

I. ASPECTOS
TEOLÓGICO-HISTÓRICOS

1. PONENCIAS

LA COMPRENSIÓN TRINITARIA DE LA IGLESIA EN LA CONSTITUCIÓN «LUMEN GENTIUM»

GERHARD LUDWIG MÜLLER

1. LA IGLESIA COMO SUJETO Y OBJETO DE LA FE CRISTIANA

En la confesión de fe, la Iglesia aparece bajo dos aspectos: como sujeto y como tema de la fe cristiana. La Iglesia habla como sujeto de la fe cuando la asamblea de los creyentes, por la palabra «Cree-mos», se pone en relación con la autocomunicación del Dios trinitario en la creación, encarnación, redención y realización plena del mundo y del hombre.

En segundo lugar, la Iglesia se comprende a sí misma como objeto y contenido de su fe en el Padre, Hijo y Espíritu. No obstante, la Iglesia no cree de la misma manera en sí misma como cree en Dios como origen y contenido de la salvación. La diferencia esencial entre la manera de creer en la Trinidad y en su actuación salvífica, y en la Iglesia misma y los dones salvíficos de la gracia sacramental y de la vida eterna, aparece clara a raíz de la particularidad lingüística que indica la preposición «en». La Iglesia se autocomprende como objeto de la fe en tanto que su existencia, misión y eficacia es fruto de la actuación salvífica de Dios.

Así pues, la Iglesia se convierte de forma legítima y necesaria en tema de la teología.

Porque la Iglesia es el resultado de la actuación del Dios trinitario, es también en su estructura y su realización reflejo de la autocomunicación de Dios: ella es el medio eficaz de la comunicación humano-divina. Es signo e instrumento de la voluntad salvífica de Dios. La comunión con ella fundamenta la participación en la vida divina. Esta vida divina es real en la autorrealización trinitaria y es ofrecida a la criatura como perfeccionamiento en el amor (Gal 4, 4-6; Rm 5, 5; 8, 13-29; Jn 17, 22; 1 Jn 1, 1-3; 4, 8-16).

La fundamentación originaria de la Iglesia en la realidad de la autocomunicación histórica de Dios muestra que la autocompren-

sión de la Iglesia no se puede concebir en categorías exclusivamente sociológico-religiosas y psicológicas. Por eso, la Iglesia Católica nunca se ha comprendido como una sociedad religiosa externa. Ella no es una simple asociación de simpatizantes que se reúnen por propia iniciativa para intercambiar sus convicciones religiosas, para manifestar sus sentimientos religiosos en la praxis cultural, y experimentarse como comunidad.

Así como la fe como acto de donación personal se relaciona con la Palabra de Dios que viene a nuestro encuentro, y es sostenida por el don personal de Dios en el Espíritu Santo, de la misma manera la comunidad creyente de la Iglesia se sabe también como resultado de una autocomunicación de Dios hacia nosotros, y como un medio en el cual se hace posible una comunicación con Dios. Dios mismo toma la iniciativa. El llama los hombres hacia El. El hace de ellos su pueblo. El hace de su pueblo una comunidad constituida como sociedad. El se comunica a esta comunidad. A través de ella da testimonio de Sí mismo en el mundo como la salvación de cada hombre.

En consecuencia, la Iglesia, en su ser y estructura, tan sólo puede ser descrita de forma apropiada teológicamente, es decir, en el horizonte del actuar divino.

Ya que la Iglesia no es originariamente contenido de la revelación, si no que es el resultado de la autocomunicación de Dios, se comprende que la teología desarrollase relativamente tarde una descripción sistemática de la Iglesia. El Concilio Vaticano II, con su constitución «Lumen Gentium», promulgada hace ya más de treinta años, nos ofrece por primera vez un concepto fundamental para la Eclesiología teológico-científica.

Evidentemente, en la Patrística y la Escolástica se trataron también temas eclesiológicos¹. Los Padres de la Iglesia disponían de un rico repertorio de imágenes bíblicas para la Iglesia. Interpretaron el misterio de la Iglesia con una gran profundidad espiritual y amplitud alegórica. También trataron algunos problemas eclesiológicos fundamentales: la apostolicidad de la Iglesia; la fundamentación de

1. PATRICK V. DIAS-P. TH. CAMELOT-Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (= Handbuch der Dogmengeschichte), ed. por M. SCHMAUS et alii, Freiburg-Basel-Wien, 1970-74; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Bedeutung. Ihr Wesen und ihr Geheimnis* (= *Quaestiones disputatae*, 14, ed. por K. RAHNER y H. SCHLIER), Freiburg-Basel-Wien 1966; H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

su estructura episcopal en la sucesión apostólica; la *communio ecclesiarum*; la autoridad de los concilios y del obispo de Roma; la eficacia salvífica objetiva de la Iglesia en su actuación sacramental (cf. la controversia de S. Agustín con el Donatismo); la necesidad de la Iglesia para obtener la salvación y la referencia a la voluntad salvífica universal de Dios; la eficacia de la gracia incluso antes de Cristo y fuera de la Iglesia visible (cf. *ekklelesia* desde Abel; *logoi spermatikoi, anima naturaliter christiana*); la relación de la Iglesia invisible como comunidad en la gracia; y la pertenencia necesaria a la Iglesia visible católica y apostólica.

