
Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen gentium*

Hermeneutical Change in Ecclesiology Since Lumen gentium

RECIBIDO: 9 DE ENERO DE 2014 / ACEPTADO: 15 DE MARZO DE 2014

Rodrigo POLANCO

Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago de Chile
rpolanco@uc.cl

Resumen: El trabajo expone el giro hermenéutico y salvífico que representa la eclesiología del Concilio Vaticano II, en particular de la Constitución *Lumen gentium*. La exposición se desarrolla comparando la eclesiología anterior al Concilio, desde Belarmino hasta la *Mystici Corporis*, con las novedades de la discusión conciliar. El proceso de elaboración de LG es muy significativo en este sentido. Y todo aquello se ejemplifica con el concepto de *misterio* aplicado a la Iglesia. El trabajo concluye que el Concilio dio un giro hermenéutico cuya principal característica fue partir de un punto de vista más universal, como era el plan salvífico de Dios, lo cual no excluye a nadie, y por eso es una Buena Noticia para todos. Ese punto de partida es verdaderamente católico.

Palabras clave: Misterio de la Iglesia, Vaticano II, *Lumen gentium*, Giro hermenéutico.

Abstract: This work shows the hermeneutic and salvific turning point found in the Second Vatican Council Ecclesiology, mainly in the *Lumen gentium* Constitution. The paper compares the Ecclesiologies before the Council –from Belarmino to *Mystici Corporis*– to the new conciliar vision. The development of LG is very significant in this respect, highlighted through the concept «mystery» applied to the Church. The paper concludes that the Council accomplished a hermeneutic turn, the main characteristic of which was to start from a more universal point of view, that is, God's economy, which does not exclude anybody, and –for this reason– is Good News for all. That starting point is truly a catholic one.

Keywords: Mystery of the Church, Vatican II, *Lumen gentium*, Hermeneutic Turning Point.

En el desarrollo de la eclesiología hay momentos que han marcado de manera importante la auto comprensión de la misma Iglesia. A veces ha sido una situación histórica, como en el caso de la Bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII en el año 1302¹; otras veces fue un conflicto doctrinal, como la enseñanza elaborada por Roberto Belarmino en el *De controversiis* (1586-1593)², en respuesta a la doctrina luterana expresada de manera sintética y en parte consensuada en la Confesión de Augsburgo (1530)³; y otras veces fue un concilio, como es el caso del Concilio Vaticano II. Pero en este último acontecimiento existe un elemento particular: es la primera vez que un concilio ecuménico se propone reflexionar *ex professo* sobre el tema de la Iglesia, su naturaleza y su misión. Lo afirma el mismo papa Pablo VI en el discurso de apertura de la segunda sesión, el 29 de septiembre de 1963: «Nadie duda de que la Iglesia desea e incluso se siente obligada, por el deber y la necesidad, a dar una definición más plena de sí misma». «El concepto verdadero, pleno y definitivo de Iglesia, tal como Cristo y sus Apóstoles la empezaron a edificar, sigue necesitando todavía una formulación más adecuada». «Nos parece que ahora ha llegado el momento en el que se debe investigar más y más la verdad acerca de la Iglesia de Cristo, sistematizarla y formularla»⁴.

Pablo VI insinúa aquí un criterio hermenéutico para comprender la eclesiología del Vat II: un concepto más pleno, más sistemático y mejor formulado. El Vat II entonces intenta completar la doctrina que se ha venido enseñando en los últimos siglos, pero además –y eso es lo más propio– ordena este nuevo conjunto desde un punto de vista más global, que es más adecuado. En esa mirada más global encontramos un importante *giro* hermenéutico, es decir, un movimiento de inversión, que implica tomar lo anterior, pero que cambia la perspectiva de entrada en el tema⁵. Y esta nueva perspectiva es *salvífica* porque es verdaderamente universal, es decir, auténticamente católi-

¹ DH 870-875.

² Cfr. BELLARMINO, R., *Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporibus haereticos*, 3 vols., Ingolstadii: Ex officina typographica Adami Sartorii, 1596.

³ Cfr. PETERS, C., «Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)», en RGG^t 1 (1998) 953-956; LOHSE, B., «Augsburger Bekenntnis, Confutatio und Apologie. I. Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)», en TRE 4 (1979) 616-628. El texto de la *Confessio Augustana* se encuentra en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 12 ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 33-140.

⁴ *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Edición bilingüe*, Madrid: BAC, 1993, 1110-1111.

⁵ Cfr. KONERSMANN, R., «Wende», en HWP 12 (2004) 534-538.

ca. No deja a nadie fuera. Se puede ver algo de esto en las frases iniciales de LG: «...en continuidad con la enseñanza de los concilios anteriores⁶, [este sacrosanto Sínodo] intenta exponer con precisión a sus fieles y a todo el mundo su [= la Iglesia] naturaleza y misión universal. A causa de la situación de nuestra época, esta tarea de la Iglesia resulta mucho más urgente, para que todos los hombres, unidos hoy día más estrechamente con diversas relaciones sociales, técnicas y culturales, alcancen también plenamente la unidad en Cristo» (1).

1. UN DESARROLLO QUE CONDUCE A LA UNILATERALIDAD Y UNIVOCIDAD

Como bien afirma P. Hünemann⁷, en el tardo medioevo se había llegado a una idea fuertemente jurídica de la Iglesia, que además implicaba un concepto unívoco de Iglesia, en disputa con la eclesiología de John Wyclif y Jan Hus, ya de alguna manera precursores de las ideas de la posterior reforma luterana. Esa eclesiología más jurídica se puede ver graficada –años después– en las afirmaciones de Roberto Belarmino en su célebre tratado *Debates sobre las controversias de la fe cristiana* arriba mencionado, escrito como fruto de las lecciones pronunciadas en el Colegio Romano durante la parte final del siglo dieciséis. Estaba en un ambiente fuertemente polémico en donde no se permitían matices. La reforma luterana había fijado en la Confesión de Augsburgo su comprensión acerca de la Iglesia. Allí Philipp Melanchthon, su principal redactor, afirmaba que «hay una Iglesia santa, que ha de subsistir perpetuamente. Ella es la asamblea de todos los creyentes, en la cual el Evangelio es enseñado rectamente y donde los sacramentos son administrados de acuerdo con el Evangelio. Y para que haya una verdadera unidad de la Iglesia es suficiente que todos estén de acuerdo con la enseñanza correcta del Evangelio y con la administración de los sacramentos de acuerdo a la Palabra divina. Y no es necesario para la verdadera unidad de la Iglesia cristiana que en todas partes se

⁶ Podemos pensar en los Concilios Vaticano I (1869-1870) y Trento (1545-1563), sin olvidar los concilios de Letrán V (1512-1517), Basilea-Ferrara-Florescia-Roma (1431-1445) y Constanza (1414-1418). Todos ellos discutieron temas eclesiológicos, como son el primado del Romano Pontífice (Vat I), la reforma de la Iglesia (Trento, Constanza), el conciliarismo (Letrán V), la unión con los orientales (Basilea-Ferrara-Florescia-Roma), el cisma de occidente (Constanza). Además de enfrentar los movimientos heréticos en temas eclesiológicos (Trento, Constanza).

