

CUERPO MÍSTICO, PUEBLO DE DIOS Y SACRAMENTO: TRES PARADIGMAS QUE ILUMINARON LA REFLEXIÓN SOBRE LA SANTIDAD DE LA IGLESIA (1920-1965)

[MYSTICAL BODY, PEOPLE OF GOD AND SACRAMENT:
THREE PARADIGMS THAT ILLUMINATED THE THEOLOGICAL
REFLECTION ON THE HOLINESS OF THE CHURCH (1920-1965)]

MIGUEL DE SALIS

Resumen: La santidad de la Iglesia es uno de los capítulos eclesiológicos que ha sufrido cambios importantes a lo largo del siglo XX. Este estudio trata de las aportaciones y cambios relacionados con las tres principales ideas de la Iglesia del periodo entre 1920 y 1965. La imagen del cuerpo de Cristo aportó importantes contenidos en el discurso, algunos de los cuales fueron asumidos por autores que han preferido ver la Iglesia bajo los otros paradigmas. Por eso hemos evitado señalar argumentaciones o temas «típicos» de un paradigma, y subrayamos los cambios de sentido cuando estábamos delante de la recepción de argumentos desarrollados bajo otro paradigma.

Palabras clave: Santidad, Iglesia, Paradigmas eclesiológicos.

Abstract: The holiness of the Church is one of the ecclesiological chapters that underwent great changes during the XXth century. This study deals with the contributions and changes on this theme related to the three major ideas of the Church in the period 1920-1965. The image of the mystical body of Christ provided important contents for the Holiness of the Church, some of which were assumed by authors who preferred to use other paradigms in ecclesiology. For this reason, we decided not to indicate the typical reasons and themes of a given paradigm, and have underlined changes of meaning when addressing the reception of arguments that were developed under another paradigm.

Keywords: Holiness, Church, Ecclesiological Paradigms.

La eclesiología posterior a la primera guerra mundial se polarizó en tres ideas: el cuerpo místico de Cristo, el pueblo de Dios y la idea de sacramento. Basándose en estos paradigmas sobre la Iglesia, los autores de entonces organizaron los tratados, publicaron monografías y discutieron. Se podría decir que estas tres ideas forman la trama en la cual podemos situar las varias aportaciones y estudios que se realizaron en esos años.

Hasta la encíclica *Mystici corporis* (1943), la eclesiología se fue enriqueciendo mucho en sus aspectos más espirituales, a la vez que el paradigma de la *societas perfecta* fue perdiendo terreno. Es la época en que los manuales eclesiológicos, en su casi totalidad apologeticos, se abren a una consideración más dogmática de la Iglesia. Los tratados dogmáticos del siglo XX en la época preconciliar son más bien pocos. Entre los principales encontramos el de Schmaus y el de Journet (este último inacabado).

En las eclesiologías de tipo apologetico la argumentación sobre la santidad de la Iglesia se concentraba —a grandes rasgos— en la santidad del origen y del fin, en los sacramentos (es decir, en la eficacia de los sacramentos administrados por la jerarquía), en la existencia de santos y en la demostración de que la pertenencia de pecadores a la Iglesia no afectaba a su santidad. Esta argumentación no era específica de las eclesiologías de la «societas perfecta»; era «clásica», y se puede encontrar en muchos tratados *De Ecclesia* de los siglos XVII-XIX y de parte del siglo XVI (algunas de las razones se remontan, incluso, a la polémica anti-husita de la Baja Edad Media)¹. Es cierto que la adaptación de los argumentos clásicos al paradigma de la «societas perfecta» fue bien lograda, pero debemos tener en cuenta que esas razones no habían nacido en el *humus* antiliberal de ese paradigma². Son dos realidades que han convivido juntas pero que son separables, y a veces es conveniente separarlas. No debemos afirmar lisa y llanamente que esos argumentos *pertenecen* a ese paradigma de la Iglesia porque son realidades nacidas dentro de contextos diferentes. Es más correcto decir que un argumento fue *tomado por* o *asociado a* un determinado pa-

1. Cfr. M. DE SALIS AMARAL, «A santidad da Igreja nos tratados pretridentinos de eclesiologia», en *Theologica*, 39 (2004) 125-157; IDEM, «A santidad da Igreja no século XVI», en *Teocomunicação*, 34 (2004) 795-816; M. TORCIVIA, «La santità della comunità ecclesiale e del singolo credente nella teologia e nella spiritualità della prima metà del novecento», en *Teresianum*, 56 (2005) 433-468.

2. Para una explicación de la «societas perfecta» anterior al Concilio Vaticano II, cfr. F. HOLBÖCK, «El misterio de la Iglesia dogmáticamente considerado», en F. HOLBÖCK y Th. SARTORY (dirs.), *El misterio de la Iglesia*, I, Herder, Barcelona 1966, 314s. Sobre la génesis de la idea de «societas perfecta» en la eclesiología también se puede ver L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion», en F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Bayard, Paris 2003, 159s.

radigma. Por tanto, esa argumentación no fue abandonada cuando se dejó (a partir de la encíclica *Mystici corporis*) la idea de sociedad perfecta. Aún hoy esos argumentos conservan su valor, dentro de paradigmas eclesiológicos nuevos.

En este trabajo estudiaremos las principales aportaciones relacionadas con los tres principales paradigmas de la eclesiología anteriores al Concilio: cuerpo místico de Cristo, pueblo de Dios y sacramento. Dedicaremos una atención especial a las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo, puesto que en ellas hemos encontrado un mayor tratamiento explícito de la santidad de la Iglesia. En los otros dos paradigmas es más frecuente encontrar aspectos heredados de la reflexión centrada en las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo. Esto quiere decir que los principales textos eclesiológicos posteriores a la segunda guerra mundial, en lo que atañe al tema que ahora nos ocupa, no se centraron en una única idea (pueblo o sacramento), sino que han recogido lo mejor que encontraron en el planteamiento anterior (del cuerpo místico).

Dejamos para otra ocasión las obras dedicadas a algunos de los temas que se suelen tratar al hablar de la santidad de la Iglesia (por ejemplo, la reforma de la Iglesia, la pertenencia de miembros pecadores, u otros más). Tales temas no siempre tienen relación directa con el paradigma central de la eclesiología, y a veces tienen una vida propia al margen de él. Por tanto, el lector encontrará en este estudio sólo la reflexión teológica más ligada a los ejes estructurantes de la eclesiología de la época. Nuestro propósito es intentar mostrar cómo se ve la santidad de la Iglesia si se siguen los tres paradigmas que presidieron el horizonte eclesiológico entre 1920 y 1965; ellos son nuestro hilo conductor en este estudio.

1. LAS ECLESIOLOGÍAS DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO: MAGISTERIO Y TEOLOGÍA

1.1. *Visión general de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo*

La gran diferencia entre los defensores de la imagen del cuerpo místico de Cristo del siglo XX y los del siglo XIX es que los más cercanos a nosotros la construyeron o la vieron en oposición a la institución eclesial, lo cual no ocurría en el siglo XIX. También estaban más influidos por la renovación espiritual que los hombres del siglo XIX. Por lo demás, es sabido que el pensamiento católico sobre la Iglesia que se estructuró alrededor de la idea del cuerpo místico de Cristo tuvo consecuencias muy diversas.

En este trabajo no trataremos específicamente las distintas aproximaciones y aspectos que las «eclesiologías del cuerpo místico» —llamémoslas así— presentaron a lo largo de su vida, sino las implicaciones que tuvieron en la idea de santidad de la Iglesia³. Sin embargo, pensamos que es importante decir que casi todas ellas intentaron colmar la distancia entre la realidad espiritual e invisible y la realidad institucional de la Iglesia. Lo hicieron a través del estudio del misterio de Cristo, viendo la unión hipostática como modelo para percibir las relaciones entre las dos dimensiones de la Iglesia o para entender la relación de Cristo con la Iglesia. Cuando el modelo hipostático no fue bien aplicado o se mezcló con elementos psicológicos o biológico-orgánicos, la reflexión dio lugar a una visión misticista de la Iglesia, negando o apagando la relevancia teológica de los vínculos sociales y visibles. En el otro extremo, y a veces como consecuencia de lo mismo, algunos llegaron a una visión racionalista de la dimensión institucional de la Iglesia. Hasta el inicio de la segunda guerra mundial no todos se dieron cuenta de los límites y diferencias que deben tenerse en cuenta cuando se aplica la analogía cristológica a la Iglesia. Muchos la usaron sin precisar demasiado los términos de la comparación o hablando en general de la continuación de la obra de Cristo⁴.

Uno de los problemas de estas comparaciones era el oscurecimiento de la relación entre las dos dimensiones de la Iglesia (espiritual e institucional)⁵. La

3. Para una visión de las varias corrientes, biológica, sociológica, orgánica, personalista, etc., pueden verse las obras de Antón, de Congar, y de otros autores más recientes, cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia», en G. CANOBBIO y P. CODA (eds.), *La Teología del XX secolo. Un bilancio*, II, Città Nuova, Roma 2003, 297s. Una de las interpretaciones más frecuentes de la expresión «cuerpo místico de Cristo» fue la de «dominio de la gracia». Su importancia para nuestro tema está en el hecho de unir mucho la Iglesia a la acción de la gracia, por lo cual, donde esté la Iglesia está la santidad, y donde no esté una no está la otra. Tuvo la ventaja de dar valor eclesial a la acción divina fuera de los límites visibles de la Iglesia Católica, y la desventaja de no dar tanta atención a la visibilidad de la Iglesia. Para una visión de la Iglesia como dominio de la gracia, solucionando la desventaja indicada, cfr. Ch. JOURNET, *L'Église Sainte*, Parole et Silence, Saint-Maur 1999, 11 (en su gran mayoría, este libro contiene textos, inéditos o publicados, de los años 30 y 40).

4. Algunas críticas de entonces a los que hacían la aplicación de la analogía cristológica a la Iglesia sin percibir sus límites pueden verse en S. TYSZKIEWICZ, «Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église?», en *OrChrP*, 7 (1941) 398ss; Y.-M. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Cerf, Paris 1937, 71; Ch. JOURNET, *L'Église Sainte...*, cit., 35; para una apreciación más reciente de la cuestión, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, BAC maior, Madrid 1987, 613. Algunos casi llegaron a realizar una identificación entre Cristo y la Iglesia, o los identificaron en algunos aspectos; por ejemplo, al aplicar en el mismo sentido, a Cristo y a la Iglesia, la dualidad de dimensiones; para más información véanse las obras de Feckes, Clérissac, Dieckmann, entre otros.

5. Hay que añadir a esto que en la primera mitad del siglo XX se tomaban como sinónimos la dimensión institucional y la dimensión visible de la Iglesia, lo cual provoca

encíclica *Mystici corporis* (1943) dio una respuesta a esta cuestión cuando asoció el cuerpo místico a la institución de una forma muy sólida. Por eso, desde entonces es habitual que la imagen del cuerpo místico de Cristo —también hoy— tenga un aspecto mucho más visible e institucional que aquél que le atribuían sus defensores en los primeros 40 años del siglo XX (véase, por ejemplo, K. Adam⁶).

Entre las eclesiologías que utilizan el paradigma del cuerpo místico de Cristo, pero sin recurrir al modelo hipostático para explicar la relación entre Cristo y la Iglesia, encontramos a von Balthasar. El teólogo suizo prefiere usar dos imágenes bíblicas para explicar la relación entre Cristo y la Iglesia: la analogía natural de la «unión matrimonial» (Ef 5,22-33, que ve la imagen del cuerpo muy unida a la imagen de la esposa)⁷, y la formación de Eva del costado de Adán (Gn 2,21-23)⁸. En este caso, la donación del Amor divino es lo que caracteriza a la Iglesia en su unión y alteridad en relación a Cristo. Esa donación amorosa del Amor divino es anterior y fundamento de las diversas dimensiones de la Iglesia, las cuales se explican por referencia a su raíz, que es el amor de Dios ofrecido libremente al hombre.

un estrechamiento de miras porque reduce lo visible a lo que es institucional. Por eso, en algunos textos el existir cristiano se ubicaba dentro de la dimensión espiritual, olvidando su visibilidad y subrayando su carácter interior al alma del cristiano. De este modo resulta lógico que el discurso sobre la santidad de la Iglesia tuviera que dividirse entre el conjunto de personas santas, por un lado, y el conjunto de medios santos, por el otro, sin lograr una unidad.

6. K. Adam precisa el lugar de la Iglesia en la *historia salutis* y las relaciones de la Iglesia con Israel, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 683. Para Adam la Iglesia reproduce en la historia las condiciones de la vida de Cristo en la tierra, en que lo divino se presenta escondido, pobre y humillado. Esto implica reconocer una cierta flaqueza general de la Iglesia, que se sitúa en el elemento terrestre y creado, en las formas visibles en que el misterio vive. En este sentido, la visión de K. Adam se abre a la consideración histórico-escatológica de la consumación de la Iglesia en la gloria, que es una característica típica de las imágenes del pueblo de Dios y sacramento, cfr. K. ADAM, «Le mystère de l'Église: du scandale à la foi triomphante», en P. CHAILLET (publié par), *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Bloud et Gay, Paris 1939, 33-55. En lo que respecta a la santidad de la Iglesia, K. Adam la considera imperfecta aquí en la tierra, pero al tratar las razones de su santidad sigue los temas tradicionales de la santificación debida al bautismo, a la ley moral y a los sacramentos.