A pesar de esta rica aportación, la eclesiología aparece en primer lugar como tratado teológico en las controversias medievales entorno al conciliarismo y la superioridad del Papa o del Concilio. En este contexto, son importantes las discusiones acerca de la autoridad del Papa y del emperador en el *corpus christianum* de la sociedad medieval. De la misma manera, la alienación de la estructura eclesial a través de la sociedad feudal fue relevante, no desde el punto de vista teológico, sino histórico-cultural. Tan solo los clérigos aparecen como los sujetos activos de la vida eclesial. Por el contrario, los laicos constituían una masa pasiva de miembros, bajo la tutela y el cuidado de los superiores.

A través de la reforma protestante tuvo lugar un replanteamiento fundamental de la comprensión católica de la Iglesia. Las cuestiones que se plantearon entonces tan sólo han obtenido una respuesta católica exhaustiva gracias al Vaticano II. El Concilio desarrolló una síntesis más allá de las antinomias condicionadas histórico-espiritual y político-socialmente de Iglesia invisible y visible, de jerarquía y laicos, de sacerdocio común de todos los fieles y del ministerial, de Iglesia y mundo. Esta síntesis del Vaticano II fue tan sólo posible gracias a la gran renovación de la teología a partir de sus fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas. Sólo de esta manera se comprende por qué el movimiento bíblico, patrístico, histórico-litúrgico y ecuménico, así como también las grandes concepciones sociales de la doctrina social católica fueron incorporadas en los tres importantes documentos del Concilio Vaticano II: la Constitución sobre la Iglesia «Lumen Gentium», sobre la revelación divina «Dei Verbum» y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy «Gaudium et spes»².

2. Cf. L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de Dieu*, Paris 1970; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970; M. GA-

2. LA PREHISTORIA DE LA «LUMEN GENTIUM»

La diferencia decisiva entre la concepción católica y protestante del cristianismo aparece en el tema de la «Iglesia».

La doctrina de la justificación del pecador por la gracia y la fe sola, sin la mediación de las obras humanas y de un intermediario humano, tuvo como consecuencia para la Eclesiología que la comunidad de fe interna e invisible y la Iglesia visible, con la jerarquía y su mediación sacramental de la gracia, entraron en confrontación. Desde la perspectiva calvinista, la Iglesia es, según su esencia, el *numerus praedestinatorum*. La Iglesia externa no es de ninguna manera constitutiva para la pertenencia a la Iglesia propiamente dicha. Ella tan sólo es el lugar donde hay indicios para la comunión con la Iglesia propiamente dicha, pero invisible. Para los luteranos, la Iglesia es tan sólo la «reunión de los creyentes donde se predica el evangelio de manera pura y los sacramentos son administrados de manera recta». Ciertamente que aquí no se niega la visibilidad de la Iglesia y el hecho de que pueda ser reconocida por los signos externos. No obstante, se es miembro de la verdadera Iglesia tan sólo por el acto de fe. La pertenencia a la Iglesia visible según el derecho divino y la sumisión a la autoridad de los obispos y del Papa no pueden ser, según la comprensión luterana, criterio o condición de pertenencia a la Iglesia visible y a la comunión de la gracia. De otro modo, la jerarquía eclesial en tanto que instancia de mediación creada cuestionaría la inmediatez del cristiano con Dios en la fe y en la gracia. Únicamente se considera necesario un servicio a la palabra del Evangelio en la predicación y el sacramento. Este servicio, con todo, no tiene ninguna función constitutiva de mediación para nuestra relación con Dios. En las palabras acerca del sacerdocio general, que Lutero ve fundamentado bíblicamente (cf. 1 Pe 2, 5.9), queda expresada la inmediatez de cada creyente respecto a Dios. Para Lutero, esta afirmación bíblica se halla en contraposición con una comprensión del ministerio como sacerdocio, ya que con él se quiere significar una instancia mediadora constitutiva, y en parte relevante, entre los laicos y Dios.

Como se sabe, el Cardenal Roberto Bellarmino, teólogo católico de la controversia con el Protestantismo, acentuó la necesidad de la comunión con la Iglesia visible para obtener la salvación. De manera

semejante, al final de la Edad Media se afirmó contra Wicklif y Hus que la jerarquía eclesiástica pertenece constitutivamente al ministerio salvífico de la Iglesia.

Según Bellarmino, la Iglesia es la reunión de hombres que se encuentran unidos por la comunión del Credo y de los sacramentos, y están conducidos por los pastores legítimos, sobre todo por el Papa. Por eso, la Iglesia es una formación social que es tan tangible y visible como un Estado (Controv. gen. 4 III/2; 3 II).

Bellarmino no pretende cuestionar la realidad interior de la Iglesia como comunidad de gracia. Pero justamente el criterio constitutivo para la pertenencia a la Iglesia interior es la pertenencia a la realidad corporativa de la Iglesia visible.

Bajo la influencia del Deísmo, de la filosofía ilustrada, la comprensión de la Iglesia sufrió una transformación. Se acentuó la vertiente externa de la Iglesia, lo cual condujo a una comprensión puramente exteriorizada de la misma. En los siglos dieciocho y diecinueve, en el Absolutismo de la Ilustración (Galicanismo, Josefinismo, Febronianismo) se manifestó esta comprensión exteriorizada de la Iglesia en la idea de una Iglesia como elemento integrativo del Estado. La Iglesia como órgano de educación y disciplina se convirtió en un instrumento al servicio de un Estado orientado totalitariamente. Incluso la comprensión del Estado de las representaciones liberal-totalitarias estatales del siglo diecinueve, y de las democracias populares, estaba marcada por la idea de la sumisión de la Iglesia al Estado. Tan sólo el Estado podía definir el bienestar y las metas de los hombres.

