

LA INCORPORACIÓN A LA IGLESIA EN SU DOBLE ASPECTO: CRISTOLÓGICO Y PNEUMATOLÓGICO

ARTURO CATTANEO

I. INTRODUCCIÓN

El haber integrado el doble elemento, cristológico y pneumatológico, en la incorporación a la Iglesia, bien puede considerarse uno de los frutos del progreso eclesiológico conciliar con mayores repercusiones pastorales, misioneras y ecuménicas. La formulación alcanzada por el Vaticano II ha estado precedida de un largo período, en el que las diversas maneras de resolver la cuestión sobre quién es miembro de la Iglesia estuvieron condicionadas por una visión marcadamente jurídica y societaria de la Iglesia.

Después de casi cuatro siglos, a lo largo de los cuales los eclesiólogos —con raras excepciones— centraron su atención en el aspecto institucional de la Iglesia, originando lo que se llamó «cristomonismo» por centrar casi exclusivamente la atención en los medios salvíficos instituidos por Cristo (Palabra, Sacramentos, Jerarquía), el Concilio Vaticano II ha sabido ofrecer una imagen más completa de la Iglesia, contemplándola desde la perspectiva trinitaria, y redescubriendo así la relevancia del aspecto *pneumatológico*.

La incorporación a una Iglesia que ha tomado conciencia de ser y de estar «reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG, 4/b), y de ser «comunidad de fe, esperanza y caridad» (LG, 8/a), no podía seguir definiéndose unilateralmente, tomando como único punto de referencia los aspectos institucionales y jurídicos. Por consiguiente, se entiende que el Concilio, en la afirmación central acerca de la incorporación a la Iglesia, junto con una atenta consideración de los elementos cristológicos, haya introducido y puesto en un lugar destacado el elemento pneumatológico. Según el Vaticano II, en efecto:

«Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes... in eiusdem compage visibili cum Christo... iunguntur vinculis

nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis» (LG, 14/b).

Este pasaje —que más adelante analizaremos íntegramente— ha sido muy comentado, destacando la novedad que constituye la introducción del inciso «*Spiritum Christi habentes*». Para valorar debidamente su significado y trascendencia, es necesario, en primer término, analizar el trasfondo histórico-eclesiológico que determinó la unilateralidad de la doctrina belarminiana y su recepción magisterial hasta el Vaticano II.

II. LA UNILATERALIDAD DE LAS SOLUCIONES ANTERIORES AL VATICANO II

El progreso alcanzado por el Vaticano II en el tema que nos ocupa se percibe con claridad si se consideran las limitaciones contenidas en las soluciones precedentes. Aunque sería una excesiva simplificación y una injusticia descalificar toda la eclesiología católica elaborada en los siglos anteriores al Vaticano II, acusándola de «extrinsecismo», «jerarcologismo» y juridicismo, sí parece innegable que, desde los tiempos de la contrarreforma, la eclesiología estuvo marcada por la tendencia a subrayar el aspecto visible y jurídico de la Iglesia, quedando en la penumbra su aspecto pneumatológico.

Frente a la primacía del subjetivismo y a la imagen de la *Ecclesia abscondita* propagadas por los luteranos, los apologetas católicos, encabezados por el teólogo y luego cardenal Roberto Belarmino, procuraron reafirmar los elementos objetivos y la visibilidad de la Iglesia. En aquel contexto histórico, se quería establecer con claridad quién era miembro de la Iglesia católica y quién no. La respuesta de Belarmino, que tanto influyó en la eclesiología posterior, está pues claramente condicionada por el contexto de la controversia católico-luterana. Después de mencionar la distinción contemplada en la *Confessio Augustana*¹ (art. 7) entre la Iglesia invisible, «la

1. Acerca del contexto histórico de la *Confessio Augustana* y de su eclesiología cfr. A. MAFFEIS, *L'appartenenza alla Chiesa secondo la «Confessio Augustana»*, en AA.VV., «L'appartenenza alla Chiesa», Quaderni teologici del Seminario di Brescia, Brescia 1991, pp. 43-65. El autor observa que el acento puesto por Lutero en el aspecto invisible de la Iglesia (*Ecclesia abscondita*) expresa primariamente la convicción de que la Iglesia es objeto de fe, y no debe entenderse como una negación de su aspecto visible, que se afirma reconociendo la importancia de la predicación y de los sacramentos (cfr. *ibid.*, p. 52).

verdadera», y la exterior, «que tiene de Iglesia sólo el nombre», continúa:

*«Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani Pontificis»*².

Y para subrayar su afirmación, ejemplifica diciendo:

*«Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad Ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant»*³.

Estas últimas palabras nos revelan la intencionalidad con la que Belarmino formula su famosa definición. Sería un error pensar que para él la Iglesia no fuera más que el subrayado aspecto externo. En efecto, apoyándose en San Agustín, afirma:

*«Notandum autem est ex Augustino in breviculo collationis, collat. 3. Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, fides, spes, caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio sacramentorum»*⁴.

Especialmente importante es la matización que añade a continuación:

*«Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capite interius et exterius; et tales sunt perfectissime de Ecclesia... Definitio igitur nostra solum comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia, quia hic requiritur ut minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae»*⁵.

La distinción entre un nivel interno y otro externo de pertenencia a la Iglesia, destacada por los luteranos, parece aquí asumida también por Belarmino. Sin embargo, esta apariencia no debe ha-

2. R. BELARMINO, *De Controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, Tomus secundus, Colonia 1615, lib. III, c. 2.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

cernos olvidar la diferencia entre las dos posturas: para el teólogo de la contrarreforma la pertenencia al «cuerpo de la Iglesia» a través de un triple vínculo (llamado por los apologetas que le siguieron: *symbolicum, liturgicum et hierarchicum*) confiere una verdadera pertenencia (*re ipsa*) a la única Iglesia verdadera. Por el contrario, para los luteranos la pertenencia a la Iglesia externa no es más que una apariencia, una cuestión de nombre ⁶.

