

ENCARNACION E IGLESIA

Cuando en 1825 J. A. Möhler publica en Tubinga su primera gran obra eclesiológica sobre la unidad de la Iglesia¹, se daba por parte católica la superación de una concepción eclesial que, partiendo del Concilio de Trento, se había anclado en la polémica antiprotestante.

Frente a la teología luterana, centrada en la invisibilidad de la Iglesia, en la Iglesia santa, la teología católica se esfuerza parcialmente en defender el aspecto visible, jerárquico e institucional. En el estudio de la Iglesia, la dualidad visible-invisible aspectos ambos de la unidad eclesial, se fue acentuando empujada por la polémica². De este modo, se fueron perdiendo por parte católica elementos que eran clásicos en la teología eclesial.

Möhler hace reaparecer la parte interior e invisible de la Iglesia como elemento integrante y decisivo de la definición eclesial. Parte del Espíritu, artífice de la unidad del que procede la vida en la comunidad eclesial y desde el que se explica la visibilidad como una manifestación al exterior. Tras dejar claro el principio divino de la Iglesia, siete años más tarde se ocupa de valorar el aspecto humano y, para ello

1 *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga 1825).

2 «Mientras los protestantes reducían la Iglesia al cristianismo interior, a la salvación y, por lo mismo, volatilizaban la eclesiología, los apologistas católicos la construían especialmente como conjunto de los medios de gracia, mediación jerárquica de los medios de salvación». Y. M. Congar, *Jacónes para una teología del laicado*, 3 ed. (Barcelona 1965) 62.

escribe su segunda gran obra³. En ella ya no se ve la Iglesia desde el Espíritu, sino desde el Verbo, y, dentro de él, el misterio de la encarnación será el que ilumine el misterio de la Iglesia. En la encarnación está la razón última de la visibilidad eclesial y la Iglesia es definida como *la encarnación permanente del Hijo de Dios*. La visibilidad de la Iglesia comienza a ser vista continuando la mediación de la humanidad de Cristo.

Comienza así una larga historia que se va a caracterizar por iluminar desde Cristo el misterio de la Iglesia; historia que poco a poco se fue afianzando en el magisterio católico hasta recibir su plena confirmación en el Concilio Vaticano II. Sin embargo, la historia fue difícil en sus comienzos. Las obras de Möhler fueron olvidadas y solamente los teólogos del Colegio Romano⁴ hicieron reaparecer el tema de la encarnación y de su continuación en la Iglesia como explicación de los aspectos visibles e invisibles y de su mutua unión. Ellos hacen también que el tema del *Cuerpo de Cristo* vuelva a la eclesiología desde esta perspectiva nueva de la encarnación continuada en la que se integran fuertemente las estructuras jerárquicas y jurídicas⁵. Y ellos fueron también quienes quisieron que el nuevo rumbo eclesiológico llegara a ser oficial en el aula del Concilio Vaticano I.

Pero no lo lograron. Aunque el primer esquema de *Ecclesia* tuvo su impronta y el primer capítulo lleva el título de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo⁶, los padres conciliares lo desecharon porque realmente no comprendieron bien de qué se trataba y el tiempo de las discusiones estaba muy medido.

3 *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Moguncia 1832).

4 Giovanni Perrone (1874-1876); Carlo Passaglia (1812-1887); Joannes Baptista Franzelin (1816-1886); Klemens Schrader (1820-1887); discípulo del Colegio Romano, que después llevó sus ideas a Alemania, fue Mathias Joseph Scheeben (1835-1888). H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Pamplona 1961) en las pp. 89-90 estudia la influencia de Möhler sobre estos autores del Colegio Romano.

5 Cf. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Historia de los dogmas III/d (Madrid 1976) 269.

6 Mansi 51, 539. Las opiniones de los padres conciliares en torno a los diez primeros capítulos se conservan en dos grandes volúmenes de los archivos vaticanos. La colección de Mansi hace un resumen de las opiniones dadas. Para nuestro tema son interesantes las observaciones hechas al esquema en general (51, 731-46) y al capítulo primero (51, 751-63).

Un estudio de las actas lo muestra claramente. Más tarde, el segundo esquema, que no se llegó a discutir, prescindía de las nuevas ideas y volvía a la eclesiología anterior.

No se cerraba así la posibilidad de superar una eclesiología parcial y cerrada al diálogo. La teología siguió trabajando después en la nueva línea trazada y poco a poco los documentos del magisterio se fueron abriendo a una imagen de Iglesia más bíblica, más patristica y más ecuménica. Al poco tiempo del Vaticano I, comenzamos ya a ver frutos. En la mayoría de los estudios, el tema de lo visible y lo invisible se aborda desde la encarnación, aunque se va aquilatando en qué sentido se puede hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación. Realmente entre el dogma cristológico y el eclesiológico se da un paralelismo que tiene su verdad y sus límites⁷. En la medida en que esa verdad y esos límites se van descubriendo, se va posibilitando también el diálogo con otras confesiones.

Este trabajo intenta descubrir y analizar ese paralelismo en los tres momentos del magisterio que lo tratan directamente. Son momentos distintos que nos ayudan a ver el progreso de la concepción eclesiológica en el magisterio. El tema es tratado desde perspectivas distintas: una encíclica sobre la unidad de la Iglesia, una encíclica que quiere señalar los límites de una recta relación entre la cristología y la eclesiología, y, por último, una constitución conciliar que aborda el tema dentro de la descripción total que la Iglesia hace de sí misma. Pero podemos afirmar que los tres documentos responden a las ideas teológicas del momento.

Es importante afirmar, antes de comenzar el estudio detallado de los documentos, que los progresos eclesiológicos que los documentos van haciendo suponen también pasos claros en el diálogo ecuménico, ya que son adquisiciones ampliamente compartidas por las distintas confesiones.

En primer lugar, el magisterio profundiza en la eclesiología desde la cristología. La visibilidad eclesial encuentra su fundamento en la humanidad de Cristo cuya tarea continúa entre los hombres. De este modo, el eclesiocentrismo del dogma

⁷ Cf. Congar, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III (Wurtzburgo 1954) 239-68. Este mismo artículo después apareció en su obra *Sainte Eglise* (París 1963).

católico es, en definitiva, cristocentrismo. La Iglesia se comprende únicamente por referencia a Cristo y como servidora de su misterio. León XIII da el primer gran paso y Pío XII lo completa. Toda la renovación eclesial se apoya en esta afirmación.

En segundo lugar, es cada vez mayor la importancia dada al Espíritu, a su presencia en la Iglesia y a su conexión con la misma visibilidad. De este modo, se corrigen ciertos aspectos dogmáticos derivados de una concepción eclesiológica hecha solamente desde la cristología. El Espíritu va a ser descubierto como el que une el misterio de la Iglesia con el misterio de Cristo, a la vez que une en la Iglesia los aspectos visibles con los invisibles. El cristocentrismo no puede ser separado de una recta concepción pneumatológica en la que es central el acontecimiento de la Pascua de Jesús. Pío XII ya lo intuye y el Vaticano II lo confirma, gracias en gran parte a las aportaciones de los padres orientales. Con ello se recupera un tema muy querido para las Iglesias de oriente a la hora de comprender la visibilidad y el ministerio.

Por último, la cristología, la pneumatología y la eclesiológica se unen en la visión sacramental en el Vaticano II. Podemos decir que la sacramentalidad de la Iglesia incluye todos los aspectos que hemos señalado y supone una definitiva explicación del tema de la visibilidad y la invisibilidad. La sacramentalidad de la humanidad de Cristo se ve prolongada en la sacramentalidad de la Iglesia.

Iremos viendo cada una de estas adquisiciones en el análisis detallado de los documentos. En su desarrollo concreto, nos fijaremos únicamente en lo que el documento dice, sin entrar en el diálogo ecuménico, pero creemos que realmente las conclusiones de cada uno de ellos fijan la postura católica para el diálogo.

I.—LAS ENCICLICAS «SATIS COGNITUM» Y «DIVINUM ILLUD» DE LEÓN XIII

La encíclica *Satis cognitum*, aparecida el 29 de junio de 1896, tiene como tema principal la unidad de la Iglesia, una de las preocupaciones claves y más repetidas en los escritos de este pontificado. Pero, al estudiar el tema de la unidad, en

realidad se estudia el tema de la Iglesia, y podemos considerar este escrito como el más importante de León XIII desde el punto de vista eclesiológico y uno de los documentos magisteriales más profundos sobre el tema en su época histórica. En él se toca de cerca el tema de la relación de la encarnación con la Iglesia, del fundador con su obra y del engranaje de lo visible y lo invisible en ella. Nos limitaremos a buscar esta enseñanza en la encíclica, sin entrar en otros temas eclesiológicos interesantes que se proponen, como pueden ser el de la unidad, el papel del romano pontífice en la Iglesia, su fundamentación y sus relaciones con los obispos. Vamos a hacer un esfuerzo por centrarnos en nuestro tema teniendo en cuenta el ámbito en el que se desarrolla: un escrito sobre la unidad de la Iglesia en medio de un pontificado seriamente preocupado por dicha unidad.

El punto de partida de la existencia de la Iglesia es puesto en Dios que, aunque por sí mismo puede hacer todo lo que hacen los seres creados, ha querido en su providencia valerse de los hombres para ayudar a los hombres; y ya que los hombres se comunican externamente, el Hijo de Dios se hizo hombre para comunicarse con ellos. Como su misión debía ser eterna, se rodeó de discípulos a los que dio parte de su poder, les dio su Espíritu y los envió a todo el mundo para que continuasen su obra⁸. De este modo, la unión de lo invisible con lo visible en la Iglesia no es decisión eclesial, sino que procede del plan de salvación trazado por la actuación de toda la Trinidad: el Padre, en su infinita sabiduría, decide la salvación del hombre de esta manera; el Hijo, en su redención, actualiza así el plan del Padre; y el Espíritu, en su asistencia a la Iglesia, hace posible que se continúe del mismo modo la misión del Hijo. Y toda esta actuación visible-invisible de la Trinidad tiene como fundamento el que Dios ha querido actuar en medio de los hombres de un modo eminentemente humano, se ha querido acercar a los hombres, hablarles y salvarlos, como lo hacen los hombres mismos. En el plan de salvación trazado por Dios, ha querido ser tan cercano a los hombres que ha utilizado para realizarlo sus modos, sus palabras, sus gestos y hasta su misma naturaleza. Comenzando así la encíclica, León XIII apunta hacia una idea que desa-

⁸ Cf. ASS 28, 708-9; *Leon's XIII Pontificis Maximi Acta* (LA) 16 (1896) 158-59.

rollará más tarde: que la unión de lo visible con lo invisible en la Iglesia pertenece a su misma esencia y constitución ya que procede de la misión del Hijo que la Iglesia continúa y, por eso, no es algo de lo que la Iglesia pueda disponer libremente o que pertenezca a una opción tomada en un momento o en un tiempo; pertenece a su mismo ser. Dios ha elegido una forma concreta para toda la economía de la salvación y salirse de ella sería dejar de lado el plan de Dios, no correspondería a sus designios.

1. *La doctrina de lo visible y lo invisible*

Desde este fundamento, en la Iglesia se encuentran elementos externos e internos, visibles e invisibles. Y la relación entre ambos no es de mera yuxtaposición; se trata de una unión profunda de tal manera que, en la Iglesia, lo interno es causa de lo externo y lo externo de lo interno. Cada elemento tiene su misión y entre todos ellos existe una relación:

«Si se miran el fin que quiere y las causas próximas que producen la santidad, la Iglesia es espiritual; si se miran aquellos de los que se compone y los medios que llevan a los dones espirituales, es externa y necesariamente visible. Los apóstoles recibieron la misión de enseñar por signos reconocibles por la vista y el oído; y realizaron aquella misma misión por palabras y por hechos que también estimulaban los sentidos. Así su voz, que se captaba externamente por los oídos, engendró la fe en las almas: *la fe viene por la audición, y la audición por la palabra de Cristo* (Rom 10, 10). Y la fe misma, es decir, el asentimiento a la primera y suprema verdad, por sí misma está localizada en la mente, pero debe salir al exterior por la profesión sensible: *pues se cree en el corazón para la justicia; pero se hace la confesión con la boca para la salvación* (ibid. 10). De la misma manera, nada hay en el hombre más interior que la gracia celeste, que produce la salvación, pero los instrumentos ordinarios y principales por los que se participa la gracia son externos: hablamos de los sacramentos, que son administrados con ayuda de ciertos ritos por hombres personalmente elegidos para ello»⁹.

De este modo, la fe y la gracia, elementos totalmente internos, han sido causadas por la escucha de la palabra y por los sacramentos y, a la vez, tienden a manifestar de nuevo su riqueza al exterior. La exterioridad y visibilidad de la

⁹ Cf. ASS 23, 709; LA 16 (1893) 159-60.

Iglesia es la causa de su crecimiento y expansión ya que, gracias a ella, sus dones internos pueden ser comunicados y otros nuevos miembros pueden llegar al conocimiento de Cristo y a la unión a su Iglesia al interiorizar y hacer vida propia aquello que les ha llegado externamente.

Basado en esta dualidad, León XIII recupera para la terminología eclesial magisterial al concepto de *Cuerpo de Cristo*, concepto de clara procedencia bíblica y, más concretamente, de las cartas paulinas. Y para él, la clave del término está en la dualidad de aspectos interiores y exteriores de la Iglesia¹⁰: *cuerpo* habla de lo visible a los ojos, de lo apreciable por los sentidos, mientras que *de Cristo* habla de su vida interior, de lo que sostiene el cuerpo lo anima, de lo que es causa y raíz de signos y manifestaciones exteriores. Como en los seres animados el principio vital es interno, pero la vida se manifiesta en el movimiento y la acción de los seres vivos, así en la Iglesia su principio sobrenatural está oculto a los ojos, pero se manifiesta al exterior por los actos de los miembros de la Iglesia.

Notemos que hay una clara diferencia entre el concepto de *Cuerpo místico* del primer esquema del Vaticano I que no logró prosperar, y el concepto de *Cuerpo de Cristo* en la encíclica de León XIII. Allí, *Cuerpo místico* hacía referencia a la interioridad de la Iglesia, a su misterio profundo del que después brotaba, como manifestación, todo lo externo; *Cuerpo místico*, según las *adnotaciones*, ponía toda su fuerza en lo invisible, primero y esencial, y más olvidado en la teología del tiempo. Aquí, *Cuerpo de Cristo* hace referencia a la unión profunda de los dos elementos. En la Iglesia no es uno antes y otro después; no es uno sustancial y otro accidental, sino que el misterio de la Iglesia está en la unión de ambos elementos. Con ello, la doctrina en torno a lo visible-invisible queda en León XIII mucho más nivelada y, a la vez, es el motivo de la condena que hace a continuación por igual de aquellos que niegan uno u otro aspecto en la Iglesia. No cabe duda de que, siendo dos aspectos con distinto valor, sería distinto el error de unos al error de otros; revestiría distinta gravedad. Sin embargo, al haber equilibrado doctrinalmente ambos aspectos en la unidad de la Iglesia, también queda

10 Cf. ASS 28, 710; LA 16 (1896) 160-1.

equilibrada la importancia de los errores de los que niegan tanto el uno como el otro. No olvidemos que el fin de la encíclica es la unidad de la Iglesia y esta unidad es rota tanto por los que niegan su visibilidad como por los que niegan su invisibilidad; tanto por los que ven en ella solamente una vida oculta, invisible y de pura gracia, como por los que reducen su mirada a lo externo, institucional y jerárquico. Y si repasáramos la historia de la Iglesia, veríamos que la mayor parte de errores eclesiológicos procede de la afirmación unilateral de uno de los dos aspectos que, inseparablemente unidos, constituyen la Iglesia.

Notemos que, al hablar de *Cuerpo de Cristo* y al ceñir el *de Cristo* a toda la parte interna y vital de la Iglesia, se nos está hablando de una presencia de Cristo en su Iglesia, con lo que las relaciones con ella superan a las relaciones de su fundación. Veámos cómo al comienzo de la encíclica, al hablar del plan de toda la Trinidad, la Iglesia aparecía fundada por Cristo, con lo que entre la Iglesia y Cristo se da una clara distinción. Ahora, al hablar de Cristo como principio vital de la Iglesia, parece que se apunta a una identificación o, al menos, a una presencia. Como en otros documentos eclesiológicos anteriores, la relación de Cristo con su Iglesia vuelve a ser doble: relación de fundación y relación de presencia. Y mientras que la primera es clara y se afirma la distinción de sujetos en la identidad de misión, la segunda no es analizada con la misma claridad.

2. La alusión a la encarnación

Al hablar de los que niegan una de las dos partes de la Iglesia, León XIII compara el misterio de la Iglesia con el misterio de la encarnación. Es el texto de la encíclica que más nos interesa¹¹. La unión de ambos elementos en la Iglesia

11 «Nimirum alterutram esse posse Iesu Christi Ecclesiam tam repugnat, quam solo corpore, vel anima sola constare hominem. Complexio copulatioque earum duarum velut partium prorsus est ad veram Ecclesiam necessaria, sic fere ut ad naturam humanam intima animaeque coniunctio. Non est Ecclesia inter mortuum quiddam, sed corpus Christi vita supernaturali praeditum. Sicut Christus, caput et exemplar, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photianini ac Nestoriani faciunt: vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae: sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili; sic corpus eius mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod eius

es comparada con la unión en el hombre del cuerpo y el alma, y con la unión en Cristo de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Y ambas uniones, la del hombre y la de Cristo, son las que nos tienen que iluminar juntamente el ser y la unión de la Iglesia. Ya que la unión de Cristo y la unión del hombre son distintas —en Cristo se da una unión de dos naturalezas y en el hombre una unión en una naturaleza—, no podemos ver en la Iglesia la unión en lo que difieren, sino en lo que concuerdan. Y por ello, debemos excluir en la Iglesia la unión hipostática; no está en ella el término de la comparación, sino solamente en que es una unión de tal índole que, si nos fijamos unilateralmente en una de las partes dejando a un lado la otra, ya no podemos hablar de Iglesia. De la misma manera que, si consideramos por separado alma y cuerpo, no podemos hablar de hombre o, si consideramos por separado naturaleza divina y naturaleza humana, no podemos hablar de Cristo, tampoco podríamos hablar de Iglesia si consideráramos por separado los elementos divinos y los elementos humanos que la componen.

El texto no da para más y encontrar en él un punto de apoyo para afirmar un cierto tipo de unión hipostática entre Cristo y su Iglesia va mucho más allá de lo que el texto dice¹². No podemos encontrar en él ningún indicio de teorías misticistas o de comprensión de la Iglesia como continuación de la encarnación de Cristo. Ya hemos visto que, para León XIII en esta encíclica sea una continuación de la encarnación de Cristo, sino que tanto la encarnación de Cristo como la estructura de encarnación de la Iglesia proceden del plan de Dios que ha querido acercarse a los hombres y actuar y revelarse

partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde propria ipsarum ratio ac natura efflorescit. Cum autem Ecclesia sit *eiusmodi* voluntate et constitutione divina, permanere sine ulla intermissione debet *eiusmodi* in aeternitate temporum». ASS 28, 710-11; LA 16 (1896) 161-62.