Es comprensible, pues, por qué el magisterio eclesiástico se defendió frente a una semejante instrumentalización por parte del Estado. La lucha por la libertad de la Iglesia se llevó a cabo bajo el lema «societas perfecta». «Societas perfecta» significa que Cristo dotó a la Iglesia con una estructura jerárquica, con el Papa a su cabeza. La Iglesia hace valedera frente al Estado una determinación sobrenatural propia del hombre. Para eso, ella sola es competente. Su estructura interna se atribuye de forma positivista a la voluntad fundacional del Jesús histórico. La Iglesia está estructurada verticalmente. Los laicos no desempeñan ningún papel activo. Ellos son destinatarios de las indicaciones de la jerarquía. Quien se somete en la obediencia de la fe a la autoridad eclesiástica, obtiene la salvación sobrenatural.

La desventaja de esta comprensión de la Iglesia es que ésta aparecía como una sociedad organizada autoritariamente, de arriba hacia abajo. La comprensión centrada en la jerarquía de la Iglesia correspondía a una comprensión autoritaria de la revelación. Según esa, la fe aparecía como un acto de sumisión a la autoridad de Dios.

Esta comprensión autoritaria de la Iglesia no podía ser la última palabra en la historia de la teología. Se hacía necesaria una nueva concepción teológica de la Eclesiología.

Los primeros enunciados de una nueva fundamentación eclesiológica se deben a representantes de la Escuela de Tubinga del siglo diecinueve. Entre ellos cabe destacar a Johann Sebastian Drey y, sobre todo, a Johann Adam Möhler (1796-1838)³. Möhler vió la necesidad de fundamentar la Iglesia en la encarnación y en la misión del Espíritu. Möhler ha influenciado también la Escuela Romana (G. Perrone; C. Passaglia; Cl. Schrader; J. B. Franzelin). Bajo el influjo de la teología de la Escuela Romana, Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) consideró la Iglesia como Misterio. La Iglesia, por un lado, está fundamentada en el misterio de la encarnación; por el otro, precisa del Espíritu como principio vital: el Espíritu es el alma de la Iglesia.

Esta nueva fundamentación cristológica y pneumatológica de la Iglesia marcó también el primer borrador de la constitución sobre la Iglesia del Vaticano I: la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo (Mansi 51, 539). Pero el Vaticano I no elaboró ninguna constitución amplia sobre la eclesiología. De forma aislada, se proclamó tan sólo la definición de la infalibilidad y del primado jurisdiccional del Papa. Para muchos padres conciliares la expresión «Corpus Christi mysticum» resultaba demasiado protestante, ya que para ellos esta expresión daba demasiado relieve a la Iglesia invisible⁴.

El magisterio eclesiástico contribuyó, marcando una determinada dirección con las importantes encíclicas del Papa León XIII «Satis cognitum» (29.6.1896) y «Divinum illud munus» (9.5.1897) a la posterior síntesis de la teología eclesiológica. Según eso, el lado

3. J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenwäter der ersten drei Jahrhunderte* (1825), ed., intr. y com. de J. R. GEISELMANN, Köln-Olten 1957; IDEM, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und der Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, (1832), ed., intr. y com. de J. R. GEISELMANN, Köln-Olten, 1958.

4. Cf F. VAN DER HORST, *Das Schisma über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil* (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Schriften, VII., ed. Johann-Adam Möhler Institut, Paderborn 1963).

visible e invisible de la Iglesia se muestran tan inseparables como la divinidad y la naturaleza humana de Jesús.

Después de la crisis del Modernismo empezó el así llamado «siglo de la Iglesia»⁵. Y Romano Guardini pronunció aquella frase: «La Iglesia despierta en las almas»⁶.

Otras diversas contribuciones de la exégesis, patristica, liturgia y de las teologías ortodoxa y protestante a este movimiento eclesiológico, que debía desembocar en la constitución «Lumen Gentium», son muy numerosas y decisivas. No obstante, aquí tan sólo podemos hacer breve alusión.

Aparte de los conceptos centrales, como «Pueblo de Dios», «Cuerpo de Cristo» y «Templo del Espíritu Santo», se halló en la Sagrada Escritura una sorprendente cantidad de imágenes, metáforas y alegorías en las cuales se expresa la esencia y eficacia de la Iglesia, y que el Concilio, en «Lumen Gentium» n. 6, enumera: la Iglesia es un rebaño conducido por Cristo, el Buen Pastor; es la construcción de Dios, cuya piedra angular es Cristo y que está construida sobre el fundamento de los apóstoles; la Iglesia es familia de Dios y al mismo tiempo tienda y habitación de Dios entre los hombres. La Iglesia es comprendida como Templo Santo, edificado con piedras vivas, es decir, los creyentes. La Iglesia es la ciudad santa de Jerusalén o la Jerusalén de arriba, «que es nuestra madre». De sus entrañas da a luz, por el bautismo y la fe, a nuevos hijos y los incorpora al Cuerpo de Cristo. La Iglesia es la esposa de Cristo, del Cordero, que se ha entregado por ella. La Iglesia es conducida como esposa por el Espíritu de Dios y preparada para salir al encuentro de su Esposo para llevar a cabo la unión sponsorial del amor y de la comunión de vida eterna.