Si bien la definición belarminiana de la Iglesia no tenía evidentemente pretensiones omnicomprendivas, sino que tan sólo pretendía resaltar su aspecto externo y jurídico, no se puede negar que aquella definición, en sí misma considerada, llevaba consigo el peligro de un «naturalismo» eclesiológico que la encíclica *Mystici Corporis* describió como la postura de quien «no ve y no quiere ver en la Iglesia de Cristo otra cosa que relaciones puramente jurídicas y sociales» (n. 9). En la época siguiente a la de Belarmino, marcada por el pensamiento deista propio de la Ilustración, aquel peligro se torna en una alarmante realidad, que H. Mühlen sintetizó como sigue: «Lo humano predomina de tal modo en la conciencia psicológica que lo divino apenas es tomado en consideración. El misterio se despoja así de su poder y se reduce a una religiosidad objetiva que se puede aprehender y penetrar» ⁷. Las graves consecuencias pastorales que esto implica fueron descritas con agudeza por F. X. Arnold, al señalar que la relación fundamental entre la Iglesia y el *Pneuma* de Cristo glorificado «es olvidada en la pastoral de la era de las luces. Del mismo modo, la acción de Cristo respecto a la Iglesia y en la Iglesia queda reducida a la fundación y la institución de la jerarquía... La Iglesia se reduce a una forma de organización comunitaria que vive según los principios del derecho natural que rigen toda sociedad» ⁸.

En la misma línea se encuentra aquella postura doctrinal que considera la Iglesia simplemente como una «sociedad perfecta» —instituida por Cristo con sus ministerios y medios salvíficos— cuyo sujeto actuante ya no es primariamente Cristo, sino la jerarquía

6. La diferencia entre las dos concepciones se manifiesta claramente en la siguiente afirmación de Belarmino: «Nos autem credimus in Ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, charitatem, et caeteras; tamen ut aliquis aliqui modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur» (*ibid.*).

7. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, p. 9.

8. F. X. ARNOLD, *Pour une théologie de l'apostolat. Principes et histoire*, Tournai 1961, p. 83.

como depositaria del orden y de la jurisdicción. No es difícil descubrir aquí algunos rasgos característicos del llamado Derecho Público Eclesiástico, que, nacido en el siglo XVIII, se desarrolló en el siglo XIX, llegando a prolongarse hasta el Vaticano II⁹. Ante los argumentos de los juristas de tendencia regalista o estatalista, que pretendían someter a todas las Iglesias bajo la jurisdicción estatal —la única soberana según ellos—, los *iuspublicistas* católicos respondieron afirmando que la Iglesia es también una sociedad perfecta, soberana, independiente, con todos los medios necesarios para alcanzar su fin y capaz de dictar verdaderas normas jurídicas.

No queremos negar los servicios que la apologética *iuspublicista* prestó a la Iglesia en su defensa frente a las pretensiones absolutistas de los estados modernos y frente a aquel liberalismo que pretendía reducir lo religioso al ámbito privado y subjetivo de la conciencia del individuo. Sin embargo, se debe reconocer que la categoría de *societas iuridice perfecta*¹⁰, propia de la filosofía social y elaborada por la escuela del iusnaturalismo racionalista, adolece de forma patente de limitaciones teológicas en orden a una cabal comprensión de la Iglesia¹¹.

Después de haber ilustrado desde el contexto histórico la respuesta belarminiana a la cuestión de quién es miembro de la Iglesia, ha llegado el momento de señalar sus límites y deficiencias. A nuestro modo de ver, el principal defecto de este planteamiento radica en querer definir la incorporación a la Iglesia —que es participación en la vida divina por Cristo en el Espíritu, y por tanto una realidad esencialmente espiritual— acudiendo *sólo* a lo que se manifiesta exteriormente, tomando como *único* punto de referencia lo institucional, lo que es traducible en categorías jurídicas. De esta manera es inevitable que la seguridad y la claridad así alcanzadas traigan consigo el oscurecimiento de algo tan esencial a la Iglesia como la acción del Espíritu Santo, principio unificador y vivificador de todo el Cuerpo. Esta fundamental carencia de la fórmula belarminiana comporta múltiples implicaciones —cargadas de consecuencias pastorales— que podríamos resumir de la siguiente manera:

9. Acerca del desarrollo histórico del Derecho Público Eclesiástico, y de su superación gracias al Vaticano II, cfr. C. SOLER, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo*, Pamplona 1993, pp. 23-49.

