

La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto

En el número 1.º de la Constitución «Lumen gentium» y, como la primera descripción de la Iglesia, que esta Constitución—toda ella dedicada a darnos «la noción o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia»¹—nos ofrece, encontramos estas palabras: «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...»² El texto es importante, ya que se trata de la primera ocasión en que la concepción de la Iglesia como sacramento aparece en una Constitución dogmática³. Su inclusión en la Constitución «Lumen gentium» había encontrado una cierta oposición, aunque no numerosa: se temía, sobre todo, crear en los fieles confusión y la impresión de que se añadía un sacramento más al nú-

¹ La Constitución dogmática «De Ecclesia» constituye el documento central del CONCILIO VATICANO II, en cuanto que satisface al primero de los cuatro fines principales del Concilio, descritos por S. S. Pablo VI con estas palabras: «notio vel, si magis id placet, conscientia Ecclesiae, eius renovatio, unitatis redintegratio inter christianos universos, et Ecclesiae collocutio cum nostrae aetatis hominibus». *Discurso de apertura de la 2.ª Sesión del Concilio Vaticano II* (29 de sept. 1963): AAS 55 (1963) 847.

² *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 1, n. 1: AAS 57 (1965) 5.

³ La expresión reaparece en el cap. 7, n. 48: «Christus... Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit»: AAS 57 (1965) 53. De alguna manera, la concepción de la Iglesia como sacramento se encontraba anteriormente en la Constitución sobre la sagrada liturgia: «Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum». Cap. 1, n. 5: AAS 56 (1964) 99. Aunque el genitivo (totius Ecclesiae) es claramente epexeagético, sin embargo, la Constitución sobre la sagrada liturgia no especifica el sentido que da a la palabra «sacramento» aplicada a la Iglesia: si la entiende como signo eficaz (sentido que tiene en la Constitución sobre la Iglesia) o simplemente como «misterio».

mero septenario de los sacramentos estrictos⁴. Por el contrario, muchos Padres habían insistido en la conveniencia de retener el término por ser tradicional y expresar «una doctrina apta y abundante»⁵.

Personalmente no insistiríamos en el carácter tradicional del término, que no es fácil de probar⁶. La palabra «sacramento» tiene una historia suficientemente complicada, aun referida a los sacramentos estrictos⁷, como para poder hacer fácilmente una prueba tradicional sobre el uso del término «sacramento» aplicado a la Iglesia, en el sentido que la Constitución misma da a esa expresión. Pero suscribiríamos, sin duda alguna, la afirmación de aquellos Padres que pidieron que el término fuera retenido, porque expresaba «una doctrina apta y abundante». Y nos alegramos sinceramente de que el término haya permanecido en el texto definitivo: este modo de hablar se había hecho corriente en la Teología actual⁸, y la doctrina expresada en él es plenamente tradicional y contiene una enorme riqueza de contenido teológico.

Por otra parte, la Comisión teológica respondía a los Padres que temían una confusión con los sacramentos estrictos, que tal confusión está evitada en el texto por la explicación que se añade

⁴ «*De Ecclesia ut sacramento. [...] Pauci, nempe 3, opponuntur, quia confusionem cum sacramento sensu stricto timent*». *Schema Constitutionis de Ecclesia* [1964], *Relatio* de n. 1, p. 18.

⁵ «*Plurimi Patres, scilicet 6, qui nomine 130 aliorum loquuntur, aestimant verbum esse retinendum, quia traditionale est et doctrinam aptam et abundantem exprimit*». *Ibid.*