Se recurrió al concepto de *soma Christou* de la teología paulina⁷. Este concepto designa en Pablo la totalidad de la Iglesia de Cristo. Ella es ensamblada de tal manera en sus diversos ministerios y carismas a través del Espíritu, que cada uno de los miembros del Cuerpo de Cristo contribuye a la edificación de la totalidad de la Iglesia. En las epístolas deutero-paulinas, a los Colosenses y a los Efesios, se desarrolla esta imagen en la contraposición de Cristo

5. O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

6. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, 1.

7. Cf. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, 2 vol., Louvain 1933.

como Cabeza y la Iglesia como su Cuerpo. En ella queda expresada tanto la unidad vital, indisoluble, de Cristo con la Iglesia, como el primado de Cristo frente a la Iglesia. Cristo, en tanto que Señor glorificado, es, mediante el Espíritu Santo, origen, fuente y principio vital de su Iglesia. En esa imagen paulina se podía superar también la contraposición de sacerdocio común y sacerdocio general de los creyentes. El hecho de que los laicos se comprendieran no solamente como miembros pasivos de la Iglesia y objeto de la actuación de la jerarquía, condujo a una renovación y profundización del apostolado de los laicos. En este sentido, era deseo del Papa Pío XI el que se tomara conciencia de la misión de la Iglesia y del apostolado de los laicos (cf. la Acción Católica).

En una obra relevante para la Eclesiología, el cardenal Charles Journet, sobre una base teológico-encarnatoria, destacó la conexión interna entre la Iglesia invisible y la visible. De manera parecida a como lo hizo Johann Adam Möhler, se muestra aquí que, analógicamente a la encarnación, la comunidad de gracia invisible, la dimensión divina de la Iglesia y la comunidad eclesial humana visible no pueden ser separadas la una de la otra, aunque tampoco deben ser confundidas.

También la categoría, redescubierta en los años treinta, de la Iglesia como «Pueblo de Dios» desempeñó un papel decisivo en la Eclesiología. Con esta categoría apareció clara la unidad histórico-salvífica con Israel, y al mismo tiempo se puso más de relieve que la Iglesia no es solamente una comunidad religiosa que se remonta a un fundador histórico de una religión, así como tampoco es el caso de Israel. La Iglesia está fundamentada en el actuar revelador de Dios, el cual se escogió Israel como pueblo de la alianza para hacer de él un instrumento con el cual pudiese imponer su voluntad salvífica escatológica. En la encarnación de Cristo se completa el actuar salvífico de Dios. Jesucristo no funda un nuevo Pueblo de la Alianza aparte de Israel, sino que lo transforma en la figura definitiva y escatológica a través de la proclamación del Reinado de Dios y, en último término, de su donación en la cruz ⁸.

8. Cf. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*, 2 vol., Paris 1955/62; A. VONIER, *Das Mysterium der Kirche. Drei Vorlesungen*, Salzburg 1941; N. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941; A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954; St. Ottilien 1993; H. ASMUSSEN (ed.), *Das Volk Gottes im Neuen Bund: Kirche, Volk Gottes*, Stuttgart 1961; R. BUMER-H. DOLCH (ed.), *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der*

La encíclica «Mystici Corporis», publicada por Pío XII en el año 1943, representa el paso más significativo hacia la «Lumen Gentium». En ella se nos ofrece un resumen crítico de las tendencias de aquel momento. Más allá de ella misma, nos da indicios de una posible síntesis más amplia. Pío XII prefería una terminología cristocéntrica. El concepto central es «Cuerpo de Cristo», el cual engloba los de «Pueblo de Dios» y «Templo del Espíritu Santo». El término cristológico indica que la esencia de la Iglesia tiene que ser desarrollada a partir de la autocomunicación del Dios trinitario⁹.

La voluntad de un nuevo enunciado resultó efectiva en el Vaticano II cuando se rechazó el primer borrador de la Constitución sobre la Iglesia, que planteaba aún la cuestión de la esencia de la Iglesia militante. Según este borrador, la esencia de la Iglesia debía ser derivada otra vez a partir de su aspecto visible exterior.

De forma bastante confusa se hallaban en este borrador, uno al lado del otro sin más, temas esenciales tocantes a la estructura de la Iglesia: episcopado y primado, pertenencia necesaria a la Iglesia para la obtención de la salvación, autoridad del magisterio, el apostolado laical, el problema ecuménico de la unicidad de la Iglesia de Jesucristo en la relación de la Iglesia Católica con las iglesias y comunidades no católicas, la relación de Estado e Iglesia, o Iglesia y mundo.

3. LA IGLESIA: EL SACRAMENTO DE LA COMUNIÓN CON EL DIOS TRINITARIO

3.1. *El origen de la Iglesia en la voluntad comunicativa de Dios Padre*

La Const. «Lumen Gentium» desarrolla en sus dos primeros capítulos el «Ser y la Misión universal» de la Iglesia: «El Misterio

katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für J. Höfer, Freiburg-Basel-Wien 1967.

9. S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, Roma 1937, ²1946; IDEM, *De Christo Capite mystici Corporis*, Roma 1960; E. PRZYWARA, *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz*, en «Zeitschrift für Ascese und Mystik» 15 (1940) 197-215; C. FECKES, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln 1949; K. RAHNER, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII «Mystici Corporis Christi»*; en *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln ³1958, 7-95; Y. CONGAR, *Lumen gentium n. 7: L'Église*, en «Au service de la Parole de Dieu. Mélanges Mgr. Charue», Gembloux 1968, 157-180.

de la Iglesia» (LG 1-8) y «El Pueblo de Dios» (LG 9-17)¹⁰. En los seis capítulos siguientes trata de la aplicación y concretización de los principios trazados aquí: en el tercer capítulo sigue la constitución jerárquica de la Iglesia. El capítulo cuarto expone la posición y tareas de los laicos en la Iglesia. El capítulo quinto se ocupa de la vocación universal a la santidad; el sexto de la vocación a la santidad de los religiosos. El capítulo séptimo concluye el desarrollo de la comprensión eclesial con la referencia a la dinámica escatológica de la Iglesia, es decir, en vista a su perfeccionamiento en la Comunión de los Santos y en el Reinado del Dios trinitario. En el octavo capítulo, también bajo una perspectiva escatológica, se pone de relieve la dimensión mariana y eclesial de la vida cristiana.

