

LA IGLESIA COMO “SACRAMENTO”  
CATEGORÍA IRRENUNCIABLE PARA LA ELABORACIÓN  
DE UNA ECLESIOLOGÍA ECUMÉNICA

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale</i> , Roma
AG	<i>Ad gentes</i> , decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, concilio Vaticano II (7 diciembre 1965)
ATI	Associazione Teologica Italiana
AS	<i>Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II</i> , Ciudad del Vaticano 1970-1991
BEM	<i>Bautismo, Eucaristía, Ministerio</i> , documento de la comisión <i>Fe y Constitución</i> (1982)
BSLK	<i>Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche</i> , Göttingen 1967
CA	<i>Confessio Augustana (Augsburgische Konfession)</i>
DH	DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Barcelona 1999
CMI	Consejo Mundial de las Iglesias ( <i>World Council of Churches</i> )
CTI	Comisión Teológica Internacional
DV	<i>Dei Verbum</i> , constitución dogmática sobre la Divina Revelación, concilio Vaticano II (18 noviembre 1965)
ed.	edidit, ediderunt
EO	GONZÁLEZ MONTES, A., ed., <i>Enchiridion Oecumenicum</i> , Salamanca 1983-1993
EV	LORA, E., ed., <i>Enchiridion Vaticanum</i> , Bolonia 1976-2006

FC	Comisión <i>Fe y Constitución (Faith and Order)</i>
GS	<i>Gaudium et spes</i> , constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo, concilio Vaticano II (7 diciembre 1965)
<i>Irén.</i>	<i>Irénikon</i> , Chevetogne
LG	<i>Lumen gentium</i> , constitución dogmática sobre la Iglesia, concilio Vaticano II (21 noviembre 1964)
<i>LThK</i>	HÖFER, J. – RAHNER, K., ed., <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Freiburg im Breisgau 1957-1968
<i>LuThK</i>	<i>Lutherische Theologie und Kirche</i> , Oberursel
<i>MThZ</i>	<i>Münchener Theologische Zeitschrift</i> , Múnich
n.	número
NMI	<i>Naturaleza y misión de la Iglesia</i> , documento de la comisión <i>Fe y Constitución</i> (2005)
p.	página
PG	MIGNE, J.-P., ed., <i>Patrologiae Cursus completes. Series Graeca</i> , París 1857-1886
<i>RThom</i>	<i>Revue thomiste</i> , Brujas
SC	<i>Sacrosanctum concilium</i> , constitución sobre la Sagrada Liturgia, concilio Vaticano II (4 diciembre 1963)
<i>Sum. theol.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>ThBer</i>	<i>Theologische Berichte</i> , Zúrich-Colonia
ThWNT	KITTEL, G. – FRIEDERICH, G., ed., <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart 1933-1979
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i> , decreto sobre el ecumenismo, concilio Vaticano II (21 noviembre 1964)
WA	MARTIN, L., <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , Weimar 1883-1929 ( <i>Weimarer Ausgabe</i> )
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> , Berlín
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> , Tubinga

El movimiento ecuménico inicia a comienzos del s. XX, fuera de la Iglesia católica, con la Asamblea Misionera de Edimburgo (1910), cuyo objetivo era la colaboración de las distintas confesiones cristianas en la tarea de la evangelización. Más adelante se crearían los movimientos de *Fe y Constitución* y *Vida y Acción*, integrados posteriormente en el *Consejo Mundial de las Iglesias*, que nace en Amsterdam en 1948.

El interés de la Iglesia católica por el ecumenismo moderno no se ratifica hasta la celebración del concilio Vati-

cano II. Hasta entonces se había rechazado la invitación de participar en él por considerar que el método seguido en la búsqueda de la unidad era incompatible con la propia convicción eclesiológica<sup>1</sup>.

La postura oficial a este respecto encuentra su máxima expresión en la encíclica de Pío XI *Mortalium Animos* (1928), con la que se rechazaba la invitación a participar en la primera conferencia de *Fe y Constitución* celebrada en Lausana en 1927. Con el objetivo de salvaguardar la verdadera unidad de la religión, y ante el miedo de convertir el cristianismo en un “pancristianismo” relativista, se negaba el permiso a los católicos a colaborar con este movimiento. El camino a seguir para alcanzar la auténtica unidad de los cristianos era el “retorno” de todos los hermanos “disidentes” de la única y verdadera Iglesia de Cristo<sup>2</sup>.

El cambio eclesiológico que se lleva a cabo con el concilio Vaticano II, inspirado por la idea del *aggiornamento* promovida por el papa Juan XXIII, en fidelidad a Dios y a los hombres de nuestro mundo, introdujo a la Iglesia en una “nueva era”<sup>3</sup>. Y así mismo comenzaría la “nueva era” de las relaciones de la Iglesia católica con el movimiento ecuménico, iniciándose toda una serie de diálogos bilaterales a nivel internacional, regional y local, que poco a poco irán dando sus frutos.

La constitución *Lumen Gentium* mostraría el rostro rejuvenecido de una Iglesia que quiere dar respuesta a los nuevos tiempos, no de forma narcisista, sino –siguiendo a J. Ratzinger– «revigorizando lo propiamente cristiano en su propia

1 Cfr. A. MAFFEIS, «Concilio Vaticano II, dialogo ecumenico, recezione», en ATI, *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano 2005, 306-307.

2 Cfr. AAS 20 (1928), 5-16.

3 H. van Lier, siguiendo a M.D. Chenu, considera el Concilio como el paso de la “era constantiniana” de la Iglesia a una “nueva era del mundo”, que se caracteriza por el paso “del monólogo al diálogo”, “del microcosmos a la historia”, “del ser a la relación”, “del anatema al ecumenismo”, etc. (cfr. H. VAN LIER, «De l'Ère constantinienne à un nouvel âge du monde», en B. LAMBERT, ed. *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, Paris 1967, 317-329).

novedad que nunca envejece (...), sin sustituir o disolver la Iglesia, sino sacando a la luz su primitiva fuerza y pureza»<sup>4</sup>.

En el número 8 de la misma constitución sobre la Iglesia aparecen dos expresiones que cambiarán definitivamente el rumbo de las relaciones con las otras confesiones cristianas:

La única Iglesia de Cristo (...) subsiste (*subsistit*) en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él. Sin duda, 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<sup>5</sup>.

Antes de su aprobación definitiva, el esquema original afirmarí­a que la única Iglesia de Cristo "es" (*est*) la Iglesia católica. La sustitución del *est* por *subsistit in* ha supuesto un avance decisivo para poder afirmar que fuera de la estructura visible de la Iglesia católica pueden hallarse también *elementa plura sanctificationis et veritatis*, permitiendo establecer un futuro diálogo desde la verdad compartida, y no desde la acusación del error y la disidencia<sup>6</sup>.

Así, el decreto conciliar sobre ecumenismo *Unitatis Redintegratio* admitirá que el movimiento ecuménico ha surgido «con la ayuda de la gracia del Espíritu Santo, para restaurar la unidad de todos los cristianos»<sup>7</sup>. Y reconocerá en las otras Iglesias y Comunidades eclesiales «elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia (...) fuera del recinto visible de la Iglesia católica (...), que proceden de Cristo y conducen a Él, perteneciendo, por derecho a la única Iglesia de Cristo»<sup>8</sup>. Más aún, aceptará que «el Espíritu Santo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica»<sup>9</sup>.

4 J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 299.

5 LG 8: AAS 57 (1965) 12.

6 Sobre el cambio en la expresión y su importancia eclesiológica, cfr. A. GRILLMEIER, «Kommentar zu LG Kap. 1», en *LThK. E I*, 174.

7 UR 1: AAS 57 (1965) 90.

8 UR 3: AAS 57 (1965) 93.

9 UR 3: AAS 57 (1965) 94.

Queda, por tanto, constatada la íntima vinculación entre la eclesiología y el ecumenismo. Una relación que se presenta como marco general de la reflexión que presentamos, basada en la categoría de “sacramento” aplicada a la Iglesia como posible punto de convergencia para el desarrollo de los diálogos ecuménicos.

Si, como hemos advertido, la comprensión de la Iglesia afecta al modo de afrontar la cuestión de la unidad entre los cristianos, ¿una concepción sacramental de la Iglesia facilitaría la convergencia eclesiológica con ortodoxos y protestantes, haciendo allanar el camino hacia la comunión plena?

## 1. ¿IGLESIA KOINONIA O IGLESIA SACRAMENTO?

### 1.1. *Unidad visible y eclesiología: el concepto de koinonia*

Alcanzar la unidad visible de la Iglesia ha sido el objetivo del movimiento ecuménico desde sus comienzos hasta nuestros días. Para lograr tal fin han sido distintos los modelos de unidad propuestos en variados momentos de los diálogos mantenidos entre las iglesias, intentado respetar – no siempre de forma equilibrada – la unidad y la diversidad legítima: unidad orgánica (*Fe y Constitución*, Edimburgo 1937), comunión conciliar (*Consejo Mundial de las Iglesias*, Nairobi 1975), diversidad reconciliada (*Federación Luterana Mundial*, Dar es Salaam 1977) o comunión de comuniones (Card. Willebrands, 1970). Actualmente el término bíblico *koinonia* (comunión) parece integrar y enriquecer los distintos modelos de unidad. La quinta asamblea de *Fe y Constitución* (FC), celebrada en Santiago de Compostela en 1993, lanzaba el lema: “Hacia la *koinonia* en la fe, la vida y el testimonio”. Una *koinonia* que brota de la comunión de la Santísima Trinidad y que se refleja en la vida de la única Iglesia de Cristo<sup>10</sup>.

Al iniciarse el movimiento ecuménico, la cuestión eclesiológica no se abordó directamente, pues despertaba muchas sospechas entre los miembros del *Consejo Mundial*

10 Cfr. T.F. BEST, «Unity, models of», en N. LOSSKY, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneve 2002<sup>2</sup>, 1173-1175.

de las Iglesias (CMI). Incluso fue necesaria la elaboración de la *Declaración de Toronto* (1950) para aclarar la significación eclesiológica del CMI, en la que se afirmará que «no es y nunca debe llegar a ser una super-iglesia» y que «no puede ni debe estar basado sobre ninguna concepción particular de la Iglesia»<sup>11</sup>.

Poco a poco la eclesiología ha ido cobrando mayor relevancia en los diálogos ecuménicos, hasta llegar a plantearse en los últimos años que para alcanzar la unidad plena es necesaria una comprensión común de la naturaleza de la Iglesia. En los años 90, la comisión FC comenzaría un estudio sobre la naturaleza y misión de la Iglesia, que ha dado como fruto el documento aún en revisión *Naturaleza y Misión de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una declaración común* (2005), articulado según la noción de *koinonia* en dos perspectivas: la comunión que proviene de Dios (naturaleza de la Iglesia) y es comunicada a la humanidad (misión de la Iglesia), y la comunión vivida en la historia como comunión eclesial<sup>12</sup>.

“Unidad visible” y “eclesiología” afloran, por tanto, como contenidos interrelacionados que se reclaman el uno al otro. El mismo concepto de *koinonia* integra ambos aspectos, constituyéndose como “lugar común” desde el que proyectar el futuro de la eclesiología en los diálogos ecuménicos.

La cuestión eclesiológica no sólo era una preocupación de los diálogos mutilaterales a través de la comisión FC, sino que se hacía también patente en los diálogos bilaterales, de los que brotan documentos que tendrán muy presente la noción *koinonia* como base para la búsqueda de una defini-

11 L. VISCHER, ed., *Textos y documentos de la Comisión “Fe y Constitución” (1910-1958)*, Madrid 1972, 253; 254.

12 Ambas perspectivas se ponen de manifiesto en la misma esquema del documento, estructurado en la siguiente manera: 1. La Iglesia del Dios trino; 2. La Iglesia en la historia; 3. La vida en comunión en y para el mundo; 4. En el mundo y por el mundo (cfr. COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *Naturaleza y misión de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una declaración común*, Ginebra 2005 (orig. inglés: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Geneva 2005. Nos referiremos al documento con las siglas NMI, y citaremos con la numeración interna del documento).

ción conjunta de la naturaleza de la Iglesia. Entre ellos destacamos: el documento del diálogo Católico-Anglicano (ARCIC II), *La Iglesia como comunión* (1990); los diálogos establecidos entre la Iglesia Católica y la Alianza Reformada Mundial, en su segundo período, *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1984-1989), y más reciente, en el tercer período de diálogos, *La Iglesia como comunidad del testimonio común del Reino de Dios* (1998-2005); el documento *Perspectivas sobre la koinonía* (1985-1989) fruto del tercer quinquenio del diálogo entre pentecostales y católicos; o el documento *La Iglesia, comunión en Cristo* (1992), del diálogo entre los Discípulos de Cristo y la Iglesia Católica.

El concepto *koinonía* resulta más que ventajoso para el diálogo con el mundo católico, de hecho en la *Relatio finalis* del Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985, al cumplirse el vigésimo aniversario de la celebración del Concilio, se consideraría la eclesiología de comunión como idea central y fundamental de los textos conciliares<sup>13</sup>. Y a partir de entonces ha sido una constante en el panorama eclesiológico católico la estructuración del tratado de la Iglesia desde la noción de la “comunión” en su origen trinitario y eucarístico<sup>14</sup>.

En todo este proceso ha sido decisiva la evolución de la metodología ecuménica. En un principio, el método usado se basaba en la comparación, partiendo de los puntos de fricción, sin lograr establecerse un diálogo desde lo común, sino desde la diferencia. Será a partir del documento de FC, *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, más conocido como BEM (1982), cuando se dé el paso hacia una nueva etapa metodológica con la aparición del método de convergencia. Desde entonces, el diálogo –lejos de comenzar por las diferencias doctrinales– tendrá su punto de arranque en “lo común” basándose principalmente en el testimonio de la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia antigua.

13 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis (7 decembris 1985)*, II, C, 1: EV 9, 1800.

14 Autores como H. de Lubac, J.-M. Tillard, Y. Congar, J. Ratzinger, S. Dianich, B. Forte o J. Rigal, serán los grandes impulsores de la eclesiología de comunión, precedidos casi proféticamente por J. Hamer, que publicaba en 1962 su obra *La Iglesia es una comunión*.

Los puntos de convergencia, aunque no supongan un “consenso pleno” estimulan al acuerdo futuro proponiendo un “consenso diferenciado” capaz de sostener la diversidad sin menoscabo de la unidad<sup>15</sup>.

### 1.2. *El eclipse de la naturaleza sacramental de la Iglesia*

Siendo más que evidente que el concepto *koinonia* se erige como fundamental para abordar la convergencia en el campo de la eclesiología ecuménica, nuestra reflexión pretende llamar la atención sobre la categoría teológica “sacramento” aplicada a la Iglesia por el concilio Vaticano II en documentos muy significativos (cfr. LG 1, 9, 48, 59; GS 42, 45; SC 5, 26; AG 1, 5), y cuya centralidad fue destacada por diversos teólogos posconciliares como “clave” para una justa interpretación de la eclesiología del Concilio<sup>16</sup>.

15 Cfr. G. R. EVANS, *Method in Ecumenical Theology*, Cambridge 1996, 188-190. A partir del método de convergencia se han logrado firmar otros acuerdos de gran relevancia, tal como la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* (1999) entre luteranos y católicos. Y actualmente este mismo método está siendo usado en el documento de FC, *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005), que pretende convertirse en un texto de convergencia como lo fue BEM (cfr. T. F. BEST, «Ecclesial Reality and Ecumenical Horizons for the Twenty-First Century», en P. M. FAHEY, *Receiving 'The Nature and the Mission of the Church'*, London-New York 2008, 3-5).

16 P. Smulders, por ejemplo, afirmarí­a que «la palabra sacramento aplicada a la Iglesia es la clave que abre la puerta de una nueva concepción eclesiológica» (P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en G. BARAÚNA, ed., *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, Barcelona 1966, 378). Y Congar dirá que «es uno de los temas que caracterizan la visión que de la Iglesia ha formulado y nos propone el concilio» (Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico*, Barcelona 1976, 15). En el ámbito del diálogo ecuménico, A. Birmelé afirmará que se trata de una “noción clave” para toda la eclesiología católica (cfr. A. BIRMELE, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986, 219). Equilibrado sobre la noción sacramental de la Iglesia se mostrará W. Kasper (cfr. W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 325-350). Y recientemente S. Pié-Ninot propone la “sacramentalidad” como “principio hermenéutico” de su eclesiología, fundamentada en el uso que del término *sacramentum* realiza el Vaticano II (cfr. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 190).



¿Qué ha ocurrido con la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia? ¿A qué se debe el “eclipse” que hoy priva de protagonismo a esta categoría en el campo eclesiológico incluso católico? ¿Las dificultades que la *natura* sacramental de la Iglesia ocasiona en el diálogo ecuménico son suficientes para hacerla caer en el olvido?<sup>17</sup> ¿Es posible alcanzar un acuerdo ecuménico sobre la naturaleza de la Iglesia obviando su consideración sacramental? ¿No sería una forma de no ser fieles a la Verdad en el diálogo, si la teología católica prescindiera de la definición de la Iglesia «en Cristo, como un sacramento, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>18</sup> con la que se abría la constitución *Lumen Gentium*?

Ya en 1992, la Congregación para la Doctrina de la Fe, alertando del riesgo de la unilateralidad en la definición de la Iglesia, reiteraría en la carta *Communio nis notio*, que el concepto de comunión (*koinonia*) expresaba el núcleo del misterio de la Iglesia en los textos del concilio Vaticano II, pero que debía integrarse adecuadamente con los conceptos de “pueblo de Dios” y “cuerpo de Cristo”, así como debía ponerse de relieve la relación entre la Iglesia “como comunión” y la Iglesia “como sacramento”<sup>19</sup>.

La cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, por tanto, no puede esquivarse en los diálogos ecuménicos, aunque plantee dificultades. Y ha de ser afrontada y profundizada en toda su verdad, pretendiendo incluso la convergencia en el contexto de la eclesiología.

No hace mucho, el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, publicó bajo la supervisión del Card. W. Kasper un balance sobre los resultados de 40 años de diálogo bilateral con luteranos, anglicanos, reformados y metodistas. En las cuestiones finales se animaba a seguir profundizando en el

17 Esta es la opinión de G. Canobbio, afirmando que aquello que intenta explicar el concepto de “sacramento” aplicado a la Iglesia puede ser comprendido desde otras categorías (cfr. G. CANOBBIO, «La Chiesa come sacramento di salvezza: una categoria dimenticata», en ATI, *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano 2005, 181).

18 LG 1: AAS (1965) 5.

19 Cfr. AAS 85 (1993) 838.

estudio de la “naturaleza sacramental de la Iglesia” para así poder alcanzar en el futuro la comunión plena:

En los próximos años, el diálogo ecuménico debería centrarse en estas cuestiones, esforzándose por interpretar desde una perspectiva eclesiológico-sacramental las mencionadas visiones como complementarias antes que contradictorias. Este último punto nos puede llevar de regreso a la pregunta básica y del todo determinante sobre la naturaleza sacramental de la Iglesia y sobre la relación entre la acción soberana de Dios y la cooperación humana y eclesial que ésta posibilita<sup>20</sup>.

Sorprendente resulta que la consideración sacramental de la Iglesia se plantee como un tema de actualidad en el diálogo ecuménico, mostrándose más equilibrado al articularse con la eclesiología de comunión. Lo que debe suscitar – a nuestro modo de ver – la reapertura del debate y la profundización de esta cuestión en la teología católica, sin obviar la reflexión que se viene realizando en el ámbito del ecumenismo.

## 2. ¿LA IGLESIA “COMO SACRAMENTO”, CATEGORÍA CONVERGENTE?

Ante el panorama expuesto, la reflexión que ofrecemos se propone estudiar la consideración de la Iglesia “como sacramento” como categoría convergente para la elaboración de una eclesiología dogmática compartida por católicos, protestantes<sup>21</sup> y ortodoxos.

Estamos convencidos de que una dogmática eclesial compartida, que acepte la diversidad como fuente de enriquecimiento mutuo, nos ayudará a afrontar desde un *humus* común las diferencias existentes en cuestiones eclesiológicas

20 W. KASPER, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander 2010, 242.

21 Aunque nos referimos de forma general a la dogmática “protestante”, nos centraremos en la teología luterana. Así se observará en el estudio de los documentos del diálogo ecuménico y en los autores estudiados. Por tanto, se presume que muchas de las afirmaciones aquí realizadas no podrán ser compartidas por todo el mundo protestante (reformados, metodistas, etc.).

concretas, tales como la sucesión apostólica, el ministerio petrino, los sacramentos, etc.<sup>22</sup>.

El carácter sacramental de la Iglesia no se abordará como una cuestión meramente nominalista. No se trata de preguntarnos por la conveniencia o no del concepto “sacramento” aplicado a la Iglesia. Más allá de lo nominal, nos referimos a la misma *natura* sacramental de la Iglesia, que implica su inserción en el misterio de la salvación y su papel soteriológico.

Con la pregunta que da título a nuestro estudio, *La Iglesia sacramento, ¿base para una eclesiología ecuménica convergente?*, nos adentramos en la *natura* misma de la Iglesia, en una conjugación articulada de dimensiones: teológico-trinitaria, cristológico-pneumatológica, histórico-escatológica, soteriológico-antropológica y litúrgica. Este engranaje nos ayudará a mostrar el “rostro” ecuménico del misterio sacramental de la Iglesia.

La respuesta a esta pregunta inicial nos permitirá individuar aquellas cuestiones desde las que se podría plantear una convergencia a nivel eclesiológico al interno de la concepción sacramental de la Iglesia. Aunque al exponer los puntos de convergencia –si hemos de ser realistas– no se podrán obviar aquellos aspectos que aún crean dificultad y han de ser limados para lograr un acuerdo pleno.

### 3. LAS BASES DE NUESTRO ESTUDIO

La propuesta de convergencia que presentamos, teniendo en cuenta sus limitaciones, es la conclusión del estudio de los documentos del diálogo ecuménico a nivel multilateral y bilateral, así como del análisis de la teología de

22 A. González Montes es de la opinión que «una eclesiología ecuménica no respondería a un tratamiento verdaderamente ecuménico si no contara – siempre con las limitaciones de todo trabajo teológico – con la identidad de la dogmática de las grandes confesiones cristianas a la hora de exponer consenso y diferencias» (A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de la Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, Madrid 2008, XXIV).

distintos autores actuales representativos del ámbito católico, protestante y ortodoxo.

En lo que se refiere al estudio de los documentos del diálogo ecuménico a nivel multilateral internacional, nos hemos centrado en las conferencias de FC, y en las asambleas del CMI, desde su comienzo hasta nuestros días<sup>23</sup>. Por la variedad de interlocutores, en estos diálogos las cuestiones divergentes son planteadas de modo general, haciéndose necesario el estudio de los documentos de los diálogos bilaterales. Han sido, por tanto, analizados los resultados del diálogo internacional Luterano-Católico<sup>24</sup> y Católico-Ortodoxo<sup>25</sup>, dándose una especial relevancia al caso particular del diálogo bilateral Luterano-Católico establecido en Alemania, centrándonos en el documento *Communio Sanctorum* (2000)<sup>26</sup>.

Al analizar el estado de la cuestión en la teología actual, se ha realizado una selección de teólogos contemporáneos, en cuyas obras, especialmente las de carácter eclesiológico, se aborda directamente la cuestión de la naturaleza sacramental de la Iglesia.

Entre los teólogos católicos, trataremos aquellos que han elaborado recientemente su eclesiología desde la clave hermenéutica de la sacramentalidad de la Iglesia, desechando, por consiguiente, aquellos autores en cuya eclesiología aparece la consideración de la Iglesia “como sacramento”, pero no como categoría desde la que articular sus propuestas ecle-

23 Destacamos en la amplia gama de documentos dos significativos: *Iglesia y Mundo* (1990) y *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005).

24 Documento importante para el estudio del aspecto sacramental de la Iglesia será *Iglesia y justificación* (1993).

25 Será fundamental el denominado *Documento de Munich* (1982), que lleva por título, *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santa Trinidad*.

26 Se podría haber abordado otro tipo diálogos, por ejemplo el establecido entre anglicanos y católicos, o católicos y orientales pre-calcedonenses, o con la Iglesias reformadas, etc. Pero, además de la extensión que hubiera supuesto este trabajo, creemos que la individuación de las controversias tratadas en los dos diálogos estudiados (Católico-Luterano y Católico-Ortodoxo) son transversales a otros diálogos y nucleares al plantear posibles acuerdos en otro tipo de diálogos.

siológicas<sup>27</sup>. Tales autores han sido, el dominico francés B.-D. de La Soujeole, que ocupa actualmente la segunda cátedra de teología dogmática (Iglesia y sacramentos) de la Facultad de Teología de Friburgo<sup>28</sup>; el teólogo español S. Pié-Ninot, profesor de la Facultad de Teología Cataluña y de la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana<sup>29</sup>; y el Card. A. Scola, actual arzobispo de Milán<sup>30</sup>. En sus propuestas observaremos la reflexión sosegada y equilibrada de teólogos que han experimentado eclesialmente la ilusión y desilusión en la recepción del Concilio.

La teología protestante representa el contrapunto crítico a la concepción sacramental de la teología católica. Los

27 Estudios sobre la evolución teológica de la concepción sacramental de la Iglesia hasta el concilio Vaticano II ya existen, al igual que comentarios cualificados a los textos conciliares, e incluso análisis de la recepción posconciliar (cfr. M. BERNARDS, «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», *MThZ* 20 [1969] 29-54; L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972; J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Fribourg 2008 [tesis defendida en 1974 en la Facultad de teología de la Universidad S. Tomás en Roma]; W. BEINERT, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», *ThBer* 9 [1980] 13-63). Nuestra reflexión, teniendo en cuenta estas aportaciones, se centrará en las posibilidades y límites que la noción "Iglesia sacramento" plantean para la teología católica actual.

28 Nos basamos principalmente en dos de sus obras: *El sacramento de la comunión* (orig. francés: *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Paris 1998) e *Introducción al misterio de la Iglesia* (orig. francés: *Introduction au mystère de l'Église*, Paris 2006).

29 Teniendo en cuenta sus numerosos artículos en revistas especializadas y colaboraciones en diccionarios, nos centramos fundamentalmente en su obra *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, único manual en el ámbito teológico hispano posconciliar que articula la eclesiología desde la noción de "sacramento" acuñada por la constitución *Lumen Gentium*.

30 Aunque no se trate de un tratado de eclesiología, realizaremos el análisis de su perspectiva eclesiológico-sacramental siguiendo *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología*, Valencia 2008 (orig. italiano: *Chi è la Chiesa? Una chiave antologica e sacramentale per l'ecclésiologia*, Brescia 2005).

teólogos E. Jüngel, de la facultad de teología de Tübinga<sup>31</sup>, y W. Pannenberg, de la facultad de Múnich<sup>32</sup>, han abordado explícitamente la cuestión de la Iglesia “como sacramento”, siendo difícil encontrar en el ámbito protestante otros planteamientos eclesiológicos desde la perspectiva de la sacramentalidad<sup>33</sup>.

Las propuestas de ambos autores buscan una dogmática eclesiológica luterana común desde la base de la *Confessio Augustana* (CA), considerada como la *Magna Charta* de la eclesiología luterana, especialmente el artículo VII<sup>34</sup>, lo que

31 La perspectiva eclesiológico sacramental del autor ha sido estudiada desde los siguientes escritos: su famoso artículo «¿La Iglesia sacramento?», en A. GONZÁLEZ MONTES, ed. *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero. Actas del III Congreso Internacional de teología luterano-católica (Salamanca, 26-30 septiembre 1983)*, Salamanca 1984, 97-124 (orig. alemán: «Die Kirche als Sakrament?», *ZThK* 80 [1982] 432-457), el artículo «Credere in Ecclesiam – Eine ökumenische Besinnung», *ZThK* 99 (2002) 177-195, y cuatro disertaciones pronunciadas en la facultad romana de San Anselmo, recopiladas en la publicación *El ser sacramental*, Salamanca 2007 (orig. alemán: *Sakramentales sein. In evangelischer Perspektive*, Rom 2006).

32 Se ha analizado su eclesiología principalmente desde su obra *Teología Sistemática*, III, Madrid 2007 (orig. alemán: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993)

33 Entre los escasos autores que hacen alusión a esta cuestión encontramos a J. Moltmann, que en su comprensión trinitaria de la Iglesia, acepta que la Iglesia de Cristo en el Espíritu, pueda ser llamada “sacramento” (cfr. *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 231). También A. Birmelé abordará la cuestión en relación a la doctrina de la justificación (cfr. *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, 203-253; *La communion ecclésiale*, Paris 2000, 67-99). Y es destacable la tesis de L.J. Koffeman, en la que realiza un extraordinario análisis de la eclesiología sacramental en el ámbito católico acudiendo a las fuentes bíblicas, la historia de la teología, los textos del concilio Vaticano II (cfr. *Kerk als sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II*, Vandenburg 1986).

34 Por la importancia y las referencias que haremos a este artículo de la Confesión de Augsburgo, transcribimos el texto en alemán y latín, notando que donde la versión latina se refiere a la Iglesia como *congregatio sanctorum*, la versión alemana escribe *Versammlung aller Glaubigen* (congregación de todos los creyentes): «Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt

supondrá una visión de la Iglesia más completa y al margen de las clásicas disputas y acusaciones confesionales realizadas desde la unilateralidad y el desacuerdo en la comprensión de la doctrina de la justificación<sup>35</sup>.

La perspectiva eclesiológico-sacramental en la teología ortodoxa es tratada en dos autores que se insertan en la línea de la renovación de la teología ortodoxa comenzada a partir del Primer Congreso de Teología de Atenas (1936), en el que se proponía una revitalización de la teología ortodoxa purificándola de elementos extraños, propios de la escolástica católica o elementos de la teología protestante de Occidente. Se han descartado, por tanto, aquellos autores orientales que han elaborado una teología oriental en claves occidentales.

B. Bobrinsky, decano del Institut Saint-Serge de París de 1993 a 2005<sup>36</sup>, de origen ruso, y I. Zizioulas, actual Metropolitano de Pérgamo<sup>37</sup>, de origen griego, ambos formados en Occidente, nos parecen dos teólogos representativos del esfuerzo

und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden» / «Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansurat sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in quae evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta» (BSLK, 61).

35 El artículo VII, considerado como una síntesis de la eclesiología luterana, define la Iglesia, *congregatio sanctorum/Versammlung aller Gläubigen* (cfr. BSKL, 61), después de haber expuesto la fe trinitaria, el pecado original, la cristología (CA I-III), y la doctrina de la justificación (CA IV) por el anuncio del Evangelio (CA V), que nos hace entrar en una nueva obediencia (CA VI). La doctrina de la justificación queda así enmarcada en su dimensión trinitaria y cristológica, así como eclesiológica, lo que permitirá una apertura a la concepción de la Iglesia como “comunión”.

36 Dos obras nos han servido fundamentalmente para el estudio eclesiológico del autor: *El Misterio de la Trinidad*, Salamanca 2008 (orig. francés: *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris 1986) y *El misterio de la Iglesia* (*Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris 2003).

37 Los rasgos esenciales de la eclesiología sacramental de Zizioulas han sido individuados a partir de: *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003 (orig. inglés: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985), *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009 (orig. inglés: *Communion and Otherness*, London 2006) y *Lecciones sobre Dogmática Cristiana* (*Lectures in Christian Dogmatics*, London 2008).

por elaborar una “eclesiología ortodoxa” que no traicione sus propias raíces (Santos Padres, Liturgia y Ascética)<sup>38</sup>, produciéndose en ellos – por su propia formación – una síntesis de la renovada teología ortodoxa rusa y greco-bizantina.

Los resultados del estudio de los documentos del diálogo ecuménico, y de la teología de estos autores nos han permitido perfilar las líneas básicas sobre las que converge la teología católica, luterana y ortodoxa al considerar teológicamente a la Iglesia “como sacramento”.

#### 4. LA IGLESIA “COMO SACRAMENTO”: EL TEJIDO DE LA CONVERGENCIA

Como si de un amplio tejido se tratara, al interno de la misma concepción sacramental de la Iglesia, se encuentra todo un entramado de “hilos” entrelazados, que habrá que ir analizando de manera particular. La individuación de materias y su estudio nos permitirá clasificar la “tela” de la sacramentalidad de la Iglesia como convergente o no.

Al exponer estas cuestiones concretas, partimos de aquellas que nos posibilitan una mayor convergencia. Así, si la convergencia – como si de una fuerza centrípeta se tratara – parece atraer hacia el centro las distintas posturas, nuestra intención es que se observe cómo desde los ejes de convergencia puede partir una fuerza centrífuga capaz de romper con las barreras de la diferencia que aún nos separan.

38 Hablar de “eclesiología ortodoxa” resulta algo bastante novedoso. En 1962 el benedictino de Chevetogne, E. Lanne, afirmaría – siguiendo a P. G. Florovsky – que la doctrina de la Iglesia en la teología ortodoxa se encontraba en un estado “preteológico”, pues era más una realidad experiencial que un argumento teológico, y porque la Iglesia ortodoxa no poseía una doctrina oficial acerca de la “natura” de la Iglesia (cfr. E. LANNE, «Le mystère de l'Église dans la prospective de la théologie Orthodoxe», *Irén.* 35 [1962] 171-212).



#### 4.1. *La Iglesia “como sacramento” inserta en el *mysterion* salvífico*

Los resultados del estudio de los documentos del diálogo ecuménico y la reflexión de los teólogos contemporáneos nos conducen a afirmar como primer y primordial punto de convergencia la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia en el contexto del *mysterion* salvífico, en su sentido paulino (cfr. 1Cor 2, 1-7; Rom 16, 25; Col 1, 15-20, 26. 27; 2 2; 4, 3; Ef 1, 9; 3, 3; 4, 9; 5, 32; 6, 19)<sup>39</sup>.

La sacramentalidad de la Iglesia no puede pensarse al margen del diseño universal de salvación de Dios, manifestado en la encarnación, vida y ministerio, muerte y resurrección de Jesucristo, por el que todos los hombres son reconciliados con Dios en Cristo por la acción del Espíritu Santo, y que se prolonga en la historia hasta el final de los tiempos. Distinguiéndose así, dentro del proyecto de salvación de Dios, una dimensión trinitaria, cristológico-pneumatológica, soteriológico-antropológica, eclesiológica y escatológica, inherentes al *mysterion* salvífico.