12 El no ceñirse a lo que dicen los textos puede ser una fuente de peligrosas explicaciones. Journet, analizando este texto, dice: «Ainsi le Christ particulier, en qui la nature divine s'unit à une nature humaine individuelle, est le principe et le modèle du Christ total, en qui la nature divine s'unit à la nature humaine collective». *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, 2 ed. (París 1962) 42-43. Se afirma ya lo que no encontramos en el texto y que puede dar origen a peligrosas interpretaciones misticistas al sugerir una unión hipostática entre Cristo y los fieles de la Iglesia. Sin embargo, nada encontramos en el texto de la encíclica que pueda apoyar tal interpretación.

según sus estructuras. Y según esas estructuras, tanto en el hombre, como en Cristo, como en la Iglesia, las partes visibles toman fuerza y vida de los elementos invisibles y no podrían ser comprendidas sin ellos. De este modo, la dualidad de aspectos visibles-invisibles en la Iglesia pertenece a su más íntima constitución; constitución que debe durar tanto tiempo como la Iglesia dure porque, si en algún momento se rompiera la unidad de estos elementos, la Iglesia dejaría de ser Iglesia.

La distinción, pues, entre Cristo y la Iglesia resulta evidente. León XIII afirma en esta encíclica que la Iglesia es continuadora de la misión de Cristo (*munus idem, idemque mandatum in eam continuandum transmittere, quod ipse acceperat a Patre*). No se trata de una continuación del ser de Cristo, sino de su hacer; no de una continuación en la encarnación, sino de la misión¹³. Y de esta misión paralela se derivan paralelismos en el ser, pero siempre afirmando claramente la distinción. Es la misión de la Iglesia la que necesita que en ella esté unido lo humano y lo divino, como fue la misión de Cristo la que necesitó de su estructura óptica. De la misión, por tanto, deriva el ser de la Iglesia; lo que ella es y lo que tiene que ser procede de lo que le ha sido encomendado. León XIII parte de la idea de unicidad de la misión para desarrollar su doctrina de la unidad de la Iglesia.

La misma insistencia en la distinción encontramos más tarde al hablar de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo¹⁴. La presencia de Cristo en su Iglesia y su jefatura sobre ella están iluminadas por la distinción cabeza-miembros. Así, a la vez que se afirma el influjo continuo de Cristo en su Iglesia haciendo participar a los hombres de la santidad y de la salvación, se afirma también que los hombres son miembros de la Iglesia mientras que Cristo es su cabeza. Y desde la unicidad de la cabeza, desarrolla también la doctrina de la unidad de la Iglesia.

Como hemos visto, el concepto central de la encíclica para comprender el ser de la Iglesia es el de su misión, que coincide plenamente con la misión de Cristo. Como garante de que esta misión se lleve a cabo, aparece el Espíritu que permanecerá siempre en la Iglesia asegurándole su verdad¹⁵. El

13 Cf. ASS 28, 712; LA 16 (1986) 164-65.

14 Cf. ASS 28, 713; LA 16 (1986) 166.

15 Cf. ASS 28, 717; LA 16 (1986) 172.

texto apunta a una identificación en el Espíritu del poder con que Cristo obraba y el poder que se da en la Iglesia, de modo que la postura que se tome ante los enviados por Cristo es la misma que se toma ante Cristo mismo. De ahí que León XIII ponga toda la fuerza de su encíclica en afirmar que la unidad está, ante todo, en la adhesión a los pastores enviados por Cristo y, en primer lugar, al obispo de Roma en quien se concentra la unidad y la misión. Pero este tema desborda ya los límites del nuestro.

Lo que nos importa realmente destacar es que en el Espíritu se condensa la parte espiritual e invisible de la Iglesia; él es quien conduce a la Iglesia hacia la verdad plena, quien da testimonio continuo de Cristo a la Iglesia y hace posible, a la vez, que la Iglesia dé ante los hombres el mismo testimonio. Al no ser el Espíritu tema central del escrito, la alusión es muy pequeña; hubiéramos deseado que se hubiese desarrollado mucho más su papel en toda la problemática que hemos tratado; se hará muy poco tiempo después, como veremos enseguida. Pero es importante ya dejar constancia de que todo este tema se centra en torno a la tarea del Espíritu en la Iglesia; tarea que constituye su interioridad, pero que se manifiesta al exterior al dar vitalidad y fuerza a todo lo externo. La misión del Espíritu coincide con la misión de la Iglesia y ambas comienzan cuando la misión de Cristo concluye; es preciso que Cristo se vaya para enviarlo. Así la Iglesia y el Espíritu continúan juntos la misión, o, mejor dicho, la Iglesia solamente ya que el Espíritu está y vive en ella y es quien hace posible que la misión se continúe. De la misma manera que afirmábamos la clara distinción entre Cristo y la Iglesia, hemos de afirmar la unión del Espíritu con ella. Como decimos, toda esta temática está muy poco desarrollada en la encíclica y será un año después, en mayo de 1897, cuando una nueva encíclica aborde de lleno y directamente el tema. Pero antes es necesario que intentemos resumir y recopilar las ideas fundamentales de la *Satis cognitum* en torno al tema de la encarnación y la Iglesia, de sus coincidencias y de sus diferencias.

La encíclica *Satis cognitum*, como hemos visto, supone un entrar de lleno en nuestro tema y un avance considerable respecto a otros documentos del magisterio anterior. En ella aparece clara la pluralidad de elementos de que consta la Iglesia

y, atendiendo a unos o a otros, podemos darle un calificativo distinto: «ergo Ecclesia societas est ortu *divina*: fine rebusque fini proxime admoventibus, *supernaturalis*: quod vero coalescit hominibus, *humana* communitas est»¹⁶. Lo realmente importante es que todos estos elementos están de lleno integrados en una misma unidad que corresponde al plan de Dios y a la misión que ha encomendado a Jesucristo; misión que es continuada por la Iglesia. Del hecho de que la misión se dirija a los hombres y ellos tengan una composición dual de visible-invisible, externo-interno, alma-cuerpo, se deriva el que Dios haya elegido una forma concreta de llevarla a cabo, aquella que se acomoda más a la naturaleza humana. De ahí, pues, que tanto la estructura del ser de Cristo como la estructura del ser de la Iglesia gozan de la misma dualidad de elementos engarzados en una profunda unidad; unidad de tales características que, perdiendo una de las dos partes, perderíamos el ser total.

Desde su misión, pues, y no desde el ser de Cristo, hemos de ver las relaciones de la encarnación con la Iglesia: ambas están al servicio de una misma misión. La unicidad de misión implica una serie de afinidades en el ser, pero mantiene siempre una distinción de ontologías; Cristo y la Iglesia tienen una estructura similar porque ambos están al servicio de una misma misión, pero esto no implica que el ser de Cristo se continúe en el ser de la Iglesia. No podemos hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación de Cristo; los textos no nos dan pie para ello, sino solamente como continuación de su misión. Y esta misión se lleva a cabo gracias a la presencia del Espíritu en la Iglesia; presencia que asegura su verdad y la va llevando a la plenitud, presencia que testimonia a Cristo y hace posible su testimonio, presencia en la que se concentran todos los aspectos interiores e invisibles de que consta la Iglesia. No cabe duda de que la *Satis cognitum* ha supuesto un equilibrio entre los elementos eclesiales, cuya afirmación unilateral siempre fue fuente de conflictos y desviaciones a lo largo de la historia de la Iglesia; y esta unión que defiende está en estrecha relación con el ser de Cristo y con el ser del hombre, y encuentra su fundamentación más profunda en la decisión salvífica de Dios. El misterio de la Iglesia ha sido

16 ASS 28, 724; LA 16 (1986) 184.

visto así de una forma más global y enmarcado dentro del misterio de toda la Trinidad. Solamente faltaba que la misión y la tarea del Espíritu Santo dentro de la Iglesia fuera más especificada y más centrada ya que, hasta ahora, las alusiones habían sido bastante vagas, pero lo suficientemente importantes para exigir una profundización posterior.

3. La doctrina sobre el Espíritu Santo

Es lo que un año más tarde, el 9 de mayo de 1897, hace la encíclica *Divinum illud* en vísperas de la fiesta de Pentecostés. Encíclica que, si bien no supone nuevas aportaciones a la doctrina del Espíritu Santo, es el documento magisterial que más ampliamente ha tratado el tema sintetizando los enunciados clásicos de la teología latina¹⁷. La encíclica comienza aplicando al Espíritu la tarea de continuar la misión de Cristo, tarea que, como hemos visto en la encíclica anterior, era la misión de la Iglesia; tarea que Cristo había recibido del Padre y él entrega al Espíritu para que la lleve a perfecto término¹⁸. Según esto, se da en la enseñanza de León XIII una convergencia entre la misión de Cristo, del Espíritu y de la Iglesia; pero, mientras que la misión de la Iglesia es continuadora de la de Cristo, se da una unicidad entre la misión de la Iglesia y la del Espíritu: se trata de la misma misión que se desarrolla en el mismo tiempo. Tenemos así dos sujetos para una misma misión, y los dos enviados por Cristo para que lleven a término la tarea que le encomendara su Padre. La relación del Espíritu con la Iglesia es, por tanto, distinta a la de Cristo. Cristo funda la Iglesia y le encomienda la tarea de continuar su misión; el Espíritu, enviado también por Cristo, acompaña durante la misión a la Iglesia para hacerla eficaz e idéntica a la de Cristo. Mientras que otros textos de su pontificado en torno a las relaciones Cristo-Iglesia tienden más a señalar la distinción entre ellos, la encíclica tiende a señalar la profunda unión que se da entre el Espíritu y la Iglesia; unión que se deriva de la realización de una tarea idéntica en la que ambos son igualmente necesarios y en la que uno sin el otro no la podrían realizar según el plan de salvación trazado por Dios.

Sin embargo, no podemos hacer coincidir plenamente la

17 Cf. Congar, *Eclesiología*, 282-83.

18 Cf. ASS 29, 644.

misión del Espíritu con la misión de la Iglesia ya que la misión del Espíritu ha comenzado antes, con la misión del mismo Cristo. Más bien, por los datos de la encíclica, hemos de ver tanto a Cristo como a la Iglesia iluminados y guiados por el Espíritu que hace posibles ambas misiones y las unifica de modo que la misión de la Iglesia es continuadora de la de Cristo porque está conducida por el mismo Espíritu. Pues ya la encarnación de Cristo es obra del Espíritu Santo¹⁹ que hace que la naturaleza humana, por pura gracia, se una personalmente al Verbo, logrando así su máxima dignidad; unión que es fruto de toda la Trinidad, pero que, siguiendo los textos evangélicos, se atribuye al Espíritu Santo porque el Espíritu es el amor del Padre y del Hijo y la encarnación fue debida al amor de Dios al hombre. Además de la encarnación de Cristo, al Espíritu se debe la santificación de su alma²⁰, la unción de Cristo por el Espíritu, que hace que todas las acciones de Cristo se realicen bajo el influjo del Espíritu, hasta su mismo sacrificio. Vemos, pues, que el ser de Cristo es obra del Espíritu —encarnación— y que todo su obrar está guiado por él —unción— de tal manera que toda la salvación operada por Cristo tiene que ser entendida desde la unión profunda e íntima Cristo-Espíritu.

A continuación de estos textos que hablan de la encarnación y de la unción de Cristo por el Espíritu, León XIII pasa a hablar del mismo Espíritu operante en la Iglesia que se muestra por primera vez en el día solemne de Pentecostés, día en que se inicia la acción del Paráclito en el Cuerpo místico de Cristo²¹. De este modo, El Espíritu, que había hecho posible la encarnación del Verbo, es también quien hace posible el nacimiento de la Iglesia al ser enviado por el Hijo ya glorificado. Ha sido la vuelta de Cristo al Padre la que ha dado origen a la misión del Espíritu a la Iglesia y, con ella, a la Iglesia como tal: «Os conviene que yo me vaya: si yo no partiere, el Paráclito no vendrá a vosotros; mas si partiere, os lo enviaré» (Jn 16, 7). La muerte y glorificación de Cristo han sido la causa de la efusión del Espíritu en la Iglesia y, con ello, la Iglesia ha quedado constituida.

Después de haber hablado de la presencia del Espíritu en

19 Cf. ASS 29, 648; LA 17 (1897) 131-32.

20 Cf. ASS 19, 648; LA 17 (1897) 132.

21 Cf. ASS 29, 648; LA 17 (1897) 133.

la Iglesia, presencia del mismo Espíritu presente en Cristo y que ha sido enviado por él después de su glorificación, la encíclica pasa a analizar la tarea del Espíritu dentro de la Iglesia; tarea que, como hemos visto, tiene como fin el completar y culminar la misma misión del hijo entre los hombres, misión que había recibido del Padre. Y dentro de la tarea del Espíritu en la Iglesia, se destaca la comunicación de su verdad²². El Espíritu ha recibido del Padre y del Hijo, juntamente con su esencia, su verdad, y esta verdad la comunica a la Iglesia para que no se equivoque jamás y para que desarrolle los gérmenes de la doctrina divina que han sido depositados en ella. Y a continuación, se habla del magisterio de la Iglesia como lugar donde actúa y se manifiesta la verdad del Espíritu. Es lógico que, en una concepción eclesial como la de León XIII y la de todo su tiempo, se centrara en el papel de la jerarquía lo que habría que extender a toda la Iglesia; sin embargo, y dándonos cuenta de la reducción injusta que se ha hecho, es importante constatar esta asistencia del Espíritu que garantiza el que su misión sea continuación de la de Cristo y, aún más, que pueda desenvolver y desarrollar lo dado definitivamente en Cristo, pero que necesita madurar y llegar a plenitud en todos los pueblos. De este modo, el Espíritu es garantía de que la Iglesia permanece en la verdad de Cristo, pero también es fuerza que impulsa a desarrollarla y a anunciarla a todos los pueblos.

La muestra clara de que el Espíritu habita en la Iglesia es la proliferación de carismas con los que está adornada y que muestran la riqueza oculta en ella externamente. De este modo, se muestra al exterior toda la vitalidad interna y el Espíritu no queda en fuerza oculta, sino que manifiesta visiblemente sus dones y sus frutos. La abundancia y riqueza de

22 «Hic enim qui Spiritus est veritatis, utpote simul a Patre, qui verum aeternum est, simul a Filio, qui veritas est substantialis, procedens, haurit ab utroque una cum essentia omnem veritatis quanta est amplitudinem: quam quidem veritatem impertit ac largitur Ecclesiae, auxilio praestantissimo providens ut ipsa ne ulli unquam errori obnoxia sit, utque divinae doctrinae germina aere copiosius in dies possit et frugifere praestare ad populorum salutem. Et quoniam populorum salus, ad quam nata est Ecclesia, plane postulat ut haec munus idem in perpetuitatem temporum persequatur, perennis idcirco vita atque virtus a Spiritu Sancto suppetit, quae Ecclesiam conservat augetque: *Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritates* (Ioan. XIV, 16-17)». ASS 29, 648-50; LA 17 (1987) 134.

carismas que están presentes en la Iglesia como manifestación de la vida del Espíritu llevan a León XIII a concluir que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia de la misma manera que Cristo es su cabeza²³ y que el Espíritu pertenece a la constitución misma de la Iglesia de modo que, mientras exista, siempre gozará de su presencia hasta que concluya en el cielo su peregrinar terreno. Y de la misma manera que su riqueza se muestra al exterior, también actúa en el interior de las almas de los fieles, aunque su acción escape a toda mirada sensible. La concepción del Espíritu Santo como alma de la Iglesia no es nueva en la teología eclesial, sino que se remonta a S. Agustín²⁴ y es recogida en la encíclica como explicación del misterio eclesial. Al hablar del Espíritu Santo como alma de la Iglesia, se concentran en él todos los aspectos espirituales e invisibles que constituyen la realidad eclesial. Hemos hablado antes de los aspectos internos e invisibles de la Iglesia; ahora, en esta encíclica, se centran todos ellos en el Espíritu Santo que está presente en la Iglesia y del que brotan, tanto al interior como al exterior, una serie de dones que constituyen la fuerza y la vitalidad de la Iglesia.

Entre ellos hemos de destacar la apropiación y actualización de todo lo conseguido por la vida y salvación de Cristo. Gracias al Espíritu, todo lo que Cristo logró para el hombre se hace realidad en cada uno de los miembros de la Iglesia. La llamada, la regeneración, el ser criaturas nuevas, la participación de la naturaleza divina, la filiación divina, la deificación, son beneficios que propiamente debemos al Espíritu Santo que actúa en nosotros por medio de la gracia²⁵. Todos ellos son dones de la vida y de la muerte de Cristo, pero su actualización en cada uno de los cristianos es tarea del Espíritu que, así, hace presente y continua la obra de la redención. Aunque no se dice claramente, podemos leer entre líneas que lo que sucedió en Cristo de una vez para siempre se eterniza en el tiempo y en el espacio gracias a la acción del Espíritu que prolonga

23 ASS 29, 650; LA 17 (1987) 135-36.

24 «Quod autem est anima corpori cminis, hoc est Spiritus Sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia: hoc agit Spiritus Sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis». S. Augus. *Sermo* 267, 4: PL 38, 1231 A.

25 Cf. ASS 29, 651-52; LA 17 (1987) 137-38.

para los hombres de todo tiempo y lugar los dones de su redención.

Bastenos estos breves trazos señalados para recoger importantes conclusiones de la encíclica *Divinum illud* para la materia de nuestro trabajo. La primera sería señalar que entre encarnación e Iglesia se da una nueva relación en el Espíritu. No se trata ya solamente de que la encarnación ha posibilitado la existencia de la Iglesia y que la Iglesia continúa la misión comenzada por la encarnación, sino que ahora ambas, encarnación e Iglesia, son vistas como obras del mismo Espíritu que ha sido quien ha posibilitado tanto una como la otra. El Espíritu Santo ha sido quien ha hecho posible la unión de la naturaleza divina con la humana en la persona del Verbo por la encarnación y se ha unido a ella por la unción, de modo que todo lo que Cristo hizo estuvo guiado por el Espíritu; de la misma manera, el Espíritu Santo ha hecho posible el nacimiento de la Iglesia y se ha unido a ella de modo que la conduce y la guía en todos sus actos. La idea es importante y, sin ninguna duda, nos muestra la clave para comprender la unión y la distinción entre el misterio de la encarnación y el misterio de la Iglesia. Sin embargo, hemos de señalar que la idea está solamente enunciada y necesitaría una profundización mucho mayor para llegar a desarrollarla plenamente. Porque, a simple vista, vemos inmediatamente que ambas uniones no son idénticas ya que, si bien podemos decir que todos los dichos y hechos de Jesús fueron guiados e iluminados por el Espíritu, no podemos decir lo mismo de todos los dichos y hechos de la historia eclesial; en la vida de la Iglesia está presente el pecado y, a veces, muy seriamente, cosa que de ninguna manera podemos decir de la vida de Cristo. Indudablemente el Espíritu está presente de una manera distinta en Cristo y en la Iglesia, y esto no es aclarado por la encíclica; sin embargo, el paso dado es grande.