La disposición central de la Iglesia se encuentra en el n. 1. La Iglesia es en Cristo el sacramento de la voluntad salvífica o del Reinado de Dios. En virtud del sentido figurado del concepto de sacramento se puede superar la clásica oposición entre la comprensión de la Iglesia como comunidad de gracia invisible y formación social. La dimensión interna y externa de la Iglesia se comportan una en relación con la otra como la realidad interna del sacramento (*res sacramenti*) y la figura simbólica externa (*sacramentum tantum*). La Iglesia no es una comunidad religiosa fijada que gire entorno a sí misma. La Iglesia, antes bien, está anclada en la voluntad salvífica de Dios. Su destino tan sólo puede darse en el horizonte universal de la autocomunicación del Dios trinitario en la creación, redención y consumación final. Dios mismo se comunica al hombre en su globalidad, y a cada uno en particular, como Verdad y Vida. La autocomunicación de Dios tiene por objetivo unir a los hombres con Él y entre ellos mismos. La perfección personal y social definitiva del hombre es la meta de la autocomunicación de Dios. El hombre, en este estado de perfección, puede participar en la *Communio* del amor, que es Dios mismo, y, por la relación específica con las Personas divinas, en la vida divina, que subsiste eternamente en las relaciones de las Personas divinas. Por la Trinidad económica tenemos nosotros parte en la Trinidad inmanente. En virtud de la autocomunicación de Dios en su Palabra hecha carne y en su Espíritu Santo podemos nosotros, en el Espíritu del amor y en unión con Jesucristo, el Hijo, como «hijos en el Hijo», llamar a Dios

10. Cf. G. BARAUNA (ed.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «über die Kirche» des Zweiten vatikanischen Konzils*, 2 vol., ed. alemana a cargo de O. SEMMELROTH-J. G. GERHARTZ-H. VORGRIMLER, Freiburg-Basel-Wien/Frankfurt a. M., 1966. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II. Concile du Vatican*, 2 vol., Paris 1967/68.

Abbá, Padre. En virtud de la gracia de la filiación somos incorporados a la autocomunicación interna del Padre: del Padre salen el Hijo y el Espíritu (económicamente) a fin de que nosotros, en comunión con el Hijo y en la unidad del Espíritu, seamos totalmente colmados con la divinidad de Dios. Nosotros permanecemos criaturas, pero semejantes a Dios. Por el amor que el Padre nos ha regalado en el Hijo y en el Espíritu nos llamamos Hijos de Dios, y lo somos. Cuando se nos revele plenamente en el Hijo y en el Espíritu, entonces lo veremos tal como es (cf. 1 Jn 3, 2s.).

Si se llama a la Iglesia «Lumen Gentium» y «Pueblo de Dios», evidentemente no se trata entonces de un Dios en el sentido de un absoluto metafísico que pueda ser alcanzado a través de una reflexión filosófica. Con Dios tampoco se quiere significar el *numinosum* de las religiones. Aquí nos referimos, antes bien, al Dios que en la elección de Israel se mostró como un poder histórico salvífico. En su elección de Israel, Dios se revela en su donación paternal a su Pueblo que ha elegido como a un hijo. La «paternidad» de Dios, que se manifiesta en la elección del Pueblo de Dios, se hace manifiesta histórica y definitivamente en la singular relación de Jesús con Dios. Jesús se comprende a sí mismo como el Hijo. En su relación con Él, Dios, que lo revela como el Hijo, se revela a Sí mismo como el Padre. La relación temporal entre Jesús y Dios aparece como la revelación de la eterna relación de la Palabra divina con Dios. A raíz de la revelación del Espíritu de Dios en la singular relación Padre-Hijo de Jesús, se nos manifiesta la esencia interna de Dios (cf. Lc 10, 21 s.). Dios da a conocer su esencia interna en su nombre: El es el Dios uno y trino como Padre, Hijo y Espíritu (Mt 28, 19).

Por eso, el Pueblo de la Alianza, que tiene su origen en el actuar del Dios trinitario, es la Iglesia del Dios Padre, Hijo y Espíritu. Pablo dice a los responsables de la comunidad de Efeso: «Tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su propio hijo» (Hech 20, 28; cf. Ef 2, 21; 1 Co 12, 3-6).

La Iglesia está estructurada interiormente por el origen de la voluntad salvífica de Dios en el Padre. Históricamente, se encuentra marcada de forma radical por Cristo. Ella es también «Pueblo de Jesucristo», ya que el actuar salvífico de Cristo completa la relación del Pueblo de Dios con el Padre. Ella es Pueblo del Hijo de Dios porque Cristo es el mediador de la salvación y, en cierta manera, toma posesión de este pueblo. El Pueblo de la Alianza es constituido a través del actuar del Señor histórico y glorificado. El Kyrios se

apropia siempre de nuevo de la Iglesia como Cuerpo suyo, porque Él es el fundamento de la Iglesia en el Bautismo y en la Eucaristía. En la actividad de los miembros del Cuerpo se muestra la presencia de Cristo. Por medio de ella, Cristo completa su venida en el mundo. De Cristo, como Cabeza, crece el Cuerpo y se edifica en el amor (cf. Ef 4,16). En el «crecimiento del Cuerpo de Cristo» —que se efectúa en el tiempo, es sostenido por Cristo y llevado a cabo por los miembros del Cuerpo de Cristo—, debemos llegar todos «a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13).

