración eucarística es el centro de este “sacramento universal de salvación” sino, además, por que expone con claridad cuál es el verdadero fin de la Iglesia. La dimensión escatológica, en efecto, forma parte de la naturaleza de este Cuerpo Místico, de manera tal que una exposición completa de su ser no puede pasar por alto este aspecto.

Referirse a la índole escatológica no significa solamente una piadosa referencia a la comunión espiritual entre la Iglesia terrenal y la celestial, sino que consiste en contemplar la realidad eclesial desde la perspectiva de la “vera Ecclesia”, como decía San Agustín, pues sólo así es posible comprender esta comunidad de creyentes que vemos con nuestros ojos. Lo que perdura en la eternidad es lo esencial y lo que pasa pone de manifiesto su verdadero carácter instrumental; más aún, la Iglesia en cuanto tal descubre finalmente su misterio cuando no se busca a sí misma, sino a Dios, su único y verdadero Fin. Cuando la Iglesia que ha salido de la comunidad de Personas divinas y ha pasado por la historia conquistando ciudadanos de la Ciudad Celestial, descansa junto al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, entonces se realiza como Cuerpo Místico

Para comprender la naturaleza de la Iglesia y el sentido de su presencia en la historia, hay que hacer como San Juan en el Apocalipsis o San Agustín en La Ciudad de Dios: pararse al final del tiempo, en la Ciudad Celestial. Más aún, su presencia en la historia le da al mundo y al tiempo un sentido teológico, una dirección, una finalidad, que supera toda reflexión filosófica.

En la exposición de la constitución escatológica de la Iglesia, el Concilio ilumina la relación entre el Pueblo de Dios y el mundo, señalando el rol que el primero tiene en la restauración universal. La Iglesia como sacramento de Cristo es un instrumento visible y eficaz de esa obra de redención

que realiza el Hijo de Dios, a quién le pertenece el mundo entero. Y respecto de esta Iglesia terrenal, el Vaticano II sostiene que es imperfecta, que pasará y que vive en comunión con aquella Iglesia celestial. Por lo tanto, el aporte de la dimensión escatológica a la eclesiología consiste en señalar su participación como instrumento de Cristo en la restauración del cosmos y su relación con la Ciudad Celestial como verdadero fin de su existencia histórica.

10.1 La Iglesia del Cielo edifica la Iglesia peregrina

En el número 48, la *Lumen Gentium* comienza haciendo una confesión de humildad, puesto que afirma, en primer lugar, que la Iglesia terrenal es una Iglesia imperfecta ya que aún no ha alcanzado la santidad plena. Esta primera afirmación es fundamental, porque señala el punto de partida de toda reflexión teológica y espiritual sobre el misterio de la Iglesia³⁸³. Por otra parte, vincula directamente este misterio con la plenitud que debe alcanzar el cosmos, señalando que el fin de la Iglesia es permitir que el ser humano, la parte más elevada de la creación, desarrolle la imagen divina puesta en él; por eso, el texto establece como causa principal de esta realización del universo a Cristo:

La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad, no será llevada a su plena perfección sino "cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas" (Hch. 3, 21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado (Cf. Ef. 1, 10; Col. 1, 20; 2Pe. 3, 10-13).

Porque Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia Sí a todos los hombres (Cf. Jn 12, 32); resucitando de entre los muertos (Cf. Rom 6, 9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por El constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación; estando sentado a

³⁸³ GABAS, Raúl. *Índole escatológica de la Iglesia* in Concilio Vaticano II. *Comentario a la constitución sobre la Iglesia*. BAC, Madrid, 1966, pp. 884-899.

la diestra del Padre, sin cesar actúa en el mundo para conducir a los hombre a su Iglesia y por Ella unirlos a Sí más estrechamente, y alimentándolos con su propio Cuerpo y Sangre hacerlos partícipes de su vida gloriosa. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la venida del Espíritu Santo y continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, en tanto que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y labramos nuestra salvación (Cf. Flp. 2, 12).

La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, hasta nosotros (Cf. 1Cor. 10, 11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente, ya que la Iglesia, aun en la tierra, se reviste de una verdadera, si bien imperfecta, santidad. Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que tenga su morada la santidad (Cf. 2Pe. 3, 13), la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y Ella misma vive entre las criaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación de los hijos de Dios (Cf. Rom. 8, 19-22)³⁸⁴.

Este texto señala el carácter paradójico de la escatología cristiana, puesto que se trata de una realidad futura, aunque ya de alguna manera, iniciada; futura porque el Reino de Dios se alcanza sólo definitivamente en la eternidad, pero incoada en cuanto este Reino es inaugurado por Cristo, por Su presencia en el mundo y, durante la historia, ya se hallan presentes algunos elementos de esta realización. La fe es una participación del conocimiento de Dios, un don sobrenatural que le permite a la inteligencia conocer la verdad que un día contemplará, cara a cara, en la eternidad. La contemplación directa de Dios es una continuación del conocimiento sobrenatural iniciado durante la existencia terrenal por la fe. La gracia, por otra parte, como participación de la vida divina es, ya también en el tiempo, un inicio de esa

³⁸⁴ *Lumen Gentium*, nº 48.

comuni3n que s3lo se alcanzar3 de manera definitiva en la posesi3n amorosa de las Personas divinas en el Cielo. La Iglesia, en efecto, vive ya durante el tiempo esta tensi3n de poseer elementos de eternidad, pero no de haber alcanzado su fin 3ltimo. Ella vive de la tensi3n entre el “ya, pero todav3a no”, de la Redenci3n que Cristo trajo al mundo. Esa tensi3n comprende todos los elementos que constituyen la realidad de la Iglesia; como dice el texto, hay un tiempo final iniciado ya en la historia con Cristo, no obstante ello, hay una “imagen” de la Iglesia terrenal que est3 destinada a desaparecer una vez que logre un estado definitivo en el Cielo.