En segundo lugar, diríamos que, según la encíclica, el Espíritu hace presente en la vida de la Iglesia la vida de Cristo, y esto lo hace de una triple forma: conservando en la Iglesia la verdad de Cristo, actualizando en ella lo logrado por su vida y por su muerte y, por último, desarrollando, desvelando y desenvolviendo todo aquello que ya estaba dado en Cristo de una manera germinal, pero que necesitaba una explicitación, una acomodación a los tiempos y a los lugares y un anuncio

a todos los hombres. Aquí podríamos decir que se centra el auxilio y la guía del Espíritu en la Iglesia y que aquí también se explica esa presencia de Cristo en su Iglesia de la que ya se había hablado anteriormente y que nunca había sido aclarada en profundidad. Aunque tampoco aquí el desarrollo es muy amplio, sin embargo, podemos decir que es más claro y está señalado lo suficiente para comprender cómo Cristo está presente en su Iglesia.

En tercer lugar, y por último, en el Espíritu se concentra todo lo espiritual, invisible, sobrenatural y divino de la Iglesia. Hemos hablado de la dualidad de elementos eclesiales en la doctrina de León XIII; pues bien, al hablar del Espíritu como alma de la Iglesia, él es el que llena toda una parte de la dualidad a la vez que se afirma la unidad de tal manera que ambas partes son imprescindibles. Por eso, al hablar del Espíritu Santo como alma de la Iglesia, claramente podemos decir que, sin él, no habría Iglesia. Pero, al ser alma, su fuerza y su acción no quedan ocultas, sino que manifiestan al exterior y se hacen visibles en todo lo que la Iglesia tiene de externo que está enriquecido por los carismas del Espíritu. No cabe duda de que la encíclica *Divinum illud*, escrita casi al final del pontificado de León XIII, ha aportado nuevos e importantes datos al resto de sus escritos.

II.—LA ENCICLICA «MYSTICI CORPORIS» DE PIO XII

Aparecida el 29 de junio de 1943, supone el segundo gran paso dado por el magisterio en nuestro tema. Pero, antes de pasar directamente al análisis de los textos del documento de Pío XII, vamos a detenernos brevemente en la situación teológica que urgió la publicación de esta encíclica. Es necesario señalar a grandes rasgos los peligros en los que podían acabar los importantes logros de la renovación eclesiológica de entreguerras y que reclamaban una toma de postura por parte del pontificado.

1. *El momento histórico*

En el período históricamente anterior a la encíclica se da una renovación eclesiológica que tiene como centro la comprensión de la Iglesia a la luz del misterio de Cristo. Los

intentos de Möhler y del Colegio Romano en el pasado siglo logran ser una realidad amplia en el campo de la eclesiología. La vida de la Iglesia lleva a la reflexión sobre la unión entre Cristo y su Iglesia; y la reflexión se detiene especialmente entre la misión de Cristo y la tarea de la Iglesia. Dogma cristológico y dogma eclesiológico se interrelacionan y se influyen mutuamente de modo que ambos dogmas aparecen estrechamente unidos. Y las obras eclesiológicas comienzan a insistir en el realismo de esta unión²⁶. El peligro llega cuando la unión entre los dogmas comienza a convertirse en identidad diluyéndose las fronteras entre ambos, por una parte, o cuando se separan de tal modo que no se ven las relaciones, convirtiéndose así la Iglesia en un mero producto humano.

Dicho de otra manera, aparecen en la Iglesia las mismas concepciones erróneas que habían aparecido en los primeros siglos en torno al misterio de Cristo. El paralelismo entre ambos dogmas se hace así aún más patente. De la misma manera que los monofisitas acentuaron la unidad en Cristo sin dar cabida a la dualidad, aparecen ahora quienes identifican en un misticismo eclesiológico a la Iglesia con Cristo sin que se aprecien los límites entre ambos; y de la misma manera que los nestorianos acentuaron la dualidad sin dar cabida a la unidad, aparece ahora un naturalismo eclesiológico que, separando totalmente a Cristo de la Iglesia, convierten a la Iglesia en una sociedad meramente humana. Lo que había denunciado ya León XIII en la *Satis cognitum* se convierte en una patente realidad. Los primeros infravaloran lo visible y creado en la Iglesia; los segundos, lo invisible e increado²⁷. Lógicamente, dado el momento de entusiasmo en el descubrimiento del papel de Cristo en su Iglesia, es mucho más amplio el primer error que el segundo²⁸. Se exagera la vida divina que el hombre

26 Cf. A. Antón, 'Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II', AA.VV., *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia 1973) 76-77.

27 Cf. H. Mühlen, *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, 2 ed. (Paderborn 1967) n. 3.04.

28 Somos conscientes de que no hablamos de todas las tendencias eclesiológicas surgidas entre el Vaticano I y la publicación de la *Mystici Corporis*. Nos limitamos a señalar el clima que dio origen a la intervención pontificia. Para un estudio de títulos y corrientes eclesiológicas tan importantes en esta época, cf. S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma 1957); A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed eccie-*

participa en la Iglesia dándole características ontológicas y extendiendo lo pneumático de una forma excesivamente física²⁹, mientras que todo lo institucional y humano pierde importancia.

El lugar donde estas doctrinas se desarrollaron con más fuerza y entusiasmo fue Alemania. Frisque nos lo describe así:

«La profundización del misterio de la Iglesia en su realidad más interna, cristológica y pneumatológica, y el reciente redescubrimiento experimental de Cristo, que vive entre los suyos y los inserta en un medio sobrenatural, tendrían en Alemania enormes consecuencias pastorales. La literatura eclesiológica alemana, totalmente impregnada por la corriente de este movimiento vital, presenta un aspecto que Przywara caracteriza como antintelectual, antijurídico, místico, orgánico, femenino. De aquí a separar la Iglesia del amor y la Iglesia del derecho, a promover una mística a costa de las exigencias morales, a no respetar la distancia insalvable entre Dios y el hombre en la idea de la unión ontológica de los cristianos con Cristo y de los cristianos entre sí en Cristo no había más que un paso que algunos dieron de hecho»³⁰.

Vemos, pues, que la unión del cristianismo y Cristo, o la de la Iglesia y Cristo comienza a tener una serie de características erróneas propiciadas por el excesivo entusiasmo con que algunos acogieron las nuevas aportaciones que el dogma cristológico daba al eclesiológico.

Por consiguiente, la corriente errónea aparece cuando un determinado número de teólogos alemanes insisten en considerar la vida divina participada por los fieles, gracias a la acción de Cristo resucitado, de una manera ontológica. Se habla de una forma demasiado física de la omnipresencia de Cristo místico³¹. En una palabra, los vínculos Dios-hombre quedan convertidos en identificación de tal modo que el hombre queda inmerso en la esfera de lo divino ontológicamente. Se da en la Iglesia y en el interior de los cristianos lo que se ha venido en llamar un pancristismo. Se pierde así la auto-

s'og'ia di comunione nella «Lumen Gentium» (Bologna 1975) 30-43; J. Hamer, *L'Eglise est une communion* (París 1962) 9-19.

29 Cf. J. J. Hernández, *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor* (Salamanca 1976) 55.

30 'La eclesiología en el siglo XX', AA.VV., *La teología en el siglo XX*, III (Madrid 1974) 173.

31 Cf. Jakl, *op. cit.*, 73-74.

mía de la personalidad y libertad humanas en su encuentro con Cristo para quedar diluida en él. El caso más característico y representativo de esta tendencia fue la obra del sacerdote alemán K. Pelz³² cuya inclusión en el Índice al poco tiempo de su publicación muestra lo erróneo de su postura; según él, la unión del cristiano con Cristo es semejante a la transubstanciación eucarística. Aunque otros teólogos no llegaron a posiciones tan extremas, es cierto que en muchos casos se olvidó que la idea paulina de *cuerpo* era una imagen para ser comprendida de un modo demasiado físico³³. En definitiva, denominar a la Iglesia con el nombre de *Cuerpo místico de Cristo* era exponerse a peligrosas interpretaciones.

En estas circunstancias y con este telón de fondo, Pío XII publica la encíclica *Mystici Corporis* en la que sale al paso de estas corrientes que revivían viejos temas del romanticismo. La encíclica supone una «condenación motivada contra toda teología del Cuerpo Místico que estableciera una identidad en el ser entre Cristo y sus miembros. De hecho, ahí está la línea divisoria entre una teología ortodoxa y una teología errónea»³⁴. La encíclica señala claramente cuáles son los límites dentro de los que se puede mover una recta teología del Cuerpo Místico. En este sentido, supone la ruptura de toda posibilidad de misticismo y el encauzamiento de las nuevas tendencias.

Pero seríamos injustos si viésemos solamente esta encíclica desde el punto de vista de las censuras y de las condenas. Ciertamente las hay y fueron un remedio claro para una serie de desviaciones. Pero, ante todo, la encíclica es la aprobación magisterial y el respaldo más fuerte que las nuevas tendencias eclesiológicas encontraron. La imagen y el concepto de *Cuerpo místico* que en el Vaticano I fueron rechazadas como punto de partida para su eclesiología ahora son puestos como base para una comprensión del misterio de la Iglesia. El giro ha sido grande: hemos pasado de una eclesiología basada en lo externo, jurídico y societario a otra en la que en ello se descubre a Cristo y, desde él, se comprende y se profundiza en la Iglesia. Indudablemente, la encíclica de Pío XII

32 *Der Christ als Christus* (Berlín 1939).

33 Cf R. Aubert, 'La teología durante al primera mitad del siglo XX', *La teología en el siglo XX*, II (Madrid 1973) 27-8.

34 Y. M. Congar, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 92.

supone la aprobación de todo el esfuerzo eclesiológico anterior y abre nuevos caminos al estudio de la eclesiología³⁵. El cambio de mentalidad operado desde los tiempos de León XIII hasta los de Pío XII es descrito certeramente por Tromp, que trabajó activamente en la redacción de la encíclica: «Dum autem Leo XIII Corpus Christi mysticum generatim magis prae oculis habet ut est Corpus sociale, Pius XII Corpus Christi sociale magis considerat ut est mysticum»³⁶. Desde la interioridad eclesial, desde Cristo, es, pues, desde donde se contempla ahora el misterio de la Iglesia. Y pasemos ya directamente al análisis de los textos de la encíclica.

2. La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo

Tras el prólogo, Pío XII pasa a analizar qué quiere decir el que la Iglesia sea Cuerpo místico de Cristo. Y lo va haciendo palabra por palabra: qué significa *Cuerpo*, qué *de Cristo* y qué *místico*. Y nada más comenzar el análisis de la palabra *Cuerpo*, nos encontramos con el primer paralelismo entre encarnación e Iglesia, paralelismo que va a estar en la base de toda la doctrina de la encíclica: Cristo ha querido que su salvación y su gracia lleguen a los hombres por medio de la Iglesia visible porque, de la misma manera que en su encarnación se sirvió de una naturaleza humana, ahora se sirve de la Iglesia para perpetuar su obra³⁷. La relación, por tanto, entre la encarnación y la Iglesia aparece clarísima; dentro del plan de salvación, la Iglesia en la actualidad desempeña el mismo papel que desempeñó la naturaleza humana en la encarnación del Verbo. Esta es la razón más profunda por la que a la Iglesia se le llama *Cuerpo*. Notemos que aquí cuerpo no está tomado en su contraposición a alma, sino como sinónimo de naturaleza humana, que abarca alma y cuerpo. Notemos también que se emplea para la relación Cristo-Iglesia y Cristo-naturaleza humana el verbo usar, valerse de, servirse de (*voluit uti, utitur*) y no el de unirse a. Quizá en el fondo de esta denominación

35 Cf. Frisque, *op. cit.*, 173.

36 S. Tromp, 'Annotationes ad Enc. «Mystici Corporis»', *Periodica* 32 (1943) 381.

37 «Sicut enim Dei Verbum, ut doloribus cruciatibusque suis homines relimeret, nostra voluit natura uti, eodemque fere modo per saeculorum decursum utitur Ecclesia sua, ut incepopus perennet». Enc. *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 199.

está el peligro del misticismo que así se evita. Notemos, por último, que el *ferre* marca una diferenciación entre la naturaleza humana de Cristo y la Iglesia de las que Cristo se vale para realizar su obra. Lo que sí está cierto es que, tras esta primera afirmación, el misterio de la Iglesia solamente puede ser entendido a la luz de la encarnación ya que cumple la misma tarea que la naturaleza humana de Cristo. Lo que la naturaleza humana de Cristo fue durante su permanencia corporal entre nosotros, es decir, medio de comunicación y de salvación entre Dios y los hombres, eso mismo es la Iglesia para el Cristo glorificado: medio de comunicación y de salvación.

Es precisamente desde este paralelismo desde donde tenemos que analizar y constatar lo que la Iglesia es y las cualidades que tiene. Por eso, la Iglesia es una e indivisa y, también, concreta y visible³⁸. Entendida la Iglesia a la luz de la encarnación, la visibilidad es una de las primeras consecuencias ya que, sin ella, el paralelismo con la naturaleza humana de Cristo sería impensable. No se puede hablar de una Iglesia invisible o en la que lo constitutivo fuera exclusivamente la fe, o de una Iglesia unida solamente por lazos internos. A la luz de lo dicho, no podría cumplir de ninguna manera su misión. Cuerpo implica unidad, concreción y visibilidad. Y cuerpo implica también tener los propios instrumentos para la vida, la salud y el crecimiento de la totalidad y de cada uno de los miembros. De ahí los sacramentos que atienden las necesidades del cuerpo³⁹. Vemos, pues, que la visibilidad de la Iglesia se encuentra sólidamente fundamentada en la relación estrecha con la encarnación del Verbo.

Pero no es sólo la visibilidad la que encuentra su razón de ser en esta relación. También la invisibilidad de la Iglesia encuentra su fundamento en ella. De la misma manera que el Espíritu Santo hizo que la naturaleza humana fuera instrumento de la divinidad, así mismo es el Espíritu quien hace que de la Iglesia instrumento válido de Cristo⁴⁰. Sin embargo, en

38 *Ibid.* 199-200.

39 *Ibid.* 201.

40 «Sicut igitur primo incarnationis momento, Aeterni Patris Filius humanam naturam sibi substantialiter unitam Sancti Spiritus plenitudine ornavit, ut aptum divinitatis instrumentum esset in cruento Redemptionis opere: Ita pretiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus Paracliti muneribus ditatam voluit, ut in divinis Redemptionis fructibus impertiendis validum evaderet incarnati Verbi instrumentum, numquam utique defuturum». *Ibid.*, 206-7.

esta ocasión el paralelismo ya no es tan fuerte; hay tres diferencias que pueden iluminarnos bastante en la refelexión posterior. La primera está en el modo de unión de la naturaleza humana y de la Iglesia con Cristo; para una se usa la unión sustancial (*humanam naturam sibi substantialiter unitam*), para la otra solamente el posesivo su (*Ecclesiam suam*). La segunda está en cómo recibe la naturaleza humana y la Iglesia el Espíritu; una lo recibe en plenitud (*Sancti Spiritus plenitudine*), otra recibe abundantes dones (*uberioribus Paracliti muneribus*). La tercera está en la finalidad para que son instrumentos; la naturaleza humana de Cristo para la obra de la redención (*in cruento Redemptionis opere*), la Iglesia para la distribución de sus frutos (*in divinis Redemptionis fructibus impertiendis*). Estas diferencias nos obligan a matizar el paralelismo desde la analogía. Evidentemente el paralelismo se da, pero no es total. Más adelante veremos dónde radica fundamentalmente la diferencia. Ahora quedémonos con lo que íbamos buscando, con que también en esta relación entre la naturaleza humana de Cristo y la Iglesia se encuentra la raíz de la invisibilidad de la Iglesia y tanto una como otra, gracias a la donación del Espíritu, se convierten en instrumento del Verbo. Lo visible por sí solo no desempeña su tarea; es la donación del Espíritu la que lo hace capaz de la misión que realiza. Por eso, está en un error el que considere lo humano como tal en la Iglesia sin verlo a la luz del Espíritu que habita en ella, el mismo error del que, viendo la naturaleza humana de Cristo, se quedase en el puro hombre. El Espíritu es quien ha hecho en ambos casos a lo visible instrumento de Dios. Y por ello, la manifestación pública de Cristo y de la Iglesia comienzan de la misma manera, con la recepción del Espíritu en el Jordán y en Pentecostés⁴¹. Una vez más se citan características similares para ambos misterios.

De este modo, vemos cómo desde el comienzo de la encíclica la relación entre la encarnación y la Iglesia aparece claramente definida. Sin embargo, no podemos decir que la relación entre la Iglesia y Cristo sea exacta a la relación entre Cristo y su naturaleza humana, a la unión hipostática. En unos textos se afirma una unión muy íntima, pero, por otra parte, en otros se mantiene la distinción entre ambos. Es lo mismo que ocurre cuando, más tarde, Pío XII

41 *Ib.d.*, 207-8.

pasa a analizar las relaciones entre Cristo y la Iglesia haciéndolo desde la relación cabeza-cuerpo. Cabeza, en cierto sentido, habla de la unión profunda con el cuerpo, pero, en otro, muestra distinción entre ambos. La relación entre encarnación e Iglesia no se encuentra, por tanto, en el modo de la unión de Cristo con la naturaleza humana y de Cristo con su Iglesia, sino en la finalidad salvífica de su obra para la que se vale tanto de su encarnación como de su Iglesia. Y esto nos sitúa en la cuestión central: que, tanto en el caso del misterio de la encarnación como en el misterio de la Iglesia, es desde Cristo desde donde debemos contemplar, comprender y explicar ambos misterios y que la naturaleza humana y la Iglesia solamente desde él pueden ser analizadas ya que por sí mismas no tienen ninguna subsistencia propia.

Solamente desde Cristo podemos comprender la Iglesia porque es su cabeza de la que depende. Ello nos obliga a situarlo en el lugar central y primero, no compartido por nadie, desde el que la Iglesia es y se comporta. Y todos los demás lugares solamente tienen razón de ser y su comportamiento es correcto en la medida en que hagan referencia a Cristo. Desde él hay que entender la autoridad en la Iglesia y el papel del Romano Pontífice. No se trata de suplantarlo a Cristo, sino de ser su concreción visible; no hay dos cabezas en la Iglesia, sino que Cristo, única cabeza de ella, la gobierna y la guía a través de su vicario⁴². Desde la capitalidad de Cristo, es claro que la Iglesia no tiene existencia independiente y autónoma y, por ello, solamente puede comprenderse y actuar a la luz de la dependencia, la obediencia y la fidelidad en las que la Iglesia desarrolla su libertad⁴³. Es, por tanto, la referencia a Cristo la que tiene que servir a la Iglesia para juzgar su fidelidad día tras día, para revisar su palabra y su comportamiento, para liberarse de cualquier otra instancia, para enmendar su pecado, para, en definitiva, realizar su obra.