7. Cfr. H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (1961), Morcelliana, Brescia 1969, 181s; G. MARCHESI, «La Chiesa "Sponsa Verbi". L'eclesiologia di Hans Urs von Balthasar», en *CivCatt*, IV (2005/3) 453s. Aunque existen varias ediciones de «Sponsa Verbi» en castellano (concretamente, consultamos la traducción de 1964 y la de 2001), hemos preferido usar la traducción italiana, confiando que sea accesible al lector. Cuando no se consultó la primera edición de una obra, pero nos parece relevante dejar constancia de la fecha en que se publicó, indicamos entre paréntesis junto al título el año en que apareció por primera vez.

8. Cfr. H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (1961)..., cit., 21s.

Hay otra explicación de las dos dimensiones de la Iglesia, esta vez pasando por una profundización del tratado *De gratia*. En ella se desarrolló el carácter comunitario y eclesial de la gracia santificante, además de la conformación con Cristo. Puede decirse que la renovación de la noción de «catolicidad», aplicada a la gracia, le dio este carácter eclesial⁹. Esta segunda versión, que no dejaba de ser cristológica, se distinguía de la primera por introducir una vertiente antropológico-salvífica.

El personalismo tuvo una cierta incidencia en la eclesiología del cuerpo místico, porque acentuó los aspectos personales de la unión de los fieles con Cristo y las relaciones personales de los miembros de esta comunidad. Con ello intentó establecer un equilibrio entre el elemento institucional y el personal (respondiendo de esta forma a las aspiraciones de muchos cristianos después de la primera guerra mundial). Guardini, uno de los autores que intuye esta relación, veía en la Iglesia la realización perfecta del equilibrio entre el elemento personal y el comunitario (dando especial atención a la liturgia y a los sacramentos)¹⁰, entre libertad y autoridad. Es más, él decía que la Iglesia es el lugar donde las aspiraciones del cristiano encuentran cumplimiento. Esta idea tiene su interés debido a la dimensión comunitaria de la santidad: cuanto más cristiano es uno, más Iglesia es. Hay una eclesialidad de fondo en el acto de fe y en la santificación. Fe y santificación nunca se conciben fuera de la Iglesia y siempre se ven mirando hacia la Iglesia (los grandes santos fueron gente que trascendió, quizá, el medio donde vivían, pero estaban mucho más enraizados en la Iglesia que un cristiano que se limita al cumplimiento de unas determinadas condiciones, por decirlo de algún modo). No hay santidad personal sin sentido de Iglesia y de comunión.

Las ideas de Guardini y de sus seguidores suponen, en este campo, la superación de la noción de santidad entendida de forma individual que venía de la época clásica. La vida en Cristo y, por tanto, la santidad, está impregnada de experiencia litúrgica. Por eso la santidad de la Iglesia se ve de una forma más personal que institucional¹¹. Recordamos que la forma *ad usum* en los manua-

9. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1938, *passim*; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 209ss.

10. Cfr. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Matthias-Grünwald, Mainz 1922.

11. Hace recordar a Rosmini, que ya había hablado, en otro contexto, de la dimensión eclesial de la vida cristiana. Lo que Guardini subraya es que la Iglesia realiza el equilibrio entre lo institucional y lo personal, mientras que Rosmini proponía su visión desde un camino espiritual personal del cristiano, que encuentra a Cristo, y a los amores de Cristo (el primero de los cuales es la Iglesia), y al configurarse con Cristo ama la Iglesia como Cristo la ama. Rosmini hace un recorrido ligado principalmente a la teología espiritual, Guardini lo hace en una perspectiva más antropológica y eclesiológica.

les se centraba en afirmar rasgos santos de la Iglesia que eran visibles: ella podía presentar un conjunto de personas que son santas y de medios que son también santos (sacramentos, moral, doctrina y milagros). En fin, Guardini dice que el *sentire cum Ecclesia* es la vía para salir del unilateralismo en dirección a la plenitud (del individualismo en dirección a la «personalidad»). Para Guardini todos los hombres se sienten atraídos naturalmente por la comunidad interpersonal, pero la Iglesia no es el producto de esta tendencia natural, puesto que es iniciativa divina. Hay una *elevación* de la vinculación entre los hombres debida a nuevos elementos, entre los cuales la liturgia tiene un lugar principal¹².

El primer manual de eclesiología propiamente dogmático, de C. Feckes, está dividido en dos partes y nos sirve como introducción a los puntos de vista que marcaron las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo. La primera parte está estructurada desde Cristo y, por tanto, ve la Iglesia como ámbito en el que Cristo, cabeza del género humano, actúa su función salvífica de cabeza de su cuerpo que es la Iglesia. En lenguaje bíblico diríamos que la Iglesia es vista como el «pleroma», plenitud, donde Cristo obra. De aquí surge la necesidad de la incorporación de los hombres a Cristo en la Iglesia, porque es en ella donde Cristo realiza la divinización de los miembros. Feckes dice que la Iglesia «estabiliza» la obra redentora (Congar prefiere decir que la Iglesia la «institucionaliza»). La Iglesia aparece como el sacramento de la única mediación de Cristo, pero el punto de vista del que parte Feckes es Cristo, no la Iglesia. Por eso es más verdadero decir que, para Feckes, Cristo continúa a través de la Iglesia su mediación que es sacerdotal, de magisterio y de gobierno¹³. La Iglesia es el ámbito en que Cristo actúa, es la receptora de la acción salvífica que acontece en

12. Cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 682. Algunos de los autores que habían redescubierto el carácter eclesial-comunitario de la gracia santificante, partían de una consideración de la Iglesia como comunidad sobrenatural (*Gemeinschaft*) y sólo después le atribuían el carácter de sociedad (*Gesellschaft*). Hay matices en el modo en que se relaciona la comunidad con la sociedad, pues algunos ven la sociedad como *manifestación* de la comunidad. Guardini presupone la institución divina y subraya el acuerdo de esa disposición divina con el sentido comunitario humano. En otros autores parecía que la dimensión institucional de la Iglesia emergía de la realidad interior, lo cual comprometía el carácter mediador de la institución salvífica; algunos comentaristas incluyen a Rademacher entre los defensores de esta postura, cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Eclesiología»..., cit., 297s. Pero el riesgo más común de las visiones eclesiológicas que empezaban en el interior del fiel y en su relación con Cristo por la gracia, era el de no unir de forma satisfactoria la «institución eclesial» con la «comunidad de gracia» formada por los fieles. En este ámbito la santidad de la Iglesia tiene una relación inestable con la totalidad de la Iglesia. Entre las interpretaciones equilibradas y renovadoras de los años anteriores a la encíclica de Pío XII encontramos las de Congar, Journet y de Lubac.

13. Como ya se ve, para Feckes la acción mediadora de Cristo no es cualificada inmediatamente como sacerdotal, sino que dentro de la mediación distingue una función de sumo sacerdote, de maestro y de rey.

ella. Como consecuencia, la santidad de la Iglesia tiene un aspecto más pasivo; es fruto de la recepción de la mediación traída por Cristo: Cristo es el mediador, la Iglesia es el lugar de la mediación.

Además, es más difícil huir de la yuxtaposición del aspecto de «comunidad salvífica» (más exterior) y «cuerpo místico» (más interior) o profundizar en la conexión entre las dimensiones de la Iglesia. De hecho, Feckes es conocido por haber dicho que el misterio de la Iglesia no se puede describir sin dos definiciones: como comunidad salvífica —*Heilsanstalt*—, que es su definición cuando se la ve desde fuera, y como cuerpo místico de Cristo (definición de la Iglesia cuando es vista desde dentro)¹⁴. Estas dos definiciones son irreductibles, deben estar unidas y expresan en su unidad la tensión que existe en el misterio de la Iglesia. El último capítulo del manual de Feckes reconoce las tensiones que existen entre los dos aspectos y analiza, corrigiéndolas, algunas visiones desequilibradas en las que se verifica una oposición dualista. Su mayor contribución al debate sobre el modo de entender las dos dimensiones de la Iglesia fue haber sostenido que los dos aspectos de la Iglesia deben ser afirmados conjuntamente¹⁵.

A pesar de la obra de algunos teólogos del siglo XIX (Scheeben, Möhler, Grèa, etc.), en los años 30 había una tendencia generalizada a mirar la Iglesia desde fuera, y a considerarla, después, desde dentro en sus relaciones con Cristo. La visión exterior no estaba tan relacionada con Cristo como la interior. Esta dualidad es uno de los factores que explica que se haya llegado a distinciones entre Iglesia visible-cuerpo místico insatisfactorias. Algunos autores llegaron a formular oposiciones entre carisma e institución, espíritu y autoridad, que Feckes intentó resolver. Autores como de Lubac lograron presentar una eclesiología más unitaria, basada en la imagen del cuerpo de Cristo, *dentro* de la cual se distinguen sus dimensiones (institucional y mística)¹⁶. Además de él, Journet y

14. Cfr. C. FECKES, *Das Mystrium der Heiligen Kirche*, F. Schöningh, Paderborn 1934, 154s.

15. Feckes dice que se pueden establecer entre estos dos polos las relaciones más estrechas que queramos (se aprecia la idea de sacramentalidad, tomada de Scheeben) y se puede mostrar que esa dualidad es la ley de la Iglesia del Verbo encarnado (Rademacher), pero siempre estaremos delante de una dualidad relativa que no permite llegar a una definición sencilla y unificada; cfr. C. FECKES, *Das Mystrium der Heiligen Kirche* (1934)..., cit., 145-155, 193s, 205, y todo el último capítulo en general (191-222).

16. «Nous dirons en résumé que, si l'on ne trouve pas dans les seules Épîtres de saint Paul —pas plus que chez aucun autre auteur sacré pris à part— une doctrine de l'Église absolument complète, du moins le concept paulinien de "Corps du Christ", tel qu'il se dégage des textes successifs de l'Apôtre, apparaît le plus apte à intégrer tous les éléments de cette doctrine. S'il ne constitue pas à proprement parler une définition, il fournit du moins une image analogique privilégiée pour nous conduire à une juste intelligibilité de la nature de l'Église. Il peut être appliqué à l'Église en chacun de ses états, terrestre ou céleste, comme en chacun de ses aspects, institutionnel et mystique, dont il

otros autores no aceptaron un uso exclusivamente «interior» de la imagen del cuerpo de Cristo.

Muy ligada a la visión de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo se desarrolló la idea de la personalidad mística de la Iglesia (E. Mura, C. Journet, J. Maritain, E. Mersch, H.-U. von Balthasar, entre otros), que tiene implicaciones en nuestro tema. Concretamente, permite ver la santidad de la Iglesia como *mayor* que la suma de las santidades individuales de todos los miembros y como *anterior* y causante de la santidad de todos los miembros en la Iglesia¹⁷. En ese sentido, la santidad de la Iglesia adquiere rasgos maternos, de generación a la vida de la gracia. Esta personalidad de la Iglesia tiene acentuaciones distintas (más maternas en algunos autores, más ontológicas en otros). Lo cierto es que permitió ver a la Iglesia como Madre de los santos y Ella misma como santa, en una lógica de comunión de vida con Cristo que también es dada, a través de ella, a quienes Ella genera para Cristo en el Espíritu Santo. Es una «persona mística» que se da en el orden del actuar, cuya unidad está en el orden de la gracia, muy ligada a la Humanidad Santísima del Verbo encarnado.

1.2. *Elementos de la santidad de la Iglesia en Émile Mersch y otros teólogos*

La visión de la Iglesia como prolongación de la encarnación salvífica y prevalentemente cristológica (no tanto eclesiológica), que hemos podido apreciar en Feckes, es típica del principal representante de las «eclesiológicas del

permet de montrer l'unité profonde. Entre l'*Ecclesia universalis* et le *corpus universonum*, l'équivalence est parfaite». H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, 105. Hay que decir, en honor de la verdad, que de Lubac emplea varias dimensiones y puntos de vista para hablar de la Iglesia, como se puede ver en el segundo capítulo de *Catholicisme* (Paris 1938).

17. «La personnalité de l'Église ne peut se fonder sur la personnalité métaphysique faillible des hommes qui la composent. Elle s'appuie au-delà d'eux sur ce qui constitue, dans l'ordre de l'agir, la personnalité psychologique intellectuelle et morale du Christ, à savoir sur l'intelligence, la volonté, les vertus, les passions, la nature humaine sanctifiées du Christ qui sont, pour la production de la grâce, le très pur organe de la Déesse tout entière. Et elle repose, en dernière analyse, sur la Déesse elle-même, sur les trois divines Personnes elles-mêmes qui sont efficacement, par leur action causale, par leur providence spéciale, le suprême principe responsable de l'Église, l'ultime sujet d'attribution de ses démarches. Efficacement, extrinsèquement, la personnalité de l'Église est le Dieu trine et un, ou, par appropriation, le Saint-Esprit». Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1951, 812s; cfr. *ibid.*, III, Paris 1969, 1474s; IDEM, *Théologie de l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 256s; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1949, 229; H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (1961)... cit., 21, 141, 175, 181s, 186s.

cuerpo místico de Cristo»: E. Mersch¹⁸. Esto quiere decir que él mira más hacia el aspecto interior de la Iglesia, atendiendo especialmente a su relación con Cristo y a las consecuencias de esa vida de Cristo en sus miembros. En efecto, el gran valor eclesiológico de la obra de Mersch proviene de la riqueza de su análisis del aspecto interior de la Iglesia (que él identifica con el cuerpo místico de Cristo), y de haber mostrado el lugar que le pertenecía en la tradición de la Iglesia. Aunque el jesuita belga no olvide el aspecto exterior de la Iglesia, por lo que sería injusto incluirle entre los autores que cayeron en el dualismo eclesiológico o en el misticismo, no lo desarrolló mucho. Por esa razón hubo muchos autores que señalaron un cierto desequilibrio en la obra de Mersch¹⁹.