10. Cfr. *ibid.*, pp. 32-38.

11. Cfr. E. CORECCO, Voce: *Teologia del Diritto Canonico*, in «Nuovo Dizionario di Teologia», a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Roma 1977, p. 1745.

a) Promueve una visión meramente institucional y externa de la Iglesia, dejando de lado —o por lo menos en la penumbra— que es principalmente una realidad espiritual que nace y crece en las almas de los fieles. Acentuar unilateralmente la concepción institucional de la Iglesia lleva fácilmente a entenderla como una realidad externa a uno mismo, propiciando así el desarrollo de un espíritu burocrático y formalista claramente poco eclesial.

b) La acentuación unilateral del aspecto externo, disciplinar, y jurisdiccional de la Iglesia no favorece la toma de conciencia entre los fieles de los lazos de comunión que existen entre ellos, de su corresponsabilidad en la edificación de la Iglesia y de la esencial dimensión vocacional del bautismo.

c) Se ignora que pertenecen a la Iglesia no sólo aquellos que peregrinan en esta tierra con el triple vínculo de incorporación, sino también los que ya han alcanzado la salvación, puesto que —como dice el Concilio— «los que son de Cristo y tienen su Espíritu crecen juntos, y en Él se unen entre sí, formando una sola Iglesia» (LG, 49).

d) La Iglesia de Cristo es identificada con la Iglesia católica, sin tener en cuenta que muchos de sus elementos y medios salvíficos pueden encontrarse también en otras comunidades, y que —a través de ellos— el Espíritu de Cristo puede actuar asimismo en aquellas Iglesias o comunidades eclesiales¹².

e) Esta concepción «monolítica» de la Iglesia conlleva, por último, un reduccionismo que se manifiesta en la categoría de «miembro». La imagen del cuerpo no facilita, en efecto, establecer una gradación en su pertenencia: uno es miembro o no lo es; no caben términos medios. De esta manera, queda sin explicación el «ser-cristiano y eclesial» de los bautizados no católicos¹³.

12. El decreto sobre el ecumenismo afirma: «Además de los elementos o bienes que en su conjunto constituyen y vivifican a la Iglesia, algunos, o incluso muchos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y algunos dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles» (UR, 3/b). El mismo documento, hablando de las Iglesias y comunidades separadas, afirma además que: «*Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est*» (UR, 3/d).

13. Una repercusión llamativa de esta carencia se manifiesta en el no reconocimiento por parte de la Iglesia de la posible validez (que incluye su sacramentalidad) de los matrimonios entre bautizados no católicos. Esto ha quedado superado por el Código de 1983 que impone la obligación *-ad validitatem-* de la forma canónica de contraer matrimonio sólo a los bautizados en la Iglesia católica (cfr. can. 1117).

La gran influencia de la doctrina belarminiana en los pronunciamientos magisteriales se advierte enseguida observando las dos principales afirmaciones anteriores al Vaticano II a propósito de la incorporación a la Iglesia: el can. 87 del Código de 1917 y el n. 11 de la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis*, de 1943.

El can. 87 del CIC 1917 encabeza el segundo libro —dedicado principalmente a la constitución de la Iglesia— con la siguiente afirmación:

«Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura».

W. Aymans ha observado que en esta frase han confluído dos líneas de pensamiento: la primera es de orden teológico-dogmático y pone en evidencia la incorporación radical en virtud del bautismo; la segunda, de orden pastoral y práctico, sigue la corriente apologética y tiende a deslindar con la mayor claridad posible lo que no es católico¹⁴. Con todo, y aunque terminológicamente la formulación codicial se aleja de la belarminiana, el horizonte conceptual y los límites con que está planteada la incorporación a la Iglesia siguen siendo esencialmente los mismos¹⁵.

El peso de la influencia belarminiana se advierte de modo aún más evidente en la solución adoptada por la encíclica *Mystici Corporis*. Oponiéndose al peligro de cierto «misticismo» eclesiológico —que se había hecho notar en los años precedentes—, el documento magisterial subraya repetidas veces el aspecto visible e institucional del Cuerpo místico de Cristo. Esto se manifiesta especialmente en la manera de definir quiénes son los miembros de la Iglesia:

«In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seuncti sunt» (n. 11).

14. Cfr. W. AYMAN, *Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II Vatikanischen Konzils*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 142 (1973) pp. 406 s.

15. Para un análisis de las novedades aportadas por el can. 87 del CIC 1917, así como una crítica a su planteamiento, cfr. H. MÜLLER, *Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts*, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 28 (1977) pp. 83-84.

Lo que dijimos acerca de los límites y deficiencias contenidos en la definición belarminiana, podría repetirse con respecto a este enunciado. En rigor, debe admitirse una cierta novedad, constituida por la distinción *reapse-voto* (pertenencia real-pertenencia de deseo¹⁶), con la que la encíclica intenta resolver la cuestión de los bautizados no católicos. Sin embargo, tampoco esta solución puede considerarse satisfactoria, ya que sigue sin diferenciar a los cristianos no católicos de los no bautizados¹⁷.

Si comparamos las formulaciones del Código y de la encíclica con la definición belarminiana, cabe también señalar que aquellos dos documentos destacan la importancia del bautismo como *iamua Ecclesiae*. Sin embargo, este progreso teológico conllevó un empobrecimiento del horizonte presente en la fórmula belarminiana. En efecto, el *vinculum liturgicum* —designado por el teólogo de la Contrarreforma con la expresión «*communio sacramentorum*»— se encuentra ahora reducido al vínculo bautismal. Esta limitación no resulta de poca relevancia si se considera, sobre todo, la que tiene la Eucaristía en la edificación de la comunidad eclesial.