Sin embargo, caeríamos en un error si pensáramos que la capitalidad de Cristo anula la libertad y la independencia de la Iglesia y de los hombres que la forman. Cristo no anula la personalidad de los miembros de la Iglesia, sino que se a atado a ella y necesita de ella. Cristo no asume las libertades, las conciencias o las personas de los miembros

42 *Ibid.*, 210-11.

43 Cf. M. Schmaus, *Teología dogmática*, IV (1960) 274.

de la Iglesia, sino que su labor se realiza en ellos por medio de un juego de libertades; es en la obediencia libre donde tiene su actuación la Iglesia. Cristo no impone su labor redentora a nadie; la pide y decide ser ayudado por ella de tal modo que, para continuar su tarea en medio del mundo, necesita a los hombres y de los hombres. Y en este sentido, de la misma manera que hemos dicho que los miembros necesitan a la cabeza, también es verdad que la cabeza necesita a los miembros⁴⁴. Volviendo a nuestro tema de las relaciones entre la encarnación y la Iglesia, vemos, por tanto, que se trata de dos uniones distintas. Cristo se une en la encarnación con una naturaleza humana en la unidad personal mientras que, en el caso de la Iglesia, se une con personas que conservan íntegras todas sus características personales. No se da una encarnación continuada en la Iglesia y en los miembros que la forman. Cristo asumió una naturaleza humana y ha hecho posible a los hombres el participar de una naturaleza divina, pero sin anular a nadie, siendo un ofrecimiento de gracia que se cumple en la libertad y en el esfuerzo del seguimiento a Cristo⁴⁵. Al permanecer el hombre en su personalidad y en su libertad, al no ser anulado en absoluto por Cristo, la Iglesia depende de la conjunción de la persona de Cristo con las personas de los cristianos. Dejando bien claro, como hemos hecho, la capitalidad de Cristo, hemos de concluir que solamente desde esta capitalidad no se construye la Iglesia. La cabeza también necesita a los miembros, al cuerpo, porque, sin él, no tendría campo de acción en la tierra⁴⁶. Y en esta mutua necesidad encontramos la importancia de todo el cuerpo, cabeza y miembros; cada cual con su función distinta e irreductible, pero ambas importantes y necesarias para la construcción del cuerpo. En esta última parte es muy claro el paralelismo entre la encarnación y la Iglesia: de la misma manera que la naturaleza humana sirvió a Cristo para su comunicación con los hombres, así ahora los miembros de la Iglesia continúan desempeñando la misma tarea; pero la naturaleza humana estaba asumida por la persona del Hijo, mientras que las personas humanas de la Iglesia responden en libertad a la acción del Hijo. Una vez más vemos coincidencias y distinción entre ambos misterios.

44 Cf. AAS 35 (1943) 213.

45 *Ibid.*, 214.

46 Schmaus, *op. cit.*, 274.

Como bien hemos podido ver, Pío XII habla una y otra vez de la coincidencia y de la distinción entre el misterio de la encarnación y el misterio de la Iglesia. Coincidencia que puede llevar al falso misticismo y distinción que puede llevar al falso naturalismo. Por ello, avanzando un paso más en la temática de la encíclica, pasa a analizar de lleno el tema de la unión del cristiano con Cristo y en Cristo, que no coincide con estos errores ni puede ser alumbrada por los tipos de unión que se dan en las sociedades naturales, ya que trasciende a todos ellos⁴⁷. Quizá ahí radica el peligro de los errores; sin embargo, la unión con Cristo en la Iglesia es de un género totalmente nuevo que recibe el calificativo de *cuerpo místico* para ser diferenciado de cualquier otra realidad que pudiera serle semejante. Lo que ciertamente aparece claro desde el principio es que Cristo está presente en la Iglesia y en los cristianos de alguna manera que supera la mera distinción entre ambos; Cristo está sustentando a la Iglesia que así subsiste casi como otra persona de Cristo⁴⁸. Así pues, no se trata solamente de que Cristo sea la cabeza y la Iglesia su cuerpo, manteniéndose la distinción y separación entre ambos, sino que Cristo vive y está en la Iglesia posibilitando su propio ser. De este modo se excluye todo posible naturalismo.

Pero, a la vez, se excluye todo posible misticismo al afirmar que dicha unión no se ha de entender como la unión de la encarnación, como la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo que la asume, sino como una comunicación de Cristo a la Iglesia de aquellos dones que le son propios y que transforman a la Iglesia en imagen de Cristo⁴⁹. Queda, pues, claro una vez más que entre la encarnación y la Iglesia existe una diferencia esencial: en una se da la unión hipostática y en la otra no. Cristo está unido a su Iglesia y la sustenta, pero de una manera muy diferente

47 Cf. Tromp, *op. cit.*, 382.

48 «Haec Corporis Christi nominatio non ex eo solummodo explicanda est, quod Christus mystici sui Corporis Caput est dicendus, sed ex eo etiam quod ita Ecclesiam sustinet, et ita in Ecclesia quoddam modo vivit ut ipsa quasi altera Christi persona existat». AAS 35 (1943) 217-18.

49 «Nobilissima tamen eiusmodi appellatio non ita accipienda est, ac si ineffabile illud vinculum, quo Dei Filius concretam assumpsit humanam naturam, ad universam pertineat Ecclesiam; sed in eo posita est, quod Servator Noster bona maxime sibi propria ita cum Ecclesia sua communicat, ut haec secundum totam vitae suae rationem, tam adspectabilem quam arcanam, Christi imaginem quam perfectissime exprimat». *Ibid.*, 218.

a como se unió a la naturaleza humana y la sustentó. En la encarnación se dio la unidad en la unicidad de persona; en el caso de la Iglesia, Cristo no es la persona de la Iglesia, sino que son los cristianos a los que Cristo comunica sus dones, pero continúan permaneciendo en su personalidad. Por ello se puede hablar de que Jesús actúa en su Iglesia, que en ella bautiza, enseña, rige, desata, ata, ofrece y sacrifica⁵⁰, pero teniendo en cuenta que es sujeto de todos estos actos en cuanto comunica sus dones a otros sujetos, que no son anudados por él, y a través de ellos actúa. De este modo, Cristo, por medio de la jerarquía, a través de la misión jurídica, sustenta visiblemente a su Iglesia. Pero, sobre todo, la sustenta invisiblemente a través de la donación de su Espíritu, el gran don que Cristo posee en plenitud y que comunica a su Iglesia. De este modo, vemos realmente en qué consiste la unión y sustentación de Cristo con su Iglesia: Cristo sustenta visiblemente a la Iglesia por medio de la misión jurídica e invisiblemente por medio de la donación de su Espíritu⁵¹. Ambas sustentaciones se diferencian con claridad de la unión hipostática por la que la persona del Verbo sustentaba la naturaleza humana de Cristo.

3. El Espíritu Santo y la Iglesia

Conviene que nos detengamos, y Pío XII se detiene, en el papel del Espíritu en el ser de la Iglesia. Según la encíclica, en el Espíritu hay que encontrar la razón última y el modo de unión del cristiano con Cristo en la Iglesia. Es el Espíritu el don por excelencia que Cristo comunica a su Iglesia, es el principio de la vida, el que logra en nosotros la transformación interior, el que nos hace cada vez más semejantes a Jesús, el que, en definitiva, nos convierte en hijos de Dios⁵². El Espíritu, que es llamado y es Espíritu del Hijo⁵³, es el que realiza y hace posible la unión de Cristo y los cristianos en su

50 *Ibid.*

51 D. C. Liañe a captado perfectamente esta doble sustentación de la Iglesia por parte de Cristo en la enseñanza de la encíclica. Cf. 'Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique «Mystici Corporis»', *Irénikon* 19 (1946) 286-87.

52 Cf. AAS 35 (1943) 218-19.

53 Tromp nos resume las razones por las que el Espíritu Santo, comunicado a la Iglesia, es llamado en la encíclica Espíritu de Cristo. Cf. *op. cit.*, 395.

Iglesia. El Espíritu es el mismo en Cristo y en los cristianos, aunque participado de una manera diferente: en Cristo se dio el Espíritu en plenitud y viviendo en su propia casa, en los cristianos no se da en plenitud sino en la medida en que es donado por Cristo y vive en los cristianos gracias a los méritos de Cristo. Pero, al ser un solo y único Espíritu que habitó en plenitud en Cristo, su obra en nosotros nos va transformando en imagen cada vez más perfecta de Cristo. No se trata, pues, de que estemos sustentados en nuestra persona por la persona de Cristo, sino que el Espíritu de Cristo vive en nosotros, como vivió en Cristo, de tal manera que, siguiendo su vida, la nuestra se irá transformando en imagen de aquel que lo poseía en plenitud.

Con todo lo dicho, creemos que Pío XII ha resuelto en su encíclica un tema que no había llegado a estar claro en los escritos anteriores y que aclara a fondo las relaciones existentes entre la encarnación y la Iglesia. Siempre se había hablado de una distinción y una identificación entre el misterio de Cristo y el misterio de la Iglesia. Siempre se había visto que, por una parte, no se puede identificar la unión hipostática con el misterio de la Iglesia porque sería divinizarla definitivamente y quitar toda responsabilidad y personalidad a sus miembros, pero, por otra, en todos los documentos de los anteriores pontificados se hablaba de una unión de Cristo con su Iglesia, de un vivir y de un actuar de Cristo en los cristianos. El comprender el dogma eclesiológico a la luz del cristológico trajo consigo una profundización en el ser de la Iglesia, pero también una vía abierta a multitud de malas interpretaciones. Al introducir ahora el dogma pneumatológico, que siempre había estado presente pero no tan explicitado, Pío XII sitúa en su recta interpretación las relaciones entre la cristología y la eclesiológica. Ahora podemos decir claramente que encarnación e Iglesia son dos misterios diversos porque la unión hipostática no es repetible, pero que, a la vez, son dos misterios profundamente relacionados porque, tanto en uno como en otro, el mismo Espíritu está presente, aunque de formas distintas, conduciéndolos y haciendo posible su tarea común. Y el gran don de Cristo merecido a la Iglesia por su sangre es la comunicación de su mismo Espíritu.

Desde ahí ya no podemos comprender la presencia de Cristo en la Iglesia de una forma corporal, exceptuando evidente-

mente la Eucaristía, sino que Cristo anima a su Iglesia a través de la donación de su Espíritu y no gracias a su presencia somática⁵⁴. Y ahora podemos afirmar claramente dónde radica la unión y la oposición entre Cristo y la Iglesia: Cristo se une a la Iglesia de una manera distinta a la que se unió a su cuerpo físico; entre Cristo y su Iglesia no se da una unión hipostática, sino una unión que podemos llamar pneumática⁵⁵. Estas reflexiones sacadas de la encíclica son, por fin, una aclaración de todo lo que se ha ido sospechando en los documentos anteriores a su pontificado; ahora los términos ya están claramente definidos⁵⁶. Podemos decir sin reservas que hasta la encíclica *Mystici Corporis* no existían textos en los que se desarrollase tan certeramente el tema de la relación de la encarnación con la Iglesia, de sus coincidencias y de sus oposiciones.

Entendiendo, como hemos hecho, la tarea del Espíritu en la unión y presencia de Cristo en los cristianos, la encíclica avanza más y entiende de la misma manera la unión de todos los cristianos entre sí, la unión de la Iglesia total⁵⁷. Es la conclusión lógica de todo el proceso. El Espíritu Santo, Espíritu del Hijo, es el mismo en Cristo y en todos los miembros de la Iglesia y de ahí que el primer fruto tanto visible como invisible de su presencia sea la unidad: unidad con Cristo en el Espíritu y unidad también con todos los hermanos en el mismo Espíritu de Cristo. Sin embargo, el que el Espíritu esté presente en todos los miembros no implica, y Pío XII lo hace notar, el que la participación de este Espíritu sea idéntica y unívoca en todos los miembros. El Espíritu Santo es participado de forma muy distinta en cada uno de los cristianos desde su perfección personal y, también, desde el oficio y el

54 Lialine, *op. cit.*, 299-300.

55 Cf. *ibid.*, 304.

56 Lialine, después de haber hecho las reflexiones anteriormente citadas, se atreve ahora a hacer una definición de la Iglesia en su relación con Cristo que asuma los puntos fundamentales descubiertos por la encíclica: «L'Eglise militante, Corps mystique du Christ, est le prolongement de son corps naturel, intimement uni à lui par son Esprit, sans lui devenir vraiment identique pourtant; animé comme lui d'une âme qui est ici le même Esprit encore destiné à appliquer les fruits de la Rédemption qui ont été acquies une fois pour toutes par le Christ à l'aide de son corps naturel. Le Corps mystique unit à Christ par la grâce sanctifiante, pour la gloire de la Trinité, ceux de ses membres qui lui sont fidèles». *Ibid.*, 307-8.

57 Cf. AAS 35 (1943) 219.

ministerio para el que es recibido. Esto nos llevaría a una teología de los carismas en la Iglesia desde la que es perfectamente compatible la unidad con la diversidad. El Espíritu, que es uno y el mismo, posibilita distintas tareas y ministerios. Y lo que hemos dicho a propósito de los cristianos en la participación del mismo Espíritu hemos de decirlo en un grado totalmente nuevo y distinto en el caso de Cristo. Ya hemos visto más arriba cómo Cristo posee el Espíritu en plenitud mientras que los cristianos solamente por participación, pero hemos de decir que la diferencia no es gradual, no se encuentra en la misma escala, sino que la unión de Cristo y el Espíritu, al ser una unión dentro del seno de la Trinidad, trasciende totalmente la nuestra y se encuentra en una escala que no es abarcable ni comprensible para nosotros⁵⁸.

4. *Ni cuerpo físico, ni cuerpo moral*

Llegado a este punto de su enseñanza, Pío XII quiere clarificar lo que es la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo, la unión de los cristianos con Cristo, comparándola con otros tipos de cuerpos. La Iglesia se distingue perfectamente de un cuerpo natural y de un cuerpo moral. La Iglesia no es cuerpo natural porque en éste la subsistencia propia la tiene todo el conjunto mientras que en la Iglesia hay una multitud de sujetos, de personas, con subsistencia propia. No es cuerpo natural tampoco porque en el cuerpo natural todo está ordenado al bien de todo el conjunto, ya que es el conjunto quien tiene la subsistencia, mientras que en la Iglesia su finalidad se ordena al bien y a la salvación de todos y cada uno de los sujetos que la forman⁵⁹. Vemos una vez más la insistencia con que se subraya la personalidad y la subsistencia propia de cada uno de los sujetos que componen la Iglesia. De este modo, no es posible el misticismo que quiere ver a todo el conjunto eclesial como cuerpo natural de Cristo; todos los

58 Como muy bien indica Mühlen (*Una mystica Persona*, n. 3.17), la relación interpersonal Cristo-Espíritu-Iglesia nos ha ayudado a comprender y a profundizar en el misterio de la Iglesia, pero estas relaciones son analógicas y no podemos comprender nuestras relaciones con Cristo y el Espíritu a escala trinitaria, como habría que comprender las suyas. Se trata de relaciones analógicas y la analogía no es paralelismo, sirve solamente para iluminar algunos aspectos de la realidad.

59 Cf. AAS 35 (1943) 221-22.

miembros tienen su subsistencia y no es posible hablar en la Iglesia de una persona, la de Cristo, ya que ésta no anula ni asume la personalidad de ninguno de los miembros. Cristo se une por su Espíritu, pero respetando siempre la independencia y la libertad de aquellos a los que se une.

De la misma manera, tampoco puede ser comparada la Iglesia con un cuerpo moral; tiene características que le son propias, pero las supera. En el cuerpo moral, lo que une a todos los miembros del cuerpo es un fin extrínseco a todos ellos, que los une para lograrlo ya que este fin es común a todos. Todo esto es verdad también en la Iglesia, pero hay que añadir algo más que le da una unidad mucho mayor. Además del principio externo de unidad, el fin común, en la Iglesia se da un principio interno que une en algo más que en la acción de buscar el bien común, que une en la vida misma, que actúa en todas partes, que traba a los miembros con una unidad distinta y superior. Este principio interno de unidad es el Espíritu del Hijo⁶⁰. Si Cristo está unido a la Iglesia por este mismo Espíritu de modo que la Iglesia no puede ser entendida sin su presencia, tampoco es posible el naturalismo que quiere ver todo el organismo eclesial como un mero producto de las fuerzas humanas en el que para nada entra lo divino; la Iglesia es unidad en su totalidad de personas y, sin esta unidad posibilitada por el Espíritu y en la que Cristo desempeña un papel capital, nunca puede ser entendida la Iglesia.

En definitiva, la Iglesia no puede ser comprendida ni como cuerpo físico ni como un cuerpo moral⁶¹. La unidad de la Iglesia en Cristo supera la unidad de un cuerpo moral gracias al Espíritu, principio unificador, que es interior a la Iglesia y no actúa desde fuera; pero esta unidad no llega a la de un cuerpo físico, aunque tiene también alguna de sus características, porque tanto Cristo como los miembros de la Iglesia son personas que no pierden ni confunden su personalidad al entrar a formar parte del cuerpo eclesial⁶². La Iglesia es, pues, un cuerpo que goza de características propias a los cuerpos físicos y a los cuerpos morales, pero que no puede

60 *Ibid.*, 222.

61 Tromp, *op. cit.*, 396, ofrece un cuadro comparativo para señalar las diferencias entre un cuerpo físico y un cuerpo moral.

62 Cf. Schmaus, *op. cit.*, 278-79.

ser identificado con ninguno de ellos porque es de otra naturaleza; de ahí el adjetivo de *místico* para calificarlo. Es, ciertamente, cuerpo social, pero de una naturaleza trascendente, compuesto de personas unidas íntimamente entre sí y con Cristo por medio del Espíritu Santo y guardando su plena personalidad y libertad⁶³. El nombre de Cuerpo místico de Cristo le viene, pues, de la expresión de la unidad profunda con Cristo, que se da a un nivel de misterio y que no puede ser iluminada por ningún tipo de unidad entre personas que se dé en nuestro mundo. Los diversos tipos de unidad a que estamos acostumbrados solamente nos pueden dar algunas características para entender la unión con Cristo positiva y negativamente, ya que, en el campo del misterio, muchas veces es más claro lo que no podemos decir que lo que podemos afirmar. Pero estas características son las suficientes para negar todo naturalismo, todo misticismo y toda concepción eclesial que entendiera la unidad entre Cristo y la Iglesia como unión hipostática; de este modo, no podemos hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación, a no ser que lo hagamos analógicamente, desde la unidad pneumática en vez de la hipostática.

