

ECLESIALIDAD Y UNIVERSALIDAD
DE LA SALVACIÓN
A LA LUZ DE LA NOCIÓN
«*ECCLESIA AB ABEL*»¹

El 29 de mayo de 1453, tras casi dos meses de asedio, los turcos conquistan Constantinopla. Poco después llegan a Occidente noticias de tropelías y crueldades que causan verdadera conmoción en la Europa cristiana. Ante esta situación y esta amenaza el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) toma la pluma para poner por escrito —en forma de diálogo— su visión de *La paz de la fe*, una obrita que para el 21 de septiembre de 1453 ya estaba concluida. Casi al comienzo, el Verbo encarnado se dirige a los sabios representantes de los distintos pueblos de la tierra con estas palabras:

«El Señor, rey del cielo y de la tierra, ha oído los gemidos de quienes han sido ajusticiados, sometidos y reducidos a servidumbre por causa de la diversidad de religiones. Y puesto que todos los que cometen o padecen persecución actúan porque creen que eso conviene a la salvación y agrada a su creador, el Señor se ha compadecido de su pueblo y ha decidido, mediante un consenso común de todos los hombres, que

¹ El origen de este artículo es una ponencia pronunciada por el autor con ocasión de las II Jornadas de profesores de eclesiología de España, Madrid 20-21 de junio de 2000.

toda la diversidad de religiones sea armoniosamente reducida a una sola, que será en adelante inviolable»².

Poco más adelante, en diálogo con el Griego, se pone en boca del Verbo humanado la tesis de la obra: «No encontraréis otra fe, sino la misma y única presupuesta en todas partes» (n. 10). ¿Valdría, *mutatis mutandis*, un «no encontraréis otra Iglesia, sino una y la misma presupuesta en todas partes»? Algo así parece formular la noción de una *Ecclesia ab Abel*.

I. APROXIMACIÓN AL PROBLEMA: LA FUNCIÓN DE LA IGLESIA EN LA SALVACIÓN DE TODOS

La historia notifica y registra cómo la cuestión de la pluralidad de las religiones ha planteado y, desgraciadamente, sigue planteando serios problemas de convivencia. El Cusano no es el único representante de planteamientos de este tipo, donde el sinnúmero de males producidos por la variedad de religiones propicia una meditación empeñada en la búsqueda de la concordia³. Nuestro tiempo percibe con la misma urgencia que la paz religiosa es un requisito para la paz entre los pueblos. Hoy por hoy, somos además conscientes de que el pluralismo religioso está siendo «el destino histórico de nuestra fe cristiana» (Cl. Geffré).

El reto planteado a una teología cristiana del diálogo interreligioso consiste en hacer justicia a estas dos afirmaciones fundamentales del Nuevo Testamento: la voluntad

² *La paz de la fe*, n. 9; cito según la traducción de V. Sanz Santa-cruz (Pamplona 1996), p. 53. Cf. M. Álvarez Gómez, «Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa», *La Ciudad de Dios* 212 (1999) 299-340.

³ Podríamos remontarnos a Raimundo Llull, autor de *El libro del gentil y los tres sabios* (1271-72), y a toda una serie de personajes contemporáneos de Cusa dentro del siglo XV, como Juan de Segovia (1393-1458), Marsilio Ficino (1433-1499), G. Pico Della Mirandola (1463-1494), y a otros que nos adentran en el siglo XVI, como Juan Reuchlin (1456-1522), Erasmo (1466-1536) y Tomás Moro (1478-1535). Cf. A. Sartori, «*Giovanni Pico Della Mirandola e il suo impegno per la concordia*», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 817-847.

salvífica universal de Dios (Hch 10,34-35; 1 Tim 2,4-6), por un lado, y la mediación única y universal de Jesucristo, por otro (Hch 4,12; 1 Tim 2,5-6). Ello significa para nuestro tema, eclesialidad y universalidad de la salvación, que la significación salvífica de la Iglesia resultante de la mediación única y universal de Cristo se encuentra en tensión permanente con la voluntad salvífica universal de Dios. Por consiguiente, una vez reconocida la pluralidad de las religiones y la posibilidad de alcanzar la salvación sin pertenecer a la Iglesia católica, se abren estos interrogantes: ¿se puede seguir hablando de la necesidad de la Iglesia para la salvación, según el contenido más noble del adagio *extra Ecclesiam nulla salus*? ¿Es compatible el principio de la necesidad de la Iglesia para la salvación con la voluntad salvífica universal de Dios?

A partir de la consideración del hecho Jesucristo, las respuestas teológicas al fenómeno del pluralismo religioso se pueden agrupar en tres grandes modelos: paradigma exclusivista (Cristo *contra* las religiones), paradigma inclusivista (Cristo *por encima* de las religiones) y paradigma pluralista (Cristo *junto a* las religiones)⁴. Sus respectivas resultantes, que han sido tipificadas como *eclesiocentrismo*, *crisocentrismo*, *teocentrismo*, podrían ser reflejadas, a su vez, en estas tres sentencias de índole eclesiológica: *Extra Ecclesiam nulla salus*, *Ecclesia ab Abel*, *Extra communionem Dei nulla salus*. Las dos primeras formulaciones tienen una larga tradición, la última ha sido propuesta por A. Houtepen revisando las etapas de la historia del primer adagio trazadas por F. A. Sullivan en su estudio *Salvation outside the Church. Tracing the History of the Catholic Reponse* (1992). Con la formulación «fuera de la comunión de Dios no hay salvación», el teólogo y ecumenista holandés resuel-

⁴ Véase los modos de clasificación señalados por la Comisión Teológica Internacional (CTI) en el documento «El cristianismo y las religiones (1996)», n. 9-12, en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia* (Madrid 1998) 560-562. Sobre esta problemática, A. A. Gerth, *Theologie im Angesicht der Religionen*. Gavin d'Costas *Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks* (Paderborn 1997). M. Brück - J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie* (Friburgo/Brisg. 1993).

ve la alternativa entre «exclusivismo y ecumenismo» optando expresamente por el «*pluralismo teocéntrico*» (en la línea de Hick y Knitter), pues le parece más fiel a la Escritura y a la tradición católica de la Iglesia antigua que el «cristomonismo» (a lo K. Barth y H. Kraemer) o el «eclesiocentrismo universal» de Sullivan, que considera muy próximo al paradigma inclusivista de la teoría rahneriana de los «cristianos anónimos»⁵.

La postura reflejada en el enunciado «*extra communionem Dei nulla salus*» puede dar cuenta de la universalidad de la salvación; ahora bien, me parece tan englobante que disuelve la eclesialidad en la indefinición; pero así se evacúa el problema. Como exponente de un «*eclesiocentrismo exclusivista*» podemos citar a M. Lefebvre, para quien las ideas conciliares de libertad religiosa, colegialidad y ecumenismo son el correlato eclesial de los ideales de la Revolución francesa (libertad, igualdad, fraternidad), y en el fondo, auténticas «bombas de relojería» que pueden dinamitar la Iglesia. Por eso advierte: «Nadie, sea mahometano, sea protestante, sea animista, puede alcanzar la salvación sin la gracia de la Iglesia católica, sin la gracia de la cruz de nuestro Señor Jesucristo. Sólo hay una cruz que puede salvar, y esa cruz ha sido confiada a la Iglesia católica, y a nadie más»⁶. Entre este eclesiocentrismo exclusivista y el pluralismo teocéntrico, quedamos abocados a ese comedido *cristocentrismo* que la Comisión Teológica Internacional describe en el documento *El cristianismo y las religiones* (n. 11) como conciliación de «la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que todo hombre se realiza como tal dentro de una tradición cultural, que tiene en la religión respectiva su expresión más elevada y su fundamentación última». El *cristocentrismo* —se dice— «acepta que la salvación puede acontecer en las religiones, pero les niega una autonomía salvífica debido a la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo». ¿Se puede ir más allá? Por mi

⁵ A. Houtepen. «Extra Ecclesiam nulla salus?», *Studi Ecumenici* 15 (1997) 531-548.

⁶ Cit. por W. Beinert. «Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?», *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 75-86; (y 264-278); aquí: 75.

parte, voy a tratar de plantear la función de la Iglesia en la salvación de todos a partir de la noción *Ecclesia ab Abel*, como principio y fundamento de una perspectiva «inclusivista» que pretende alcanzar una valoración teológica positiva de la salvación en las otras religiones.

En último término quedamos situados ante el difícil problema de definir la Iglesia. Entre las distintas imágenes propuestas por el Concilio Vaticano II, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu, misterio de comunión y sacramento, la que elimina una interpretación exclusivista del adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación» es esa reformulación que la contempla como el «sacramento universal de salvación». Esta es, hoy por hoy, la fórmula privilegiada dentro de la eclesiología católica para plantear la cuestión de la eclesialidad y la universalidad de la salvación⁷. Ahora bien, esta caracterización del misterio de la Iglesia no se debe dissociar del recurso a la idea de una «Iglesia que existe desde Abel» mencionada de forma expresa ya en el segundo párrafo de la Constitución dogmática *Lumen gentium* (=LG).

Nuestro problema consiste, a la vista del pluralismo religioso, en conciliar dos principios católicos: la *necesidad* salvífica de la Iglesia y la *posibilidad* de salvación fuera de ella. Estamos ante el problema de la *concordantia canonum discordantium*: la eclesialidad potencialmente excluyente del «fuera de la Iglesia no hay salvación» y la eclesialidad potencialmente incluyente de una «Iglesia desde Abel». Ahora bien, manteniendo los dos cuernos del dilema es precisamente donde se plantea el problema de la eclesialidad y la universalidad de la salvación, puesto que una vez realizada la revelación de Cristo las otras religiones quedan contrapuestas a la revelación cristiana y a la configuración histórico-social, jurídica y cultural que es la Iglesia cristiana. Surge entonces la cuestión de fondo planteada por el

⁷ LG, 48; cf. CTI, *cit.*, n. 62-79, pp. 582-587. Para una clarificación y fundamentación teológica de la Iglesia como sacramento, cf. J. Meyer, zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Freiburg 1992).

documento *El cristianismo y las religiones: cómo valora la Iglesia católica desde el punto de vista teológico las religiones* (n. 3).

No es mi intención dar respuesta a esta pregunta. Me voy a mover en el marco estricto de la función de la Iglesia para la salvación de los hombres. Voy a seguir metodológicamente los pasos siguientes: en primer lugar, —a la luz de la historia y el destino del axioma clásico «*extra Ecclesiam nulla salus*»—, pretendo poner de relieve que su momento de verdad radica en la afirmación de la *mediación universal de la Iglesia de Cristo*; en segundo lugar, mostraré que la noción de «*Ecclesia ab Abel*» expresa esa verdad de forma más teológica y más profunda, de modo que habría que sacar las consecuencias de la utilización de este *theologoumenon* en el primer capítulo de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*. Desde esta perspectiva haré, en tercer lugar, una relectura del planteamiento eclesiológico del Vaticano II que culmina en la descripción de la Iglesia en términos de «sacramento universal de salvación».

II. ¿SÓLO LA IGLESIA PUEDE SALVAR? HISTORIA Y DESTINO DEL ADAGIO «EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS»

El adagio representa, para unos, el colmo de la arrogancia eclesiástica pues aparecería como la expresión más neta de la llamada pretensión de absolutez del cristianismo. Para otros, seguirá causando intranquilidad y perplejidad por las hondas cuestiones que deja planteadas; así, por ejemplo, la relación que la Iglesia católica-romana establece respecto de las otras religiones en general y de las confesiones cristianas en particular; dichas relaciones coimplican además la temática de la misión y del ecumenismo, la legitimidad de la libertad religiosa y los derechos humanos. Se oscilará fácilmente entre la *Scila* del exclusivismo estricto de la Iglesia romana y la *Caribdis* de un pluralismo indiferenciado de las diversas mediaciones de salvación. Por ello, se impone y es oportuno reconstruir la historia de la divisa «fuera de la Iglesia no hay salvación», suministrando al menos los jalones fundamentales de su interpretación para percibir su momento de verdad y sopesar y discernir las exageraciones de un principio cuyo límite más radical

reside en el reconocimiento de que la gracia de Dios opera fuera de la Iglesia⁸. Para el NT es desconocida la idea de una exclusividad de la salvación referida estrictamente a la Iglesia. Hay, sin embargo, formulaciones que apuntan en esta dirección. Así, cuando Mc 16,16 dice: «Quien crea y se haga bautizar se salvará, pero quien no crea se condenará»; o en la afirmación de Jn 3,5: «el que no renace del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos». Por tanto, la salvación que va ligada a la fe y al bautismo pudo ser pronto conectada con la Iglesia, seno y hontanar en el que se administra el sacramento de la incorporación y admisión. Para ello no faltaban puntos de apoyo en la misma tradición judía, que en la salvación de Noé y de su familia vio un símbolo de que Dios había elegido un «resto» santo dentro de una humanidad empecatada e impía. Este motivo aparece con toda claridad en la primera carta de Pedro que compara el bautismo con el arca de Noé, convertida en garantía de la salvación durante el diluvio (1 Pe 3,20). Esta perspectiva ha sido cultivada por la Patrística⁹. Por otro lado, la predicación apostólica que proclama el anuncio de la salvación requiere la aceptación de

⁸ F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica* (Bilbao 1999). Esta problemática puede verse también en: Y. Congar, *Ausser der Kirche kein Heil* (Essen 1961); J. Ratzinger, «¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?», en Id., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología* (Barcelona 1972) 375-399; U. Horst, «¿Sólo la Iglesia puede salvar?», en AA.VV., *Cuestiones candentes de Eclesiología* (Barcelona 1974) 227-249. M. Figura, «Ausserhalb der Kirche kein Heil», *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 560-572. F. Cserhádi, «Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der zwei katholischen Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Heilsmöglichkeit ausserhalb ihr, mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Konstitution Lumen gentium des II. Vatikanums und des Axioms», *Ausserhalb der Kirche kein Heil* (Frankfurt-Bern-New York 1984). W. Beinert, «Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?», *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 75-86; 264-278. M.M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos* (Barcelona 1991) 160-166. F. A. Sullivan, *El sacramento universal de salvación*, en Id., *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica, apostólica* (Bilbao 1995) 129-153.