##### 4.1.1. En los documentos del diálogo ecuménico

Desde los inicios del movimiento ecuménico moderno se constata la inserción de la Iglesia en el diseño salvífico de Dios. La primera conferencia de FC en Lausana (1927) considerará a la Iglesia como «instrumento escogido por Dios, por el que Cristo, por medio del Espíritu Santo, reconcilia a los

39 De obligada referencia son los estudios realizados por Bornkamm y Von Soden sobre el término paulino *mysterion* en los que se realiza un análisis detallado de los textos bíblicos especialmente del corpus paulino haciendo hincapié fundamentalmente en la dimensión cristológica y escatológica del término (cfr. G. BORNKAMM, «*mysterion*», en *ThWNT* IV, 809-834 y H. VON SODEN, «*mysterion* und *sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche», *ZNW* 12 [1911] 188-227). Más reciente es el estudio de R. Penna, que realizando una distinción entre el “dinamismo” y la “esencia” del término *mysterion*, ampliará sus significado teniendo en cuenta la dimensión económico-salvífica, cristológica-soteriológica, universal-cósmico-escatológica y eclesiológica del *mysterion* bíblico (cfr. R. PENNA, *Il 'mysterion' paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978).

hombres con Dios por medio de la fe»<sup>40</sup>. Y la primera asamblea del CMI en Amsterdam (1948) presentaría a la Iglesia en el designio universal de Dios de reconciliar a todos los hombres en Cristo, y como testigo de este plan de salvación:

El propósito de Dios es reconciliar a todos los hombres consigo y los unos con los otros en Jesucristo, su Hijo. Este propósito fue manifestado en Jesucristo –su encarnación, su ministerio de servicio, su muerte en la cruz, su resurrección y ascensión–. Continúa en el don del Espíritu Santo, en el mandamiento de hacer discípulos en todas las naciones y en la presencia permanente de Cristo en su Iglesia. Y aguarda su consumación en la reunión de todas las cosas en Cristo<sup>41</sup>.

En este diseño universal de salvación en el que se inserta a la Iglesia, la Iglesia es “signo” de la futura unidad de la humanidad («the sign of the coming unity of mankind»)<sup>42</sup>, como se definió posteriormente en la cuarta asamblea del CMI de Uppsala (1968). Una categoría de gran importancia para la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia<sup>43</sup>.

Con mayor claridad vendrá expuesto en el documento *Iglesia y Mundo* (1990), donde se afirma que la Iglesia como “misterio” «en su esencia, pertenece al acontecimiento salvador»<sup>44</sup>, dentro del que ella es “signo” por su relación con el misterio de Cristo y el propósito de reconciliación universal de Dios<sup>45</sup>.

40 L. VISCHER, ed., *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968)*, 27.

41 L. VISCHER, ed., *Textos y documentos de Fe y Constitución (1910-1968)*, 83.

42 N. GOODALL, *The Uppsala Report. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, 1968*, Geneva 1968, 17).

43 Se puede comprobar que tanto la categoría “signo” como “instrumento” aparecen en los documentos del diálogo ecuménico, incluso antes que el concilio Vaticano II las acogiera para definir a la Iglesia «*in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*» (LG 1: AAS 57 [1965], 5).

44 FE Y CONSTITUCIÓN, *Iglesia y Mundo. La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana*, Bogotá 1993, 31 (orig. inglés: COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community*, Geneva 1990).

45 «A la luz de los diferentes usos del término „signo“, todo el discurso sobre la Iglesia como „signo“ es posible solo si está directamente

El último de los documentos de FC, NMI (2005) sintetizará las perspectivas de los diálogos anteriores, articulando la noción de misterio con la de *koinonia* en su perspectiva trinitaria, como se había propuesto en la asamblea del CMI de Canberra (1991) y en la conferencia de FC de Santiago de Compostela (1993)<sup>46</sup>. Siendo así, se definirá la naturaleza de la Iglesia como *koinonia*, de origen trinitario, que como “signo” e “instrumento”, anticipa visiblemente en la historia la realidad escatológica del Reino<sup>47</sup>.

La vinculación de la Iglesia con el misterio de la salvación, enfatizada por la teología protestante desde la óptica de la doctrina de la justificación, es constatable también desde el inicio de los diálogos bilaterales Luterano-Católico a nivel internacional.

Desde el primero de los documentos, la *Relación de Malta* (1972), bajo el criterio de la subordinación de la Iglesia al Evangelio, se afirma que la Iglesia, como pueblo de Dios, vive en el “ya” y el “todavía no” de la salvación escatológica, y contribuye con sus ministerios e instituciones a hacer presente la acción salvífica de Cristo<sup>48</sup>.

Más adelante, en el documento *El ministerio espiritual de la Iglesia* (1981), tal inserción de la Iglesia en el misterio salvífico de Dios, por Jesucristo, único Mediador, en el Espí-

relacionado con el „misterio“ de Cristo, el „misterio revelado“ (cf. Col. 1, 26-27) de la voluntad salvífica de Dios de unir a todas las gentes y a todas las cosas en Cristo a través de la predicación del Evangelio y de la respuesta a él (Ef 1, 10; 3, 5)» (*Iglesia y Mundo*, 36).

46 La denominada *Declaración de Canberra* vinculaba la “unidad visible” querida para la Iglesia con la noción de *koinonia*, que afectará directamente a la consideración sacramental de la Iglesia al vincular también la noción de “signo” a la de *koinonia*, que se realiza y expresa en la comunión de fe, de sacramentos y ministerios, así como en el testimonio misionero (cfr. M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit*, Geneva 1991, 173). Igualmente en la quinta conferencia de FC de Santiago de Compostela se definirá a la Iglesia como “signo profético”, que anticipa y manifiesta el diseño de Dios sobre la humanidad, en el contexto de la *koinonia* (cfr. T. F. BEST – G. GASSMANN, ed., T. F. BEST – G. GASSMANN, ed., *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report on the Fifth World Conference on Faith and Order [Santiago de Compostela, 1993]*, Geneva 1994, 232).

47 Cfr. NMI, 34-35; 43; 48.

48 Cfr. EO I, 656.

ritu Santo, se ratificará al afirmar que la Iglesia es “signo eficiente” de la salvación, en tanto que “receptora” y “comunicadora” de la salvación recibida<sup>49</sup>. Aún más clarificador nos parece el documento *Iglesia y Justificación* (1993), que enmarca tanto la doctrina de la justificación como la cuestión de la Iglesia en el *mysterion* de la gratuidad salvífica del Dios trinitario, evitando que ambas realidades puedan ser absolutizadas y aisladas del “misterio” al que están referidas<sup>50</sup>.

A nivel nacional, en Alemania, es destacable la inserción de la Iglesia en el misterio salvífico en el documento *Communio Sanctorum* (2000), en el que se parte del tercer artículo del Credo Apostólico para afirmar que la Iglesia es *communio sanctorum*, como participación en el amor trinitario, que se ha manifestado visiblemente en Jesucristo y que continúa haciéndose presente en la Iglesia por la acción del Espíritu en la predicación y la celebración de los sacramentos, siguiendo el artículo VII de la *Confessio Augustana*<sup>51</sup>. En cuanto tal, ella es “signo” e “instrumento” de la voluntad salvífica de Dios<sup>52</sup>.

49 Cfr. EO I, 846; 851-852.

50 «En sentido propio y estricto, no creemos en la justificación y en la Iglesia, sino en el Padre que se compadece de nosotros y nos reúne en la Iglesia como pueblo suyo; en Cristo, que nos justifica y cuyo cuerpo es la Iglesia; y en el Espíritu Santo, que nos santifica y vive en la Iglesia. Nuestra fe se extiende a la justificación y la Iglesia en tanto que obras del Dios Trino, que sólo pueden ser aceptadas correctamente por la fe en él. Creemos en la justificación y la Iglesia como misterio de fe porque creemos sólo en Dios (...)» (cfr. COMISIÓN MIXTA LUTERANO-CATÓLICA, *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la Justificación*, Salamanca 1996, 5. Versión inglesa: *Church and Justification*, Geneve 1994. Seguimos numeración interna). El documento hará hincapié en el fundamento trinitario y cristológico de la Iglesia, reafirmandose la prioridad y gratuidad de la obra salvífica de Dios como instancia crítica para una comprensión adecuada de la justificación y la Iglesia (cfr. *Iglesia y Justificación*, 13-33).

Cfr. *Iglesia y Justificación*, 5; 13-33.

51 GRUPO BILATERAL DE TRABAJO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA Y DE LA DIRECCIÓN ECLESIASTICA DE LA IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA UNIDA DE ALEMANIA, «Communio Sanctorum. La Iglesia como Comunión de los Santos», *DiEc* 38 (2003) 149-263 (orig. alemán: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000. Usamos la numeración interna del documento).

52 En los siguientes puntos la Comisión Lutero-Católica aclarará de forma sintética la relación de la Iglesia con la obra de la salvación: «1)

El diálogo internacional entre católicos y ortodoxos muestra también esta convergencia desde el *Documento de Munich* (1982) que orienta toda la reflexión posterior sobre el misterio de la Iglesia, en relación a Cristo, el “Sacramento por excelencia”, que continúa actuando en la historia en “modo” (*tropos*) sacramental<sup>53</sup>.

En la Iglesia, por tanto, continúa actuándose la gracia de Dios, en virtud de la presencia de Cristo en ella y la acción del Espíritu Santo, manifestando y anticipando el reino de Dios, especialmente en la celebración eucarística<sup>54</sup>.

Sin duda que la inserción de la Iglesia en el misterio de Cristo y su comprensión no al margen del mismo se hace patente en los diálogos ecuménicos, como se ha podido constatar.

#### 4.1.2 En la reflexión teológica actual

La reflexión teológica católica actual ha retomado el testimonio bíblico-patristico y la constitución *Lumen Gentium*, que se refirió a la Iglesia como *mysterium-sacramentum*,

La Iglesia es creación de la Palabra (*creatura verbi*) y al mismo tiempo servidora de la Palabra (*ministra verbi*) que se le ha encomendado. 2) A través de toda su existencia la Iglesia es signo de la voluntad salvífica de Dios (cfr. también LG 1), que quiere “que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim 2,4). 3) La Iglesia es, como mediadora de la Palabra y sacramento, instrumento de la gracia. 4) La Iglesia está sellada también ella misma en su esencia por la recepción y la mediación de la Palabra y sacramento. 5) La Iglesia permanece siempre sometida al Señor, y la salvación perdura también en el obrar de los dones de Dios en la Iglesia. En este sentido hay que caracterizar la relación de Cristo y la Iglesia conjuntamente como unidad y distinción» (*Communio Sanctorum*, 89).

53 Cfr. EO I, 1153-1155.

54 Es de notar cómo el misterio de la Iglesia y la celebración eucarística aparecen íntimamente vinculados en este documento, de tal manera que ambas realidades llegan a hacerse equiparables: «Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía realiza “lo que ella es”, cuerpo de Cristo (1Cor 10, 17). Por el bautismo y la unción, en efecto, los miembros de Cristo son alcanzados por el Espíritu, incorporados a Cristo, pero por la Eucaristía, el acontecimiento pascual se dilata, haciéndose Iglesia» (EO I, 1157).

para considerar la esencia de la Iglesia íntimamente vinculada al misterio de salvación de Dios.

El documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI), *Temas selectos de Eclesiología* (1984), comentando la constitución *Lumen Gentium* despejará dudas sobre la aplicación a la Iglesia del término “sacramento”, que en LG 1 queda vinculado de forma explícita al *mysterion* paulino:

El término “sacramento”, cuando se aplica a la Iglesia, evoca la palabra de origen griego “misterio” con la que comparte un sentido fundamentalmente equivalente. Como hemos subrayado más arriba, el “misterio” es el decreto divino por el que el Padre realiza su voluntad salvífica en Cristo, al mismo tiempo que la revela a través de una realidad temporal que guarda su transparencia<sup>55</sup>.

El enfoque ofrecido por la CTI, y el mismo esquema del capítulo I de la constitución, que considera a la Iglesia como “convocada” por el Padre (cfr. LG 2), “constituida” por Cristo (cfr. LG 3), “manifestada” por el Espíritu Santo (cfr. LG 4) y en camino hacia su “consumación” al final de los siglos (cfr. LG 5), ha influido de manera decisiva en los teólogos católicos que han realizado su propuesta eclesiológica desde la categoría de “sacramento”. Así se puede observar tanto en De La Soujeole como Pié-Ninot y Scola, que enraízan la perspectiva sacramental de la Iglesia en el *mysterion* paulino y su uso en el Concilio<sup>56</sup>.

Tampoco la teología protestante actual queda al margen de este primer eslabón convergente que proponemos. El mismo Jüngel, afirmando que Jesucristo es el auténtico *Mysterium-Sacramentum*, que lleva a cabo la obra de la justificación por su muerte y resurrección<sup>57</sup>, considerará que

55 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de Eclesiología*, en CTI, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 363.

56 Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, 250-257; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 176-183; A. SCOLA, *¿Quién es la Iglesia?*, 17-18.

57 Sugestiva nos parece la vinculación que establece el autor entre revelación de Dios y economía de la salvación, que se concentran en el “misterio sacramental” de la persona de Jesucristo: «La realización, la revelación y la entrada en vigor históricamente de la eterna decisión original de Dios constituyen el misterio sacramental de la persona de Jesu-

la Iglesia, cuerpo de Cristo, participa de la vida trinitaria, y que por el poder del Espíritu “representa” y “manifiesta” esta comunión trinitaria en la concreción histórica y terrena de la *communio sanctorum*, especialmente en la liturgia y en el servicio que presta al mundo.

Así se puede constatar en su artículo «Credere in Ecclesiam», en el que Jüngel ofrece una definición de la Iglesia en el contexto del tercer artículo del Símbolo de la Fe, ampliando así el contexto de la doctrina de la justificación, como *articulus stantis et cadentis ecclesiae*<sup>58</sup>, que había condicionado su concepción eclesiológica:

Según la perspectiva evangélica la definición de la Iglesia se establece como una comunidad de creyentes constituida por la Palabra y el Sacramento, que como cuerpo de Cristo *participa* en la vida del Dios trinitario y que *representa y manifiesta* la vida trinitaria de Dios de modo histórico y terrestre en el poder del Espíritu. Esta representación y manifestación histórica y terrestre de la vida del Dios trinitario se realiza de una forma doble, por un lado como *culto divino* (forma litúrgica) y, por otro, como *servicio en el mundo* (como “culto divino espiritual” en lo cotidiano del mundo según Rom 12, 1)<sup>59</sup>.

cristo, en la medida en que el eterno Hijo de Dios se unió para siempre a la naturaleza humana (*unitio personalis*), de tal manera que la historia del hombre Jesús de Nazaret es la historia propia de Dios y dirige la historia de la humanidad hacia el reino de Dios que llega» (E. JÜNGEL, *El ser sacramental*, 71).

58 Así lo exponía Lutero en *Die Promotionsdisputation von Paladius und Tilemann* (1537): «Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae» (WA 39/I, 205, 1-5).

59 «Nach evangelischem Urteil ist dabei vorausgesetzt die Definition der Kirche als einer durch Wort und Sakrament konstituierten Gemeinschaft der Glaubenden, die als Leib Christi am Leben des dreieinigen Gottes *partizipiert* und die dieses Leben des dreieinigen Gottes in der Kraft seines Geistes auf irdisch-geschichtliche Weise *darstellt und darbietet*. Diese irdisch-geschichtliche Darstellung und Darbietung des trinitarischen Lebens Gottes vollzieht sich in zweifacher Gestalt, nämlich einerseits als *Gottesdienst* (in seiner liturgischen Gestalt) und andererseits als *Dienst an der Welt* (in Gestalt des „vernünftigen Gottesdienstes“ im Alltag der Welt gemäß Röm 12, 1)» (E. JÜNGEL, «Credere in Ecclesiam», 182).

Tal inserción en el misterio de la salvación es puesta también de manifiesto por W. Pannenberg, enfatizando la perspectiva escatológica de la salvación, respondiendo así a la estructura proléptica de la salvación<sup>60</sup>, básica en la propuesta teológica del autor:

Como cuerpo de Cristo, la Iglesia es parte integral del misterio salvífico revelado en Jesucristo; parte integral del plan salvífico de Dios para la humanidad. En ella y por ella, se realiza ya ahora la reconciliación de la humanidad con Dios, que ha sido iniciada por el Crucificado y Resucitado<sup>61</sup>

En este contexto, Pannenberg enmarca la Iglesia, *congregatio fidelium*, como “signo del Reino”, que por la acción del Espíritu hace posible la participación y la comunión de los creyentes en Cristo, adelantando en el presente el futuro de la humanidad, como se expresa en el siguiente texto:

60 Sobre el “carácter proléptico”, ya en su artículo «¿Qué es la verdad?» (cfr. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 74-75) el autor proponía que la insuperabilidad del acontecimiento de Cristo se basa en el carácter proléptico de su destino: su resurrección. En ella ha acontecido ya anticipadamente nuestro propio destino: la resurrección de los muertos, que aún hemos de esperar. En esta prolepsis se funda nuestra esperanza y nuestra apertura al futuro. De esta forma, el acontecimiento Cristo no queda relativizado como algo provisorio, ni puede ser considerado como algo conclusivo en el pasado que cierra la historia al futuro. M. Fraijó expone en su obra cómo Pannenberg se basa, al tiempo que supera, tanto a Heidegger como a Dilthey. De Dilthey tomará la idea de que sólo el final de la historia, en cuanto totalidad, da significado a los acontecimientos particulares, aunque negará la relativización de los acontecimientos y afirmaciones históricas. Y de Heidegger tomará el concepto de “anticipación” del futuro, que él considera que es la muerte, aunque Pannenberg negará que con la muerte se anticipe la totalidad del ser, sino más bien el carácter fragmentario de la vida y la ruptura (cfr. M. FRAIJÓ, *El sentido de la historia*, 129-132). En su obra *Fundamentos de Cristología* (orig. alemán: *Gründzuge der Christologie*, Gütersloh 1964), nuestro autor subordina a la categoría de la “prolepsis”, tanto la concepción de Tillich de Cristo como “centro” de la historia humana, como la de Cristo como centro de la historia de la salvación, acuñada por Cullmann (cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1973, 482-483). Sin esta idea de la “prolepsis” o “anticipación” no habría sido posible el nuevo concepto de la revelación que ofrece Pannenberg.