Este autor aporta al discurso sobre la santidad de la Iglesia un carácter más trinitario, puesto que la vida sobrenatural del cuerpo místico de Cristo es la vida en el seno de la Santísima Trinidad. Hablar de santidad de la Iglesia no es hacer una simple alusión a su aspecto o dimensión divina, sino tratar de una relación distinta con cada una de las Personas de la Santísima Trinidad que tiene consecuencias incluso para la misión santificadora de la Iglesia²⁰. Los vínculos de los miembros con Cristo y, en Cristo, con la Santísima Trinidad, no son simplemente morales, sino reales, místicos, sobrenaturales. Hay una realidad ontológica, por encima de la naturaleza (sobrenatural), que toca el centro del ser de cada miembro y lo une a la Santísima Trinidad en cuanto Trinidad divi-

18. Cfr. K. VANHOUTTE, *L'Église du Christ. Etude systématique de l'ecclésiologie d'Emile Mersch à la lumière de sa théologie du corps mystique*, Diss., Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1989, 94s; «Dissatisfied with the Western scholastic tendency to depict the relationship of Christ to the Church in terms of principal and instrumental causality, Mersch adhered to the Eastern patristic tradition, especially Cyril of Alexandria, who stressed the physical and organic union between the head and the members. The Church according to this view is a prolongation of Christ, who acts upon it from within rather than as an external efficient cause». A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 421s; L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 172.

19. S. Jaki es uno de los que señala el desequilibrio de Mersch. Congar es más moderado en su crítica, cfr. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, 533s. En los estudiosos más recientes hay una visión más benigna de este hecho (Vanhoutte y Olivares Calatrava).

20. Uno de los aspectos tratados es el de la participación del cristiano en la vida del Verbo encarnado que expira el Espíritu Santo (co-expirador), cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 145. La co-expiración fue lo que suscitó más atención, pero nos interesa más atender al cuerpo místico de Cristo, que tiene distintas relaciones con cada Persona divina, debido a su inclusión dentro de la vida divina intratrinitaria, cfr. K. VANHOUTTE, *L'Église du Christ. Etude systématique de l'ecclésiologie d'Emile Mersch...*, cit., 75; A. OLIVARES CALATRAVA, *El fiel como miembro de Cristo en la eclesiología de É. Mersch*, Diss., Pont. Ath. Sanctae Crucis, Romae 1995, 29s.

na²¹. Por tanto, Mersch atiende más a la unidad que a la distinción entre Cristo y sus miembros, y también pone en evidencia el carácter comunitario de la gracia divina, que crea una relación entre todos los miembros. Estamos, por tanto, en las antípodas de una visión de la Iglesia como sociedad en la que los vínculos principales son morales o de poder.

Después de lo que queda dicho, es posible entender mejor por qué Mersch no identifica el «cuerpo místico de Cristo» con la «Iglesia». En efecto, él distingue la pertenencia al cuerpo místico y la pertenencia a la Iglesia, y también distingue la «Iglesia» y la «comunidad de los hombres con Cristo». El jesuita belga tiene una percepción del estado «inacabado» de la Iglesia en la tierra —más precisamente, *incoado*, porque ya hay unión con Cristo—, y también considera que la Iglesia visible plenamente realizada es la única que representa completamente lo que Cristo quiso²². Hay una diferencia entre este punto de vista y el de aquellos autores que distinguían el cuerpo y el alma de la Iglesia como dos con-

21. «Le corps mystique en tant que corps mystique, dans l'unité du Christ total, aurait donc, avec toutes les personnes divines, des rapports spéciaux, qui seraient la participation des rapports qu'a le Christ, lesquels sont ceux du Fils. Au rest, il n'y en a pas d'autres qui soient concevables: il n'y a pas pour atteindre vraiment les personnes de la Trinité d'autres relations que celles qui sont ces personnes mêmes». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 158s; sobre esta cuestión véase M. DE SALIS AMARAL, «A Santidade da Igreja em Mathias Joseph Scheeben e nos que nele se inspiraram», en *Teocomunicação*, 36 (2006) 843s. La fundamentación de Mersch está en la idea de «être d'union», estrictamente relacionada con la Encarnación, como lo está la creación al acto creador de Dios, cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, I, Desclée de Brouwer, Paris ²1946, 256-260.

22. «Si l'on peut dans la plupart des cas considérer comme interchangeable les deux expressions Église et Corps mystique, il ne s'ensuit pas qu'elles aient rigoureusement et à tout point de vue le même sens. [...] Le terme corps mystique signifie, dans le langage ordinaire de l'Église, l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ, d'une vie qui a d'ailleurs ses degrés, tandis que le mot Église représente la société des fidèles baptisés sous les pasteurs légitimes. [...] sont extrêmement voisines et tout le chapitre montrera comment l'une conduit nécessairement à l'autre. Mais, sur cette terre, les deux ne se rejoignent pas parfaitement. Il est possible d'être membre de l'Église, société visible, sans être actuellement vivant de la vie du Christ et parfaitement membre du corps mystique [...] De même, il est possible de vivre authentiquement de la vie du Christ, sans être effectivement rattaché à la société visible qu'est son Église [...] Il est très vrai que l'Église visible, à la supposer pleinement réalisée, représente seule complètement ce qu'a voulu Jésus-Christ. Mais il est vrai aussi qu'elle est loin d'en être là, et que Jésus-Christ l'a prévu. Ainsi, en fait, l'ensemble des âmes qui vivent effectivement du Christ est une chose, et l'Église visible en est une autre, et il n'est pas inutile, en matière si délicate, pour des objets si importants, d'avoir deux mots différents pour désigner deux réalités différentes en fait, si unies qu'elles soient en droit. Les deux notions, comme on s'en aperçoit, tout en faisant état des mêmes vérités, les rangent autrement et mettent l'accent sur d'autres points. Elles se sont formées par des itinéraires de pensée et d'élaboration théologique différents, elles correspondent à des questions et à des préoccupations différentes». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 195s.

juntos de personas inadecuadamente distintos (unos con los tradicionales tres vínculos de la fe, de los sacramentos y de la obediencia a los legítimos pastores, y otros con el vínculo de la unión a Cristo por la gracia): la diferencia es que Mersch afirma —más adelante— que el alma informa el cuerpo y forma con él una unidad que es la Iglesia, usando la comparación con el misterio de la unión de la divinidad y humanidad que hacen un sólo Cristo (siguiendo el *Símbolo Quicumque*), lo cual implica que la Iglesia visible está siempre unida a Cristo por el «*être d'union*» (sobrenatural —escatológico—, cristológico, real)²³.

Cuando Mersch trata de la santidad de la Iglesia, resume en unas pocas frases la postura y argumentos de la apologética —habituales en los manuales de entonces—, y trata principalmente de mostrar que la Iglesia es la causa de la santidad de los grandes santos²⁴. Su crítica a la apologética, que separaba los santos de la comunión de los cristianos²⁵, era que los santos se habían santificado debido a ese vivir en la Iglesia y porque habían luchado contra el pecado mientras vivían en ella. Mersch considera que esa separación «apologética» no mostraba que la Iglesia era santa, sino que en determinadas circunstancias especiales había santos en ella. La apologética situaba la santidad en un ámbito en el que la unión a la humanidad no se veía con claridad.

El argumento apologético no era una explicación adecuada, ni para Mersch, ni para muchos eclesiólogos que otorgaban un lugar fundamental a la relación entre la Iglesia y Cristo. El jesuita belga quiso presentar la Iglesia como raíz de la santidad de los santos y quiso mostrar que esa raíz era humana y divina a la vez, sin que fuera menos humana por ser también divina, como Cristo. Su razonamiento hacía recordar a Möhler: porque la Iglesia es santa, los hombres que en ella viven pueden ser santos. La santidad germina en los sacramentos y crece con la cooperación del hombre en las iniciativas de Dios. La iniciativa de Dios es el punto de vista desde el cual Mersch y algunos otros autores miran la santidad de la Iglesia. En cierto sentido, esta perspectiva ayuda a percibir que la dinámica de crecimiento proviene de Dios, a quien el hombre debe dar espacio en su vida y en quien debe vivir. Es Dios quien aprovecha todas las vicisitudes para hacer crecer su vida en los hombres²⁶.

23. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 201s.

24. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 229.

25. El argumento apologético decía que la santidad de la Iglesia se debía tomar en su globalidad, es decir, en cuanto sociedad en la que se da la santidad de vida. Por eso le bastaba afirmar la santidad de unos pocos, y no necesitaba considerar, uno por uno, a todos y cada uno de los cristianos comprobando que eran santos; véase, por ejemplo, C. CROSTA, *Theologia Dogmatica* (1897), I, C. Lazzati, Gallarte³1932, 233.

26. Por dar un ejemplo comparativo, en Vonier (*Das Mysterium der Kirche*, A. Pustet, Salzburg 1934) se subraya el don y germen de la santidad ya iniciada, que se da a todos,

Resumiendo un poco este punto de vista, se puede decir que la santidad de la Iglesia es dinámica y que su dinamicidad viene de la fuerza de la vida divina dada al hombre y destinada a crecer; es una santidad común, prosaica, porque no depende de circunstancias extraordinarias, es dada a todos por la incorporación a Cristo en la Iglesia (por el Bautismo y por los demás sacramentos)²⁷; Mersch percibe la fuerza de la gracia de Dios, la condición humana tal como es ahora, y aquello a lo que está destinada. Considera que la santidad de todos los cristianos es posible puesto que la gracia tiene la fuerza necesaria para eso, el hombre tiene —sencillamente— que ser lo que es: hombre, y la divinización a la que está llamado se cumple en él en virtud de la inserción en el cuerpo de Cristo y viviendo en el cuerpo de Cristo en unión con los demás miembros de Cristo. Se trata de la afirmación de que todos en la Iglesia pueden ser santos porque todos están injertados en la vida de Cristo, no sólo personalmente, sino también en comunidad de vida entre ellos. Esta vida de Cristo es capaz por

contra la postura apologética. Esto le llevó a poner en evidencia la existencia indestructible del germen celestial en la Iglesia como punto principal a partir del cual hay que leer las distintas cuestiones relacionadas con la santidad de la Iglesia, es decir: desde la «definitividad empezada». Viendo así las cosas, la dinamicidad de la santidad de la Iglesia parece depender sólo de la acción de Dios, a la cual el hombre se debe convertir una vez y otra, tendiendo a ella, pero desde este punto de vista no es posible introducir un discurso sobre la reforma de la Iglesia, cfr. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, 230s. En Mersch nos parece que la respuesta a la apologética es algo distinta: «C'est que Dieu, qui assiste sa sainte Église pour qu'elle soit ici-bas son Église militante, ne l'assiste pas pour qu'elle soit ici-bas son Église triomphante: il l'assiste pour qu'elle lutte contre un péché qui reste en elle, dans ses chefs comme dans ses membres, et qui est en elle le contraire de ce qu'elle doit être et de ce qu'elle est déjà en germe et en espérance, dans le Christ». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 231.

27. «Ils sont saints par le milieu dont ils vivent, par le Christ dont tout leur vient et qui est continué dans toute l'Église, et leur sainteté, en conséquence, par sa racine, est commune avant d'être la leur propre. [...] Cette sainteté commune, comme elle est le principal, est aussi le plus grand miracle, le miracle de la Toussaint: une sainteté humaine, prosaïque comme est prosaïque l'ordinaire de la vie humaine, une sainteté adaptée à tout homme, à tout pécheur même puisque tout homme est pécheur. Ce miracle est plus prenant et plus significatif que l'autre, parce que, message de divinisation pur tout l'humanité réelle, il est plus précisément le pur message de l'Homme-Dieu, le message adressé à tout l'humanité [...] La conséquence est la formule de la sainteté commune, universellement humaine: que, pour être divinisé dans le Christ, l'homme, quel qu'il soit, est exactement ce qu'il faut: son cœur pesant, son courage intermittent, son intelligence mal éveillée, sont exactement ce qu'il faut; son péché même, avec toutes les misères qu'il laisse après lui, est si peu un obstacle qu'il est précisément ce que requiert une rédemption qui se continue. Dans cette rédemption, dans cette Église sainte qui est une rédemption, tout cela, qui le définit, définit la manière dont il doit s'unir à la volonté de Dieu et se laisser assimiler volontairement par cette volonté, la façon dont Dieu, avec sa libre coopération et même par cette coopération, l'engendrera comme son fils adoptif en son Verbe incarné, en tout ce qu'il fera et en tout ce qu'il souffrira». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 229s.

sí misma de elevar cualquier tipo de vida humana, puesto que el Verbo encarnó verdaderamente y vivió como hombre²⁸. De una forma más eclesiológica y no tan cristológica, esta misma visión se encuentra en la Const. Dogmática *Lumen Gentium*, n° 39²⁹.

Mersch reconoce la acción santificadora de la Iglesia en muchos y variados aspectos de la vida de los fieles, sin centrarse únicamente en los sacramentos. A la vez, en los sacramentos ve actos especiales en que esa santidad se expresa en plenitud. Por eso se fija más en ellos cuando hace referencia a la acción santificadora de la Iglesia en su vertiente exterior, y llama la atención sobre la identificación entre Cristo y la Iglesia que hay en ellos y no en las demás acciones³⁰. En la acción santificadora de la Iglesia en su vertiente interior incluye la gracia y la docilidad al Espíritu Santo que actúa en el alma de cada uno. A través de la santidad personal, que se manifiesta exteriormente, los fieles ayudarán a los demás³¹.

