

LA VISION HISTORICO-SALVIFICA DE LA IGLESIA EN LA CONSTITU- CION «LUMEN GENTIUM» DEL VATICANO II *

En la expresión del misterio de la Iglesia dentro de la teología católica, la Encíclica *Mystici Corporis* (1943) venía a coronar, corroborándolo con su magisterio, un largo período en el que la reflexión teológica se había esforzado en pensar el misterio de la Iglesia preferentemente en términos de la imagen paulina *Cuerpo de Cristo*¹. Con todo, poco a poco comenzaban a sentirse después de la guerra nuevas tendencias dentro de la Eclesiología católica. En este último periodo, los teólogos han venido estudiando el aspecto de la Iglesia como *Pueblo de Dios* en los diferentes campos teológicos. Resultado de esto ha sido el cambio de rumbo operado manifiestamente, por el que de una Eclesiología en términos de *Cuerpo Místico* se ha derivado a una Eclesiología del Pueblo de Dios². Los motivos que han determinado la reflexión teológica a encauzarse por esa Eclesiología son complejos y no nos detendremos en exponerlos: de ellos, unos son más bien internos a la Iglesia y a la teología católicas, otros son motivos externos, «signos del tiempo» en que vivimos, que influyen sin duda en ese cambio de rumbo. Permítasenos sólo, en conexión con el tema de este trabajo, apuntar al interés creciente que en el último periodo ha venido experimentando la teología católica por la *historia de la salud*³.

* El presente artículo ha aparecido por primera vez en texto alemán, como contribución al tomo dedicado a O. Cullmann en sus sesenta y cinco años: *OIKONOMIA. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Herbert Reich Evang. Verlag, Hamburg-69, West-Deutschland 1967, pp. 322-341. Agradecemos de veras a la casa editora por el permiso otorgado para la publicación aquí del texto español.

¹ Este período comienza ya con la renovación eclesiológica, que tiene sus orígenes en el siglo pasado con J. A. Möhler y los teólogos del Colegio Romano. Cf. vgr. F. MALMBERG, *Ein Leib, ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg B. 1960, pp. 16-38.

² Cf. vgr. UL. VALESKE, *Die ekklesiologische Entwicklung seit 1943 (Votum Ecclesiae*, München 1962, c. 14, pp. 237-250).

³ O. Cullmann, en una nota bibliográfica de los teólogos católicos que piensan en términos de la historia de la salud, da los nombres siguientes: J. Daniélou, A. Mouroux, Th. G. Chifflet, H. J. Marrou, R. Jolivet, K. Rahner,

Este interés católico corre paralelo con el interés suscitado por la *Heilsgeschichte* dentro del campo evangélico⁴. El diálogo ecuménico ha ayudado también en este punto a comunicarse mutuamente ese interés. Pero quizás la razón más auténtica para esa visión histórico-salvífica dentro de la teología católica haya que buscarla en la renovación actual de los estudios bíblicos. Entre los muchos frutos que esta renovación ha traído consigo hay que contar, sin duda, la revaloración del Antiguo Testamento sobre todo en su relación con el Nuevo. El esquema de la historia de la salud con su doble fórmula de *promesa y cumplimiento* («*Verheissung und Erfüllung*») juega un papel decisivo en el establecimiento de esa relación entre los dos Testamentos. En concreto, por lo que se refiere a la Eclesiología, esta nueva visión histórico-salvífica hace superar la concepción fundamental-apologética que limitaba el comienzo de la Iglesia al tiempo histórico de su fundación por Jesucristo, y considera a ésta ya en su preparación, en los planes de salvación que desde el Antiguo Testamento tiene Dios sobre su Pueblo escogido. En este sentido era obvio que el tema del *Pueblo de Dios* fuese tema al que se diese actualmente preferencia en Eclesiología.

Afortunadamente, el interés por la historia de la salud, con su correspondiente tema del Pueblo de Dios, ha trascendido del medio ambiente teológico al aula conciliar. El Concilio Vaticano II se sitúa cronológicamente dentro de este periodo que ha visto el despertar del interés por la historia de la salud y el tránsito de la Eclesiología del Cuerpo Místico a la del Pueblo de Dios. Ambas cosas han ejercido su influjo en la atmósfera teológica del Concilio, y a ambas ha venido a corroborar el Vaticano II con su magisterio. En efecto, en los documentos emanados del Concilio se percibe un nuevo estilo conciliar más pastoral, más bíblico, en el que la doctrina está visada no pocas veces deliberadamente bajo el ángulo visual de la historia de la salud. En cuanto al tema del Pueblo de Dios, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia lo ha hecho tema propio, de modo que se puede decir que la Eclesiología del Vaticano II es preferentemente una Eclesiología del Pue-

H. U. von Balthasar, J. Feiner, J. Hessen, H. Fries, Ad. Darlapp, M. Löhrer; cf. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte — Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, p. 45; cf. también las notas bibliográficas de P. BLÄSER y AD. DARLAPP, *Heilsgeschichte (Handb. th. Grundb., München 1962, I, pp. 674 y 680)*; fruto del pensamiento actual católico en este punto es la obra en colaboración de 60 teólogos: *Mysterium Salutis — Grundriss heilsgeschichtlicher Theologie* (Hg. von J. FEINER, M. LÖHRER, Benziger, Einsiedeln).

⁴ O. Cullmann es actualmente su representante más significativo. Para una visión de esta teología en el campo evangélico y su problemática, cf. la obra citada, *Heil als Geschichte*.

hlo de Dios, encuadrada en el marco de la historia de la salud. El mismo Paulo VI, en su alocución a los observadores no católicos en la recepción tenida durante la segunda Sesión del Concilio, acogía con gusto, como método para el ulterior diálogo ecuménico, la propuesta hecha por ellos de una «teología concreta e histórica, centrada en la historia de la salud»⁵. Y —como el mismo O. Culmann observa— de hecho en la discusión de los documentos conciliares llevada a cabo entre los teólogos católicos y no católicos, la mutua inteligencia se acrecentaba cuando por ambas partes se hablaba el lenguaje de la historia de la salud y se pensaba según sus categorías⁶.

Las páginas que siguen, centrándose en la Constitución Dogmática de Ecclesia *Lumen Gentium*, quieren dibujar a grandes rasgos la amplia visión histórico-salvífica de la Iglesia que el Vaticano II nos ofrece en esa Constitución. Esta visión viene dada en función de las relaciones de la Iglesia a las tres divinas Personas, y a la realidad de ser la Iglesia el Pueblo de Dios, objeto del plan divino de salvación y portador en el tiempo de la historia de la salud.

I. ORIGEN DE LA IGLESIA EN EL DESIGNIO ETERNO DE SALUD DEL PADRE

Dios es el principio de la salud. Toda iniciativa de salvación tiene su origen en la libérrima voluntad salvífica divina. Así pues la Iglesia, como comunidad de salud, no podía menos de remontar su origen a esa voluntad salvífica de Dios. Conforme con el Nuevo

⁵ En la audiencia del 17 de octubre de 1963, sugería en su saludo el Prof. Skydsgaard: «Qu'il me soit permis à ce propos de signaler un fait qui me semble extrêmement important: je pense au rôle d'une théologie biblique qui se concentre sur l'étude de l'histoire du salut dans le Nouveau Testament. Plus nous avançons dans la compréhension de l'histoire secrète et paradoxale du peuple de Dieu, plus nous commençons aussi vraiment à comprendre l'Église de Jésus-Christ à la fois dans son mystère, dans son existence historique et son unité» (cf. Doc. Cathol. 60 (1963) n. 1411, col. 1425-26). En su respuesta, Paulo VI acogía la sugerencia: «Ces développements, que vous appelez de vos vœux, d'une théologie 'concrète et historique', 'centrée sur l'histoire du salut', Nous y souscrivons volontiers pour Notre part et la suggestion Nous paraît tout-à-fait digne d'être étudiée et approfondie. L'Église Catholique possède des institutions, que rien n'empêcherait de spécialiser davantage dans ce genre de recherches, quitte même à créer une institution nouvelle dans ce but, si les circonstances le suggéraient» (AAS 55 (1963) 880).

La institución a la que aludía el Papa está ya en vías de organización en el proyectado Instituto Ecuménico de Jerusalén. Cf. sobre éste: CH. MOELLER, Das Projekt eines ökumenischen Instituts in Jerusalem, Concilium (al.) 2 (1966) agost.-sept., pp. 548-552; id. J. FEINER, Ein interkonfessionelles ökumenisches Institut in Jerusalem, Stimmen d. Z. 91 (1966) 56-58.

⁶ Cf. *Heil als G.*, p. V.