61 W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 470.



La comunidad de los creyentes en la Iglesia es una comunidad que los creyentes tienen, por el Espíritu, en Cristo, más allá de sí mismos; del mismo modo en que cada uno de ellos es elevado por la fe a la comunidad con Cristo y, por tanto, lleno del Espíritu y movido por Él, está más allá de sí mismo: en Cristo. A la inversa, el futuro de Jesucristo está ya presente a los creyentes por el Espíritu, como futuro salvífico personal y común. Por esto puede ser la comunidad de la Iglesia la pre-exhibición signitiva de la comunidad escatológica de la humanidad renovada en el reino de Dios<sup>62</sup>.

En el ámbito de la teología ortodoxa, B. Bobrinsky, considerará que la naturaleza sacramental de la Iglesia se define por su inserción en el misterio de la salvación, es decir, en el *mysterium* en el sentido bíblico-paulino, retomando la teología patrística. Sólo en continuidad con el plan de salvación escondido en Dios-Trinidad y revelado en Jesucristo a toda la humanidad se puede hablar de la sacramentalidad de la Iglesia, y no como una realidad secundaria en relación a la obra de Cristo<sup>63</sup>.

La *toute-sacramentalité* de la Iglesia “cuerpo de Cristo” prolonga y actualiza en la historia la obra de la salvación: ella es *l'epiphanie sacramentelle* de la salvación en la historia *entre les deux Parousies*<sup>64</sup>. Situada, por tanto, entre las “dos Parusías”, la sacramentalidad de la Iglesia manifiesta y condensa en sí misma, por un lado, la obra de la salvación revelando la comunión de amor Trinitario; y, por otro, anticipando e inaugurando el destino de la plenitud salvífica del reino de Dios<sup>65</sup>.

Zizioulas, por su parte, enfatiza en su planteamiento eclesiológico la perspectiva escatológica, siguiendo la concepción de la Verdad de Máximo, el Confesor, como anticipación en el corazón de la historia de la Verdad final (*eschata*)<sup>66</sup>.

62 W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 155.

63 Cfr. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, 50-51.

64 Cfr. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, 31.

65 Cfr. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, 15-19.

66 Refiriéndose a Cristo, coloca la verdad simultáneamente en la historia, en su base y su final, siguiendo un pasaje de Máximo, el Confesor, en *Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2: «Las cosas del Antiguo Testamento son sombra (skiá) las del Nuevo Testamento son imagen (eiokw\_n) y las del futuro son verdad (a0lh/qeia)» (PG 4, 137D). Se propone así una ontología iconológica

De ahí que, al considerar la Iglesia *koinonia* se refiera a ella como “icono” de la comunión escatológica de la humanidad y del cosmos con el Dios trinitario. La Iglesia, en este sentido, lejos de ser un despliegue en la historia de una Verdad primera, anticipa en su ser la Verdad futura del misterio de la salvación:

*La Iglesia no toma su identidad de aquello que es sino de aquello que será. (...) debemos concebir los eschata como el comienzo de la vida de la Iglesia, su a0rxh/, aquello que origina la Iglesia, que le da su identidad, que la sostiene y la anima en su existencia. La Iglesia no existe porque Cristo ha muerto en la cruz, sino porque él ha resucitado de entre los muertos, es decir, porque el Reino de Dios ha llegado*<sup>67</sup>.

Teniendo en cuenta la diversidad de perspectivas planteadas, resulta indiscutible la convergencia en la vinculación de la eclesiología con el misterio salvífico de Dios. La dificultad que hemos de considerar proviene del “modo” de esta inserción en la obra de la salvación. Ya se han apuntado conceptos como “signo” e “instrumento”, e incluso “sacramento”. ¿Existe convergencia en el papel que desempeña la Iglesia en el *mysterion* salvífico?

#### 4.2 La Iglesia como “sacramento de salvación”

El concepto “sacramento” aplicado a la Iglesia se muestra controvertido tanto en los documentos del diálogo ecu-

fundamentada en la cristología, que anticipa la Verdad final del ser en la historia desde el interior de la misma. El ei0kw\_n, para Zizioulas, no es algo inferior a la Verdad que anticipa, sino anticipación de la misma. Pues no concibe la imagen en sentido platónico (fue el caso de Orígenes o san Agustín), sino en la línea apocalíptica de los Padres griegos (cfr. I. ZIZIOULAS, *EL ser eclesial*, 111-113). Esta cuestión es crucial al afrontar la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia en este autor.

67 «*L'Église ne tire pas son identité de ce qu'elle est mais de ce qu'elle sera. (...) A mon avis nous devons concevoir les eschata comme le commencement de la vie de l'Église, l'a0rxh/, ce qui produit l'Église, lui donne son identité, ce qui la soutient et l'anime dans son existence. L'Église n'existe pas parce que le Christ es mort sur la Croix, mais parce qu'il est ressuscité des morts, ce que signifie: parce que le Royaume est venu*» (I. ZIZIOULAS, «Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irén.* 60 [1987] 323).

ménico como en la reflexión teológica, especialmente en el ámbito protestante, mostrándose también ciertas reticencias en la teología católica actual. No ocurre así, sin embargo, con las categorías “signo” e “instrumento”, en las que se percibe una inicial convergencia, siendo necesario precisar el modo de concebir la “eficacia” del signo y la “naturaleza” de la instrumentalidad.

El documento NMI, retomando los frutos de diálogos anteriores<sup>68</sup>, pone de manifiesto la convergencia entre las distintas tradiciones eclesiales en la consideración de la Iglesia como “signo” e “instrumento” del designio y plan de Dios para el mundo, por su “ser” *koinonia* y “servir” (*diakonia*) a la futura *koinonia* de la creación<sup>69</sup>.

Aun así, el documento plantea una serie de controversias respecto al empleo de la categoría “sacramento” aplicada a la Iglesia, procedente fundamentalmente del diálogo Lutero-Católico y que serían extensibles al diálogo Lutero-Ortodoxo. Se concretan en los siguientes puntos:

- La necesidad de distinguir entre “Iglesia-sacramento” y los sacramentos particulares, que son medios de salvación de Cristo y no actos por los que se realiza y actualiza la Iglesia.
- La convivencia en la Iglesia de la santidad y el pecado, que puede oscurecer su ser “signo efectivo”.

68 Destacables son: la asamblea del CMI de Uppsala (1968), donde la Iglesia es denominada «the sign of the coming unity of mankind» (N. GOODALL, *The Uppsala Report*, 17); el documento de FC *Iglesia y Mundo* (1990), que denomina a la Iglesia “signo profético”, implicando una triple relación: Iglesia-Cristo, Iglesia-humanidad e Iglesia-Reino. La categoría “signo”, según este documento, en su fundamentación bíblica, poseería así un doble sentido: “realidad eficaz”, por la presencia de Cristo en la Iglesia, y “realidad simbólica”, por hacer referencia a otra realidad que la trasciende (cfr. *Iglesia y Mundo*, 35-36); la asamblea del CMI de Canberra (1991), que considerando a la Iglesia como *koinonia* la define en el misterio de la salvación como «sign of the reign of God and servant of the reconciliation with God» (M. KINNAMON, ed., *Signs of the Spirit*, 172).

69 Cfr. NMI, 43-47.

- La forma de entender la “instrumentalidad” de la Iglesia en la obra de la salvación<sup>70</sup>.

Analizaremos estos puntos en los diálogos bilaterales, donde se constata la necesidad de aclaración de estas cuestiones en vista a una posible convergencia, e intentaremos proponer algunas soluciones mediante la teología actual.

#### 4.2.1. Dificultades respecto al término “sacramento”

En el documento del diálogo Luterano-Católico de 1984, *Ante la unidad*, se muestra explícitamente el deseo de superar las diferencias existentes respecto a la aplicación del término “sacramento” a la Iglesia. Se dirá que «resulta comprensible por qué entre los católicos se habla de la Iglesia como “sacramento”» y que «la tradición luterana está poco familiarizada todavía con ese concepto y, por eso, lo critica a menudo»; pero «en su intención tendrían que defenderlo también los luteranos»<sup>71</sup>.

*Iglesia y Justificación* (1993) aclarará las dificultades presentadas por la tradición luterana a esta categoría, afirmando que con el concepto “sacramento” «se expresa la misión universal de la Iglesia y su dependencia radical de Cristo, (...) que ni el fundamento ni su finalidad residen en ella misma»<sup>72</sup>.

Tales argumentos son retomados en el documento *Communio Sanctorum* (2000), para aclarar la analogía empleada por el concilio Vaticano II al referirse a la Iglesia “como sacramento”, afirmando que «debe expresar la dependencia radical de la Iglesia del Dios uno y trino y su envío universal», que «la Iglesia no tiene su fundamento y su meta en sí misma», que «sólo en y por Cristo, sólo en y por el Espíritu Santo es la Iglesia eficaz medio de salvación», y que «la Iglesia, si bien es el cuerpo de Cristo, sin embargo no puede ser identificada sin más con Cristo»<sup>73</sup>.

En lo referente a la valoración de los teólogos católicos que hablaban de los sacramentos como “autorrealizaciones”

70 Cfr. NMI, 48.

71 EO II, 638.

72 *Iglesia y Justificación*, 122.

73 *Communio Sanctorum*, 87.

de la Iglesia para excluir el extrinsecismo en la relación Iglesia-sacramentos<sup>74</sup>, *Iglesia y Justificación* responderá así:

El concepto de sacramento se aplica a la Iglesia siempre de manera análoga. (...) sirve más bien como concepto de la reflexión teológica, para esclarecer la íntima relación entre la estructura exterior y visible y la realidad escondida y espiritual de la Iglesia<sup>75</sup>.

La postura luterana respecto a la aplicación de la categoría “sacramento” a la Iglesia es aceptada aunque con ciertos matices que han de ser tenidos en cuenta. Es decir, nunca negando su vinculación y subordinación a la cristología ni a la consumación escatológica del proyecto futuro del Reino. Y como concepto análogo para expresar de forma adecuada la dimensión visible e invisible de la única realidad de la Iglesia.

El diálogo Ortodoxo-Católico realiza su aportación a esta cuestión al considerar la Iglesia como “el sacramento de la *koinonia* trinitaria” en el *Documento de Munich* (1982),

74 K. Rahner, ejerciendo gran influencia sobre la teología sacramentaria posconciliar había afirmado, vinculando la eclesiología a los sacramentos y viceversa, que «los sacramentos son la concreción y actualización de la realidad simbólica de la Iglesia en tanto que protosacramento para la vida de cada uno de los hombres y constituyen por ello, según la esencia de esta Iglesia, una realidad simbólica» (K. RAHNER, «Para una teología del símbolo, en Id., *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1964, 308). En esta misma línea simbólico-sacramental se situaron Schulte, que se referirá a los sacramentos como “desmembración” del “sacramento radical” que es la Iglesia (cfr. R. SCHULTE, «Los términos *mysterion* y ‘sacramentum’ en orden a una teología de los sacramentos», en J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis*, IV/2, Madrid 1974, 53-159); Schneider, que considerará los siete sacramentos como “autorrealizaciones” de la Iglesia, que es concreción de la salvación de Jesucristo, *Ursakrament* (cfr. TH. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca 1982, 25-54); Vorgrimler, que sigue el mismo esquema (cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989, 38-66). Y en el área francesa, con ciertos matices, Chauvet y Revel (cfr. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987, 183; J.-P. REVEL, *Traité des sacrements*, I, Paris 2004, 68-78). Un amplio estudio sobre las distintas perspectivas de la teología sacramentaria a partir de K. Rahner en el área alemana, francesa, así como italiana, española y anglonorteamericana, la encontramos en A. BOZZOLO, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, Roma 1999.

75 *Iglesia y Justificación*, 123.

vinculando así el misterio de la Trinidad, la celebración eucarística, la dimensión histórica de la Iglesia y el futuro escatológico del Reino<sup>76</sup>. Y siempre en dependencia al misterio de Cristo, “el Sacramento por excelencia” en función de su encarnación, muerte y resurrección, realizada por voluntad del Padre en el Espíritu Santo<sup>77</sup>. Sin embargo, posteriormente el *Documento de Valamo* (1988) creará una dificultad en el diálogo al referirse a la Iglesia en estos términos:

Por ello la Iglesia, en la que actúa la gracia de Dios, es por sí misma el sacramento por excelencia, la manifestación anticipada de las realidades últimas, la primicia del reino de Dios, de la gloria de Dios Padre, del *ésjaton* en la historia<sup>78</sup>.

La controversia surge al considerar a la Iglesia “por sí misma” como el “sacramento por excelencia”, aplicado en el *Documento de Munich* a Cristo. Lo que parece negar la dependencia radical de Cristo. Habría que considerar el marco de comprensión en el que surge tal expresión, para evitar una interpretación simplista del texto.

Adentrándonos en el documento, desde la misma introducción, no se encuentra la intención de negar la subordinación de la Iglesia a Cristo. Por el contrario, la Iglesia es considerada como la presencia escatológica de Cristo en la historia, por la que éste, gracias al Espíritu Santo, realiza la obra de la salvación sobre el mundo<sup>79</sup>. Más explícito nos parece el siguiente párrafo, en el que trata la cuestión de la ministerialidad de la Iglesia:

76 «El Espíritu pone en comunión con el Cuerpo de Cristo a aquellos que participan en el mismo pan y en el mismo cáliz. A partir de ahí la Iglesia manifiesta lo que es: el sacramento de la *koinonia* trinitaria, la “morada de Dios con los hombres” (cf. Ap 21, 4)» (EO I, 1159).

77 «La encarnación del Hijo de Dios, su muerte y resurrección han sido realizadas desde el principio según la voluntad del Padre, en el Espíritu Santo. Este Espíritu, que procede eternamente del Padre y se manifiesta a través del Hijo, ha preparado el acontecimiento Cristo y lo ha realizado plenamente en la resurrección. Cristo, que es el sacramento por excelencia, dado por el Padre para el mundo, continúa dándose para la multitud en el Espíritu, que es el único que vivifica (Jn 6). El sacramento de Cristo es también una realidad que sólo puede existir en el Espíritu» (EO I, 1155).

78 EO II, 997.

79 Cfr. EO II, 978-979.

Puesto que Cristo está presente en la Iglesia, es su ministerio el que se realiza en ella. El ministerio en la Iglesia no viene, pues, a sustituir al ministerio de Cristo. Tiene en él su fuente. Dado que el Espíritu enviado por Cristo vivifica la Iglesia, el ministerio sólo es fructífero por la gracia del Espíritu Santo<sup>80</sup>.

Y si la Iglesia responde con su “modo sacramental” al ser y actuar de Cristo en la historia, tal presencia que es “escatológica”, hará que la sacramentalidad de la Iglesia aparezca también vinculada a la realidad futura del Reino, del que ella es “anticipación”<sup>81</sup>.

Desde este trasfondo teológico se ha de interpretar la expresión sobre la Iglesia “por sí misma sacramento por excelencia”. Siempre en virtud de la presencia escatológica de Cristo en ella, por la actuación de la gracia de Dios, y como manifestación y anticipación del Reino de Dios. Aunque, bien es cierto, que, para evitar interpretaciones erróneas en el diálogo ecuménico – especialmente con el mundo protestante – la expresión “por sí misma” podría haber sido suprimida sin afectar al contenido del texto.

Tras esta presentación de las dificultades planteadas por los documentos del diálogo ecuménico, especialmente con la Federación Luterana Mundial, habría que aclarar que el concilio Vaticano II no asumió plenamente ninguna de las perspectivas teológicas en las que se había gestado la concepción moderna de la Iglesia como sacramento en los siglos XIX y XX<sup>82</sup>.

80 EO II, 980.

81 Cfr. Cfr. EO II, 986-987.

82 J. Ratzinger explicará que el profesor de Lovaina G. Philips, experto conciliar y secretario adjunto de la Comisión doctrinal del Vaticano II, en lo que se refiere a la redacción de LG 1, tuvo en cuenta la propuesta de los teólogos alemanes: la Iglesia “es” sacramento; aunque la alteró añadiendo *veluti* a la afirmación (cfr. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 45-46). De esta opinión es también A. Birmelé: «le concile essaie de reprendre les intentions centrales des deux conceptions mises en évidence précédemment, celle de K. Rahner qui insiste sur le signe, et celle de O. Semmelroth qui insiste, lui, sur l'instrument. Le concile ne ranche ni en faveur de l'une ni en faveur de l'autre. Il met les deux notions côte à côte et affirme que l'Église a une fonction sacramentelle pour le salut

Tampoco afirmará el Concilio que los sacramentos son autorrealizaciones de la Iglesia, no negándose la dimensión eclesial de la celebración de los sacramentos. Por tanto, las diferencias manifestadas en los diálogos ecuménicos han de situarse en el marco de las opiniones y reflexiones teológicas, pero no en el del Magisterio oficial de la Iglesia.