⁹ Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo 1964) 507-547.

la fe: «Quien a vosotros acoge a mí me acoge» (Lc 10,16). Estas indicaciones alimentan una dinámica que propicia el ensamblaje entre la idea de la salvación y la de la Iglesia hasta el punto de resultar realidades casi intercambiables. El axioma «fuera de Iglesia no hay salvación» encontró una formulación casi simultánea en Oriente y Occidente, en Orígenes y en Cipriano.

Adentrémonos en el terreno de la Patrística de la mano de H. Urs von Balthasar. Orígenes (185-254) es el padre de una primera formulación del principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» por relación a la figura de la ramera Rahab¹⁰. En el libro de Josué (cap. 2) se presenta a esta ramera que recogió y escondió en su casa a los dos exploradores enviados a Jericó para estudiar el modo de conquistar la ciudad. En su casa van a encontrar alojamiento y refugio frente a sus perseguidores. Ella, por su parte, confiesa a Yahvé y obtiene de los exploradores la seguridad de que, cuando la ciudad sea conquistada, será perdonada junto con los que moren en su casa. Un hilo rojo, colgado de su ventana sobre las murallas de la ciudad, será el distintivo de la casa que los atacantes van a respetar. Orígenes recrea cada detalle de la narración de Josué: Rahab significa *latitudo*, esto es, la amplitud de la Iglesia de Cristo que acoge a pecadores; esa amplitud recibe a los enviados de Cristo; la sabia ramera les ha dado un consejo misterioso, «tomad el camino que atraviesa los montes», y fija a su casa un signo purpúreo, que recuerda la sangre, pues sabía que no hay salvación fuera de la sangre de Cristo. El comentario de Orígenes alcanza su paroxismo en la teología de esa casa: «Si alguien quiere salvarse, debe venir a la casa de la antigua ramera. Aun cuando el que pretenda salvarse pertenezca al pueblo (judío), debe venir a esta casa para conseguir la salvación. Debe venir a la casa en la que la sangre de Cristo es signo de redención. Y nadie se engañe sobre esto, nadie se confunda: fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia no hay salvación. Si alguien sale fuera de ella, se hace culpable de su propia muerte. El signo puesto en la ventana son los sacramentos: agua del bautis-

¹⁰ Cf. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II* (Madrid 1964) 261-280.

mo y sangre de nuestro Señor. Junto con el arca y el corde-ro pascual, la casa de la ramera es el tercer gran signo de la redención y de la Iglesia»¹¹.

La exposición de Orígenes está transida por el propósito de recordar que sólo la sangre de Cristo salva, no tanto por el interés de elaborar una teoría sobre la salvación y la condenación de los no cristianos. Se trata de un diálogo judío-cristiano, de un llamamiento parenético a quienes se aferran al AT y creen que no necesitan de Jesucristo para salvarse. «Con Cipriano —dice von Balthasar— se había de generalizar la frase acuñada por Orígenes de que fuera de la casa de Rahab, es decir, de la Iglesia, no hay salvación, pues el propósito fundamental de este autor, la unidad de la Iglesia, encontraba en esta frase una expresiva imagen: 'A Rahab, que simboliza anticipadamente a la Iglesia, se le dijo: Reúne a tu padre y a tu madre en tu casa... ¿Crees poder vivir si sales de la Iglesia y te construyes otras casas y diversas moradas, siendo así que a Rahab, modelo de la Iglesia, se le dijo: todo el que abandone la puerta de la casa será culpable?'»¹². A mediados del siglo III, el obispo de Cartago, Cipriano (200-258), formula y elabora para Occidente el adagio en la forma que se va a hacer clásica para la Edad Media: *salus extra ecclesiam non est*¹³.

Cipriano utiliza este principio contra la doctrina romana, según la cual no había que volver a bautizar a los herejes que se convertían a la Iglesia. Partiendo de la idea de que «fuera de la Iglesia no hay salvación», concluía que el bautismo administrado fuera de la Iglesia, es decir, en la herejía, no podía salvar y, por ende, no era válido. Fuera de la Iglesia sólo hay sitio para el Anticristo. «Nadie puede tener a Dios por padre, si no tiene a la Iglesia por madre»¹⁴. Aunque la Iglesia no aceptó su punto de vista con respecto

¹¹ *Ibid.* 266 (*In Jos. hom* 3, 4).

¹² *Ibid.* 268; los textos corresponden a *De cath. eccle. unit.*, 8, CSEL 3, I, 217; cf. *Epist.* 69, 4, CSEL 3, II, 52-53.

¹³ *Epist.* 73, 21, PL 3, 1169. Véase la pormenorizada investigación de P. Fietta, «*Salus extra ecclesiam non est*». *Indagine storico-teologica sul significato dell'assioma nel pensiero di San Cipriano* (Padova 1976).

¹⁴ *De unit. ecclesiae* 6, PL 4, 502; *Ep.* 55, 24.

al bautismo, el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» fue retenido para la posteridad. P. Fietta, que asume la postura de J. Ratzinger, afirma que la interpretación del axioma no se puede separar de su contexto histórico. No se trata, por tanto, de especulaciones acerca de la suerte eterna de los hombres; estamos de nuevo ante un texto parenético, ante un ruego encarecido para no destruir la unidad eclesiástica con divisiones. El principio no es independiente de aquella situación. Y concluirá: «La finalidad de sus explicaciones es, consiguientemente, poner de relieve lo ineludible de la estructura episcopal y lo indispensable de la unidad. La escisión es pecado, no es camino de salvación sino de perdición»¹⁵.

Con Fulgencio de Ruspe (467-533) el adagio sufre una importante adaptación por la que pierde el tono implícito de predicación para convertirse en un principio general ligado a un concepto más rigorista de Iglesia: nadie que no haya sido bautizado dentro de la Iglesia católica e incorporado a ella puede ser partícipe de la vida eterna. En consecuencia, todos los que viven fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes, los cismáticos, serán arrojados al fuego eterno, «preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25,41)¹⁶. Fulgencio se halla en la secuela de S. Agustín, que había dado especial relieve a la Iglesia visible frente al donatismo, y, por ejemplo, escribe: «Fuera de la Iglesia católica se puede encontrar todo, menos la salvación. Se puede tener el sacramento, se puede cantar el *alleluya*, se puede tener y predicar la fe en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Pero en

¹⁵ P. Fietta, «L'assioma 'extra ecclesiam nulla salus' nel contesto della dottrina ecclesiologicala di S. Cipriano», *Studia Patavina* 22 (1975) 376-416; aquí: 416. Remite al estudio de J. Ratzinger, *cit.*, 381.

¹⁶ *De fide ad Petrum*, c. 37 y 38, PL 65, 703ss. «Extra Ecclesiam salus nulla. Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem extra Ecclesiam catholicam baptizatum participem fieri non posse vitae aeternae, si ante finem vitae huius catholicae non fuerit redditus atque incorporatus Ecclesiae». «Firmissime tene, et nullatenus dubites, non solum omnes paganos, sed etiam omnes judaeos, et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelos eius» (Mt 25,41).

ningún otro sitio, fuera de la Iglesia católica, se puede encontrar la salvación»¹⁷. Ahora bien, si la noción agustiniana de Iglesia, forjada en la polémica contra el donatismo y en la controversia con los pelagianos, entraña un concepto riguroso de Iglesia que niega la salvación de cristianos herejes y cismáticos, de judíos y de paganos, es preciso recordar que el Obispo de Hipona establece la idea de «la Iglesia que existe desde Abel», es decir, formula la idea de una pertenencia a la Iglesia fuera del espacio de su visibilidad jurídica, una Iglesia que existe fuera de la institución visible y jurídicamente comprobable. Brevemente: admite que hay hombres que se salvan fuera de la pertenencia explícita a la Iglesia¹⁸. Estamos ante una idea que relaja la equiparación estricta entre salvación y pertenencia a la Iglesia, que sirve de contrapunto al énfasis puesto en la Iglesia visible. De ello nos ocuparemos más tarde.

La Edad Media ha cultivado el exclusivismo rigorista que Fulgencio de Ruspe imprimió al axioma. Esta interpretación pervive en la conciencia eclesial de diversas maneras: en la profesión de fe impuesta a los valdenses por Inocencio III (1208), en la definición contra cátaros y albigenses del concilio IV de Letrán (1215), o en la bula *Unam sanctam* (1302) de Bonifacio VIII¹⁹. Resulta decisiva, por lo demás, la asunción casi literal de la formulación de Fulgencio en el Decreto para los Jacobitas del concilio de Florencia (1442):

¹⁷ *Sermo ad Caes. Eccl. pleb.*, 6, PL 43, 695; *De baptismo* 1.12, 18, PL 43, 119.146.

¹⁸ Cf. F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica* (Bilbao 1999) 39-56. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (Munich 1933) 212-243; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (Munich 1954) 136-158.

¹⁹ La primera (DH 792) afirma: «Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam catholicam, apostolicam, extra quam neminem salvari credimus». El concilio IV de Letrán (DH 802) dice: «Una vero est fidelium universitas Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur». La bula de Bonifacio VIII (DH 870) se abre con esta declaración: «Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum».

«Firmemente cree, predica y profesa que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos, herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 41), a no ser que antes de su muerte se incorpore a la Iglesia»²⁰. De este modo el adagio *extra ecclesiam nulla salus* alcanza el máximo esplendor por lo que a su formulación se refiere. Su historia posterior, hasta la época contemporánea, ha dejado tras de sí la estela de fisuras y fluctuaciones que hacen comprensible la negación de una interpretación rigorista del axioma en línea exclusivista. Así lo ejemplifica el caso de L. Feeney que, en 1949, llegó a acusar de herejía al arzobispo Richard J. Cushing por admitir que hubiera salvación fuera de la Iglesia católica para judíos y protestantes. Pero antes de llegar a ese momento decisivo en la historia de nuestro axioma, hay que reseñar otros episodios de esta evolución.

A lo largo de los siglos XV y XVI, los descubrimientos geográficos propiciaron el contacto directo con amplias poblaciones de América, Asia y África, que nunca habían oído hablar del Evangelio de Cristo. La cuestión de la posibilidad de la salvación de los no cristianos estaba reclamando nuevos enfoques: ¿cómo se puede reconciliar la universalidad del designio salvífico con la evidencia de que Dios ha dejado a mucha gente sin ninguna posibilidad de convertirse en miembro de la Iglesia? A la luz de este nuevo conocimiento adquirido había que revisar los presupuestos de la posibilidad de salvación para los que estaban, sin culpa por su parte, «fuera de la Iglesia». Debía existir, por consiguiente, una posibilidad de salvación para ellos sin una fe cristiana explícita y sin ser miembros de la Iglesia. Los teólogos dominicos de la Escuela de Salamanca y los teólogos jesuitas del Colegio Romano van a profundizar en estos

²⁰ DH 1351: «Firmiter credit, profitetur et praedicat, 'nullos extra catholicam Ecclesiam existentes', non solum paganos, sed nec iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, 'qui paratus est diabolo et angelis eius' (Mt 25,41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati». Véase el texto de Fulgencio de Ruspe en nota 15.

tres puntos a partir de la doctrina de Sto. Tomás: a) la idea de una fe en Cristo que está contenida implícitamente en la fe en Dios que se describe en Hb 11,6; b) el reconocimiento de la suficiencia de un deseo implícito (*votum*) del bautismo y de la eucaristía, cuando estos sacramentos no pueden recibirse de hecho; c) la doctrina de la justificación a través de la opción moral fundamental de una persona²¹. El cardenal Belarmino (1542-1621) daba esta solución: «Al decir que no hay salvación fuera de la Iglesia debe entenderse que se refiere a los que no pertenecen a ella ni de hecho ni en deseo, como dicen los teólogos comúnmente respecto al bautismo»²². Esta aplicación de la antigua doctrina de un «bautismo de deseo» al amplio número de personas que nada sabían del bautismo y de la Iglesia constituye la llamada doctrina del *votum Ecclesiae*. Otro jesuita, Juan de Lugo (1583-1660), sostuvo igualmente la posibilidad de la salvación para aquellos que nunca habían tenido oportunidad de escuchar el mensaje del Evangelio, pero fue más lejos. Junto a aquellos que nunca han oído la predicación del Evangelio, también pueden salvarse aquellos que saben de Cristo, pero, o bien no creen en El, o tienen una fe que no es ortodoxa, y se atreve a sugerir —contra lo afirmado por el concilio de Florencia— la salvación de herejes, judíos y musulmanes por su fe sincera en Dios. Así las cosas —sentencia Sullivan—, Lugo «se acercó a la postura católica moderna sobre la salvación de aquellos que están ‘fuera de la Iglesia’, más de lo que lo habían hecho cualquiera de sus predecesores»²³.

Sin embargo, frente a estas posturas los jansenistas mantuvieron rígidamente la postura medieval y rehabilitaron un agustinismo muy rigorista, insistiendo en que los «infieles» no sólo pecaban, sino que merecían ser condenados. El magisterio eclesiástico condenó en 1653 la tesis de Jansenio: «es semipelagiano decir que Cristo murió o que derramó su sangre por todos los hombres absolutamente»²⁴.

²¹ Cf. Sullivan, *cit.*, 77 y ss.

²² *De controversiis*, Lib. III, De Ecclesia militante, cap. 3. Ed. Giuliano, vol 2, p. 76.

²³ Cf. Sullivan, *cit.*, 115-120; aquí: 119.

²⁴ DH 2005.

Frente al jansenismo, encontramos una visión más optimista que prolonga la idea de que Dios no niega a nadie la gracia necesaria para la salvación. Poco después, en 1690, se condena esta afirmación jansenista: «Los paganos, judíos, herejes y los demás de este género, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por lo tanto, de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desarmada e inerte, sin gracia alguna suficiente»²⁵. De cara a una interpretación no excluyente, sino comprensiva del adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación», es importante la condena por el papa Clemente XI de los errores jansenistas de P. Quesnel, en 1713, y de manera especial la reprobación de esta afirmación: «fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna»²⁶. Gracia y salvación son conceptos estrechamente relacionados; si hay gracia fuera de la Iglesia católica-romana, existe también salvación. El resultado de estos procesos puede ser resumido con las palabras del cardenal Ratzinger: «la proposición 'fuera de la Iglesia no hay salvación' no podía ni podrá mentarse en adelante sino en unidad dialéctica con la condenación de la tesis: 'Fuera de la Iglesia no hay gracia'»²⁷. Quedan así perfilados los límites de comprensión del axioma *extra Ecclesiam nulla salus*.