«Pueblo de Dios» o «Cuerpo de Cristo» no son, por tanto, dos conceptos fundamentales alternativos. Deben ser, antes bien, contemplados desde la perspectiva de una mutua referencia y a la luz de la autocomunicación histórico-salvífica del Dios trinitario. Tan sólo por medio de la encarnación del Hijo y de la venida del Espíritu Santo tenemos acceso a Dios Padre (cf. Ef 2, 18). El camino hacia El tan sólo permanece abierto gracias al Hijo y al Espíritu Santo (Jn 14, 6). Y solamente por la revelación histórica del Hijo y del Espíritu se llega a la inhabitación de Dios en el corazón del hombre. Tan sólo así puede la comunidad de los discípulos estar unida en sí misma según el modelo del Dios trinitario, y ser un signo de la presencia salvífica de aquella comunidad que, en Dios, constituyen Padre, Hijo y Espíritu (cf. Jn 14, 16.23.26; 1 Jn 1,1-3; 4, 8-16; Gal 4, 4-6; Rm 5, 5; 8,15.29; 1 Cor 12, 3-6). Sólo porque la Iglesia es Pueblo del Padre gracias a la unidad por la gracia con el Cuerpo de Cristo, es también Templo del Espíritu (1 Cor 3, 16; 6, 19). Solamente si el Espíritu del Señor (1 Cor 3, 11) llena la Iglesia, la cual se remonta hasta su actuar histórico, con su vida, de la misma manera que el alma vivifica un cuerpo, puede la Iglesia, como esposa de Cristo, salir al encuentro de su Esposo, Cristo, hacia la eterna unión sponsorial con El, con Dios, y exclamar con la fuerza del Espíritu: «Ven, Señor Jesús» (Ap 22, 17).

Es esta perspectiva global trinitaria e histórico-salvífica de la autocomunicación de Dios, la que permite ver el Misterio de la Iglesia en las tres afirmaciones fundamentales referidas unas a otras: la Iglesia es Pueblo de Dios Padre (LG 2), el Cuerpo de Cristo, Iglesia del Hijo (LG 3), y Templo del Espíritu Santo (LG 4).

No obstante, la constitución trinitario-tripersonal de la Iglesia no debe inducir a compartir la opinión de Joaquín de Fiore, según la cual se pueden distinguir tres etapas históricas consecutivas y que se relevan conforme aparecen: que en el tiempo del Antiguo Testa-

mento, la Iglesia es el Pueblo de Dios, en el Nuevo Testamento el Cuerpo de Cristo, y en el tiempo post-bíblico el Templo del Espíritu Santo. En la historia del único Pueblo de la Alianza se refleja, antes bien, la historia de la progresiva autorrevelación del único Dios en la Trinidad de Personas divinas. El punto culminante de esta revelación progresiva es la encarnación del Hijo de Dios.

Con la encarnación del Hijo eterno no se trata tampoco de la actividad de una Persona divina a diferencia de las otras dos, que tarde o temprano asumirían su papel eclesial. No, es el Dios uno y trino el que a través de la encarnación del Hijo culmina históricamente la revelación. En la humanidad de Jesús no se revela tan sólo el Hijo. En virtud de la unión de la humanidad de Jesús con el Hijo se revela también la Persona del Padre y del Espíritu Santo. En consecuencia, cada una de las fases de la historia de la salvación no están sostenidas de forma aislada por el actuar del Padre, o del Hijo o del Espíritu Santo, sino que el único actuar de Dios, a saber, del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, llega a su punto histórico culminante en la encarnación de Cristo y en la historia humana de Jesús. Por esta razón, Cristo, en su humanidad, es también el único mediador hacia el Padre. La base trinitaria, el horizonte trinitario del origen de la Iglesia aparece claro en la fundamentación histórica de la Iglesia en el acontecimiento de Cristo. «Así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido “por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”» (LG 4).

3.2. *El centro cristológico de la Iglesia*

Una vez fundamentada verticalmente en la automanifestación del Dios trinitario en estos cuatro primeros capítulos, el Concilio, en el capítulo quinto, expone la fundamentación histórico-horizontal de la Iglesia en el actuar del Hijo de Dios hecho hombre, y del hombre concreto Jesús de Nazaret.

Es evidente que Jesús no actúa como un fundador cualquiera de una religión. La Iglesia como nuevo Pueblo de la Alianza tiene su origen en el actuar de Jesús, en la medida que Él se comprende a Sí mismo como el Hijo del Padre. La misión de predicar y realizar en el mundo el Reinado de Dios abarca toda su existencia. Con la elección de los Doce pone de manifiesto su pretensión de restablecer el Pueblo de la Alianza y la reunión de todo el mundo para la renovación y perfección escatológica del Pueblo de la Alianza. En su actuar salvífico, en último término en la cruz y resurrección, se nos

muestra como el mediador de la Nueva Alianza y como el único intermediario entre Dios y los hombres. El Pueblo de la Alianza nace de su misión, de su eficacia salvífica y de su muerte. La incorporación de todos los pueblos a la «Nueva Alianza en la sangre de Cristo» (Lc 22, 20), prometida para el final de los tiempos, pertenece al actuar escatológico de Jesús. La comunidad eucarística, la comunidad de vida con Cristo, el Señor glorificado, que se realiza en la Eucaristía, es la participación en su muerte, en su carne y sangre. Por la participación en el cuerpo sacramental de Cristo los discípulos son «un solo cuerpo». En él, Cristo está presente, y a través de él actúa el Señor glorificado por el Espíritu Santo (cf. 1 Co 10, 17).