Testamento, el Vaticano II hace arrancar la doctrina de la Iglesia de sus relaciones trinitarias: Porque —dice— «sabido es que en S. Pablo, especialmente en Eph. 1, la revelación de la salvación que se nos da por medio de la Iglesia viene descrita como un oficio de las tres divinas personas»⁷. Cuando, pues, la Constitución Dogmática de Ecclesia trata en su capítulo I sobre el *misterio de la Iglesia*, lo hace según este esquema trinitario: «Después de la introducción —dice la «relatio generalis»— se describe cómo la Iglesia tiene su origen en el mismo *designio de Dios Padre*, que por su *Hijo* encarnado, en el *Espíritu Santo*, llevó a cabo la obra de la redención universal. De este modo la Iglesia aparece como grey unida, cuya unidad le deriva de la unidad misma de las tres Personas»⁸.

El *Padre*, que es el origen de todas las cosas, es también la fuente de la que dimana la Iglesia. El principio de ésta hay que ponerlo «en el designio libérrimo y arcano de su sabiduría y bondad». A este designio divino se deben: la *creación* del universo —la *elevación* de los hombres a la participación de la vida divina—, y la *reparación* de éstos después del pecado de Adán⁹. Con este decreto de la reparación del hombre caído entronca directamente el origen de la Iglesia. De hecho, la institución de la Iglesia en el tiempo supone la que Pablo llama *economía de Dios* (Eph 1,10; 3,2,9; Col. 1,25) en pro de la salvación de los hombres, «economía» sobre la que versa el designio eterno (Eph. 1,4) de salud.

La concepción trinitaria de esta economía divina de la salud, tal como Pablo la expresa en Eph. 1,3-14, sirve de fondo indudable a la doctrina de la Constitución sobre los orígenes de la Iglesia. Verdad es que este texto no se cita directamente en el n. 2 de la Constitución, al tratar de las relaciones del Padre a la Iglesia. Pero —como hemos dicho— a Eph. 1 hacía expresa alusión la «relatio» a ese n. 2, y la cita aparece después expresa sirviendo de puente para pasar a tratar sobre las relaciones de la Iglesia al Hijo: «Vino, pues, el Hijo enviado por el Padre, quien antes de

⁷ «Notum est quod apud S. Paulum, notatim Eph. 1, revelatio de salute per Ecclesiam secundum munus trium Personarum exhibetur» (*Schema Constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964 (=Schema), relatio ad n. 2, p. 19).

⁸ «... post *Introductionem* abbreviatam, describitur quomodo Ecclesia orcta sit ex *consilio Dei Patris*, qui per *Filium* suum incarnatum, in *Spiritu Sancto*, opus redemptionis universalis executioni mandavit, ita ut Ecclesia revera appareat tamquam plebs adunata de ipsa unitate trium Personarum» (*Schema*, relatio gener. ad c. I, p. 27).

⁹ «Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi, Redemptoris...» (Const. Eccl. n. 2).

la creación del mundo nos había elegido en El, y nos había predestinado para ser hijos suyos, puesto que en El se cumplió restaurar todas las cosas (cf. Eph. 1,4-5 y 10)» (Const. Eccl. n. 3)¹⁰. Así, pues, la perspectiva de la economía de la salud, tal como la ve Pablo en Eph. 1, está presidiendo la doctrina del Vaticano II sobre los orígenes de la Iglesia. Por eso, después de aludir expresamente a nuestra predestinación en Cristo según Rom. 8,29 —texto paralelo de Eph. 1,5— saca la Constitución la conclusión eclesiológica: «Credentes autem in Christo convocare statuit in sancta Ecclesia» (Const. Eccl. n. 2).

II. EI PADRE, AUTOR EN EL TIEMPO DE LA HISTORIA DE LA SALUD

1. Pero si el origen de la Iglesia se remonta al designio eterno de salud del Padre, la realización de este designio divino se lleva a cabo *en el tiempo*. De aquí que la Constitución viene a continuación a proyectar la eternidad de Dios sobre nuestro tiempo, presentándonos al Padre como autor de la historia de la salud. En una breve frase cuajada de sentido histórico-salvífico, la Constitución nos describe toda la trayectoria por la que avanza la historia de la salud: «Así pues —dice— (el Padre) a los creyentes en Cristo determinó convocarlos en la santa Iglesia, la cual fue ya prefigurada desde el principio del mundo, preparada de modo admirable en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, fue constituida en los últimos tiempos, manifestada en la efusión del Espíritu, y se consumará gloriosamente al final de los siglos»¹¹. Con esta breve enumeración se nos han descrito de un trazo las diversas etapas por las que en la historia de la salud corre la realización de la Iglesia: *prefiguración* desde el principio del mundo —*preparación* en el pueblo de Israel—, *institución* por Cristo en «los últimos tiempos» —*manifestación* por el Espíritu Santo—, *consumación* celeste. Dios Padre está presente a todas esas etapas, dándoles a todas el dinamismo que supone llevar en ellas a cabo su designio de salud: desde la prefiguración de la Iglesia al principio del mundo, hasta que reúna consigo a todos los justos al final, en la Iglesia universal. Porque —dice la Constitución— «entonces, como

¹⁰ «Venit ergo Filius, missus a Patre, qui nos in Eo ante mundi constitutionem elegit ac in adoptionem filiorum praedestinavit, quia in Eo omnia instaurare sibi complacuit (cf. Eph. 1,4-5 et 10)» (Const. Eccl. n. 3).

¹¹ «Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum gloriose consummabitur» (Const. Eccl. n. 2).

se lee en los Santos Padres, todos los justos a partir de Adán, 'desde Abel el justo hasta el último elegido', se reunirán con el Padre en la Iglesia universal» (Const. Eccl. n. 2)¹².

2. Con esta alusión directa a los Santos Padres, la Constitución, sobre la concepción escriturística, incorpora también a su pensamiento la concepción patristica de la historia de la salud. Ya desde antiguo expresan los Padres su convicción de que el comienzo de la Iglesia no se limita al hecho histórico de la Encarnación. A la Iglesia de Cristo pertenecen también todos los justos del Antiguo Testamento. La Iglesia remonta sus orígenes a los orígenes mismos de la humanidad¹³. Para Ireneo, Tertulliano, Hipólito, la Iglesia se da ya en el Paraíso, en Adán y Eva antes de la caída. No obstante las diferencias que los Padres establecen entre las dos edades del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todo, muchos de ellos ponen el acento en la *continuidad* que se da entre ambas debido a la *unidad* de un mismo designio de salud. Gracias a éste, los justos del Antiguo Testamento son justificados también por la gracia de Cristo y pertenecen ya a la primera edad de la Iglesia: «No pienses —dice Orígenes— que sólo a partir de la Encarnación del Salvador existe la Esposa, la Iglesia, sino que ésta se da ya desde el comienzo del género humano y desde la misma creación del mundo, más aun, con Pablo hemos de remontar su origen a antes de la creación del mundo (cita Eph. 1,4; Ps. 74,2). Así pues, los primeros fundamentos de la comunidad de la Iglesia fueron puestos ya desde el principio, por lo que el Apóstol dice que la Iglesia se edifica no sólo sobre el fundamento de los apóstoles, sino también de los profetas. Entre los profetas se cuenta también Adán, quien profetizó un gran misterio en Cristo y en la Iglesia cuando dijo (cita Gen. 2,24 y Eph. 5,32.25.26)... Existía (la Iglesia) en todos los Santos que vivieron desde el principio... Ellos eran la Iglesia a la que (Cristo) amó»¹⁴. Orígenes es sólo uno dentro del coro de los Santos Padres, a los que refiriéndose Y. M. Congar viene a la conclusión de que «en la edad clásica de los Padres se dan elementos de una especie de tradición según la cual se dice que los justos del Antiguo Testamento pertenecen a Cristo y a la Iglesia»¹⁵.

¹² «Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, 'ab Abel iusto usque ad ultimum electum' in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur» (ibid.).

¹³ Algunos testimonios de los S. Padres cf. en S. TROMP, De conceptu Corporis Mystici eiusque variationibus per decursum Traditionis: n. 6, Ecclesia universalis, inde ab Abel, praecipue apud latinos (*Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma 1946², I, cap. 4, pp. 122-127); cf. también J. B. BEUMER, Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus (MThZ 3 (1952) 161-175); Y. M. CONGAR, Ecclesia ab Abel (*Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, pp. 79-108).

¹⁴ In Cant. lib. 2,62: PG 13,134.

¹⁵ Y. M. CONGAR, Ecclesia ab Abel, p. 81.