El adagio vuelve a aparecer en diversas declaraciones magisteriales. A veces, es repetido con toda brevedad y sin paliativos²⁸. En otras ocasiones, sin embargo, se cita más matizadamente teniendo en cuenta la situación de «una ignorancia invencible de la verdadera religión»; así lo hace el papa Pío IX (1846-1878) en la encíclica *Quanto conficiamur moerore* (1863) al abordar el problema del indiferentismo religioso, y añade: «pero bien conocido es también el dogma católico, a saber, que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia católica». La reconciliación de estas dos afirma-

²⁵ DH 2305.

²⁶ DH 2429.

²⁷ J. Ratzinger. «¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?», en Id., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología* (Barcelona 1972) 385.

²⁸ La afirmación ha sido repetida por Gregorio XVI (1834): «El sacratísimo dogma de que fuera de la verdadera fe católica nadie puede ser salvo» (Mansi 51. 570).

ciones propicia —en opinión de Sullivan— esta interpretación del axioma: «no hay salvación para aquellos que están *culpablemente* fuera de la Iglesia»²⁹. Por su parte, Pío XII (1939-1958) desarrolló en su encíclica *Mystici corporis* (1943) una doctrina de la pertenencia y de la ordenación a la Iglesia, donde caben efectivamente enunciados a favor de la salvación fuera de la Iglesia visible. Se insta a quienes no pertenecen a la Iglesia católica visible a «salir de ese estado en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna, pues, aunque por cierto inconsciente deseo y aspiración están ordenados al Cuerpo místico del Redentor, carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales como sólo en la Iglesia católica es posible gozar»³⁰.

El texto arroja para nuestro problema este resultado: el trasfondo eclesiológico es el de la estricta identificación entre Cuerpo místico de Cristo e Iglesia católica; ahora bien, como señala el documento *El cristianismo y las religiones*, Pío XII aborda «la cuestión de la relación con la Iglesia de aquellos que alcanzan la salvación fuera de la comunión visible de la misma»; queda abierta la posibilidad de la salvación de los no católicos en cuanto que se «ordenan al Cuerpo místico de Cristo por un inconsciente anhelo y deseo» (n. 66). Finalmente, esta enseñanza de Pío XII ha quedado precisada —prosigue diciendo el documento— con el rechazo de la interpretación exclusivista de la frase «*extra ecclesiam nulla salus*», cuando el Santo Oficio condenó la postura del entonces jesuita Leonard Feeney³¹. La carta dirigida al arzobispo de Boston, el 8 de agosto de 1949, representa la última condena del rigorismo agustiniano al rechazar la idea de que un no católico no puede tener parte en la salvación eterna: «Entre las cosas que la Iglesia ha predicado siempre y no cesa de predicar, se contiene también aquella infalible sentencia que nos enseña que 'fuera de la Iglesia no hay ninguna salvación'. Pero este dogma hay que entenderlo en el sentido en que la misma Iglesia lo

²⁹ Sullivan, *cit.*, 139. DH 2866-2867.

³⁰ DH 3821.

³¹ Cf. CTI, *cit.*, n. 66, p. 583. La carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston puede verse en DH 3866-3873.

entiende...». Esta carta argumenta desde la distinción entre la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación en términos de *necessitas praecepti* y la necesidad de los medios indispensables para la salvación en términos de *intrinseca necessitas*. En consecuencia: así como, según la tradición patristica, la necesidad del bautismo puede sustituirse por un deseo (*voto*), así puede sustituirse la necesidad de la Iglesia. Siendo medio general de salvación, «no se pide siempre, para que uno obtenga la salvación, que esté realmente incorporado como miembro en la Iglesia, sino que por lo menos se requiere que se adhiera a ella con el voto o el deseo». Pues cuando el hombre es víctima de una ignorancia invencible, Dios acepta también un deseo implícito, así llamado porque va anejo a la disposición anímica con que el hombre quiere conformar su voluntad a la voluntad de Dios. Y es que la fe, en el sentido de Hb 11,6, y el amor son siempre necesarios con necesidad intrínseca, mientras que la Iglesia es una ayuda general para la salvación.

Podemos cerrar este recorrido histórico con ese pasaje del Concilio Vaticano II que alude, en nota, al caso Feeney: «En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» (LG II, 16). Estas palabras reflejan cuál ha sido el destino del adagio *fuera de la Iglesia no hay salvación*. Por eso, se puede concluir con B. Willems: «El principio *fuera de la Iglesia no hay salvación* no pretende encerrar la atención dentro de las fronteras de la Iglesia, sino que pretende, por el contrario, poner de relieve la mediación universal de la Iglesia de Cristo»³². El estudio de Sullivan, que nos ha servido de telón de fondo en esta síntesis histórica, culmina en este resultado: el axioma *extra Ecclesiam nulla salus* es un modo muy imperfecto de expresar la creencia cristiana en el papel necesario que la Iglesia desempeña en la economía divina

³² «La necesidad de la Iglesia para la salvación», *Concilium* 1 (1965) 124.

de la salvación. En palabras del texto conciliar: «esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación» (LG II, 14). La fórmula negativa se presta demasiado al malentendido. Mejor será expresar la verdad sobre la necesidad de la Iglesia desde su descripción como «sacramento universal de salvación». A esta descripción fundamental de la Iglesia del Vaticano II se puede acceder —esto es lo que voy a intentar mostrar— desde la noción de *Ecclesia ab Abel*. Esta formulación permite expresar de un modo teológicamente más perfecto el núcleo de verdad del adagio *extra ecclesiam nulla salus*: la mediación universal de la Iglesia de Cristo. En este horizonte de comprensión habrá que sopesar la «eclesialidad» y la «universalidad» de la salvación.

III. MEDIACIÓN UNIVERSAL DE LA IGLESIA DE CRISTO: «ECCLESIA AB ABEL IUSTO USQUE AD ULTIMUM ELECTUM»

Recurramos a S. Agustín como paradigma de nuestra problemática: el mejor contrapunto a una interpretación en clave unilateralmente exclusivista del adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación» va dado en la noción de la «Iglesia desde Abel», cuya sistematización primera y clásica debemos al Obispo de Hipona³³. Esta denominación designa una Iglesia universal previa a Cristo y más allá de sus fronteras institucionales, que da acogida en la comunidad salvífica de Dios a todos los justos desde Abel merced a la mediación universal salvífica de Cristo. La teología cristiana se ha planteado muy pronto la cuestión de una preexistencia de la Iglesia antes de Cristo o, mejor dicho, de su existencia desde el comienzo del mundo, o incluso de una existencia

³³ Y. Congar, «Ecclesia ab Abel», en M. Reding, H. Elfers, F. Hofmann (eds.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. FS K. Adam*. (Düsseldorf 1952) 79-108. J. Beumer, «Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung», *Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942) 13-22. Id., «Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus», *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 161-175. L. Vischer, «Ecclesia ab Abel», *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 72 (1982) 86-91. C. O'Donnell, «Abel, Church from», en AA. VV., *Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church* (Minnesota 1996) 1.

eterna. Todo ello tiene que ver con la pregunta más radical dirigida al cristianismo incipiente por parte de un Celso o de un Porfirio: si Cristo es el único salvador, como lo pretenden sus fieles, ¿por qué vino tan recientemente? ¿Cómo vino tan recientemente dejando a tantos hombres perderse hasta ahora?³⁴. Y, por otro lado, ante la realidad de una Iglesia naciente, minúsculo grupo humano, ¿era posible admitir que, si Dios se preocupa realmente de la salvación de los hombres, haya dado en este punto una exclusividad a esa minúscula y reciente comunidad? La pregunta no deja de tener actualidad a la vista de la repartición estadística de la pertenencia a las diversas religiones.

El Obispo de Hipona ofrece una reflexión sobre la noción de *Ecclesia ab Abel*, es decir, acerca de la idea aparentemente contradictoria de una Iglesia «pre-cristiana». Agustín reconoce, para el tiempo que va desde el comienzo del género humano hasta la venida de Cristo, la existencia de una comunidad de gracia y de salvación, a cuyos componentes denomina cristianos e, incluso, miembros del cuerpo de Cristo. Este cuerpo, cuyo jefe y cabeza es Cristo, es coextensivo a todo aquel que vive por la gracia en la justicia: abarca todos los justos «*ab Abel usque ad ultimum electum*»³⁵. Antes de desarrollar el contenido de esta noción, vayan por delante unas observaciones previas.

El marco más general de esta reflexión viene suministrado por una convicción de la primera teología cristiana, según la cual los comienzos de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, se hunden en la economía salvífica veterotestamentaria y se retrotraen hasta el comienzo del género humano. La primitiva reflexión cristiana ofrece los antece-

³⁴ H. de Lubac, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma* (Barcelona 1963) 177. A. Stötzel, «Warum Christus so spät erschien - die apologetische Argumentation des frühen Christentums», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981) 147-160. A. Orbe, «Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos», *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955) 299-344.

³⁵ *Sermo* 341, c. 9 n. 11, PL 39, 1499-1500. Para una visión del *Christus totus*, de la Iglesia cuerpo y esposa de Cristo cabeza y esposo, véase: *Enarrationes in psalmos* 30 II, *Sermo* I, 4, PL 36, 232; *Enar. in ps.* 37, 6, PL 36, 399-400; 74, 4, PL 36, 948-949.

dentes más remotos en la idea de una Iglesia supratemporal y preexistente (Pastor de Hermas, Orígenes, etc.), que es el intento de dar sentido a algunos pasajes de la Escritura que hablan de una realidad celeste de la Iglesia (Gál 4,26; Hb 12,22). Los Padres han afirmado que los patriarcas o los justos del Antiguo Testamento han conocido a Cristo y han creído en El; sin embargo, celosos de la novedad absoluta del Evangelio, señalan que esos justos no han recibido, como nosotros, la plenitud de los dones espirituales: la plena liberación del pecado y el don de la filiación. La reflexión de Orígenes, Atanasio, Eusebio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, etc. señala la continuidad del designio de Dios y la pertenencia de los justos y de los patriarcas del Antiguo Testamento a la misma Iglesia que nosotros. La *Explanatio Symboli* de Nicetas de Remesiana (+ 420) es un buen ejemplo de esta evolución que no contempla aún ni se interesa por *Abel* en particular:

«¿Qué otra cosa es la Iglesia sino la congregación de todos los santos? En efecto, desde la creación del mundo, los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, los profetas, los apóstoles, los mártires y los demás justos que existieron, existen y existirán, forman la única Iglesia, porque santificados por una sola fe y modo de vida, sellados por un solo Espíritu, han formado un solo cuerpo. Consta y está escrito que la cabeza de este cuerpo es Cristo»³⁶.

Esta perspectiva reserva, por lo demás, la afirmación de una profunda diferencia en el régimen de los dones de gracia, entre los justos antes de Cristo, y los cristianos. Esta será la corriente que vaya a perdurar en Oriente. Occidente —como ha puesto de manifiesto Congar— iba a quedar sellado por Agustín y su noción de *Ecclesia ab justo Abel*. Puede afirmarse que este *theologoumenon* descansa sobre estos dos pivotes: la coextensión de la Iglesia con la totalidad del tiempo de la humanidad y una actuación de la gracia de Cristo antes incluso de la encarnación³⁷. La reflexión acerca de una Iglesia «pre-cristiana» no se refiere a una mera idea que transcurra en una supratemporalidad abs-

³⁶ PL 52, 871.

³⁷ Cf. Y. Congar, *cit.*, 81.

tracta, sino en una realización concreta que se verifica en la historia de la humanidad hasta la llegada del Redentor.

Desde el comienzo del género humano, incluso antes de la ley mosaica, no sólo en el pueblo elegido de los judíos, sino también entre los gentiles, existe en esta perspectiva agustiniana la *Iglesia pre-cristiana*: «Ecclesiam autem accipite, fratres, non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed omnes, quoquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent»³⁸. Estamos ante un universalismo que abraza tiempos y lugares, que desplaza el origen de esa Iglesia pre-cristiana a los comienzos del género humano. No se trata, sin embargo, de un universalismo ilimitado. Agustín subraya que, frente a la *multitudo carnalium*, son pocos los miembros de esa Iglesia³⁹. De todos modos su comprensión de la Iglesia anterior a Cristo es signo de un pensamiento presidido por la amplitud de la «catolicidad» que se manifiesta ya en la determinación de sus orígenes más radicales. Nuestro teólogo va a hacer de Abel el primer miembro de la Iglesia pre-cristiana. El nombre de Adán va ligado más a la introducción del orden del pecado que de la gracia; por otro lado, a diferencia de Abel, no destacan en su vida los momentos de naturaleza sacramental y sacrificial que apuntan hacia la constitución de una Iglesia. A favor de Abel hablan tanto su inocencia y justicia, como el derramamiento de su sangre, testimonio de la sangre del futuro mediador⁴⁰.

La síntesis eclesiológica de Agustín encuentra su fundamento último en la unicidad y universalidad de la mediación de Cristo. Por ello, todos los justos, procedan del paganismo o sean los del Antiguo Testamento, pertenecen a un mismo

³⁸ *Sermo* 4, 11, PL 38, 39. Cit. por J. Beumer, «Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus», *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 163.

³⁹ *De catechizandis rudibus* 19, 33, PL 40, 334: «Erat enim ibi multitudo carnalium... Erant ibi autem pauci futuram requiem cogitantes et caelestem patriam requirentes, quibus prophetando revelabantur futura humilitatis Dei, regis et Domini nostri Iesu Christi, ut per eam fidem ab omni superbia et tumore sanarentur». Puede verse, *De civitate Dei* 10, 32, 2, PL 41, 314; *Epistolae ad Galatas expositio* 2, 4, PL 35, 2121.