Y si una concepción de la Iglesia se detuviera en las características que le son comunes a otro tipo de sociedades, olvidando la totalidad de sus características, sería forzosamente incierta y reductora. Lo que le es común con otras sociedades solamente puede ser visto y descrito a la luz de la totalidad del misterio eclesial, desde el que recibe un nuevo sentido y una nueva significación. Puede haber autoridad, puede haber derecho, puede haber en la Iglesia multitud de cosas que tienen también otras sociedades, pero su funcionamiento no puede ser el mismo, sino que tiene que contar con el resto de características eclesiales, con el Espíritu de Cristo que está presente y que eleva a la Iglesia por encima de cualquier tipo de sociedad⁶⁴. La unión con Cristo posibilitada por la efusión del Espíritu y la unión de todos en la búsqueda de un fin sobrenatural tienen que estar presentes en todo lo que exista en la Iglesia, aunque sea en común con otras sociedades, para poder ser auténticamente eclesial⁶⁵. De este modo se

63 Cf. Lialine, *op. cit.*, 290.

64 Cf. AAS 35 (1943) 223.

65 Cf. *ibid.*, 226.

evitarán posibles reducciones en la Iglesia y la continua tentación de hacer un uso de funciones eclesiales semejante al uso de esas mismas funciones en otras sociedades de nuestro mundo.

Después de todas estas reflexiones, creemos que queda claro, al menos en sus aspectos negativos, lo que es la Iglesia y el tipo de cuerpo formado por su unidad. Desde la noción de cuerpo físico se corrigen aspectos del cuerpo moral y desde la noción del moral se corrigen algunos del físico. El resultado es el cuerpo místico, distinto de ellos, superior a ellos, al que sólo analógicamente podemos llegar a través de ellos. Mühlen nos los resume así:

«La Iglesia es, pues, según la enseñanza de la encíclica, una pluralidad de personas físicas que está unida con el Cristo por obra del Espíritu, principio increado de unidad. Para llegar a este enunciado se necesita un doble paso: es necesario primero, frente a todo *misticismo*, superar la imagen concreta de un cuerpo físico con la representación de un cuerpo social compuesto por una pluralidad de personas humanas. Después, frente a todo *naturalismo*, hay que superar todavía esta concepción teniendo presente la realidad —absolutamente misteriosa— de que en esta pluralidad de personas actúa como principio supremo de unidad *una* persona increada»⁶⁶.

Es precisamente la acción de esa persona increada, el Espíritu, principio supremo de unidad, la que une a los cristianos y a Cristo en la Iglesia de tal manera que la vida de los cristianos se va transformando y cambiando en imagen de la de Cristo y, aunque no exista la unión sustancial, sí se da una unión en la persona del Espíritu entre Cristo y los cristianos distinta y superior a cualquier tipo de uniones⁶⁷. Esta es la razón por la que se ha visto la unidad entre Cristo y los cristianos como semejante a la del Logos con su naturaleza humana. Y ciertamente, se da una unión sumamente profunda que, en cierto modo, sustenta y transforma la vida de los cristianos; unión que puede ser de alguna manera comparada con la de la encarnación por superar otros tipos de uniones personales que nos son conocidas⁶⁸, pero que debe evitar todo tipo de connotaciones ontológicas. La encarnación

66 *Una mystica Persona*, n. 3.29.

67 Cf. Schmaus, *op. cit.*, 280.

68 Cf. *ibid.*, 280-81.

nos sirve también, como nos sirvieron otras uniones personales, para iluminar el misterio de la unión del cristiano con Cristo, pero nunca para identificarla con ella.

5. Conclusiones

Hemos visto cómo la encíclica de Pío XII ha contemplado la Iglesia como un misterio en su totalidad y es desde esa totalidad desde donde se deben contemplar cada una de sus partes y aspectos. Dentro de la totalidad de su misterio hay que analizar las partes, pero siempre en relación con el todo. Es desde ese todo desde donde se han de ver los aspectos visibles y los invisibles, los que se comparten con otras sociedades y los que le son propios. Por ello, Pío XII sale al paso de otro de los errores posibles en la concepción eclesial de su tiempo: el de la oposición entre una Iglesia del derecho y una Iglesia de la caridad⁶⁹. El espiritualismo recobrado en los tratados de eclesiología y en la vida de la Iglesia desde el misterio de Cristo tenía el peligro de dar un giro y pasar al extremo opuesto en el análisis de la Iglesia: pasar de una concepción societaria y jurídica a una carismática y espiritual que nada tuviera que ver con la anterior, sino que más bien la rechazara de plano. Pero ya hemos visto, y la encíclica lo repite en varias ocasiones, que es precisamente desde el misterio de Cristo iluminando al misterio de la Iglesia desde donde es necesaria la complementariedad entre los diversos aspectos, entre el visible y el invisible, ya que el misterio de Cristo, su encarnación en medio de los hombres, es el que exige y necesita la dualidad de aspectos.

Una Iglesia espiritual de la caridad carecería de algo tan elemental y necesario en el misterio de la encarnación como la visibilidad; y una Iglesia del derecho sin más estaría privada del Espíritu que, como hemos dicho, es quien da la unidad y el ser a la misma Iglesia. No se trata, por tanto, de separar en dos iglesias a la única Iglesia, sino de contemplar en una misma unidad aspectos diferentes que se dieron en el mismo Cristo y que él mismo dio a su Iglesia, ya que del mismo Cristo procede la jerarquía visible enviada para continuar su tarea y el Espíritu invisible que la hace posible⁷⁰. Además,

69 Cf. AAS 35 (1943) 224.

70 *Ibid.*

como vimos más arriba, ninguno de estos aspectos o de estas realidades eclesiales puede ser considerado en sí mismo si no se hace desde la totalidad. El derecho y la autoridad no tienen ningún valor ni son eclesiales separados del Espíritu que vivifica esas realidades y las une a Cristo y a su misión; pero el mismo Espíritu y la misma gracia no tienen tampoco valor si no se hacen visibles y operantes por medio de la acción de los miembros de la Iglesia.

Llegados a este punto e intentando concluir las enseñanzas de la encíclica, nos encontramos con que no hemos llegado al fondo de una explicación clara de lo que es en realidad la unión de Cristo con el cristiano y de en qué consiste realmente el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia⁷¹. El adjetivo místico nos ha ocultado en el misterio el ser de esta relación y solamente hemos podido desvelar con otras realidades que tenemos a nuestro alcance. Y en efecto, así es y así seguirá siendo en la investigación teológica posterior ya que pertenece a los misterios de Dios y, como tal, supera los esquemas de nuestro pensamiento. Por ello, hemos de valernos de aproximaciones más que de descripciones reales y exactas. No nos valen los conceptos para la descripción de la realidad de la unión cristiano-Cristo en la Iglesia y hemos de valernos de las imágenes, de las comparaciones, de las analogías, de afirmar más lo que no podemos decir que lo que nos gustaría comprender pero nos trasciende⁷². Es lo que a lo largo de la historia han hecho los místicos y todos los que han querido expresar en palabras lo que han vivido en su experiencia religiosa; han optado por un lenguaje de símbolos que sugiera aquello que no es conceptuable en esquemas humanos. La misma encíclica se da cuenta de ello y, por eso, deja abierto el paso a la investigación posterior para que, dentro de la incomprendibilidad del misterio, sea penetrado e ilustrado en lo posible. Solamente se pone un límite claro: el que, dentro de la unión

71 En este punto Pío XII ha sido sumamente precavido. No se ha inclinado por ninguna solución teológica de las existentes para explicar el misterio de la unión de Cristo y los cristianos. Estas soluciones existían. A modo de ejemplo, un año antes había aparecido el artículo de A. Hoffmann, 'Christus et Ecclesia est una persona mystica', *Angelicum* 19 (1942) 213-19, en el que desde la doctrina de Sto. Tomás coloca la unión en la voluntad del Padre desde la capitalidad de Cristo. Pío XII se limita a marcar los límites dogmáticos sin entrar en explicaciones teológicas.

72 Cf. Schmaus, *op. cit.*, 281.

con Cristo, nunca el cristiano traspase el límite de lo divino y se atribuya nada de lo que es propio de Dios⁷³. Sin traspasar ese límite, el teólogo puede intentar desvelar la riqueza del misterio siendo consciente de que nunca llegará a agotarlo, pero que su trabajo puede hacer más asequible el misterio de la unión con Cristo.

Sin embargo, aunque todo esto sea verdad, hay realidades incuestionables que se pueden afirmar desde todo lo que llevamos dicho. Una de ellas, quizá la más importante, que deriva de todas las enseñanzas de la encíclica, es que la Iglesia es una realidad relacional; solamente puede ser entendida y aclarada desde su unión con Cristo; unión que es distinta a la trinitaria, pero que está llamada a participar de su comunión. Sin Cristo es impensable la Iglesia; desde él se entiende, se realiza y se juzga; como él tiene que actuar y tiene que repetir sus actitudes; el cristiano tiene que llevar en su vida los rasgos de Cristo⁷⁴. Es el gran logro de la renovación eclesiológica de entreguerras que queda magisterialmente aprobado en la encíclica de Pío XII. Y si bien es verdad que esta relación con Cristo y con la Trinidad toda es un misterio oculto para nuestra inteligencia en nuestra existencia terrena, sí podemos decir y afirmar con claridad la habitación y la presencia de Dios en nosotros y en su Iglesia⁷⁵. Solamente desde esa presencia nos es posible hablar de la Iglesia y, si la olvidamos, no estamos hablando de ella porque solamente desde la relación con Cristo y en ella queda constituida la Iglesia. La Iglesia es Cuerpo místico de Cristo; ninguno de estos términos puede faltar para su intelección.

Otra de las realidades incuestionables es que, en el seno de esta relación, cada miembro conserva y mantiene su propia personalidad. Hay que evitar todo concepto físico del Cuerpo místico ya que ello divinizaría toda acción humana eclesial o,

73 «Non eos igitur improbamus, qui diversas vias rationesque ingrediantur ad tam altum attingendum et pro viribus collustrandum mirandae huius nostras cum Christo coniunctionis mysterium. Verumtamen id omnibus commune atque inconcussum esto, si a germana velint doctrina, a rectoque Ecclesiae magisterio non aberrare: omnem nempe relendum esse mysticae huius coagmentationis modum, quo christifideles, quavis ratione ita creatorum rerum ordinem praetergrediantur, atque in divina perperam invadant, ut vel una sempiterni Numinis attributio de iisdem tamquam propria praedicari queat». AAS 35 (1943) 231.

74 Schmaus, *op. cit.*, 281-82.

75 Cf. AAS 35 (1943) 231-32.

lo que es peor, haría a Cristo responsable de las debilidades y pecados de los hombres en la Iglesia⁷⁶. Junto a la metáfora del mismo cuerpo convendría desarrollar la también paulina del matrimonio en la que ambos esposos se oponen uno a otro como dos personas distintas en la relación de un único amor. Distinción, por tanto, entre las personas, entre Cristo y el cristiano, que no da lugar a un posible falso misticismo⁷⁷. Así pues, unión a Cristo y relación con él que evita todo nestorianismo eclesiológico, pero también distinción con respecto a él que evita también todo posible monofisismo eclesiológico⁷⁸. De este modo, el hombre tiene una clara tarea eclesial y una responsabilidad en la edificación de la Iglesia.

No todo en la Iglesia es obra del Espíritu; hay también una gran parte que procede de los hombres y de la que los hombres son responsables⁷⁹ y evidentemente su responsabilidad no puede ser aplicada al Espíritu Santo. El hombre así, dentro de la Iglesia y en medio de su unión con Cristo en el Espíritu, es persona libre que actúa y edifica, que se equivoca y está llamada a la conversión por aquel que vive en él, que goza de toda su independencia y personalidad a la vez que está siendo partícipe de la vida divina. El Espíritu de Cristo que vive en nosotros y nos une a él no anula, sino potencia. De este modo, el hombre en la Iglesia no ve disminuida su personalidad, sino aumentadas sus posibilidades. La encarnación de Cristo no ha traído como consecuencia una anulación del hombre asumido por lo divino, sino que ha hecho posible el que al hombre se le abrieran caminos en su libertad y en su independencia.

Bástenos para concluir este apartado el resaltar algunas ideas a modo de conclusiones siendo conscientes de que ellas no agotan la encíclica, sino que nos detenemos solamente en aquellos puntos cuyo contenido coincide con nuestro tema.

En primer lugar, diremos que la encíclica se mueve en algunos terrenos que no son nuevos, sino que han sido ya tratados en otros documentos, especialmente en la encíclica *Satis cognitum* de León XIII. Son las partes que hablan de lo visible y lo invisible en la Iglesia como aspectos complementarios y

76 Cf. *ibid.*, 234.

77 Tromp describe el falso misticismo y su origen; cf. *op. cit.*, 399.

78 Cf. Schmaus, *op. cit.*, 282.

79 Cf. AAS 35 (1943) 234.

necesarios ambos de la misma manera que complementarias y necesarias en la encarnación de Cristo fueron las dos naturalezas⁸⁰. En este sentido, el misterio de la encarnación ilumina el misterio de la Iglesia desde la unidad en Cristo de naturalezas distintas para comprender la unidad en la Iglesia de diferentes aspectos visibles e invisibles. La encíclica recalca y señala los aspectos visibles, jurídicos y jerárquicos de la Iglesia desde una comprensión del misterio de Cristo que sustenta y da vida al misterio de la Iglesia⁸¹. Así, lejos de despreciar y minusvalorar los aspectos visibles y externos eclesiales, peligro muy posible en una época de exaltación idealista y espiritualista, de reacción ante eclesiologías anteriores, la encíclica los coloca en primer lugar, señalando su necesidad e importancia dentro de la concepción de la Iglesia, desde la contemplación del misterio de Cristo⁸². La encarnación es, pues, en estos puntos, modelo para la Iglesia.

Dando un paso más, diríamos que, según la encíclica, el misterio de la encarnación y el misterio de la Iglesia tienen algo muy importante en común: que el cuerpo natural de Cristo y su Cuerpo místico que es la Iglesia son los instrumentos, distintos en el tiempo, de los que Cristo se vale para realizar su obra y, por eso, ambos pueden llevar el nombre de *cuerpo*. Ambos son reales y a través de ambos actúa Cristo, pero se une a ellos de una manera distinta: en el caso de la encarnación desde la unidad de persona, en el caso de la Iglesia desde la pluralidad de personas en la unidad del mismo Espíritu. Y así el misterio de la Iglesia es un misterio de autonomía personal de Cristo y de sus miembros entendiendo la corporeidad de la Iglesia de una manera nueva, mística⁸³. Comprendiendo claramente esta diferencia, el paralelismo entre encarnación e Iglesia sigue siendo grande.

Pero, desde ahí, la diferencia es también lo suficientemente

80 A. Bandeira en dos artículos suyos ('La Iglesia divina y humana. Un recorrido a través del magisterio', *La Ciencia Tomista* 90 (1963) 217-62; y 'Analogía de la Iglesia con el misterio de la encarnación', *Teología Espiritual* 8 [1964] 42-105) desarrolla estos aspectos en la doctrina del magisterio y muy particularmente en las coincidencias de León XIII y Pío XII. En las pp. 90-91 del último artículo, resume los puntos comunes de las enseñanzas de ambos pontífices.

81 Cf. Y. M. Congar, *Eclesiología*, 296.

82 Cf. Frisque, *op. cit.*, 174.

83 Cf. J. J. Hernández, *La nueva creación*, 61.

grande para que no podamos hablar legítimamente de la Iglesia como continuación de la encarnación o como encarnación continuada del Verbo⁸⁴. Se trata de dos materias distintas para el mismo fin, de dos uniones distintas del Hijo de Dios con una naturaleza humana y con una Iglesia para una tarea común. Si nos fijamos en el fin, podemos hablar de paralelismo, pero, si nos fijamos en el modo de la unión, no podemos hablar de la Iglesia en términos de encarnación ya que en esta se da una unión hipostática de naturalezas y en aquella una unión pneumática de individuos distintos. En este punto, bien podemos hablar de la novedad de la doctrina de la encíclica, doctrina que no se aquilató anteriormente porque no hubo necesidad de hacerlo. Una vez más fueron los errores el estímulo que impulsó a la clarificación de una doctrina que, sin tales matizaciones, hubiera podido desviar, y de hecho así lo hizo, hacia falsas interpretaciones.

Por último, podemos hablar desde la encíclica, como lo ha hecho Tromp, de la unidad del misterio de la encarnación y del misterio de la Iglesia en el acontecimiento total de Cristo, en el *Christus totus* agustiniano. Desde él, la distinción entre ambos misterios confluye en la unidad de todo el acontecer de Cristo y de su salvación para los hombres⁸⁵. De hecho y vistas desde ahí las cosas, la encarnación no tiene razón de ser sin la Iglesia y la Iglesia sin la encarnación. El cuerpo natural de Cristo y el Cuerpo místico de Cristo se unen en el *de Cristo* y solamente desde él pueden ser entendidos ambos. Cristo une en un único misterio de amor y salvación para los hombres las etapas distintas en que se ha manifestado.

La doctrina de Pío XII marcó realmente una época en la historia de la eclesiología que no ha sido superada ni avanzada en muchos de sus aspectos. La eclesiología de hoy es deudora en gran manera a este documento que fue desmenuzado y comentado en multitud de trabajos que desarrollaron

84 «Nuestras reflexiones indican el límite de la afirmación, en la teología moderna, de que la Iglesia es la encarnación continuada de Cristo. En sentido estricto no puede afirmarse esta tesis: la encarnación fue un acontecimiento único y se realiza y plenifica en la Iglesia, pero no se repite continuamente en ella. Tampoco se puede hablar de un pervivir de Cristo en la Iglesia más que en el sentido concreto de que Cristo, Señor que está sentado a la diestra del Padre, obra en la diestra del Padre, obra en la Iglesia mediante el Espíritu Santo». Schmaus, *op. cit.*, 285.

85 Cf. Tromp, *op. cit.*, 383 y 384.

su doctrina. Algunos de sus puntos serán para la eclesiología una adquisición irrenunciable.

No quiere decir esto que la encíclica de Pío XII haya sido la última palabra en eclesiología. Nos limitamos a nuestro tema y realmente ahí se ha dado un avance fundamental al señalar los límites de la coincidencia y de la distinción entre encarnación e Iglesia. Sin embargo, su reivindicación de la visibilidad eclesial que, como hemos visto, estuvo en la base de su publicación, inclina su concepción teológica de un modo bastante notable hacia la visibilidad y el magisterio. Cuatro años más tarde, la encíclica *Mediator Dei*⁸⁶, tratando de la liturgia, centrará el término Iglesia en la jerarquía, en los que representan la capitalidad de Cristo en medio de los fieles, y eclesiológicamente hablará de ella como fundamento de la Iglesia⁸⁷. La teología estaba ya dando otros pasos.

Esto hace que en el campo teológico la visión societaria y la visión interior de la Iglesia que se daban antes de la encíclica continúen hasta la renovación que ha supuesto el Vaticano II⁸⁸. Aun teniendo clara la iluminación del ser de la Iglesia desde el misterio de la encarnación que había hecho la encíclica, es curioso comparar, por ejemplo, la obra de Salaverri⁸⁹ en la que los pasos dados se emplean para un fortalecimiento de la visibilidad eclesial, con la de Journet⁹⁰ en la que se redescubre y potencia la interioridad que se encarna en la visibilidad. Al no haber dado Pío XII la última palabra teológica, las corrientes siguieron diversificadas.