Para comprender la verdadera misi3n de la Iglesia, es preciso tener en claro qu3 es lo que significa el “mundo nuevo” hacia el cual se dirige la historia y en el cual interviene la Iglesia como sacramento de Cristo. La fe de la Iglesia, en efecto, enseña que el mundo actual llegar3 a un fin y que existe un mundo distinto de 3ste que existir3 en la eternidad. Este mundo tiene condiciones distintas a las actuales y, aunque no exista una revelaci3n acabada acerca de las caracter3sticas de este nuevo mundo, la fe de la Iglesia sostiene que es un mundo en el cual el hombre alcanzar3 a saciar el deseo de felicidad. El Concilio Vaticano II enseña en la *Gaudium et spes*:

Ignoramos el tiempo en que se har3 la consumaci3n de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qu3 manera se transformar3 el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el coraz3n humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitar3n en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupci3n, se revestir3 de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se ver3n libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios cre3 pensando en el hombre. Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a s3 mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino m3s bien aliviar, la preocupaci3n de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la

nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: "reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz". El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección³⁸⁵.

Como enseña el Concilio, por lo tanto, para comprender el sentido de la presencia en la Iglesia es necesario conocer la relación que tiene ella con la edificación del Reino celestial. En orden a esto, se debe decir qué significa este "mundo nuevo" al cual se dirigen los esfuerzos de los cristianos

Las enseñanzas de la Sagrada Escritura hablan de un nuevo Cielo y una nueva tierra; así por ejemplo, Isaías (65, 17): "Sí, yo voy a crear un cielo nuevo y una nueva tierra. No quedará el recuerdo del pasado ni se lo traerá a la memoria, sino que se regocijarán y se alegrarán para siempre por lo que yo voy a crear"³⁸⁶. De este cielo nuevo y esta tierra nueva, también habla Cristo (Mt. 5, 18) y enseña que esto se realizará a través de una regeneración y transformación del mundo: "Jesús le respondió: Les aseguro que en la regeneración del mundo, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, se sentarán también ustedes en doce tronos"³⁸⁷. El apóstol Pedro define este momento así: "Él debe permanecer en el Cielo hasta el momento de la restauración

³⁸⁵ *Gaudium et spes*, nº 39.

³⁸⁶ Cf. también Is. 66, 22.

³⁸⁷ Mt. 19, 28

universal, que Dios anunció antiguamente por medio de sus santos profetas”³⁸⁸. El mismo Pedro describe más adelante este proceso de transformación del mundo: “Esa misma palabra de Dios ha reservado el cielo y la tierra de ahora para purificarlos por el fuego en el día del Juicio y de la perdición de los impíos... Sin embargo el Día del Señor llegará como un ladrón, y ese día los cielos desaparecerán estrepitosamente; los elementos serán desintegrados por el fuego, y la tierra, con todo lo que hay en ella, será consumida... Pero nosotros de acuerdo con la promesa del Señor, esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva donde habitará la justicia”³⁸⁹. El apóstol San Pablo habla de una renovación que consistirá en una liberación del universo, puesto que se tratará del fin de una ansiosa espera, para ser liberados del dominio del pecado y del dolor (Rom. 8, 29-22). Juan, en el Apocalipsis, concluye con esta visión de la Nueva Jerusalén: “Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar ya no existe más... Y el que estaba sentado en el trono dijo: Yo hago nuevas todas las cosas”³⁹⁰.

Estas enseñanzas de la Sagrada Escritura han sido asumidas por la Tradición de la Iglesia, puesto que los Santos Padres han hablado de esta renovación del mundo, enseñando que la razón de esta restauración responde a que el Creador, de esta manera, lleva a la perfección la obra de sus manos. Esta perfección no es sólo la realización del hombre, sino de todo el universo; por lo tanto, hay una identidad, aunque no absoluta, entre este mundo y el nuevo. Se trata de una transformación del cosmos que estará en armonía perfecta con su Creador a partir de la Resurrección universal de los hombres. De esta manera, la renovación atañe no sólo al hombre, sino a las cosas materiales que serán perfeccionadas por la bondad divina. Dios, en efecto, al asumir la naturaleza humana en Cristo, ha demostrado su intención de llevar el mundo a un estado de plenitud. Este estado de plenitud consiste en la liberación del desorden

³⁸⁸ Hech. 3, 21

³⁸⁹ 2 Pe. 3, 7-13

³⁹⁰ Apoc. 21, 1 y 5

introducido por el pecado y de toda forma de necesidad y dolor en los hombres³⁹¹.

Ahora bien, para comprender la misión de la Iglesia, se debe decir en qué consiste la renovación del mundo. Antes que nada tenemos que afirmar que hay identidad entre este mundo y el que viene, no son dos realidades completamente desconectadas, aunque tampoco absolutamente idénticas. El mundo actual tiene en común con el más allá la materia, alguna materia, pues algo de la materia que forma parte de este mundo va a permanecer en la próxima vida: el cuerpo de los hombres resucitados. Ellos serán los mismos, en cierta manera, con el cuerpo que tuvieron esos hombres en la tierra. Por eso, podemos decir que el más allá no puede ser entendido en una perspectiva platónica. El mundo de las ideas de Platón es una realidad esencialmente diferente del mundo de la materia.