28. «Sainteté, toujours réalisable, puisque le précepte est mesuré par la force et la lumière intérieures; sainteté universelle, puisque tous, ayant les ressources humaines, ont ce qui y est requis; sainteté transcendante, puisqu'elle s'insère comme un membre dans la sainteté de l'Homme-Dieu rédempteur et que, comme il est lui l'image consubstantielle du Père, elle rend les chrétiens parfaits comme le Père céleste est parfait; sainteté collective où, toutes ne constituant qu'une seule sainteté d'ensemble, toutes seront commencées, continuées, complétées, expliquées, nuancées, appuyées les uns par les autres, intérieures certes chacune à chacune, comme est la vie chrétienne et la qualité de membre du Christ, mais intérieures dans un rattachement à tous et une solidarité. Sainteté peu remarquable, sans doute, quand on la regarde en son isolement apparent, mais splendide quand on la regarde en son rattachement avec le tout: splendeur de la splendeur du tout». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 230s.

29. La llamada universal a la santidad y al apostolado aparece en la luz fundacional que San Josemaría Escrivá recibió en 1928. Hay evidentes afinidades entre los dos. Entre las diferencias, se puede decir que en Mersch la idea proviene de la valoración teológica del momento y en San Josemaría Escrivá proviene de una luz del Espíritu Santo con inmediatas implicaciones existenciales y pastorales. Además, en Mersch la santidad común no hace relación explícita y positiva con el mundo, es sencillamente «no extraordinaria».

30. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 279ss.

31. Un aspecto interesante de la eclesiológica de Mersch es la acentuación del papel del hombre en la salvación de los demás hombres (en el crecimiento del *Christus Totus*). Una vez que el hombre es miembro del cuerpo místico de Cristo, con todo lo que tiene de hombre, por eso colabora realmente en la formación de Cristo en todos. Esa colaboración es habitual en los que viven en gracia. Mersch usa la expresión «acción sacramental en sentido amplio» para referirse a las acciones de los hombres que hacen presente la acción vivificante de Cristo y se distinguen de las que son *ex opere operato*, cfr. *o.c.*, 298. Esta acción no tiene nada de específicamente «eclesiástico», pero Mersch desarrolló las consecuencias de esta realidad principalmente en el ámbito cultural e interior. Desarrolló considerablemente el oficio sacerdotal, relacionándolo mucho con el sacrificio interior unido a la Santa Misa. Por eso su modo de ver el sacerdocio común es muy cultural. Para Mersch todos los fieles reciben una misión universal de santificación

La idea de comunión de los santos que Mersch recibe de la teología de entonces es la de los miembros de una comunión visible, pero él la ensancha a todos los que viven bajo el influjo de Cristo y en un cierto nivel, es decir, distinguiendo diversos niveles de comunión. En el nivel mínimo se encontraría la vocación universal a la salvación, sin más añadidos. Hay, por tanto, *varios niveles*—gradualidad— de comunión de los santos, pero la nota fundamental de esta visión es la universalidad de la obra salvífica de Cristo³².

Otra diferencia en relación a los manuales —pensamos concretamente en el de Billot y los de otros que siguen su postura al hablar de las manifestaciones de santidad fuera de los límites visibles de la Iglesia Católica Romana—, es que Mersch incluye y relaciona con la Iglesia Católica Romana todo lo que haya de verdaderamente santo fuera de ella³³. Esta postura se fue reforzando a lo largo de aquellos años y fue recibida en todos los manuales (por ejemplo, en el de Journet). Un eco de esta relación de los dones de gracia con la Iglesia Católica se puede ver en los elementos de gracia y verdad que tienden hacia la unión en la Iglesia Católica (Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 8), y son aptos para la santificación de los hermanos separados porque su fuerza viene de la plenitud de gracia que se encuentra en la Iglesia Católica (Decr. *Unitatis Redintegratio*, nº 3).

con la confirmación, cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 297; véase también S. TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église christoconforme. Ébauche d'une ecclésiologie unioniste*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1945, 85. En su argumentación, Mersch usa términos que recuerdan las afirmaciones de Arinterro, para quien todos los miembros cooperan en la santidad de la Iglesia en su conjunto, cfr. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística (1908)*, BAC, Madrid 1968, 719.

32. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 279; por tanto, Mersch subraya la universalidad de la oferta de salvación más que la respuesta humana a la salvación ofrecida, cfr. K. VANHOUTTE, *L'Église du Christ. Etude systématique de l'écclésiologie d'Emile Mersch...*, cit., 95. Journet sigue una línea parecida a la de Mersch, pero es menos entitativa y más espiritual: mira la comunión de los santos a partir de los estados de las personas ya (más o menos) divinizadas. La caridad es la más alta participación en la naturaleza divina, en la espiritualidad y en la omnipresencia divina que es posible en esta tierra. Cuanto mayor caridad, más sentido de Iglesia, más solidaridad espiritual y más unión a los hermanos. Por la caridad el santo posee la Iglesia y la Iglesia posee al santo; cfr. Ch. JOURNET, *L'Église sainte...*, cit., 90-96.

33. «Tout ce qui germe de saint sur la terre, même dans le schisme ou le paganisme, est à elle, parce qu'il n'a germé que de ce qui, là encore, là déjà, se conserve d'elle ou s'esquisse d'elle, par la vertu de cette grâce de Dieu dont elle est la forme visible. Là encore, par conséquent, c'est elle qui est fertile». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 227s. En el mismo sentido estaban Sertillanges y Journet (sobre Journet, cfr. Ch. JOURNET, *Théologie de l'Église...*, cit., 246s). Para Journet la Iglesia está en esos bienes que parecen estar fuera de la Iglesia visible, y en la medida en que la Iglesia esté incompleta en esas iglesias y comunidades, está también incompleta en sí misma. Esto no es lo mismo que afirmar que esas confesiones tienen algo que falta a la Iglesia (posición

1.3. *Balance valorativo de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo*

Hasta aquí hemos acompañado principalmente a Mersch, porque es uno de los teólogos más representativos de las «eclesiologías del cuerpo místico de Cristo» y por la abundancia de consideraciones que presenta sobre la santidad de la Iglesia. Antes de seguir parece conveniente subrayar algunos aspectos de la santidad de la Iglesia que se pueden apreciar en los principales autores de estas eclesiologías.

La primera es la naturaleza cristológica de la santidad de la Iglesia, a la que se une la acción del Espíritu Santo. La segunda es la aún insuficiente solución para la unión de las dos perspectivas eclesiológicas, *ab intra* y *ab extra*. Una viene desde fuera y encuentra la institución salvífica, viéndola como instrumento de Cristo, a la cual se invita al hombre a entrar y a penetrar lo más profundamente posible para recibir el influjo divino y así actuar más santamente y ser más santo. La otra empieza desde dentro y muestra la Iglesia como plenitud de Cristo, ámbito donde Cristo santifica y actúa, y donde —unida a Él— la Iglesia realiza su misión santificadora prolongando y extendiendo en la historia el tesoro salvífico del que vive continuamente. Estamos aún en una situación en la que el cuerpo místico y la institución se dan juntos, como la Divinidad y Humanidad de Cristo, pero sin la percepción de las consecuencias, límites y peligros que tiene la analogía cristológica.

En tercer lugar, la santidad de vida se ve más unida a la Iglesia, perdiendo un poco el carácter de algo extraordinario que tenía en la manualística apologetico-dogmática. La santidad de la Iglesia adquiere un tono dinámico, que es una recepción en la eclesiología de la dinámica de la vida individual (de lucha contra el pecado y crecimiento de la vida en Cristo) y de la dinámica escatológica (de crecimiento de la Iglesia en santidad hasta su plenitud, en la Parusía, que permite hablar de forma general de una santidad imperfecta de la Iglesia aquí en la tierra)³⁴.

de Congar en *Chrétiens désunis*, Cerf, Paris 1937), porque Journet no ve esas realidades en cuanto que están separadas de la Iglesia. Por eso Journet considera que en esas realidades está la Iglesia, aunque incompleta, y no se puede decir que allí haya algo que le falta a la Iglesia. Sertillanges tiene una idea más unida a las personas y no a las instituciones, y también ligada a la extensión y no tanto a la plenitud de posesión, intensiva, de la santidad.

34. En algunos autores se olvidó un poco la dimensión individual y ascética de este crecimiento, privilegiando la participación litúrgica de una forma desequilibrada que contribuía a reforzar la acción de Cristo en la Iglesia, pero dejando en penumbra la cooperación humana.

En cuarto lugar, la reflexión sobre la santidad de la Iglesia no trata de probar la santidad con la existencia de los sacramentos. Lo que hace es mostrar que los sacramentos son fuente de la santidad de la Iglesia y medios a través de los cuales ella crece. En fin, la dimensión experiencial que entró en el discurso a través de las eclesiologías del cuerpo místico pide una «exteriorización» de la vida en Cristo y, por tanto, de la santidad de la Iglesia. Esto quiere decir que la falta de santidad de la Iglesia —el hecho de que ella tiene en su seno santos y pecadores, que es la *ecclesia permixta*— deja de verse como prueba de su verdad, como hasta entonces. Pasa a ser un defecto de manifestación debida o pedida (en los términos en los que Scheeben ya la había planteado)³⁵.

La gran ausente de este panorama fue la cooperación humana en la santidad de la Iglesia (muy relativizada). No encontramos la negación de tal cooperación, sólo su oscurecimiento, quizá debido al crecimiento de la percepción de la presencia de Cristo en su Iglesia y de la percepción de su acción (en primer lugar en la liturgia), que siempre se vio como la principal y casi única merecedora de atención³⁶. Ante esta presencia tan inmensa de Cristo en su Iglesia, en su cuerpo, y ante los desequilibrios misticistas que existieron, quizá hubiera sido oportuno ver la ventaja de los manuales apologéticos, que siempre empezaban por decir que la santidad de la Iglesia era una santidad «participada» de la santidad de Dios. Una profundización de esta afirmación que recordara la *alteridad* de la Iglesia (como un todo) en relación a Cristo podría haber sido mejor que la insistencia sobre la dimensión visible de la Iglesia, que en aquel tiempo era casi sinónimo de dimensión institucional o histórica.

35. «Mas precisamente porque los portadores de la maternidad admirable de la Iglesia no responden siempre en la propia persona a su dignidad, y porque, además, los hijos de la Iglesia no siempre se comportan como tales, porque se oponen a la fecundidad de su madre, y se sustraen a su dirección, el rostro visible de esa esposa celestial tiene muchas manchas y está deformado; por esto brota *en* su seno —y no *de* su seno— mucha mala hierba, que cubre y oculta con su sombra las flores celestiales». M.-J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo* (1865), Herder, Barcelona 1953, §80, 587.

36. A la falta de atención a la cooperación humana se refiere Congar: «en elle [hiérarchie] il faut voir et entendre le Christ, qu'elle représente et par la vertu duquel elle fait les opérations hiérarchiques. Tout cela est très véritable [...] Il y aurait pourtant un danger à ne voir et à ne marquer *que* cela: un danger, précisément, dans le sens d'un certain monophysisme ecclésiologique. La malfaçon serait comparable à celle que nous combattons en christologie, qui consistait à ne voir dans le Christ que Dieu opérant sous une visibilité humaine. On ne marquerait pas suffisamment ainsi combien l'humanité du Christ, ou celle de l'Église, est vraie. S'il s'agit plus précisément de l'Église, on oublierait que les actes hiérarchiques eux-mêmes, ceux dans lesquels s'exerce l'autorité, tout en jouissant d'une spéciale assistance de Dieu et, dans certains cas déterminés, d'une infaillibilité toute divine sont concrètement faits par des hommes et qu'ils s'accomplissent dans des circonstances de temps, de lieu, de ressources, où joue normalement le conditionnement historique humain». *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1955, 71s.

1.4. *La encíclica Mystici corporis (1943)*

Conviene ahora mostrar algunos aspectos relevantes de la encíclica *Mystici corporis* (1943) para nuestro tema. Nos fijaremos en tres: la interpretación de la idea de «encarnación continuada» y sus consecuencias, la nueva visión del papel del Espíritu Santo y la cuestión de la armonización de los elementos visibles e invisibles de la Iglesia. En la conclusión haremos algunas observaciones.

Aunque la encíclica habla de unión real entre Cristo y la Iglesia, evitó hablar de «encarnación continuada». La encarnación fue un evento histórico único e irreplicable, y la Iglesia continúa la misión por la cual el Verbo se encarnó. La encíclica nos dice que Cristo se sirve de la Iglesia *como* se sirvió de su naturaleza humana. La Iglesia no es la continuación de Cristo, sino el instrumento —análogo a su Humanidad Santísima— del cual él se sirve para dar la salvación al mundo. Así se ha protegido del peligro de divinizar la Iglesia o de llegar a afirmaciones como las de A. Favaroni (condenadas en el Concilio de Basilea e inmediatamente retractadas por su autor), que dijo que Cristo pecaba en sus miembros³⁷. En la encíclica, Pío XII también aplicó a la Iglesia la imagen de Esposa de Cristo, pero lo hizo sólo en el ámbito de una correcta atribución de lo divino a lo divino y de lo humano a lo humano, y de la salvaguardia de la personalidad de los miembros que viven en Cristo, es decir, de la necesaria «alteridad» o distinción entre Cristo y la Iglesia.

Hay dos puntos importantes para la santidad de la Iglesia que la encíclica no abordó, y que encontraremos posteriormente tratados en el Concilio Vaticano II: la diferencia que existe entre la relación de la Iglesia con Cristo *in via* y esa misma relación *in patria* o, si queremos, la diferencia entre el cuerpo de Cristo *in via* e *in patria*, si usamos «cuerpo místico» como sinónimo de Iglesia (tema tratado expresamente en la Const. Dogmática *Lumen Gentium*, en su capítulo VII y al final del capítulo I). El segundo punto fue la comparación entre la Humanidad Santísima del Verbo y la Iglesia. La encíclica compara la Iglesia con la Humanidad Santísima de Cristo de una forma *instrumental*, es decir: afirmando que los dos son instrumento de Cristo³⁸. Es una

37. Cfr. Pío XII, «Enc. *Mystici corporis* (29-VI-1943)», en *AAS*, 35 (1943) 231ss; D. GUTIÉRREZ, O.S.A., *Los Agustinos en la edad media 1356-1517*, Inst. Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma 1977, 188.