3. Es S. Agustín quien por primera vez expresa ese mismo contenido histórico-salvífico con una fórmula que llegará a ser clásica: *Ecclesia ab Abel*. «Todos somos a la vez miembros de Cristo y cuerpo suyo: no sólo los que aquí estamos, sino los que están esparcidos por toda la tierra. Ni sólo los que existimos ahora, sino —¿cómo lo diré?— desde el justo Abel hasta el fin de los tiempos, mientras existan hombres que engendran y son engendrados, todo justo que pasa por esta vida..., todos forman el cuerpo uno de Cristo, y cada uno de ellos es miembro de ese cuerpo»¹⁶. Verdad es que el elemento que en la fórmula agustiniana se refiere a Abel es elemento accidental. Los Padres anteriores, de referirse a alguien en concreto, re referían más bien a Adán como a principio de los justos. S. Agustín se deja también aquí llevar de su amor por la *tipología*. Paralela a su concepción tipológica de las dos ciudades: la ciudad de los buenos o ciudad de Dios representada por Jerusalén, y la ciudad de los malos o ciudad de Satán, representada por Babilonia, S. Agustín busca también dos hombres que sean como el tipo y el principio de las dos ciudades. Estos los encuentra en Abel y Caín respectivamente. No en Adán, quien con su pecado fue causa de que se introdujese en el mundo el germen de la ciudad del mal¹⁷. Más que una concepción *histórica* de la salud (*Heilsgeschichte*), S. Agustín está aquí operando con una concepción *tipológica* de la misma (*Heilstypologie*), en la que se da el peligro de vaciar la concepción de la salud de su contenido histórico, para sustituirlo por una consideración atemporal de tipos espirituales¹⁸. S. Agustín usa, sin embargo, esa tipología, porque con ella esclarece la idea que primariamente le interesa, a saber: que todos los justos de todos los tiempos, desde el principio hasta el fin, pertenecen a Cristo y a su Iglesia.

La fórmula agustiniana hace fortuna y la repiten después de él otros Padres y autores eclesiásticos. En S. Gregorio Magno se junta ésta a la idea de la *Ecclesia universalis*, a la que pertenecen tam-

¹⁶ «Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ex Abel iusto usque in finem saeculi, quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum fecit... totum hoc unum corpus Christi, singuli autem membra Christi» (Sermo 341, 9,11: PL 39,1499). Este texto lo cita expresamente la Const. Eecl. n. 2, not. 2. Otros textos de S. Agustín sobre este tema, cf. en TROMP, op. cit., pp. 123-124; CONGAR, art. cit., p. 84.

¹⁷ Y. M. Congar demuestra cómo la concepción de las dos ciudades influye en la concepción de la «Ecclesia ab Abel». Los textos que se refieren a este tema datan a partir del año 412 y siguientes, tiempo en que, después de la toma de Roma por los bárbaros (a. 410), Agustín está escribiendo su *De Civitate Dei* (a. 413-426); cf. CONGAR, art. cit., p. 85.

¹⁸ Tal es también el peligro que corre en general la concepción agustiniana de la historia; cf. CONGAR, art. cit., p. 86.

bién los justos del Antiguo Testamento: «El Padre de familia —dice— tiene una viña, a saber, la Iglesia universal, la cual produce tantos a modo de sarmientos cuantos santos se darán en ella, desde el justo Abel hasta el último elegido que nazca al fin del mundo¹⁹.

4. No hay duda que tanto la idea agustiniana de la «Ecclesia ab Abel», como el concepto de la «Iglesia universal» en el sentido de S. Gregorio Magno, ponen de manifiesto sobre todo el elemento interno, de gracia, de la Iglesia, y nos ayudan a entender a ésta como la comunidad de la salud en Jesucristo, a través de todos los tiempos. Con todo, el influjo que ambos conceptos ejercieron en la Eclesiología posterior, ha suscitado el problema de si no hay quizás que atribuir a ellos una cierta desorbitación que parece darse en no pocos escolásticos del concepto estricto paulino del Cuerpo de Cristo. Contra éste iría la idea de un Cuerpo de Cristo invisible, concebido a modo de una persona mística numéricamente la misma en el Antiguo y en el Nuevo Testamento²⁰. No es de este lugar entrar en la discusión de esta problemática²¹. En orden al tema que nos ocupa, bástenos aquí constatar que —como lo acabamos de exponer— el Vaticano II en su Constitución Dogmática sobre la Iglesia ha hecho uso de ambos conceptos: tanto del de la «Ecclesia ab Abel», como del de la *Ecclesia universalis*, refiriéndose en nota expresa a los patrocinadores de ambos, S. Agustín y S. Gregorio Magno²². No es que la Constitución confunda aquí la Iglesia del Nuevo con la del Antiguo Testamento. De la «relatio» al n. 2 se desprende la distinción clara que se hace entre la *Ecclesia universalis*, ab Adam y la *Ecclesia catholica sensu strictiore*. Con todo, el Concilio juzga oportuno incorporar esos dos conceptos patrísticos al tema de las relaciones de la Iglesia al Padre. La razón de hacerlo así es la misma razón «heils geschichtlich» que está a la base originando en los Padres esos dos conceptos, a saber: en la actual economía de la gracia, a través de todos los tiempos, la salud no se da sino en Cristo y en su Iglesia. En este sentido dice

¹⁹ «(Paterfamilias) habet vineam, universalem scilicet Ecclesiam, quae, ab Abel iusto usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit» (Hom. in Ev. 19,1: PL 76,1154, texto citado por la Const. Ecl. n. 2, not. 2). Otros textos de S. Gregorio M., cf. en TROMP, *Corpus Christi...*, pp. 124-125.

²⁰ El problema lo plantea TROMP, op. cit., p. 127.

²¹ Cf. la respuesta a Tromp en CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, pp. 96-99; cf. también la crítica que hace de Congar F. MALMBERG, *Die 'Kirche ab Abel' als augustinische Interpretation des Leibes Christi (Ein Leib, ein Geist, páginas 96-102)*.

²² Nota, sin embargo, que la Constitución, aunque usa la fórmula 'Ecclesia ab Abel', tácitamente corrige su elemento accesorio poniendo el principio de los justos en Adán, cuando dice: «omnes iusti inde ab Adam, 'ab Abel iusto...'», etc. (Const. Ecl. n. 2).

la «relatio»: «Al final del párrafo la perspectiva se extiende a todos los elegidos, los cuales no obtienen la salud independientemente de Cristo y de su Iglesia»²³.

III. EL «KAIROS» CENTRAL DE CRISTO

Entre las diversas etapas por las que discurre en el tiempo la historia de la salud, no hay duda que la principal de todas es la que O. Cullmann llama la etapa o «kairos» *central* de Cristo. Es este «kairos» el que da su orientación a toda la línea temporal de la historia de la salud, y Cristo está en su centro diferenciando las etapas de esta historia: antes y después de Cristo²⁴. Como decíamos, la Constitución de Ecclesia, al tratar el tema de las relaciones de la Iglesia al Padre, nos ha presentado a éste como autor de la historia de la salud, llevando a cabo con su iniciativa su proyecto eterno de salvación a través de esas etapas o «kairoi». Como es natural, la etapa de Cristo venía también enumerada: «in novissimis temporibus constituta (Ecclesia)», decía el texto de la Constitución (n. 2), con una frase de sentido netamente histórico-salvífico en la que están resonando los *εσχατοι ημεραι*: indicadores del tiempo mesiánico en la profecía de Joel, a los que alude S. Pedro (Act. 2,17).

Pero sobre todo, cuando en el n. 3 la Constitución pasa a tratar de las relaciones de la Iglesia al Hijo, es cuando se describe esa etapa que constituye el «kairos» central de Cristo. Consecuente con toda la concepción paulina de la economía de la salud que —como decíamos— está desde el principio presidiendo la descripción que el Vaticano II hace del misterio de la Iglesia, la Constitución enmarca la misión del Hijo por el Padre en el contexto histórico-salvífico de Eph. 1: «Vino, pues, el Hijo enviado por el Padre, quien antes de la creación del mundo nos había elegido en

²³ Habían objetado muchos Padres conciliares que existía una confusión en el concepto de Iglesia en el «textus prior» del Schema, al mezclarse en él indistintamente los conceptos de Iglesia en sentido universal e Iglesia en sentido estricto. La objeción dio lugar a una enmienda que tuvo por resultado la redacción del texto tal como lo tenemos ahora en la Constitución. La enmienda la explica así la «relatio» al n. 2: «Sententia secunda antiqui textus ad finem paragraphi, cum parva immutatione, transfertur. In loco quo primitus ponebatur faciebat difficultatem, ut a pluribus observatum est, quia agebat de *«Ecclesia universalis»* ab Adam usque ad ultimum electum, dum paulo infra agebatur de Ecclesia catholica sensu strictiore. Difficultas autem enervatur ex eo quod in fine paragraphi perspectiva extenditur ad omnes electos, qui non sine Christo Eiusque Ecclesia ad salutem perveniunt» (*Schema*, p. 19). —

²⁴ Cf. O. CULLMANN, Die Heilslinie als Christuslinie. Die Art ihrer Darstellung (*Christus und die Zeit*, Zürich 1962³, pp. 104-110).