No obstante ello, la identidad entre ambos mundos, según la concepción cristiana, no es absoluta. No se trata del mismo mundo que, en virtud de un desarrollo evolutivo, se perfecciona, como sostiene el evolucionismo³⁹². El progreso del mundo, en un sentido humano y temporal, es ambivalente, puesto que los avances científicos y tecnológicos, por ejemplo, no siempre contribuyeron a la construcción de un mundo más humano. Como resulta evidente respecto de la conciencia del valor de la vida humana en la actualidad. El mundo temporal se perfecciona en la medida en que progresa en su humanización y esto implica necesariamente la realización integral del hombre. Por lo tanto, lo que prepara el Reino de Dios en este mundo es el desarrollo de la vida espiritual, mediante la fe, la esperanza y la caridad; de manera tal que los cristianos no deben desentenderse del llamado a participar en la construcción temporal del Reino de Dios. La esperanza de la vida eterna no debe restar importancia a la misión temporal de la Iglesia. Por eso, podemos concluir en que la misión de la Iglesia no es la

³⁹¹ Cf. PIOLANTI, A., o.c., 629-638.

³⁹² Cf. POZO, C. *Teología del más allá*. BAC, Madrid, 1968, pp. 132ss.

transformación de este mundo, sino introducir a los hombres en el otro mundo³⁹³.

Para comprender mejor la relación de la existencia temporal de la Iglesia con su estado definitivo en el Cielo, hay que explicar en qué consiste la vida eterna y de qué manera en la Iglesia terrenal se puede establecer un vínculo con la Iglesia celestial. En primer lugar, entonces, tenemos que recordar que la resurrección significa un estado de vida completamente distinto al actual, puesto que las condiciones de la existencia en la vida eterna son diferentes de la experiencia terrenal. La Revelación divina ha preparado, a lo largo de la historia de la salvación, lentamente al hombre para comprender la noción de “más allá”. Se trata de un tema bíblico central que pasa por un proceso de maduración. Así es, con el paso del tiempo, Dios se manifiesta a Israel como un Ser poderoso que tiene todas las cosas sometidas a Sí, no sólo las que el hombre puede contemplar aquí en la tierra, sino también las que pertenecen a un mundo que el hombre aún no ha visto. En la fe de Israel, Dios domina no sólo sobre este mundo, sino sobre ese mundo del más allá, un mundo de seres espirituales.

Esta idea del más allá se expresa en la confianza en Dios como aparece en los salmos (Sal. 49, 73) es la confianza en un Dios que da la vida. Dios es el Autor de la vida, de la vida temporal y de la Vida eterna. Más aún, Él creó al hombre para la inmortalidad, puesto que lo hizo a imagen suya, El es un Dios que vive en la eternidad (Sab. 2, 23). Yahvé tiene un poder que vence a la muerte, como lo demuestra con Elías (1 Rey. 17, 22) y con Eliseo (2 Rey. 4, 24); más aún Yahvé es el Dios que resucitará a la nación de Israel, puesto que el Pueblo está llamado a participar en la Vida eterna. En los tiempos mesiánicos, como sostiene Ezequiel en su visión, los huesos de los muertos de Israel resucitarán, puesto que Yahvé abrirá las tumbas y despertará a los que duermen (Ez. 37, 1-14). El profeta Isaías dice así: “Destruirá para siempre la muerte y borrará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros” (25, 8); y más adelante, sostiene que los muertos

³⁹³ Cf. GARCÍA EXTREMEÑO C., o.c., 326-330.

vivirán y sus cadáveres resucitarán (26, 19). Esta idea de resurrección del Pueblo, con el tiempo, madura y se aplica a las personas que tienen la esperanza de ser liberados de la muerte eterna (Sal. 16)³⁹⁴. El testimonio más importante de esta fe en la Resurrección de los muertos se halla en el segundo libro de los Macabeos, con el martirio de los siete hermanos (7, 1-29). Allí, se afirma que existe la esperanza de recuperar en el Cielo los miembros del cuerpo que se pierden en la inmolación y se habla de una resurrección para la vida a la que sólo tienen acceso los que son fieles a la Ley.

En el Nuevo Testamento, ya se habla de una resurrección universal y de una resurrección de los justos. El mismo Señor enseña esta verdad: “Se acerca la hora en que todos los que están en las tumbas oirán su voz y saldrán de ella; los que hayan hecho el bien resucitarán para la Vida; los que hayan hecho mal resucitarán para el Juicio”³⁹⁵. Luego de la multiplicación de los panes, Jesús enseña el sentido más profundo de la Eucaristía: “El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene Vida eterna y yo lo resucitaré en el último día”³⁹⁶. Cristo también enseña que el amor desinteresado a los pobres tendrá su recompensa en la “resurrección de los justos” (Lc. 14, 14). San Pablo, en su discurso ante Félix, el gobernador romano, sostiene esta verdad de la resurrección que los apóstoles habrían aprendido de Jesús (Hech. 24, 15). El tema de la resurrección de los justos es uno de los más significativos de la teología paulina, puesto que la fe en la Resurrección de Cristo y la esperanza de resucitar con Él es lo que da sentido al cristianismo (1 Cor. 15, 14). Pablo enseña también la identidad entre el cuerpo actual y el cuerpo resucitado: “Lo mismo pasa con la resurrección de los muertos: se siembran cuerpos corruptibles y resucitarán incorruptibles; se siembran cuerpos humillados y resucitarán gloriosos; se siembran cuerpos débiles y resucitarán llenos de fuerza; se siembran cuerpos puramente naturales y resucitarán cuerpos espirituales... De la misma manera que hemos sido revestidos de la imagen del hombre terrenal

³⁹⁴ Cf. POZO, o. c., 81-95.

³⁹⁵ Jn. 5, 28.

³⁹⁶ Jn. 6, 55.

también lo seremos de la imagen del hombre celestial”³⁹⁷. Para San Pablo, el inicio de esta resurrección se halla en el Bautismo, puesto que allí el hombre adquiere una nueva vida, que empieza en el tiempo y termina en la eternidad (Rom. 6, 3-11).