38. «Sicut igitur primo incarnationis momento, Aeterni Patris Filius humanam naturam sibi substantialiter unitam Sancti Spiritus plenitudine ornavit, ut aptum divinitatis instrumentum esset in cruento Redemptionis opere: ita pretiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus Paracliti muneribus ditatam voluit, ut in divinis Redemptionis fructibus impertiendis validum evaderet incarnati Verbi instrumentum, numquam utique defuturum». Pío XII, «Enc. *Mystici corporis* (29-VI-1943)», en *AAS*, 35 (1943) 206s.

comparación realizada *desde* Cristo, no es un paralelismo entre la relación que Cristo tiene con la Humanidad Santísima y con la Iglesia. Algunos han olvidado que esta comparación es *descendente* (con un fin) e *instrumental*, y la han entendido como una relación semejante, lo cual ponía en peligro la alteridad entre Cristo y la Iglesia (uno de los temas que, precisamente, la encíclica había querido resolver).

Estas dos cuestiones eran importantes, especialmente debido a la identificación que se hizo entre la Iglesia visible y el cuerpo místico de Cristo, repetida años después en la encíclica *Humani Generis* (1950). Más tarde, en la Const. dogm. *Lumen Gentium*, nº 8, del Concilio Vaticano II, encontramos un aprecio por la analogía cristológica semejante al de *Mystici corporis*, es decir, sin adhesión a la idea de «encarnación continuada» y consciente de los límites de esta vía. Esto se expresó, concretamente, en el uso de una negación doble —«non mediocrem analogiam», son sus palabras— en vez de usar una afirmación simple cuando el texto compara la doble dimensión de la Iglesia al misterio del Verbo encarnado (esta doble negación viene ya de la encíclica de Pío XII). Hay otra negación doble en el texto, cuando se considera la función salvífica de la Humanidad Santísima del Verbo y la función de la Iglesia. Detrás de la opción por la doble negación, en vez de elegir una afirmación clara de la solvencia de la analogía cristológica, están las dificultades encontradas para su correcta comprensión³⁹.

Volviendo a la primera cuestión indicada, hay que reconocer que quien olvidara la diferencia entre la Iglesia *in via* y la Iglesia en su plenitud en el Cielo, que sólo ocurrirá después de la segunda venida de Cristo, estaría quitando espacio teológico a la reflexión sobre la revisión pastoral de la Iglesia y la reforma de las instituciones. Además, también perdería la aspiración de la dimensión visible de la Iglesia a reflejar mejor lo que ya se da por la identificación de la Iglesia Católica con el cuerpo místico de Cristo. La encíclica no trató de esta cuestión, ni la cerró, porque estaba más interesada en corregir las desviaciones misticistas, entre otros errores de entonces, que ponían en entredicho la ins-

39. En el nº 8 de *Lumen Gentium* encontramos las dos dobles negaciones: «Societas autem organici hierarchici instructa et mysticum Christi corpus [...] ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur» y «Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi [...] inservit»: F. GIL HELLÍN (ed.), *Synopsis Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 59ss, donde también se da razón de las enmiendas realizadas; la cursiva es nuestra. Nótese, además, que en el texto la segunda comparación se da entre *natura assumpta*-Verbo y *socialis compago Ecclesiae*-Espíritu de Cristo.

titución salvífica. De hecho, la encontraremos tratada más adelante en el Concilio Vaticano II, pero algunos autores se quejaron de ello⁴⁰. La cuestión de la pérdida de tensión escatológica en la Iglesia cuando se identifica la realidad eclesial con el cuerpo místico suele ser una de las críticas protestantes —en este caso fue una crítica de Barth— a la teología católica de entonces. Sin embargo, el punto de vista desde el que Barth criticó esta identificación no es aquél que Antón u otros autores han usado.

La dimensión pneumatológica que aparece en la encíclica *Mystici corporis* muestra que el modo de habitación del Espíritu Santo en Cristo y en la Iglesia es uno de los puntos en los cuales la Iglesia se distingue de Cristo. No es sólo el hecho de que la Iglesia contenga pecadores, que suele ser uno de los argumentos más conocidos para hablar de la distinción entre los dos. La encíclica opta por afirmar que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia, cuestión que entonces era más o menos debatida⁴¹. También nos dice que la unión de Cristo con la Iglesia se realiza por el Espíritu Santo, lo cual ayudaba a insertar mejor la Tercera Persona de la Santísima Trinidad en la eclesiología⁴² y obligaba a afirmar que no hay dimensión cristológica de la santidad de la Iglesia que no suponga *ipso facto* la dimensión pneumatológica. Recordemos que hasta entonces, e incluso después, casi sólo se hablaba del Espíritu Santo cuando se trataba del carisma de asistencia.

La tercera cuestión se refiere a la armonización de los elementos visibles e invisibles de la Iglesia, que es uno de los frutos más positivos de la encíclica. En efecto, desde entonces es imposible pensar la santidad de la Iglesia como un conjunto de elementos que la Iglesia puede mostrar a los hombres, ni puede identificarse simplemente con aquello que pertenece a las dos Personas divinas

40. Cfr. Y.-M. CONGAR, «Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle», en IDEM, *Sainte Église...*, cit., 70-104 (publicado por primera vez en 1950); G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia»..., cit., 301. Antón piensa que fue la identificación de la Iglesia católica con el cuerpo místico de Cristo la que causó la pérdida del sentido escatológico en la Iglesia, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 649s.

41. En el campo dogmático, la expresión «alma de la Iglesia» se usaba entonces con frecuencia para hablar del principio vivificante de la Iglesia, mientras que en el campo apologetico era más habitual usarla como sinónimo del *coetus* de los que están de algún modo —no necesariamente visible— unidos a Cristo. De estos dos campos surgieron tres posturas sobre el alma de la Iglesia: unos dicen que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia, otros dicen que lo es la gracia, otros la sitúan en la pertenencia a Cristo. Hay posturas intermedias, por ejemplo, algunos hablan de dos almas de la Iglesia y otros dicen que el Espíritu Santo es quasi-alma de la Iglesia. En muchos casos la discusión fue sólo terminológica, pero en otros lo que estaba en causa era el modo de ver la acción santificadora del Espíritu Santo en la Iglesia.

42. Cfr. C. LIALINE, «Une étape en ecclésiologie», en *Irén*, 19 (1946) 299s e 304.

enviadas al mundo⁴³. Hay un equilibrio mayor y más complementariedad porque los elementos ya no se ven yuxtapuestos, que era la habitual conclusión de los tratados de entonces (éstos últimos se ocupaban principalmente en discutir la oposición de las dos dimensiones de la Iglesia). Con la encíclica los elementos visibles e invisibles empezaron a ser entendidos bajo la luz cristológica que los integra sin contraposiciones estériles entre la jerarquía y el pueblo fiel, el derecho y la caridad, etc. En efecto, se empieza a percibir lo invisible bajo lo visible, se comienza a ver que lo visible está al servicio de lo invisible, en una lógica análoga a la cristológica⁴⁴.

La encíclica asentó, principalmente, la afirmación de que para los *viatores* la Iglesia Católica romana era el cuerpo místico de Cristo⁴⁵. Esta afirmación no había sido realizada en el sentido de absolutizar la institución jerárquica de la Iglesia, sino para afirmar la relación de la Iglesia con Cristo⁴⁶. El hecho de haber identificado la Iglesia Católica romana con el cuerpo místico de Cristo creó una tensión en la propia dimensión institucional de la Iglesia que señala un punto de inflexión. En una primera mirada puede parecer que la dimensión espiritual o divina quedó «cautiva» bajo la dimensión institucional, con una reducción del horizonte⁴⁷. En

43. Algunos años más tarde, el cardenal Journet —siguiendo a Billot— dijo que la verdadera santidad de la Iglesia está en las almas de los fieles, no en los instrumentos, que sólo la tienen de forma «analógica», cfr. Ch. JOURNET, «Réforme dans l'Église et réforme de l'Église», en *Nova et Vetera*, 27/2 (1952, Fribourg) 149.

44. Algunos tratados de eclesiología (aún en el siglo XIX y en el inicio del siglo XX, por ejemplo, el de Mazzella o el de Perrone) trataron de este ritmo circular entre lo visible y lo invisible, pero la analogía que solían usar era humana (cuerpo y alma del hombre) y no cristológica. Por lo demás, incluso en la época de *Mystici corporis* era frecuente intercambiar el binomio visible-invisible con el binomio humano-divino, que no es exactamente lo mismo.

45. Ésta es la tesis de S. Tromp, que algunos autores consideran ser el inspirador de la encíclica; Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 294.

46. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín...*, cit., 294ss; según Congar, la teología había usado durante muchos siglos la imagen del cuerpo místico de Cristo para afirmar la autoridad papal, pero en este documento no era ésa la intención, ni el problema en discusión. No se quería pasar de la idea de sociedad perfecta a la idea de organismo divino.

47. En la literatura que suele tratar de esta encíclica siempre se hace referencia al hecho de que no se contemplaron más que dos tipos de relación con la Iglesia: el de los miembros que lo son realmente (*reapse*) y el de aquellos que están ordenados al cuerpo místico. Además, la encíclica no habló del papel de las iglesias y comunidades cristianas que no están en comunión con la Sede Apostólica en la salvación de sus propios fieles, refiriéndose sólo a las personas individuales. En este sentido la visión instrumental de la Iglesia también se ciñe sólo a la Iglesia católica. En fin, aparte de la cuestión de los miembros y de la explicación de la mediación universal de la Iglesia, surgía el problema del modo de explicar la presencia de Cristo resucitado en la Iglesia; cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 641-653.

un segundo momento vemos que la tensión resultante de la identificación entre Iglesia y cuerpo místico de Cristo obligó a encontrar soluciones que superaran la tensión creada, encontrando nuevos caminos fuera de las eclesiologías del cuerpo místico pero conservando la riqueza de su doctrina sobre la relación de la Iglesia con Cristo. Como consecuencia de esta fermentación, la palabra «Iglesia» desde entonces dejó de significar *in recto* la institución, pasando a tener un significado más misterioso⁴⁸.

Las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo crearon una conciencia mayor de la importancia de la relación de la Iglesia con Cristo, que es fundamento y no sólo fundador de la Iglesia. Indicaban, además, una diferencia fundamental entre la Iglesia e Israel. El Concilio Vaticano II recogió el fruto de los estudios realizados, equilibrando la imagen de cuerpo de Cristo con la de esposa y evitando cuidadosamente las lecturas equivocadas de la Iglesia como «encarnación continuada». El discurso sobre la santidad de la Iglesia, que había estado reducido a la afirmación de la santidad del fundador de la Iglesia, a la existencia de miembros santos, de la consagración bautismal y de los milagros en la manualística clásica, se abrió a las nuevas aportaciones de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo. Concretamente, se reforzó su dimensión cristológica (con el aumento del espacio dedicado a la santidad de Cristo y de su influjo santificador en la Iglesia), su dimensión comunitaria (subrayando la comunión de los santos con los cristianos que aún caminan en la tierra) y su dimensión litúrgica (enriqueciendo lo que ya se decía sobre la consagración bautismal con el ejercicio del sacerdocio cultural en sus variadas dimensiones). Es una visión de la santidad de la Iglesia mucho más unitaria y espiritual que la anterior.

Las eclesiologías del cuerpo místico destronaron el paradigma eclesiológico de la «sociedad perfecta» y enriquecieron mucho el discurso sobre la santidad de la Iglesia. Esto último fue tan evidente que, aunque el paradigma del «cuerpo místico de Cristo» dejó de dominar el espacio eclesiológico, sus aportaciones al discurso sobre la santidad de la Iglesia perduran hasta ahora. Por tanto, fueron asumidas en su mayoría por los discursos presididos por otros paradigmas. En las próximas páginas nos centraremos en los enriquecimientos del discurso sobre la santidad de la Iglesia que nacieron específicamente de los nuevos paradigmas o alteraron de algún modo las aportaciones que venían del cuerpo místico de Cristo.

48. Esto se nota en los varios intentos de huir de la identificación del cuerpo místico con la Iglesia, conocidos en la literatura teológica de la segunda parte del pontificado de Pío XII. Para captar el significado prevalentemente institucional-visible que se daba antes de la encíclica a la palabra «Iglesia» basta mirar algunos textos de Przywara o de Mersch.

2. LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS Y SACRAMENTO

2.1. *La Iglesia, pueblo de Dios*

El cambio de circunstancias después de la segunda guerra mundial condujo a un nuevo modo de ver la Iglesia, más atento a su historia, a la condición del hombre y al mundo. Desde entonces y hasta el Concilio las ideas de «cuerpo místico» y «pueblo de Dios» disputaron entre sí el lugar central de la eclesiología. Esta lucha no siempre fue positiva, porque instrumentalizó no pocas veces la imagen de pueblo de Dios, poniéndola al servicio de una polémica y, por tanto, empobreciéndola. La imagen de pueblo de Dios no era la única que podía contrarrestar las tendencias espiritualizantes: la encíclica *Mystici corporis* había elegido otra, y había más.