⁶ G. DEJAFVE, en una recensión de la obra de O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, escribía: «L'auteur aurait d'ailleurs quelque peine à appuyer ces vues nouvelles sur une tradition suffisamment ferme: la pensée patristique et médiévale (pour ne rien dire de l'Écriture) nous paraît insister beaucoup plus sur l'idée de communauté organique que sur cette notion restreinte de 'sacrement'»: *NouvRev Théol* 76 (1954) 1097. La Constitución sobre la sagrada liturgia justifica el pasaje, que citamos en la nota 3, con S. ACUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 138, 2 y la oración «post secundam lectionem Sabbati sancti, in Missali Romano, ante instaurationem Hebdomadae sanctae». El texto de S. ACUSTÍN no contiene la palabra «sacramentum», sino «sacramenta» en plural: «sic ex latere Domini dormientis, id est, in passione morientis, et in cruce percusso de lancea, manauerunt sacramenta, quibus formaretur ecclesia»: *CorpChrist* 40, 1991. En cuanto a la oración citada, contiene la expresión «totius Ecclesiae tuae mirabile sacramentum», pero es dudoso que «sacramento» signifique allí algo más que «misterio».

⁷ Baste referirnos a J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»*, Louvain 1924.

⁸ Cf. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, p. 45, donde, juntamente con la expresión preferida por él (*Ursakrament*), pueden verse diversas matizaciones de expresión de otros teólogos: «*Wurzelsakrament*» (= *sacramentum radicale*, RAHNER), «*Sakrament der Menschheit*» (SOIRON), «*das christliche Sakrament*» (OSWALD).

al uso del término⁹. Pensamos que el elemento más importante de ella es la partícula «veluti»: «Cum... Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum...»; lo que claramente indica un uso no unívoco de la palabra con respecto a los sacramentos en sentido estricto. Hay, sin embargo, que conservar una clara analogía, consistente—prescindamos, por el momento, de explicaciones ulteriores—en que la Iglesia es signo e instrumento, como signos e instrumentos o signos eficaces son también los sacramentos estrictos¹⁰.

Muy importante nos parece en la historia del texto la inversión de los efectos de este sacramento que es la Iglesia, que se hizo al pasar del «textus prior» al «textus emendatus». Mientras que en el primero la Iglesia era «el sacramento de la íntima unidad de todo el género humano y de la unión de éste con Dios»¹¹, en el texto enmendado, a petición de varios Padres¹², la Iglesia aparece como «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»¹³. La inversión está plenamente justificada, pues el efecto primario, significado y realizado por la Iglesia, es la unión íntima de amistad de los hombres con Dios, y sólo en este vértice se realiza una unidad nueva de los hombres entre sí, muy superior a la unidad natural del género humano consistente en la verificación de una naturaleza común en todos sus miembros o en la descendencia común de toda la familia humana con respecto a unos padres comunes¹⁴. En esa unión con Dios, los hombres, creaturas y siervos por naturaleza, comienzan a ser amigos e hijos¹⁵ y, a partir de esa filiación, pueden con-

⁹ «Quae confusio tamen per explicationem in textu additam praecavetur». *Schema Constitutionis de Ecclesia* [1964], *Relatio* de n. 1, p. 18.

¹⁰ En el «Textus prior» se decía: «Cum vero Ecclesia sit in Christo signum et instrumentum, seu veluti sacramentum...» *Schema* [1964], p. 7, col. 1. El orden se invirtió en el «Textus emendatus»: «Cum vero Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum...» (*ibid.*, col. 2). Con ello la frase adquirió una estructura más lógica: se afirma, ante todo, que la Iglesia es sacramento, y se explica después por ser ella «signo» e «instrumento». La fórmula aparece inmutada en el texto definitivo, con la única substitución estilística de «vero» por «autem»: AAS 57 (1965) 5.

¹¹ «Cum vero Ecclesia sit in Christo signum et instrumentum, seu veluti sacramentum intimaē totius generis humani unitatis eiusque cum Deo unionis...» *Schema* [1964], p. 7, col. 1.

¹² «Ubi describitur effectus huius 'sacramenti', admittitur inversio inter unionem cum Deo et generis humani unitatem, secundum propositionem E/512; E/535; E/619; E/621». *Schema* [1964], *Relatio* de n. 1, p. 19.

¹³ *Schema* [1964], p. 7, col. 2. La fórmula permanece inmutada en el texto definitivo: AAS 57 (1965) 5.

¹⁴ Cf. E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, t. I, Paris-Bruxelles 1944, pp. 284 ss.