⁴⁰ Cf. Beumer, *cit.*, 163: «(Ecclesia) terris non deficit ab initio generis humani, cuius primitiae Abel sanctus est, inmolatus et ipse in testimonium futuri sanguinis mediatoris» (*Enarrationes in psalmos* 118, 29.9, PL 37, 1589).

pueblo, a una misma ciudad, a un mismo cuerpo: la Iglesia. Ahora bien, ¿por qué el Salvador se escondió durante tantos siglos? ¿Qué ocurre con aquellos que vivieron antes de Cristo? Un sacerdote, de nombre Deogratias, acude a Agustín con estas cuestiones que le habían sido planteadas por un pagano. El Obispo de Hipona le respondió en estos términos:

«Nosotros decimos que Cristo es el Verbo de Dios, por quien todo fue hecho... Desde el principio del género humano, cuantos en El creyeron, cuantos de algún modo le entendieron y vivieron justa y piadosamente según sus preceptos, por El se salvaron sin duda alguna, dondequiera y como quiera que hayan vivido... Desde el principio del género humano, unas veces con claridad mayor y otras menor, según a Dios le pareció conveniente en conformidad con los tiempos, no faltaron profetas ni creyentes desde Adán hasta Moisés. Los hubo, tanto en el mismo pueblo de Israel, que por especial misterio se convirtió en pueblo profético, como en los otros pueblos, antes de que Cristo viniera en carne»⁴¹.

Por tanto, es una convicción agustiniana la idea de que la salvación siempre ha tenido lugar mediante la fe en Cristo. Estos presupuestos se dejan prolongar, como ya indicábamos, en este corolario: si todos aquellos que han vivido justamente han sido salvados por su fe en Cristo, entonces han tenido a Cristo por cabeza y han sido miembros de su cuerpo. El cuerpo de Cristo está formado por todos los justos, empezando por el justo Abel:

«Todos somos al mismo tiempo los miembros y el cuerpo de Cristo; no sólo los que estamos en este lugar, sino también los que se hallan en la tierra entera; ni sólo los que viven ahora, sino también —¿qué he de decir?— desde el justo Abel hasta el final del mundo, mientras haya hombres que engendren y sean engendrados, cualquier justo que pase por esta vida, todo el que vive ahora, es decir, no en este lugar sino en esta vida, todo el que venga después, todos ellos forman el único cuerpo de Cristo, y cada uno en particular son miembros de Cristo»⁴².

⁴¹ *Epist.* 102, 12.15. PL 33, 754.756.

⁴² *Sermo* 341; c. 9. n. 11, PL 39, 1499-1500. «Ex Abel iusto usque in finem saeculi, quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit ... totum hoc unum corpus Christi, singuli autem membra Christi».

En *La ciudad de Dios*, la figura de Abel se contrapone a la de Caín, de modo que el reino del bien y el reino del mal se remontan del mismo modo a dos actitudes opuestas. Congar ha subrayado la ligazón de estas dos ideas en la mente del Agustín maduro (a partir del año 412), las dos ciudades, y correlativamente, dos clases de hombres: Caín, tipo y principio de Babilonia, y Abel, tipo y principio de Jerusalén. Fluye así en los textos agustinianos la idea de un comienzo de la Iglesia en Abel: «*Haec civitas initium habet ab ipso Abel*»⁴³. Esta ha sido su gran aportación a la idea patristica de una Iglesia previa a la encarnación. La tipificación de las dos ciudades espirituales por Caín y Abel presta una gran fuerza a la síntesis agustianiana, pero entraña una debilidad. El planteamiento corre el riesgo de sustituir la comprensión *histórica* de las etapas de la economía salvífica por una consideración intemporal de tipos espirituales. Una vez establecida la gestación de la idea de Abel como *initium Ecclesiae*, atendamos a otros aspectos incluidos en la noción agustianiana de la Iglesia precristiana.

El primer periodo de esta Iglesia pre-cristiana es caracterizado como el tiempo de la naturaleza, esto es, el tiempo previo a la ley mosaica. Presupone que, entre Adán y Moisés, aún está oculto el orden de la gracia del Antiguo Testamento; no duda, sin embargo, de la existencia de sacramentos y sacrificios en este tiempo anterior a la ley. Entre los miembros de la Iglesia pre-cristiana en esta etapa premosaica se cuentan los patriarcas y, de manera especial, Abrahám, el padre de nuestra fe. Ahora bien, la esencia de la Iglesia pre-cristiana se manifiesta en el segundo periodo, que corresponde a la ley mosaica. Miembros de esta etapa son Moisés, los profetas, los mártires macabeos y aquellos santos, contemporáneos de Jesucristo, pero que todavía viven bajo la ley, como Juan Bautista. Esta etapa constituye un importante avance en la idea de Iglesia, sobre todo en cuanto que saca a la luz los sacrificios y los sacramentos vétero testamentarios; para Agustín, constituyen los modelos del futuro y, de alguna manera, signos mediadores de la gracia; en todo caso, preparación de lo definitivo (así, por ej., la circuncisión es anticipación del bautismo).

⁴³ *Enar. in Ps.* 142, n. 3, PL 37, 1846; cf. Y. Congar, *cit.*, 83ss.

La amplitud de la idea agustiniana de Iglesia se percibe bien a la luz de este dato: el reconocimiento expreso de los paganos como miembros de esa comunidad pre-cristiana, que incluye a Job y a otros santos del paganismo⁴⁴. Sin embargo, en opinión de J. Beumer (siguiendo a Hofmann y frente a Reuter), sería malinterpretar el pensamiento del Santo afirmar que estuviera considerando a las religiones históricas, incluyendo las paganas, como formas de aparición más claras u oscuras de una y de la misma religión. Agustín no contempla la religión pagana en cuanto tal, cuando habla de una preparación del cristianismo que se da más allá de las fronteras del pueblo judío. Más bien, parece que esos miembros paganos de la Iglesia pre-cristiana son los precursores de la única religión verdadera, el cristianismo, perfectamente orientados a su realización histórica por la encarnación y la redención del Hijo de Dios: «In cuius (Christi) gratiam etiam antiqui iusti crediderunt... vel in illo populo Israel... vel extra ipsum populum»⁴⁵.

La fe en el Mediador es el verdadero lazo que sostiene la unidad de la Iglesia en su conjunto, la Iglesia anterior a Cristo en la antigua alianza y la Iglesia posterior a Cristo en la nueva alianza. De ahí que abunden los textos donde la unicidad absoluta del Mediador y el valor absolutamente universal de su mediación encuentren una aplicación directa en la afirmación de que los justos del Antiguo Testamento eran miembros de Cristo, y por consiguiente de su Iglesia. Por ello, y al mismo tiempo, se da una y la misma fe, que obligaba a la Iglesia pre-cristiana y que hoy nos es exigida a nosotros. La fe es la sustancia de la salvación, ya que por ella hacemos nuestra la vida reconciliada y filial que hay en Jesucristo, único y universal mediador. S. Agustín no deja de repetir que los antiguos justos, los que han vivido antes de la encarnación de Cristo, pertenecen al cuerpo de Cristo y han sido justificados y salvados por la misma fe que nosotros: «*Tempora variata sunt, non fides*»⁴⁶. No se

⁴⁴ «Vel extra ipsum populum, sicut, Abraham, sicut Noe et quicumque alii sunt, quos vel commemorat vel tacet Scriptura divina» (*De perfectione iustitiae hominis* 19, 42, PL 44, 315); cf. J. Beumer, *cit.*, 165.

⁴⁵ *Ibid.*, 166.

⁴⁶ *In Johannis evangelium* 45, 9, PL 35, 1722; *Epistola* 138, 1.2, PL 33, 526.

contenta, por lo de más, con una mera *fides implicita*, sino que requiere la confesión de los principales artículos de la fe del cristianismo. La unidad de la Iglesia pre-cristiana y la Iglesia de la nueva alianza es de tal índole, que sus miembros merecen el común nombre de «cristianos»¹⁷. Ello vuelve a subrayar el principio esencial de la unidad de la Iglesia antes y después de Cristo que desvela que la Iglesia, antes de la venida del Hijo de Dios, debía llevar una existencia escondida, cuyo sentido final es el siguiente: «El Verbo se hizo carne para ser cabeza de la Iglesia; el Verbo no es una parte de la Iglesia, pero se ha encarnado para ser la cabeza de la Iglesia»¹⁸.

Hasta aquí la exposición del Obispo de Hipona. No vamos a seguir la evolución posterior de la noción de *Ecclesia ab Abel*, sino a realizar una evaluación de sus posibilidades para fungir como definición de Iglesia. La idea de una Iglesia pre-cristiana nos ayuda a repensar radicalmente nuestro concepto de Iglesia, a menudo excesivamente jurídico, sociológico y estático. Frente al axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», la idea de una «Iglesia desde Abel» afirma la posibilidad de salvación para todos los hombres que han vivido de manera justa antes de la venida de Cristo (*ab iusto Abel*); de este modo, la Iglesia se hace coextensiva con el origen de la humanidad y se afirma la actividad de la gracia de Cristo antes de su venida, una gracia que sigue operante fuera de sus márgenes institucionales (*usque ad ultimum electum*). Todo pivota sobre el presupuesto de que nadie ha sido salvado sino por la fe en Cristo, el único mediador. No es fácil, empero, explicar cómo los paganos (o no creyentes) acceden a esa fe en Cristo. Cabe recurrir al mensaje del Evangelio: quien tiene amor lo tiene todo. Así se desprende del diálogo de Jesús con el doctor de la ley (Mt 22,35-40) o de la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46). Así lo proclama Pablo, que califica el amor

¹⁷ «Res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur: erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus venit in carne: unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana» (*Retractationes* 1, 13, 3, PL 32, 603; cf. *De vera religione* 10, 19, PL 34, 131).

¹⁸ *Enarrationes in psalmos* 148, 8, PL 37, 1942; cf. J. Beumer, *cit.*, 168.

como la plenitud de la ley (cf. Rom 13,9-10). En esta perspectiva de la unidad del amor a Dios y al prójimo ha desarrollado K. Rahner su idea del «cristianismo anónimo», que asigna además un valor salvífico a las otras religiones⁴⁹. Podría afirmarse, entonces, que la noción de una *Ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum* es la versión eclesiológica de la teoría de los cristianos anónimos, hasta el punto de que a la visión de una Iglesia previa al hecho de la encarnación le afectarían aquellas mismas objeciones que se han dejado caer sobre aquella y, de modo especial, la devaluación del papel de Cristo en el misterio de la salvación y la relativización del misterio de la cruz.

Por otro lado, la idea de una Iglesia pre-cristiana presenta serias dificultades y desata algunas tensiones inscritas en todo planteamiento eclesiológico que acaban afectando a la cuestión de la eclesialidad y universalidad de la salvación. Me refiero a estas dos dificultades: una cierta espiritualización del concepto de Iglesia y a la emergencia del «indiferentismo» religioso. Porque la idea de una *Ecclesia ab Abel* introduce en la noción de Iglesia un rasgo espiritualizante que apunta en último término —y ahí está el husitismo que a s. Agustín se reclama— al cuestionamiento radical de la organización externa y de la estructura visible de la Iglesia⁵⁰. Universaliza la salvación difuminando los límites de una eclesialidad neta. Desde otro punto de vista, la consideración de la situación de los paganos en el periodo pre-cristiano parece atemperar la tesis de la necesidad absoluta de la Iglesia para la salvación: ¿queda cancelado el significado central de la Iglesia para la salvación? Esta serie de objeciones y dificultades merecen unas reflexiones que se remiten nuevamente al Obispo de Hipona.

La teología agustiniana hace valer una distinción decisiva entre la Iglesia pre- y post-cristiana en relación a la

⁴⁹ Puede verse una síntesis en el capítulo 10. «Cristianos anónimos», del estudio de Sullivan, *cit.*, 193-217.

⁵⁰ Cf. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (Frankfurt 1970). M. Hauser (ed.), *Unsichtbare oder sichtbare Kirche? Beiträge zur Ekklesiologie* (Freiburg 1992).

posibilidad de la salvación: la revelación traída por el Hombre-Dios, a diferencia de la del tiempo precedente, ha sido anunciada a todos los pueblos y a todos los hombres, y en consecuencia todos han de atenerse a sus prescripciones sin disculpa. Este razonamiento, basado en el convencimiento de que ya ha sido realizada la predicación completa del Evangelio, impide un aminoramiento de la convicción de la necesidad absoluta de la Iglesia para la salvación. No sufre, pues, menoscabo la posibilidad de la salvación para los paganos antes de Cristo. Este universalismo reflejado en la Iglesia de la antigua alianza es consecuencia de la universalidad de la gracia de Cristo y de la comunión de Dios con todas las épocas de la historia del mundo que acontece en la encarnación. Ahora bien, dado que la Iglesia anterior a Cristo es sólo preparación, la Iglesia plena y plenificada por la venida del Redentor avanza sobre los comienzos y no puede quedarse atrás o volver al tiempo pre-cristiano. Se manifiesta con la radicalidad de la plena revelación y de una salvación que no se puede rechazar en la forma de la *ecclesia visibilis*. A este respecto es significativa la comparación que el cardenal Ratzinger estableciera entre Ticonio y Agustín⁵¹. Ticonio ha de ser considerado como un posible influjo en la reflexión de Agustín sobre la *Ecclesia ab Abel*. Ese teólogo laico donatista es defensor de la tesis de una «catolicidad extensiva» como nota esencial necesaria de la Iglesia visible; por sus opiniones fue excomulgado por un sínodo donatista, pero rechazó igualmente el retorno a la Iglesia católica, muriendo fuera de la comunión católica y de la donatista. ¿Por qué —se pregunta el cardenal— no se hizo católico este *enfant terrible* del donatismo? Esta actitud expresaría el convencimiento de Ticonio: una creencia en la pertenencia a la verdadera Iglesia manteniéndose al margen de toda forma concreta de *communio ecclesiae*. Existe una Iglesia invisible a la que se puede pertenecer dentro de un amplísimo desprendimiento de la Iglesia visible, puesto que hay salvación sólo para quien pertenece a aquella Iglesia invisible. Desde este contrapunto, la postura

⁵¹ Cf. J. Ratzinger, «Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el 'Liber regularum' de Ticonio», en Id., *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 15-29.

de Agustín resultará más neta: «para Agustín no había otro acceso a la *ecclesia vera et invisibilis* que el paso por la *visibilis ecclesia catholica*»⁵². Se plantea así, con toda radicalidad, el problema de las condiciones y el sentido de «pertenecer» a la Iglesia. Para Ticonio, la condición fundamental de pertenecer a la Iglesia depende de la *fides*, una fe entendida de forma fiducial, de modo que es esencialmente la superación de la ley por la confianza en la bondad salvadora de Dios; desde ahí plantea cómo alcanzan la justificación los justos antes de Cristo. La incorporación a la Iglesia de los elegidos antes de Cristo es concebida de forma pneumatológica y no cristológicamente. Dicho en una fórmula resumen: «el medio común de justificación no es la Iglesia, sino el Espíritu de Dios, que se identifica con el Espíritu de Cristo»⁵³. Resulta, pues, evidente que estas ideas de Ticonio difieren profundamente de la *Ecclesia ab Abel* de Agustín: el Obispo de Hipona entiende de forma cristológica no sólo la actual Iglesia, después de la venida de Cristo, sino exactamente igual la Iglesia antes de Cristo; la *fides mediatoris* se contrapone a una *fides-fiducia* pneumatológica. Finalmente, la justificación de los santos del Antiguo Testamento fue una justificación *in Ecclesia*, perteneciendo ya en sentido pleno a la Iglesia ahora presente. Para Agustín, cuando se está en el cuerpo de Cristo, esto es, en las estructuras dogmáticas y sacramentales de la Iglesia católica, es como se vive del Espíritu de Cristo. Ticonio y Agustín nos muestran dos caminos, que dejan bien a las claras los presupuestos que están a la base de un inclusivismo o de un pluralismo: Agustín proyecta sobre el pasado la forma del camino de la salvación percibido desde el presente, desde la certeza de que la salvación se ha manifestado irrevocablemente en Cristo y ha quedado fijada a la eficacia de las instituciones eclesiásticas. Ticonio, por su parte, sigue haciendo valer para el presente el modo de la justificación del tiempo anterior a Cristo, y por ello desvincula la salvación por Cristo de las instituciones visibles de la Iglesia; la idea de pertenencia a la Iglesia es casi puramente espiritual; la revelación y el cumplimiento de la verdadera Iglesia queda reser-

⁵² *Ibid.* 18.