⁷ HÜNEMANN, P. y HILBERATH, B. J., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, II, Freiburg: Herder, 2004, 272-274.

celebren de modo uniforme ritos y ceremonias de institución humana... La Iglesia no es otra cosa que la congregación de los santos y los verdaderos creyentes»⁸. Habiendo decantado de esa manera el pensamiento eclesiológico luterano, Belarmino, por el contrario, afirmaba: «la Iglesia es sólo una, no dos, y esta única y verdadera Iglesia es la asamblea de personas que profesan la misma fe cristiana, unidos por la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos, y en particular, del único Vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice». «En la Iglesia se encuentran todas las virtudes, fe, esperanza, caridad, y las demás; sin embargo, para que de algún modo alguna persona pueda ser considerada perteneciente a la Iglesia, acerca de la cual hablan las Escrituras, no creemos que se requiera ninguna virtud interna, sino sólo la profesión de fe pública, la comunión de los sacramentos, que se perciben por la facultad del sentido. En efecto la Iglesia es una asamblea de personas tan visible y palpable como lo es la asamblea del pueblo Romano, o el Reino de Francia, o la República de Venecia». Belarmino no olvida la existencia de los elementos «interiores», como la gracia y las virtudes, pero los comprende unívocamente unidos a la visibilidad de la Iglesia. Afirma: «Ciertamente los dones internos del Espíritu Santo, fe, esperanza, caridad, etc. son el alma de la Iglesia. La profesión pública de fe y la comunión de los sacramentos son el cuerpo de ella»⁹. Se ha llegado a un momento en donde se identifican unívocamente los aspectos. No hay ya espacio para el «misterio» de la salvación.

Por otra parte es natural que una teología que afirma de manera tan unilateral el aspecto «institucional» de la Iglesia, casi sin notarlo, irá también asumiendo paulatinamente en su estructura y en su manera de comprenderse el modo «institucional» de la sociedad en la que vive, en concreto, el modo «jerárquico» de la Europa monárquica de los siglos XVII-XVIII. En ese contexto temas como la colegialidad episcopal, el sacerdocio común de los fieles o la responsabilidad de todos los fieles en la misión de la Iglesia no tienen un «lugar teológico» donde puedan ser reflexionados¹⁰. En la medida que se va afirmando, casi sin matices, el carácter jurídico de la Iglesia, en esa misma medi-

⁸ *Confessio Augustana*, art. VII y art. VIII: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 61-62.

⁹ BELLARMINO, R., «Controversiarum de Conciliis. Liber Tertius: Qui est de Ecclesia Militante toto orbe terrarum diffusa. Caput II: De definitione Ecclesiae», en FÈVRE, J., *Roberti Bellarmini Opera Omnia*, II, Parisiis: Ludovicus Vives, 1870, 317-318.

¹⁰ Cfr. HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 274-277.

da la Iglesia se empieza a identificar con sus representantes más visibles: el clero. Quedando el resto en una cierta invisibilidad teológica¹¹.

En los siglos XIX y XX se intentó una mirada distinta y complementaria con la reposición del concepto de *cuero místico de Cristo*. Si recorremos brevemente la historia del concepto podemos ver que en tiempos bíblicos y patristicos «la Iglesia como pueblo de Dios, que en la celebración de la eucaristía se congrega en el cuerpo de Cristo»¹², es el cuerpo de Cristo. «Porque si todos participamos de un único pan, todos conformamos un único cuerpo. Pues no es admisible que Cristo sea dividido. Por esto también la Iglesia es llamada (κεκλημάτικεν) cuerpo de Cristo, y también nosotros, como parte, somos llamados miembros, según la idea de Pablo. Porque todos estamos unidos al único Cristo por medio del santo cuerpo, tal como los que reciben en sí mismos el único e indivisible cuerpo, más que eso, así pues comparten entre ellos los propios miembros», afirmaba Cirilo de Alejandría¹³. Sin embargo en el tardo medioevo se produjo una transformación en el concepto de cuerpo de Cristo. Allí se comenzó a hablar «del “cuerpo místico” como de un cuerpo en sentido trasladado, es decir, de una corporación»¹⁴. «La Iglesia aparece como la corporización de Cristo (no como el “cuerpo” de Cristo)»¹⁵. Fue una comprensión más bien jurídica. Siglos después la reacción romántica frente a la aridez racionalista de la ilustración influyó en los círculos teológicos llegando, a su vez, en momentos en que ya habían bajado las asperezas del conflicto confesional. Se quiso buscar un equilibrio frente a aquella visión tan unilateralmente sociológica de la Iglesia que se había venido desarrollando anteriormente. Había que pensar más en la realidad «mística», espiritual, en el alma de la Iglesia. El concepto de *cuero místico* parecía indicado para ese fin. Pero ahora, con su sustrato romántico, el concepto se comprendió como «organismo o unidad orgánica que aplican a la Iglesia». Con ello los teólogos «tratan de expresar la vinculación y complemento mutuo que se da entre el *individuo* y la *comunidad* en la Iglesia». El espíritu romántico no acaba con la visión so-

¹¹ Cfr. CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid: BAC, 1976, 243-257; ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, Madrid: BAC, 1987, 149-217.

¹² RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona: Herder, 1972, 113.

¹³ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in Joannis Evangelium*, Lib. XI, Cap. XI: PG 74, 560 B-C. Cfr. TILLARD, J. M. R., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca: Sígueme, 1994, 43-89.

¹⁴ RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, 104.

¹⁵ RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, 113. Cfr. *ibíd.*, 104-113.

ciológica de la Iglesia de Belarmino y del Catecismo Romano, sino que trata «de interpretarla en un sentido más orgánico»¹⁶. La escuela de Tubinga¹⁷ tuvo un papel central en el renacer de este concepto y su influencia alcanzó incluso al Concilio Vaticano I. El esquema 1º *De Ecclesia Christi*, obra principalmente del jesuita alemán Clement Schrader, teólogo de la escuela romana¹⁸, se esforzaba «por presentar la Iglesia, no como una mera sociedad fundada por Cristo, sino, en la línea de los teólogos de Tubinga, como prolongación de Cristo y de su obra animada por el Espíritu»¹⁹. Encontramos así el título del cap. I: «La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo». Y desarrollaba su argumento a partir de la encarnación del Hijo: «El Unigénito Hijo de Dios, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo... hecho semejante a los hombres, apareció visible en nuestra condición humana corporal, para que los hombres ... formasen un cuerpo místico cuya cabeza fuese él mismo» (cap. I). Pero, como dice el título del cap. III, «la Iglesia es una verdadera sociedad, perfecta, espiritual y sobrenatural». Así «la Iglesia posee todas las cualidades de una verdadera sociedad» (cap. III). Pero la «verdadera Iglesia de Cristo», «esta visible y manifiesta sociedad, es aquella misma de las promesas y misericordias divinas... la que es el mismo cuerpo místico de Cristo» (cap. V)²⁰. De este modo el esquema «hace derivar los aspectos externos y visibles de la Iglesia de los internos e invisibles. Éstos se manifiestan a través de aquéllos. Así la Iglesia no es invisible ni oculta». Por eso, «no puede decirse que la noción del *cuerpo místico* constituya el eje sobre el que gravita la eclesiología del *esquema 1º*». Éste siguió siendo «la Iglesia *sociedad perfecta, espiritual y sobrenatural*»²¹.

En la primera mitad del siglo XX, a pesar de que la justificación de la infalibilidad y del primado del Romano Pontífice ocupó de manera importante a la eclesiología, con todo, el tema del cuerpo místico fue orientando paulatinamente gran parte de la reflexión sobre la Iglesia²². Esto se vio confirmado

¹⁶ ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia*, II, 224. Cfr. RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, 104-113.