86 AAS 39 (1947) 521-95.

87 *Ibid.*, 538-41.

88 Acerbi, *op. cit.*, 49-50, señala bien las dos orientaciones teológicas posteriores a la encíclica *Mystici Corporis*.

89 Fundamentalmente J. Salaverri, *De Ecclesia Christi* (Madrid 1962). Del mismo autor son muy interesantes para nuestro tema los artículos 'Lo divino y lo humano en la Iglesia', *Est. Ec:e.* 27 (1953) 167-201; 'El derecho en el misterio de la Iglesia', *Rev. Esp. de Teología* 14 (1954) 207-73. En ambos se estudia la Iglesia desde el misterio de Cristo y su encarnación.

90 Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 2 ed. (París 1962).

III.—EL CAPITULO PRIMERO DE LA CONSTITUCION DOGMATICA «LUMEN GENTIUM» DEL CONCILIO II VATICANO

Dejando a un lado la historia de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y las sucesivas adquisiciones teológicas que el texto fue logrando en el debate conciliar, nos centramos en el texto definitivamente aprobado. Dentro de él, queremos ceñirnos a su capítulo primero, ya que en él se concentran las ideas eclesiológicas que hemos venido abordando y se da un cambio definitivo de visión eclesial que será desarrollado en los siguientes capítulos. En realidad, toda la constitución aborda los temas fundamentales de eclesiología de una forma nueva, pero solamente podemos detenernos en aquellos que tocan de manera directa la temática de nuestro estudio. Ciñéndonos estrictamente al tema de la encarnación y la Iglesia, debemos resaltar estos cinco puntos como logros definitivos del Vaticano II.

1. *El cristocentrismo de la reflexión eclesiológica*

En este sentido, el Concilio se movió fielmente en la línea trazada por Pablo VI en el discurso de apertura de la segunda sesión conciliar y en la encíclica *Ecclesiam suam*. Y así la profundización en el ser de la Iglesia pasa de un análisis detenido de sus aspectos visibles y societarios a un estudio del plan salvador de Dios, manifestado en Cristo, que se extiende al misterio de la Iglesia. De este modo, llega a ser realidad plasmada en un documento magisterial la aspiración que, de una u otra manera, se había manifestado durante un siglo de reflexión eclesiológica. El cambio es profundo y se muestra a lo largo de toda la constitución *Lumen Gentium*, especialmente de todo el primer capítulo, desde su comienzo en que la Iglesia se presenta iluminando a los hombres con la luz que es Cristo hasta su terminación en que la Iglesia se presenta revelando el misterio de Cristo bajo sombras hasta que llegue su manifestación final llena de luz. Este nuevo centro de gravedad supone un avance en la concepción de Iglesia y en el diálogo ecuménico ya que se parte de lo que nos es común

a todas las confesiones y no precisamente de lo que nos divide⁹¹.

El Vaticano II supone para la teología eclesiológica católica el afirmar a Cristo como irrenunciable punto de partida y entender desde él la totalidad de aspectos y de temas eclesiales. De este modo, el estudio eclesiológico ha de partir de Cristo y, en relación con él, debe ser analizado el misterio eclesial. Este cambio de punto de mira trae consigo indudables variantes a la hora de entender la Iglesia, cambios que ya venían anunciándose en la teología anterior y en el debate conciliar, pero que ahora se hacen oficiales al pertenecer a los documentos de un concilio. Y así la Iglesia deja definitivamente de mirarse a sí misma como centro de la historia humana para autocomprenderse como referencia obediente y fiel a Cristo, como instrumento a su servicio⁹². Por eso «su actuación es obediencia. Su existencia es fidelidad. Su vivir es un revivirle a El»⁹³. La referencia de la Iglesia a Cristo aparece, pues, claramente enunciada por la constitución *Lumen Gentium* desembocando en ella así el movimiento eclesiológico que partió de Tubinga a comienzos del siglo pasado.

El cristocentrismo de la eclesiología se convierte en un logro definitivo en la línea que llevaba actuando en parte de la teología. La Iglesia es entendida desde Cristo, pero no desde un Cristo anterior y ajeno a ella, solamente punto de partida y de llegada de su andadura histórica, sino desde Cristo presente en su misterio, o mejor, entendiendo su misterio como parte del misterio de Cristo. Su ser y su misión solamente pueden ser entendidos entroncados en el ser y en la misión de Cristo del que de alguna manera son continuación⁹⁴. Aquí aparece nuevamente el tema central de nuestro estudio. Es claro en el Vaticano II que Cristo no es algo extrínseco al misterio eclesial, pero los textos tampoco nos dan pie para una identificación de ambos misterios. No se puede hablar

91 Cf. A. Grillmeier, 'Espíritu, actitud fundamental y peculiaridad de la Constitución', en G. Barauna ed., *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) 248.

92 Cf. J. Groot, 'La Iglesia como sacramento del mundo', *Concilium* 31 (1968) 59.

93 O. González Hernández, 'La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos', *La Iglesia del Vaticano II*, 263.

94 *ibid.*, 262-63.

desde los textos en términos de «continuación» o de «identidad» sin más. En esto el Concilio es sumamente precavido.

Bien es verdad que desde el texto conciliar podemos por paralelismo con el misterio de Cristo comprender la Iglesia, sus aspectos externos al servicio de la interioridad como la naturaleza humana estuvo al servicio de la persona del Verbo⁹⁵. Pero ello no nos da pie a llamar a la Iglesia sin más *alter Christus* o a caer de nuevo en el misticismo eclesiológico. Por ello, la constitución *Lumen Gentium* no se ha centrado solamente en la imagen de Cuerpo místico para aclarar las relaciones Cristo Iglesia, sino que, junto a ella, ha puesto otras desde las que la independencia y la oposición son claras y desde las que hay que librarse de una interpretación errónea de la Iglesia como cuerpo místico⁹⁶. En este sentido, la imagen de esposa sigue siendo privilegiada para mantener el equilibrio con la de cuerpo. De hecho, el Concilio distingue claramente entre el misterio de Cristo, que se realiza por la unión con la naturaleza humana, y el misterio de la Iglesia que se realiza por la efusión del Espíritu Santo⁹⁷. Con lo que queda muy claro que no se da una identidad entre el cuerpo natural de Cristo y su cuerpo místico, y que ambos misterios tienen distintos componentes.

Nos centraremos en ellos en los puntos siguientes. Lo que nos interesa ahora es dejar claro el cristocentrismo de la eclesiología, que supone un cambio profundo en su concepción ya que la Iglesia deja de ser centro para pasar a ser servidora. Con ello, la categoría de dominio, tan abundante en eclesiologías anteriores, cede paso a la de servicio en el Vaticano II⁹⁸. Esto hace posible que la Iglesia no sólo mire a Cristo para ser ella servidora de su plan de salvación, sino que pueda estar en un proceso continuo de conversión y cambio porque la distancia de Cristo así se lo exige. Indudablemente el cris-

95 Cf. *ibid.*, 275-76.

96 Cf. G. Dejaive, 'L'ecclésiologie du Concilio Vatican II', *L'Écclésiologie du Vatican I au Vatican II*, 90.

97 «Dei Filius, in natura Sibi unita, morte et resurrectione sua mortem superando, hominem redemit et in novam creaturam transformavit. Communicando enim Spiritum suum, fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, tamquam corpus suum mystice constituit». Cons. dog. *Lumen Gentium* (LG) I, 7: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Typis Polyglottis Vaticanis 1966 (TPV), 100.

98 Cf. Dejaive, *op. cit.*, 90.

toctrismo devuelto a la Iglesia por el Concilio ha sido una de sus fuentes más profundas de renovación y purificación. Las palabras de Pablo VI sobre este tema fueron realmente acertadas.

2. La Iglesia como sacramento

El término sacramento aplicado a la Iglesia será otro de los logros de la *Lumen Gentium* que consagra así una temática ya muy presente en la teología centroeuropea⁹⁹. Es un término que establece también una estrecha relación entre la Iglesia y Cristo, ya que en esta teología Cristo es llamado el primer sacramento. De nuevo el cristocentrismo se repite y la Iglesia es llamada sacramento desde su prolongación o desde su imitación del ser sacramental de Cristo. El sacramento indica la forma visible, sensible y simbólica del misterio que, de este modo, puede ser contemplado en realidades externas que simbolizan, expresan, revelan, patentizan y hacen eficaces las invisibles. Así el término sacramento no se contrapone al de misterio, sino que lo completa y explica. El término sacramento es la afirmación de realidades externas e internas, de distinción entre ambas a la vez que de ordenación y subordinación entre ellas¹⁰⁰. Indudablemente es un término que puede ser aplicado al misterio de la encarnación y al misterio de la Iglesia.

La idea fundamental, pues, encerrada en el término sacramento es la de la unión y relación de lo visible con lo invisible. Podemos decir que esta idea sacramental encierra la temática del capítulo primero de la constitución, desde el n. 1 en que se da la definición de Iglesia como sacramento y misterio hasta el n. 8 en que se aclara finalmente esta definición. El n. 8 es el que afirma que el misterio de la Iglesia está esencialmente constituido también por aspectos visibles y terrenos¹⁰¹ que lo hacen cognoscible e identificable, signos de los invisibles y celestes; en definitiva, signos sacramentales. De

99 No olvidemos que la LG supone el triunfo de una serie de ideas presentes ya en la teología, aunque con fuertes oposiciones de la eclesiológica clásica; entre estas ideas cf. Menard, *L'Ecclesiologie hier et aujourd'hui* (París 1966) 77-8.

100 Cf. González Hernández, *op. cit.*, 275.

101 Cf. A. Anton, 'Estructura teándrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del número 8º de la *Lumen Gentium*', *Est. Ecl.* 42 (1967) 60.

este modo, en el término sacramento se encierra la unidad de la Iglesia en medio de aspectos diferentes; el Concilio, como antes lo habían hecho todos los documentos magisteriales, no admite la posibilidad de dos iglesias distintas o de una dualidad platónica en la que la visibilidad eclesial fuera reflejo de la única y verdadera Iglesia, la invisible¹⁰². La preocupación por la unidad de aspectos de la única Iglesia es clara¹⁰³. La continuidad de ideas en este caso entre el Concilio y los documentos anteriores es clara, y las notas al texto conciliar lo corroboran. El Vaticano II se muestra en la línea tradicional de la unidad de la Iglesia en la diversidad de aspectos. Lo que es nuevo es haberla iluminado desde la teología sacramental que se convierte ahora en el ropaje nuevo de una doctrina de siempre.

Como doctrina de siempre ha sido también ilustrar esta unidad desde la unidad de Cristo, unidad de las dos naturalezas, que es vista también ahora desde la terminología sacramental que, no sólo aclara la naturaleza de la unión de aspectos diferentes, sino también explica su funcionalidad y su subordinación. Frente a todo intento de separación de aspectos eclesiales, frente a todo intento de afirmación de dos iglesias o de minimizar lo visible haciéndolo un reflejo de la Iglesia verdadera invisible, reviviendo en eclesiología viejas herejías cristológicas, la fórmula de fe calcedónica del *inconfuse et indivise* es también eclesiológica¹⁰⁴. De este modo, vuelven a su cauce en teología católica las aguas de la visibilidad desbordadas por la polémica antiprotestante desde hacía siglos.

Frente a las reivindicaciones luteranas para la invisibilidad, las católicas para la visibilidad se podían haber hecho unilaterales y era precisa la afirmación del Vaticano II para recordar una unidad en la dualidad siempre presente en su historia, pero también bastante olvidada¹⁰⁵. Las definiciones eclesiales de la teología católica y las páginas dedicadas a ella en cada tema eran clara muestra de esta peligrosa reducción. Gracias a la teología sacramental aplicada a Cristo y a la

102 Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano I* (Barcelona 1968) I, 144-45.

103 «Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat». LG I, 8: TPV 104.

104 Cf. Antón, *op. cit.*, 68.

105 Cf. Grillmeier, *op. cit.*, 237-38.

Iglesia, el Vaticano II recuper la unidad y pone en su puesto la visibilidad eclesial. Y lo importante es que no devuelve la totalidad de aspectos como aspectos yuxtapuestos, sino que, gracias a la teología sacramental, se da entre ellos una estructuración orgánica que hace de la totalidad una auténtica unión indisoluble en la que radica efectivamente la comparación con el misterio de la encarnación¹⁰⁶. Desde el sacramento que es Cristo se puede comprender el sacramento que es la Iglesia.

De este modo, gracias a la estructuración orgánica sacramental, lo externo y visible ya solamente puede ser entendido desde y el servicio del misterio eclesial. Ya no es el centro del estudio eclesiológico, aunque sea imprescindible el comprenderlo dentro del misterio total. Pero así lo que era central se ha convertido en relativo y mudable desde aquello a cuyo servicio está y desde cuyo servicio tiene consistencia¹⁰⁷. Gracias a la teología sacramental, el dinamismo de la Iglesia aumenta; la posibilidad de cambio de estructuras es una realidad desde las realidades significadas; la Iglesia ha de tener siempre en cuenta lo significado y a aquellos a quienes ha de significar para trazar y crear los signos significantes.

Con todo lo dicho no se agota aún la teología sacramental aplicada a la Iglesia. El sacramento no se acaba con la estructuración de elementos diversos, sino que es signo también de realidades futuras que son vivenciadas aquí y ahora en el signo sacramental. En este sentido, no podemos reducir el signo externo a instrumento de realidades internas. Quizá esa fue la razón de que desapareciera el término *instrumento* en la redacción de la constitución durante el debate conciliar. La realidad total de la Iglesia, tanto en sus aspectos visibles como invisibles, es también signo que anticipa las realidades futuras. Las realidades eclesiales hacen relación al futuro escatológico de salvación. Por ello, más que instrumento de salvación, es la forma terrena de la salvación¹⁰⁸. Pensemos que esta afirmación tiene mucho que ver también con el misterio de la encarnación. En Cristo la naturaleza humana es algo más que un instrumento al servicio de la divina; en el Verbo encarnado se da ya la nueva humanidad, el futuro hu-

106 Cf. Phillips, *op. cit.*, I, 146-47.

107 Cf. González Hernández, *op. cit.*, 268.

108 Cf. P. Smulders, 'La Iglesia como sacramento de salvación', *La Iglesia del Vaticano II*, 394-95.

mano que esperamos. En caso contrario, si su cuerpo solamente fuera instrumento, no sería necesario después de la resurrección. En la Iglesia está también presente esta nueva creación que llegará a su desvelación total al fin de los tiempos¹⁰⁹; y en la escatología no estarán ausentes los elementos visibles. La teología sacramental nos pone de relieve, pues, la importancia de lo visible más allá de la mera instrumentalidad; lo visible es también ahora la forma de la salvación que esperamos. Esta mirada escatológica de la Iglesia es la que impide identificar la Iglesia católico-romana con el Cuerpo místico de Cristo y hace tener una mirada mucho más ecuménica¹¹⁰. En otras confesiones es también posible anticipar y vivir la salvación.

Por último, la teología sacramental aplicada a la Iglesia habla también profundamente de los destinatarios del signo, del mundo al que la Iglesia tiene que significar la salvación de Dios operada y futura. La eclesiología sacramental no permite a la Iglesia encerrarse sobre sí misma, sino que la impulsa a la misión ya que es levadura en la masa. Ni le permite tampoco definirse como sociedad perfecta frente a otra sociedad perfecta que es el Estado. La Iglesia toma así conciencia de ser servidora de los hombres¹¹¹ en su donación de sentido y en la búsqueda con ellos de una humanidad mejor. Congar ha puesto perfectamente de relieve este valor externo de la noción de Iglesia-sacramento que ya estaba presente en la reflexión teológica y ha sido asumido por el Vaticano II¹¹². Aspecto que, al igual que los anteriores, es también cristológico ya que se relaciona profundamente con el Cuerpo de Cristo y con la diaconía que Dios ejerce en él hacia el mundo.

Es, pues, evidente que todos los valores descubiertos por la teología sacramental y corroborados por el Vaticano II hacen

109 Es curioso notar cómo este descubrimiento del carácter escatológico del signo sacramental está siendo tratado profundamente en las obras teológicas. Bástenos remitirnos a las obras de González Faus, *La humanidad nueva*, y de Hernández Alonso, *La nueva creación*, para constatar en los mismos títulos cómo estas ideas están presentes a la hora de elaborar una cristología o una eclesiología.

110 Cf. O. Rousseau, 'La constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas', *La Iglesia del Vaticano II*, 129.

111 Cf. Frisque, *op. cit.*, 189.

112 Cf. *Eclesiología*, 298.

relación a la cristología y emparentan profundamente el misterio de la encarnación con el de la Iglesia.

3. *La analogía entre la encarnación y la Iglesia*

Tocamos aquí el punto central de nuestro tema en el que el Vaticano II supone ciertamente una novedad. Una y otra vez a lo largo de nuestro estudio hemos hablado de la relación entre ambos misterios en términos comparativos. Las encíclicas *Satis cognitum* de León XIII y *Mystici Corporis* de Pío XII especialmente nos daban pie para hacerlo. El Vaticano II por primera vez en un texto del magisterio utiliza el término técnico de analogía para expresar la relación entre los dos misterios¹¹³. El n. 8 de la *Lumen Gentium*, tras afirmar que la Iglesia es una realidad compleja formada por elementos divinos y humanos, ilustra esta afirmación por medio de la analogía con el Verbo encarnado de esta manera:

Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph. 4, 16)¹¹⁴.

Este texto nos hace abordar la relación entre encarnación e Iglesia de una manera mucho más clara que en los documentos anteriores.