⁵³ *Ibid.* 22.

vado al final de los tiempos. De fondo queda este gran interrogante: ¿Ha acontecido realmente alguna novedad propiamente con Cristo? De fondo queda también esta convicción agustiniana: no dissociar la salvación por el acto de Dios que predestina y la salvación por la Iglesia. S. Agustín liga la predestinación al encuentro efectivo de la institución sacramental.

Unas consideraciones finales, al hilo de las dificultades señaladas más arriba, nos situarán ante la eclesiología del Vaticano II. Decíamos que la noción de *Ecclesia ab Abel* introduce una perspectiva espiritualizante en la comprensión de la Iglesia. Estamos ante un concepto de Iglesia donde la pertenencia básica a la realidad de (el cuerpo de) Cristo es lo más radical, aunque siempre remita a la pertenencia a la Iglesia (visible). Esta aproximación perturba un concepto simplista y facilón de Iglesia, pues relativiza escatológicamente la configuración histórica e institucional de la Iglesia visible. Por otro lado, sólo en esa provisionalidad, la Iglesia presente es el acceso a la Iglesia de Cristo. Aquella eclesiología antigua está en continuidad con la cristología y la soteriología. Por eso, para los Padres y para la teología medieval que ha conservado esta perspectiva, la Iglesia que ha comenzado con Abel (o Adán) es la Iglesia visible a la que nosotros mismos pertenecemos, a la que Cristo y los Apóstoles han revelado el Evangelio, la Iglesia que celebra los sacramentos de la salvación y que está organizada jerárquicamente. Puede afirmarse que esta visión de Iglesia juzga la historia de la eclesiología, de manera especial todos aquellos planteamientos orientados de forma unilateral en la dirección de la dimensión visible, jurídica e institucional de la Iglesia. Los tratados de eclesiología, sobre todo desde la Reforma, han venido acentuando una teología de la institución, de los medios de gracia, de los poderes y de la mediación jerárquica que invierte la dirección de aquella relación establecida por la eclesiología antigua; así las cosas, subrayan y anteponen la pertenencia a la Iglesia (visible) frente a la pertenencia a (el cuerpo de) Cristo.

Precisamente el estudio de Congar (original de 1952), que nos ha servido de guía, es la reivindicación de una noción de Iglesia más teológica y espiritual, saliendo al paso del énfasis institucional característico de la eclesiología

sancionada por la encíclica *Mystici corporis* (1943). Con ello anticipaba y marcaba la ruta de la reflexión del Concilio Vaticano II. Resulta sintomático, en este sentido, el juicio que Sebastián Tromp, redactor de la *Mystici corporis* y del primer esquema *De ecclesia* del Vaticano II, dejara caer sobre la noción de *Ecclesia ab Abel* hasta el punto de considerarla como algo episódico en la historia de la teología: «non absque periculo doctrinae»⁵⁴. El peligro coincide con esta sospecha: el conjunto de todos los justos *ab Abel* es una realidad invisible, de modo que la noción agustiniana acaba considerando como algo *accidental* la organización querida por Cristo para su cuerpo místico. El *theologoumenon* de la *Ecclesia ab Abel* provoca, por un lado, una cierta disyunción entre la realidad espiritual o interior de la Iglesia y el ámbito de acción de la institución visible, que impide la identificación de la Iglesia católica-romana con el cuerpo de Cristo; pero por eso mismo deja al descubierto otra gran verdad: no se puede establecer automáticamente la ecuación Iglesia (visible) = salvación. No sirve —piensa Tromp— para traducir la noción paulina de cuerpo de Cristo que comprende el organismo jerárquico y jurídico de la Iglesia visible. No sirve, al menos en la idea de cuerpo místico de Cristo que se ha hecho Tromp. Sabido es que, entre otras razones, el primer esquema *De Ecclesia* fue rechazado en el Aula conciliar acusado de una insoportable identificación de la Iglesia católica-romana con el cuerpo místico de Cristo.

La noción de *Ecclesia ab Abel* afirma que hay Iglesia más allá de sus límites institucionales, más allá de la organización fundada de carácter jurídico-sacral. Cabría echar mano —y glosar con cierta libertad— las famosas definiciones de *Iglesia* propuestas por Isidoro de Sevilla en el capítulo inicial del octavo libro de las *Etimologías*. En una de ellas afirma: «Ecclesia Graecum est, quod in latinum vertitur *convocatio*, propter quod omnes ad se vocet». Hay *ekkle-sia* como humanidad «llamada» y «convocada» (tal es el significado de la raíz griega, el verbo *kaléo*= llamar) por Dios a su Reino y a participar de su vida. Esta llamada bien puede acaecer por los cauces extraordinarios de la gracia del Espíritu de Cristo que opera fuera de los límites con-

⁵⁴ S. Tromp, *Corpus Christi, quod est Ecclesia*, I (Roma 1946) 127.

cretos de la Iglesia católica. En otra definición Isidoro describe la Iglesia en estos términos: «universitas ab uno cognominata est, propter quod *in unitatem colligitur*»⁵⁵. H. de Lubac considera que en el concepto de Iglesia son indisolubles estos dos momentos engastados en la doble definición de Isidoro, *ecclesia convocans* y *ecclesia congregata*. El primero hace referencia a la «convocación divina»; el segundo remite a la «comunidad de los convocados»⁵⁶. El sentido activo ocupa el primer lugar, la iniciativa divina; el sentido pasivo no es ni menos necesario ni importante. Estos *dos aspectos de la Iglesia una* suministran una clave fundamental para entender y utilizar la noción de *Ecclesia ab Abel* y, en último término, para solventar las dificultades que nos hemos planteado.

El Concilio Vaticano II ha asumido la idea de *Ecclesia ab Abel* al comienzo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, puesta en relación con la noción escatológica de «Iglesia universal», esto es, reunión de la humanidad con Dios Padre (LG 2). Estamos ante la noción de *ecclesia universalis* cultivada por ese continuador del pensamiento agustiniano que es Gregorio Magno. Desde ahí el texto conciliar asume la *Iglesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum*⁵⁷. Desde LG 2, y con el trasfondo hasta ahora descrito, podemos concluir: la Iglesia se descubre a sí misma bajo una forma nueva. El texto conciliar asume el significado de una revelación de aquel designio de Dios

⁵⁵ A. Valastro ha puesto de relieve que esta definición se nutre de la noción agustiniana de *universitas* y de la idea de *unitas Ecclesiae* de Cipriano. Cf. «Ecclesia como universitas: notas sobre una definición isidoriana», en *Actas II Congreso de Latín Medieval*, vol. II (Universidad de León 1998) 881-886. Del mismo autor, *Herejías y sectas en la Iglesia Antigua. El octavo libro de las «Etimologías» de Isidoro de Sevilla y sus fuentes* (Madrid 2000).

⁵⁶ Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1988) 91.

⁵⁷ *In Evang. Hom.* 19, I, PL 76, 1154: «Qui habet vineam, universalem scilicet Ecclesiam, quae, ab Abel iusto usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est». Cf. *Moral. Praef.* 8, 17-18, PL 75, 526-527; III, 17, 32, PL 75, 616; VIII, 5.7, PL 75, 805; XVII, 3, 5, PL 76, 12; XXV, 8, 21, PL 76, 333). También, R. Bélenger, «Ecclesia ab exordio mundi: modèles et degrés d'appartenance à l'Église chez Grégoire le Grand», *Studies in Religion-Sciences religieuses* 16 (1987) 265-273.

que llama a los hombres a formar en el seguimiento de Cristo la Iglesia presente y visible, pero este mismo designio da vida al mismo tiempo a la «Iglesia desde Abel»; así prepara la venida del Reino cada vez que reúne a los hombres desde el primero hasta el último de los justos: *extra communionem Dei nulla salus*.

¿Puede hacerse una relectura de los textos fundamentales del Vaticano II a esta luz de manera que se llene de contenido esta noción de *Ecclesia ab Abel*? Voy a anticipar la tesis que luego desarrollaré. La idea de *Ecclesia ab Abel* permite una imagen más diferenciada de pertenencia a la Iglesia y de asociación al misterio de la salvación, que bien puede expresarse en términos de *comunidad* conforme a esta divisa del prólogo de la 1 Carta de Juan: «lo que hemos visto y palpado sobre la Palabra de la vida ... eso es lo que os anunciamos ... para que también vosotros estéis *en comunión con nosotros* ... y esta comunión es *con el Padre y con su Hijo Jesucristo*» (1 Jn 1,3ss). La comunión eclesial no ha de concebirse de manera unívoca, sino que puede ser pensada en círculos concéntricos que van desde los que comparten la fe cristiana en la ortodoxia católica hasta la comunión con todos los «hombres de buena voluntad» (LG II,13). La voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2,4) incluye en la *Ecclesia ab Abel* a los creyentes que comparten plenamente la experiencia de la fe en la Iglesia católica; incluye a los creyentes que se reúnen en torno a la confesión de Jesús Señor, aunque no consigan tener la misma estructura unitaria en las formulaciones de su fe, en los signos sacramentales, en la organización ministerial del cuerpo eclesial. Incluye también, como otra forma de realización, a ese sujeto eclesial que, sin compartir la confesión del Señor Jesús, es capaz de compartir la praxis histórica a favor de una humanidad nueva y la doxología en la adoración común a Dios reconocido como Padre universal.

Desde esta reformulación de lo que podemos llamar con Orígenes *latitudo* eclesial, ¿qué consecuencias se derivan de cara a la problemática de la eclesialidad y universalidad de la salvación? Si el ser humano puede alcanzar la gracia de Dios fuera incluso del ámbito sacramental de la Iglesia que Agustín denominaba «visible», ¿qué es lo que queda objetivamente de la necesidad salvífica y mediadora de la Iglesia visible o presente?

IV. EL SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

La necesidad salvífica de la Iglesia no significa sino que ella es el sacramento universal de salvación. Para dar razón de esta afirmación conciliar voy a emprender una relectura de los dos primeros capítulos de *Lumen gentium*, el Misterio de la Iglesia (LG 1-8) - el Pueblo de Dios (LG 9-17) tratando de justificar la *latitudo* eclesial descrita desde la noción de *Ecclesia ab Abel*. Anticipo la doble clave de lectura. El capítulo primero (LG 1-8) encierra una dinámica que va de la universalidad de la salvación a la eclesialidad concreta verificada en la Iglesia católica. No tendría sentido —desde la óptica agustiniana de la relación *ecclesia visibilis et invisibilis*— una dislocación entre la realidad salvífica, espiritual e interior de la Iglesia de Cristo, Iglesia de la Trinidad, y su figura o presencia institucional y visible. La articulación de la realidad espiritual o interior de la Iglesia y el ámbito de la institución visible acaece en una clave sacramental y ha sido formulada de manera lapidaria en los términos de que la verdadera Iglesia de Cristo «subsiste en» la Iglesia católica (romana), afirmación que hemos de examinar enseguida. La otra clave de lectura afirma, correlativamente, para el capítulo segundo (LG 9-17): esta sección encierra una dinámica que va de la eclesialidad a la universalidad de la unidad católica del pueblo de Dios. Desde la noción de *pueblo de Dios*, el Concilio ha establecido la relación de la Iglesia católica respecto de las Iglesias no católicas (LG 15) y respecto de las grandes religiones (LG 16), considerando una incorporación diversa y gradual a la verdadera Iglesia de Cristo, que es *Ecclesia ab Abel*, cuyo origen se ancla en el misterio de la Trinidad. Al final de este recorrido habrá quedado desentrañado el sentido de estas palabras del Concilio: «Al resucitar de entre los muertos (Rom 6,9), envió su Espíritu vivificador a sus discípulos y por medio de El constituyó su cuerpo, la Iglesia, como *sacramento universal de salvación*. Sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para llevar a los hombres a su Iglesia» (LG 48).

1. *La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica (LG 8): De la universalidad a la eclesialidad de la salvación.*

Hemos de recorrer el primer paso metódico del Vaticano II que va de la descripción del origen trinitario de la Iglesia hasta la afirmación de que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica. La intención específica del primer capítulo de *Lumen genitum* es situar a la Iglesia en el misterio de Dios. La sencilla pregunta, ¿de dónde viene la Iglesia?, planteada y respondida en LG 2-4, desfonda los planteamientos de una eclesiología jurídica, de la sociedad perfecta, para recuperar la dimensión de institución en una segunda instancia y en perspectiva sacramental a tenor de LG 8. Este párrafo pretende precisamente desentrañar el título del capítulo: *De Ecclesiae mysterio*.