El, y nos había predestinado para ser hijos suyos, puesto que en El se cumplió restaurar todas las cosas (cf. Eph. 1,4-5 y 10)» (Const. Eccl. n. 3). Desde toda la eternidad el Hijo está presente en la mente del Padre en conexión con el designio eterno de salud. En Eph. 1,3-14 esto es evidente a todas luces. Pablo lo da a entender en la repetición casi prolija de las varias expresiones que, en relación con ese designio divino, se refieren a Cristo: ἐν Χριστῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν τῷ Ἠγαπημένῳ, ἐν ᾧ ... La Constitución lo repite también dos veces, al hablar de nuestra elección *in Eo*, citando «ad sensum» Eph. 1,3-4.

Pero ese mismo texto de la Constitución se refiere también expresamente a Eph. 1,10. Si alguno, es éste de un modo especial un versículo de contenido histórico-salvífico. En él se hace mención explícita de la οἰκονομία del Padre, la cual viene visada, no desde el designio eterno anterior a la historia de la salud, sino que se la sitúa ya dentro de la línea temporal de ésta, enmarcada en el «kairos» que es central, por ser «kairos-pleroma» o plenitud de todos los demás: πλήρωμα τῶν καιρῶν²⁵. Es éste el «kairos» en el que Cristo lleva a cabo el designio del Padre, reinstaurando o recapitulando (ἀνακεφαλαίωσασθαι) en sí todas las cosas. Como decimos, la Constitución hace suyo ese contenido histórico-salvífico citando también aquí «ad sensum» Eph. 1,10: «quia in Eo omnia instaurare sibi complacuit» (n. 3). Podrá discutirse sobre el sentido que en Eph. 1,10 tiene el verbo ἀνακεφαλαίωσασθαι: ¿«re-instaurar», es decir, volver a establecer la antigua unidad existente entre Dios y el universo, perdida por el pecado?, o, ¿«re-capitular» todas las cosas bajo Cristo como cabeza y centro de todas? La etimología del verbo —(derivado de κεφάλαιον)— inclina por el primer sentido. Sin embargo, es muy probable que se dé aquí una ambivalencia ideológica, ocasionada por una especie de contaminación entre las dos palabras afines κεφάλαιον y κεφαλή. Si así fuere, Pablo se referiría también en Eph. 1,10 a la *función capital* del Cristo celeste, en su primado como cabeza de todo el universo. En pro de esta interpretación está la concepción de Cristo-cabeza, concepción familiar a toda la Epístola a los Efesios. En este caso, el sentido *eclesiológico* de la «recapitulación» llevada a cabo por Cristo estaría ya insinuado en Eph. 1,10. Porque en realidad, la idea de Cristo-cabeza tiene en Eph. su correlativa en la idea del Cuerpo, Cuerpo de Cristo que es sólo la Iglesia, y no el universo. Sería, pues, legítima la aproximación entre Eph. 1,10 y Eph. 1,22, y habría que asentir a H. Schlier cuando dice: «El ἀνακεφαλαίωσασθαι

²⁵ A ese mismo marco temporal se refiere el πλήρωμα τοῦ χρόνου en Gal. 4,4 dentro de un contexto también eminentemente histórico-salvífico. Cf., sin embargo, H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1958², pp. 63-64.

τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ consiste evidentemente en el διδόναι αὐτὸν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (Eph. 1,22). La subordinación del universo bajo la Cabeza se lleva a cabo en el asociarse de la Cabeza con la Iglesia»²⁶.

Este sentido eclesiológico de la «recapitulación» en Cristo parece sugerir también la Constitución al aducir Eph. 1,10 en el contexto de la misión del Hijo y de la obra de éste respecto de la Iglesia. Así, inmediatamente después de la cita antes aducida de Eph. 1,10, prosigue el texto con una frase de sentido ilativo-final: «Por tanto Cristo, para cumplir la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el Reino de los cielos, nos reveló su misterio y con su obediencia efectuó la redención»²⁷.

En estas últimas palabras se insinúan dos momentos principales en los que Cristo lleva a cabo la obra de la institución de su Iglesia, a saber: la inauguración del Reino de Dios y su muerte redentora en la cruz. Porque —dice la Constitución— «el misterio de la Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues el Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, el Reino de Dios prometido siglos antes en la Escritura» (Const. Ecl. n. 5). Así «la Iglesia o el Reino de Cristo, presente ya (aunque velado) en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios» (ibid. n. 3)²⁸. Comienzo y crecimiento de la Iglesia que se funda en la virtud de la sangre de Cristo derramada por nosotros en la cruz: «Ese comienzo y crecimiento —dice la Constitución— están significados por la sangre y agua que manan del costado abierto de Jesús crucificado (cf. Jo. 19,34), y los había ya profetizado el Señor con las palabras alusivas a su muerte en cruz: 'Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí'

²⁶ «Das ἀνωκεφαλαιοῦσθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ besteht offenbar in dem διδόναι αὐτὸν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (1,22). Die Zusammenfassung des Alls geschieht in seiner Unterordnung unter das Haupt. Die Unterordnung des Alls unter das Haupt geschieht in der Zuordnung des Hauptes zur Kirche», ThW, III, p. 682. Cf. en el mismo sentido H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, pp. 64-65; cf., sin embargo, F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955, pp. 64-68.

²⁷ «Christus ideo, ut voluntatem Patris impleret, regnum caelorum in terris inauguravit, nobisque Eius mysterium revelavit, atque oboedientia sua redemptionem effecit» (Const. Ecl. n. 3). El sentido eclesiológico de la recapitulación aparece claro en el n. 13: «Catholica Ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam humanitatem cum omnibus honoribus eius, sub Capite Christo, in unitate Spiritus Eius».

²⁸ «Ecclesiae sanctae mysterium in eiusdem fundatione manifestatur. Dominus enim Iesus Ecclesiae suae initium fecit praedicando faustum nuntium, adventum scilicet Regni Dei a saeculis in Scripturis promissi...» (Const. Ecl. n. 5). «Ecclesia, seu Regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit» (ibid. n. 3).

(Jo. 12,32 gr.)» (Const. Eccl. n. 3)²⁹. Así pues, apuntando a esos dos momentos principales de la institución de la Iglesia por Cristo, la Constitución está señalando a su vez a dos realidades de valor eminentemente histórico-salvífico: la realidad de la «basileia» de Dios, y la muerte de Cristo en Cruz.

IV. LA FUNCION HISTORICO-SALVIFICA DEL ESPIRITU SANTO EN SU MISION A LA IGLESIA

Pero no es sólo la cruz el momento histórico en el que se lleva a cabo nuestra redención. A la cruz hay que asociar en un mismo acto la resurrección. Muerte en cruz y resurrección de Cristo se pertenecen mutuamente. Es ésta una idea que ha venido imponiéndose más y más en este último período dentro de la teología católica, que ha sentido la necesidad de asociar cosas que hasta no hace mucho se pensaban las más de las veces separadamente. El Vaticano II, haciendo unidad en el conjunto de los diversos actos históricos cumbres por los que Cristo lleva a término la obra de nuestra salud, los ha denominado a todos con el significativo nombre de *Mysterium paschale*: «La obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios —dice la Constitución sobre la Sagrada Liturgia—, prefigurada ya en los grandes beneficios divinos al pueblo del Antiguo Testamento, la llevó a cabo Cristo principalmente por medio del misterio pascual de su santa pasión, resurrección de entre los muertos y ascensión gloriosa, misterio por el que 'muriendo destruyó la muerte y resucitando nos devolvió la vida'» (Const. Lit. n. 5). Pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo pertenecen, pues, a ese «Misterio pascual» por el que se opera nuestra salud. «Misterio pascual» que entraña también en sí un concepto altamente histórico-salvífico. El mismo calificativo de *pascual*, está haciendo alusión al momento histórico de la primera Pascua judía en el que en los hechos históricos en torno a la liberación de Egipto del pueblo de Israel, se da ya una prefiguración histórica de los hechos históricos en torno a la muerte y resurrección, por los que Cristo nos libra de la esclavitud del pecado. La cita de la Constitución litúrgica que acabamos de hacer alude también claramente a este paralelo.

²⁹ Ese «exordium» de la Iglesia en la cruz está apuntando a la doctrina análoga de la «*Mystici Corporis*», donde con la consumación de la obra redentora de Cristo se considera la cruz como el momento del nacimiento de la Iglesia: «Opus autem suum in crucis patibulo consummavisse, haud interrupta Sanctorum Patrum testimonia asseverant, qui quidem animadvertunt in cruce Ecclesiam e latere Salvatoris esse natam instar novae Evae...» (AAS 35 (1943) 205). En el mismo sentido la Encicl. «*Haurietis aquas*»: «Ex vulnerato igitur Redemptoris Corde Ecclesia, utpote redemptionis sanguinis administrata, nata est...» (AAS 48 (1956) 333).