¹⁷ Cfr. SECKLER, M., «Tübingen Schule. I. Katolische TSch.», en *LThK*³ 10 (2001) 287-290; ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia*, II, 218-259.

¹⁸ Cfr. ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia*, II, 287-317.

¹⁹ ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia*, II, 345. Cfr. *ibid.*, 344-355.

²⁰ *Mansi* 51 (1926) 539-541. El texto completo del esquema lo encontramos en *ibid.*, 539-553, y las *adnotaciones* en las pp. 553-636.

²¹ ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia*, II, 347.351.

²² Se pueden ver, a modo de ejemplo, los trabajos de MERSCH, E., *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique*, 3 ed. Paris: DDB, 1951; *La Théologie du Corps Mystique*, 3 ed. Paris: DDB, 1949.

en la encíclica de Pío XII, *Mystici corporis Christi*, de 1943²³. Allí el Papa trata de articular de mejor manera los elementos visibles e invisibles de la Iglesia. Afirma que «para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo –que es la Iglesia santa, católica, apostólica, Romana– nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se llama “*el Cuerpo místico de Cristo*”» (9). «Este nombre de Cuerpo de Cristo no solamente proviene del hecho de que Cristo debe ser considerado Cabeza de su Cuerpo místico, sino también de que así sustenta a su Iglesia, y así vive en cierta manera en ella, que ésta se convierte como en una segunda persona de Cristo» (38; DH 3806). De este modo «el Espíritu Santo es su alma» (41; DH 3808), como divino «principio de vida y de eficacia, dado por Cristo en cuanto constituye la fuente misma de todo don y de toda gracia creada» (40; DH 3807). Si se llama «místico el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia» es porque Cristo es la «Cabeza y rector» del «cuerpo social de la Iglesia» (43; DH 3809). En esta situación «aquellos que no pertenecen al organismo visible de la Iglesia Católica» «no pueden estar seguros de su propia salvación eterna; pues, aunque por cierto inconsciente deseo y voto están ordenados al Cuerpo místico del Redentor, carecen sin embargo de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales, como sólo en la Iglesia Católica es posible gozar» (81; DH 3821). Toda esta doctrina, a pesar de ser nuevamente un paso adelante, dejaba abiertas una cantidad importante de preguntas en el orden ecuménico, y sobre todo, tenía un problema con el concepto mismo de «cuerpo místico».

Todo el desarrollo contemporáneo de esta doctrina intentaba volver a poner de relieve el aspecto espiritual y de interioridad de la Iglesia, en contraposición con las anteriores visiones exageradamente institucionales. Pero el concepto, comprendido ahora como lo interior y en relación con la cabeza que es Cristo, se alejaba de su verdadero origen paulino y de su elaboración patrística. Para Pablo, origen teológico del concepto de cuerpo de Cristo aplicado a la Iglesia, este concepto es de origen sacramental, y en particular, eucarístico. Indica que la participación sacramental en el bautismo y en la eucaristía nos une a Cristo y nos hace una sola realidad con él. «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo» (1 Cor 12,13). «Porque aun

²³ Pío XII, *El Cuerpo Místico de Cristo*, 4 ed. Salamanca: Sígueme, 1960. Cfr. DH 3800-3824. El texto completo se encuentra en AAS 35 (1943) 193-248; y también en ALBERIGO, G. y MAGISTRETTI, F. (eds.), *Synopsis Historica Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium*, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975, 361-380.

siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10,17). Pablo no habla jamás de un *corpus mysticum*, ni aquí habla de lo «interior» de la Iglesia, en contraposición a lo visible, sino que afirma la unión de los cristianos entre sí porque forma un único cuerpo, que es el de Cristo, porque se han unido a él. Cuerpo de Cristo «no es un concepto de orden místico para indicar el interior invisible y misterioso de la Iglesia, sino que designa su ser más concreto... describe a la Iglesia como la comunidad de aquellos que celebran juntos la comida del Señor; es un concepto que expresa de par en par la visibilidad de la Iglesia, siquiera exprese también, inseparablemente de la visibilidad, su fondo oculto... el ser de la Iglesia como *sacramentum Dei* en este mundo»²⁴. Mayor problema aún representaba el hecho que la noción que se había desarrollado latamente acerca del cuerpo místico de Cristo confundía dos aspectos de la alegoría paulina del cuerpo, que en el *Corpus Paulinum* no se pueden unir, sino a costa de forzar bastante el significado. 1 Cor y Rom, cuando hablan de «cuerpo», se refieren a «la *solidaridad* entre los miembros de la Iglesia que, en medio de la mayor diversidad, o mejor, en razón de esta misma diversidad, conservan la unidad, porque todos juntos constituyen el cuerpo único de Cristo». En cambio, «Col y Ef, oponen Cristo como *cabeza* al cuerpo cuyo dueño y vivificador es Él mismo». «Confundir las dos figuras o reducirlas una a otra» es «falsear radicalmente su interpretación»²⁵. El concepto de cuerpo místico así comprendido había caminado por un sendero que no podía solucionar el problema planteado. Debía volver a su verdadera raíz sacramental, y no «romántica», si quería recuperar su auténtico significado teológico.

En síntesis el desarrollo eclesiológico en la segunda parte del segundo milenio, por múltiples y comprensibles avatares históricos, había ido decantando en una concepción eclesiológica que ponía el punto de partida de la reflexión en la misma Iglesia, y en particular, en su aspecto institucional, lo cual lo obligaba a la univocidad en su comprensión de la dualidad divino-humana de la Iglesia. Todo lo cual impedía una verdadera integración de una visión más universal y comprensiva. Era necesario un *giro* con respecto al punto de partida, a fin de permitir una verdadera universalidad, es decir, una catolicidad como anuncio salvífico.

²⁴ RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, 111-112. Cfr. GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta, 1998, 114-132; ROLOFF, J., *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 96-110.

²⁵ PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 134.

2. RETORNO A UNA AUTÉNTICA «CATOLICIDAD»

Es conocido que desde inicios del siglo XX las Iglesias cristianas comenzaron a reflexionar más fuertemente sobre su esencia y misión. Hubo muchos factores que influyeron. Saliendo paulatinamente de la crisis anti-modernista, se pudo ahora enfrentar los temas de fondo que el modernismo –con razón– planteaba. El movimiento y renovación bíblica puso en circulación algunas nociones, como, por ejemplo, pueblo de Dios o reino de Dios, que luego tendrían gran influencia en nuestro tema. El movimiento litúrgico, con la idea de «servicio público» o «acción del pueblo» de la λειτουργία, contribuyó a la conciencia eclesial de los laicos. Lo mismo ocurrió, en el periodo de entreguerras, con todo el desarrollo de la Acción Católica y su colaboración, a partir de los laicos, en el apostolado. El «redescubrimiento» de los Padres de la Iglesia como lugar teológico, entendido como «retorno a las fuentes», trajo consigo nuevos conceptos para definir la Iglesia: misterio, sacramento. El siglo estuvo también caracterizado por una apertura de fronteras. El desarrollo de las misiones y el nacimiento de la misionología como ciencia hizo reflexionar sobre la realidad y el significado de un mundo no cristiano ampliamente numeroso. El movimiento ecuménico, desarrollado en ese momento sólo en el ámbito protestante, no dejaba indiferentes a los católicos y los obligaba a pensar en nuevos caminos de unidad. La inmigración de teólogos ortodoxos provenientes de las nuevas Repúblicas Socialistas Soviéticas hizo redescubrir la riqueza de la teología oriental y ortodoxa. En el desarrollo social se afirmaban cada vez más los movimientos comunitarios –especialmente de trabajadores y de jóvenes– y las proclamaciones de la necesidad de una mayor justicia y participación en los desarrollos del mundo moderno. Esto influyó notablemente, no sólo en el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia, sino también en la conciencia comunitaria de la Iglesia y su preocupación por el paso del Espíritu en los movimientos sociales y culturales contemporáneos²⁶. Así al llegar a la mitad del siglo, la actitud de la Iglesia frente al mundo se encontraba cambiada. Ello pedía evidentemente una mejor reflexión eclesiológica. Había ocurrido un fenómeno nuevo: la Iglesia se había hecho más permeable a lo que ocurría más allá de sus fronteras visibles.