La Iglesia procede de la Trinidad, es decir, de «la gracia de nuestro Señor Jesucristo, del amor del Padre, de la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13); por ello se le pueden aplicar aquellas palabras de Cipriano: «sic apparet universa Ecclesia sicuti 'de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata'» (LG 4). El texto conciliar señala sucesivamente la relación de la Iglesia con Dios Padre, con Jesucristo y con el Espíritu Santo. Para nuestra temática nos podemos centrar en LG 2, que funde en una perspectiva única la teología de la creación y el plan de salvación de Dios: «El Padre eterno creó el mundo por una decisión totalmente libre y misteriosa de su sabiduría y bondad; decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina». Esta participación en la vida divina ha sido ofrecida en Cristo, *imagen de Dios invisible* (Col 1,15), que restituye en los hijos de Adán la semejanza divina deformada por el pecado; en Él «hemos sido predestinados, desde la eternidad, a ser conformes a la imagen del Hijo» (Rom 8,29). Dios dispuso —prosigue el texto— convocar los creyentes en Cristo en la santa Iglesia. En una perspectiva histórico-salvífica describe las verdaderas dimensiones del misterio de la Iglesia, que son el presupuesto para la noción *Ecclesia ab Abel*: «prefigurada ya desde el origen del mundo», «preparada en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza», «constituida en los últimos tiempos», «manifestada por la efusión del Espíritu», «llamada a su plenitud

al final de los tiempos». Esta conexión entre creación y salvación puede ser expresada con unas palabras de Clemente Alejandrino que trazan este horizonte de la voluntad salvífica universal de Dios: «Del mismo modo que la voluntad (*thélema*) de Dios es un acto y se llama mundo (*kosmos*), así la intención (*boulema*) divina es la salvación (*sotería*) de los hombres y se llama la Iglesia (*ekklesia*)».⁵⁸ El texto del Alejandrino prosigue diciendo: «El conoce a los que ha llamado y, a los que ha llamado, los ha salvado». La voluntad creadora de Dios Padre y su intención de salvación posibilita el recurso del texto conciliar a la noción de Iglesia universal y de Iglesia desde Abel: «todos los justos, desde Adán, 'desde el justo Abel hasta el último elegido', se reunirán con el Padre en la Iglesia universal» (LG 2).

Desde esta interpretación de LG 2 podemos sacar estas consecuencias: una noción de Iglesia por su causa final desvela como su misterio más profundo la voluntad salvífica universal de Dios, iniciativa divina que bien puede formularse en clave de *ecclesia congregans*. La Iglesia de Cristo sólo alcanza su consumación en el reino de Dios Padre como «Iglesia universal», de ahí que la noción de *Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum* entraña una relativización escatológica de la figura institucional, particular e histórica de la Iglesia católica; ahora bien, le confiere a ésta, como *ecclesia congregata*, su prestancia al situarla en el corazón de la historia de la salvación y presentarla asida a quien es la «plenitud de los tiempos». Por otro lado, da cabida y acoge relacionamente a otras vías que apuntan a esa misma meta del Reino de modo diferente y provisional, como son las otras religiones y cosmovisiones, incluso la búsqueda latente de salvación por quienes se consideran ateos.

Para completar y recapitular la procedencia trinitaria de la Iglesia, declarando su misterio, hay que evocar la unidad y la diferencia de la doble experiencia de Pascua y Pentecostés: la comunidad de seguidores de Cristo queda sella-

⁵⁸ *Paedagogus* I, VI.27.2; SC 70, 161. Sobre este pasaje, cf. A. Orbe, «Teología bautismal de Clemente Alejandrino», *Gregorianum* 36 (1955) 410-448; especialmente, p. 423, nota 50.

da para todos los tiempos por una dimensión cristológica y pneumatológica, que se reclaman mutuamente y se distinguen como «las dos manos del Padre» (S. Ireneo): Jesucristo ha iniciado la Iglesia con la predicación del Reino (LG 3), una Iglesia que brota sacramentalmente del costado de Cristo (Jn 19,34) y que forma un solo cuerpo en el sacramento de la eucaristía (1 Cor 10,17). El Espíritu derramado en Pentecostés es principio de unidad y de diversidad carismática, principio de santificación y de comunión (LG 4). Por eso, podemos decir que la Iglesia reproduce y hace visible la comunión íntima del Padre, del Hijo y del Espíritu. La concepción de la Iglesia como «misterio» significa que no se agota en lo institucional, en lo visible, en lo jurídico; está encarnada en la historia, pero no se reduce a coordenadas espacio-temporales; viene de arriba, de la Trinidad, es pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. Ahora bien, la Iglesia de la Trinidad es también Iglesia de los hombres. La consideración de este doble aspecto nos sitúa ante la cuestión abordada en LG 8, la estructura sacramental del «misterio» de la Iglesia, de modo que esa universal voluntad salvífica de Dios a la que Clemente Alejandrino denominó «la Iglesia» no sea mero *flatus vocis*, sino que adquiera forma y figura concreta, visible y empírica, de *ecclesia congregata*.

Nuestra pregunta se puede formular en estos términos precisos: ¿en qué medida la figura institucional forma parte del misterio de la Iglesia que se extiende «desde el primer justo al último de los elegidos»? La historia muestra los dos extremos: la quimera de una concepción de Iglesia como ámbito de la gracia, una Iglesia escondida e invisible de los predestinados, o la noción preteológica que identifica automáticamente el cuerpo místico con la figura institucional, jurídica y socialmente establecida, de la Iglesia católico-romana. Como punto de partida, LG 8 afirma: «Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible». Hay que mantener estos dos extremos en su unidad. El Concilio sitúa la Iglesia «en una notable analogía» con el misterio de la encarnación del Hijo de Dios. Jesús era para sus seguidores un hombre como ellos, y a la vez, un misterio para su fe. La Iglesia, a la luz de la analogía del Verbo encarnado, puede ser considerada como institución

humana y como misterio de fe. Por eso, LG 8 establece esta analogía de proporcionalidad: así como el Logos asume la naturaleza humana, de manera semejante (no idéntica) el Espíritu de Cristo asume la estructura visible de la Iglesia. Por consiguiente, hay que mantener la unidad sin separación, pero también sin confusión, de estas parejas que expresan la «única realidad compleja» de la Iglesia, coaligando un elemento divino y un elemento humano: «la comunidad de fe esperanza y amor y el organismo visible», «el cuerpo místico de Cristo y la sociedad dotada de órganos jerárquicos», «el grupo visible y la comunidad espiritual», «la Iglesia terrena y la Iglesia llena de los bienes celestes». LG 8 subraya la unión entre un elemento humano y un elemento divino: mientras algunos aspectos de la Iglesia sólo pueden comprenderse a través de la fe, otros son una cuestión de la experiencia; quiere ello decir que los factores que constituyen la Iglesia como «comunidad espiritual» son diferentes a los factores que constituyen la Iglesia como una «sociedad jerárquica», y sin embargo, la comunidad espiritual y la sociedad jerárquica no son dos realidades diferentes, sino una sola realidad compleja. Estos binomios describen a una sola Iglesia⁵⁹.

El texto conciliar prosigue declarando que «esta es la única Iglesia de Cristo, de la que confesamos en el Credo que es una, santa, católica y apostólica». Entonces surge la pregunta crucial ante la que los creyentes en Cristo estamos profundamente divididos: ¿se encuentra la Iglesia del Nuevo Testamento, la Iglesia de nuestra fe, en alguna Iglesia cristiana en la actualidad? Partimos del reconocimiento de la Iglesia del Nuevo Testamento, de la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas de Pablo como la única que los cristianos reconocen como Iglesia de Cristo y como la Iglesia de su profesión de fe. ¿Dónde se da la verdadera Iglesia de Cristo? LG 8 responde en estos términos:

«Esta Iglesia, constituida y organizada en el mundo como una sociedad, *subsiste en* la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos, aunque

⁵⁹ Y. Congar, «Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo», en Id., *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 65-96; H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1974) 477-500.

fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica».

Este texto ha hecho correr ríos de tinta⁶⁰. La Iglesia de Cristo «subsiste en» la Iglesia católica. A la hora de calibrar esta afirmación es necesario recordar la doctrina heredada (*Mystici corporis*, 1943) que establecía que el Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica romana eran la misma y única cosa. Todavía el esquema de otoño de 1962 decía: «La Iglesia católica romana es el Cuerpo místico de Cristo... y la solamente aquella que es católica y romana tiene el derecho de ser llamada Iglesia». El nuevo borrador elaborado durante la primavera y verano de 1963 seguía señalando esta equiparación, pero admitía que «fuera de su estructura global podían encontrarse numerosos elementos de santificación» y que éstos «perteneían con propiedad a la Iglesia de Cristo». La discusión sobre este tema obligaba a mantener estas dos posturas: por una parte, la idea de la identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, y por otra, la admisión de que existen «elementos eclesiales» fuera de ella. La solución fue adoptar la fórmula «subsiste en» para no manifestar más la absoluta y exclusiva identidad entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica-romana. Desde la voluntad salvífica universal expresada en la eclesialidad *ab Abel* la fórmula «subsiste en» no afecta sólo a la relación de la Iglesia católica con las otras confesiones cristianas, sino también a las otras religiones. Y debería llevarnos a reconocer en ellas «elementos de santificación y de verdad» que empujan a la unidad.

La Iglesia de Cristo, —prefigurada y preparada ya en el pueblo de la Alianza del Antiguo Testamento—, subsiste en la Iglesia católica. No es la Iglesia «ideal» que haya de realizarse concretamente en este mundo, sino que es la

⁶⁰ F.A. Sullivan, *La Iglesia en que creemos, una, santa, católica y apostólica* (Bilbao 1995) 33-45; Id., «El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no 'que ella es', sino que ella 'subsiste en' la Iglesia católica romana», en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1990) 605-616. P. Lüning, «Das ekklesiologische Problem des 'subsistit in' (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch», *Catholica* 52 (1998) 1-23.

Iglesia histórica del Nuevo Testamento confiada a Pedro, la *ekklesia* convocada y reunida por Dios en los tiempos escatológicos, tras cumplirse en la comunidad de seguidores de Cristo las promesas véterotestamentarias. En esta autoconciencia de la Iglesia católica abunda el decreto sobre el ecumenismo: «la unidad que Cristo dio a su Iglesia nunca puede perderse y subsiste en la Iglesia católica» (UR 4). Esta unidad consiste esencialmente en ser una comunión de fe, esperanza y amor, cuya causa principal es el Espíritu Santo. La Iglesia surgida de Pentecostés intenta también estar visiblemente unida en la profesión de fe, la celebración de los sacramentos y en la concordia fraternal del Pueblo de Dios. Para mantener esa unidad Cristo enriqueció a su Iglesia con un ministerio de la Palabra, de los Sacramentos y del gobierno pastoral, confiándola primero a los apóstoles, con Pedro a la cabeza, y luego al colegio de obispos bajo la dirección del papa. UR 4 insiste: «Creemos que la unidad que Cristo dio a su Iglesia desde el principio es algo que no puede perderse; subsiste en la Iglesia católica y esperamos que continúe incrementándose hasta el final de los tiempos». Como es sabido, esta afirmación reposa sobre esta consideración: «sólo a través de la Iglesia católica puede conseguirse la totalidad de los medios de salvación» (UR 3).

Recapitulando: hemos reandado, en la clave de la noción *Ecclesia ab Abel*, el primer paso metódico del Vaticano II: de la universalidad a la eclesialidad de la salvación. A partir de la concepción escriturística de «misterio», como manifestación visible de la realidad salvífica divina, podemos decir que, en Cristo, la Iglesia es «como un sacramento», «signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí» (LG 1). La Iglesia —se dice en GS 44— dispone de una estructura social visible, «que es signo de su unidad en Cristo». Hay que decir de la Iglesia que su naturaleza interior está oculta, pero que, sin embargo, se revela y manifiesta, no sin oscuridades, en la *Ecclēsia* visible y concreta. Este pueblo de Dios es «sacramento visible de la unidad que nos salva» (LG 9). La Iglesia «representa» sacramentalmente, esto es, en sus dimensiones de verdadero sujeto histórico, la revelación y la salvación acaecida en Jesucristo. Estas afirmaciones nos introducen en el corazón de la segunda tabla del díptico que forman el capítulo I y el capítulo II de LG, pues el pueblo de Dios es la dimensión visible del misterio de la Iglesia.

2. *La catolicidad del pueblo de Dios (LG 9.13-17):
De la eclesialidad a la universalidad de la salvación*

El Vaticano II privilegia el concepto bíblico de «pueblo de Dios» haciéndole título del capítulo II de la Constitución sobre la Iglesia. A tenor de su parágrafo 13, el segundo paso metódico de la doctrina conciliar avanza desde la eclesialidad de la salvación hacia la universalidad o catolicidad que se despliega a partir de la noción de pueblo de Dios. LG 13 establece esta dinámica y esta relectura de la nota de la «catolicidad» de la Iglesia: «Todos los hombres están llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, los fieles católicos, los demás creyentes en Cristo, e incluso todos los hombres en general, llamados por la gracia de Dios a la salvación». El camino, que ahora hemos de recorrer, arranca de la noción de «pueblo mesiánico» con que se describe la Iglesia fundada en Cristo (LG 9); recalaremos finalmente en esas dimensiones universales del único pueblo de Dios, que abarca a fieles católicos (LG 14), a los demás creyentes en Cristo (LG 15), a los creyentes de otras religiones y a los hombres en general (LG 16).