La misión del Espíritu Santo no viene en esa cita expresamente enumerada. ¿Es que no se considera a ésta como integrante del «Misterio pascual»? Y sin embargo, si Cristo con su muerte en cruz y su resurrección nos mereció *toda gracia*, ¿podríamos pensar ésta únicamente en términos de gracia *creada*, es decir, de dones y carismas, abstrayendo de la fuente de todos ellos que es la misma gracia *increada* del Espíritu Santo? De hecho S. Juan vincula la donación del Espíritu al tiempo de la «glorificación» de Jesús (Jo. 7, 39), glorificación que tiene lugar con su muerte y resurrección. La donación del Espíritu a la Iglesia ya al tiempo de la muerte de Cristo en cruz, es una doctrina que aparece en los Santos Padres y recoge la *Mystici Corporis*³⁰. En este sentido, el Espíritu Santo es ya parte del «Misterio pascual». Con todo, esta primera comunicación del Espíritu se hace, es verdad, invisiblemente y sin un nuevo acto histórico distinto del acto mismo por el que Cristo nos redime. A la comunicación invisible sucede la comunicación visible del Espíritu Santo el día de Pentecostés, en la que se opera la *manifestación y promulgación* de la Iglesia. Es ésta también una doctrina que había recogido ya la *Mystici Corporis*³¹, y que hace ahora suya la Constitución de Ecclesia.

En efecto, al descubrir las etapas por las que en el designio del Padre corre la historia de la salud, una de ellas hacía mención de esta manifestación de la Iglesia por el Espíritu: «(Ecclesia) effuso Spiritu est manifestata» (Const. Eccl. n. 2). Más tarde, al pasar a tratar sobre las relaciones de la Iglesia al Espíritu Santo, en el n. 4, la Constitución describe más ampliamente la misión visible del Espíritu: «Consumada, pues, la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra (cf. Jo. 17,4), fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés, para que indeficientemente santificara a la Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu (cf. Eph. 2,18)» (Const. Eccl. n. 4)³². De notar es el acento que, por expresa voluntad de muchos

³⁰ «Quodsi morte sua Servator noster, plena atque integra verbi significatione, factus est Ecclesiae Caput: haud secus Ecclesia per sanguinem eius uberrima illa Spiritus communicatione ditata est, qua quidem, inde a 'Filio hominis' in suum dolorum patibulum elato ibique clarificato, divinitus illustratur» (Encicl. «Mystici Corporis», AAS 35 (1943) 206). Algunos textos de los Santos Padres en esta materia, cf. en el comentario de S. TROMP, «*Myst. Corp.*», *Textus et documenta, Ser. Theol. n. 26*, PUG, Roma 1948², pp. 98-99; id. De triplice missione seu donatione Spiritus Sancti: vid. in cruce, Paschate, Pentecoste (*Corpus Christi quod est Ecclesia*, III: *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, sect. III, pp. 49ss).

³¹ La Enciclica distingue dos comunicaciones del Espíritu Santo: una *invisible* en la cruz, otra *visible* en Pentecostés (cf. AAS *ibid.* pp. 207 y 248; cf. también el comentario citado de S. TROMP, pp. 99-101).

³² «Opere autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cf. Jo. 17,4), missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam

Padres conciliares, pone el texto de la Constitución en el mismo hecho histórico de *Pentecostés*. La mención de Pentecostés se echaba de menos en el «textus prior». Sin embargo —dice la «relatio»— muchos Padres pidieron que se mencionase el acontecimiento de Pentecostés. A éstos se satisface con la mención³³. De este modo, en el texto actual de la Constitución la misión del Espíritu Santo adquiere su verdadera perspectiva al venir visada dentro del marco de la historia de la salud, a saber: como un hecho histórico que sucede en Pentecostés, hecho que abre la nueva etapa de la manifestación de la Iglesia. A su vez —como de la cita se desprende—, el Espíritu Santo es enviado como santificador indeficiente, es decir, operador continuo de salud en esta etapa final de la Iglesia, y por tanto cooperador en la obra salvadora del Hijo y del Padre, ya que —se dice citando a Eph. 2,18— los creyentes tienen ahora acceso al Padre por Cristo en un mismo Espíritu.

En conexión con la idea de la manifestación de la Iglesia por el Espíritu Santo en Pentecostés, es digna de notar una frase posterior de la Constitución. En el capítulo VII, al hablar del carácter escatológico de la Iglesia peregrina, se dice: «Porque Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia sí a todos los hombres (cf. Jo. 12,32 gr), resucitando de entre los muertos (cf. Rom. 6,9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por El constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación» (Const. Eccl. n. 48)³⁴. En este texto se enumeran juntos los diversos hechos centrales que, como decíamos antes, pertenecen al «Misterio pascual» por el que Cristo lleva a cabo nuestra redención, con la particularidad de que esta vez se hace mención expresa de la misión del Espíritu Santo a la Iglesia: enviando al Espíritu Santo el día de Pentecostés, Cristo constituye por medio de El (per eum) a la Iglesia como *universale salutis sacramentum*. La Iglesia es pues el *sacramento* o *signo*³⁵ que nos manifiesta la salud (Heilszeichen) que Cristo nos da por su Espíritu. Si, pues, los acontecimientos de Pentecostés tienen como efecto la manifes-

lugiter sanctificaret, atque ita credentes per Christum in uno Spiritu accessum haberent ad Patrem (cf. Eph. 2,18)» (Const. Eccl. n. 4).

³³ «Plurimi postulaverunt ut mentio fieret de eventu *Pentecostes*. Quibus satisfactio praebetur» (*Schema*, p. 20). Se citan las «*emendationes*» 520; 535; 616; 715, y las «*animadversiones*» pp. 29-30. A este mismo deseo de los Padres se debe también la adición en el n. 2 de las palabras «*effuso Spiritu*», que no se daban en el «textus prior».

³⁴ «Christus quidem exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum (cf. Jo. 12,32 gr.); resurgens ex mortuis (cf. Rom. 6,9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit» (Const. Eccl. n. 48).

³⁵ En este sentido explica la Constitución la palabra «sacramentum» anteriormente: «sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis» (Const. Eccl. n. 1).

tación y promulgación de la Iglesia, por su parte la Iglesia, una vez manifestada por el Espíritu, es, en virtud del mismo Espíritu, la manifestación histórica, en este período escatológico, de la salud que Cristo nos ofrece ³⁶.

Con esta doctrina sobre las relaciones entre el Espíritu Santo y la Iglesia, la Constitución nos señala el punto recto de visión en el que hemos de colocarnos para una valoración teológica exacta de la misión *ad extra* del Espíritu Santo. Porque, si ya hablando en general de las misiones «ad extra» en la Trinidad se ha de decir que, dentro del sistema teológico, tienen éstas su lugar apropiado no tanto en el conjunto de la doctrina central intratrinitaria, cuanto al tratar de los diversos términos extratrinitarios a los que se dirigen esas misiones, esto es particularmente verdad sobre todo de las misiones «ad extra» del Espíritu Santo ³⁷. La revelación bíblica sobre el Espíritu Santo nos pone primariamente de manifiesto la función de éste dentro de la economía de la salud (*heilsökonomische Funktion*). En el mismo nombre de «Espíritu Santo» con el que la Escritura designa a la tercera Persona de la Trinidad, la palabra *πνεῦμα*, más que a la procesión intratrinitaria de la «spiratio» del Padre y del Hijo por la que se constituye la tercera Persona, se refiere esa palabra a la función salvífica del Espíritu que, como dice acertadamente O. Semmelroth, es «como la atmósfera de Dios que rodea al hombre, lo penetra y con su aliento vital le infunde la vida de Dios» ³⁸.

Como decimos, en esta perspectiva de la economía de la salud (*Heilsökonomie*) ha colocado el Concilio la misión del Espíritu Santo a la Iglesia, y desde esta perspectiva «*heilsökonomisch*» se ha de valorar la obra santificadora que el Espíritu lleva a cabo en la Iglesia en este tiempo final. Porque, como dice en el mismo contexto la Constitución: «La restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la venida del Espíritu Santo y por El (per eum, i.e. per Spiritum Sanctum) continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, en tanto que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Phil. 2,12)» (Const. Eccl. n. 48) ³⁹.

³⁶ Cf. a este propósito H. MÜHLEN, *Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi. Zur Ekklesiologie des Vaticanum II* (ThG1 55 (1965) 270-289).

³⁷ Cf. vgr. W. BREUNING, *Die Verherrlichung Christi und die Kirche. Überlegungen zur heilsgeschichtlichen Struktur der Kirche (Ekklesia, Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Trier 1962, pp. 83-84)*.