Para la santidad de la Iglesia, las eclesiologías del pueblo de Dios aportan algunos elementos de interés: a) la inserción de la Iglesia en la historia, haciendo ver que la Iglesia se sujeta a los mismos límites y dificultades del mundo, que tiene una misión que cumplir en el mundo (es un deber suyo) y una serie de responsabilidades ante la sociedad civil por ese título (Vonier)⁴⁹; b) la acentuación de la dimensión visible de la Iglesia, empezando el discurso desde un planteamiento histórico-salvífico en polémica con las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo (Koster)⁵⁰; c) la finalidad escatológica de la Iglesia⁵¹. Una de las características principales de esta imagen fue permitir una visión más histórico-salvífica de la Iglesia.

Algunos autores buscaron otras imágenes que pudieran reflejar mejor el misterio de la Iglesia, y otros procuraron armonizar las dos que se disputaban

49. Cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia»..., cit., 303s.

50. Cfr. M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifatius, Paderborn 1940, 146. La polémica de Koster con las eclesiologías del cuerpo místico quizá se entienda mejor si consideramos que C. Feckes —uno de los principales autores de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo— pensaba que la imagen del pueblo de Dios era una definición sociológica de la Iglesia, mientras que cuerpo era una definición teológica. Pueblo de Dios, según Feckes, designa a los fieles que no son ministros (y cita el conocido texto de 1 Pe 2,9), cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 686. Para una visión más equilibrada, véanse los estudios bíblicos de L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942 (entre otros), y de Y.-M. CONGAR, *Esquisses sur le mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1941, especialmente el primer ensayo (11-57), que realiza un análisis de la teología bíblica sobre el pueblo de Dios en el AT y en el NT (parte I y II, 11-18).

51. R. GROSCHE, *Pilgernde Kirche*, Freiburg 1938; cit. por A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 424, que pretende mostrar que no fueron los factores exteriores y sí la vuelta a las fuentes la razón de esta imagen eclesiológica.

el lugar principal de la eclesiología (habiendo llegado a formulaciones felices, como la del entonces joven teólogo J. Ratzinger: «La Iglesia es aquel pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo»⁵²). En una perspectiva semejante, en lo que atañe a la unión de las dos imágenes, se manifestaba von Balthasar, aunque él partía de la centralidad del cuerpo-esposa de Cristo⁵³. En el fondo, se empezaba a advertir que no bastaba usar una imagen para percibir el misterio de la Iglesia, y el Concilio Vaticano II confirmó esta convicción.

La nueva imagen de la Iglesia aportó importantes novedades en el discurso sobre la santidad de la Iglesia. Sin embargo, éstas no vienen directamente de la imagen del pueblo de Dios, ni de la imagen de «Iglesia-sacramento». Más bien vinieron de la configuración pastoral, espiritual, teológica y cultural de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX, a través de nuevas cuestiones que ayudaron a enriquecer la imagen del pueblo de Dios (y las demás imágenes) y a percibir mejor una serie de problemáticas típicas del discurso sobre la santidad de la Iglesia. Por eso hemos hablado más extensamente de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo, en las que encontramos una aportación más directa al discurso sobre la santidad de la Iglesia, y dedicamos un único apartado a las eclesiologías centradas en la idea de pueblo de Dios y sacramento.

La santidad de la Iglesia se enriquece con el marco histórico-salvífico típico de las eclesiologías del pueblo de Dios⁵⁴. Con él quedan consignadas las condiciones y puntos de vista que ayudarán a plantearla en ese marco, aunque no todos los autores partidarios de la idea de pueblo de Dios desarrollen una

52. «Die Kirche ist eben das als Leib Christi bestehende Volk Gottes». J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, EOS, St. Ottilien 1992, 327 (reimpr. del original, München 1954, con nuevo prefacio); «El concepto simbólico de cuerpo místico puede unirse a la expresión “pueblo de Dios” usada frecuentemente en el Nuevo Testamento y en la Liturgia y dar así la siguiente “definición”: La Iglesia es el neotestamentario pueblo de Dios, fundado por Jesucristo, jerárquicamente ordenado y al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres, que existe como cuerpo místico de Cristo». M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV: La Iglesia*, Rialp, Madrid 1962, 56; cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950, 72-80.

53. «La “sposa”, che nasce dalla ferita del costato del nuovo Adamo, è insieme il suo “corpo” (e soltanto così il suo “popolo”), è contemporaneamente l'uno (con Cristo) e l'altro (di fronte a lui), in una dipendenza e libertà che non può trovare alcuna analogia semplicemente creata ma soltanto quella trinitaria». H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi (1961)*..., cit., 21. El teólogo suizo parte de la donación amorosa del amor de Dios, valga la redundancia, que es uno de los principios orientadores de su eclesiología. Por eso la Iglesia sólo puede ser pueblo (expresión de ese amor y con una misión), si es cuerpo (unión con Dios). Tanto él como M. Schmaus, J. Hamer o J. Ratzinger, entre muchos otros, concuerdan en la complementariedad de las imágenes.

54. Cfr. Y.-M. CONGAR, «La Chiesa come Popolo di Dio», en *Concilium*, 1 (1965) 26-31.

reflexión directa sobre la santidad de la Iglesia. Congar considera que la elección divina puede servir de explicación para la relación entre lo divino y lo humano en la Iglesia; lo mismo ocurre con la unión de Dios con la Iglesia bajo la «Alianza» y no bajo la analogía cristológica⁵⁵. La «elección divina» es trascendente, porque no es posible encontrar fuera de Dios las razones de elección de un pueblo determinado. Además, es permanente, permitiendo percibir cierta continuidad entre el antiguo y el nuevo Israel y, de paso, transponer algunas de las «resonancias» de la elección de Israel a la Iglesia, enriqueciendo su santidad. Así quedan sentados los principios que permitirían enriquecer la santidad de la Iglesia con la idea de *pertenencia* a Dios, de un *vínculo relacional* entre Dios y la Iglesia (con o sin carácter litúrgico, de ofrecimiento divino y respuesta humana), un carácter *vocacional* ligado a la elección divina. En la misma línea, el discurso sobre la santidad de la Iglesia se abre a una dimensión más histórica. Esto permite sopesar los errores e infidelidades de Israel, y atender a la condición histórica actual de la Iglesia (y a la condición de sus varias fases históricas)⁵⁶.

Un segundo aspecto que se inserta en el discurso sobre la santidad de la Iglesia es el binomio cumplimiento-consumación. Por un lado la Iglesia es cumplimiento, porque es fruto de la acción de Dios —de su elección— que realizó algo distinto e inesperado en el transcurso de la historia. Esto hace de

55. Congar piensa que la idea bíblica de «elección» puede servir para explicar la relación de unión entre lo divino y lo humano en la Iglesia (sin tener, por tanto, que aplicar la analogía cristológica, o distinguiendo algunos de sus aspectos importantes). En Cristo, la relación entre lo humano y lo divino viene por la persona del Verbo; en la Iglesia, por la unión de elección, de promesa y de alianza, que son vínculos elevadísimos, poderosísimos, que hacen de la Iglesia algo santo, pero no impecable, adorable o, de algún modo equivalente a la Humanidad Santísima del Verbo. La unión de alianza de la Iglesia con Dios permite a los hombres (que son libres y autónomos) la posibilidad de caer y levantarse, y de abrir el discurso a otras dimensiones históricas, cfr. Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église...*, cit., 78; véase también M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV...*, cit., 46ss e 602s.

56. Entre los autores que desarrollaron más esta cuestión están los biblistas y todos los que han realizado estudios bíblicos y patrísticos sobre el pueblo de Dios, o los han tenido en cuenta, cfr. A. VONIER, *The People of God*, Burns, Oates & Washbourne, London 1937; F. ASENSIO, *Yahveh y su Pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*, Pont. Univ. Gregoriana, Romae 1953; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Aschendorff, Münster 1937; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche...*, cit.; M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV...*, cit.; P. GRELOT, «Peuple», en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Théologie biblique*, Cerf, Paris 1962, cc. 815-826; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Herder, Freiburg 1961; F.-B. NORRIS, *God's own People. An introductory study of the Church*, Helicon, Baltimore 1962; para una información resumida de estos y de otros autores se pueden consultar los trabajos de Congar, Antón, Ziviani-Maraldi o de Villemin.

ella la manifestación de la acción divina cumplida, pero aún no consumada. Por otro, la Iglesia tiene un carácter histórico más acentuado, como ya dijimos, que permite ver que ese cumplimiento aún no es consumación. Hay una tensión escatológica que impulsa la Iglesia a aspirar y caminar en dirección a su consumación⁵⁷. Esto quedará reflejado en la Const. dogm. *Lumen Gentium*, nº 48.

Hemos visto en otro estudio que la dimensión histórica y la tensión escatológica no van necesariamente unidas⁵⁸. Por eso el carácter inacabado de la santidad de la Iglesia que la tensión escatológica permite deducir puede ser independiente de la contextura histórica humana de la Iglesia. Eso ocurre cuando, por ejemplo, se mira la Iglesia desde la disposición divina⁵⁹. En cambio, no ocurre cuando la vemos desde la experiencia vital del pueblo de Dios que responde a la llamada divina en la fe, es decir, teniendo en cuenta la respuesta humana a la acción divina, siempre marcada de algún modo por una serie de instancias y referencias históricas mutables⁶⁰. Cuando hay peregrinación en dirección a un estado mejor, hay dinamicidad, mejora, respuestas más o menos acertadas, conciencia de un cierto carácter relativo del momento presente.

Otra cuestión con un cierto interés es que en el paradigma del pueblo de Dios la Iglesia no se ve desde la relación de cada fiel con Dios (uno de los factores que permanece en los distintos momentos de la historia de la Salvación sin grandes cambios, y que conduce a una forma más espiritual-personal de ver la Iglesia).

La visión de la Iglesia que camina en la historia hacia su plenitud tiene otras consecuencias, tanto si la vemos desde la disposición divina como si atendemos más a la respuesta humana. Nos centraremos en tres: la inclusión del tema de la reforma en la eclesiología; la distinción entre la dimensión visible y la dimensión institucional de la Iglesia y, por último, la inserción del tema de la fidelidad a lo largo del camino.

La apertura al tema de la reforma y renovación de la Iglesia es un fruto de la eclesiología más histórica, atenta a la misión de la Iglesia en el mundo y a

57. «L'eschatologique n'est pas plus absent du présent que le transcendant n'est extérieur à l'humble réalité de ce monde, il le fonde au contraire et en même temps il l'attire, il en est la substance nutritive et il y exerce un force encore cachée». H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église...*, cit., 99.

58. Cfr. M. DE SALIS AMARAL, «El influjo de la vida de la Iglesia en la reflexión sobre su santidad durante el siglo XX y hasta el Concilio Vaticano II», en *Scripta Theologica*, 39 (2007) 865-886.

59. Cfr. Ch. JOURNET, «Le progrès de l'Église dans le temps», en *Ang.* 43 (1966) 3-22.

60. Cfr. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église...*, cit., 39s.

una antropología que ve el hombre como algo más que su alma⁶¹. La reforma supone que la acción santificadora no se limita a la acción sacramental que la Iglesia realiza con Cristo, porque admite que hay otros ámbitos de la relación del hombre con Dios que pueden ser santificadores para los demás. También admite los errores de percepción de las «causas segundas», la importancia de la santidad de los ministros, posibles mejoras y adecuaciones o correcciones en la misión de la Iglesia.

Por tanto, cuando se dice que el pueblo de Dios es *santo*, no se niega que las personas se puedan equivocar o que la misión de la Iglesia se pueda realizar de una forma más pobre o parcial; tampoco se niega la indefectibilidad de la Iglesia. Lo que se hace es percibir este misterio a partir de la dinámica personal de quien vive su fe en la historia, es decir, existencialmente. Por eso cobran importancia la renovación, la conversión y la reforma. Por eso, también, los pecados y errores de los cristianos empiezan a verse como obstáculo a la santidad de la Iglesia. Recordemos que hasta entonces sólo se decía que la Iglesia tenía pecadores en su seno, pero los pecados no afectaban a su santidad.

La segunda consecuencia es la percepción de la distinción entre la dimensión visible e institucional de la Iglesia. Con otras palabras, se quiere señalar que la Iglesia también existe y es de Dios en el ámbito que trasciende a su realidad institucional y litúrgica: la inmensa realidad de sus hijos que viven en Cristo y en el medio del mundo⁶². Hay toda una dimensión de la Iglesia que es visible, pero no institucional, que está asociada al despertar de la condición común de todos los miembros del pueblo de Dios.

La distinción entre lo institucional y lo visible permitía abrir la misión de la Iglesia a una pluralidad de actividades menos institucionales y a veces menos perceptibles en las que su santidad se difunde y, por tanto, en las que la Iglesia realiza su misión. En este caso las consecuencias en el discurso sobre la santidad de la Iglesia no fueron inmediatas. Hubo que esperar al Concilio Vaticano II para verlas enraizadas en el sacerdocio común de los fieles (LG, cap. IV).

En tercer lugar, se incluye dentro de la santidad de la Iglesia el tema de la fidelidad de la Iglesia a Dios, que es el correlato de la creciente importancia

61. Congar piensa que la Iglesia como institución no necesitaría de conversión, pero podría necesitar de una reforma bajo algunos aspectos que dicen relación con la existencia y las formas históricas de la institución, cfr. «La Chiesa come Popolo di Dio», en *Concilium*, 1 (1965) 31; J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo», en R. VANDER GUCHT y H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Città Nuova, Roma 1972, 231s.

62. Cfr. J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo»..., cit., 231s.

de la respuesta del hombre a Dios, de su condición histórica⁶³. En lo que atañe a la respuesta negativa a Dios ya hemos visto la necesidad de la conversión y renovación, en la respuesta positiva entra la fidelidad de la Iglesia a Dios⁶⁴. Desafortunadamente, este tema se desarrolló sólo en una dirección: la de la fidelidad en cuanto deber o condición que la Iglesia debe cumplir (a modo de criterio de verificación). Cuando la fidelidad sólo se ve como un ideal, sin afirmar su existencia concreta, la santidad de la Iglesia parece ser sólo una «aspiración» que se verificará en el más allá.