¹⁵ «Este es el amor de Dios a los hombres: hacerse después por la gracia padre de aquellos, de los que es hacedor; lo que sucede, cuando los hombres creados, como dice el Apóstol, reciben 'en sus corazones el Espíritu' de su Hijo que clama: Abba, Padre' [Gal 4, 6]. Estos son los que, habiendo

siderarse hermanos y amarse como tales con un amor nuevo (agape); es significativo y pretendido, sin duda, en el apóstol San Juan el uso de la fórmula «amor a los hermanos» en lugar de «amor al prójimo»¹⁶, y que de la misma manera que el amor a los hermanos es signo de amor a Dios¹⁷, en un texto importante se describa nuestra fidelidad a Dios como signo de amor a los hijos de Dios¹⁸. En otras palabras, la nueva familia de los hijos de Dios¹⁹, que la Iglesia significa y realiza, se construye a través de una íntima unión con Dios, que es una entrada en la misma familia trinitaria²⁰.

Pero la relación entre la Iglesia sacramento primordial y los sacramentos estrictos no puede explicarse suficientemente, sino insertándola en una síntesis más amplia. La satisfacción de Cristo por nuestros pecados fue una satisfacción vicaria²¹. El hecho tiene consecuencias de gran importancia. Una satisfacción que corresponde a la ofensa, si es ofrecida por quien realmente ofendió, implica una necesidad de ser aceptada por el ofendido. Pero no sucede lo mismo, cuando la satisfacción la ofrece, quien no ofendió. El ofendido es libre para aceptarla o no, aunque la satisfacción, objetivamente considerada, sea en sí misma suficiente y sobreaundante²². Y este es el caso de la satisfacción de Cristo. Aunque de valor infinito en sí misma, el Padre era libre para aceptarla o no. Ya desde este punto de vista —aun prescindiendo de otros— adquiere un enorme relieve, por su valor de signo, la resurrección de Cristo²³. En teoría, aun después de ofrecido el sacrificio de valor infinito,

acogido al Verbo, reciben de El la potestad de ser hechos hijos de Dios. Porque no llegan a ser de otra manera hijos, siendo creaturas por naturaleza, si no acogen al Espíritu del que es Hijo natural y verdadero. Para que esto sucediera 'el Verbo se hizo carne' [Jn 1, 14], para hacer al hombre capaz de recibir la divinidad». S. ATANASIO, *Adversus Arianos orat.* 2, 59: MG 26, 273.

¹⁶ Cf. A. SUSTAR, *De Caritate apud Joannem Apostolum*, Romae 1951, p. 70.

¹⁷ 1 Jn 2, 9 ss; 3, 14 ss; 4, 12 s; 4, 20. Cf. C. SPICQ, *Agapè*, t. 3, París 1959, p. 248 s; 255-270; 285-288; 301 ss.

¹⁸ «En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios, cuando amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos». 1 Jn 5, 2. Cf. C. SPICQ, *Agapè*, t. 3, París, 1959, p. 305 ss.

¹⁹ Todos los hombres están llamados a ser miembros de esa familia y son miembros o actuales o potenciales de ella. Precisamente por esto todos los hombres pueden ser objeto de un amor de caridad.

²⁰ Cf. C. Pozo, *Espiritualidad trinitaria. Bases teológicas: Proyección 7* (1960) 5 ss.

²¹ «Delicta nulla Christus habuit; fuit delictorum susceptor, sed non commissor». S. ACUSTÍN *Enarr. in Ps.* 68, sermo 1, 10: CorpChrist 39, 911.

²² Cf. H. LENNERZ, *De sacramentis novae legis in genere*, Edit. 3, Romae 1950, p. 1-4.