Estas enseñanzas de la resurrección de la carne se han mantenido en la Tradición de la Iglesia, en la doctrina de los Santos Padres y en numerosas definiciones dogmáticas. En síntesis, esta verdad teológica sostiene que la resurrección de la carne, aunque sea algo difícil de comprender para el hombre, tiene diversos fundamentos: en el orden moral, puesto que la justicia divina debe expresarse sobre todo el hombre, por lo tanto, el premio o el castigo debe comprender también el cuerpo; esto significa además, la realización de una perfección del universo y la ordenación de la naturaleza visible a la plenitud; la resurrección responde también a un motivo cristológico, puesto que Cristo, al asumir la naturaleza humana, manifiesta la voluntad de Dios de perfeccionar también el cuerpo; la resurrección del cuerpo tiene un motivo antropológico: el hecho de que el alma está sustancialmente unida al cuerpo y, por eso, tiene una tendencia natural a estar unida a él; el hombre es cuerpo y alma aquí en la tierra y también en la Vida eterna.

La fe católica enseña que resucitará el mismo cuerpo que tienen los hombres en esta vida, siguiendo las enseñanzas de la Revelación que antes hemos mencionado. El cuerpo que resucitará será el mismo que el actual, aunque no exista una explicación acabada de cómo será esa identidad del cuerpo en ambos estados³⁹⁸. No obstante ello, a partir de la Revelación, la teología enseña que este cuerpo tendrá unas condiciones propias de la Vida celestial: la inmortalidad, la integridad natural (aunque los teólogos sostienen que no serán necesarios los órganos que se usan para la alimentación y la generación), la belleza (esto implica la ausencia de enfermedades y de envejecimiento y defectos físicos); la impassibilidad, es decir, la ausencia de sufrimiento y de necesidades; el sometimiento perfecto al alma y a Dios; la

³⁹⁷ 1 Cor. 15, 42-44 y 49.

³⁹⁸ Cf. POZO, *op. cit.*, pp. 117ss.

claridad, que consistirá en un esplendor de los santos como reflejo de la felicidad espiritual; y una agilidad que consistirá en la facilidad para moverse.

Santo Tomás enseña que estas características del cuerpo resucitado se fundan en la sumisión completa del cuerpo al dominio de un alma que ha alcanzado su estado de plenitud³⁹⁹.

Regresando al texto de la *Lumen Gentium*, tenemos que decir que la consumación de la santidad de la Iglesia consiste en este estado de perfección de todo el hombre, en la ausencia de toda forma de mal y en la prescindencia de todos los medios visibles de sanación y ordenación del cuerpo y del alma a Dios. La Iglesia del Cielo, por lo tanto, no contará con aquellos elementos propios de su naturaleza instrumental.

En esta perspectiva, la Constitución sobre la Iglesia presenta la comunión entre la Iglesia Celestial y la Iglesia que peregrina en la tierra, puesto que se insiste en la participación que tienen los santos en la edificación temporal de la Iglesia. La Iglesia teológicamente se sostiene en la mediación de Cristo, quien, sentado a la derecha del Padre en la Gloria, envía permanentemente gracias con las cuales los cristianos caminan hacia la Eternidad. Pero, junto con esta mediación, está también la intercesión de aquellos miembros de este Cuerpo Místico que están en la Gloria, que alaban a Dios y que interceden por los hombres. El Concilio, de todas maneras, no sólo presenta a una Iglesia que desciende desde la eternidad al tiempo, puesto que tiene su Cabeza en el Cielo, sino que también señala la obligación que tienen los fieles cristianos, esto es, la oración por los fieles difuntos. El momento cumbre de esta unión entre la Iglesia terrenal y la Gloria es el culto litúrgico. En la liturgia, en efecto, no sólo se rinde acción de gracias a Dios como Señor del Universo, sino que se ofrece un sacrificio, el sacrificio de Cristo, en virtud de cuyos méritos se le pide la misericordia divina para los difuntos. En esa misma acción litúrgica, también interviene la Iglesia Celestial, puesto que se aplica la intercesión de los santos por los fieles. Existe, por lo tanto, una comunicación

³⁹⁹ Cf. PIOLANTI, *op. cit.*, pp. 570-601.

interrumpida entre los miembros de este Cuerpo Místico en sus tres estados: la Iglesia peregrina, la que está en el Purgatorio y la Ciudad Celestial. Esto es lo que se denomina "la comunión de los santos", es decir, la solidaridad y fraternidad de todos los que forman parte de la Iglesia del Señor.

Así, pues, hasta cuando el Señor venga revestido de majestad y acompañado de todos sus ángeles (Cf. Mt. 25, 3) y destruida la muerte le sean sometidas todas las cosas (Cf. 1Cor. 15, 26-27), algunos entre sus discípulos peregrinan en la tierra otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados contemplando claramente al mismo Dios, Uno y Trino, tal cual es; mas todos, aunque en grado y formas distintas, estamos unidos en fraterna caridad y cantamos el mismo himno de gloria a nuestro Dios, porque todos los que son de Cristo y tienen su Espíritu crecen juntos y en Él se unen entre sí, formando una sola Iglesia (Cf. Ef. 4, 16). Así que la unión de los peregrinos con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe; antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de los bienes espirituales. Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad, ennoblecen el culto que ella misma ofrece a Dios en la tierra y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación (Cf. 1Cor. 12, 12-27). Porque ellos llegaron ya a la patria y gozan "de la presencia del Señor" (Cf. 2Cor. 5, 8); por Él, con Él y en Él no cesan de interceder por nosotros ante el Padre, presentando por medio del único Mediador de Dios y de los hombres, Cristo Jesús (1Tim. 2, 5), los méritos que en la tierra alcanzaron; sirviendo al Señor en todas las cosas y completando en su propia carne, en favor del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia lo que falta a las tribulaciones de Cristo (Cf. Col. 1, 24). Su fraterna solicitud ayuda, pues, mucho a nuestra debilidad⁴⁰⁰.