No se ha de negar, sin embargo, que desde el primer momento en que se aplica el término “sacramento” a la Iglesia, aparecen dificultades en las discusiones del aula conciliar, que se extienden hasta nuestros días.

Al presentar el esquema *De Ecclesia* (1963) en la segunda sesión del Concilio, las intervenciones de Ruffini, Compagnone y Franic ya sugerían la eliminación de esta terminología por tener un sentido oscuro y llevar al equívoco con la doctrina tradicional de los siete sacramentos<sup>83</sup>. Tal dificultad se mantuvo en el posconcilio, siendo necesaria la intervención de la Comisión Teológica Internacional para aclarar que la aplicación del término “sacramento” a la Iglesia tiene un sentido analógico y no se trata de un “octavo” sacramento<sup>84</sup>.

Recientemente G. Canobbio ha planteado la dificultad en el campo del diálogo ecuménico, causada principalmente por la comprensión nominalista del término desde la teología escolástica. Se apoyará en la opinión de Jüngel, que defiende que el concepto “sacramento” ya está ocupado cristológicamente y no puede ser utilizado eclesiológicamente. Llegando así a la conclusión de que aquello que se intenta explicar con el concepto “sacramento” aplicado a la Iglesia puede ser comprendido mediante otras categorías, y por ello sería

des hommes» (A. BIRMELE, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, 220). Más recientemente H. Legrand se ha referido a esta cuestión afirmando que el Concilio rechazó adoptar la idea de la Iglesia como “sacramento primordial” desarrollada por Rahner y Semmelroth, y que usó el término en un sentido escatológico y misionero (cfr. H. LEGRAND, «Relecture et évaluation de l'histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique», en C. THEOBALD, *Vatican II sous le regard des historiens*, Paris 2006, 64-65).

83 Cfr. AS II/1, 392-393; 442; 444.

84 Cfr. CTI, *Temas selectos de Eclesiología*, 364-365.



conveniente que aquéllas que crean problema – como la de “sacramento” – caigan en el olvido<sup>85</sup>.

Partiendo de los argumentos y matices expuestos por los documentos del diálogo ecuménico, las objeciones de E. Jünger, seguidas en el ámbito católico por G. Canobbio, sobre la posible identificación de la Iglesia con Cristo, el “único Sacramento”, podrían quedar contestadas, al menos a nivel terminológico.

#### 4.2.2. La Iglesia, “signo eficaz” e “instrumento” de salvación

Ya hemos apuntado cómo el documento NMI admite la convergencia en las categorías “signo” e incluso “instrumento”<sup>86</sup>. Ambas cuestiones, sin embargo, han de ser aún reflexionadas desde la perspectiva soteriológica: ¿cómo articular la acción de Dios y la acción de la Iglesia en la obra de la salvación?<sup>87</sup>

Una pregunta que introduce la reflexión sobre el modo de ser “signo” e “instrumento” de la Iglesia, es decir, ¿qué implica la “eficacia” e “instrumentalidad” de la Iglesia en el misterio salvífico?

Los documentos que han tratado de manera especial la “eficacia” de la Iglesia como “signo” y su *rol* instrumental en la salvación se sitúan en el ámbito del diálogo Luterano-Católico, poniendo el énfasis en la prioridad de la acción salvífica de Cristo, en base a la doctrina de la justificación. Esto ha llevado a plantear la “eficacia” de la Iglesia y su “instrumentalidad” en un sentido “derivado”, es decir, por la presencia en ella de los medios de salvación, por los que Cristo continúa actuando la salvación. O, en términos tomistas, como una “causalidad instrumental” pasiva que impide que la Iglesia

85 Cfr. G. CANOBBIO, «La Chiesa come sacramento di salvezza», 115-181.

86 Cfr. NMI, 48.

87 B. Sesboüé, de hecho, considera con acierto que el problema de la sacramentalidad de la Iglesia hay que estudiarlo en un triángulo constituido por tres polos: eclesiología, soteriología (cristología) y antropología teológica (cfr. B. SESBOÜÉ, *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999, 143-170).

jamás pueda considerarse como “causa” de una salvación que posee en sí misma: ella es “receptora” y “ministra” de la salvación<sup>88</sup>.

La divergencia se concentra en dos cuestiones interrelacionadas que intentaremos abrir a la convergencia en la reflexión teológica actual: la visibilidad e invisibilidad de la única Iglesia de Cristo y la simultaneidad en ella de la santidad y el pecado, que hará referencia a la “eficacia” del signo; y el papel “mediador” de la Iglesia y su cooperación soteriológica, en referencia a la instrumentalidad.

El desacuerdo a este respecto –apuntaba *Iglesia y Justificación*– conlleva la controversia al vincular la permanencia de la Iglesia en la verdad y la santidad con ciertas realidades eclesiales, como la continuidad institucional de la Iglesia y el ministerio ordenado, su vinculación a la autoridad y la jurisdicción, o la definición de los dogmas y la canonización de los santos<sup>89</sup>.

La teología católica actual, individuando la problemática de fondo –especialmente con la teología luterana– aborda el estudio de la sacramentalidad de la Iglesia desde la perspectiva de la visibilidad-invisibilidad de la Iglesia y su ins-

88 El documento *El ministerio espiritual de la Iglesia* (1981) se refiere a la Iglesia como «receptora de la salvación de Cristo y, al mismo tiempo, enviada a comunicar al mundo, con el poder de Cristo, la salvación recibida» (EO I, 852). Más adelante en *Ante la unidad* (1984) nuevamente se dará prioridad a los sacramentos y la acción del Espíritu Santo sobre la *communio sanctorum* (cfr. EO II, 638). También *Iglesia y Justificación* (1993) considerará el papel “receptivo” y “activo” (comunicativo) de la *congregatio fidelium*, y la “instrumentalidad derivada” de la Iglesia (por la “efectividad” de los medios salvíficos presentes en ella) como *sacramentum salutis* (cfr. *Iglesia y Justificación*, 117; 127). Con estas mismas claves se estudiará también en el documento alemán *Communio Sanctorum* (cfr. n. 73-74). Esclarecedor a este respecto puede resultar el documento francés *Consensus oecuménique* (1986) – aunque sea fruto del diálogo no sólo con las Iglesias luteranas sino también con las Iglesias reformadas en Francia – en el que se plantea la comprensión de la instrumentalidad de la Iglesia en tanto que *sujet passif* de la gracia de Dios que deviene *sujet actif* del don de Dios, en modo ministerial (cfr. COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique et difference fondamentale*, Paris 1987, 11-13).

89 Cfr. *Iglesia y Justificación*, 174-181; 182-197; 210-221; 223-240.

trumentalidad salvífica. Tal es el caso de S. Pié-Ninot y B.-D. de La Soujeole, que lanzan una propuesta integradora de la dimensión histórico-trascendente de la única “realidad compleja” de la Iglesia; o el de A. Scola, que centrará su proyecto eclesiológico en el papel mediador (*medium* intrínseco) de la Iglesia en la salvación.

a) *Santidad y pecado en la única realidad visible-invisible de la Iglesia*

Afirmar que la Iglesia es ontológicamente “santa” conlleva enfrentarse al escollo de la presencia en ella del pecado, suscitando – como solución extrema – la división eclesiológica entre una Iglesia “invisible” (santa) y una Iglesia “visible” (pecadora), llegándose a una concepción platónica de la misma, de lo que ha sido acusada a lo largo de la historia la eclesiología luterana en un clima de controversia<sup>90</sup>.

90 K. Diez realiza un interesante estudio sobre la cuestión de la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia según la visión católica y protestante, titulado ‘*Ecclesia – non est civitas platonica*’ (1997). El autor parte de que la Iglesia es una “realidad compleja” (*komplexe Größe*), empírico-histórica y espiritual-metaempírica (cfr. LG 8). Ambas dimensiones de la Iglesia se enfrentan en la teología de “controversia” del s. XVI, afirmándose la realidad espiritual en el campo de la Reforma, contestada con la afirmación de la “visibilidad” de la Iglesia por parte de los teólogos católicos. Uno de los puntos más interesantes de la tesis será la constatación de una recepción parcial de las obras de san Agustín en la Edad Media, concentrándose sobre todo en *De civitate Dei*, con sus reinterpretaciones y modificaciones tanto por parte de los teólogos de la Reforma como de los teólogos llamados de “controversia” (T. Murner, M. Cano, R. Belarmino, etc.), sin tener en cuenta el conjunto de la obra de san Agustín. Obteniéndose así un “agustinismo” interpretado por Lutero o un “agustinismo” interpretado por los teólogos católicos en contraposición a la idea “platónica” de la Iglesia de la Reforma. Resultado de este proceso fue la parcialidad de la comprensión de la Iglesia tanto en el ámbito católico como protestante. De ahí la conclusión: *Ecclesia – non est civitas platonica*. No puede ser así considerada ni por católicos ni protestantes, sin caer en una visión reduccionista de las obras de san Agustín. Se hace necesaria, por ello, una comprensión equilibrada de la Iglesia como “realidad compleja” tanto por parte de la teología católica como protestante (cfr. K. DIEZ, ‘*Ecclesia – non est civitas platonica*. Antworten katholischer Kontroversetheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage and die ‘Sichtbarkeit’ der Kirche, Frankfurt 1997). En el mismo *Augustinus-Lexikon*, al

La dificultad básica es la conjugación del pecado y la santidad en la Iglesia como *corpus permixtum*. Si toda la Iglesia es santa, ¿cómo es posible que exista en ella el pecado?, ¿no resta eficacia al “signo”?

Adentrarnos en la raíz teológica del problema, supone enfrentarnos a una cuestión antropológico-soteriológica que afecta directamente a la eclesiología, y que está vinculada a la concepción protestante de la justificación “imputada” al hombre pecador, frente a una concepción ontológica de la salvación planteada por la soteriología católica y ortodoxa<sup>91</sup>.

La pregunta sería: ¿cómo es posible que esté salvado el hombre que continúa pecando? Eclesiológicamente se podría plantear en la siguiente manera: ¿cómo es posible que la

tratar la voz «Ecclesia» considerará que cuando san Agustín se refiere a la *civitas*, no lo hace como dos ciudades distintas, sino como una ciudad formada por ángeles y fieles, pero todos conciudadanos de la misma *civitas Dei*, una realidad que abraza el cielo y la tierra (cfr. E. LAMIRANDE, «Ecclesia», en C. MAYER, ed., *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Basel 1996-2002, 691-692). Y recientemente, W. Kasper, al analizar la comprensión de la Iglesia de Lutero, se referirá también a esta cuestión en estos términos: «Su misterio está oculto al mundo, pero la Iglesia no es simplemente invisible, ni es una *civitas* platónica (Apol. VII y VIII). Es reconocible por signos y marcas tales como la predicación de la Palabra de Dios, el sacramento del altar, el poder de las llaves y los ministerios del anuncio público del Evangelio» (W. KASPER, *Cosechar los frutos*, 73-74).

91 Una reflexión profunda a partir de la *Declaración Conjunta sobre la doctrina de la Justificación*, en la que luteranos y católicos admiten el acuerdo en que el cristiano, a pesar del pecado ya no está separado de Dios, podría mostrar claves para la solución de esta cuestión: «Esta oposición a Dios es en sí un verdadero pecado pero su poder avasallador se quebranta por mérito de Cristo y ya no domina al cristiano porque es dominado por Cristo a quien el justificado está unido por la fe. En esta vida, entonces, el cristiano puede llevar una existencia medianamente justa. A pesar del pecado, el cristiano ya no está separado de Dios porque renace en el diario retorno al bautismo, y a quien ha renacido por el bautismo y el Espíritu Santo, se le perdona ese pecado. De ahí que el pecado ya no conduzca a la condenación y la muerte eterna. Por lo tanto, cuando los luteranos dicen que el justificado es también pecador y que su oposición a Dios es un pecado en sí, no niegan que, a pesar de ese pecado, no sean separados de Dios y que dicho pecado sea un pecado “dominado”» (PONTIFICIO CONSEJO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS - FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, 29).

Iglesia “santa” pueda pecar y esté necesitada de conversión y purificación, como admite el concilio Vaticano II?

LG 8 plantea que la Iglesia encierra en su seno pecadores, al mismo tiempo que afirma que ella misma es santa y necesitada de purificación y renovación. La cuestión, por tanto, no quedaría resuelta sólo con aceptar que en la Iglesia hay pecadores sin afectar por ello a su ser<sup>92</sup>, pues el Concilio admite que “ella misma” es santa y está necesitada de conversión.

El documento NMI (2005) apuntaba a un comienzo de convergencia, al afirmar que la realidad del pecado y la santidad en la Iglesia no son equiparables. Así lo expone en un párrafo muy significativo para esta cuestión:

Aunque existen estos distintos conceptos relativos a la Iglesia y el pecado, cabe preguntar si acaso todas las Iglesias no podrían estar de acuerdo con la siguiente proposición:

La relación entre el pecado y la santidad de la Iglesia no es una relación de dos realidades iguales, puesto que el pecado y la santidad no existen en el mismo nivel. Por el contrario, la santidad denota la naturaleza de la Iglesia y la voluntad de Dios a través de ella, mientras que el pecado es contrario a ambas a (1 Co 15, 21-26)<sup>93</sup>.

W. Pannenberg aborda el tema de forma indirecta desde la diferenciación entre el *signum* y la *res* sacramental, afirmando que «es propio de la estructura del signo que sean distintos el signo y la cosa significada»<sup>94</sup>. Por tanto no se podría admitir que Iglesia y reino de Dios sean idénticos:

Reino de Dios e Iglesia no son, sin más, idénticos. La Iglesia ni siquiera debe entenderse como la figura inicial e incompleta del reino de Dios. Es verdad que ella, igual que el pueblo de Dios de la Antigua Alianza, está en una relación con el reino de Dios que es constitutiva para su existencia; y esta relación es distinta en estos dos casos, pero ni en el de Israel ni en el de la Iglesia tiene la forma de la simple identidad, y ni aun de cierta identidad parcial<sup>95</sup>.

92 Cfr. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, Paris 1951, 117-120.

93 NMI, 56.

94 W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 45.

95 W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 42.

Claramente la intención de Pannenberg es evitar el exclusivismo de la Iglesia o eclesiocentrismo, que absolutizaría lo provisional y particular de sus figuras históricas, frente a lo universal y definitivo de la realidad del Reino, que sobrepasa su realidad signitiva<sup>96</sup>. La Iglesia, por tanto, ha de vivir «en la conciencia de su propia provisionalidad respecto del reino de Dios, en el sentido de que difieren el signo y la cosa, por más que también *en forma de signo* esté ya presente la propia cosa significada»<sup>97</sup>.

Cabría preguntarse si Pannenberg, a este respecto, no incurre en una contradicción a partir de su planteamiento de la “ontología escatológica”<sup>98</sup>, por la que define ontológicamente la realidad presente e histórica como “anticipación” (“prolepsis”) del *éschaton*. Lo que supondría admitir la santidad ontológica de la Iglesia a pesar de la provisionalidad y precariedad de sus instituciones y figuras históricas, marcadas por la realidad del pecado.

I. Zizioulas, respondería a W. Pannenberg, desde un planteamiento similar basado en la “ontología icónica”, por la que afirma que la identidad de la Iglesia no procede de la historia, sino de los *eschata*<sup>99</sup>. Ella “es” aquello que “será”. De manera que, sin absolutizar la realidad actual de la Iglesia, no se establece ruptura ontológica entre Iglesia-Reino<sup>100</sup>.

96 Cfr. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 45-49; 503.

97 W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 66.

98 Tal definición de la “ontología escatológica” la encontramos en: M. ZEUCH, «Zeichen des Reiches Gottes: Ekklesiologie und Sakramententheologie bei Wolfhart Pannenberg», *LuThK* 20 (1996) 178, donde recoge este concepto basándose en M. E. BRINKMANN, «De plaats van de Kerk in W. Pannenberg's Theologie», *Nederlands Theol. Tijdschrift* 1 (1978) 31-41. También S. Noceti, en su disertación al doctorado, resaltando el carácter histórico se referirá a ésta como “ontología histórico-escatológica” (cfr. S. NOCETI, *La Chiesa segno del Regno. L'ecclesiologia di Wolfhart Pannenberg*, Firenze 2005, 8).

99 Cfr. I. ZIZIOULAS, «Le Mystère de l'Église», 323.

100 El autor, al referirse al carácter icónico de las instituciones eclesiales afirma que éstas, por estar condicionadas escatológicamente se convierten en sacramentales, situadas dialécticamente entre la historia y la escatología, dependiendo del Espíritu Santo: «Esto es lo que las hace “sacramentales”, lo que en el lenguaje de la Iglesia ortodoxa puede llamarse “icónicas”» (I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 152).

Desde el mismo planteamiento de la “ontología relacional”, por la cual se admite que el “otro” adquiere *status* ontológico pleno sólo en relación, se posibilita la “identidad” en la diferencia, como ocurre a nivel de las *hypostasis* divinas<sup>101</sup>.

Si Zizioulas, como se ha podido observar, relativiza lo “histórico” en la Iglesia sin negar su verdad desde la perspectiva escatológica, estableciendo una “identidad en la diferencia”; desde un planteamiento más platónico, Bobrinskyo afirmará que la identidad ontológica de la Iglesia es trinitaria, y que tal identidad primordial determina sus estructuras e instituciones, valorando así la necesidad del enraizamiento de lo institucional en la Iglesia en su aspecto misterioso. Desde esta perspectiva “descendente” de la realidad, la identidad ontológica de la Iglesia es en sí misma trinitaria y así la reproduce en la historia y en el mundo. El “Amor trinitario” es el “evento ontológico primordial” en la Iglesia, el que la “constituye y crea” y que “determina” sus estructuras e instituciones<sup>102</sup>.