El haber puesto de manifiesto las carencias de que adolece la *Mystici Corporis* en el tema de la pertenencia a la Iglesia, no debe ocultarnos que la encíclica constituyó, por otro lado, un notable progreso eclesiológico. En este sentido, se la puede considerar como el coronamiento de varias aportaciones teológicas surgidas en las décadas precedentes. La *Mystici Corporis*, se ha dicho, abre una nueva página en la historia de la eclesiología por «haber pasado de la consideración sociológica o jurídica de la Iglesia a otra propiamente teológica»¹⁸. En efecto, la noción de *societas perfecta* proviene de la Filosofía y del Derecho, no de la Revelación, como en cambio sucede con la noción de *Cuerpo de Cristo*. Se puede además señalar que, aunque la orientación fundamental de la encíclica es claramen-

16. Los cristianos no católicos, así como los no bautizados, no son «*reapse*» miembros de la Iglesia, sino sólo en virtud de un «*inscio quodam desiderio ac voto*» (n. 40) pueden considerarse ordenados (*ordinentur*) a la Iglesia. Esta solución ha sido criticada por basarse en un elemento meramente subjetivo e interno que no deja de ser, en el fondo, una ficción. Acerca de la cuestión del voto implícito cfr. G. CANOBBIO, *Le forme di appartenenza alla Chiesa nella ecclesiologia cattolica successiva alla Riforma*, en AA.VV., «L'appartenenza alla Chiesa», o.c., pp. 17-42.

17. Al respecto, se ha observado: «El estatuto de la salvación basado en el *votum* o deseo contempla sólo la subjetividad del individuo, quedando en la sombra la existencia de medios objetivos (eclesiales) de gracia y de salvación entre los cristianos», P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y Ecumenismo*, Madrid 1979, p. 153.

18. G. COLOMBO, *Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali*, en AA.VV., «La costituzione dogmatica "de Ecclesia"», Parma 1965, p. 18.

te cristocéntrica, no faltan importantes alusiones al Espíritu Santo, considerado como el principio de vida y el alma de la Iglesia¹⁹, como principio interno de unidad²⁰ y como Quien realiza la presencia de Jesucristo en los fieles²¹.

El hecho de que, en el tema de la pertenencia a la Iglesia, la encíclica —a pesar de sus innegables progresos teológicos— no haya conseguido superar los estrechos moldes jurídico-institucionales de la eclesiología precedente, nos muestra una vez más el peso de aquella línea doctrinal y el valor de la renovación alcanzada por el Vaticano II, que ahora vamos a contemplar más de cerca.

III. EL PROGRESO ECLESIOLÓGICO DEL VATICANO II EN EL TEMA DE LA INCORPORACIÓN A LA IGLESIA

El Concilio, a la vez que reafirma con gran fuerza y belleza la dimensión cristocéntrica de la Iglesia, ha redescubierto, como algo que le es coesencial, su dimensión pneumatológica. La acción del Espíritu en la Iglesia fue siempre un dato indiscutible para la eclesiología, pero nunca un documento magisterial había sabido resaltar con tanta propiedad su acción multiforme en la Iglesia: en su origen, en su vida y en su consumación.

Se cerró así definitivamente el periodo apologético de la Contrarreforma, en el cual —como ha sido observado— «se seguía un camino que iba *desde fuera hacia dentro*, de lo visible a lo invisible. En cambio, el Vaticano II, siguiendo una orientación que arranca de Möhler y de la *Mystici Corporis*, toma un camino que va *desde dentro hacia fuera*: por eso, su punto de partida es el ser íntimo de la Iglesia, su esencia más profunda, la vida divina que anima al cuerpo eclesial en todas sus articulaciones»²². En la concepción conciliar, el Espíritu Santo no es una especie de ornato que venga a añadirse a una realidad eclesial perfectamente estructurada en todos sus ele-

19. Pío XII siguió aquí lo que su predecesor León XIII había afirmado en su encíclica *Divinum illud*, cfr. *Mystici Corporis*, n. 23/c.

20. Cfr. nn. 23/b y c, 25 y 28.

21. Cfr. n. 23/b y c.

22. J. A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, *La Iglesia como misterio*, en AA.VV., «El legado espiritual del Vaticano II, visto por el Sínodo», Salamanca 1987.

mentos esenciales, sino que es realmente —en expresión de Congar²³— el *cofundador* de la Iglesia; así que ésta aparece como el despliegue histórico de la Trinidad entera²⁴.

Este «redescubrimiento» conciliar es deudor del movimiento litúrgico, bíblico y, sobre todo, patrístico. Sus valiosas aportaciones, registradas en los decenios anteriores, permitieron a los Padres conciliares enlazar con la gran tradición de los Capadocios, de San Atanasio, San Cirilo de Alejandría, San Ambrosio y San Agustín.

A propósito del redescubrimiento de la doctrina patrística, no se debe dejar aquí de mencionar aquél que fue a menudo señalado como el principal precursor de dicha renovación eclesiológica: J. A. Möhler, «el gran renovador de la teología católica después de la desolación de la Ilustración»²⁵. La peculiaridad de su concepción eclesiológica y especialmente de su obra *Die Einheit in der Kirche* (Tubinga 1825), ha sido individuada en su «construcción pneumatocéntrica»²⁶.

Volviendo al Concilio, y para completar el marco eclesiológico que permitirá integrar entre los elementos definitorios de la plena incorporación a la Iglesia lo cristológico y pneumatológico, hay que mencionar también la importante afirmación acerca de la *una realitas complexa* con que *Lumen gentium* cierra su primer capítulo, titulado *El misterio de la Iglesia*. Esta clara afirmación de la unidad entre lo institucional y lo espiritual, entre el *coetus adspectabilis* y la *communitas spiritualis* (cfr. LG, 8/a), se puede considerar, en cierto modo, como la clave que permite la integración eclesiológica de lo cristológico y lo pneumatológico. Para expresar esta característica de

23. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, p. 208.