²³ Cf. J. CAPMANY, *La Resurrección del Señor*, Barcelona 1956, p. 26 s.

por no haber sido ofrecido por quien ofendió, el Padre podría no aceptarlo. Decimos en teoría; pues en realidad al enviar a su Hijo, el Padre estaba ya dispuesto a aceptar el sacrificio²⁴. Pero esto no quita al hecho de la resurrección todo su sentido de respuesta a nuestro interrogante: al resucitar Dios a su Hijo, nos manifiesta que el sacrificio ha sido aceptado. Por ello, el mensaje pascual tendría resonancias de insospechada alegría; era el mensaje de nuestra salvación.

Pero cuando una satisfacción es ofrecida por quien no ofendió y puede, por ello, ser libremente aceptada o no, si es aceptada de hecho, el ofendido puede poner condiciones a su aceptación. Incluso es obvio que las ponga; al menos, la condición de que el que realmente ofendió se muestre conforme con la satisfacción ofrecida en su nombre. Esta es la razón por la que, a pesar del valor infinito de la satisfacción de Cristo, se nos pide un sí de conformidad con ella, que es el sí de nuestra conversión.

Este sí podría tener un sentido puramente individual, pero Dios ha querido que nuestra salvación tenga un sentido comunitario. Por ese sí nos incorporamos a un organismo de salvación; en último término nos incorporamos a Cristo. En realidad, sólo hay un predestinado: el Cristo total. Y sólo El se salvará. Pues, para usar una expresión de San Agustín: «Sicut [...] praedestinatus est Ille Unus ut Caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus ut corpus eius essemus»²⁵.

Todo esto nos lleva a superar una concepción demasiado pobre de la Redención, que parece reducirla a la muerte de Cristo en la cruz. Por una parte, hay que abrir a esa concepción perspectivas posteriores: pensemos en toda la tipología que sobre el rito de la expiación desarrolla la Epístola a los Hebreos; Cristo muere, como el macho cabrío del día de la expiación, pero El, sacerdote además de víctima, resucita y entra en el tabernáculo celeste para presen-

²⁴ «Dios amó al mundo de tal manera, que entregó a su Hijo Unigénito». Jn 3, 16.

²⁵ *De praedestinatione sanctorum* 15, 31: ML 44, 983. «Unus autem nobiscum factus est, quia 'semetipsum exinanivit, formam servi accipiens' [Phil. 2, 7]: unus nobiscum factus est, secundum semen Abrahae, in quo benedicuntur omnes gentes. Quod cum commemorasset, ait Apostolus: 'Non dicit, Et seminibus, tamquam in multis; sed tamquam in uno. Et semini tuo, quod est Christus' [Gal 3, 16]. Et quia nos ad id pertinemus quod est Christus, nobis simul incorporatis et illi capiti cohaerentibus, unus est Christus: et quia et nobis dicit, 'Ergo Abrahae semen estis, secundum promissionem haeredes' [Gal 3, 29]. Si enim unum est semen Abrahae, et illud semen Abrahae non intelligitur nisi Christus; hoc autem semen Abrahae etiam nos sumus: hoc ergo totum, id est, caput et corpus, unus est Christus». S. AGUSTÍN, *Sermo* 144, 4, 5: ML 38, 790. Sobre todo este tema cf. R. BERNARD, *La prédestination du Christ total selon saint Augustin: Recherches Augustiniennes*, vol. 3, Paris 1965, p. 1-58.

tar ante el Padre su sangre y los dolores, ya pretéritos, de su Pasión, de modo semejante a como el Sumo Sacerdote judío entraba en el Sancta Sanctorum para verter ante Yahveh la sangre del sacrificio expiatorio²⁶. Pero hay que ampliar la perspectiva antecedentemente. La Encarnación no es meramente algo previo a la Redención: un constituirse el ser que después va a morir por nosotros; sino que es ella misma salvadora²⁷. Esta concepción de una Redención físico-mística de ciertos Padres, especialmente Alejandrinos, ha sido, a veces, mirada como si se tratara de una pura metáfora²⁸. Pero no es así. En la Encarnación ha comenzado ya a construirse el organismo de salvación, por incorporación al cual nosotros nos salvamos²⁹.