²⁶ En este párrafo he seguido, hasta aquí, a TIHON, P., «La Iglesia», en SESBOÛÉ, B., *Historia de los dogmas*, III: *Los signos de la Salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, 387-395. Cfr. FLYNN, G. y MURRAY, P. (eds.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford: University Press, 2012.

Juan XXIII estaba consciente de esta nueva etapa de la vida de la Iglesia. Lo afirma en su discurso de apertura del Concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962: «Es necesario, además, como lo desean ardientemente todos los que promueven sinceramente el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esta doctrina que debe impregnar mucho más y formar las inteligencias. Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo»... «Esto es lo que se propone el Concilio ecuménico Vaticano II. Éste, al reunir las principales fuerzas de la Iglesia y esforzarse en que los hombres acojan el anuncio de la salvación, abre y prepara un camino para realizar la unidad del género humano. Esta unidad es como el fundamento necesario para que la ciudad de la tierra se construya a imagen de la ciudad del cielo, “cuyo rey es la verdad, cuya ley es el amor, cuya frontera es la eternidad” (San Agustín, *Ep.* 138, 3)»²⁷. En cambio el *Esquema* realizado por la Comisión Teológica Preparatoria, bajo la dirección del Secretario del Santo Oficio, Cardenal Alfredo Ottaviani, y con el influjo determinante del secretario de dicha comisión, el profesor de la Universidad Gregoriana y redactor de la encíclica *Mystici corporis Christi*, Sebastián Trompski, presentado al final de la primera sesión del Concilio, el día 1 de diciembre, y discutido durante seis días, hasta el 7 de diciembre de 1962, en general no asumía los desarrollos que hemos mencionado. Ese *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia* fue elaborado por la sub comisión preparatoria *De Ecclesiae*, entre finales de 1960 y noviembre de 1962, fecha en que finalmente se pudo imprimir para ser entregado a los padres conciliares²⁸. El esquema no fue bien acogido y, finalmente, fue rechazado como base de discusión. El índice del esquema es decidir²⁹:

1. La naturaleza de la Iglesia militante.
2. Los miembros de la Iglesia militante y la necesidad de la misma para la salvación.

²⁷ *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 1094s, 1097.

²⁸ Cfr. VON TEUFFENBACH, A., «La Commissione teologica preparatoria del Concilio Vaticano II», *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012) 219-243; PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 19-21; HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 291-295; GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1995, XVII.

²⁹ GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, XVII. El texto completo se encuentra en AS I/IV, 12-91.

3. El episcopado como supremo grado del sacramento del orden y el sacerdocio.
4. Los obispos residenciales.
5. Los estados de adquisición de perfección evangélica.
6. Los laicos.
7. El magisterio de la Iglesia.
8. Autoridad y obediencia en la Iglesia.
9. Relaciones entre la Iglesia y el estado.
10. Necesidad que tiene la Iglesia de anunciar el evangelio a todas las gentes y en todas partes.
11. El ecumenismo.

Las razones del rechazo son conocidas e iluminan acerca del giro que estudiamos. Las críticas se centraron y coincidían en varios puntos. El Cardenal Liénart (Lille, Francia) pide «con gran fuerza que el art. 7, cap. I, en el cual la Iglesia católica es equiparada de manera absoluta al Cuerpo Místico, sea borrado» (AS I/IV, 127). El Arzobispo de Brujas, Bélgica, Emiel-Jozef de Smedt, afirma que «el esquema debe ser corregido de un cierto triunfalismo, un clericalismo y un juridicismo» en su «concepción de la Iglesia», doctrina que «carece de espíritu ecuménico». Y concluía: «por eso deseo que sea dispuesto por el Concilio que el presente esquema sea remitido a la comisión para ser corregido» (AS I/IV, 142.144), opinión que rápidamente se vio como mayoritaria. El documento necesitaba una nueva elaboración ¿Bajo qué criterios? Aparecen perfilados en las mismas críticas de los distintos padres. El cardenal Julius Döpfner (München-Freising, Alemania), afirma que «la Constitución *de Ecclesia* es como el centro de todo el Concilio Vaticano II, desde la cual dependen muchas otras cosas como de su fundamento». No le agrada el presente documento porque «con dificultad se puede encontrar una idea fundamental que atraviese todo el documento, porque ciertamente una idea fundamental no existe». Además «la exposición y los argumentos carecen de un uso más profundo de las Sagradas Escrituras» (AS I/IV, 183-184). Una nueva estructura aparece propuesta, entre otros, por Mons. Leo Joseph Suenens (Malinas-Bruselas, Bélgica) y el Cardenal Giovanni Batista Montini (Milán, Italia). Hay que buscar que los trabajos futuros «puedan ser ordenados alrededor de un cierto tema central». Éste ha de ser «un plan de conjunto del mismo Concilio». Se trata de hacer «un Concilio *de Ecclesia* que tenga dos partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*» (Suenens, AS I/IV, 222-223). En palabras del Cardenal Montini: «¿Qué es la Iglesia? ¿Qué hace la

Iglesia? Éstos son los dos puntos cardinales en torno a los cuales deben ser dispuestas todas las cuestiones de este Concilio. El misterio de la Iglesia y el servicio de la Iglesia (*mysterium Ecclesiae et munus Ecclesiae*), estudiar y proponer ambas cosas: he aquí el argumento acerca del cual debe girar el Concilio» (AS I/IV, 292). Finalmente el Cardenal Josef Frings (Colonia, Alemania) expone el criterio hermenéutico que debe inspirar el trabajo y los documentos: «en la doctrina acerca de la Iglesia enunciada [en el esquema preparatorio] no se ha considerado toda la tradición católica, sino sólo una pequeña parte, es decir, la tradición de los últimos cien años. Acerca de la tradición griega, no se dice casi nada, y escasa cosa de la más antigua tradición latina, a pesar de que estas tradiciones griega y latina son abundantes». «Me pregunto si acaso tal modo de proceder sea correcto, si acaso sea universal, sea científico, sea ecuménico y sea católico, en griego *katholon*, esto es, que abrace todo y mire hacia el todo. En este sentido se puede preguntar si acaso el modo en que se está procediendo sea verdaderamente católico (*vere catholicus*)» (AS I/IV, 218-219). En esta preclara exposición, ocurrida el 4 de diciembre de 1962³⁰, se enuncia el carácter salvífico del criterio hermenéutico central de la eclesiología: *quod complectitur totum et respicit ad totum*, la catolicidad que abrace y contemple el todo.