24. Cfr. J. A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, *La Iglesia...*, o.c., pp. 46 s.

25. J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y política*, Madrid 1987, p. 7.

26. J. GEISELMANN, *Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, en «Theologische Quartalschrift», 112 (1931) p. 47. La observación con que Möhler prologa la *Unidad en la Iglesia* es muy significativa: «Sólo unas palabras sobre su disposición. Comienza por el Espíritu Santo. Acaso sorprenda que no haya empezado más bien por Cristo, centro de nuestra fe. Pudiera desde luego haber comenzado contando que Cristo, Hijo de Dios, fue enviado por el Padre, para ser nuestro redentor y maestro, prometió el Espíritu Santo y cumplió su promesa. Pero no he querido repetir lo que es justo dar por sabido, sino entrar enseguida en materia. El Padre envía al Hijo y éste al Espíritu. Así vino Dios a nosotros. Pero nosotros seguimos el camino inverso para llegar a Él: el Espíritu Santo nos lleva al Hijo y Éste al Padre. Así he querido comenzar por lo que, en nuestra «cristianización», es cronológicamente lo primero».

la naturaleza de la Iglesia el Concilio ha utilizado en repetidas ocasiones la categoría teológica de sacramento, en la cual lo visible y lo invisible constituyen una unidad y son ambos esenciales.

En el mismo número de la Constitución sobre la Iglesia, se encuentra otra afirmación de gran relevancia para el asunto que nos ocupa. Se afirma, en efecto, que «esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, *subsistit in Ecclesia catholica*» (LG, 8/c).

Sin entrar aquí en el debate sobre el significado exacto del término «*subsistit*», lo que sí nos interesa ahora subrayar es la importante matización que se introduce al no identificar sin más el Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia católica. Una matización de indudable trascendencia con vistas al ecumenismo y, por tanto, también para el tema de la incorporación a la Iglesia. La frase citada continúa, en efecto, haciendo notar que «muchos elementos de santificación y de verdad pueden encontrarse fuera de la Iglesia católica» (LG, 8/c).

El siguiente capítulo de *Lumen gentium*, que lleva por título *El Pueblo de Dios*, después de señalar las características esenciales del pueblo mesiánico —su origen, su estructura y su vida—, dirige la atención hacia los fieles católicos (n. 14), los cristianos no católicos (n. 5), y los no cristianos (n. 16), concluyendo con unas reflexiones acerca del carácter misionero de la Iglesia, que ora y trabaja «para que todos se incorporen al Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo» (LG, 17). La incorporación a la Iglesia —junto con el tema de su necesidad para la salvación— está contemplada en el n. 14. Allí, después de recordar «la necesidad de la Iglesia *in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant*» (LG, 14/a), el texto sigue afirmando en el segundo párrafo:

«A la sociedad de la Iglesia se incorporan plenamente los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, acogen 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, sin perseverar en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia “en cuerpo”, pero no “de corazón”» (LG, 14/b).

Para facilitar la comprensión del *iter* conciliar seguido por el texto citado hemos compuesto el siguiente cuadro sinóptico:

<i>Schema/1962</i>	<i>Schema/1963</i>	<i>Schema/1964 y LG, 14/b</i>
<p>Ii igitur vere et proprie membra Ecclesiae dicendi sunt qui, regenerationis lavacro absoluti, veram fidem catholicam profitentes et Ecclesiae auctoritatem agnoscetes, in compagine visibili eiusdem cum Capite eius, Christo videlicet eam regente per Vicarium suum iunguntur, nec ob gravissima delicta a Corporis Mystici compage seiuncti sunt.</p>	<p>Reapse et simpliciter loquendo Ecclesiae societati incorporantur illi tantum, qui integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta agnoscunt, et in eiusdem compagine visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem et Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei sacramenti et ecclesiastici regiminis ac communionis.</p>	<p>Illi <i>plene</i>²⁷ Ecclesiae societati incorporantur, qui <i>Spiritum Christi habentes</i>, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta <i>accipiunt</i>, et in eiusdem compagine visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, <i>sacramentorum</i> et ecclesiastici regiminis ac communionis.</p>

Non salvatur tamen, licet ad Ecclesiam pertineat, qui in fide, spe et caritate non vivit, sed peccans in Ecclesiae «corpore» quidem sed non «corde» remanet.

Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui *in caritate non perseverans*, in Ecclesiae sinu «corpore» quidem, sed non «corde» remanet.

Esta sinopsis nos muestra, en primer lugar, cómo el proyecto de 1962 seguía muy de cerca la línea de la *Mystici Corporis*, también, entre otros aspectos, por la consideración de los no católicos como ordenados a la Iglesia en virtud de un deseo implícito²⁸. En las discusiones sobre aquel proyecto fueron numerosas y radicales las críticas a la subyacente concepción eclesiológica, y especialmente a

27. Hemos escrito en cursiva las palabras que se encuentran así en el *Schema*, para facilitar la individuación de los cambios.

28. Cfr. *Acta Synodalia*, I, IV, 18-19: «Voto autem ad Ecclesiam ordinantur non catechumeni dumtaxat, qui Spiritu Sancto movente, conscio et explicito desiderio ad Ecclesiam aspirant, sed ii quoque, qui etsi ignorantes Ecclesiam catholicam esse veram et unicam Christi Ecclesiam, tamen, gratia Dei implicito et inscio desiderio simile praestant, sive quod sincera voluntate id volunt quod vult ipse Christus, sive quod etsi ignorantes Christum, sincere adimplere desiderant voluntatem Dei et creatoris sui».

la identificación del Cuerpo místico con la Iglesia católica²⁹. A propósito del pasaje sobre la pertenencia a la Iglesia, diversos Padres conciliares criticaron su índole excesivamente restrictiva e injusta con respecto a los hermanos separados. De hecho, varias sugerencias fueron en la línea de abandonar la expresión «miembro de la Iglesia» y de admitir una gradación en los modos de pertenecer a la Iglesia.