El Concilio Vaticano II favoreció la imagen del pueblo de Dios, pero sin olvidar la imagen del cuerpo místico de Cristo. Hay detrás de ello una conciencia de la importancia de la gracia y elección divinas, de la igualdad fundamental de los miembros de la Iglesia en virtud del Bautismo, y la afirmación de que el pueblo de Dios está estructurado jerárquicamente. Si era verdad que la imagen del pueblo de Dios no daba suficiente espacio teológico a la comprensión de la jerarquía, el Concilio no la había considerado inválida; sencillamente corrigió o mejoró lo que faltaba, reafirmando a la vez la igual dignidad de todos los fieles por el sacramento del Bautismo, llamados por Dios a la santidad y a la misión, que es uno de los aspectos ricos en consecuencias para nuestro tema. Esta conexión de la santidad y de la misión al sacerdocio común (cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 10s y 39ss), en el horizonte de la *historia salutis* en que la Iglesia camina en el mundo, es una de las ventajas de la visión de la Iglesia como pueblo de Dios⁶⁵.

Como ya hemos podido comprobar, las dos imágenes —cuerpo místico y pueblo de Dios— tenían sus ventajas y desventajas. Los autores que han caí-

63. «La forte organisation extérieure que nous admirons en elle exprime, selon les besoins de la vie présente, l'unité interne d'un organisme, et le catholique n'est pas seulement le sujet d'un pouvoir, il est le membre d'un corps. Sa dépendance juridique à l'égard du premier a pour fin son insertion vitale dans le second. Aussi sa soumission n'est-elle pas une démission. Son orthodoxie n'est pas un conformisme mais une fidélité. Il n'a pas seulement le devoir d'obéir à des ordres ou de se montrer déferent envers des conseils: il lui fait participer à une vie, communier à un esprit». H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1947, 50s. En este caso se ve una fidelidad activa por parte del sujeto que vive en la Iglesia, no se trata de la fidelidad de la institución, a la cual basta «pertenecer».

64. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église...*, cit., 456ss, donde se muestra que esta cuestión no aparece en la visión protestante.

65. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín...*, cit., 297; A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 429; L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 180. Hablando de los primeros cristianos, de Lubac decía: «Ils témoignaient de leur foi dans les fruits du baptême et de leur conviction que toute la vie de chrétien, qui est «saint par appel divin», se doit d'en dérouler la logique. Ils proclamaient avec saint Paul encore que la condition chrétienne oblige à la sainteté. Ce n'était donc de leur part ni manque d'expérience humaine, ni, comme chez les sectaires qu'ils combattaient, mépris de la grande assemblée» H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église...*, cit., 98s.

do en el misticismo exagerado habían puesto en jaque la utilidad del paradigma del cuerpo místico de Cristo. Los autores que han leído de forma exageradamente horizontal la imagen del pueblo de Dios hicieron lo mismo con la imagen de pueblo de Dios⁶⁶. Así como Pío XII no desdeñó usar la imagen del cuerpo místico, a pesar de los límites e inconvenientes que entonces se percibían⁶⁷, el Concilio Vaticano II (y el magisterio posterior) tampoco quisieron prescindir del uso de la imagen del pueblo de Dios. Tomemos nota de estas opciones magisteriales como señal de una actitud que aún puede dar muchos frutos teológicos, y pasemos a la imagen del «sacramento».

2.2. *La Iglesia, sacramento*

Como ocurrió con las eclesiologías del cuerpo místico, las eclesiologías que se centran en la imagen del «sacramento» son muy variadas. Esta imagen era conocida y usada ya antes de la segunda guerra mundial, pero una reflexión más sistemática sólo se llevó a cabo en la posguerra. Unas usan el término «sacramento» como forma de expresar la relación de la Iglesia con Cristo. Otras utilizan dicha categoría para explicar la relación entre la dimensión visible e invisible de la Iglesia (en vez de usar la analogía cristológica)⁶⁸. Otras la emplean para explicar la misión de la Iglesia, o como categoría que ilustra la modalidad de comunicación de Dios al hombre en la Revelación⁶⁹. Otros hablan de una «sacramentalidad trascendental» como categoría explicativa del hecho de que

66. Debido al influjo de la secularización, especialmente en el final de los años 50 e inicios de los años 60 del siglo XX, la Iglesia se empezó a ver de una forma muy horizontal. Esto afectó la imagen de pueblo de Dios, especialmente en los años posteriores al Concilio Vaticano II, reduciéndola a una categoría puramente sociológica y banalizando, cfr. J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1985, 103s; IDEM, «Presentazione», en G. COFFELE (a cura di), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 7.

67. Cfr. J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962, 21s.

68. «Quien llama a la Iglesia Cuerpo de Cristo, entiende a ésta sacramentalmente al igual que a Cristo mismo [...] existe, ciertamente, una analogía entre el Cuerpo físico y el Cuerpo Místico de Cristo, una analogía incluso desde el punto de vista sacramental. De todos modos esto no disminuye el hecho de que, en ambos casos, se trate de realidades sacramentales en sentido verdadero. La justificación para llamar «sacramento» tanto al Cuerpo Místico del Señor como a su Cuerpo físico, estriba en que en los dos casos son realidades, signos y receptáculos visibles de realidades divinas [...] la Iglesia contiene la realidad divina tan objetiva y realmente que, estando en contacto con la Iglesia visible, se toca la realidad divina contenida en ella». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original* (1953), Dinor, San Sebastián 1966, 54s.

69. Por ejemplo, Dios se revela como Salvador en el acto de salvar, la Revelación del plan salvífico acontece en su realización; esta idea aparecerá en la Const. Dogm. *Dei Verbum*.

Dios se comunique a través de realidades corporales. Otros usan la categoría sacramental como relación de congruencia entre el ser y el actuar de la Iglesia⁷⁰. Como se ve, hablar de una comprensión «sacramental» de la Iglesia quiere decir cosas muy distintas, según el autor que la use.

Esta imagen se propuso como alternativa a la analogía cristológica para comprender la Iglesia y como vía media entre las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo y del pueblo de Dios, manteniendo la historicidad y orientación al mundo de éstas y la relación con Cristo de aquéllas⁷¹. Además introducía la misión de la Iglesia *en el mundo y para el mundo* en un lugar más importante de la eclesiología, ayudando a explicar el ser de la Iglesia⁷².

La mayor parte de las ideas asociadas a este paradigma y que interesan a nuestro tema ya fue apareciendo en las páginas anteriores al hablar de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo (como, por ejemplo, la acentuación de la dimensión eclesial o comunitaria de la santidad de la Iglesia)⁷³ y del pueblo de

70. Dentro de este grupo variado de defensores de la idea de la Iglesia-sacramento encontramos los nombres de H. de Lubac, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. Daniélou, P. Smulders, J. Ratzinger, etc. Para más información sobre estos y otros autores, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, cit., 792; F. OCÁRIZ, «La Iglesia, *Sacramentum salutis* según J. Ratzinger», en *PATH*, 6 (2007) 166-168 y 179s. En concreto, no se pueden equiparar las propuestas de Semmelroth, de Rahner o de Schillebeeckx. Los que se diferenciaron más de los contenidos ya entonces conocidos (es decir, el discurso simbólico de Rahner y el discurso centrado en la fenomenología de las religiones de Schillebeeckx) no fueron recibidos por el Concilio Vaticano II. Los documentos conciliares asumieron la visión sacramental de la Iglesia en cuanto señal e instrumento de la salvación. En su contenido, se trata de una visión próxima a la idea del cuerpo místico de Cristo (como la proponía Semmelroth), pero sin asumir todas sus implicaciones, cfr. G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata», en *Rassegna di Teologia*, 46 (2005) 663-694; J.M. MCDERMOTT, «Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament», en *Irish Theological Quarterly*, 71 (2006) 143-178.

71. Cfr. F. OCÁRIZ, «La Iglesia, *Sacramentum salutis* según J. Ratzinger»..., cit., 166-168.

72. «La théologie de l'Église comme "sacrement originel", en même temps qu'elle cherche à penser le lien entre le Christ et l'Église, s'attache également à articuler de manière satisfaisante la réalité historique de l'Église et le mystère de son être. La notion de sacrement dans sa définition augustinienne lui sert de pivot: "la forme visible d'une grâce invisible". [...] Présenter l'Église comme sacrement, c'est d'abord la concevoir non pas en fonction d'elle-même mais de sa mission, c'est l'envisager *pour* le monde, *pour* la société et cela de deux manières: à la fois comme un signe, et comme un instrument soit du Christ, soit du salut, soit du Royaume». L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 174; cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín ...*, cit., 298.

73. «En el orden salvífico [...] en el proceso causal de la santificación, la comunidad de los hombres redimidos se encuentra antes que cada uno de éstos en el verdadero sentido de la palabra. Cada uno de los hombres obtiene participación en la vida de Cristo, que, en cuanto vida de su Cuerpo Místico, se convierte en vida de los hombres redimidos, porque se incorpora a la unidad de la humanidad redimida en el misterioso Cuerpo de Cristo». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 65s.

Dios (por ejemplo, la inclusión de la visión histórico-salvífica), por lo que no vamos a volver sobre ellas. En cambio, nos interesa mostrar algunas aportaciones que aún no han sido vistas. Concretamente, el paradigma sacramental realza la importancia de la congruencia entre la realidad interior-mistérica y exterior-social de la Iglesia, es decir, que haya una correspondencia entre el don de la santidad y la tarea de la santificación. Además, mira a la Iglesia como medio de encuentro con Cristo, dando realce a la misión de la Iglesia⁷⁴.

Como los teólogos que defienden este paradigma se fijan en el «instrumento» y en el «signo», miran más hacia la dimensión existencial de la santidad de la Iglesia *in via*, con una diversidad de puntos de vista que quizá sea demasiado amplia para poder tener una cierta utilidad. Por ejemplo, unos atienden más a la importancia de la misión de los cristianos en el mundo para reflejar la santidad de la Iglesia, otros creen que dejar la manifestación de la santidad de la Iglesia en manos de los cristianos realza su dramaticidad y riesgo..., y hay más opiniones sobre la cuestión⁷⁵. Algunos autores atienden preferentemente al modo en que la gracia significa la salvación traída por Cristo; otros muestran que la santidad de la Iglesia es una condición que la Iglesia debe cumplir, algo que está llamada a manifestar⁷⁶. Con frecuencia el discurso sobre cómo la Iglesia

74. Cfr. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 74ss; A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 427; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*..., cit., 745.

75. Semmelroth llama la atención sobre el hecho de que una excesiva insistencia en decir que la Redención es don de Cristo, puede reducir los hombres a meros receptores de ella. Pero la redención también permite que el hombre colabore con Dios en la misión, como la Virgen. La decisión de la Virgen debe repetirse, por tanto, por parte de todos a lo largo de la historia de la Iglesia. «Nos encontramos ahora en un punto en el que la obra redentora de Cristo se halla constantemente amenazada. En su existencia primitiva se llevó a cabo infaliblemente, al abrirse Dios en Cristo a los hombres, y la humanidad, por su parte, a Dios. Esta realidad fundamental de la obra redentora es de una potencialidad ilimitada: su realidad puede derramarse por doquier donde la figura primitiva de la obra de la Redención se ejecuta en la simbólica figura eclesiológica, o mejor todavía, ya que se trata de una imagen sacramental, cuando se contribuye a su realización. Pero esta realización posterior de la obra de la Redención, la realización del elemento mariano de la Iglesia en cada uno de sus miembros está constantemente amenazada. En cuanto se dé la comunidad que realiza, junto con el ministerio siempre presente, la recepción y cosacrificio de María, esta imagen simbólica de la obra de la Redención conservará siempre su existencia perdurable e infalible, que le ha sido garantizada por el mismo Cristo. Pero en cuanto esta imagen simbólica se extiende a cada hombre concreto y en él significa no sólo una pertenencia jurídicamente válida a la comunidad, sino también una realización vital de esta pertenencia como miembro de la Iglesia, la Redención se halla constantemente en tela de juicio». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 237.

76. Una postura clásica de este «deber ser» la encontramos en Semmelroth: «En la Iglesia la gracia de Dios ha descendido hasta nuestra existencia histórica, para que lo transitorio de nuestra historicidad participe de la eternidad de Dios, sin arrebatare primeramente su historicidad. Por esta razón la Iglesia visible debe simbolizar ambas cosas: la

debe ser santa se movió en el ámbito de las conclusiones pastorales y partiendo de una Iglesia vista en el ámbito de la significación.

El paradigma sacramental también acentuó el aspecto misionario de la santidad objetiva de la Iglesia. Con otras palabras, explicó el «para qué» del don de santidad que la Iglesia *ya posee*, sin separar la tarea del don. Esto complementó la orientación cristológica del discurso sobre la santidad de la Iglesia que ya existía desde las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo⁷⁷.