Mühlen, en su obra *Una mystica Persona* que repetidamente hemos citado, mantiene que desde el n. 8 de la *Lumen Gentium* no podemos hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación. Hay un elemento nuevo en la analogía que nos lo impide: el Espíritu. Los términos que se comparan son, por una parte, el Verbo divino y la naturaleza humana; y, por otra, el Espíritu de Cristo y la organización social de la Iglesia. Por tanto, en el Vaticano II ya no aparece Cristo como sustento o sujeto de la realidad eclesial, sino su Espíritu y, con ello, se rompe toda posibilidad de hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación. Quizá su postura en este punto es muy categórica y hay que matizar su eclesiología casi ex-

113 Cf. H. Müller, 'De analogia Verbum incarnatum inter et Ecclesiam' (LG 8a), *Periodica* 66 (1977) 499.

114 LG I, 8: TPV 104.

clusivamente pneumatológica desde la complementariedad de la cristología. Pero lo que sí es cierto es que el término analogía establece la diferencia clara, a la vez que la unión profunda, entre el misterio de la encarnación y el de la Iglesia. ¿Dónde está, pues, la analogía? Una lectura detenida del texto nos muestra que el vocablo repetido y, por consiguiente, idéntico para los dos términos es el *inservit*. Cristo se vale de la naturaleza humana para la salvación y su Espíritu se vale de la organización social de la Iglesia para el crecimiento del cuerpo. Y para ello, es necesaria la unión profunda, íntima e indisoluble entre lo divino y lo humano que siempre fue afirmada en los documentos de la Iglesia. Hasta aquí la parte coincidente de la analogía. La parte no coincidente está en la naturaleza de la unión. El concilio pone entre la naturaleza humana y el Verbo la relación *assumpta* y entre la *socialis compago* de la Iglesia y el Espíritu de Cristo la de *eam vivificant*. Indudablemente son dos tipos de unión distintos. En Cristo se da la unión hipostática y en la Iglesia no, ya que todas las personas que la forman siguen manteniendo su personalidad que no es asumida por el Espíritu. Afirmando, pues, la indisolubilidad de la unión, no podemos afirmar la unión hipostática para la Iglesia¹¹⁵. Gracias al término analogía, podemos adivinar hasta dónde se pueden relacionar los misterios de la encarnación y de la Iglesia entre sí. Según la terminología conciliar, la encarnación pertenece al misterio del Verbo y la visibilidad eclesial al misterio del Espíritu, misterios indudablemente conexos entre sí, pero también misterios distintos. Entre ambos se da una relación analógica.

Müller, en el artículo que hemos citado, estudia el texto del n. 8 desde la terminología escolástica. Desde esta terminología, y según el texto del Concilio, entre la encarnación y la Iglesia se da una analogía de proporcionalidad cuyo *tertium comparationis* es la indisolubilidad de la unión¹¹⁶. También se da la analogía de atribución cuyo *tertium* es el servir como medio de salvación tanto la naturaleza humana de Cristo como la estructura social de la Iglesia¹¹⁷. La parte coincidente de la analogía, tanto en uno como en otro caso, se encuentra en el *tertium comparationis* que no implica, por supuesto, el

115 Cf. Phillips, *op. cit.*, 147-8.

116 Müller, *op. cit.*, 505.

117 *Ibid.*, 506-7.

que la indisolubilidad de la unión suponga la hipostática en el caso de la Iglesia ni el que el servir como órgano de salvación se realice de manera idéntica en Cristo y en la Iglesia, ya que el tipo de la unión no coincide. De este modo vemos que, a pesar del *tertium comparationis*, se da una serie de aspectos no coincidentes muy amplia que justifica el término analogía.

Sin embargo, desde la parte coincidente, se pueden sacar conclusiones importantes a la hora de entender el misterio eclesial. Müller las aplica a la estructura jurídica de la Iglesia, pero nosotros podemos extender la aplicación a todos los aspectos visibles de la Iglesia, a toda su *socialis compago*. Y de este modo, debemos afirmar que hay que distinguir entre la segunda persona divina y la naturaleza humana por ella asumida de la misma manera que hay que distinguir entre la dimensión de salvación y los aspectos visibles eclesiales¹¹⁸. Esta distinción es necesaria para afirmar que, dentro de la unión indisoluble, una parte está al servicio de la otra; todo lo visible en la Iglesia tiene una misión salutífera, la de servir al Espíritu Santo como órgano de salvación¹¹⁹. De este modo, lo visible queda relativizado desde lo invisible; tiene su valor en cuanto signo que cumple un servicio a lo invisible y, en cuanto tal, no tiene valor en sí mismo separado de lo invisible¹²⁰. Por ello, es relativo e incluso mudable en muchos de sus aspectos desde la misión que ha de cumplir. Una visibilidad eclesial que no hiciera relación a la invisibilidad ni estuviera a su servicio no tendría razón de ser, es más sería un grave impedimento para la misión de la Iglesia.

Desde todas las ideas apuntadas, podemos afirmar que realmente el Vaticano II ha dado un gran paso en el tema de la relación entre encarnación e Iglesia desde la pneumatología y este paso completa y aclara las enseñanzas de los tiempos y pontificados anteriores. El misterio del Espíritu es necesario para la comprensión del misterio eclesial y es ilustrado desde el misterio de Cristo. Ahora el sujeto fundamental de la Iglesia es el Espíritu que utiliza su estructura social de la misma manera que Cristo utilizó su naturaleza humana o, dicho a la inversa, la naturaleza humana de Jesús solamente tiene

118 *ibid.*, 509.

119 Cf. *ibid.*, 511.

120 Cf. *ibid.*, 511-12.

razón de ser desde la encarnación y la función salvífica del Logos y, de la misma manera, la estructura social de la Iglesia solamente tiene razón de ser desde el Espíritu que se vale de ella para hacer presente a Cristo¹²¹. De esta manera, la Iglesia no puede ser entendida únicamente desde la cristología, desde la encarnación, desde la misión del Hijo, sino que esta misión es el presupuesto y el paradigma de la misión del Espíritu en la que se basa el ser y el quehacer de la Iglesia. En la conexión y distinción entre el Verbo y el Espíritu en el seno de la Trinidad se basa la conexión y distinción, la analogía, entre la encarnación y la Iglesia del n. 8 de la *Lumen Gentium*¹²². Ahí está el auténtico paso dado por el Vaticano II en nuestro tema.

Este paso es de un indudable valor ecuménico. Recordemos que siempre, en el tiempo anterior que hemos analizado, la teología y el magisterio católico habían entendido el misterio eclesial desde la cristología, desde la Iglesia como cuerpo de Cristo. Y ahí estaba una de las grandes diferencias con las iglesias del protestantismo, que restan valor a todo tipo de mediaciones, incluso a la del cuerpo físico de Cristo, y con las de la ortodoxia mucho más centradas en la pneumatología que en la cristología para su concepción eclesial. La entrada de la pneumatología de este modo en la teología católica mitiga el fuerte centralismo cristológico a la vez que critica una manera demasiado fisicista de concebir a la Iglesia como Cuerpo de Cristo¹²³ e impide que la concepción de Cuerpo de Cristo sea la única aproximación conceptual al misterio de la Iglesia.

Por último, hemos de afirmar que desde este avance eclesiológico hemos de entender todo el misterio de la Iglesia descrito en el capítulo primero de la *Lumen Gentium*. Según la intención conciliar, el n. 8 del capítulo, en la definitiva redac-

121 Cf. Müh'len, *Una mystica Persona*, n. 11.09. La segunda edición de esta obra, que es la que utilizamos, incluye un capítulo, el cuarto, en el que estudia la temática de nuestro tema en el Vaticano II. Antes de esta segunda edición, Müh'len había escrito un artículo sobre la misma temática: 'Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II', *Theologie und Glaube* 55 (1965) 171-99. El contenido de este artículo aparece de nuevo en el capítulo cuarto de *Una mystica Persona*.

122 Cf. *ibid.*, n. 11.10.

123 No entramos demasiado en esta temática. Para aclarar estas afirmaciones, cf. *ibid.*, n. 10.20.

ción y disposición —anteriormente no era así—, supone el resumen y la conclusión de todo lo dicho. El completa e ilumina todas las demás expresiones de la constitución¹²⁴. Si el capítulo I es punto de partida para toda la concepción eclesial del Vaticano II y el n. 8 es la conclusión a la que llega el capítulo, indudablemente la novedad que este número supone renueva toda la visión eclesiológica desde la relación analógica entre la encarnación y la Iglesia. Y con ello, podemos afirmar que se da una auténtica pneumatología en la *Lumen Gentium* que, aunque no muy explicitada, aparece, sin embargo, en sus afirmaciones centrales.

4. El Espíritu Santo y la Iglesia

Como hemos indicado ya, el Vaticano II supera la visión exclusivista del misterio eclesial desde la cristología. La Iglesia es contemplada desde toda la Trinidad y es puesta en relación con las tres divinas personas. Los números 2-4 de la *Lumen Gentium* abordan el tema de la Iglesia en relación con la Trinidad como punto de partida de toda la comprensión eclesiológica. Indudablemente este nuevo punto de partida desde la complejidad del misterio divino ensancha una visión eclesial centrada solamente en lo cristológico y la libera de posibles estrecheces dogmáticas¹²⁵. En esta amplitud de miras del Vaticano II nos interesa para nuestro tema de un modo especial la relación del Espíritu y la Iglesia ya que en esta relación está la razón de la analogía con el misterio de la encarnación. El Espíritu aparece en el Vaticano II como nuevo punto de referencia para el estudio de la Iglesia y como elemento imprescindible para comprender en ella su relación con Cristo.

La *Lumen Gentium* distingue entre la constitución de la Iglesia en el tiempo de la encarnación y su manifestación en la efusión del Espíritu. La Iglesia no está únicamente ligada a la encarnación, sino que, al hablar del plan salvador del Padre, el Vaticano II afirma:

Credentes autem in Christum convocare statuit in Sancta Ecclesia quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia

124 Cf *ibid.*, n. 10.03.

125 Para profundizar el tema de la relación entre la Trinidad y la Iglesia en el Vaticano II, cf. M. Philippon, 'La Santísima Trinidad y la Iglesia', *La Iglesia del Vaticano II*, 341-63, aunque en alguna página (350) sus ideas no estén completamente de acuerdo con las que vamos a desarrollar aquí.

simis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novis-fine saeculorum gloriose consummabitur¹²⁶.

De este modo, la visión de la Iglesia es mucho más amplia que su contemplación desde el misterio de la encarnación. El Espíritu entra fuertemente como sujeto de la Iglesia, y no solamente el Verbo encarnado¹²⁷. Es más, en el Espíritu se soluciona el problema, al que más de una vez hemos aludido, de la unión de Cristo y los cristianos. El Espíritu es el mismo en Cristo y en la Iglesia de modo que, a la vez que separa el misterio de la encarnación del de la Iglesia, los une profundamente¹²⁸. Por último, el Espíritu se sirve de la estructura social de la Iglesia para la salvación como Cristo se sirvió de la naturaleza humana, tema que hemos visto ya al hablar del número 8.

Ciñéndonos a estas afirmaciones del capítulo primero de la constitución, podemos hablar de una auténtica pneumatología en el Vaticano II, aunque no esté muy desarrollada ni aparezcan con frecuencia párrafos dedicados a la acción del Espíritu en la Iglesia¹²⁹. Lo que sí queda realmente claro es que en el Vaticano II la Iglesia está comprendida básicamente desde la tensión Cristo-Espíritu. Es el Espíritu quien no permite hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación; y es, a la vez, quien pone en estrecha relación a la Iglesia con la encarnación; él es precisamente esa relación ya que es uno y el mismo en Cristo y en la Iglesia. Su acción en la Iglesia es la que debe ser entendida desde la analogía con la encarnación del Verbo.

Pero, como decíamos más arriba, la analogía tiene elementos coincidentes a la vez que no coincidentes. Por ello, ya que hemos hablado de aquello en que coincide el misterio de la encarnación con el de la Iglesia —el servir tanto la natu-

126 LG I, 2: TPV 94.

127 «Spiritus in Ecclesia et in cordibus fidelium tamquam in templo habitat. in eis que orat et testimonium adoptionis filiorum reddit. Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit et communione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit et dirigit, et fructibus suis adornat. Virtute Evangelii juvenescere facit Ecclesiam eoque perpetuo renovat et ad consummatam cum Sponso suo unionem perducit». LG I, 4: TPV 96.

128 Cf LG I, 7: TPV 103.

129 Cf. W. Breuning, 'Pneumatologia', *La teología en el siglo XX*, III, 101.

raleza humana al Logos como la estructura social al Espíritu para la salvación—, hemos de dejar en claro también aquellos aspectos de la misión del Espíritu en la Iglesia que no coincidan con la teología de la encarnación. Y la diferencia fundamental está en que el Espíritu Santo no se une a la Iglesia con una misión hipostática de modo que pueda ser considerado como sujeto, causa o autor de todas las realidades y actuaciones eclesiales. El Espíritu anima, habita, fortalece, guía, santifica, pero hay que tener mucho cuidado en no hablar del Espíritu como causa formal de la Iglesia o incluso como alma de la Iglesia, aunque esta terminología pertenezca a la tradición patristica¹³⁰. El alma se une al cuerpo para formar un solo sujeto, entra en composición con él; mientras que el Espíritu Santo habita y anima sujetos íntegros, personas completas que no le deben al Espíritu su personalidad. Precisamente ahí está la profunda disimilitud de la analogía entre el misterio de la encarnación del Hijo y de la Iglesia del Espíritu. Mientras que en Cristo la naturaleza humana es creada en la unión hipostática, el Espíritu es enviado a personas ya existentes¹³¹. Desde aquí es fácil deducir que Cristo se vale de su naturaleza humana de una manera muy distinta a como se vale el Espíritu de la Iglesia, aunque ambos se valgan de esas realidades para la salvación. Sin lugar a dudas, pese a las coincidencias, es mucho mayor el aspecto no coincidente de la analogía. La encarnación solamente nos vale como referencia parcial para iluminar el misterio de la presencia y de la actuación del Espíritu de Cristo en la Iglesia.

La pneumatología del Vaticano II ha tenido el gran acierto de completar con nuevos aspectos una eclesiología anterior que era fundamentalmente cristológica. Gracias a la *Lumen Gentium* la eclesiología ha de ser contemplada tanto cristológica como pneumatológicamente.

Mühlen ha subrayado fuertemente este nuevo aspecto en la eclesiología, que sirve de elemento purificador de posibles

130 Estas ideas son expuestas magistralmente por Y. M. Congar, *Pro-piedades esenciales de la Iglesia*, MS IV/1 479-80. Destacamos: «En sentido estricto no se puede llamar al Espíritu Santo "alma de la Iglesia" (...). El Espíritu Santo no entra en composición con la institución eclesial, sino que está solamente unido a ella con una unión de alianza (...). Por eso no todos los actos de la institución eclesial son automáticamente actos del Espíritu Santo.

131 Cf. Mühlen, *Una mystica Persona* n. 11.15.

tendencias erróneas. La *Lumen Gentium* une el misterio de la Iglesia a la función que el Espíritu tiene en la economía de la salvación, impidiendo así toda identificación entre la encarnación y la Iglesia y superando definitivamente todo peligro de concepciones misticistas que ya habían sido denunciadas por la *Mystici Corporis* ¹³². De la misma manera, la pneumatología del Vaticano II supera las teorías inclusionistas o asuncionistas según las cuales el Verbo, al hacerse hombre, había asumido la naturaleza humana, toda la humanidad, y así la había redimido. Con la pneumatología del Vaticano II queda claro que Cristo asume una naturaleza humana, y no toda la humanidad, que es redimida no por la unión hipostática del Verbo con ella, sino por la efusión de su Espíritu, fruto de la Pascua, a todos los hombres ¹³³. Quizá siempre ha existido en la teología un peligro terminológico a aproximarse a todas estas concepciones por medio de vocablos o proposiciones francamente ambiguas. El Vaticano II ha tenido un cuidado exquisito en cuidar la terminología y en no dejar que los vocablos empleados puedan dar pie a cualquiera de estas concepciones. En este sentido, la presencia del Espíritu en los textos del capítulo primero de la constitución, a pesar de no estar suficientemente desarrollada, ha servido para disipar una terminología peligrosamente ambigua que ha estado muy presente a lo largo de los siglos en nuestra teología. El Vaticano II ha querido evitarla expresamente.

En conclusión, el Vaticano II ha colocado la estructura visible de la Iglesia como órgano del Espíritu de la misma manera que la naturaleza humana es órgano del Logos. Entre ambos misterios se da una relación de analogía. Analogía que coincide en el ser órgano de salvación y se diferencia en el tipo de unión ¹³⁴. Gracias a esta concepción pneumatológica del misterio de la Iglesia, hemos podido superar teorías misticistas y asuncionistas siempre presentes y amenazantes en la teología cristológica y eclesiológica a lo largo de su historia. También, gracias a la pneumatología, hemos podido superar la concepción de la Iglesia como continuación de la encarnación introduciendo una distinción clara entre los dos misterios

132 Cf. *ibid.*, 10.13.

133 Cf. *ibid.*, 10.14.

134 Cf. *ibid.*, 11.48.

a la vez que encontrando la razón de su unidad más profunda en el Espíritu que los une.

5. La Iglesia y la kénosis de Cristo

El n. 8 de la *Lumen Gentium* termina con un nuevo paralelismo entre la encarnación y la Iglesia: el paralelismo en la kénosis. Siguiendo el tema de la analogía se habla de la kénosis de la Iglesia como talante esencial para la realización y el cumplimiento de su misión, ya que en la kénosis fue realizada la de Cristo. No se trata de explicar desde la kénosis las dificultades que la Iglesia encuentra en su camino, sino partir de ella sabiendo que solamente así es posible que se realice su misión.

Por cuatro veces consecutivas el texto conciliar compara la situación kenótica de Cristo con la eclesial. Cristo realizó su obra en pobreza y persecución, la Iglesia también así comunica sus frutos. Cristo siendo rico se hizo pobre, la Iglesia no busca la gloria de este mundo, sino que ha de caminar en humildad y abnegación. Cristo fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia busca a los más pequeños, a los más pobres y a los más necesitados. Por último, la Iglesia no sigue a Cristo en inocencia, santidad y limpieza porque es pecadora; por ello, para seguir sus pasos, ha de purificarse continuamente con la penitencia y la conversión.

El capítulo primero concluye afirmando que en este estado de kénosis, anuncio de la cruz y de la muerte del Señor, late la gloria de la resurrección que impulsa y guía a la Iglesia hasta su manifestación total escatológica. Todo este paralelismo en la kénosis del Señor y de su Iglesia es signo de que la analogía del ser trasciende a la analogía en el obrar, que, así como en su ser la Iglesia repite estructuras del ser de Cristo, también en el desenvolvimiento de su misión necesita repetir sus actitudes profundas, su postura ante el mundo y los hombres, sus opciones fundamentales, para que pueda seguir iluminando a los hombres con la luz de Cristo.

Este paso del ser al obrar en Cristo y en la Iglesia es abordado ya por la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, el estudio profundo del Concilio Vaticano II sobre el quehacer y la tarea de la Iglesia en medio del mundo desde la luz de Cristo.

CONCLUSIONES

El recorrido por estos tres momentos del magisterio nos ha llevado a comprobar la diferencia, cada vez más acentuada, entre la encarnación y la Iglesia. El lenguaje de Cristo asumiendo la naturaleza humana¹³⁵, el de la encarnación continuada, incluso el del Cuerpo místico deben ser aquilatados y precisados para reflejar en verdad el misterio de la Iglesia. Se hace clara la dependencia de la Iglesia respecto a Cristo y la eclesiología solamente puede ser entendida desde la cristología¹³⁶, pero la encarnación no agota las relaciones entre Cristo y la Iglesia.

En primer lugar, la Iglesia no depende únicamente del hecho de la encarnación, sino del acontecimiento total de Cristo; está en estrecha dependencia de la totalidad de su misterio¹³⁷. Es más, ella misma entra a formar parte de este misterio, fuera del cual no tiene razón de ser. La Iglesia es misterio derivado del único misterio que es Cristo¹³⁸, pero Cristo en la totalidad de su ser y de su misión.