³⁸ «Geist» ist wie die Atmosphäre Gottes, die den Menschen umgibt, durchdringt und in den lebendigen Atem, das Leben Gottes einbezieht» (*Hand. th. Grundb.*, I, p. 649).

³⁹ En esta (y otra) doctrina de la Constitución sobre el Espíritu Santo

V. LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS, PORTADOR DE LA HISTORIA DE LA SALUD

1. En su doctrina sobre el misterio de la Iglesia la Constitución, después de exponer las relaciones de la Iglesia a las tres divinas Personas, pasa a describir el misterio de la Iglesia según las imágenes de la Escritura. En este punto, el Concilio ha debido enfrentarse con el mismo problema que había preocupado también a los teólogos en el último período anterior al Vaticano II. ¿Habría que expresar el misterio de la Iglesia a partir de la realidad del Cuerpo de Cristo, o más bien a partir de la realidad del Pueblo de Dios? Y en todo caso, ¿qué uso habría que hacer de las otras imágenes de la Escritura?

No es nuestro propósito entrar ahora en la discusión de este problema⁴⁰. En orden al tema que nos ocupa, baste sólo hacer notar que ha sido también un criterio «*heilsgeschichtlich*» el que ha dado la pauta al Vaticano II para elaborar la síntesis que nos ha dado de las imágenes bíblicas en orden a la expresión del misterio de la Iglesia. En efecto, a la luz de la discusión conciliar, podemos afirmar que la actual disposición de las imágenes en la redacción definitiva del texto de la Constitución obedece a la voluntad de los Padres de integrarlas todas según la línea ascendente con que en la historia de la salud la pedagogía divina nos va progresivamente revelando el misterio de la Iglesia, conduciéndonos de lo visible a lo invisible, de su aspecto inferior, externo, a lo que en ese misterio es superior e interno. Así también la Constitución, partiendo de la realidad de Israel, Pueblo de Dios del Antiguo Testamento (nn. 2 y 9), asciende por los diversos símiles con los que —dice— ya en el Antiguo Testamento, sobre todo en los libros de los Profetas, Dios nos va descubriendo la íntima naturaleza de la Iglesia: símiles tomados de la vida pastoril, de la agricultura, del arte de edificar, de la vida familiar y de los esponsales (n. 6)⁴¹. Todo viene a coronarlo la realidad del Nuevo Pueblo

se da ciertamente el fundamento para una valoración teológica del papel del Espíritu en la Iglesia. De modo que no creemos se pueda llamar simplemente la del Vaticano II: «*an Ecclesiology without Pneumatology*» (cf. N. A. NISSONIS, *The main ecclesiological problem of the Second Vatican Council and the position of the non-Roman Churches facing it*, *JEcSt* 2 (1965) 48ss), aun concediendo que podía esa Ecclesiología haber hecho a veces más partida del Espíritu Santo.

⁴⁰ Sobre este punto cf. nuestro estudio: «El problema de la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la Escritura», *EstEcl.* 41 (1966) 25-70.

⁴¹ «*Sicut in Vetere Testamento revelatio Regni saepe sub figuris proponitur, ita nunc quoque variis imaginibus intima Ecclesiae natura nobis innotescit, quae sive a vita pastorali vel ab agricultura, sive ab aedificatione aut etiam a familia et sponsalibus desumptae, in libris Prophetarum praeparantur*» (Const. Eccl. n. 6).

de Dios, que en el ápice de la revelación del Nuevo Testamento se nos muestra en S. Pablo como el Cuerpo de Cristo, esa realidad superior, resultante de la unión misteriosa pero realísima de los cristianos entre sí y con Cristo su Cabeza (n. 7).

2. Pero de las imágenes bíblicas que expresan el misterio de la Iglesia, el Vaticano II ha dado especial relieve a la realidad del *Pueblo de Dios*. El interés actual por la historia de la salud ha sido, como decíamos en la introducción, uno de los motivos principales para la preferencia en Eclesiología por este tema esencialmente histórico-salvífico. La realidad del Pueblo de Dios está a la base de la expresión del misterio de la Iglesia en la Eclesiología del Vaticano II. El «textus prior» de la Constitución (nn. 2 y 3) ponía el designio de salud del Padre y la misión del Hijo en íntima relación con la constitución de la Iglesia, considerada como el Pueblo de Dios⁴². La voluntad de muchos Padres de dar especial realce a la expresión del misterio de la Iglesia a partir de la realidad del Pueblo de Dios, hizo que este tema se reservase para ser tratado «ex professo» en el capítulo II⁴³. Aun así, la mención de la Iglesia como Pueblo de Dios no ha quedado ausente en el capítulo I. Al describir las diversas etapas por las que el Padre lleva a cabo en el tiempo su designio eterno de salud, la Iglesia, nos dice la Constitución, tenía ya su preparación en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza: «(Ecclesia) in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata» (Const. Eccl. n. 2). En el capítulo II se vuelve de asiento sobre este tema. En concreto *el n. 9*, con el que da comienzo este capítulo, es un número rico en contenido histórico-salvífico. En él la Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios, adquiere su plena dimensión considerada en el conjunto de la historia de salud, a saber: en su preparación

⁴² El n. 2 del «textus prior» decía a este respecto: «Filius autem Patris suum ad hoc praedestinavit (cf. Rom. 1,4), ut de populo electo secundum carnem natus, omnes sua morte redimeret, fratresque suos in filios Patris constitueret, cosque non tantum singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificaret, sed in Populum Dei, novum genus electum, regale sacerdotium, gentem sanctam (cf. 1 Pt. 2,9) sub uno Capite constitueret». La mayor parte de las ideas aquí expresadas se encuentran ahora en el n. 9 de la Constitución. Igualmente el párrafo final de ese n. 9: «Sicut vero Israel secundum eamem... etc», era parte integrante del n. 3 del «textus prior».

⁴³ En el «textus prior» el tema del Pueblo de Dios tenía lugar en el c. III, después que el c. II había tratado de la constitución jerárquica de la Iglesia, y servía como fondo a la teología del laicado en ese c. III, que tenía por título: *De Populo Dei et speciatim de laicis*. Los Padres pidieron que el tema del Pueblo de Dios se tratase en conexión con el misterio de la Iglesia, y antes de toda diferenciación de fieles en la Iglesia: «'Populus Dei' hic non intelligitur de grege fidelium, prout ah Hierarchy contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastorum sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent» (*Schema*, p. 56).

en el pueblo de Israel —en su institución por Cristo como el Nuevo Pueblo de Dios de la Nueva Alianza— en su destino universal, y su peregrinación hacia la consumación escatológica futura.

3. Punto de partida para la existencia del Pueblo de Dios es también, en el n. 9, la voluntad salvífica universal del Padre, a quien —se dice citando Act. 10,35— en todo tiempo y lugar le son aceptos todos cuantos le temen y practican la justicia. Voluntad salvífica divina que no se limita a los individuos, sino que se la describe como una voluntad que abarca a los hombres comunitariamente. Dios quiere salvarlos haciendo de ellos un pueblo. Así pues, en la realización de este designio comunitario de salud, Dios «eligió al pueblo de Israel como pueblo suyo con quien estableció un pacto, lo instruyó gradualmente manifestándosele a sí mismo y sus divinos designios a través de su historia, y santificándolo para sí» (Const. Eccl. n. 9). Sin embargo, en el plan divino todo esto no era sino una *preparación y figura* de la Alianza Nueva, anunciada ya por Jeremías (Jer. 31,31-34), e instituida por Cristo en su sangre (1 Cor. 11,25)⁴⁴. Es notable la frecuencia con que este tema del pueblo de Israel como preparación, figura, tipo... del Nuevo Pueblo de Dios, se repite a lo largo de los documentos conciliares del Vaticano II: unas veces brevemente y de pasada, otras de asiento, procurando poner de manifiesto la mutua relación entre Israel y la Iglesia⁴⁵. De este modo el Vaticano II ha dado inequívocamente a entender que le es cara la idea de la *continuidad* que en la historia de la salud se da entre el Pueblo de Dios del Antiguo Testamento y el Nuevo Pueblo de Dios de la Nueva Alianza. La intervención de Dios en la historia sacra por la que El se elige esos dos pueblos, no es una doble intervención desconectada entre sí, sino que en realidad esa doble intervención constituye sólo los dos actos de un único obrar divino en orden a un único plan de salud. Doble intervención divina que determina las dos etapas o «kairoi» de la única línea de la historia de la salud, línea que de la elección del pueblo de Israel, a través de todas las vicisitudes y contingencias históricas asciende continuamente (Kons-

⁴⁴ «Plebem igitur israeliticam Sibi in populum elegit, quocum foedus instituit et quem gradatim instruxit, Sese atque propositum voluntatis suae iu eius historia manifestando eumque Sibi sanctificando. Haec tamen omnia in praeparationem et figuram contigerunt foederis illius novi et perfecti, in Christo ferendi, et plenioris revelationis per Ipsum Dei Verbum eamem factum tradendae. 'Ecce dies veniunt...' etc. (cit. Jer. 31,31-34). Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cf. 1 Cor. 11,25)...» (Const. Eccl. n. 9).