El Kyrios enaltecido como Cabeza de su Iglesia se presenta en el mundo a través de la vida comunitaria en la Iglesia, de las instituciones de la Iglesia, y de las realizaciones sacramentales establecidas por El. En consecuencia, la Iglesia como Cuerpo de Cristo es siempre una realidad visible. Por esta razón, Cristo, como portador invisible del Reinado de Dios, se hace visible y experimentable en la comunidad de los discípulos, en su Cuerpo, en la Iglesia. El Señor glorificado es origen y fuente de toda eficacia y misión del Pueblo visible de Dios sobre la tierra. Pero tan sólo mediante la figura visible de la Iglesia —a través de su predicación, su testimonio, su comunidad, su confesión— puede experimentarse en la fe a Cristo en el mundo, y bajo las condiciones del conocimiento sensitivo-intelectual del hombre. Esta unidad de realidad interior y exterior de la Iglesia, y la relación de Cabeza y Cuerpo, Cristo e Iglesia, se realiza gracias al Espíritu Santo que nos ha sido dado: «Para renovarnos sin cesar en El (cf. Ef 4, 23) nos dio su Espíritu, que es el único y el mismo en la Cabeza y los miembros. Este de tal manera da vida, unidad y movimiento a todo el cuerpo, que los Padres pudieron comparar su función a la que realiza el alma, principio de vida, en el cuerpo humano» (LG 7).

Es precisamente esta Eclesiología, fundada en la Trinidad y en la encarnación, la que ha permitido al Concilio resolver el antiguo problema de la relación entre Iglesia invisible y visible. La congregación visible de los creyentes sobre la tierra, dotada por Cristo con el ministerio apostólico, constituye una unidad viva con el Cuerpo místico de Cristo. Y esta compleja unidad está formada por elementos divinos y humanos. La figura corporativa visible de la Iglesia está caracterizada por la fe común. La unidad espiritual en la vida sacramental, en la dirección eclesial de las Iglesias locales y de la Iglesia universal está representada por los Obispos y el Papa (LG 8; 14).

Esta formación social visible de la unidad de la Iglesia es, al mismo tiempo, el signo que remite al Jesús histórico y media la *Communio* de amor invisible con el Dios Trinitario.

En este contexto, el Concilio ofrece también una nueva perspectiva para resolver la tensión entre la voluntad universal salvífica de Dios y la necesidad de pertenecer a la Iglesia para la obtención de la salvación. De hecho, Jesucristo vincula su presencia salvífica a la formación social visible de la Iglesia católica. La Iglesia, en la unidad de confesión, vida sacramental y ministerio apostólico, se encuentra históricamente en continuidad sociológica con la Iglesia primitiva. Pero esto no excluye que fuera del tejido visible de la Iglesia católica, en el caso de personas singulares, y en iglesias y comunidades cristianas, «puedan encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica» (LG 8).

3.3. *La vida del pueblo de Dios mesiánico en el Espíritu Santo*

El segundo capítulo de la «Lumen Gentium» se titula «El Pueblo de Dios». Esta expresión, procedente del Antiguo Testamento, designa la relación especial de Israel con Dios. Mediante la elección de Jahwe, Israel es constituido Pueblo de su propiedad o Pueblo de la Alianza. Este título pasa a segundo término en el Nuevo Testamento para designar la Iglesia. A pesar de todo, la continuidad es clara, ya que se comprende la Iglesia como el nuevo Israel y como la comunidad salvífica constituida por gente procedente de muchos pueblos (cf. Hech 10, 35; 20, 28; Mt 16, 18; Hb 13, 14; 1 Pe 2, 9 s.). Pero el concepto neotestamentario de «Pueblo de Dios» recibe su cuño decisivo del hecho que este Pueblo mesiánico tiene a Cristo por Cabeza (LG 9).

A causa de la procedencia de este título, «Pueblo de Dios», de la teología veterotestamentaria de la Alianza, y en vista de la concreción cristológica, aparece claro que aquí no se trata de la configuración de una sociedad analógica a un ente político o de constitución jurídica. El Concilio mismo se refiere al concepto de «Pueblo»: «[Dios] quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera en verdad y le sirviera con una vida santa» (LG 9).

Este Pueblo de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo, que surge de la actuación mesiánica, entendido como comunidad visible, es

signo e instrumento para la consecución y plena realización escatológica de la Alianza, a la cual Dios, en Jesucristo, ha invitado a todos los hombres.

«Cristo hizo de él una comunión de vida, de amor y de unidad, lo asume como instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5, 13-16)» (LG 9).

Como Reinado de Cristo, la Iglesia hace su camino a través de los tiempos como el Pueblo peregrino de Dios hacia la Patria eterna, meta de todos los hombres. Esta Patria eterna no es otra cosa que el Dios que se ha comunicado a los hombres como Verdad y Vida.