Así como hemos visto desventajas de la idea de pueblo de Dios y de la de cuerpo místico de Cristo, también las encontramos en la idea de sacramento. La primera es la gran confusión resultante de la aplicación de la analogía sacramental a muchos ámbitos distintos, que complicó notablemente los discursos que siguieron este paradigma. No hubo acuerdo entre los autores sobre qué quiere decir «la Iglesia es como un sacramento», y a veces el paradigma sacra-

participación, por la gracia, de la eternidad de Dios se hará visible en su inmutabilidad supratemporal, y la presencia histórica de Dios en la Iglesia resultará digna de crédito por la movilidad con que la Iglesia sabrá adaptarse a las múltiples exigencias de la existencia histórica concreta». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 153s. Véase también G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata»..., cit., 666. Canobbio considera que tanto en Rahner como en Schillebeeckx se ve una Iglesia que es la expresión de la condición humana habitada por la gracia de Cristo. La eclesialidad precede a la Iglesia histórica y esta última no es más que la actuación de la primera. A partir de aquí Schillebeeckx —después del Concilio— empezó a hablar de la Iglesia como *sacramentum mundi*, entendiéndola como manifestación de la gracia salvífica presente en el mundo (cfr. G. CANOBBIO, *o.c.*, 674). Por eso, en Schillebeeckx, la «santidad de la Iglesia» está modelada por la antropología del hombre caído y redimido, es la emergencia de la gracia que actúa en él. Según W. Kasper, faltaría recuperar el sentido productivo de la gracia y no quedarse sólo en lo manifestativo, cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, I, Queriniandina, Brescia 1989, 265; véase también J.M. MCDERMOTT, «Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament»..., cit., 156-164.

77. «No hay duda de que la Iglesia no tiene una misión más noble, y, propiamente hablando, no tiene otra misión que conducir al hombre al Dios trino. En medio de la unanimidad que se da entre todos los cristianos respecto de este hecho, la explicación de cómo debe llevarse a cabo esta misión es de una diversidad aterradora. Lo más frecuente es que el hombre, influenciado por el pensamiento utilitarista de nuestro tiempo, piense que la Iglesia es una sociedad que puede ser utilizada o debe serlo para alcanzar un objetivo que está fuera del alcance propio. Esta idea separa dos realidades que se relacionan entre sí mucho más estrechamente de lo que supone esta concepción». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 276. Véase también P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors, Barcelona 1968, 377ss; por su parte, Kasper afirma: «come è stato impiegato dal concilio Vaticano II, il concetto di sacramento è uno dei tanti mezzi concettuali cui si ricorre per [...] evidenziare il mistero della chiesa nascosto nella figura visibile ed accessibile soltanto alla fede, per mostrare come la chiesa da un lato derivi interamente da Cristo e resti continuamente a lui riferita, dall'altro, però, in quanto segno e strumento sia interamente a servizio degli uomini e del mondo». W. KASPER, *Teologia e Chiesa*..., cit., 255.

mental no incorporaba del todo la dimensión interior del misterio de la Iglesia, su santidad *ya* realizada⁷⁸.

El Concilio Vaticano II recogió algunas ideas relacionadas con este paradigma, mostrándonos como la Iglesia *in via* es el lugar teológico en que se puede apreciar cómo la Iglesia sigue los pasos de su Señor, es perseguida, es pobre y necesitada de purificación para llegar a ser como Cristo quiere que sea (LG, 8). También dibuja el lugar de la Iglesia en la Creación siguiendo una lógica histórico-salvífica, que señalamos en dos puntos.

En primer lugar, la Iglesia es sacramento *en Cristo*, pero no *de Cristo* (LG, 1). Esto quiere decir que el Concilio no siguió la opinión de algunos eclesiólogos que defendían una explicación de la sacramentalidad de la Iglesia en paralelo con la afirmación de que Cristo es «sacramento» de Dios Padre. Según el Concilio, la Iglesia depende completamente de Cristo. Fue Él quien la constituyó instrumento de santidad y la envía continuamente a todo el mundo, por lo cual la Iglesia no puede ser sacramento sino en Él. Pero Cristo no se relaciona con la Iglesia del mismo modo que se relaciona con su Humanidad Santísima⁷⁹.

En segundo lugar, la Iglesia es sacramento *para el mundo*, ella tiene la forma que tiene debido a su función (cfr. LG, 9). Su finalidad no está en ella sino en Dios y en la misión que Dios le ha confiado: todo su organismo social está al servicio del Espíritu Santo para incrementar la vida de sus miembros y comunicarla a los hombres que aún no la recibieron (LG, 8 y 9)⁸⁰.

En los dos primeros capítulos de la Const. Dogm. *Lumen Gentium* encontramos las tres ideas que han polarizado la eclesiología entre 1920 y 1965. De todo lo dicho hasta ahora se puede concluir que la santidad de la Iglesia consiste en su unión con la Santísima Trinidad, con Cristo en su centro. A la vez, la Iglesia está sumergida en la historia de la Salvación como pueblo santo que peregrina hacia la plenitud de esa unión con Dios y realiza la misión para la que fue constituida y «santificada». Desde entonces la respuesta humana a la vocación di-

78. Sobre la falta de acuerdo sobre qué significa decir que la Iglesia es como un sacramento, cfr. J. HAMER, *L'Église est une communion...*, cit., 95s; J. MEYER ZU SCHLOCHTNER, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 65; G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata»..., cit., 665 y 675; sobre la ausencia de una verdadera definición del término sacramento en la Const. Dogm. *Lumen Gentium*, cfr. J.M. MCDERMOTT, «Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament»..., cit., 152s; sobre el olvido de la santidad *ya* realizada en la Iglesia, cfr. P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación»..., cit., 395 y 400.

79. Cfr. L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 183; G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata»..., cit., 674s.

80. Podemos hablar de dos acciones de Cristo, una en el mundo para llevar los hombres a la Iglesia, otra en la Iglesia para unirlos más íntimamente a Él.

vina adquiere más importancia y significado en el discurso sobre la santidad de la Iglesia (aunque con éxitos distintos en los últimos cuarenta años). Esta situación introduce en el discurso sobre la santidad de la Iglesia las notas de la dinamicidad y dramaticidad, típicas de la consideración de la cooperación humana en el plan divino, no siempre óptima. El camino no siempre es de crecimiento y, a veces, la respuesta individual o colectiva no es la que Dios esperaba. Por eso el discurso sobre la santidad de la Iglesia empieza a admitir la purificación y la renovación, la reforma y la mejora en orden a la misión, justo en el momento en que empieza a admitir la dimensión vocacional (y dinámica) en la santidad de la Iglesia. Esto se debe al hecho de que la Iglesia está llamada a ser signo e instrumento de la santidad divina comunicada a los hombres en todas sus actividades y en toda su vida, y no sólo a través de las acciones estrictamente sacramentales.

3. REFLEXIÓN CONCLUSIVA

Como se ha podido ver en este recorrido realizado a lo largo del siglo XX hasta el Concilio Vaticano II, hemos procurado no asociar demasiado deprisa una determinada argumentación o aportación al discurso sobre la santidad de la Iglesia con un determinado paradigma eclesiológico. Muchas aportaciones de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo fueron asumidas por los paradigmas que les sucedieron. Y eso no fue una novedad, puesto que también las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo habían asumido, por ejemplo, la división del discurso sobre la santidad de la Iglesia en ontológica y moral, que venía de las eclesiologías de corte apologético.

Tampoco nos ha parecido útil asociar determinados paradigmas a algunos movimientos de ideas. Concretamente, no hemos asociado el despertar de la visión más atenta a la historia con el paradigma del pueblo de Dios y hemos procurado distinguir la tensión en dirección a la perfecta santidad de la Iglesia (que proviene de la escatología y de la renovación espiritual) de la dinámica histórica de la Iglesia en su camino hacia la plenitud. Eso nos ha permitido percibir, por ejemplo, que no todas las aportaciones de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo se pueden considerar estáticas, aunque a veces no tienen en cuenta la visión histórica.

Por recordar otro ejemplo, no hemos unido, equiparado o usado como sinónimos la dimensión *institucional* y la dimensión *visible* de la Iglesia. En la primera mitad del siglo XX se usaban como sinónimos, siendo uno de los «lugares comunes» que caracterizan la eclesiología de la época. Es verdad que estaban estrechamente relacionadas en aquel entonces, pero habían surgido como respuesta a necesidades y vivencias distintas de la vida de la Iglesia. La primera fue muy

usada contra el racionalismo liberal y la segunda contra la Reforma protestante. El hecho de no distinguirlas hizo que aquellos que han querido subrayar la dimensión interior y espiritual de la Iglesia (muy relacionada con importantes aspectos de su santidad) hayan presentado un déficit de visibilidad. Ese defecto también existía en las eclesiologías de corte apologético, que habían reducido la visibilidad a la estructura institucional⁸¹. La nueva comprensión de la historia y la teología del laicado, aunque parezcan temas aparentemente separados de la santidad de la Iglesia, ayudó a ver la dimensión visible de la Iglesia bajo una nueva luz, y así ayudó a dar equilibrio a su dimensión espiritual, integrándola mejor dentro del misterio eclesial. Como consecuencia, la santidad de la Iglesia dejó de verse sólo como un conjunto de santos y de medios de santidad (sacramentos, doctrina y moral santos), porque se entendió mejor cómo los santos y los medios de santidad —los mismos contenidos del discurso apologético— estaban unidos dentro del misterio eclesial. Este ejemplo nos parece importante para entender mejor lo que se ha tomado y lo que se ha dejado en el discurso sobre la santidad de la Iglesia, y poder proponer nuevas soluciones.

La imagen del cuerpo místico de Cristo ha aportado un enriquecimiento en la relación de la Iglesia con Cristo, que la santifica continuamente. Ayudó a ver la unión de los santos a Cristo *en su cuerpo*, que es la Iglesia, presentándolos integrados en la Iglesia y no como pruebas de que ella es la Iglesia verdadera. Ha contribuido a una dimensión más litúrgica, espiritual y comunitaria de la santidad. La percepción de la vida en Cristo como característica principal de la Iglesia llevó a Mersch a considerar que todos los cristianos, por el simple hecho de serlo, pueden ser santos. Subrayaba, así, la importancia de la santidad común. También habló de la misión santificadora de la Iglesia, señalando que no se reduce sólo a las acciones sacramentales, como era habitual cuando se hablaba de la santificación en la Iglesia.

Ciertamente hubo cambios cuando se ha querido contestar a alguna cuestión más específica de la vida de la Iglesia. Por ejemplo, en el periodo posterior a la segunda guerra mundial encontramos más interés por las respuestas de los hombres *in via*, por el punto de vista histórico, lo cual reforzó los paradigmas eclesiológicos emergentes de pueblo de Dios y sacramento. Esa nueva configuración es-

81. Cfr. J. FRISQUE, «L'ecceologia nel XX secolo»..., cit., 230s. En otro lugar dice: «Notiamo, tuttavia, e l'osservazione è valida per tutta questa prima parte del rinnovamento ecclesiológico contemporaneo, che l'interesse per l'aspetto visibile della Chiesa è sempre un interesse per la sua dimensione societaria. *Non si comprende ancora che la categoria della visibilità ecclesiale va largamente al di là della categoria dell'istituzione*, e quando si tratta, per esempio, dei rapporti della Chiesa con il mondo, sono prima di tutto i rapporti della Chiesa con lo Stato a richiamare l'attenzione». J. FRISQUE, «L'ecceologia nel XX secolo»..., cit., 222; la *cursiva* es mía.

piritual, pastoral y cultural aportó también una cierta luz para conocer otros aspectos de la santidad de la Iglesia. Creció la valoración de la dimensión histórica y de la relación con el mundo como aspectos importantes en los que cuaja la santidad de la Iglesia. También se prestó más atención a la respuesta humana —el ejercicio efectivo de las virtudes—, y a la llamada de Dios a la santidad. Entre otras cosas, con estos aspectos se añadió al discurso sobre la santidad de la Iglesia el tema de la reforma y renovación (recogido por el Concilio Vaticano II), de la necesidad que la Iglesia tiene de la santidad de vida de sus hijos. El discurso sobre la santidad de la Iglesia dejó de contentarse con hablar de una Iglesia *permixta*. Y tampoco pareció suficiente seguir afirmando, como hasta entonces, que la Iglesia tiene hijos pecadores, pero su pecado no afecta a su santidad. Se introdujo como una tensión hacia la santidad, un «deber ser», que tenía su raíz en la llamada de Dios a la santidad y a realizar la misión de la Iglesia. Para esa misión se consideraba que también era necesaria la vida santa, que se manifiesta exteriormente a los demás.

Por tanto, la explicación de la santidad de la Iglesia se enriquece con nuevos aspectos, pero manteniendo algunos contenidos que pasan de un paradigma a otro sin cambios. Lo que sí cambia con cierta frecuencia es el sentido en que algunos de ellos son empleados. Esta variedad de sentidos no es totalmente visible en una primera lectura, exigiendo del lector un conocimiento más profundo de los paradigmas eclesiológicos, de sus motivaciones y del contexto vital que la Iglesia ha atravesado a lo largo del siglo XX. Por eso se ha revelado especialmente útil distinguir los contenidos de los paradigmas y precisar el sentido en que fueron recibidos, o los acentos que un determinado paradigma aportó a un argumento o contenido que se mantuvo a lo largo del tiempo.

En fin, es posible encontrar en la fermentación teológica de la eclesiología a partir de los años veinte un depósito de ideas extremadamente rico: la santidad de la Iglesia entendida desde su relación con Cristo, desde la idea de elección y Alianza, desde una idea más genérica de participación en la santidad divina, o desde una idea más trinitaria; la llamada universal a la santidad en virtud de ser miembro de la Iglesia, la llamada a la misión y la relación de esa misión con la santidad; la percepción de que la santidad de la Iglesia no quiere decir aislamiento del mundo; la importancia de la santidad de vida en la santidad de la Iglesia; la dimensión histórica de la santidad de la Iglesia, etc. Estas y otras ideas florecieron en algunos documentos del Concilio Vaticano II y aún pueden ofrecer una interesante contribución a la reflexión sobre la santidad de la Iglesia.

Miguel DE SALIS
Facoltà di Teologia
Pontificia Università della Santa Croce
ROMA