⁴⁵ Así, por ejemplo, este tema se trata detenidamente en la *Declaratio* sobre las Religiones no cristianas, n. 4; *Const. Dogm. de div. Revelatione*, nn. 14-15.

tante und Kontingenz)⁴⁶ hasta culminar en la elección en Cristo del Nuevo Pueblo de Dios.

La realidad histórico-salvífica del Pueblo de Dios era aptísima para expresar esa unidad y continuidad del designio divino de salud a través de la historia. Por eso, según testimonio del mismo Vaticano II, ésta ha sido otra de las razones que le han movido a insertar en la Constitución de Ecclesia el tema del Pueblo de Dios, a saber: porque —se dice— «en él aparece clara la continuidad histórica de la Iglesia»⁴⁷.

4. Precisamente desde este elemento de continuidad que se da entre el Antiguo y el Nuevo Pueblo de Dios se obtiene también la verdadera perspectiva para la inteligencia del misterio que aun hoy día, avanzado ya este período final de la historia de la salud, supone la relación entre *Israel y la Iglesia*. Sólo desde esta visión histórico-salvífica, tal como nos la propone S. Pablo (Rom. 9-11), —y no a partir de razones políticas o de cualquier otro orden— adquiere su verdadero sentido la distinción que el Vaticano II ha hecho del pueblo judío, «acordándose del vínculo que une espiritualmente al Pueblo del Nuevo Testamento con la estirpe de Abrahán...», «teniendo ante la vista las palabras del Apóstol Pablo sobre sus hermanos 'de quienes es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, cuyos son los patriarcas y de quienes desciende el Mesías según la carne' (Rom. 9,4-5)». Porque, si bien es verdad que «según la Sagrada Escritura Jerusalén no conoció el tiempo de su visitación (cf. Le. 19,44), y los judíos en su mayor parte no recibieron el Evangelio, más aún, no pocos de ellos se opusieron a su difusión (cf. Rom. 11,28), sin embargo, según el Apóstol, los judíos permanecen aún queridísimos para Dios, quien no se arrepiente de sus dones y vocación (cf. Rom. 11,28-29). La Declaración sobre los Judíos acaba augurando el tiempo en que la Iglesia vea el día sólo a Dios conocido, anunciado por los Profetas y por el mismo Pablo, en el que «todos los pueblos invocarán a Dios al unísono y 'le servirán bajo el mismo yugo' (Soph. 3,9)⁴⁸. Pablo afirma que el endurecimiento sobrevino a Israel sólo parcialmente, hasta que la totalidad de las naciones paganas entren en la fe, y a ellas venga a adherirse Israel, que será de este modo todo él salvo (Rom. 11,25-27). Así, el Pueblo de Dios que era uno en su origen, será también uno al término de la

⁴⁶ Cf. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, pp. 104ss.

⁴⁷ «Populus' est terminus biblicus, cum aliis imaginibus connexus. In illo clarescit continuitas historica Ecclesiae» (*Schema*, p. 56).

⁴⁸ Cf. Declaratio Rel. non-christ., n. 4, coll. Const. Eccl. n. 16; cf. sobre este tema: Card. A. BEA, *Das jüdische Volk und der Göttliche Heilsplan*, *Stimmen d. Z.* 90 (1965) 641-659.

historia de la salud, gracias a la continuidad a través de esa historia del único designio divino de salud. Dentro de éste, la infidelidad del pueblo de Israel es sólo una de esas grandes peripecias —rodeos, líneas onduladas (Umwege, Wellenlinien) las llama O. Cullmann⁴⁹— por las que va lento el curso de la historia de la salud. Peripecias que son también parte integrante de esa historia, porque —como dice también O. Cullmann— «existe una infidelidad que acompaña y pertenece a la historia de la salud»⁵⁰.

5. Sin embargo, el Nuevo Pueblo de Dios del Nuevo Testamento es en último término una *nueva criatura* en Cristo (Gal. 6,15; 2 Cor. 5,17). En este sentido entre éste y el pueblo de Israel, junto al elemento de continuidad, media también otro de *discontinuidad*, por razón de esa novedad. El Vaticano II hace también notar este elemento: «El Nuevo Pueblo no sucede simplemente al Pueblo Antiguo, sino que conforme a las promesas de los Profetas lo perfecciona con el don del Espíritu Santo, aunque por su parte el Nuevo Pueblo espera aun su consumación final»⁵¹. La Constitución de Ecclesia expresa de varios modos esta novedad: el Nuevo Pueblo de Dios se funda en una *Nueva Alianza* pactada por Cristo en su propia sangre (cf. 1 Cor. 11,25). El Pueblo que resulta de esta Alianza está compuesto no sólo de *Judios*, sino también de *Gentiles*. Por tanto, la pertenencia a este Pueblo la determina, no la descendencia carnal, sino la *descendencia espiritual* en la que se entra por la *fe en Cristo* y el *bautismo*. Sobre este Pueblo recaen ahora de un modo especial todos los títulos del antiguo pueblo de Israel, según el texto de 1 Pet. 2,9-10, que la Constitución cita expresamente⁵². Así la Constitución alude a las principales características del Nuevo Pueblo de Dios en un breve párrafo en el que, aun sin citas expresas, está presente la teología neotestamentaria, especialmente paulina, sobre este tema⁵³.

⁴⁹ Cf. *Heil als Geschichte*, pp. 106ss.

⁵⁰ *Ibid.* p. 242: «Es gibt eine Untreue, die in die Heilsgeschichte mit hineingehört».

⁵¹ «Novus Populus non simpliciter Populo antiquo succedit, sed eum secundum promissiones Prophetarum perficit pignore Spiritus Sancti, licet Populus novus beatam consummationem adhuc exspectet» (*Schema*, p. 41).

⁵² «Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cf. 1 Cor. 11,25), ex Iudaeis ac gentibus plebem vocans, quae non secundum carnem sed in Spiritu ad unitatem coalesceret, essetque novus Populus Dei. Credentes enim in Christum, renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi (cf. 1 Pt. 1,23), non ex carne sed ex aqua et Spiritu Sancto (cf. Io. 3,5-6), constituuntur tandem 'genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis... qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei' (1 Pt. 2,9-10)» (Const. Eccl. n. 9).

⁵³ Un buen resumen de la teología del N. T. sobre este tema, cf. vgr. en R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg B. 1961, páginas 133-140; F. MUSSNER, «Volk Gottes» im Neuen Testament (TThZ 72 (1963) 169-178).

6. Una característica del Nuevo Pueblo de Dios ha acentuado de manera especial el Vaticano II: su *universalidad*. «Ex Judaeis et Gentibus plebem vocans», nos decía hace un momento la Constitución, aludiendo al tema de la Iglesia compuesta de Judíos y Gentiles (cf. vgr. Act. 15,14-17; Rom. 9,24-26; Eph. 2,11-18). El n. 9 que venimos comentando, continúa describiendo al actual Pueblo de Dios como el Pueblo mesiánico. Bien es verdad que a este Pueblo mesiánico no pertenecen actualmente todos los hombres, más aun, que este Pueblo mesiánico se ve reducido muchas veces al «pusillus grex» (Lc. 12,32) de unos pocos. Con todo, este Pueblo tiene una misión universal recibida de Cristo, su Cabeza: está llamado a abrazar a todos los hombres y a ser instrumento de salud por el que se aplique a todos la redención de Cristo⁵⁴. Precisamente radica aquí la dinámica con que —hablando en la terminología cullmanniana— el movimiento en esta última etapa de la historia de la salud va, partiendo de su centro el Uno-Cristo y de ese «pusillus grex» (Verengung), a la universalidad del Pueblo de Dios, llamado a abrazar en sí a toda la humanidad (Verbreitung)⁵⁵.