La Iglesia es el sacramento por el cual Dios da a conocer históricamente su voluntad salvífica manifestada en Cristo, y alude a su perfección escatológica. Pero, con eso, la Iglesia se encuentra también bajo una tensión singular. En tanto que formación social, está delimitada por otras formaciones de este tipo, a causa de su confesión y su estructura. Pero, al mismo tiempo, está dinamizada interiormente por su misión de estar al servicio de la implantación de la voluntad salvífica universal de Dios. Ella vincula la búsqueda de salvación del hombre, sea cual sea la forma en que ésta se manifieste, a la voluntad salvífica de Dios concretizada en Cristo. Da testimonio de que la voluntad salvífica de Dios no quiere ser solamente una declaración de buenos propósitos, sino que Dios mismo se deja hallar en la formación social particular de la Iglesia. Testimonio misionero de la Iglesia, libertad de conciencia en vista a una respuesta personal de fe, presencia inderogable, concreta y exigente de la revelación en la Iglesia, y su amplitud, que incluye a todos los hombres, van siempre juntos. Esta tensión entre concreción y universalidad no debe ser abolida en beneficio de soluciones fáciles.

El Pueblo de Dios mesiánico participa en su conjunto del ministerio salvífico profético, real y sacerdotal de Cristo. A través de la Iglesia y de todos sus miembros, el Señor glorificado ejerce su ministerio de mediador como Maestro, Rey y Sacerdote en el Espíritu que nos ha comunicado (LG 13).

El Espíritu de Cristo es el origen de toda misión, servicio, ministerio y de los carismas libres, del testimonio apostólico fundamental, de la predicación, de la comunidad, de la oración, de los sacramentos. Así, «la Iglesia católica tiende siempre y eficazmente a reunir a la humanidad entera con todos sus valores, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu» (LG 13).

Con esta descripción de la Iglesia reciben otros dos problemas de la Eclesiología clásica un nuevo planteamiento.

En su relación con el mundo, y sobre todo con el Estado y los ámbitos humanos concretos de la ciencia, el arte y la cultura, la Iglesia se comprende a sí misma, no como una instancia que compete al lado de otras para la obtención de poder político e ideológico. La Iglesia, por el contrario, por su vocación y su misión, se entiende a sí misma como instrumento de la realización de la voluntad salvífica de Dios, que penetra todos los ámbitos. En Jesús de Nazaret esta voluntad se hace definitivamente efectiva en la historia. Mediante el don del Espíritu Santo, quiere orientar toda la historia de la humanidad y de los pueblos en su dinámica interna hacia la perfección en la vida del Dios trinitario. De esta manera, quiere también la Iglesia ponerse al servicio de la unidad de la humanidad y de su progreso espiritual, moral y cultural.

Por otra parte, en esta nueva visión de la Iglesia se manifiesta una disposición esencialmente distinta en la relación entre sacerdote y laico. Dado que la Iglesia en su conjunto es sacramento del Reinado de Dios, en relación con el mundo ejerce una acción sacerdotal. Por esa razón, hay un sacerdocio universal de todos los creyentes. Todo creyente, en virtud del bautismo y de la confirmación, está capacitado y llamado a participar en la misión de la Iglesia, y a hacer presente el ministerio sacerdotal, real y profético de Cristo. Esto no está en contraposición con el hecho de que Cristo ha dotado al Pueblo de Dios con un ministerio sacramental propio de dirección, servicio sacerdotal y profético. Este ministerio es sobre todo responsable de la unidad e identidad de la Iglesia en su doctrina apostólica, y de hacer presente de manera sacramental la salvación de Cristo. El apostolado de los laicos no es consecuencia de una facultad concedida por la Jerarquía, sino del Espíritu Santo, de la relación personal con Cristo, que se fundamenta en el Bautismo y en la Confirmación, en una vida de seguimiento de Cristo y en la participación en la Eucaristía. Para una cooperación concreta en el ministerio apostólico se precisa de una autorización particular (LG 33 y 34).

Es el Espíritu Santo mismo quien congrega las distintas funciones del apostolado de los laicos y los numerosos carismas y dones libres del Espíritu para formar la unidad del cuerpo. No obstante, esto no acontece al margen de la misión y encargo propio y específico, sino precisamente teniendo en cuenta que éstos están íntimamente relacionados entre sí.

El Concilio no solamente libera de tensión la clásica oposición entre una visión de la Iglesia concentrada en la Jerarquía y una concepción protestante del sacerdocio universal, que ha diluido la singularidad sacramental del ministerio apostólico. Gracias a un nuevo enunciado eclesiológico más amplio, el Concilio permite desarrollar una imagen global integradora.

Para concluir, quisiera recordar que la «Lumen Gentium», sobre todo en los capítulos primero y segundo, presenta una síntesis muy lograda del desarrollo eclesiológico global hasta el momento presente. La Eclesiología está libre de la carga antiprotestante y de las confrontaciones histórico-espirituales y políticas con la Ilustración, Secularismo e Iglesia estatal. Ha sido decisivo para ello la referencia trinitaria y la concreción encarnatoria y escatológica de la voluntad salvífica de Dios en la historia de Jesús de Nazaret.

El segundo capítulo concluye con la formulación: «De esta manera, la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos» (LG 17).

Hace algunos años se manifestó de forma ocasional el temor de que el desarrollo de las cosas podría comportar un retroceso respecto al Vaticano II. Hay una preocupación en el sentido opuesto: el hecho de que aún no se ha captado y agotado, en toda su amplitud y profundidad, la visión del Concilio Vaticano II acerca de la Iglesia.