101 Zizioulas se basa en la confrontación entre Oriente y Occidente al plantear la teología trinitaria. Así, si en Occidente, Tertuliano, al final del s. II, se había referido a Dios como *una substantia, tres personae*. Al trasladarlo al griego, Hipólito tradujo *substantia* por *hypostasis*, creando grandes dificultades, pues en Oriente el término “persona” carecía de contenido ontológico, con el peligro del “modalismo”. Por su parte, Orígenes comenzó a usar el término *hypostasis* para referirse a la “persona” y afirmando que en Dios había tres *hypostasis*, que para los latinos – que traducían *hypostasis* por *substantia* – sonaba a triteísmo: *tres substantiae* (cfr. I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 198-204; I. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 49-50). Serán los Padres Capadocios los que lleguen a una solución, distinguiendo el significado de la *hypostasis* griega de la *substantia* latina, y aplicando el término griego *ουσια* a lo que los latinos entendían por *substantia* o *natura*. Finalmente el término *hypostasis* traduciría al de *persona*, dándole a éste contenido ontológico, y dejando de significar un modo o una manifestación de otro ser (cfr. I. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 50-51). Todo esto supuso un cambio revolucionario dentro de la historia de la filosofía, pues un término relacional (*persona*) entraba en la ontología, e inversamente, una categoría ontológica (*hypostasis*) entraba a formar parte de las categorías relacionales de la existencia. De ahora en adelante «para que alguien o algo *sea*, se precisan dos cosas simultáneamente: ser en sí mismo (*hypostasis*) y ser en relación (es decir, ser una persona)» (I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 100).

102 « (...) parler pour l'Église de *Conseil trinitaire*, c'est comprendre que le mystère de l'Église est le même que celui de la Trinité, c'est-à-dire un mystère d'amour. L'Amour trinitaire est donc l'Événement ontologique

Jüngel, por su parte, admitirá una “identidad” de la Iglesia visible con la Iglesia invisible, estableciendo la “diferencia” en la misma identidad entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible.

La Iglesia que se hace visible en el anuncio del Evangelio y la celebración del Bautismo y la Cena, se identifica con la Iglesia “escondida” (*verborgen*), tal y como prefiere denominarla nuestro autor: ella es la única *Gemeinschaft der Glaubenden*. De ahí que no podamos establecer una división o separación (*Trennung*) entre la Iglesia visible (*sichtbar*) y la Iglesia invisible (*unsichtbar*), pues ésta, que es objeto de la fe, no es una realidad absolutamente oculta (*schlechthin verborgen*). Entre la Iglesia visible y la Iglesia oculta lo que existe es armonía e identidad (*Übereinstimmung – Identität*)<sup>103</sup>. Y precisamente por esta “identidad” entre lo visible y lo invisible en la Iglesia, se evita el riesgo del “docetismo eclesiológico”, del que tantas veces se ha acusado a la visión de la Iglesia luterana, y que –en palabras de Jüngel– es tan poco factible como el docetismo cristológico<sup>104</sup>.

Pero, si existe esta identidad, ¿en qué se basa la diferencia? Jüngel establece la diferencia en la misma identidad entre la Iglesia visible e invisible, que no es “inmediata” o “directa” (*unmittelbar*), sino que se establece siempre de forma “mediada” e “indirecta” (*mittelbar*)<sup>105</sup>.

La diferencia la establece la “mediación”, es decir, el hecho de que la Iglesia sea establecida por el anuncio del Evangelio y la administración de los sacramentos conforme al Evangelio. La Iglesia no se “autoconstituye” a sí misma, sino que es obra del Evangelio, y, por eso, esta diferencia en la “identidad” es absolutamente necesaria:

Esta diferencia elemental es necesaria, porque la Iglesia no se constituye a sí misma, porque no se crea a sí misma ni

primordial qui constitue et crée l'Église dans son être et qui détermine ses structures, ses institutions» (B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, 37).

103 Cfr. E. JÜNGEL, «Credere in Ecclesiam», 179.

104 Cfr. E. JÜNGEL, «Credere in Ecclesiam», 183.

105 Cfr. E. JÜNGEL, «Credere in Ecclesiam», 183.



tampoco puede regirse ni mantenerse por sí misma (...). *Ecclesia enim creatura est Evangelii*<sup>106</sup>.

Es evidente que la intención de Jüngel es salvaguardar la subordinación de la Iglesia al Evangelio, sin negar la “identidad indirecta” entre la Iglesia visible e invisible. Lo que nos llevaría a afirmar la “santidad” en la única realidad de la Iglesia visible-invisible, constituida por el anuncio del Evangelio y los sacramentos.

En el Magisterio de la Iglesia católica, el concilio Vaticano II intentó dar respuesta a la dificultad teológica planteada. Lo hará proponiendo la “realidad compleja” de la Iglesia terrestre y la Iglesia celeste en analogía con el Verbo encarnado en LG 8<sup>107</sup>.

Precisamente éste es el punto de partida de S. Pié-Ninot, que ofrece una visión unificadora de la realidad de la Iglesia, trascendente e histórica, espiritual y social, como una “realidad compleja” o “paradójica” –siguiendo a H. de Lubac– capaz de superar cualquier tipo de reduccionismo eclesial.

La propuesta de la eclesiología sacramental de Pié-Ninot se presenta como un intento de vertebrar estas dos dimensiones constantes en la Iglesia: la “comunidad de creyentes”, propia del primer milenio eclesial, y la “sociedad estructurada jurídicamente”, enfatizada en el segundo milenio eclesial<sup>108</sup>.

Sin caer en el nominalismo, nuestro autor apunta que «la expresión “sacramento” aplicada a la Iglesia tiene su “punto de referencia” gnoseológico en los sacramentos»<sup>109</sup>. Se servirá, para ello, de la articulación de la realidad sacramental acuñada por santo Tomás de Aquino en *Sent.* IV, d. 4, q. 1, q. 2: *sacramentum tantum* (el sacramento o signo exterior), *res*

106 «Diese elementare Unterscheidung ist notwendig, weil die Kirche sich nicht selber konstituieren, weil sich nicht selber hervorbringen, aber auch nicht selber regieren und nicht selber erhalten kann (...). *Ecclesia enim creatura est Evangelii*» (E. JÜNGEL, «Credere in Ecclesiam», 179).

107 «Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento» (AAS 57 [1965] 11).

108 Cfr. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 33-74.

109 S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 192.

*tantum* (la realidad última teológica) y *res et sacramentum* (la realidad y el signo interior intermedio). Desde donde articula tres dimensiones inescindibles de la única realidad de la Iglesia: ontológica (comunidad teologal – *res sacramenti Ecclesiae*), meta-empírica (comunidad sacramental de creyentes – *res et sacramentum sacramenti Ecclesiae*) y fenomenológica (sociedad – *sacramentum Ecclesiae*), siendo, así, que la comunión teologal será la que defina el “ser” de la realidad de la Iglesia, pues la Iglesia es “obra” y “efecto” de la gracia de Dios, donde encuentra su principio y su fin<sup>110</sup>.

Y en esta misma línea, De La Soujeole, realiza una propuesta bastante sugerente, que rompe con el esquema “en binomio” – característico de una visión teándrica de la Iglesia – y lo abre al “trinomio”.

Nuestro autor admite que el esquema en “binomio” ha estado presente a lo largo de la historia en la reflexión eclesiológica, sin que por ello se haya de concluir admitiendo la división ontológica. Siguiendo a A. Antón, dirá que la Iglesia es un *complexio oppositorum*, al que las tensiones le son innatas<sup>111</sup>. Es decir, admite la diversidad y la tensión de contrarios en una misma realidad, que en sí no han de excluirse necesariamente, pero no la contradicción, que supone la incompatibilidad de dos términos. El mismo Concilio – según la opinión de De La Soujeole – no obvia la tensión ontológica de la realidad, aunque no admite la antinomia ontológica, sino la moral<sup>112</sup>.

El esquema dualista de la realidad de la Iglesia es superado mediante lo que él denomina un “esquema descendente” (*d'en haut* y no *d'en bas*), inspirado en la *Summa Theologiae* de santo Tomás. El autor se muestra crítico con las soluciones presentadas a partir de la doctrina escolástica de los siete sacramentos<sup>113</sup>, que conducen inevitablemente a

110 Cfr. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 235-241.

111 Cfr. A. ANTÓN, «Eclesiología postconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 284.

112 Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, 195-241.

113 En sí los siete sacramentos son aplicaciones privilegiadas de la sacramentalidad de la salvación, pero no agotan la “ley de la sacramen-

la disociación entre el *sacramentum tantum* (la institución eclesial) y la *res tantum* eclesial (la realidad interior de la Iglesia, el Cuerpo místico)<sup>114</sup>.

El punto de partida, por tanto, ha de ser la “comunidad teológica” (*res tantum*), que es la realidad de gracia que da la identidad a la Iglesia, y que se manifiesta (“subsiste”) en la “comunidad social” (*sacramentum tantum*), aunque esta última no se identifique plenamente con la comunidad teológica. Será la “comunidad diaconal” (*res et sacramentum*), como “intermediaria” entre la comunidad teológica y la comunidad social, la que asegure la permanencia del don teológico en la forma social de la comunidad, a pesar de estar ésta compuesta por pecadores<sup>115</sup>.

Teniendo en cuenta que De La Soujeole considera que la comunidad diaconal se expresa fundamentalmente a través de la predicación y la celebración de los sacramentos, a nuestro modo de ver, la propuesta del autor conecta de lleno con una eclesiología luterana fundamentada en CA VII, salvaguardando así la prioridad de la santidad en la Iglesia y su convivencia con la realidad del pecado en la misma.

Resulta más que evidente la preocupación de la teología actual por buscar una solución a la cuestión de la santidad y el pecado en la única realidad visible-invisible de la Iglesia.

talidad” de la economía salvífica (cfr. *Le sacrement de la communion*, 247; B.-D. DE LA SOUJEOLE, «Questions actuelles sur la sacramentalité», *RThom* 99 [1999] 483-487).

114 Éste es el objeto de la crítica que De La Soujeole realiza a la eclesiología sacramental de K. Rahner, Y. Congar, O. Semmelroth y, más recientemente, W. Kasper, que se decantan en sus planteamientos por la precedencia de la “estructura visible” frente a su “esencia espiritual” – según la terminología empleada por W. Kasper – cayendo así en el mismo error que se pretendía evitar: la posibilidad de una “pertenencia externa” a la Iglesia sin que conlleve necesariamente una “pertenencia interior” (cfr. *Le sacrement de la communion*, 247-250). El autor, sin embargo, se muestra favorable a la propuesta de E. Schillebeeckx, que toma como punto de partida el sentido patrístico del *mysterium Christi*, dando prioridad a la salvación de Cristo que toma forma corpórea en la Iglesia (Cuerpo visible del *Kyrios*) y se manifiesta en el mundo (cfr. *Le sacrement de la communion*, 44-47; *Introduction au mystère de l'Église*, 313-330).

115 Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, 329-330.

Las propuestas aquí presentadas, por la diversidad de perspectivas, abren considerablemente el tema a la convergencia.

b) *La Iglesia “mediadora – instrumento” de la salvación*

Aceptada en los documentos del diálogo ecuménico – como hemos apuntado – la instrumentalidad de la Iglesia en el diseño salvífico de Dios, cuestión que afecta inevitablemente al papel “mediador” de ésta en la obra de la salvación, cabría preguntarse: ¿se trata de una mediación activa o pasiva?, ¿es la Iglesia sujeto u objeto de salvación? Nuevamente nos encontramos ante una dificultad en la comprensión de la soteriología y la antropología que se extiende a la eclesiología.

Dos cuestiones conviene aclarar a este respecto: en primer lugar, si la Iglesia es “mediadora” de la salvación, ¿cómo afirmar la unicidad salvífica de Jesucristo, único Mediador?; y, en segundo lugar, si la Iglesia es “mediadora” de la salvación, ¿quiere esto decir que la salvación universal de Jesucristo está sometida a la particularidad e historicidad de la Iglesia?

Desde la teología católica se han realizado grandes esfuerzos para responder a estas preguntas. De La Soujeole, a este respecto, afirmará basándose en la teoría de las causas de santo Tomás, que la gracia comunicada por Cristo al hombre es “física”, es decir, que se transmite “intrínsecamente”, conformando la Iglesia cristológicamente.

Esta gracia se transmite por “influjo interior” (Cristo comunica la gracia independientemente de todo acto externo) o “influjo exterior” (Cristo comunica externa o corporalmente la gracia). De donde se desprende que la gracia comunicada por la Iglesia, a través de los medios de gracia, procede de Cristo, pues la Iglesia no “comunica” la salvación si no es intrínsecamente “en Cristo”. La eficiencia, por tanto, de su “ser instrumento” no está en sí, sino que “transita” por ella procedente de una “causa principal” que es Cristo<sup>116</sup>.

116 Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le mystère de l'Église*, 101-109.

Pié-Ninot se refiere a esta cuestión desde la clave de la “ontología relacional”, por la que la Iglesia, lejos de centrarse en sí misma, encuentra su razón de ser en Jesucristo. Siguiendo a Balthasar, considerará a Jesucristo, como *universale concretum personale*, indicando su carácter único y universal, y denominará a la Iglesia analógicamente *universale concretum sacramentale*, quedando clarificado su papel de “mediación” (instrumento) por su ser sacramental “en Cristo”. Se matiza así que la aplicación del *universal concretum* a la Iglesia ha de estar siempre “sacramental”, de lo contrario adquirirá un valor absoluto<sup>117</sup>.

Y Scola nuevamente hará hincapié en que la mediación sacramental de la Iglesia es “intrínseca” (*medium* intrínseco), pues ha de poner en relación el acontecimiento salvífico de Jesucristo con el hombre arraigado en cada tiempo y lugar, lo que el autor considera los dos “puntos focales” desde los que se ha de trazar la “elipse” del tratado de la Iglesia<sup>118</sup>.

Sólo como “unidad elíptica” elaborada desde la concentración antropológica y la concentración sacramental, podrá establecerse una justa mediación, pues la Iglesia quedará inserta ontológicamente en Cristo y en el “drama” de la humanidad, y podrá ser realmente considerada “sacramento para la salvación del mundo”<sup>119</sup>.

Todos los autores coinciden en la necesidad de la inserción de la Iglesia en Cristo, o de una relación intrínseca con la gracia, sin la cual perdería sentido toda analogía entre la mediación salvífica de la Iglesia y la de Cristo. La Iglesia, por tanto, no genera la salvación ni la gracia, sino que es “instrumento” en Cristo, necesario en la comunicación de la misma, aunque no absoluto.

Pannenberg se mostrará crítico ante la teología católica y cualquier atisbo de ruptura de la íntima conexión entre la acción salvífica de Cristo y la Iglesia. Por ello es tajante ante una posible interpretación de la sacramentalidad de la Iglesia que pueda inducir a pensar en una mediación eclesial de la salvación con independencia de Cristo.

117 Cfr. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 187-189.

118 Cfr. A. SCOLA, *¿Quién es la Iglesia?*, 171-177.

119 Cfr. A. SCOLA, *¿Quién es la Iglesia?*, 54-58.

Es ésta la clave de su desacuerdo con el comienzo del capítulo VIII de la constitución conciliar *Lumen Gentium*, en el que se afirma: «Este misterio divino de la salvación se nos revela y continúa en la Iglesia, a la que el Señor constituyó como su Cuerpo»<sup>120</sup>. Es la expresión “continúa en la Iglesia” la que crea dificultad para Pannenberg, lo que generará la siguiente crítica:

De acuerdo con los textos de las Cartas a los Efesios y a los Colosenses, la Iglesia pertenece también al misterio salvífico único, pero no como magnitud independiente, sino sólo en cuanto está presente y activa en Cristo y en cuanto Cristo está presente y activo en ella. No se trata de un suplemento que se añada al misterio salvífico que es idéntico con Jesucristo. En esa misma medida, hablar de una prolongación de este misterio (LG 52) es efectivamente problemático, porque sugiere que la Iglesia completa la obra de Cristo. Lo que en cambio sucede es que, en el contexto del plan de salvación de Dios, que es único, Cristo y la Iglesia van juntos en tanto en cuanto Cristo mismo está presente en ella. No hay, pues, que plantear a propósito de esto una alternativa; pero tampoco, por otra parte, hay que atribuir a la Iglesia una sacramentalidad propia que le corresponda autónomamente<sup>121</sup>.

Como respuesta a la crítica de Pannenberg, hacemos referencia al comentario de G. Philips que, al tratar este número, explicará que la “continuación” histórica del misterio de Cristo en la Iglesia, “cuerpo de Cristo” no ha de entenderse como un “añadido” a la revelación, cuya plenitud es Jesucristo (cfr. DV 4), sino más bien como una inserción de la Iglesia en el misterio de la salvación, que es la “clave” de toda la constitución. Ella es el lugar en el que se comunica comunitariamente la salvación de Cristo<sup>122</sup>.

El mismo término *continuat* recuerda a la expresión usada por J.A. Möhler al contemplar la visibilidad de la Iglesia erradicada en la encarnación del Verbo de Dios:

120 LG 52: AAS 57 (1965) 58.

121 W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 55.

122 Cfr. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au Deuxième Concile du Vatican*, Paris 1968, 214-215

La Iglesia visible es el Hijo mismo de Dios que continúa apareciendo entre los hombres en forma humana, se renueva constantemente y eternamente se rejuvenece; es la permanente encarnación del Hijo de Dios, razón por la que también los creyentes son llamados en la Sagrada Escritura cuerpo de Cristo<sup>123</sup>.