Esta visión de una Iglesia que se construye en el tiempo por las gracias que descienden del Cielo hacia la tierra

⁴⁰⁰ *Lumen Gentium*, nº 49.

es una visión teológica que tiene la virtud no sólo de destacar la acción de Cristo y de los santos en la edificación eclesial, sino de ser un motivo de esperanza para aquellos que tienen que cumplir aún su misión de hacer de sus vidas un sacrificio a Dios. La confianza de alcanzar el fin, de esta forma, está puesta en Dios y en los santos y no en la capacidad de los hombres, un criterio fundamental para comprender el misterio de la Iglesia.

Por eso, a nuestro entender, el Concilio quiso cerrar la exposición del misterio de la Iglesia hablando de la Virgen María, con el fin de mostrarle a los cristianos la mediación de esta Madre de la Iglesia y el modelo que en Ella encuentran.

10.2. María, Madre y modelo de la Iglesia

El Concilio comienza afirmando que la presencia de la Virgen en la Iglesia es fruto de un plan que tiene Dios para salvar a los hombres, pero fundamentalmente de un acto de amor delicado de Dios por el cual quiso establecer esta nueva forma de mediación que es la presencia permanente de la Virgen junto a su Hijo en la Iglesia. Este texto es un avance en la historia de la teología mariana, porque es la primera vez que un Concilio ecuménico presenta un síntesis tan extensa de la doctrina católica sobre el lugar que ocupa María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Sin embargo, el texto no intenta agotar todo lo que se puede decir sobre el misterio de María ni dirimir todos los conflictos teológicos que se presentan. El Concilio optó por exponer la teología mariana fundándose en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia, rescatando, a la vez, los principios fundamentales de esta teología, esto es, la asociación con Cristo, la singularidad y la excelencia de la Virgen y su mediación⁴⁰¹.

El fundamento teológico en el cual se sostiene toda la teología de María es el misterio de Cristo. Por eso, el Concilio señala, en primer lugar, la relación de María con Cristo. La Virgen, en efecto, es predestinada a ser Madre de

⁴⁰¹ Cf. GARCÍA GARCÉS, N. *De la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios en el misterio de Cristo y de la Iglesia* in Concilio Vaticano II. *Comentario sobre la Constitución de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1966, pp. 924-933.

Dios y por ello, ocupa un lugar único en el plan de salvación del Padre. Para el Concilio, el fundamento de las virtudes de la Virgen y de su mediación se sostiene en la maternidad divina, puesto que el hecho de ser la mujer elegida por Dios para recibir la Palabra divina en su seno y entregarla, de esta manera, a los hombres la constituye en Madre del Hijo de Dios y en Madre para los hombres. Esta maternidad no consiste sólo en una cooperación física, sino en una participación activa de la Virgen por su acompañamiento en la obra de su Hijo.

En efecto, la Virgen María, que según el anuncio del ángel recibió al Verbo de Dios en su corazón y en su cuerpo y entregó la vida al mundo, es conocida y honrada como verdadera Madre de Dios Redentor. Redimida de un modo eminente, en atención a los futuros méritos de su Hijo y a Él unida con estrecho e indisoluble vínculo, está enriquecida con esta suma prerrogativa y dignidad: ser la Madre de Dios Hijo y, por tanto, la hija predilecta del Padre y el sagrario del Espíritu santo; con un don de gracia tan eximia, antecede con mucho a todas las criaturas celestiales y terrenas. Al mismo tiempo Ella está unida en la stirpe de Adán con todos los hombres que han de ser salvados; más aún, es verdaderamente madre de los miembros de Cristo por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella cabeza, por lo que también es saludada como miembro sobreeminente y del todo singular de la Iglesia, su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y caridad y a quien la Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, honra con filial afecto de piedad como a Madre amantísima⁴⁰².

El texto afirma lo que enseña la Tradición de la Iglesia, esto es, la unión indisoluble de María con Cristo, por la cual Ella fue predestinada, la primera Redimida en virtud de la unión con su Hijo; y a partir de esta Tradición teológica, el Concilio se propone iluminar el misterio de la Iglesia, puesto que lo que Dios hizo en María es un signo inequívoco de lo que quiere hacer con su Iglesia.

⁴⁰² *Lumen Gentium*, nº 53.

Ahora explicaremos porqué se llama a María, Madre y modelo de la Iglesia. La Virgen María ilumina el misterio de la Iglesia en cuanto la Iglesia se comporta para los hombres como una madre, puesto que ella los engendra a la vida de la gracia por la predicación de la Palabra de Dios y la administración de los sacramentos; además, ella tiene en la Virgen María un modelo a imitar, esto es, a cumplir con fidelidad su misión de llevar a los hombres hasta Dios. No obstante ello, María es miembro de este Cuerpo Místico, es la persona que ha alcanzado la perfección y en quien se dan todas las virtudes que la Iglesia pretende para los cristianos; por eso, María es el espejo en el que la Iglesia se mira a sí misma y el arquetipo y modelo de esta comunidad de creyentes⁴⁰³.

Como enseña el Concilio, el rol de María en la Iglesia se funda en la maternidad divina y el misterio de María, a su vez, se comprende a la luz de su relación con la Trinidad divina, porque Dios le asigna un papel especial dentro del plan de salvación⁴⁰⁴. El Padre tiene la iniciativa de elegirla para que sea la Madre del Redentor y, por eso, a partir de esta elección, Ella es predestinada, con todas las gracias que Dios quiso concederle, para cumplir esa misión. El Padre la predestina, es decir, la elige, la crea y la llama a ser Madre de Dios con el fin de establecer otra mediación para la Redención de los hombres; y siendo la Iglesia el instrumento de salvación universal, Ella participa, junto con aquélla, en este rol de mediación.