Habiéndose remitido el esquema a la comisión doctrinal para una nueva elaboración, a partir de las sugerencias recibidas en el aula y por escrito, la subcomisión *De Ecclesia* toma como base un proyecto presentado por Gérard Philips, profesor de Lovaina y miembro de dicha comisión, pero teniendo a la vista, tanto el esquema precedente de S. Tromp, como las nuevas propuestas hechas llegar a la comisión, esto es, otros tres esquemas presentados respectivamente por los obispos alemanes, franceses y chilenos, como también un esquema presentado por Mons. Pietro Parente, asesor del Santo Oficio, y algu-

³⁰ El asesor teológico del Cardenal J. Frings, prof. Joseph Ratzinger, le preparó la base de esta ponencia. En la parte citada, le proponía el siguiente texto: «Una doctrina, en cuanto más católica es, más ecuménica es y viceversa. Y el esquema propuesto a mi me parece que no satisface en lo católico, y por esta razón no satisface en lo ecuménico... Esta falta se nota todavía más..., en que el modo de hablar es principalmente jurídico y, sobre todo, está falto de verdadera catolicidad, en cuanto se fija solamente en una pequeña parte de la tradición católica y nunca mira el todo que se contiene en la tradición católica. Se fija, en efecto, casi exclusivamente en la tradición latina, estando cerrada a la venerable tradición griega del primer milenio cristiano, pero incluso de la tradición latina se fija solamente en la tradición del último siglo» (RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften*, 7/1: *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg: Herder, 2012, 244-245).

nos otros aportes recibidos³¹. El resultado es un nuevo texto que consta de cuatro capítulos y que es enviado a los padres entre mayo y agosto de 1963. Éste es el nuevo índice³²:

1. El misterio de la Iglesia.
2. La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular el episcopado.
3. El pueblo de Dios y especialmente los laicos.
4. La vocación a la santidad en la Iglesia.

Antes de la discusión en el aula la comisión de coordinación, por iniciativa del cardenal Suenens³³, decidió separar lo que decía el cap. III acerca del pueblo de Dios y redactar un capítulo propio sobre la materia (agregando además lo que sobre lo mismo estaba repartido a lo largo del documento), que fue colocado como capítulo segundo. Además en el capítulo que hablaba de la vocación a la santidad en la Iglesia agregó expresamente el tema de la vida religiosa. Estos cambios llegaron como *Emendationes* a todos los padres³⁴. El texto quedó entonces así:

1. El misterio de la Iglesia.
2. El pueblo de Dios.
3. La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular el episcopado.
4. Los laicos.
5. La vocación a la santidad en la Iglesia y (sección 2ª, o cap. 6) los religiosos.

La discusión del esquema, que fue aprobado ampliamente como texto básico (*placet*: 2231, *non placet*: 43, sobre un total de 2301 votantes)³⁵, duró desde el 30 de septiembre hasta el 31 de octubre de 1963. Es el momento en donde se configura definitivamente el texto. Además de los múltiples enriquecimientos al texto mismo en sus cuatro capítulos originales, durante la discusión, que en momentos llegó a ser álgida (por ejemplo, frente a las cinco preguntas orientativas sobre el colegio episcopal y el diaconado como grado permanente

³¹ Se pueden ver todos estos esquemas en GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 681-867. Cfr. HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 320-344.

³² Cfr. ALBERIGO, G. y MAGISTRETTI, F. (eds.), *Synopsis Historica*, X. XVIII-XXXVII.

³³ Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 868-871.

³⁴ ALBERIGO, G. y MAGISTRETTI, F. (eds.), *Synopsis Historica*, XVIII-XXXVII.

³⁵ Cfr. CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica» a cura di Giovanni Caprile S.I.*, III: *Secondo periodo 1963-1964*, Roma: La Civiltà Cattolica, 1968, 33.

del sacramento del orden³⁶; o sobre la decisión de adaptar el esquema sobre la Bienaventurada Virgen María ahora como capítulo del esquema sobre la Iglesia³⁷), se propusieron nuevos temas que no estaban considerados, especialmente de índole pneumatológico y escatológico³⁸. En el receso entre las sesiones segunda (1963) y tercera (1964) la comisión intentó integrar todo lo sugerido por los padres y así, junto con incluir los múltiples modos, separó el capítulo V (*La vocación a la santidad en la Iglesia y los religiosos*) en dos capítulos independientes: uno sobre el tema de la santidad y otro sobre la vida religiosa. De acuerdo al resultado de la votación del 29 de octubre de 1963 redactó nuevamente y agregó al documento sobre la Iglesia el capítulo sobre *la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*. Y de acuerdo a múltiples sugerencias también redactó un capítulo sobre la índole escatológica de la Iglesia³⁹. Así el 15 de septiembre de 1964 fue presentado el nuevo texto que ahora constaba de ocho capítulos que serían los definitivos⁴⁰:

1. El misterio de la Iglesia.
2. El pueblo de Dios.
3. La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular el episcopado.
4. Los laicos.

³⁶ Texto y resultado en GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 872-873. Cfr. PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 40-47; CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II*, III, 168-171.

³⁷ La pregunta que se hizo a la asamblea, el 24 de octubre de 1963, fue: «¿Agrada a los padres que el esquema sobre la Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia, sea adaptado a fin de constituir el cap. VI del esquema De Ecclesia?» (AS II/3, 345). Cfr. PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 59-62; CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II*, III, 160-163.

³⁸ Cfr. PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 32-33.

³⁹ El texto del cap. VII, *La índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo*, que en ese momento se presenta con el título de *La índole escatológica de nuestra vocación y nuestra unión con la Iglesia celeste*, según palabras del Cardenal Michael Browne en su relación del 15 de septiembre de 1964, «tiene su origen en la explícita voluntad del Sumo Pontífice Juan XXIII, el cual estaba convencido que la doctrina conciliar sobre la Iglesia habría quedado defectuosa y mutilada si no se hubiere ocupado expresamente de aquella parte de la Iglesia que está ya indefectiblemente incorporada a Cristo e íntimamente unida a la Iglesia peregrinante y con la cual constituye la única Iglesia de Cristo. Esta misma cosa han deseado muchos Padres Conciliares y algunas Conferencias Episcopales» (AS III/1, 375). El papa Juan XXIII comisionó al Cardenal Arcadio Larraona, Secretario de la Congregación para los Ritos, para que preparara un texto junto a una Comisión especial. Cfr. AS III/1, 374-377; CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II*, IV: *Terzo periodo 1964-1965*, 11; GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 494-498.

⁴⁰ Cfr. ALBERIGO, G. y MAGISTRETTI, F. (eds.), *Synopsis Historica*, X. XVIII-XXXVII. Los capítulos aparecen aquí con el nombre definitivo, que en algunos casos cambió levemente con respecto a la formulación presentada en la tercera sesión.

5. La vocación universal a la santidad en la Iglesia.
6. Los religiosos.
7. La índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo.
8. La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Después de la aprobación del texto por partes y capítulos y de la recepción de nuevos modos, fue nuevamente presentado al aula con los modos incluidos el 30 de octubre de 1964 para la votación sobre el conjunto del documento. Fue aprobado el 19 de noviembre de 1964 por 2134 *placet* y 10 *non placet*⁴¹. La aprobación definitiva tuvo lugar en la Sesión Solemne del 21 de noviembre de 1964, con sólo cinco votos en contra⁴².