La dependencia de la Iglesia con respecto a Cristo no puede ser expresada en términos de encarnación. Solamente la encarnación ilumina analógicamente los aspectos divinos y humanos de la Iglesia, el elemento de la vida de la gracia en su conjunción con la estructura visible; pero lo central en el dogma de la encarnación —dualidad de naturalezas en unidad personal— no es válido para iluminar el misterio de la Iglesia que es misterio de pluralidad de personas. Por tanto, ante todo hay que afirmar que la unidad entre Cristo y los cristianos en la Iglesia no es personal y que Cristo y los cristianos permanecen siendo personalmente distintos¹³⁹. Con lo cual la unión hipostática de la encarnación no es válida para

135 Es un lenguaje antiguo, procedente ya de la patrística, y con peligrosas connotaciones a la hora de precisar qué asumió justamente. El trasfondo filosófico del término naturaleza puede llevar a una concepción equivocada de carácter universalista.

136 J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (Salamanca 1978) 90.

137 Para profundizar en este tema, cf. J. Alfaro, 'Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia Sacramento de Cristo glorificado', *Gregorianum* 48 (1967) 5-27.

138 Cf. H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca 1967) 34-35.

139 Cf. H. Küng, *La Iglesia*, 4 ed. (Barcelona 1975) 285.

explicar el misterio de la Iglesia y, en este sentido, nunca podemos hablar de la Iglesia como continuación de la encarnación.

Por ello, con Congar estamos de acuerdo en que en rigor no se puede hablar en la Iglesia ni de una naturaleza ni de una personalidad divinas¹⁴⁰ y que la unión hay que buscarla más en el terreno de la alianza que en el del ser, en el que ciertamente no se da. La fórmula calcedónica, desde aquí, no es totalmente válida para expresar el misterio de la Iglesia y la relación de la humanidad y la divinidad en él, porque se encuentran a distintos planos personales. De este modo, ni hay que atribuir a la causalidad humana lo que procede de Dios, ni hay que hacer a Dios sujeto responsable de todas las acciones humanas en la Iglesia. Y hemos de decir que esto no siempre ha estado claro ni en el lenguaje teológico ni en el magisterial.

No podemos hablar, pues, de lo humano y lo divino en la Iglesia desde una unión hipostática que no respetara los límites entre la trascendencia divina y la Iglesia o sus miembros¹⁴¹, pero sí podemos hablar desde una unión derivada del plan salvador de Dios que tiene su manifestación en Cristo. Desde la salvación dada en Cristo, la Iglesia aparece como un misterio derivado que recibe del mismo Cristo estructuras similares a su misterio¹⁴², estructuras que reflejan la humanidad y la divinidad del que es su Señor.

Dios ha salvado al hombre en el misterio del Verbo encarnado, revelándose y actuando en la humanidad del Hijo. Y la Iglesia, que continúa esa misión salvadora, reproduce en sí misma el esquema de lo divino que actúa en lo visible y humano. De otro modo, Dios no sería cercano y sería imposible que el hombre acogiera su salvación. Sin embargo, en la Iglesia no se da de la misma manera que en Cristo, sino que repite sólo analógicamente la estructura de la encarnación. En la analogía hay partes coincidentes —la estructura divino y humana— y partes divergentes —la unión hipostática—; la encarnación ilumina el ser de la Iglesia, pero no se repite en ella.

140 Cf. Congar, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 79-86.

141 Cf. Küng, *op. cit.*, 284-85.

142 Cf. Bandera, *Analogía de la Iglesia*, 55-6.

En el plan salvador de Dios, la humanidad de Cristo ha sido el medio que ha hecho posible en definitiva la salvación, y la Iglesia, que entra de lleno en la economía salvífica, continúa esa mediación de la humanidad del Verbo¹⁴³. Dios se ha acomodado profundamente a la estructura humana para relizar su obra y es lógico que todo ser y toda acción derivada de la salvación de Cristo se realice por el mismo camino¹⁴⁴. La Iglesia, sin ser continuación de la encarnación en cuanto unión hipostática, sí reproduce en su ser el esquema encarnatorio a través del que Dios ha salvado y salva. Tanto en Cristo como en la Iglesia Dios se manifiesta y actúa en el mundo siguiendo el camino de la mediación visible, aunque esta mediación no sea idéntica en cada uno de los casos.

Esta es la razón más profunda por la que la Iglesia puede ser llamada *Cuerpo de Cristo*; no porque el Verbo asuma a la Iglesia como lo hizo con su naturaleza humana, sino porque la Iglesia, gracias al Espíritu, continúa siendo para los hombres en medio del mundo la mediación que en Cristo fue su humanidad. La denominación de *Cuerpo* no nos ha de llevar, por tanto, a teorías misticistas¹⁴⁵, sino a la realidad de la salvación de Dios encarnada tanto en la humanidad de su Hijo en plenitud como en la Iglesia en derivación de esa humanidad.

La analogía de la Iglesia con el misterio de la encarnación es explicada y profundizada cada vez más desde la pneumatología. El Espíritu Santo es el elemento imprescindible para concebir la Iglesia en su relación con Cristo y para sentar las bases de una eclesiología que no ha de basarse solamente en el misterio de la encarnación, sino también en el de la Pascua y el de Pentecostés¹⁴⁶. La entrada de la pneumatología en la eclesiología la libraría del juridicismo y de una visión fundamentalmente externa y visible de su misterio. La presencia de Cristo en la Iglesia y su relación con ella solamente pueden ser entendidas desde el misterio de Pentecostés, por-

143 Congar, *op. cit.*, 95-6.

144 Cf. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid 1953) 347-8.

145 J. Ratzinger habla de la denominación *Cuerpo de Cristo* recalcando el valor de la visibilidad en contra de las teorías misticistas que ven en ella la interioridad invisible de la unión con Cristo. Cf. *El nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 111-12.

146 Cf. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 3 ed. (Salamanca 1976) 293-94.

que se trata de una presencia en el Espíritu¹⁴⁷. El hace a Cristo presente y operante en su Iglesia.

El misterio de la Iglesia depende del misterio de la encarnación y Cristo, enviado por el Padre, envía a su vez el Espíritu sobre la Iglesia¹⁴⁸. De este modo, Cristo sigue presente en el mundo a través de la Iglesia de una forma nueva, no encarnada sino pneumatológica. Gracias al Espíritu la Iglesia se convierte en *Cuerpo de Cristo* y Cristo no está ausente de la comunidad humana¹⁴⁹, pero su presencia solamente puede ser entendida de una forma nueva, desde el misterio de la Pascua. Es indudable que la eclesiología debe hacer un esfuerzo cada vez más serio para desvelar el misterio de la Iglesia, esfuerzo que ya se está haciendo, pero que debe ser intensificado. El nos dará la explicación última de la continuación del misterio de Cristo en el de la Iglesia y aclarará cómo la Iglesia puede ser considerada prolongación de la humanidad de Jesús¹⁵⁰. La relación encarnación-Iglesia, aún muy imprecisa, ha de ser clarificada desde una teología del Espíritu construida desde el hecho de la resurrección de Cristo.

Pero esta teología ha de hacerse manteniendo también la total trascendencia del Espíritu con relación a la Iglesia, evitando el cambio de una concepción exclusivamente cristocéntrica por otra exclusivamente pneumatocéntrica en la que el Espíritu estuviera encarnado en la Iglesia¹⁵¹ o entrase en composición con ella. Quizá para ello hay que desterrar la denominación de *alma de la Iglesia* para el Espíritu Santo por su peligro de nuevo misticismo o de falsas interpretaciones eclesiológico-pneumatológicas que se dieron también en el campo de la cristología. La Iglesia no es el Espíritu Santo obrando a través de la estructura humana¹⁵². Los hombres en ella son hombres completos, libres y responsables de sus actos. El Espíritu Santo no es Espíritu de los hombres, ni de

147 Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis* (Santander 1979) 38-9.

148 J. Alfaro, *op. cit.*, 17.

149 Cf. E. Schillebeeckx, 'Iglesia y humanidad', *Concilium* 1 (1965) 65-94.

150 Cf. Bandera, *op. cit.*, 88.

151 Quizá la obra de Mühlen, *Una mystica Persona*, apunte un poco a esta terminología encarnatoria del Espíritu. Ciertamente matiza mucho sus afirmaciones y no podemos catalogarla como tal. Pero sí están presente las comparaciones entre el misterio de Cristo en su naturaleza humana y el del Espíritu (cf. n. 10.21).

152 Congar, *Santa Iglesia*, 75-77.

la Iglesia, es Espíritu de Dios y, como tal, su trascendencia ha de ser siempre respetada¹⁵³. Solamente así evitaremos caer en un nuevo triunfalismo, comprenderemos el pecado de la Iglesia y la purificaremos para que la obra del Espíritu y la presencia de Cristo sean cada vez más transparentes.

La evolución histórica del tema de lo visible y lo invisible en la Iglesia nos ha llevado a la afirmación de que ambos aspectos son esenciales en ella, que brotan de una necesidad intrínseca de su ser y de su misión, que brotan de Cristo y de su salvación. En efecto, en la conjunción de lo divino y humano dada en la encarnación de Cristo los hombres hemos tenido acceso al Dios invisible a través de la visibilidad del Hijo. Esa visibilidad ha sido la suprema revelación de Dios y un tomar en serio la encarnación supone la afirmación de que cada gesto, acto o palabra de Cristo ha sido signo en el que los hombres hemos conocido a Dios. La revelación dada en Cristo, fruto de la unión hipostática, ha hecho del hombre Jesús el signo supremo de Dios¹⁵⁴, el único camino de su conocimiento último; en un hombre hemos podido conocer a Dios y Dios ha establecido contacto con nosotros. Y por el mismo camino, el hombre ha llegado a la plenitud de la humanidad, a ser signo de Dios.

El misterio de la encarnación concluye con la Pascua en la que el Resucitado dona su Espíritu a la Iglesia para que ella continúe su misión. La humanidad eclesial revestida del Espíritu del Resucitado es hoy en el mundo el signo, el sacramento de Cristo. Y el signo significa de la misma manera, a través de la visibilidad eclesial. Por ello, toda la organización humana eclesial tiene también una estructura sacramental¹⁵⁵. En este sentido, la dependencia con la encarnación es clara. Pero, al no darse la unión hipostática en la Iglesia, sino la donación del Espíritu, la Iglesia no tiene una personalidad y una responsabilidad asumidas, sino que en su libertad puede oscurecer el significado de su ser sacramental. De la misma manera, la fidelidad al Espíritu le llevará no sólo a ser instrumento de salvación, sino a ser la forma terrena de la salvación, a ser expresión de la nueva y definitiva humanidad, la humanidad del Hijo, hombre perfecto; pero, a la vez, la posible infidelidad

153 Cf. Küng, *op. cit.*, 202-10.

154 Cf. W. Beinert, *El sentido de la Iglesia*, MS IV/1, 303-5.

155 Cf. Alfaro, *op. cit.*

puede oscurecer esta realización. De este modo, la Iglesia depende de la encarnación, pero no es signo automático de Dios¹⁵⁶, sino signo en tensión continua con el Dios a quien significa y que juzga continuamente a su Iglesia.

Es claro, pues, que la razón de la dualidad visible-invisible, divino-humano en la Iglesia está en el Verbo encarnado¹⁵⁷, pero también que esta dualidad no funciona de la misma manera en Cristo que en la Iglesia porque el tipo de unión es abiertamente distinto y sólo analógicamente comparable. Ello puede ocasionar la paradoja de la Iglesia, pero paradoja querida por Dios que se sirve de medios demasiado humanos para que su salvación llegue a los hombres¹⁵⁸ y paradoja que no admite otra posibilidad. No existe otra Iglesia que la Iglesia visible y concreta a través de la que el Espíritu Santo actúa, a pesar de su pecado y su infidelidad, porque la visibilidad no es algo accesorio a ella, sino esencial¹⁵⁹, algo que deriva de la humanidad de Cristo, sacramento de Dios.

Ni hay ni es posible que haya definición de la Iglesia en la que la vida invisible de la gracia no se manifieste externamente en la visibilidad eclesial¹⁶⁰ porque solamente en lo sensible y humano el hombre tiene acceso a la realidad. Cristo, manifestación y sacramento supremo de Dios, ha hecho a Dios sensible, visible, captable para el hombre¹⁶¹; en esto consiste su misterio. El misterio de la Iglesia, que solamente tiene entidad en cuanto derivado del misterio de Cristo, ha de reproducir de alguna manera su ser.

Si, por tanto, una teología sería de la encarnación no destruye, sino que afirma, la auténtica humanidad de Cristo, si no hay otro conocimiento total de Dios posible más que el dado en esa humanidad¹⁶², si fuera de ella no es posible otro

156 Hablamos de la Iglesia en cuanto misterio total y no de los siete sacramentos para los que habrá que hacer varias precisiones porque en ellos la gracia del Espíritu actúa con otras características.

157 Cf. Bandera, *La Iglesia divina y humana*, 259.

158 Cf. H. Holstein, 'L'Eglise, «signe parmi les nations»', *Etudes* 315 (1962) 50.

159 Cf. Küng, *op. cit.*, 51-2.

160 «La Iglesia es la comunidad que, en la reunión cultual visible y ordenada, confirma y cumple su esencia invisible como cuerpo de Cristo». Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios*, 98.

161 Cf. de Lubac, *Paradoja*, 33.

162 Cf. J. Ga'ot, *Cristo contestato* (Firencia 1979) 202-5.

acceso último a Dios, habría que afirmar desde la misma lógica de encarnación la humanidad de la Iglesia que no es destruida en absoluto por significar a Cristo. Y también habría que afirmar que en esa humanidad sensible se manifiesta la vida interior de gracia de tal modo que no podemos hablar de fe profesión externa, ni de comunión con Cristo y los hermanos sin comunión visible¹⁶³. En caso contrario, estaríamos hablando en abstracto de una Iglesia inexistente totalmente alejada de la economía histórico-salvífica de Dios.

Desde Cristo, es clara la relación entre lo visible y lo invisible en la Iglesia y es claro de la misma manera que el signo sacramental que la Iglesia es no solamente expresa una realidad invisible, sino que también la procura. La teología sacramental siempre ha hablado de signos que significan, pero que también son eficaces. Congar ha puesto de relieve esta doble relación del elemento exterior con el interior de la Iglesia¹⁶⁴ y ha subrayado la importancia de lo externo, aunque siempre esté en dependencia y solamente pueda ser entendido desde el interno al que significa. Es tan serio hablar de que lo externo procura lo interno que se hace necesario que lo significado imponga continuamente sus exigencias al significante. Desde ahí hemos de afirmar que, dada la historicidad del hombre y los significados cambiantes de sus signos, es necesario que ellos más de una vez cambien para ser fieles a su misión y para estar continuamente al servicio de lo significado por ellos.

Es necesario, pues, que lo invisible se manifieste y opere a través de mediaciones externas y que lo visible procure la realidad interna, pero estableciendo una jerarquía de valores en la que lo esencial interno del misterio de la Iglesia relativice e incluso cambie su aspecto y su mediación exterior para seguir permaneciendo siempre inalterable. Es la fidelidad a Cristo significado y hecho presente por la exterioridad eclesial quien impone las exigencias y los cambios a esa misma exterioridad¹⁶⁵. Es importante afirmar y subrayar que los elementos externos son esenciales en la Iglesia y que la constituyen, en su conjunción con los internos, en sacramento de Cristo;

163 Cf. G. Baum, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de León XIII à Pie XII* (Paris 1961) 35.

164 Cf. *Santa Iglesia*, 62-3.

165 Cf. Boff, *op. cit.*, 34-5.

pero con la misma insistencia hay que descubrir qué significan hoy y ahora esos signos para nuestros hombres¹⁶⁶. Unos signos no significativos, o que significan algo distinto a Cristo, perderían su carácter sacramental.

De ahí la responsabilidad de la Iglesia en los signos usados y en la visibilidad de sus estructuras externas, la necesidad urgente de encontrar y acomodar los signos a sus significados de acuerdo con la mentalidad y cultura de los diferentes hombres de cada época histórica. En este sentido, la postura de Pablo VI ha sido clarividente para procurar la renovación de las estructuras externas y del derecho eclesial desde el misterio oculto en ellos, misterio que es Cristo y, como él, se manifiesta externamente haciendo de lo externo un servicio a la interioridad.

Indudablemente en este tema está presente el escándalo de la encarnación. Lo visible y creado no es apto para significar lo invisible y eterno. Por eso Cristo supuso un signo de contradicción en medio de los hombres y la Iglesia continúa siéndolo¹⁶⁷ en medio de sus signos. Escándalo que se multiplica al no darse en la Iglesia la unión hipostática, al no ser todo tan significativo y al existir el pecado que oscurece el significado¹⁶⁸. Solamente una visión de fe, ayudada por el mismo Espíritu que habita en la Iglesia, podrá hacer traspasar y trascender lo puramente estructural para llegar al misterio de la gracia. Pero la Iglesia ha de tomar conciencia clara de ello para no aferrarse a formas del pasado o a visibilidades no significantes y, por ello, es necesario que tenga el discernimiento suficiente para separar lo histórico de lo esencial e inmutable, lo accidental de lo sustancial, que tenga la valentía suficiente de encontrar el camino histórico y social para que la misión de Cristo continúe realizándose en medio del mundo.

Una Iglesia anclada en una visibilidad no significativa, lejos de ser fiel a Cristo a quien debe significar, está traicionando su causa porque impide al Espíritu vivificar y espiritualizar lo visible haciéndolo sacramental¹⁶⁹. Una Iglesia atenta a las

166 Cf. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento de la salvación*, MS IV/1, 356.

167 Cf. Holstein, *op. cit.*, 58.

168 Cf. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 44-5.

169 Cf. Küng, *op. cit.*, 52.

necesidades de los hombres, conocedora de su lenguaje y de sus aspiraciones, en comunión con sus gozos, sus esperanzas y sus angustias, será creadora de signos que, en fidelidad, respondan a su misión y hagan presente en el mundo de hoy la salvación de Dios, salvación siempre idéntica y manifestada en el Señor encarnado, muerto y resucitado. La fidelidad sacramental no está en los signos inmóviles, sino en la inmovilidad de lo significado por ellos que impone a la Iglesia una creatividad continua.

Nuestra Iglesia, que siempre ha mantenido la dualidad de lo visible y lo invisible producto de la encarnación, ha de llevar hasta las últimas consecuencias operativas la doctrina de la encarnación y no correr el peligro de ofuscar su sacramentalidad al no dar respuestas concretas con su vida y sus formas a los hombres concretos a los que acompaña y para los que existe. El diálogo con el hombre consagrado por la *Ecclesiam suam sigue* siendo hoy apremiante necesidad de comportamiento para la Iglesia.

JULIO-ANTONIO RAMOS GUERREIRA
Centro Teológico Diocesano «San Ildefonso»
Zamora