La Virgen está ligada a la Iglesia por su maternidad, porque el ser de María depende de este designio sapiencial del Padre que la ha elegido como Mediadora, lo mismo que sucede con el ser de la Iglesia, que ha sido también elegida por el Padre para engendrar hijos para la Vida eterna. Además, la Virgen María está vinculada con la Iglesia en su maternidad, en virtud de su obediente respuesta de fe.

⁴⁰³ Cf. PAGÉ J.G., o.c., 580.

⁴⁰⁴ El Concilio logró revalorizar la mariología al manifestar su participación en el misterio de la Iglesia, superando una visión exclusivamente cristológica, Cf. GARCÍA PAREDES José, *Mariología*, BAC, Madrid, 2001, 221-223.

La salvación que propone Dios a los hombres requiere de libre consentimiento de parte de las personas: el consentimiento de María para que se realice el misterio de la Encarnación la convierte en el modelo de lo que la aceptación del plan de Dios, mediante la fe, logra en la vida de los creyentes⁴⁰⁵. Por la obediencia, la Virgen, que estaba predestinada, se convierte en Madre de Dios y, por la obediencia de la fe, la Iglesia es Madre de los hijos de Dios. La Virgen tiene, además, una relación única con el Hijo de Dios, puesto que en la Encarnación, Ella recibe en su seno a la segunda Persona de la Trinidad y, de esa manera, se inicia el misterio de la salvación del cual participa la Iglesia. En la humanidad de María, se une la naturaleza divina y la humana en la única Persona del Salvador, siendo este hecho el fundamento de todas las gracias con las cuales Dios salva a los hombres. El nacimiento temporal del Hijo de Dios es el día en que es dado a luz Aquél que es la Cabeza de toda la Iglesia. El sí de María es la respuesta que Ella da en nombre de los hombres a la gracia de Dios. En cierto sentido, podemos decir que la Iglesia prolonga en la historia la maternidad de María, puesto que así como por Ella llega Cristo al mundo, por la Iglesia permanece Cristo en la tierra hasta el final de los tiempos. La Virgen así se convierte en modelo de lo que significa la aceptación de la Palabra de Dios y la entrega fiel al plan de salvación. Por eso, Ella es Madre, en un sentido físico, de la Cabeza de la Iglesia, que es Cristo, y Madre, en sentido espiritual, de los miembros de este Cristo total que es el Cuerpo Místico. La Virgen, además, tiene una especial relación con el Espíritu Santo, en cuanto la Encarnación se produce porque María fue llena del Espíritu Santo y, a partir de ese momento, quedó Ella unida a la divinidad; el Espíritu fecundó a María para engendrar al Hijo de Dios, quien desciende nuevamente al alma de los creyentes para llevar a Cristo a todos los hombres. María es también la que acompaña a los apóstoles cuando, en

⁴⁰⁵ Cf. AUER J., o.c., 472.

Pentecostés, reciben la efusión del Espíritu Santo para comenzar la misión evangelizadora de la Iglesia⁴⁰⁶.

Como enseña la fe de la Iglesia, María es la verdadera Madre de Dios, porque ha contribuido a la formación de la naturaleza humana de Cristo, es decir, porque concibió y dio a luz a la segunda Persona de la Trinidad. En el símbolo apostólico, en efecto, la Iglesia confiesa que Cristo nació de María Virgen y el Concilio de Éfeso, en el año 431, la designó con el nombre de “Madre de Dios”, negando la tesis de los nestorianos que afirmaban que era sólo Madre del hombre. Este dogma de fe fue reafirmado por diferentes Concilios ecuménicos a lo largo de la historia de la Iglesia y refleja las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición.

En la Biblia, se llama a María “Madre de Jesús” (Jn. 2, 1; Mt. 1, 18; 2, 11, 13 y 20; 12, 46; 13, 55) y también “Madre del Señor” (Lc. 1, 43). El ángel le anuncia que va a dar a luz un Hijo a quien le pondrá por nombre Jesús (Lc. 1, 31 y 35); y el apóstol San Pablo sostiene que: “Dios envió a su Hijo, nacido de mujer” (Gal. 4, 4). Por eso, los Santos Padres enseñaron que María es verdaderamente la Madre de Dios; así por ejemplo, San Ignacio de Antioquía, San Ireneo, San Gregorio Nacianceno y San Cirilo de Alejandría, quien fue el principal defensor de este dogma de fe contra Nestorio. Por ser la Madre de Dios, la Virgen María posee una dignidad y una excelencia que excede a la de todas las personas creadas, en cuanto Ella es la que está más cerca de Dios; luego de la naturaleza humana de Cristo, unida a la Persona del Verbo a Dios, Ella es la persona más próxima por haber recibido en su seno al mismo Hijo de Dios. Esta elección, además, significa una predestinación por la cual Ella es dotada de una plenitud de gracia en orden a cumplir con su misión; esta plenitud de gracia, de la cual habla Pío XII en la *Mystici Corporis*, refleja la enseñanza de la Escritura en el saludo del ángel: “Dios te salve, llena de gracia” (Lc. 1, 28). La plenitud de gracia en María se debe a que haya sido escogida para ser la Madre de Cristo y, por ello, es la criatura que está

⁴⁰⁶ Cf. COLLANTES, J. *La Iglesia de la Palabra*, BAC, Madrid, 1972, vol. 2, pp. 364-372.

corporal y espiritualmente más cerca del principio de todas las gracias y en virtud de esta cercanía, recibe esta plenitud de vida sobrenatural⁴⁰⁷. Esta plenitud de vida sobrenatural da origen a una serie de privilegios con la que es dotada la Madre de Dios: su concepción inmaculada, su virginidad perpetua y su ascensión corporal a los Cielos.

En este misterio de la maternidad divina de María, la Iglesia ve el arquetipo de lo que ella tiene que ser como madre de los creyentes. Por eso, el Concilio llama a María “hija de Sión”, en quien se cumple la plenitud de los tiempos y se inaugura una nueva economía cuando el Hijo de Dios asume de Ella la naturaleza humana⁴⁰⁸. “Hija de Sión” es el título que los profetas usaban para designar a Israel en el Antiguo Testamento⁴⁰⁹.