3. EL MISTERIO DE LA IGLESIA: UNA PERSPECTIVA SOTERIOLOGICA Y UNIVERSAL

Este desarrollo ha mostrado claramente que en el Concilio Vaticano II, y en particular en la «Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*», hay un giro hermenéutico-soteriológico en la comprensión de la Iglesia. El giro y esta nueva perspectiva universalmente salvífica quedan graficados de manera clara y significativa en el título del capítulo I: *De Ecclesia mysterio*⁴³. Ni la idea ni el concepto se encontraban en el esquema de S. Tromp, pero fue mencionado en las discusiones de la primera sesión, por ejemplo, en la famosa intervención del Cardenal Suenens el 4 de diciembre de 1962: «En primer lugar propongo preguntarnos qué es la Iglesia en sí misma, en cuanto misterio de Cristo viviendo en su Cuerpo Místico; cuál es en realidad la naturaleza de la Iglesia» (AS I/IV, 223)⁴⁴. También aparece en los esquemas presentados a la comisión para la reelaboración del documento preparatorio: en el de Parente, en los dos de Philips, en el francés, el alemán y el chileno⁴⁵. En todos

⁴¹ GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, XXXI.

⁴² GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, XXXI. Sobre esta interesante génesis de LG, que refleja la historia del Concilio y deja ver los criterios teológicos que lo condujeron, entre la abundante bibliografía disponible, cfr. PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 19-87; HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 291-351.

⁴³ Cfr. HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 353.

⁴⁴ También en la intervención del cardenal Montini ya citada (AS I/IV, 292).

⁴⁵ Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 683.694.707.726.751.773.

ellos aparece como capítulo primero: *De mysterio Ecclesiae*. El término *μυστήριον* lo encontramos en los LXX (Sab 6,22; Dn 2,14-49) como el plan providente y escatológico de Dios, que le ha sido revelado como gracia a Daniel y, a la vez, es anuncio de salvación. En los sinópticos lo vemos relacionado con el don del reino de Dios ofrecido a los discípulos: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas» (Mc 4,11). Por eso Pablo lo identifica con Cristo (Rom 16,25-27; Col 2,2). Es la historia de salvación, comenzada con la misma creación, llevada a cabo por Dios, que había estado inicialmente oculta y ha sido plenamente manifestada y llevada a cabo por Cristo, que ha recapitulado toda la creación consigo mismo. Y la Iglesia forma parte de ese misterio, porque ha sido hecha partícipe de él, en cuanto comunidad que acoge esa revelación y la proclama (1 Cor 2,6-9; Ef 1-3)⁴⁶. Por eso los padres de la Iglesia no dudaron en llamar a Cristo misterio, pero también a la Iglesia: «En su existencia visible e histórica se encuentra la comunión de Dios con la humanidad, la cual tiene su origen antes de la creación del mundo, estaba todavía en sombras en la economía veterotestamentaria, actúa en el destino de los pueblos, ha sido revelada en el acontecimiento de Cristo y será llevada a plenitud en la escatología»⁴⁷. En la relación de Mons. André Charue, obispo de Namur, el 30 de octubre de 1964, con respecto al título de este primer capítulo⁴⁸ afirma: «Pocos padres proponen un cambio del título del Capítulo I en *De natura Ecclesiae*. Pero el título *De mysterio Ecclesiae* ha sido colocado por la comisión después de un serio examen y ha sido aprobado por el Concilio. Resp.: La comisión permanece en la decisión primera»⁴⁹. No ha sido un título casual.

El capítulo I de la Constitución desarrolla esta idea fundamental desde una perspectiva trinitaria en los nn. 2-4. Es la Iglesia que nace de la Trinidad y «que aparece como el pueblo unido “por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Cipriano)» (4). Luego del número 1, que es introductorio, comienza en el n. 2 con el plan de salvación de Dios. El texto es claro:

⁴⁶ Cfr. BORNKAMM, G., «μυστήριον, μύεω», en TWNT 4 (1942) 809-834; SCHLIER, H., «Eclesiología del Nuevo Testamento», en *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/1: *La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 1984, 171-174; NEUNHEUSER, B., «Mysterium (μυστήριον). II. In der christl. Tradition», en LThK² 7 (1962) 729-731.

⁴⁷ HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 353.

⁴⁸ Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 3.

⁴⁹ AS III/6, 79. Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 3.

El Padre eterno creó el mundo por una decisión totalmente libre y arcana de su sabiduría y bondad. Decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina... les ofreció siempre su ayuda para salvarlos, en consideración a Cristo Redentor, que *es imagen invisible, primogénito de toda criatura* (Col 1,15). A todos los elegidos, el Padre, desde la eternidad, los *conoció y los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo para que éste sea el primogénito de muchos hermanos* (Rom 8,29). Dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia. Ésta aparece prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza; se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los siglos. Entonces... todos los justos, desde Adán,... se reunirán con el Padre en la Iglesia universal.

En este sintético párrafo se expone con toda la claridad necesaria lo que se entiende por Iglesia como misterio⁵⁰. Todo nace de la vocación divina del ser humano: Dios, en su sabiduría y amor in-pre-pensables, ha creado a todos los seres humanos para que participen de su vida divina. Éste es un tema muy querido por el Concilio. Lo encontramos nuevamente en el famoso pasaje de GS 22: «Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sólo, es decir, la vocación divina». Los textos de Col 1,15 y Rom 8,29, que aparecen también el GS 22, son un adecuado fundamento bíblico: nuestra creación y elección en Cristo, desde toda eternidad. Y si se habla de Cristo se está hablando del Hijo encarnado y glorificado, es decir, la creación es una unidad con la salvación. La creación implica que Dios, como tal, si nos ha creado por amor, y amor divino, entonces en el acto mismo de su creación está el compromiso con su criatura, compromiso libre pero ineludible, hasta el extremo de la cruz del Hijo. Esta reflexión fue el feliz fruto de la disputa previa contra una antropología que pensaba en un ser humano creado como «naturaleza pura». Naturaleza *humana* es ya vocación, elección y misión, es gracia⁵¹. Es muy notable que en el Esquema Preparatorio encontramos un comienzo en muchos aspectos semejante, pero con una diferencia fundamental:

⁵⁰ HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 357-358.

⁵¹ Cfr. VON BALTHASAR, H., *Teodramática*, III: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid: Encuentro, 1993, 243-250.

Esquema Preparatorio⁵²:

El Padre eterno del Unigénito, estableció el género humano con una decisión totalmente libre y arcana de su sabiduría, caídos miserablemente del estado de justicia original por el pecado de Adán, el primer padre...

LG 2⁵³:

El Padre eterno creó el mundo por una decisión totalmente libre y arcana de su sabiduría y bondad. *Decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina* y, tras la caída de Adán...

Lo que LG 2 ha agregado es que el Padre eterno, en la misma creación, «decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina». Es el giro hacia lo universal desde la comprensión de la creación como gracia porque ha sido hecha «en Cristo». No es lo mismo «el estado de justicia original» que «la participación de la vida divina».

El Padre lleva a cabo esa vocación divina universal convocando «a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia» (2). Esta comunidad creyente es comprendida como sacramento, en donde «la luz de los pueblos que es Cristo... resplandece sobre el rostro de la Iglesia» (1). *Sacramentum* significa en ámbito clásico, de una parte, tanto un instrumento sagrado, como su resultado de algo consagrado, y de otra parte, en ámbito jurídico-militar y en relación a lo sagrado, los compromisos adquiridos, remitiendo así a la eficacia del acto. De allí que en la *Vetus latina* encontremos *μυστήριον* traducido por *sacramentum*; pasando a indicar, desde Tertuliano en adelante, la economía de la salvación, sobre todo, en su aspecto de acontecimiento irrevocable; por lo que se llegó, con Agustín hasta nuestros días, al concepto de sacramento como signo visible de una gracia invisible que actúa *ex opere operato*⁵⁴. De ahí que en el mismo n. 1 del Cap. I, la *Lumen gentium* define la Iglesia «como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». Elemento igualmente inexistente en el esquema Tromp.