Consideramos esta relación con el texto de Möhler importante para esclarecer la dependencia radical de la Iglesia de Cristo, y no su “independencia” de Cristo en la obra de la salvación<sup>124</sup>.

Curiosamente, Jüngel, que se ha mostrado crítico respecto a la consideración de la Iglesia como “sacramento”, nos muestra un camino bastante sugerente de convergencia en lo que se refiere a la instrumentalidad de la Iglesia, al analizar el término tridentino *repraesentatio Christi* (cfr. DH 1740) en el contexto de la celebración eucarística.

Jüngel, intentando profundizar en la controversia católico-protestante, se propone esclarecer cómo se ha de entender la “acción” de la Iglesia en la “representación simbólica” para alcanzar un acuerdo ecuménico: ¿Quién es el sujeto de la acción?, ¿es obra de Dios o del hombre?, ¿qué papel desempeña la Iglesia en esta representación de la voluntad salvífica divina? A estas preguntas responderá tomando como modelo el “actuar litúrgico”, pues es en la liturgia donde se manifiesta la esencia de la Iglesia.

Según nuestro autor, para la teología católica, en la celebración de la eucaristía tanto la acción del sacerdote como la de la comunidad poseen un carácter activo, que impide que se muestre con claridad a Dios como auténtico sujeto de la acción. Así el sacerdote es visto como un *alter Christus*, a cuyo actuar se somete la acción del sujeto primario que es Cristo. Y la comunidad perfecciona (*opus perficiendum*) el

123 Cfr. J.A. MÖHLER, *Simbólica*, 35, Madrid 2000, 384-385.

124 Esta vinculación con la idea de Möhler no aparece en los comentarios a la constitución, ni en el prestigioso estudio de Philips, ni en otros más recientes, apuntando sólo a la idea de la “prolongación” de la salvación en la Iglesia (cfr. P. HÜNERMANN – B.J. HILBERATH, ed., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004, 514).

sacrificio de Cristo al celebrar la eucaristía. Negándose así – según Lutero – que el *opus Christo* haya sido definitivamente consumado con su pasión y muerte, y que la justificación sea sólo mérito suyo<sup>125</sup>.

Entendiendo así la acción de la Iglesia en la liturgia, la “representación simbólica real” o el ser sacramental de la Iglesia estaría en contradicción con la doctrina de la justificación, que establece la primacía de la acción de Dios a la que el hombre responde con un “actuar recipiente” o una “pasividad creativa” de la fe. Así explicitará Jüngel – siguiendo a Lutero – cómo debería ser el actuar de la Iglesia en concordancia con el artículo de la justificación:

En este sentido, Lutero puede calificar a la Misa de «*summa et compendium Evangelii*». En la acción litúrgica de la Iglesia no debe «suceder por tanto... ninguna otra cosa que no sea el que Nuestro Señor mismo habla con nosotros a través de su santa palabra y que nosotros, a su vez, hablamos con él mediante la oración y el cántico de alabanza»<sup>126</sup>.

Este diálogo que se establece entre Dios y el hombre a través de la proclamación del Evangelio expresa la estrecha relación entre el actuar de Dios y el actuar eclesial en la liturgia, que nos permite hablar de una “sincronización” y “distinción” entre ambos sujetos<sup>127</sup>:

- El Evangelio proclamado es, al mismo tiempo acción divina y humana, acción de Dios y acción eclesial sincronizadas, en tanto que el predicador proclama el Evangelio que “representa” y “ofrece” la acción de Cristo, al tiempo que “manifiesta” y hace “efectiva” en el hombre la presencia de la salvación de Dios, acogida pasivamente por la fe.
- Al tiempo que ambas acciones llegan casi a identificarse, se establece la distinción entre los sujetos: sólo Dios habla, y la Iglesia es “oyente y sólo oyente” de la Palabra. Y sólo porque es *ecclesia audiens* se convierte en *ecclesia dicens*, porque en su dejarse hacer por Dios representa a Cristo y hace posi-

125 Cfr. JÜNGEL, «¿Iglesia sacramento?», 112-114.

126 JÜNGEL, «¿Iglesia sacramento?», 114.

127 Cfr. JÜNGEL, «¿Iglesia sacramento?», 115-116.



ble que su misterio salvífico sea continuado en el mundo.

Teniendo en cuenta estas dos claves del actuar litúrgico se puede hablar de la sacramentalidad de la Iglesia en sintonía con la doctrina de la justificación, por estar referida en todo su ser y actuar a Jesucristo, y no a sí misma; al actuar de Cristo en la Iglesia, y a la acción de éste como origen y fuente de su propia acción. Es decir, sólo desde la pasividad puede “representar” a Cristo y posibilitar que su misterio salvífico sea continuado en el mundo, sin negarse así la “instrumentalidad” de la Iglesia subordinada a la “causa principal” de la gracia.

Será B. Sesboüé el que lance una pregunta incisiva ante todo este planteamiento de la “subordinación” de la Iglesia a la acción de Dios. Pues admitiéndose que la analogía entre la “causa principal” y la “causa instrumental” no se sitúan al mismo nivel, no se puede negar la necesidad de la Iglesia como “causa instrumental”. Ésta, efectivamente, actuando “bajo la gracia” se convierte en “sujeto” del obrar salvífico. La pregunta sería: ¿la aparente oposición entre el obrar divino y el obrar humano en la acción salvífica, no conduce a una dificultad de comprensión de la relación “gracia-libertad agraciada”?<sup>128</sup>

Una cuestión que nos introduce en el debate teológico del “natural-sobrenatural”, aún abierto no sólo a nivel ecuménico, sino también al interno de la teología católica. Autores como H. de Lubac, K. Rahner, o J. Alfaro abrieron el debate en el s. XX, no llegándose a conclusiones unánimes al respecto. La cuestión no ha sido retomada por la teología católica actual, siendo la reapertura de esta discusión un reclamo necesario expuesto por el diálogo ecuménico.

El desarrollo que hemos realizado, enfrentándonos a los puntos concretos que mayor divergencia manifiestan al considerar la Iglesia “como sacramento”, en consonancia con las cuestiones individuadas por el documento de FC, NMI, especialmente en el n. 48, creemos que nos abren a nuevos horizontes y planteamientos desde los que seguir reflexionando en orden a alcanzar un mayor consenso.

128 Cfr. B. SESBOÜÉ, *Por una teología ecuménica*, 150-152.

## 5. LA IGLESIA COMO “SACRAMENTO”, BASE DE UNA ECLESIOLOGÍA CONVERGENTE

Tras haber individuado los aspectos de la concepción sacramental de la Iglesia que crean dificultad en los acuerdos ecuménicos, proponemos –como posibilidad para abrir esta cuestión a la convergencia– una relectura de la sacramentalidad de la Iglesia desde las claves de la celebración eucarística, como lugar por excelencia de la manifestación y realización de la Iglesia<sup>129</sup>.

El concilio Vaticano II consideró la liturgia como “cumbre y fuente” hacia la que tiende la vida de la Iglesia y de la que mana su fuerza (SC 10), refiriéndose principalmente a la celebración de la eucaristía. La vinculación Iglesia-eucaristía no es extraña al mundo ortodoxo, que fiel a la concepción patristica, identificará la “Divina Liturgia” con el mismo ser de la Iglesia. Y si nos acercamos al mundo luterano, desde la definición de la Iglesia que encontramos en CA VII, la *congregatio sanctorum* se manifiesta allí donde el Evangelio es enseñado en su pureza y los sacramentos son administrados conforme al Evangelio.

Por tratarse de una propuesta, no deja de ser una cuestión abierta que pretende no más que ampliar horizontes. Sirva como autocrítica a nivel hermenéutico, las diferencias existentes entre las distintas confesiones de la comprensión de la celebración eucarística, Cena del Señor o Divina Liturgia. Lo que hace que lo sugerente de nuestras conclusiones se vean considerablemente limitadas.

### 5.1. *A la luz de la teología actual*

Los autores estudiados, tanto del ámbito católico como luterano y ortodoxo, convergen en esta íntima vinculación

129 Al referirnos a la comprensión de la celebración eucarística, nos estamos basando en los documentos del diálogo bilateral Luterano-Católico y Católico-Ortodoxo, así como en los autores estudiados. De modo que, por ejemplo, no podrían extenderse estas conclusiones a todo el mundo protestante por tener una consideración distinta de la Cena del Señor. De igual modo, muchos de los teólogos protestantes no se muestran del todo de acuerdo con Pannenberg o Jüngel.

eucaristía-Iglesia, que ya H. de Lubac había apuntado al retomar el famoso adagio “la Iglesia hace la Eucaristía, la Eucaristía hace a la Iglesia”<sup>130</sup>, manifestando la inseparable y recíproca causalidad entre ambas realidades.

La misma particularidad de la celebración eucarística, en la que el mismo Cristo está realmente presente en el pan y el vino, y permite a los creyentes la participación ontológica en la comunión con Dios, con una *simultaneidad* en la “mediatez-inmediatez”, lo personal y comunitario, lo visible e invisible, lo histórico y escatológico; podría ofrecer la clave de solución a las dificultades planteadas por una eclesiología elaborada desde el principio de la sacramentalidad.

El mismo Jünger, como ya hemos mencionado, planteaba desde el acontecer litúrgico la posibilidad de la convergencia sobre la instrumentalidad de la Iglesia, al matizar cómo debía interpretarse la *repraesentatio Christi* en un sentido pasivo, llevándole a poner el énfasis sobre la *ecclesia audiens* que deviene *ecclesia dicens* en tanto que es *audiens*.

También Pannenberg, partiendo de la definición de la Iglesia de CA VII, afirmará que por la acción del Espíritu Santo en la proclamación del Evangelio y la celebración eucarística, el creyente participa simultáneamente de la filiación en Cristo y de la comunidad de todos los creyentes en el mismo Cristo, ofreciendo así una solución al debate entre la mediación eclesial y la inmediatez de la fe en Jesucristo<sup>131</sup>.

Efectivamente, es la Iglesia la que posibilita la proclamación del Evangelio y la celebración de los sacramentos, pero lo hace porque previamente ha recibido el mandato del Señor. Y al mismo tiempo que responde a ese mandato, por la proclamación de Evangelio y la celebración eucarística, se “hace” la Iglesia como comunidad en torno a la Palabra y la eucaristía. Se puede, por tanto, observar la prioridad de la acción de Dios en la obra de la salvación, y la mediación de la Iglesia, en tanto que es “ministra” (indicándose la “subordinación”) del Evangelio y los sacramentos, por la que ella es cons-

130 Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, 112; 126.

131 Cfr. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, 154-155; 265.

tituida bajo la acción del Espíritu Santo, que es quien propicia la comunión con Cristo y de los creyentes entre sí.

La teología ortodoxa ha hecho hincapié en la dimensión epiclética de la celebración eucarística, vinculando cristología-pneumatología y eclesio-logía en la liturgia. Un aspecto que favorece la convergencia, tanto con la teología protestante como con la teología católica.

Así lo hemos observado en Bobrinskoy, que afirma que la liturgia es “epifanía de la Iglesia”, convirtiéndose la Iglesia en portadora del Espíritu, un “pentecostés permanente” para el mundo<sup>132</sup>. La visibilidad e invisibilidad de la Iglesia, su santidad y pecado, así como la instrumentalidad y su ser mediador, habría que comprenderlos como una “transparencia” de la Luz trinitaria que la Iglesia ha de reflejar sobre el mundo, cuyo origen está en el acontecer eucarístico<sup>133</sup>.

Del mismo modo, Zizioulas identificará la *hypostasis eclesial* con la *hypostasis eucarística*<sup>134</sup>, que inserta a la Iglesia ontológicamente en la *hypostasis* de Cristo<sup>135</sup>. Pero no sólo inserta a la Iglesia, sino que todo el cosmos queda integrado en el cuerpo de Cristo, pues el creyente, al estar “en relación” con lo creado, lo “eclesializa” y lo incluye también ontológicamente en Cristo<sup>136</sup>. Y es de esta forma como Zizioulas comprende la mediación salvífica de la Iglesia.

Estos planteamientos reiteran que la mediación sacramental de la Iglesia no tiene sentido si no es “en Cristo”, así como la cooperación pasiva desde una identidad arraigada en la celebración eucarística: ser “transparencia” y “reflejo” de la gracia no apuntan precisamente a una absolutización de la Iglesia u oscurecimiento de la acción de Dios.

Desde la perspectiva católica, Scola considerará la eucaristía como el “lugar” en el que se produce la “inclusión” del hombre en Cristo, donde se realiza especialmente la

132 Cfr. B. BOBRINSKOY, *El misterio de la Trinidad*, 208-212.

133 Cfr. B. BOBRINSKOY, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», *Contacts* 198 (2002) 180.

134 Cfr. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 73; 145.

135 Cfr. I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 101.

136 Cfr. I. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 118-119.

“mediación intrínseca” o “sacramental” de la Iglesia. Los dos polos de la “elipse eucarística” (concentración antropológica y sacramental) expresan en la unidad del evento el *ex opere operato* y el *ex opere operantis*<sup>137</sup>.

Aunque, a nuestro modo de ver, será De La Soujeole quien realice la propuesta más atractiva, al aunar en su planteamiento las categorías de “sacramento” y “comunión” desde la perspectiva de la “gracia descendente” e identificar la Iglesia con la eucaristía basándose en la misma estructura de este sacramento<sup>138</sup>. Así, designa la *res tantum* eclesial como la comunión de vida sobrenatural, el *sacramentum tantum* como la comunidad o hecho social, y la *res et sacramentum* eclesial como las mediaciones que significan y comunican la vida teologal. Ninguna de estas realidades podría entenderse por separado en la Iglesia, como es impensable separar en la celebración eucarística la presencia de Cristo de las especies eucarísticas y la comunidad celebrante, aunque sea posible distinguirlas.

La clave más interesante que abre perspectivas hacia una convergencia eclesial será la descripción de la “comunión diaconal” (*res et sacramentum* eclesial), como una comunión intermediaria entre la “comunión teologal” (*res tantum*) y la “comunión social” (*sacramentum tantum*). Esta “comunión diaconal”, que se expresa fundamentalmente a través de la predicación y la celebración de los sacramentos, toma parte en la “comunión teologal”, facilitando la participación ontológica de los cristianos en la vida teologal; y en la “comunión social”, asegurando la permanencia del don teologal en la forma social de la comunión a pesar de su pecado y necesidad de conversión hasta alcanzar su plenitud en la “comunión teologal”.

Desde esta concepción, la “instrumentalidad-mediación” de la Iglesia, habría que concebirla en clave de *diaconía*, subordinada a la realidad de gracia; y, en la misma realidad de la Iglesia podría conjugarse su aspecto visible e invisible, así como su santidad ontológica y el pecado.

137 Cfr. A. SCOLA, *¿Quién es la Iglesia?*, 188-191.

138 Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, 260-268.

Con esta sugerencia que realizamos no pretendemos afirmar que el ecumenismo eclesiológico deba comenzar por la eucaristía, sino que la comprensión común de la celebración eucarística podría conducirnos a resolver cuestiones que continúan siendo objeto de “fricción” en el diálogo ecuménico.

## 5.2. Claves desde la celebración eucarística

Al situar la relectura de la sacramentalidad de la Iglesia desde la celebración eucarística, nos adentramos en la escuela de la *lex orandi* que revierte sobre la *lex credendi* que ha de remitir constantemente sobre la liturgia, especialmente sobre el sacramento de la eucaristía, “cumbre y fuente” de la vida de la Iglesia.

De esta forma proponemos una visión dinámica de la celebración eucarística, en la que nuevamente *corpus mysticum* y *Corpus Christi* aparezcan unidos como ocurría en el primer milenio de la historia de la Iglesia, abandonando en este modo el carácter estático y devocional a la que quedaría reducida en el segundo milenio eclesial<sup>139</sup>.

Se hace necesario, en primer lugar, recuperar una visión totalizante del *mysterion-sacramentum* bíblico, como el misterio de salvación de Dios manifestado en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, que por la acción del Espíritu Santo se “actúa” en la historia invitando a los hombres a participar en la *koinonia* trinitaria, anticipada en la “comunidad escatológica”. En ésta, bajo el poder del Espíritu, se sigue actualizando la salvación de Cristo por los *medios* salvíficos que constituyen la Iglesia.

En este mismo sentido hemos enmarcado la comprensión sacramental de la Iglesia desde la amplia visión del mis-

139 Esta distinción entre carácter estático y dinámico de la celebración eucarística es expuesta por C. Giraud al cumplirse veinte años de la celebración del concilio Vaticano II. Él mismo se preguntaba si al alba del tercer milenio retornaría la visión dinámica de la eucaristía, propia de la catequesis mistagógica de los Padres de la Iglesia (cfr. C. GIRAUDDO, «Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa», en M. SIMONE, ed., *Il Concilio a venti anni dopo*, Roma 1989, 158-160).

terio de la salvación que se realiza en la historia, y en el que la Iglesia “como sacramento” se encuentra inserta.