Habida cuenta de la importancia de las críticas dirigidas al primer proyecto, la subcomisión encargada de reelaborarla optó por el abandono, y decidió proseguir sobre la base del texto atribuido al teólogo Gérard Philips, que circulaba entre los Padres conciliares desde el comienzo³⁰. Ese texto fue reelaborado hasta su presentación oficial el 30.IX.1963.

El pasaje sobre la pertenencia a la Iglesia se encuentra en el n. 8 del primer capítulo, que tiene ahora como título «*De Ecclesiae Mystério*». Las mayores novedades que presenta son el añadido por el cual se relaciona la pertenencia a la Iglesia con la salvación y el abandono de la expresión «miembros de la Iglesia».

En el debate conciliar sobre el *Schema*/1963 destacan las críticas a las expresiones «*reapse et simpliciter*». El cardinal Lercaro propuso sustituirlos con «*plene et perfecte*»³¹ y otros Padres conciliares se expresaron a favor de admitir una gradación en la pertenencia a la Iglesia. Con respecto al inciso pneumatológico, fue sin duda determinante la *Animadversio* del arzobispo Leo Duval, en la que subrayó que la plena pertenencia a la Iglesia requiere, además de la vinculación con su aspecto visible, la inhabitación del Espíritu Santo, ya que, según las palabras del Apóstol, «*si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*» (Rom 8, 9)³². En el mismo sentido «aunque sin referirse a las palabras de Pablo» se pronun-

29. El Cardenal Liénart subrayó: «...Corpus ergo Mysticum multo latius extenditur quam Ecclesia romana... Ideo enixe peto quod art. 7, quo Ecclesia catholica Corpori Mystico absolute aequiparatur, deleatur» (*Acta Synodalia*, I, IV, 126-127).

30. Para más datos cfr. G. ALBERIGO, F. Magistretti, *Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium synopsis historica*, Bologna 1975.

31. Cfr. *Acta Synodalia*, II, II, 10-11.

32. «Loco par. 2 et 3 ponatur: "Cum vero Ecclesia duplicem aspectum essentialiter induat, alterum visibilem et externum, alterum invisibilem et spiritualem, nemo ad Corpus Christi plene pertinere censendus est nisi que Ecclesiae visibiliter simul et invisibiliter plene coniungitur et inseritur: visibiliter quidem per validam baptismi susceptionem, per apertam professionem catholicae fidei et per debitam erga legitimos Ecclesiae pastores subiectionem; invisibiliter vero per Spiritus Sancti vivificam inhabitationem, pronuntiante scil. apostolo: "Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius" (Rom. 8,9)».

ciaron el Obispo Weber de Estrasburgo³³ y su coadjutor Elchinger³⁴. La relevancia de la citada intervención de Mons. Duval para que se introdujese el inciso pneumatológico, se confirma por la explicación de la comisión conciliar, que en el n. 14 de su *Relatio* afirmó:

«Quia peccatores Ecclesiae non *plene* incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum *Rom.* 8, 9: "Spiritus Christi habentes"»³⁵.

Se llegó así al *Schema*/1964 que, en el pasaje en cuestión, permaneció sin cambios hasta la aprobación definitiva. En efecto, el n. 14 registró únicamente cuatro sugerencias (*Modi*), de las cuales sólo una se refería al inciso pneumatológico proponiendo que se pospusiera al final de la frase, que acabaría entonces: «... *et spiritum Christi habent*»³⁶. La comisión conciliar rechazó la propuesta afirmando que el texto había sido largamente discutido y parece más claro *prout iacet*³⁷.

Después de haber recordado los aspectos que más destacan en la evolución del texto de LG, 14/b, procedamos a su análisis, señalando el progreso alcanzado con respecto a las anteriores formulaciones (la del CIC 1917 y la *Mystici Corporis*).

33. «In sensu pleno et perfecto Ecclesiae societati incorporantur ii tantum qui fide et gratia Christo uniti, integram Ecclesiae ordinationem agnoscunt, et in eiusdem compage visibili...» *Acta Synodalia*, II, I, 236, 745.

34. «Diverses formes d'appartenance à l'Église. On est simplement "membre" de l'Église, lorsqu'on est rattaché à elle par des liens sacramentels définitifs (baptême). Ce sont des liens qu'on peut, certes, renier mais non détruire. On est "membre vivant" de l'Église, lorsqu'on vit de la vie de Dieu et qu'on grandit dans la Foi, l'Espérance et la Charité...» *Acta Synodalia*, II, I, 514-515. A esta propuesta se sumó el cardenal Liénart (cfr. II, II, 129). En la misma línea, se puede recordar el discurso pronunciado por el Obispo Van der Burgt en nombre de los obispos indonesios. Después de criticar la expresión «*reapse*», añade: «Etiam vox "simpliciter" displicet. Videtur in contextu immediato contradici. Dicitur enim, quod catholici qui in statu peccati versantur, corpore sed non corde in sinu Ecclesiae remanent. Quis autem dicent hominem, qui corpore sed non corde ad Ecclesiam pertinet, simpliciter in ea incorporatur esse?» *Acta Synodalia*, II, I, 60.

35. *Acta Synodalia*, III, I, 203.

36. *Ibid.*, III, VI, 99-100.