⁵² AS I/IV, 12. Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 8-9.

⁵³ Cursiva mía para indicar lo novedoso del texto con respecto al anterior.

⁵⁴ SCHULTE, R., «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical», en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/2: *La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 1984, 76-98; cfr. SORDI, M., «Da mysterion a sacramentum», en ID., *Impero romano e cristianesimo. Scritti scelti*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006, 313-321.

Entonces para entender adecuadamente la aplicación de este concepto a la Iglesia hemos de volver a la comprensión patrística, es decir, no es un simple instrumento, como sería sobre todo la comprensión medieval del sacramento, sino que «la Iglesia se encuentra, a la vez, inmediatamente en el mundo y referida a la humanidad. La Iglesia tiene como tarea, a través de su forma de existencia y de su predicación, mostrar de manera histórica y simbólica el destino de la humanidad en la comunión con Dios y el sentido del vivir unos con otros los seres humanos»⁵⁵. La Iglesia es una comunidad viva, que «aunque de hecho aún no abarque a todos los hombres y muchas veces parezca un pequeño rebaño, sin embargo, es germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano» (LG 9). La Iglesia es signo, germen *para* toda la humanidad, aunque no sea visiblemente *con toda* la humanidad. De ahí que el n. 2 vea a la Iglesia *prefigurada* en la creación, en la vocación de Adán a la comunión con Dios y en la fraternidad de la humanidad al provenir de un único padre (Gn 4,8-13)⁵⁶; y espera su consumación escatológica al final de los siglos en la *Ecclesia universalis*, es decir, en la humanidad completa, reunida definitivamente en Cristo junto al Padre. Al servicio de esa vocación, el Mesías *constituyó* y *manifestó* la Iglesia en los últimos tiempos, la cual, «al estar enriquecida con los dones de su Fundador y al servir fielmente sus mandamientos del amor, la humildad y la renuncia, recibe la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el reino de Cristo y de Dios» (LG 5). Se ve que la misión de la Iglesia está unida a su calidad de signo y está en relación a toda la humanidad. Las consecuencias que saca GS para su relación con el mundo son evidentes: «[La Iglesia] se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia». «Y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón» (1). Ella «avanza junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena del mundo, y existe como fermento y alma de la sociedad humana, que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios» (40). Y, como ya hicimos mención, esto se debe a que «realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». «Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. En consecuencia, debemos mantener

⁵⁵ HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 356.

⁵⁶ ALONSO-SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Estella: Verbo Divino, 1997, 21-43.

que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido por Dios, se asocien a este misterio pascual» (22). De este modo el n. 13 del cap. II de *Lumen gentium*, que trata de la catolicidad de la Iglesia, concluye: «Todos los hombres, por tanto, están llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal. A esta unidad pertenecen de diversas maneras o a ella están ordenados (*ordinantur*) los católicos, los demás cristianos e incluso todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Dios». Es notoria una tensión entre esa presencia del Espíritu, «conocida por Dios», en cada persona, y la necesidad y el llamado a la pertenencia a la comunidad de los creyentes. El Concilio no suprime la tensión. Es parte de la vida humana que es corpórea-espiritual e individual-comunitaria. La dualidad, como tensión enriquecedora, es uno de nuestras características esenciales, y no se puede destruir so pena de acabar con la integridad del ser humano⁵⁷. Cuando se identificaba *Cuerpo místico de Cristo e Iglesia católica Romana* en el fondo se quería suprimir esa tensión, pero con eso se «acababa», al mismo tiempo, con una parte importante de la humanidad. La tensión debe permanecer en esa dualidad de misión y diálogo. Es decir, la tensión entre esa presencia «misteriosa» del Espíritu en cada ser humano y la necesidad de hacer consciente y libre la aceptación de ese mismo Dios y Padre que se nos manifiesta en Cristo a través del Espíritu. Es simplemente el reconocimiento de la alteridad, como alteridad, que constituye a la persona, como persona, y que hace de la humanidad una comunidad, es decir, una totalidad con una vocación única y, a la vez, una vocación propia y personal. La alteridad, el reconocimiento de Dios en el reconocimiento del testigo de Dios, Cristo y/en sus discípulos, no acaba con mi propia experiencia, sino que la hace consciente y desarrolla. Es el *misterio* del ser humano y de la familia humana.

Frente a todo esto, de acuerdo a la *Relatio Textus emendati* del 15 de septiembre de 1964⁵⁸, Mons. André Charue afirmaba que «la palabra “mysterium” no indica algo simplemente incognoscible o escondido, sino, como hoy ya es conocido por muchos, designa una realidad divina, trascendente y salvífica, que de algún modo se manifiesta y revela de manera visible. Por lo cual

⁵⁷ Cfr. VON BALTHASAR, H., *Teodramática*, II: *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid: Encuentro, 1992, 322-388.

⁵⁸ AS III/1, 170. Cfr. CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II*, IV, 23; GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 3.

el término, que es absolutamente bíblico, aparece ampliamente apto para designar la Iglesia»⁵⁹. Es claro que el problema que estaba detrás de esto, de acuerdo a toda la historia que hemos recorrido, era la relación entre la realidad visible y espiritual de la Iglesia. Justamente el concepto de misterio, en relación al concepto de sacramento y al de pueblo de Dios, permite ahora una adecuada comprensión de esa tensión, porque el punto de partida ya no es la realidad visible de la Iglesia, sino el plan salvífico de Dios, en el cual se integra la Iglesia con su realidad institucional. No podemos entrar en los detalles de este tema, sino sólo agregar unos pocos elementos, a fin de completar nuestra reflexión.

El tema lo planteaba la misma *relatio* que presentaba el n. 8 (AS III/1, 176)⁶⁰: «La intención es mostrar que la Iglesia, cuya íntima y arcana naturaleza ha sido descrita, la cual ha sido unida perpetuamente a Cristo y a su obra, puede ser encontrada concretamente en esta tierra en la Iglesia católica. Esta Iglesia empírica revela el misterio, pero no sin sombras, hasta que sea conducida a plena luz, así como también Cristo el Señor por el abajamiento alcanzó la gloria. Así queda prevenida la impresión de que tal descripción que el Concilio propone acerca de la Iglesia, fuese meramente idealista e irreal». La comisión estaba consciente, en este capítulo, de cuál era el centro de su descripción de la Iglesia. Pero debía hacerse cargo de la crítica. La pregunta era cómo se relacionaban esos dos elementos, visible y misterioso. El progreso de los títulos para este párrafo n. 8 es ilustrativo en ese sentido: el esquema preparatorio decía: «La sociedad Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo». El esquema presentado en 1963 lo cambiaba a: «La Iglesia peregrinante en la tierra». Fue cambiado nuevamente en la presentación del año 1964, debido a que no indicaba exactamente el tema. Se titulaba ahora así: «Iglesia visible y espiritual a la vez». Pero en la redacción definitiva se dejó finalmente sin título. Se justificaba la decisión afirmando que era la conclusión del capítulo sobre el misterio, por lo tanto, era una suerte de concretización de lo dicho anteriormente, y lo suponía⁶¹. Se trataba de comprender cómo la Iglesia que es un organismo visible, está en relación con el misterio descrito⁶².

⁵⁹ AS III/1, 170. Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 2.

⁶⁰ Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 58.

⁶¹ Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 58-59.

⁶² HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 365.