En segundo lugar, una comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia desde la celebración eucarística nos ayudaría a superar y extender los “límites” de la analogía de la encarnación, usada para explicar el carácter teándrico de la Iglesia, pero que –a nuestro modo de ver– ha “encorsetado” la potencialidad del ser sacramental de la *natura* de la Iglesia. La analogía, por tanto, habría que establecerla no sólo con el misterio de la Encarnación, sino con el misterio total de la vida de Cristo y su resurrección, así como con el acontecimiento de Pentecostés, recuperándose la dimensión cristológica y pneumatológica, sin la cual es imposible la celebración eucarística como “memorial” y “epiclesis”.

En tercer lugar, en la celebración eucarística se realiza la comunión simultánea con Dios, inmediata y mediada, y la comunión de los hombres entre sí. Siendo imposible realizar una separación entre “sacramento” y “comunión”. La Iglesia, así, participa ontológicamente en la vida de la Trinidad, sintiéndose constituida como “comunidad” histórico-sacramental que camina en este mundo “anclada” en el futuro.

“Sacramento” y “comunión”, dos nociones que no pueden separarse para una justa comprensión de la realidad de la Iglesia, constituida “elípticamente” – usando la expresión de A. Scola – entre los polos de la concentración sacramental salvífica y la concentración antropológica.

Así lo hemos expuesto al tratar los distintos documentos del diálogo ecuménico, y la reflexión teológica actual, que tiende a vertebrar ambas categorías. Tal vertebración se da de modo “natural” en la celebración de la eucaristía, con un componente escatológico que ayudaría a situar la Iglesia “como sacramento” en relación al reino de Dios, cuestión aún discutida en la reflexión teológica y no exenta de reducciones parciales.

Un cuarto aspecto que destacamos es la centralidad de Cristo en la celebración eucarística. La comunidad congregada se sabe llamada, en el Espíritu, a la comunión con el Padre por su inserción en Cristo. La acción gratuita de Dios se transforma en respuesta por parte del hombre, que experimenta el gozo de la salvación en el “ya” de su historia a pesar de su pecado.

La realidad visible e invisible, santa y pecadora, así como la prioridad de la acción de Dios y una salvación que no le es propia a la Iglesia, se evidencian desde el evento eucarístico. Una nueva perspectiva desde la que considerar aquellos aspectos que continúan suponiendo una dificultad para una justa comprensión de la Iglesia “como sacramento”.

En quinto lugar, en el conjunto de la *synaxis* eucarística, los ministerios se comprenden como ministerios de la salvación, es decir, subordinados a ella. Los ministros son “servidores” de la salvación, y por esta identidad eucarística cobra sentido su ministerio.

Aspecto que nos ayuda a repensar la discutida cuestión de la instrumentalidad sacramental de la Iglesia, pues la íntima vinculación Iglesia-eucaristía, hace que la Iglesia sólo pueda ser considerada como “ministra de salvación”.

En sexto lugar, en la celebración de la eucaristía todos los elementos visibles, rituales, así como la misma comunidad celebrante, sólo adquieren sentido por ser una invitación a traspasar los límites de lo material e indicar una realidad trascendente.

Habría que comprender también todo lo visible e institucional en la realidad sacramental de la Iglesia viviendo de su identidad mística, que relativiza lo histórico, al tiempo que lo hace necesario para que la salvación de Dios pueda realizarse en este mundo teniendo como interlocutor al hombre concreto.

Y, finalmente, apuntamos a la dimensión misionera de la celebración de la eucaristía. Pues la comunidad que celebra y experimenta la “comunidad escatológica” (como “signo”) es después “dispersada sacramentalmente” – en palabras de Bobrinskoy – por el mundo, siendo así un “pentecostés permanente” que convoca a todos los pueblos (como “instrumento”), “reflejo” y “transparencia” de la Luz trinitaria.

Desde estas claves que hemos ofrecido de forma sintética quizá podría profundizarse en una comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia que ayude a superar las cuestiones en discusión. A nuestro parecer, estas mismas dificultades han llevado a no tomar suficientemente en cuenta esta relectura. No hay que olvidar que una de las acusaciones que



se hacía a la teología católica era la de considerar los sacramentos como “autorrealizaciones” de la Iglesia.

Nos resulta llamativo que todas las propuestas eclesiológicas planteadas desde la sacramentalidad de la Iglesia, que hemos expuesto, confluyan en una vinculación intrínseca eucaristía-Iglesia. Quizá sea el momento de una reflexión sosegada a este respecto, al margen de posturas enfrentadas.

### 5.3. *Un aspecto indispensable sin el cual no es posible la convergencia*

La “sacramentalidad” de la Iglesia, un aspecto indispensable sin el cual no es posible la convergencia ecuménica a nivel eclesiológico. Esta afirmación sería la respuesta a la pregunta que nos hacíamos al comenzar nuestro estudio.

No afirmamos que sea la única categoría desde la que plantear una eclesiología de convergencia, pero sí que es una categoría irrenunciable para alcanzar una dogmática común entre la tradición católica, protestante y ortodoxa.

Así, aunque el panorama teológico católico actual se incline más por estructurar una eclesiología desde las claves de la comunión, en las propuestas de los teólogos que ponen el énfasis en la eclesiología sacramental, se puede observar que no son incompatibles ambas categorías, siendo deseable la conjunción y articulación entre ambas. Sólo así podrá evitarse el riesgo de una concepción “idealista” de la comunión, desarraigada de la dimensión visible e histórica, y del “drama” del hombre que vive y espera en cada lugar y cada tiempo, y sigue necesitado de experimentar la salvación de Dios en la concreción de su vida.

Resulta interesante que sea el diálogo ecuménico el que reabra de nuevo el debate al interno de la teología católica. La sinfonía –siguiendo el ejemplo de Balthasar– requiere la interpretación de diferentes armonías y el contraste entre los distintos instrumentos<sup>140</sup>. La verdad de la *natura* de la Iglesia requiere, por tanto, de la diversidad católica, protestante y ortodoxa, para que pueda interpretarse en todo su esplendor y riqueza lo sublime de la “sinfonía” eclesiológica.

140 Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La Verdad es sinfónica*, Madrid 1979, 5-6.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Documentos del diálogo ecuménico*

- BEST, T.F. – GASSMANN, G., ed., *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report on the Fifth World Conference on Faith and Order (Santiago de Compostela, 1993)*, Geneva 1994.
- COMISIÓN MIXTA LUTERANO-CATÓLICA, *Ante la unidad*, en EO II, 520-738 (orig. alemán: *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft*, Paderborn 1985; inglés: «Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship», *Information Service* 59 [1985/III-IV] 44-72).
- \_\_\_\_\_, *Caminos hacia la comunión*, en EO I, 750-820 (orig. alemán: *Wegen zur Gemeinschaft*, Paderborn 1980; inglés: «Ways to Community», *Information Service* 46 [1981/III] 64-79).
- \_\_\_\_\_, *El Evangelio y la Iglesia*, en EO I, 619-682 (orig. alemán: «Das Evangelium und die Kirche», *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 344-362; inglés: «The Gospel and the Church», *LW* 19 [1972] 259-273).
- \_\_\_\_\_, *El ministerio espiritual en la Iglesia*, en EO I, 841-911 (orig. alemán: *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn 1981; inglés: «The Ministry in the Church», *Information Service* 48 [1982/II] 12-29).
- \_\_\_\_\_, *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la Justificación*, Salamanca 1996 (orig. alemán: *Kirche und Rechtfertigung*, Paderborn 1994; inglés: *Church and Justification*, Geneva 1994).
- COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique et difference fondamentale*, Paris 1987.
- CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS, «Cuarta asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias (Uppsala, 1968)», en L. VISCHER, ed., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968)*, Madrid 1972, 237-247 (orig. inglés: N. GOODALL, *The Uppsala Report. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, 1968*, Geneva 1968).
- FE Y CONSTITUCIÓN, *Iglesia y Mundo. La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana*, Bogotá 1993, 31 (orig. inglés: COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Church and World. The*

*Unity of the Church and the Renewal of Human Community*, Geneva 1990).

\_\_\_\_\_, *Naturaleza y misión de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una declaración común*, Ginebra 2005 (orig. inglés: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Geneva 2005).

GRUPO BILATERAL DE TRABAJO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA Y DE LA DIRECCIÓN ECLESIASTICA DE LA IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA UNIDA DE ALEMANIA, «Communio Sanctorum. La Iglesia como Comunión de los Santos», *DiEc* 38 (2003) 149-263 (orig. alemán: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000).

KINNAMON, M., ed., *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches*, Geneva 1991.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS – FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999)», *DiEc* 34 (1999) 680-707 (orig. alemán: *Gemeinsame Erklärung zu Rechtfertigungslehre*, Frankfurt am Main 1999; inglés: *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Gran Rapids, Michigan – Cambridge 2000).

### *Documentos del magisterio de la Iglesia católica*

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de Ecclesiología*, en *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 327-375.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio* (18 mayo 1992): AAS 85 (1993) 838-850.

DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999.

LORA, E., ed, *Enchiridion Vaticanum*, Bolonia 1976-2006

SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 decembris 1985: EV 9, 1779-1818.

Pío XI, encíclica *Mortalium animos*: AAS 20 (1928), 5-16.

### Bibliografía por autores

- ANTÓN, A., «Eclesiología postconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 275-294.
- BALTHASAR, H.U., *La Verdad es sinfónica*, Madrid 1979.
- BEINERT, W., «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», *ThBer* 9 (1980) 13-63.
- BERNARDS, M., «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», *MThZ* 20 (1969) 29-54.
- BEST, T.F., «Unity, models of», en N. LOSSKY, ed., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneve 2002<sup>2</sup>, 1173-1175.
- \_\_\_\_\_, « Ecclesial Reality and Ecumenical Horizons for the Twenty-First Century», en P.M. FAHEY, *Receiving 'The Nature and the Mission of the Church'*, London-New York 2008.
- BIRMELE, A., *La communion ecclésiale*, Paris 2000.
- BIRMELE, A., *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986.
- BOBRINSKOY, B., «Communion trinitaire et communion ecclésiale», *Contacts* 198 (2002) 169-181.
- \_\_\_\_\_, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris 2003.
- \_\_\_\_\_, *El Misterio de la Trinidad*, Salamanca 2008 (orig. francés: *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris 1986).
- BOFF, L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschlu an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972.
- BORNKAMM, G., «mysterion», en *ThWNT*, IV, 809-834.
- BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Roma 1999.
- BRINKMANN, M.E., «De plaats van de Kerk in W. Pannenberg's Theologie», *Nederlands Theol. Tijdschrift* 1 (1978).
- CANOBBIO, G., «La Chiesa come sacramento de salvezza: una categoria dimenticata», en ATI, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Milano 2005, 115-181.
- CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement*, Paris 1987.

- CONGAR, Y., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación y liberación*, Barcelona 1976 (orig. francés: *Un peuple messianique: l'Eglise, sacrement du salut et liberation*, Paris 1975).
- DIEZ, K., 'Ecclesia – non est civitas platonica'. *Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage and die 'Sichbarkeit' der Kirche*, Frankfurt 1997.
- EVANS, G.R., *Method in Ecumenical Theology*, Cambridge 1996.
- FRAJÓ, M., *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid 1986.
- GIRAUDO, C., «Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoría dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa», en M. SIMONE, ed., *Il Concilio a venti anni dopo*, Roma 1989, 145-160.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Imagen de la Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, Madrid 2008.
- GRILLMEIER, A., «Kommentar zu LG Kap. 1», en *LThK. E I*, 156-176.
- HÖFER, J. – RAHNER, K., ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1957-1968.
- HÜNERMANN, P. – HILBERATH, B.J., ed., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004.
- JOURNET, C., *L'Église du Verbe Incarné*, II, Paris 1951.
- JÜNGEL, E., «Credere in Ecclesiam – Eine ökumenische Besinnung», *ZThK* 99 (2002) 177-195
- \_\_\_\_\_, *El ser sacramental*, Salamanca 2007 (orig. alemán: *Sakramentales Sein. In evangelischer Perspektive*, Rom 2006).
- \_\_\_\_\_, «¿La Iglesia sacramento?», en A. GONZÁLEZ MONTES, ed., *Cuestiones de ecclesiología y teología de Martín Lutero. Actas del III Congreso Internacional de teología luterano-católica (Salamanca, 26-30 septiembre 1983)*, Salamanca 1984, 97-124 (orig. alemán: «Die Kirche als Sakrament?», *ZThK* 80 [1982] 432-457).
- KASPER, W., *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander 2010 (orig. inglés: *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London-New York 2009).

- \_\_\_\_\_, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 325-350.
- KITTEL, G. – FRIEDERICH, G., ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933-1979.
- KOFFEMAN, L.J., *Kerk als sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II*, Vandebourg 1986.
- LAMIRANDE, E., «Ecclesia», en C. MAYER, ed., *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Basel 1996-2002, 691-692.
- LANNE, E., «Le mystère de l'Église dans la prospective de la théologie Orthodoxe», *Irén.* 35 (1962) 171-212.
- LEGRAND, H., «Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique», en C. THEOBALD, *Vatican II sous le regard des historiens*, Paris 2006, 49-82.
- LIER, H. V., «De l'Ère constantinienne à un nouvel âge du monde», in B. LAMBERT, ed., *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, Paris 1967, 317-329.
- LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980.
- MAFFEIS, A., «Concilio Vaticano II, dialogo ecumenico, recezione», en en ATI, *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano 2005, 305-330.
- MARTIN, L., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-1929.
- MOLTMANN, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975.
- NOCETI, S., *La Chiesa segno del Regno. L'ecclesiologia di Wolfhart Pannenberg*, Firenze 2005.
- PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976 (orig. alemán: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967).
- \_\_\_\_\_, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1973 (orig. alemán: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964).
- \_\_\_\_\_, *Teología Sistemática*, III, Madrid 2007 (orig. alemán: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993).
- PASQUIER, J.-M., *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Fribourg 2008.
- PENNA, R., *Il 'mysterion' paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978.
- PHILIPS, G., *L'Église et son Mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, I-II, Paris 1967-1968.

- PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007.
- RAHNER, K., «Para una teología del símbolo», en Id., *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 283-321.
- RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecle-siología*, Barcelona 1972.
- \_\_\_\_\_, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamen-tal-theologie*, München 1982.
- REVEL, J.-P., *Traité des sacrements*, I, Paris 2004.
- SCHNEIDER, TH., *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca 1982.
- SCHULTE, R., «Los términos *mysterion* y ‘sacramentum’ en orden a una teolo-gía de los sacramentos», en J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis*, IV/2, Madrid 1974, 53-159.
- SCOLA, A., *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacra-mental para la eclesiología*, Valencia 2008 (orig. italiano: *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l’ecclesiologia*, Brescia 2005).
- SEMMELROTH, O., «La Iglesia, sacramento de salvación», en J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium salutis*, IV/1, Madrid 1973, 321-370.
- SESBOUÉ, B., *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999.
- SMULDERS, P., «La Iglesia sacramento de salvación», in G. BARAÚNA, ed., *La Iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona 1966, 377-400.
- VON SODEN, H., «*mysterion* nd *sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche», *ZNW* 12 (1911) 188-227.
- DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Le sacrement de la communion. Essai d’eclésiologie fondamentale*, Paris 1998.
- \_\_\_\_\_, *Introduction au mystère de l’Église*, Paris 2006.
- \_\_\_\_\_, «Questions actuelles sur la sacramentalité», *RThom* 99 (1999) 483-496.
- VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989.
- ZEUCH, M., «Zeichen des Reiches Gottes: Ekklesiologie und Sakra-mententheologie bei Wolfhart Pannenberg», *LuThK* 20 (1996) 176-191.
- ZIZIOULAS, I., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca 2009 (orig. inglés: *Communion and Otherness*, London 2006).
- \_\_\_\_\_, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003 (orig. inglés: *Being as Communion. Studies in Person-hood and the Church*, New York 1985).

\_\_\_\_\_, *Lectures in Christian Dogmatics*, London-New York 2008.

\_\_\_\_\_, «Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irén.* 60 (1987) 323-335.

Dr. Rafael Vázquez Jiménez  
*Prof. Seminario de Málaga*

SUMARIO: El artículo parte de la constatación de la íntima vinculación entre la eclesiología y el ecumenismo, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. Ello se presenta como marco general de la reflexión sobre la Iglesia, que el autor contempla bajo la categoría de "sacramento", como posible punto de convergencia para el desarrollo de los diálogos ecuménicos en curso. Si la comprensión de la Iglesia afecta al modo de afrontar la cuestión de la unidad entre los cristianos, el autor quiere responder a esta pregunta: ¿una concepción sacramental de la Iglesia facilitaría la convergencia eclesiológica con ortodoxos y protestantes, haciendo allanar el camino hacia la comunión plena? La respuesta será positiva, pues, en opinión del autor, se deben armonizar los conceptos de "sacramento" y "comunión" en la eclesiología actual para escuchar las voces de los teólogos de la Iglesia de todas las confesiones y elabora una eclesiología convergente.

ABSTRACT: The article begins from the affirmation that there is a close bond between ecclesiology and ecumenism, especially from the Second Vatican Council. It is presented within the general framework of the reflection on the Church, which the author ponders using the category of "sacrament", as a possible point of convergence for the development of current ecumenical dialogues. If our understanding of the Church affects the way we confront the question of Christian unity, the author wants to respond to this question: would a sacramental conception of the Church facilitate an ecclesiological coming together of orthodox and protestants, clearing the way for full communion? In the author's opinion the response will be positive, as the harmonization of the concepts of "sacrament" and "communion" in current ecclesiology is necessary so that the voices of theologians from all Christian denominations be listened to and a convergent ecclesiology be elaborated.