En consecuencia, en la salutación del ángel a María se puede ver un eco de estas promesas de salvación dirigidas a Israel; de manera tal que María aparece así como aquella que acepta, en nombre del Pueblo de Dios, el plan de salvación. María resume, así, la imagen de aquellas mujeres del Antiguo Testamento que colaboran con los designios divinos (Eva, Judith, Esther, Rebeca, Betsabe). La Virgen responde a todas las expectativas de salvación presentes en Israel; Ella acepta la llegada del Mesías prometido y tan deseado por el Pueblo de Israel, como lo atestiguan Zacarías (Lc. 1, 67-69) y Simeón y Ana (Lc. 2, 35-38).

La maternidad divina la convierte a María en mediadora de todas las gracias y, por eso, el Concilio resalta la “cooperación” de María en la obra de la Redención. Cristo es el único Mediador entre Dios y los hombres; sin embargo, Dios quiso, en su infinita Sabiduría, elegir a María para que coopere con la obra de Cristo. La cooperación de María consiste, en primer lugar, en dar el Salvador al mundo, dando el consentimiento a la Encarnación del Hijo de Dios; además, Ella puso voluntariamente toda su vida al servicio del Redentor, cuidándolo como Madre, acompañándolo en el

⁴⁰⁷ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, 3, 27, 5.

⁴⁰⁸ Cf. *Lumen Gentium*, nº 55.

⁴⁰⁹ So. 3, 14-17; Joel 2, 21-27; Zac. 9, 9ss.; Niq. 4, 10; Jer. 2, 31

anuncio del Reino y padeciendo e inmolándose con Él al pie de la Cruz. Este sacrificio de la Cruz de Cristo es la causa de la salvación de los hombres y Ella participa de manera especial, junto a su Hijo en esta oblación. Pero la cooperación de la Virgen no termina con esta obra durante la vida temporal de su Hijo, sino que Ella es también la mediadora de todas las gracias por su intercesión desde el Cielo. Como Madre, intercede ante su Hijo para que envíe la gracia que los hombres necesitan para alcanzar la Vida eterna. Ella coopera, entonces, en la Redención por haber dado al mundo la fuente de todas las gracias y por su intercesión a favor de los hombres. Por eso, se llama a María “Corredentora”, aunque Ella misma es redimida por su Hijo, el único Redentor de los hombres.

La Iglesia encuentra en María un modelo y arquetipo de la Redención de los hombres de la que Ella también participa como sacramento de Cristo; de allí que el misterio de María ilumine el misterio de la Iglesia. La Iglesia, desde sus orígenes, tiene conciencia de ser Madre de los creyentes.

San Pablo da testimonio de esta conciencia de la Iglesia así: “Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos: uno de su esclava y otro de su mujer, que era libre. El hijo de la esclava nació según la carne; en cambio el hijo de la mujer libre nació en virtud de la promesa. Hay en todo esto un simbolismo: estas dos mujeres representan las dos alianzas. La primera alianza, la del Monte Sinaí, que engendró un pueblo para la esclavitud, está representada por Agar, porque el Monte Sinaí está en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, ya que ella con sus hijos viven en la esclavitud. Pero hay otra Jerusalén, la celestial, que es libre y ella es nuestra madre... Por lo tanto, hermanos, no somos hijos de una esclava sino de una mujer libre”⁴¹⁰. Los cristianos son hijos de la Jerusalén de arriba, es decir, de este nuevo Pueblo de Dios, que es la Iglesia. Los Santos Padres incorporaron esta doctrina sobre la Iglesia, por eso, la llamaron “Madre de los vivientes”, como Tertuliano, San Clemente de Alejandría, el Pastor de Hermas y, sobre todo, San Cipriano, quien afirmaba

⁴¹⁰ Gal. 4, 22-31.

que no puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por Madre (“Sobre la unidad de la Iglesia”, capítulo 6). En muchos signos litúrgicos, la Iglesia incorporó este título de Madre refiriéndose a sí misma, como lo atestigua la liturgia antigua, sobre todo, los rituales bautismales. La Iglesia es Madre, ante todo, porque nos da la fe en Cristo y la vida de la gracia. La Iglesia, en efecto, es el Sacramento de Cristo y cumple esta función de Madre a través de los sacramentos que actualizan la acción salvífica de Cristo. Ella incorporando nuevos miembros al Cuerpo Místico mediante el Bautismo y engendrando nuevos hijos de Dios por la predicación de la Palabra, es un instrumento de la regeneración sobrenatural que Dios Padre ha elegido para hacernos sus hijos. La Iglesia, en su conjunto, es Madre, es decir, que no es sólo Madre en sus sacerdotes o en el resto de los miembros de la jerarquía, sino en todos sus miembros, en la medida en que, como cristianos, participan de la misión salvífica de la Iglesia. Todo cristiano tiene, por vocación, que cooperar en la salvación de los hombres.

La maternidad de la Iglesia, por lo tanto, explica la verdadera naturaleza de la Iglesia, es decir, el valor de su mediación salvífica en cuanto asociada a la Redención de Cristo.

Naturalmente, el lugar privilegiado de la realización de la dimensión maternal de la Iglesia se halla en la liturgia, en la cual se conjugan el descenso de las gracias divinas desde su Cabeza que está en los Cielos y el ascenso del sacrificio que los hombres ofrecen a Dios. Sin embargo, la Iglesia es también Madre en su gobierno, en cuanto dirige a los hombres hacia Dios, y en sus enseñanzas, mediante la educación espiritual de los creyentes. La Iglesia participa de la mediación de Cristo y, como instrumento de salvación, engendra hijos para Dios⁴¹¹.