Antes que nada hay que señalar, en primer lugar, qué significa una descripción de Iglesia en la clave bíblica de pueblo de Dios⁶¹. La doctrina conciliar relativa a la idea de pueblo de Dios comporta estos elementos fundamentales: a) la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres y el carácter histórico de la Iglesia (cf. LG 9); b) la unidad interna o comunión del pueblo de Dios previa a la diversidad por razón de servicios y ministerios (cf. LG 10-12; esta sección abre una problemática —el sacerdocio común de los creyentes— de la que prescindimos aquí); c) la unidad católica del pueblo de Dios (cf. LG 13-17) que permite describir tanto la relación de los cristianos no católicos con la Iglesia católica (en términos de «unidad») como

⁶¹ Cf. Y. Congar, «La Iglesia como pueblo de Dios», *Concilium* 1 (1965) 9-33; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 87-102; Id., *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 5-33.

la de los no cristianos (en términos de «ordenación»). Pueblo de Dios expresa la naturaleza histórica de la Iglesia, su provisionalidad y fragmentariedad frente a su meta escatológica. Pueblo de Dios expresa la unidad de la historia de la salvación, que comprende a Israel, el pueblo de la antigua alianza, y a la Iglesia en camino a su patria definitiva. La Iglesia peregrina tiene ante sí la esperanza absoluta de Dios. De esta forma se reconoce con toda claridad que el momento «escatológico» le pertenece de forma esencial al concepto de Iglesia. Estos valores de historicidad, ductilidad y potencialidad ecuménica establecen una sintonía conatural de la noción de «pueblo de Dios» con la idea de una «Iglesia que existe desde Abel». Comencemos perfilando el significado de «pueblo de Dios» a tenor de LG 9.

El primer párrafo de LG 9 arranca de uno de los textos clásicos aducidos a favor de la universalidad salvífica de Dios (Hch 10,35). Subraya, seguidamente, que la voluntad salvífica de Dios acaece no de forma individual, sino constituyendo un pueblo. Con trazos breves y rápidos traza la historia de la elección de Israel, como pueblo de la antigua alianza, y la institución del nuevo pueblo de Dios por la nueva alianza en la sangre de Cristo (1 Cor 11,25). Este «pueblo de Dios» (1 Pe 2,9-10) será descrito en el segundo párrafo con la expresión «pueblo mesiánico», que aparece dos veces, y cuya paternidad hay que remontar a Y. Congar⁶². Por un lado, se hacen una serie de afirmaciones que declaran la naturaleza teológica de este «pueblo mesiánico»: Cristo glorioso y exaltado es su cabeza; su identidad es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios; su ley es el amar como Cristo nos amó; su destino es el Reino de Dios incoado por Cristo. En este sentido, esta noción de «pueblo mesiánico» es convertible con la Iglesia católica de LG 8. Por otro lado, —y esto es lo más relevante para nuestro interés— la realidad social de este pueblo mesiánico se describe fenomenológicamente como «pequeño rebaño» por relación a la humanidad, pues de hecho no abarca a la humanidad, pero aparece como «germen de unidad, de

⁶² Cf. Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ* (París 1984), 135: «Je suis personnellement responsable de ce terme».

esperanza y de salvación para todo el género humano». Ha sido constituido por Cristo como «comunidad de vida, de amor y de unidad», para que sea «instrumento de redención universal», enviado al mundo entero como luz del mundo y sal de la tierra (Mt 5,13-16). En este pasaje resuena ya la clave sacramental desde la que el Vaticano II contempla a la Iglesia. Sin duda, la perspectiva sacramental está también detrás de la noción de pueblo de Dios. Pero hay que esperar al tercer párrafo de LG 9 para toparse expresamente con esta afirmación.

Ese tercer párrafo establece la relación entre el pueblo de Israel y el nuevo Israel a través del término «Iglesia». La palabra «ekklesía» (del verbo «ek-kalein»= «llamar fuera») significa «convocación»; este término es utilizado en el texto griego del Antiguo Testamento para designar la asamblea del pueblo en la presencia de Dios, sobre todo cuando se trata de la asamblea del Sinaí, en donde Israel recibió la ley y fue constituido por Dios como su pueblo santo (Ex 19; 2 Esd 13,1; Núm 20,4; Dtn 23,1ss). La primera comunidad de los seguidores de Jesús se dio a sí misma este nombre. Ese «pueblo mesiánico» es la «Iglesia de Cristo»: «El la adquirió con su sangre (Hch 20,28), la llenó de su Espíritu y le dio los medios apropiados para ser una comunidad visible y social». Retomando la idea matriz inscrita en el concepto bíblico de Iglesia, establece el texto conciliar: «La congregación de todos los creyentes, que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios a fin de que fuera para todos y cada uno *sacramento visible de esta unidad salvífica*».

Esta Iglesia —prosigue el texto— «se inserta en la historia de los hombres» y está destinada a «extenderse por todos los países»; desborda, por lo demás, los límites del tiempo y del espacio. Es, precisamente, este marchamo de «universalidad» —presente en LG 9— el que permite el tránsito directo hacia LG 13, que se abre con esta afirmación: «Todos los hombres están invitados al nuevo pueblo de Dios. Por eso, este pueblo, uno y único, ha de extenderse por todo el mundo a través de todos los siglos, para que así se cumpla el designio de Dios». Merece la pena en este momento dar acogida a una observación crítica hecha por

W. Pannenberg al texto conciliar de *Lumen gentium*, que afecta a los dos párrafos 9 y 13 de la Constitución⁶³: la expresión «comunidad del Mesías» sería más correcta que la de «pueblo mesiánico» para referirse a la Iglesia, ya que es problemática la idea de que la Iglesia sea, en rigor, «el nuevo» pueblo de Dios frente a Israel; por otro lado, ha de quedar abierta la posibilidad de que la noción de «pueblo de Dios» sea más abarcante que la de Iglesia, tal y como hace el texto conciliar en LG 13. Sobre los mismos raíles se desliza la noción de *Ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum* que vamos a llenar de contenido al hilo de LG 13-16, en el sentido de la unidad católica del pueblo de Dios.

Nos salen al paso preguntas de gran calado: ¿está justificada la pretensión de universalidad de una comunidad que histórica, cultural y sociológicamente es señaladamente particular? ¿Dónde se asienta la pretensión de «invitar a todos los hombres a la unidad católica del pueblo de Dios? No es el momento de recorrer la historia del atributo eclesial de la *catolicidad* confesado en el Credo, sino de expresar brevemente, a la luz del texto conciliar, el significado teológico de esta propiedad de la Iglesia⁶⁴. Se podría decir que en la catolicidad de la Iglesia se refleja la plenitud de vida de la Trinidad, la catolicidad que va ligada a la creación, como acción de Dios Padre; la catolicidad que va ligada a la redención realizada por el Hijo; la catolicidad que va ligada a la obra de plenificación del Espíritu Santo. Así se deduce de LG 13 que ha puesto la universalidad del pueblo de Dios en relación con el cumplimiento del designio de Dios, dando lugar a un bello pasaje articulado de forma trinitaria. El texto dice así:

«...para que así se cumpla el designio de Dios, que en el principio creó una única naturaleza humana y decidió reunir a sus hijos dispersos (cf. Jn 11,52). Para ello, en efecto, envió Dios a su Hijo, a quien nombró

⁶³ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III (Göttingen 1993) 116.

⁶⁴ Véase: W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, I-II (Essen 1964). Id., «Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche», *Catholica* 45 (1991) 238-264.

heredero de todo (cf. Heb 1,2) para que sea Maestro, Rey y Sacerdote de todos, Cabeza del pueblo nuevo y universal de los hijos de Dios. Para ello, finalmente, envió Dios al Espíritu de su Hijo, Señor y Dador de vida. El es, para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes, el principio de comunión y de unidad en la enseñanza de los Apóstoles, en la comunidad de vida, en el partir el pan y en las oraciones (Hch 2,42).

Dicho de otra manera: la universalidad o catolicidad de la Iglesia, profesada en el Credo y pretendida con absolutez por esa comunidad humana particular, encuentra su fundamento último en la experiencia cristiana del Dios de Jesucristo (Hch 4,12; Heb 9,15) y la estrecha vinculación que la fe neotestamentaria establece entre Cristo y la Iglesia a la hora de explicar el «misterio» de Dios (Ef 1,3 ss; Col 1,15ss; Ef 5,22). Así como la voluntad salvífica de Dios se ha manifestado en Cristo de forma universal y definitiva, no existe ya límites o barreras nacionales, geográficas, sociológicas o biológicas para la incorporación en la comunidad de salvación. La universalidad de esta realidad histórica y particular se funda, en último término, en la creación de la naturaleza humana, en la encarnación de Dios en la historia humana y en la aceptación de la gracia de Dios por la fe. Por tanto, *catolicidad*, como propiedad esencial de la Iglesia, significa que la presencia histórica y la mediación de la voluntad salvífica universal de Dios en Jesucristo pertenece a la Iglesia como una promesa y como una tarea. Para decirlo con las palabras de LG 13: «este carácter de universalidad que distingue al pueblo de Dios es un don del mismo Señor. Gracias a este carácter, la Iglesia católica tiende siempre y eficazmente a reunir a la humanidad entera con todos sus valores, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu».

Desde estos presupuestos hay que evaluar la afirmación de LG 13 que colocábamos al comienzo de esta relectura del capítulo II de la Constitución sobre la Iglesia: «Todos los hombres están llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, los fieles católicos, los demás creyentes en Cristo, e incluso todos los hombres en general, llamados por la gracia de Dios a la salvación». Finalmente, voy a examinar estas diver-

sas formas de incorporación al pueblo de Dios, reseñadas en LG 13 y desplegadas en LG 14.15.16. Vaya por delante una reformulación: 1) La «eclesialidad» de la «comunidad mesiánica» o la necesidad de la Iglesia peregrina para la salvación (LG 14); dicho de otro modo: el pueblo de Dios «subsiste en» la Iglesia católica; 2) la «eclesialidad» de las otras comunidades cristianas (LG 15), o la pertenencia al pueblo de Dios de los creyentes no-católicos en Cristo; en otros términos: a esta unidad católica del pueblo de Dios pertenecen los demás cristianos; 3) La *ordenación* de las religiones no cristianas al pueblo de Dios (LG 16), llamados por la gracia de Dios a la salvación. Así, a la manera de diversos círculos concéntricos⁶⁵, como formas de pertenencia incluidas en la noción de *Ecclesia ab Abel*, se expande la eclesialidad de la salvación para hacerse realmente universal y se hace real la unidad católica del pueblo de Dios.

a) La necesidad de la Iglesia peregrina para la salvación (LG 14)

El estudio de la noción *Ecclesia ab Abel* nos ha enseñado que el concepto teológico de Iglesia entraña inacabamiento y desbordamiento, un plus de ser que desborda siempre los límites de la Iglesia visible e impide su identificación con la configuración de Iglesia católica-romana. Es la dimensión del *mysterium Ecclesiae* en su asociación al *mysterium Christi*. Pablo habla en términos esponsales de un *sacramentum magnum* (Ef 5,22) entre Cristo y la Iglesia. La Iglesia desde Abel apunta hacia la consumación escatológica del Reino y de la Iglesia universal que relativiza como provisional y abierta cualquier realización o figura histórica. El concepto de Iglesia está abierto al futuro, ligado a la reunión de toda la humanidad en la casa del Padre, *usque ad ultimum electum*. Esta idea de *ecclesia universalis* marcará siempre una reserva escatológica a la espera de la catolicidad definitiva. Esta dimensión peregrinante e histórica va inscrita en la noción de pueblo de Dios como nombre de la Iglesia. Ahora

⁶⁵ Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Una eclesiología católica* (Salamanca 1996) 385ss.

bien, con la misma rotundidad hay que afirmar que la unidad católica del pueblo de Dios «subsiste en» la Iglesia católica. Hay que subrayar con especial intensidad esta afirmación a la vista de tantas formas teóricas o prácticas de un «cristianismo sin Iglesia» ligado al lema «Cristo sí, Iglesia no».

Es el momento de recuperar el sentido parenético de la expresión «la Iglesia católica es necesaria para la salvación». La tesis de la incorporación a la Iglesia para conseguir la salvación se debate, como hemos visto, entre los dos extremos de la *necesidad* inexcusable y la *posibilidad* de salvación fuera de ella. Ya ha quedado establecido el carácter necesario de la Iglesia para salvación en cuanto «signo salvífico» del amor de Dios que hace presente la obra de Cristo en la historia, esto es, signo e instrumento de la salvación (necesidad objetiva de salvación). Ahora bien, resulta que el cristiano o las comunidades cristianas han de reconocer la necesidad subjetiva de la salvación mediada por la Iglesia como vivencia consecuente de la propia fe. No se entiende que el cristiano esté dispuesto a creer en general en la acción salvífica de Dios, que esté dispuesto a testimoniarla en palabras y obras y permanezca, sin embargo, «fuera» del especial espacio de salvación generado por la historia de Dios con los hombres. «La Iglesia peregrina es necesaria para la salvación» es una llamada parenética a dejarse convocar en la Iglesia, porque quien no se deja llamar e implicar histórica y concretamente en el camino de Cristo que introduce en la Iglesia podrá creer de modo abstracto y formal en el Evangelio, pero fracasa en su vocación. El axioma *extra ecclesiam nulla salus* tiene para el creyente el sentido de una advertencia seria, de cara a provocar la vivencia consecuente de una fe que es eminentemente eclesial⁶⁶. Es, por otro lado, desde LG 9, expresión

⁶⁶ La CTI dice en el documento *El cristianismo y las religiones*: «El Concilio Vaticano II hace suya la frase '*extra Ecclesiam nulla salus*'. Pero con ella se dirige explícitamente a los católicos, y limita su validez a aquellos que conocen la necesidad de la Iglesia para la salvación. Considera el Concilio que la afirmación se funda en la necesidad de la fe y del bautismo afirmada por Cristo. De esta manera el Concilio se coloca en continuidad con la enseñanza de Pío XII, pero pone de relieve con más claridad el carácter parenético original de esta frase» (n. 67).

del carácter social de la salvación: Dios ha querido salvar a los hombres en el seno de una comunidad. Finalmente, como enunciado sobre la salvación de los no-católicos o de los no-cristianos, este axioma quedó desactivado por la afirmación de la gracia fuera de los límites de la Iglesia (condena de Quesnel).

b) La «eclesialidad» de las comunidades no católicas
(LG 15)

La línea dogmática y apologética, sancionada por la encíclica *Mystici corporis* de 1943, afirmaba que sólo es miembro de la Iglesia el que está unido a ella por la confesión de la fe, la recepción de los sacramentos, la sumisión a la jerarquía (también papal). Resulta que, frente a esta postura restrictiva, la línea canonística (recogida en el c. 87 del Código entonces vigente) se situaba en la línea tradicional mucho más amplia que enseñaba que todo bautizado es miembro de la Iglesia. La encíclica se servía de la pareja de términos «*reapse-voto*», según la cual los católicos son «realmente» (*reapse*) miembros de la Iglesia, mientras que los otros podrían serlo «de deseo» (*voto*). Esta postura muestra varias deficiencias: a) una psicología ficticia, pues atribuye a los cristianos no católicos un deseo que no sienten y que a veces niegan explícitamente; b) estos cristianos no católicos son equiparados —por lo que a la incorporación a la Iglesia se refiere— a los paganos, cosa que equivale a desconocer llamativamente el significado del bautismo; c) se mueve en el nivel subjetivo, de modo que la salvación de los no católicos queda reducida al factor subjetivo de un deseo.