La reflexión comenzaba desde Cristo: «Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible (*compago visibilis*)» (8). El texto preparatorio partía de otra manera: «Ya que el S. Espíritu dona muchos carismas a la Iglesia... no son cosas distintas (*differre*) una Iglesia jerárquica o de derecho y una Iglesia carismática o del amor» (6) (AS I/IV, 15). Salta a la vista, nuevamente, el diverso punto de partida: «el *único Mediador* que establece...»; «la *Iglesia* que recibe los dones del Espíritu...». La diferencia lleva a soluciones distintas, como ya hemos visto. Pero además hay ahora otra diferencia en la resolución del problema. Lo podemos observar en un paralelo⁶³:

Esquema Preparatorio:

Por esta razón la sociedad Iglesia y el Cuerpo Místico de Cristo no son dos, sino sólo una, que tiene un aspecto divino y humano...

LG 8,1

La sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo,... no han de ser consideradas dos cosas distintas, sino que forman una realidad entrelazada (*complexam*), que combina el elemento humano y divino.

La diferencia fundamental está en que LG 8,1 no dice que son *simplemente una*, como afirma el primer esquema, sino que forman *una realidad entrelazada*. Esto es muy importante porque, en primer lugar, no hay una identificación unívoca como percibíamos en la *Mystici corporis Christi*; y en segundo lugar, hace ver que las dos realidades no están al mismo nivel, ni son idénticas⁶⁴. Se unen, con una no débil analogía, en forma semejante al «misterio del Verbo encarnado. En efecto, así como la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca» (8). Y con eso queda ahora expuesta la solución al problema planteado en la relación inicial: hay que mantener las dos realidades en su propia peculiaridad, a fin de no caer ni en un monofisismo, ni en un nestorianismo eclesiástico. El

⁶³ Cfr. GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 58-61.

⁶⁴ Cfr. PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 145-147.

origen y la fuente de la unidad *complexae* está en el misterio del único Salvador que establece en el mundo su Iglesia «como un organismo visible». De ese modo LG no contrapone sociedad o institución con comunidad, ya que «la organización sirve a la sociedad o comunidad, porque asegura las funciones esenciales de cada comunidad viviente o le permite existir»⁶⁵. En palabras de G. Philips, «la unión estructural de la Iglesia y del Espíritu es de una importancia primordial para la exposición teológica». Es la «esencia misma del *sacramento* o del *misterio*». «Pero la estatura humana de la Iglesia se ha de tomar completamente en serio, so pena de verla desvanecerse no en Dios sino en el vacío»⁶⁶. Tal vez su mejor expresión es la celebración eucarística, que con razón LG 10 ha afirmado como «fuente y cima de toda la vida cristiana»: hace presente a Cristo verdaderamente, pero ciertamente no agota su presencia.

En conclusión la eclesiología del Concilio Vaticano II, en particular *Lumen gentium*, ha dado un importante giro hermenéutico para comprender mejor la Iglesia y su lugar dentro de la economía de salvación, y éste consiste en partir desde la totalidad, es decir, desde el plan salvífico universal de Dios. Totalidad que no consiste en abarcar todo con una mirada, cosa imposible, sino en acoger el plan de salvación revelado y realizado en Cristo, y desde él comprender a la Iglesia, comprender su *misterio*. Esto es esencialmente salvífico porque no excluye a nadie, porque es una soteriología *desde* la creación en Cristo, lo cual implica la cruz. Además es fuertemente inclusiva en sus aspectos. En el misterio de la Iglesia se armonizan adecuadamente los conceptos de sacramento, cuerpo de Cristo y pueblo de Dios: el misterio tiene una realización visible, que nace de la liturgia y se desarrolla como una comunidad organizada, como un pueblo que peregrina por este mundo y es de este mundo y está al servicio de este mundo. El misterio de la Iglesia es parte del misterio del ser humano, que es persona y comunidad por don inmerecido de Dios.

Este giro es lo que durante el Concilio se llamó *ressourcement* y *aggiornamento*. Una vuelta a la Tradición bimilenaria –griega y latina– de la Iglesia, más allá de lo que había sido la tradición de los últimos siglos elaborada en la polémica anti protestante.

⁶⁵ HÜNERMANN, P., *Herders Theologischer Kommentar*, II, 365-366.

⁶⁶ PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, I, 148.

Bibliografía

- ALBERIGO, G. y MAGISTRETTI, F. (eds.), *Synopsis Historica Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium*, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975.
- ALONSO-SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Estella: Verbo Divino, 1997.
- ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, Madrid: BAC, 1987.
- BELLARMINO, R., «Quarta controversia generalis. De Conciliis», en FÈVRE, J., *Roberti Bellarmini Opera Omnia*, II, Parisiis: Ludovicus Vives, 1870, 187-408.
- BELLARMINO, R., *Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporibus haereticos*, 3 vols., Ingolstadii: Ex officina typographica Adami Sartorii, 1596.
- BORNKAMM, G., «μυστήριον, μύεω», en TWNT 4 (1942) 809-834.
- CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica» a cura di Giovanni Caprile S.I.*, III: *Secondo periodo 1963-1964* y IV: *Terzo periodo 1964-1965*, Roma: La Civiltà Cattolica, 1968.
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in Joannis Evangelium*: PG 73 y 74, 9-756.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Edición bilingüe*, Madrid: BAC, 1993.
- CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid: BAC, 1976.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 12 ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- FLYNN, G. y MURRAY, P. (eds.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford: University Press, 2012.
- GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1995.
- GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta, 1998.
- HÜNERMANN, P. y HILBERATH, B. J., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, II, Freiburg: Herder, 2004.
- KONERSMANN, R., «Wende», en HWP 12 (2004) 534-538.
- LOHSE, B., «Augsburger Bekenntnis, Confutatio und Apologie. I. Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)», en TRE 4 (1979) 616-628.
- MERSCH, E., *La Théologie du Corps Mystique*, 3 ed. Paris: DDB, 1949.

- MERSCH, E., *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique*, 3 ed. Paris: DDB, 1951.
- NEUNHEUSER, B., «Mysterium (μυστήριον). II. In der christl. Tradition», en *LThK*² 7 (1962) 729-731.
- PETERS, C., «Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)», en *RGG*⁴ 1 (1998) 953-956.
- PÍO XII, *El Cuerpo Místico de Cristo*, 4 ed. Salamanca: Sígueme, 1960.
- RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona: Herder, 1972.
- RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften*, 7/1: *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg: Herder, 2012.
- ROLOFF, J., *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM (1869-1870), «Primum schema constitutionis de ecclesia Christi cum animadversionibus in illud a patribus scripto exhibitis», *Mansi* 51 (1926) 539-636.
- SCHLIER, H., «Eclesiología del Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/1: *La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 1984, 107-229.
- SCHULTE, R., «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical», en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/2: *La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 1984, 53-159.
- SECKLER, M., «Tübingen Schule. I. Katolische TSch.», en *LThK*³ 10 (2001) 287-290.
- SORDI, M., *Impero romano e cristianesimo. Scritti scelti*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006.
- TIHON, P., «La Iglesia», en SESBOÜÉ, B., *Historia de los dogmas*, III: *Los signos de la Salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, 259-424.
- TILLARD, J. M. R., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca: Sígueme, 1994.
- VON BALTHASAR, H., *Teodramática*, II: *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid: Encuentro, 1992.
- VON BALTHASAR, H., *Teodramática*, III: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid: Encuentro, 1993.
- VON TEUFFENBACH, A., «La Commissione teologica preparatoria del Concilio Vaticano II», *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012) 219-243.