Por otra parte, se puede también iluminar el misterio de la Iglesia en la comparación con la Virgen María, teniendo

⁴¹¹ Cf. ALCALÁ GALVE, A. *La Iglesia: misterio y misión*. BAC, Madrid, 1973; pp. 444-462.

en cuenta los privilegios con los que fue dotada la Madre de Dios.

En primer lugar, se puede hallar semejanza entre la Inmaculada Concepción y la santidad de la Iglesia. En efecto, este dogma de fe es definido por Pío IX (año 1854), quien, en su bula *Ineffabilis*, afirma que María fue concebida sin mancha de pecado original, puesto que fue preservada, desde el primer instante de su concepción, de toda mancha de la culpa original, mediante un singular privilegio de la gracia de Dios y en atención a los méritos de Cristo. Dios quiere preservar del pecado mediante este privilegio al lugar donde habitará su Hijo. La Inmaculada Concepción de María está contenida implícitamente en diferentes pasajes bíblicos, donde se afirma que María es llena de gracia (Lc. 1, 28) y bendita entre las mujeres (Lc. 1, 41). Estos pasajes son interpretados por los Santos Padres como una prueba de este privilegio en virtud del cual María estuvo libre no sólo del pecado original, sino de todo pecado personal durante su vida. Esto que se cumple en María como un beneficio anticipado de la Redención de Cristo es lo que aspira a lograr la Iglesia mediante su fidelidad a Dios. Ella también es santa e inmaculada en su Cabeza y en los medios con los que cuenta para santificar a los hombres, aunque no todos sus miembros sean santos.

En segundo lugar, la Virgen María es también modelo de la Iglesia por su virginidad. La fe de la Iglesia enseña, en efecto, que María fue Virgen antes del parto, en el parto y después del parto, como afirma el Sínodo de Letrán (año 649) y como declaró formalmente el Papa Pablo IV. Este dogma de la Iglesia se apoya en el testimonio de la Escritura que la llama "Virgen" (Lc. 1, 26), cumpliéndose así la profecía de Isaías (7, 14): "He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y lo llamará Emmanuel". La Tradición de la Iglesia entiende la virginidad de María no sólo en un sentido físico como una obra milagrosa del poder divino, sino también en un sentido espiritual como la fidelidad sin corrupción al amor de Dios. Por este motivo, se puede decir, siguiendo la Tradición de los Santos Padres, que la Iglesia es virgen en cuanto mantiene la pureza de la fe, es decir, la doctrina verdadera de Cristo, sin mancha de error, lo cual significa también para la

Iglesia que la fidelidad de María a Cristo es la fidelidad que ella también debe tener a Él.

En tercer lugar, la Asunción de María es también un modelo para la Iglesia. Este dogma de fe, declarado por el Papa Pío XII, en el año 1950, por la constitución *Munificentissimus Deus*, enseña que la Virgen María, después de terminar el curso de su vida terrenal, fue asunta en cuerpo y alma a la Gloria del Cielo. La incorrupción y glorificación del cuerpo de María se justifica por la inmunidad de todo pecado, por su maternidad divina, por su virginidad perpetua, por su participación en la obra redentora de Cristo. La asunción de María es para la Iglesia un motivo de esperanza, puesto que ve realizada en su miembro más excelso lo que ella aspira alcanzar en el Cielo. La perfección hacia la que tiende la Iglesia en la tierra tiene su arquetipo en la Virgen asunta al Cielo. Por todo esto, el Concilio termina la exposición del misterio de María señalando que en Ella la Iglesia tiene un modelo a imitar:

La Virgen Santísima, por el don y la prerrogativa de la maternidad divina, con la que está unida al Hijo Redentor, y por sus singulares gracias y dones, está unida también íntimamente a la Iglesia. La Madre de Dios es tipo de la Iglesia, orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo. Porque en el misterio de la Iglesia que con razón también es llamada madre y virgen, la Bienaventurada Virgen María la precedió, mostrando en forma eminente y singular el modelo de la virgen y de la madre, pues creyendo y obedeciendo engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, y esto sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu Santo, como una nueva Eva, practicando una fe, no adulterada por duda alguna, no a la antigua serpiente, sino al mensaje de Dios. Dio a luz al Hijo a quien Dios constituyó como primogénito entre muchos hermanos (Rom. 8, 29), a saber, los fieles a cuya generación y educación coopera con amor materno⁴¹².

En síntesis, tenemos que decir que la Virgen María, por ser Madre de Cristo, es Madre también de todos los cristianos, puesto que la Iglesia se ve reflejada en Juan, a

⁴¹² *Lumen Gentium*, nº 63.

quien Jesús, en la Cruz, encomienda a Su Madre: “Jesús le dijo: Mujer aquí tienes a tu hijo. Luego dijo al discípulo: Aquí tienes a tu Madre” (Jn. 19, 26-27). La maternidad divina, en efecto, establece una relación única entre María y Cristo en cuanto es la Madre del Salvador de los hombres y, por eso y por la voluntad expresa del mismo Cristo, Ella está asociada a Su obra salvífica. La presencia de Dios en el seno virginal de María la hace partícipe del Cuerpo Místico y extiende la maternidad a todos los hombres: María es Madre de todos los fieles. Por eso, el texto del Concilio señala el rol que cumple la Virgen María, esto es, la “cooperación” en la Encarnación y en la Redención de los hombres, especialmente en el momento del sacrificio en la Cruz. María, en efecto, acompaña con amor de Madre el dolor de su Hijo y, a la vez, se asocia al sacrificio de Cristo.

María es Madre de la Iglesia en virtud de esta participación decisiva en el sacrificio redentor de Cristo. Ella sigue cumpliendo en la historia esta misión de ser un instrumento de la Sabiduría divina, de ser la Madre que acompaña a los hijos de Dios y de ser Aquella que prepara el camino para los que van a ser engendrados para Dios.