37. *Ibid.*, III, VI, 99: «Commissio praedictum textum olim post largam disceptationem statuit. Qui modus dicendi, cum explicita enumeratione conditionum, etiam hodie ei videtur clarior. Unde non admittitur mutatio neque translatio verborum».

a) «*Illi plene... incorporantur*»

Se ha abandonado la inadecuada expresión «miembros de la Iglesia», reconociendo —como indica el adverbio *plene*— que en la incorporación a la Iglesia hay una gradación. Para los católicos, esta diferenciación aflora en la frase con que continúa el párrafo, a propósito de los que permanecen en la Iglesia «*corpore, sed non corde*». Con respecto a los bautizados no católicos, en el siguiente número se reconoce su vinculación con la Iglesia en virtud de muchos elementos eclesiales que poseen en común con la Iglesia católica e, incluso, «cierta unión en el Espíritu Santo» (LG, 15). Es aquí donde la eclesiología de comunión muestra de modo palmario su valor: dando razón de las diversas situaciones eclesiales y abriendo aquella nueva perspectiva en el diálogo ecuménico que será desarrollada en el decreto *Unitatis redintegratio*. En los nn. 3 y 4 de este documento se habla de una comunión *non plena* o *non perfecta* de las Iglesias separadas y comunidades eclesiales con la Iglesia católica. A aquellos fieles se les reconoce «*quadam cum Ecclesia catholica communione*» (UR, 3) y más adelante se afirma que «*ad populum Dei iam aliquo modo pertinent*» (UR, 4)³⁸.

b) «*Ecclesiae societati*»

Con esta expresión el texto indica que no se va a hablar de incorporación a la Iglesia en su totalidad (que comprende, además de los que peregrinan en esta tierra, también a los que se purifican y a los que ya están en la patria celestial), sino únicamente de incorporación a la Iglesia *his in terris*, la «*societas organis hierarchicis instructa*» (LG, 8/a), la «*Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata*» (LG, 8/b)³⁹. El supremo legislador ha respaldado esta

38. A propósito de la *Unitatis redintegratio*, es interesante señalar cómo en la gran tarea ecuménica, junto con la dimensión cristológica, se hace especial hincapié también en la pneumatológica.

39. En este sentido, cfr. F. COCCOPALMERIO, *Quod significant verba «Spiritus Christi habentes» Lumen gentium 14,2*, en «Periodica» 68 (1979) p. 270. Al respecto, K. Rahner ha observado que la gracia santificante (implicada en la posesión del Espíritu de Cristo) es elemento constitutivo de la plena incorporación, a condición de que la expresión *Ecclesiae societate* «*nicht reduplikativ, sondern spezifikativ gelesen wird oder diese beiden Möglichkeiten in Schwebe bleiben. Ist die Kirche gerade als sichtbare Gesellschaft gemeint, dann kommt freilich die Rechtfertigungsgnade als konstitutives Element der Inkorporation in diese Gesellschaft als solche nicht in Frage und das «Spiritus Christi» habentes ist nur spezifikativ: nicht reduplikative Qualifizierung des Subjektes des ganzen Satzes... Bedeutet aber «Ecclesiae societati» einfach die*

hermenéutica de la expresión «*Ecclesiae societati*», traduciéndola canónicamente por: «*Ecclesiae catholicae his in terris*» (CIC, can. 205) ⁴⁰.

c) «*Spiritum Christi habentes*»

Además de las observaciones que ya hicimos sobre la relevancia del elemento pneumatológico para designar la plena incorporación a la Iglesia, es interesante señalar que este inciso ocupa un lugar destacado en el conjunto de la frase. En efecto, la construcción participial de las palabras «*Spiritum Christi habentes*» indica que este inciso no puede considerarse como un elemento más de la larga enumeración contenida en la frase, sino que expresa algo así como el motor, el principio dinámico, o lo que da vida a todo lo demás. Su presencia indica cómo se han de vivir los diversos vínculos de incorporación, a fin de que ésta sea plena. Para expresar esta idea, Aymans ha escrito: El inciso pneumatológico indica «no simple manifestación externa de la fe, sino testimonio de algo que viene desde dentro; no mero sacramentalismo externo, sino auténtica vida sacramental; no una socialidad inerte, sino participación entregada en la vida de la comunidad» ⁴¹. El principio unificante del organismo eclesial, constituido por el Espíritu, es expresado claramente en otro documento conciliar mediante las siguientes palabras:

Kirche, die eine Gemeinschaft ist (spezifikativ), dann kann und muss das "Spiritus Christi habentes" durchaus als eines der konstitutiven Momente der "vollen" Inkorporation (plene incorporantur) aufgefasst werden» K. RAHNER, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en IDEM, «*Schriften zur Theologie VI*», Einsiedeln, Zürich, Colonia 1965, p. 334, nota 1.

40. El texto completo del can. 205 es el siguiente: «*Plene in communione Ecclesiae catholicae his in terris sunt illi baptizati, qui in eius compage visibili cum Christo iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis*». El hecho de que el Código haya excluido el inciso pneumatológico, ha suscitado entre algunos comentadores cierta extrañeza y crítica. No podemos ahora detenernos a examinar esta cuestión, a la que volveremos, si Dios quiere, en otra ocasión.

41. «Nicht Lippenbekenntnis, sondern wahres Glaubensbekenntnis; nicht äusserer Sakramentalismus, sondern echtes sakramentales Leben; nicht tote, sondern hingebende Kirchengemeinschaft!» W. AYMANS, *Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II Vatikanischen Konzils*, en «*Archiv für katholisches Kirchenrecht*» 142 (1973) p. 409. En el mismo sentido se ha expresado L. GEROSA, en la monografía *La scomunica è una pena?*, Fribourg i. Helv. 1984, p. 281: «Il possesso dello Spirito di Cristo non è un quarto elemento che si aggiunge ai tre "vincoli" della definizione bellarminiana, ma la condizione affinché quello simbolico non sia ridotto ad una professione di fede meramente esterna, quello liturgico a puro sacramentalismo ed infine quello gerarchico ad una questione burocratica o amministrativa».