El Vaticano II, como señala el documento de la CTI, «renuncia a hablar del *voluntatum implicitum* y aplica el concepto de *voluntatum* sólo al deseo explícito de los catecúmenos de pertenecer a la Iglesia» (n. 68). Los presupuestos que subyacen a la determinación de la relación de los cristianos no católicos con el pueblo de Dios han sido declarados en LG 8, que constituye las bases del ecumenismo católico⁶⁷. Ahí

⁶⁷ Cf. S. Madrigal, «El compromiso ecuménico de la Iglesia católica: de 'Unitatis redintegratio' a 'Ut unum sint'», *Sal Terrae* 87, n. 1029 (1999) 789-802.

se afirma la «eclesialidad» de estas comunidades cristianas con el reconocimiento de una serie de «elementos de santificación y verdad que empujan hacia la unidad católica», que ha sido desglosados en LG 15.

«Son muchos, en efecto, los que veneran la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida y manifiestan un amor sincero por la religión, creen con amor en Dios Padre todopoderoso y en el Hijo de Dios salvador y están marcados por el bautismo, por el que están unidos a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales otros sacramentos. Algunos de ellos tienen también el episcopado, celebran la sagrada Eucaristía y fomentan la devoción a la Virgen Madre de Dios. Se añade a esto la comunión en la oración y en otros bienes espirituales, incluso una cierta verdadera unión en el Espíritu Santo. Este actúa, sin duda, también en ellos y los santifica con sus dones y gracias y, a algunos de ellos, les dio fuerzas incluso para derramar su sangre. De esta manera, el Espíritu suscita en todos los discípulos de Cristo el deseo de trabajar para que todos se unan en paz, de la manera querida por Cristo, en un solo rebaño bajo un solo pastor».

El punto de partida es el principio de comunión que establece la realidad básica y común del bautismo. La mejor reformulación de esta problemática, que va desde LG 8 hasta LG 15, se encontrará en la duodécima encíclica de Juan Pablo II, dedicada al empeño ecuménico de la Iglesia católica, *Ut unum sint* (25 de mayo de 1995). En la primera sección de esta encíclica, que es una recensión del decreto conciliar *Unitatis redintegratio*, se afirma textualmente: «Fuera de la Comunidad católica no existe el vacío eclesial. Muchos elementos de gran valor (*eximia*), que en la Iglesia católica son parte de la plenitud de los medios de salvación y de los dones de gracia que constituyen la Iglesia, se encuentran también en las otras comunidades cristianas» (UUS 13). El punto de comparación entre la Iglesia católica y las otras comunidades eclesiales radica, como ya tuvimos ocasión de señalar a propósito de LG 8, en la «plenitud de los elementos» del misterio cristiano. Es notable, entonces, que el número siguiente explicita esta perspectiva apelando precisamente a la idea de la «Iglesia desde Abel»:

«Todos estos elementos llevan en sí mismos la llamada a la unidad para encontrar en ella su plenitud. No se trata de poner juntas todas las riquezas con el fin de llegar a la Iglesia deseada por Dios. De acuerdo con la gran tradición atestiguada por los padres de Oriente y Occidente, la Iglesia católica cree que en el evento de Pentecostés Dios manifestó ya la Iglesia en su realidad escatológica, que El había preparado 'desde el tiempo de Abel el Justo'. Está ya dada. Por este motivo nosotros estamos ya en los últimos tiempos» (UUS 14).

c) La *ordenación* de las religiones no cristianas al pueblo de Dios (LG 16)

Finalmente, hay que plantear la *ordenación* de los no cristianos al pueblo de Dios (LG 16). El contenido de este parágrafo del texto conciliar ha sido sintetizado por la CTI en estas palabras: «De los no cristianos se dice que están ordenados de diverso modo al pueblo de Dios. Según las diferentes maneras con que la voluntad salvífica de Dios abraza a los no cristianos, distingue el Concilio cuatro grupos: en primer lugar, los judíos; en segundo lugar, los musulmanes; en tercer lugar, aquellos que sin culpa ignoran el Evangelio de Cristo y no conocen la Iglesia, pero que buscan a Dios con corazón sincero y se esfuerzan por cumplir su voluntad conocida a través de la conciencia, y en cuarto lugar, aquellos que, sin culpa, no han llegado todavía al expreso reconocimiento de Dios, pero que se esfuerzan por llevar una vida recta» (n. 68). En el párrafo siguiente señala el problema de fondo: «El hecho de que también los no cristianos estén ordenados al pueblo de Dios se funda en que la llamada universal a la salvación incluye la vocación de todos los hombres a la unidad católica del pueblo de Dios» (n. 69). A la luz de esta especie de duplicidad de vocaciones plantearemos el problema de la eclesialidad y la universalidad de la salvación.

El texto conciliar de LG 13 parece establecer que la llamada universal de salvación sirve de base para afirmar que todos los hombres son llamados a formar parte del pueblo de Dios. Es claro que aquí «pueblo de Dios» o «nuevo pueblo de Dios» designa de modo eminente a la «Iglesia de Cristo». No se trata del «pueblo de Dios» que engloba a la humanidad por el hecho de la creación, o por la nueva rela-

ción de la humanidad con Dios establecida por la encarnación. Entonces, se plantea con toda rotundidad el problema de la eclesialidad y la universalidad de la salvación: ¿existe una diferencia radical entre esas dos «llamadas», apuntadas en LG 13, puesto que la llamada a formar parte del pueblo de Dios, como Iglesia o cuerpo de Cristo, no es una posibilidad real para todo el mundo? La llamada a formar parte de la Iglesia mediante la profesión de la fe cristiana y el bautismo no es una posibilidad real para millones de personas; basta con pensar que una cuarta parte de la población mundial vive en la República de China. Es menester postular que la gracia inscrita en aquella llamada a la salvación hace posible que todo el mundo pueda conseguir el estado de gracia y la salvación. ¿Podemos decir que esas personas reciben «una llamada para formar parte del pueblo de Dios»? ¿Podemos decir que todo ofrecimiento de gracia está de algún modo real dirigido hacia la Iglesia, incluso cuando esta «ordenación hacia» no conlleve una participación en ella o incluso cuando esta «ordenación hacia» viva en otra o en ninguna religión?

La idea de *Ecclesia ab Abel* puede servir de abrazadera entre esas dos llamadas, «llamada a la salvación por la gracia de Dios» y «llamada a la unidad católica del pueblo de Dios». La afirmación de una «Iglesia que existe desde Abel hasta el último de los elegidos» equivale a la afirmación de que los no cristianos, justificados por la gracia de Dios, puedan ser de alguna manera asociados al misterio pascual de Jesucristo, al misterio de su cuerpo, que es la Iglesia. Efectivamente, *Gaudium et spes* 22 establece la posibilidad y la forma de verificarse esa ordenación al pueblo de Dios en la forma de una vinculación con el misterio de Cristo y de su cuerpo que es la Iglesia. Hay que atender a la transición entre los párrafos cuarto y quinto de GS 22. En el primero de ellos, se habla de la conformación del hombre cristiano con la imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos; se trata de aquellas mismas afirmaciones hechas en LG 2 a partir de Rom 8,29 y de Col 1,18. Se sigue diciendo que el hombre cristiano recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), la redención y la restauración. Se declara, finalmente, la condición del cristiano en su calidad de «*asociado al misterio pascual*», configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza» en la resurrección.

El texto conciliar abre un nuevo párrafo para declarar: «*Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur*». Alude en nota a LG 16 para seguir afirmando que, «habiendo muerto Cristo por todos y siendo la vocación última del hombre realmente una sola, es decir, la vocación divina, debemos en consecuencia mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, *se asocien a este misterio pascual*». Estamos, pues, ante la afirmación de la existencia de hombres y mujeres justificados por la gracia de Dios por haber sido asociados al misterio pascual, aunque falte a esta unión espiritual la expresión visible de la pertenencia a la Iglesia. De modo que los no cristianos justificados están incluidos en la Iglesia, cuerpo de Cristo, por su ordenación al pueblo de Dios, que es más amplio que la «comunidad del Mesías» (Pannenberg) en virtud de la convocación divina más abarcante (*ecclesia convocans*). Esta es, precisamente, la entraña de la noción de *Ecclesia ab Abel*. A tenor de GS 22, se puede concluir que la llamada al pueblo de Dios existe y se da en las otras religiones en la forma de la *ecclesia ab Abel*.

3. *Recapitulación: la Iglesia, «sacramento visible de la unidad que salva»*

Hemos establecido la necesidad salvífica de la Iglesia a partir de la noción de *Ecclesia ab Abel*. Es una forma de afirmar la eclesialidad de la salvación que, frente al axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, tiene la ventaja de asumir de entrada la gracia de la salvación que acaece fuera de sus fronteras institucionales. Así las cosas, el problema de la eclesialidad y universalidad de la salvación se plantea —desde LG 2— en estos términos: esta *ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum* «subsiste en» la Iglesia católica. De cara a explicitar esta afirmación me he servido de algunas nociones clásicas de Iglesia, como las de *ecclesia congregans-ecclesia congregata*, *ecclesia vera et invisibilis-ecclesia visibilis catholica*, para releerlas de forma correlativa en la perspectiva suministrada por el Concilio Vaticano II: la unidad católica del «pueblo de Dios»-«pueblo

mesiánico». La relación que se establece entre estas magnitudes es de naturaleza «sacramental».

Llegados a este punto, podemos calibrar finalmente y ver con una nueva luz qué significa de cara a la problemática de la eclesialidad y universalidad de la salvación la doctrina conciliar que ha transformado el mensaje último del adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación» en la fórmula: «la Iglesia es el sacramento universal de salvación» (*sacramentum*: LG 1.9.59; SC 5.26; GS 42; AG 5; *universale sacramentum salutis*: LG 48; GS 45; AG 1). Nuestro recorrido por los textos conciliares ha de privilegiar de forma especial este pasaje ya aludido: «Por tanto, este pueblo mesiánico, aunque de hecho parezca un pequeño rebaño, sin embargo, es un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano». Poco más adelante se afirma que «esta Iglesia de Cristo» (...) existe siendo «para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad que nos salva» (LG 9). Es el mejor resumen de estas páginas.

La noción de *Ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum*, origen absoluto y fin absoluto de la Iglesia, es una forma de aproximación a su *mysterium-sacramentum*, que consiste en formar parte del plan de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef 3,3-9; Ef 1,9s). Como afirma LG 3: *Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit*. Todo sacramento tiene una impronta cristológica para ser «signo visible de la gracia invisible para nuestra justificación», según la clásica definición de los catecismos. Hay gracia y salvación más allá de los límites de la Iglesia católica y del nuevo pueblo de Dios concebido en términos de «comunidad del Mesías» (Pannenberg). Dios vivo es salvador de todos los hombres (1 Tim 4,10). Dios salva a los hombres también «fuera» de la Iglesia católico-romana. Porque «fuera de la Iglesia hay gracia de Dios». Ahora bien, en la forma visible de comunidad y de pueblo mesiánico la Iglesia es «signo e instrumento de la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí» (LG I,1); o dicho más brevemente: «sacramento visible de esa unidad que salva» (LG 9).

En esta perspectiva sacramental no se puede perder de vista el carácter de acontecimiento que es la Iglesia, inseparable de su carácter de institución. Para concluir quisiera evaluar las posturas del eclesiocentrismo, cristocen-

trismo y teocentrismo de las que hemos partido: *extra Ecclesiam nulla salus, Ecclesia ab Abel, Extra communionem Dei nulla salus*. La Iglesia puede ser contemplada, en primer término, como convocación divina, según el sentido activo de la palabra griega *ekklesia*. En segundo lugar, puede ser considerada, conforme al sentido pasivo de la voz griega *ekklesia* como la comunidad humana generada y constituida por la convocación divina. La *ecclesia congregans* establece la dinámica de una comunión con Dios que sobrepasa los límites sacro-jurídicos de la Iglesia católica-romana y es condición de posibilidad de una *Ecclesia ab Abel*. En clave sacramental, el pueblo mesiánico configurado como la Iglesia católica-romana es, en la dimensión de *ecclesia congregata*, la forma visible (*sacramentum*) que sirve para expresar la unidad en Cristo (*res*): «germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano», «el sacramento visible de esta unidad que nos salva». Esta Iglesia es camino seguro de salvación. Es claro que fuera de esta Iglesia, *ecclesia congregata*, no se abre el abismo del vacío eclesial, pues existen legítimas comunidades eclesiales, y sobre todo, gracia y llamada de Dios trino. *Ecclesia congregans* significa la voluntad de Dios de convocar al pueblo a su comunión. Efectivamente, «fuera de la Iglesia» no existe el vacío de la gracia de Dios. Y, sobre todo, *extra communionem Dei nulla salus*.

Desde la categoría de *Ecclesia ab Abel* he intentado hacer compatible la necesidad de la Iglesia para la salvación con la voluntad salvífica universal de Dios. Se abren, por otro lado, pistas para la búsqueda de unidad diversificada que responda a la unicidad de la llamada o *convocación*. En definitiva se trata de solventar tantas y tantas formas de división, de oposición, de guerra y de muerte. En esta dimensión todas las religiones están llamadas a un esfuerzo común. «La Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos» (LG 17).

PROF. DR. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Universidad Pontificia de Comillas