La universalidad del Pueblo de Dios, que se insinúa en el n. 9, es objeto de un número especial dentro del capítulo II de la Constitución: el n. 13, rico también en contenido histórico-salvífico. «Todos los hombres —se dice— están llamados a formar parte del Nuevo Pueblo de Dios». «El Pueblo de Dios, que es uno, se compone de todas las gentes de la tierra, pues que de todas ellas recibe sus ciudadanos» (Const. Eccl. n. 13). Un comentario de este número en conexión con la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo requeriría un estudio de por sí. Bástenos sólo indicar que en esta nota de la universalidad del Pueblo de Dios radica el fundamento teológico para el paso que legítimamente hace el Vaticano II de la historia de la salud en sentido estricto o *particular* (besondere Heilsgeschichte), a la historia de la salud en sentido amplio o *general* (allgemeine Heilsgeschichte). En realidad, se da sólo *una* historia de la salud en la que Dios viene al encuentro de todos y cada uno de los hombres en orden a comunicarles su salvación. En la actual economía de la gracia es la Iglesia, Pueblo de Dios, ese «sacramento univer-

⁵⁴ «Itaque populus ille messianicus, quamvis universos homines actu non comprehendat, et non semel ut pusillus grex appareat, pro toto tamen genere humano firmissimum est germen unitatis, spei et salutis. A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tamquam lux mundi et sal terrae (cf. Mt. 5,13-16), ad universum mundum emittitur» (Const. Eccl. n. 9).

⁵⁵ Cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, pp. 110ss.

sal o signo visible» de la salud (Heilszeichen) para todo el mundo. El Vaticano II repite una vez más esta idea precisamente en el n. 9 de la Constitución Dogmática en conexión con el carácter universal del Pueblo de Dios: «Ecclesia... est universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis (in Christo)». A quienes, sin embargo, sin culpa propia, no ven o no reconocen este signo visible, Dios ofrece su salud dentro del marco más amplio, o general, de la historia de la salvación.

No son éstos dos modos independientes por los que Dios lleva a cabo su designio eterno de salud. La historia general de la salud y la particular están relacionadas mutuamente: la general está llamada a entrar en el cauce de la particular, y a su vez el Pueblo de Dios, que es portador de la historia particular de la salud, tiene, como decía la Constitución, la misión universal de ser para todos «instrumento de la redención» de Cristo. En el mismo contexto del n.9 nos dice en este sentido la Constitución: «La Iglesia... rebasando los límites de tiempos y lugares, penetra en la historia humana con la obligación de extenderse a todas las naciones»⁵⁶. Dios mismo da unidad a esos dos modos de la única historia de la salud, pues los dos proceden del *único designio* divino de salud, y se dirigen al mismo y *único fin*: aquella *Iglesia universal* celeste, que congregará ante el Padre a todos los justos, de todos los tiempos, «desde el justo Abel al último elegido» (Const. Eccl. n. 2)⁵⁷.

La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo abunda en este mismo sentido universal histórico-salvífico. Todos los hombres forman la gran *familia humana* que tiene a Dios por Padre común, pues que El creó al hombre a su imagen y semejanza⁵⁸. Sólo a partir del misterio del Verbo Encarnado se ilumina el verdadero sentido del hombre. Redimidos por Cristo, a todos es posible ahora participar en el «Misterio pascual» de su muerte y resurrección⁵⁹. Esta familia humana, así objetivamente santificada por Cristo, no es todavía el Pueblo de Dios, pero se ordena a éste. A su vez el Pueblo de Dios se inserta en la familia humana⁶⁰, y tiende a juntar a todos los hombres en su unidad

⁵⁶ «Ad universas regiones extendenda, (Ecclesia) in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit» (Const. Eccl. n. 9).

⁵⁷ Cf. vgr. J. FEINER, Kirche und Heilsgeschichte (*Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner*, Freiburg B. 1964, pp. 317-345).

⁵⁸ Const. Past. Eccl. n. 24.

⁵⁹ Ibid. n. 22.

⁶⁰ «... tota hominum familia, cui inseritur (populus Dei)» (ibid. n. 3).

católica: «Todos los hombres están llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios... y a ella pertenecen o se ordenan de varios modos ya los fieles católicos, ya los otros creyentes en Cristo, ya en fin universalmente todos los hombres, llamados por Dios a la salvación» (Const. Eccl. n. 13)⁶¹.

7. Finalmente, la condición actual del Pueblo de Dios es la de un *Pueblo en peregrinación* hacia la consumación de la patria celeste. Esta condición del Pueblo de Dios comporta en la Sagrada Escritura un sentido eminentemente histórico-salvífico, del que no podía menos de hacerse eco la Eclesiología del Vaticano II. El pueblo de Israel, peregrino en el desierto en dirección hacia la Tierra Prometida, bajo la guía de Moisés, es también en este aspecto el tipo del Nuevo Pueblo de Dios, la comunidad escatológica del Nuevo Testamento que, bajo la guía de Cristo, camina hacia el *descanso* final (Heb. 3,7-4,11)⁶². Dentro de este contexto bíblico, la Constitución Dogmática de Ecclesia recuerda que a ese pueblo de Israel, peregrino en el desierto, lo denomina varias veces la Escritura como la Iglesia de Dios (2 Esdr. 1,1; cf. Num. 20,4; Deut. 23,1ss). Y la Constitución extiende a continuación el paralelo entre esa Iglesia de Dios del desierto y el «Nuevo Israel que, caminando —dice— en el tiempo presente, busca la ciudad futura que permanece (Heb. 13,14)», y que es llamado también «la Iglesia de Cristo (cf. Mt. 16,18), puesto que El se la adquirió con su sangre (cf. Act. 20,28)» (Const. Eccl. n. 9).

Como decimos, el tema de la peregrinación se repite abundantemente en la Constitución. La predilección por este tema se explica también a partir de la predilección actual de la teología católica por la historia de la salud, pero se debe también al influjo del momento histórico, existencial, en el que vivimos. Concorde con éste, el tema de la «peregrinación» expresa a maravilla esa realidad que está hoy tan en la conciencia de la Iglesia, de ser el Pueblo de Dios que camina por el desierto de este mundo entre tentaciones y tribulaciones, Iglesia «presa sub cruce» que sigue los pasos de su Señor paciente. Por voluntad expresa de muchos Padres conciliares, la Constitución hace aquí, al final del n. 9, alusión a este aspecto: «Caminando, pues, la Iglesia a través de tentaciones y tribulaciones, se ve confortada por la fuerza de la gracia de Dios que el Señor le prometió... hasta que por la cruz llegue a la luz

⁶¹ «Ad hanc igitur catholicam populi Dei unitatem..., omnes vocantur homines, ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati» (Const. Eccl. n. 13).

⁶² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, pp. 81-82.

sin ocaso». Esta alusión, hecha aquí como de pasada, había sido tratada ampliamente al fin del cap. I (n. 8), al hablar de la *Iglesia de los pobres* y de los *pecadores*, aspectos hermanos, concomitantes de la realidad de la Iglesia como Pueblo de Dios en peregrinación.

Con esta insistencia en el motivo de la Iglesia en estado de peregrinación, los Padres del Vaticano II han querido combatir lo que, con una frase acuñada en el aula conciliar, se ha dado en llamar el *triumfalismo* de la Iglesia. Porque, en realidad, nada se da más contrario que este triumfalismo al sentido de la historia de la salud. Por él la Iglesia, como satisfecha de sí misma, se detiene en el *ya* (*schon erfüllt*) de los bienes que posee y, olvidándose de su condición de peregrina, viene en peligro de hacer del tiempo presente ciudad permanente, negando así prácticamente el horizonte escatológico de los bienes que *todavía no* posee (*noch nicht vollendet*), y que han de tener su perfección en el futuro. Con esto sufre menoscabo la *tensión escatológica* entre ese «ya» y «todavía no», y con ella se pierde una característica esencial de este último «kairos» de la historia que es la Iglesia del intervalo.

8. Sin embargo, una acentuación de nuestro estado de peregrinación sin una visión de la meta a donde peregrinamos, corría a su vez el peligro de dejar sumido al cristiano en esa angustia que la Constitución Pastoral sobre la Iglesia describe como condición del hombre moderno. Por eso el Vaticano II sublima el tema de la peregrinación terrestre con el de la *consumación celeste escatológica*, por el que, a la vez que niega el triumfalismo, restituye al Pueblo de Dios su sana tensión escatológica con la *esperanza* de los bienes futuros: «Donec per crucem (Ecclesia) perveniat ad lucem quae nescit occasum» (Const. Eccl. n. 9). Las abundantes alusiones al tema de la peregrinación, esparcidas acá y allá a lo largo de la Constitución, resuenan todas juntas, como un gran himno, en el capítulo VII dedicado «ex professo» a este tema de «la índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celeste». La «Ecclesia viatorum» (Const. Eccl. n. 50) está abocada al descanso de la patria celeste, donde cesará nuestro estado de «viandantes» y será perfecta nuestra unión con Cristo y con nuestros hermanos que nos precedieron y durmieron ya en la paz del Señor (Const. Eccl. n. 49). Aquí, con el fin de la Iglesia terrestre y el comienzo de la Iglesia celeste, congregada en la eternidad del Padre, acabará también el tiempo de la historia de la salud.

JESÚS S. ARRIETA, S.J.