«*Sancta et catholica Ecclesia... constat ex fidelibus, qui eadem fide, iisdem sacramentis et eodem regimine in Spiritu Sancto organice uniuntur*» (OE, 2).

d) «...acogen íntegramente..., y se unen por los vínculos...»

El periodo se compone de dos proposiciones coordinadas, regidas respectivamente por los verbos *accipiunt* y *iunguntur*, el primero en forma activa y el segundo en forma pasiva. Aunque las dos proposiciones no son subordinadas sino coordinadas, se observa que la precedencia se le otorga al acto positivo de la voluntad por el que los fieles acogen íntegramente las disposiciones de la Iglesia y todos sus medios salvíficos ⁴². En la segunda proposición, que en cierto sentido viene a ser como una consecuencia de la primera, se describen los vínculos con los cuales los fieles se unen a su organización visible (*compage visibili*). A nuestro entender, esta formulación significa un progreso si se compara con los anteriores modos de definir la pertenencia a la Iglesia, en el sentido de considerar a los fieles como sujetos que intervienen activamente en su incorporación, y no limitándose a describir los vínculos de sujeción.

En la línea del redescubrimiento conciliar de la figura del fiel cristiano y de su participación activa en la edificación de la Iglesia (cfr. LG, 30-38), se advierte otro progreso en el hecho de añadir al vínculo del régimen eclesiástico el de la comunión. En efecto, según la renovada visión eclesiológica del Vaticano II, la Iglesia es —primaria y sustancialmente— el «*mysterium communionis hominum cum Deo et inter se per Filium in Spiritu Sancto*» ⁴³.

Otro progreso del texto conciliar con respecto a las formulaciones magisteriales precedentes es la toma de conciencia de que, no sólo el bautismo (al cual el Concilio sigue asignándole un lugar destacado: cfr. «*ianua Ecclesiae*» LG, 14/a), sino todos los sacramentos intervienen de alguna manera en la incorporación a la Iglesia. Uno de los cambios que fueron introducidos en el *Schema*/1963 fue precisamente poner el término «sacramento» en plural ⁴⁴. La

42. Cfr. M. TURRINI, *Eucaristia e piena appartenenza alla Chiesa*, en AA.VV., «L'appartenenza alla Chiesa», o.c., p. 121.

43. P. RODRÍGUEZ, *El Concepto de Estructura Fundamental de la Iglesia*, en AA.VV., «Veritati Catholicae», Aschaffenburg 1985, p. 237.

44. Al respecto, la comisión conciliar señaló en su *Relatio*: «*Loco sacramenti*, E/616 poposuit «cultus». Commissio scripsit, cum Emend. 188: «sacramentorum»» (*Acta Synodalia*, III, I, 203).

relevancia eclesiológica de los sacramentos ha sido repetidamente subrayada por el Concilio. Junto a la importancia fundamental del bautismo, destacan los otros dos sacramentos de la iniciación cristiana: la confirmación ⁴⁵ y la Eucaristía ⁴⁶. Habida cuenta de la atención prestada por el Concilio a este último sacramento, sorprende que en ese pasaje haya quedado sin destacar ⁴⁷.

Por último, también puede considerarse un progreso la afirmación de que el término de la vinculación que constituye la pertenencia a la Iglesia es el mismo Cristo y no la Jerarquía eclesiástica. Ésta tiene una función que, aun siendo imprescindible, es únicamente instrumental, o, si se prefiere, ministerial. De este modo, el Concilio, junto al redescubrimiento del elemento pneumatológico, ha sabido también valorizar el elemento cristológico.

Podemos, por tanto, concluir afirmando que las grandes líneas que marcaron la renovación eclesiológica conciliar, entre las cuales destaca la recuperación de la dimensión pneumatológica, se encuentran en importante medida reflejadas en el nuevo modo de concebir la incorporación a la Iglesia. Se considera, en efecto, como algo dinámico y gradual. No es una simple adhesión formal a una organización social, sino primariamente una realidad espiritual, fruto de aquel Espíritu que lleva a la plenitud de vida en Cristo a través del Evangelio, de los sacramentos y de los demás elementos ministeriales que constituyen su Iglesia.

45. Acerca de la confirmación, el Vaticano II afirma que los fieles «*sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur, speciali Spiritus Sancti robore ditantur*» (LG, 11/a).

46. Son muy numerosos los textos que subrayan la relevancia eclesial de la Eucaristía. Entre ellos, recordamos los siguientes: «*...praesertim in Eucharistia ...continuo vivit et crescit Ecclesia*» (LG, 26/a) y, sobre todo, este otro pasaje: «*Eucharistia ut fons et culmen totius evangelizationis apparet, dum catechumeni ad participationem Eucharistiae paulatim introducuntur, et fideles, iam sacro baptismo et confirmatione signati, plene per receptionem Eucharistiae Corporis Christi inserentur*» (PO, 5/b). En el mismo sentido, cfr. UR, 22/b.

47. Cfr., en este sentido, M. TURRINI, *Eucaristia e piena appartenenza alla Chiesa*, o.c., pp. 107-128. Un ejemplo palmario del valor central que el Concilio asigna a la Eucaristía en la edificación de la Iglesia se encuentra en la afirmación según la cual la diócesis se constituye en Iglesia particular en la medida que una porción del Pueblo de Dios, está unida a su pastor y es «*ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata*» (CD, 11/a).