La Iglesia aparece así en su más auténtica luz. La humanidad de Cristo sería el primer gran instrumento por el que Dios comunica su salvación; incorporados vitalmente a El nos salvamos³⁰. Pero Cristo Cabeza se prolonga en la Iglesia, que es su cuerpo³¹.

²⁶ Cf. J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ*, París, 1957, p. 21-39.

²⁷ «ET IPSE TAMQUAM SPONSUS processit DE THALAMO SUO: accepit enim coniugem, humanam carnem. Thalamus eius erat uterus virginialis: illic sibi coniunxit ecclesiam, ut impleretur quod ante praedictum est, ET ERUNT DUO IN CARNE UNA». SAN AGUSTÍN, *Sermo* (DENIS) 12, 2: MiscAgost 1, 52.

²⁸ Cf. I. LONCKE, *De indole ac valore theoriae physico-mysticae redemptionis*: CollBrug 46 (1950) 123-129.

²⁹ «Coniunctio nuptialis, Verbum et caro; huius coniunctionis thalamus, uirginis uterus. Etenim caro ipsa Verbo est coniuncta; unde etiam dicitur: 'Iam non duo, sed una caro'. Assumpta est ecclesia ex genere humano, ut caput esset ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et ceteri credentes membra essent illius capitis». S. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 44*, 3: CorpChrist 38, 495. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis; uhi factus est caput ecclesiae, ille uterus uirginis Mariae thalamus eius». S. AGUSTÍN, *Tractatus in Iohannis Euangelium* 8, 4: CorpChrist 36, 84.

³⁰ Hablando de la incorporación a la Iglesia, el CONCILIO VATICANO II no la considera plena sino cuando es vital, es decir, cuando se está en estado de gracia; una incorporación no vital, aunque sea completa en todos los demás elementos, no basta para salvarse: «Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis. Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in ecclesiae sinu 'corpore' quidem, sed non 'corde' remanet». *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 2, n. 14: AAS 57 (1965) 18 s. Sobre el sentido de la expresión «Spiritum Christi habentes» existe una declaración oficial de la Comisión teológica: «Quia peccatores Ecclesiae non plene incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom. 8, 9: 'Spiritum Christi habentes'». *Schema Constitutionis de Ecclesia* [1964], *Relatio*, de n. 14, p. 50.

³¹ «Dominus noster Jesus Christus... tribus modis intelligitur et nominatur

Sólo incorporándonos a la Iglesia podemos incorporarnos a Cristo. Sin embargo, el esfuerzo del hombre por incorporarse vitalmente no merece plenamente llegar a esa incorporación. «Nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur», nos dice taxativamente el Concilio de Trento³². Hay siempre un vacío entre la disposición del hombre y la justificación, que Cristo llena a través de la acción de la Iglesia, por la que ésta entra en contacto con nosotros. Esa acción se realiza a través de los sacramentos concretos³³. Incluso en el caso de una justificación extrasacramental, notemos que aun el acto de contrición perfecta no merece de condigno la justificación, y que, por tanto, la conexión infalible entre ese acto y la justificación se da en cuanto que hay un decreto de Dios que se abaja y establece la amistad con el hombre, porque aquel acto del hombre es un «votum» del sacramento³⁴.

La humanidad de Cristo es así el Proto-sacramento, por ser el primer gran instrumento de gracia. La Iglesia es el sacramento

Primus modus est, secundum Deum et divinitatem illam Patri coequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est, cum assumpta carne jam idem Deus qui homo, et idem homo qui Deus, secundum quamdam suae excellentiae proprietatem, qua non caeteris coacquatur hominibus, sed est mediator et caput Ecclesiae, esse legitur et intelligitur. Tertius modus est quodam modo totus Christus, in plenitudine Ecclesiae, id est caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus». S. AGUSTÍN, *Sermo* 141, 1: ML 39, 1493.

³² CONCILIO DE TRENTO, sess. 6, cap. 8, D. 801.

³³ «Quibus rebus omnibus ostenditur aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis; sed salutem hominis ex utroque compleri: nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus consequens esse ut et alterum desit; quia et illud sine isto potest esse in infante, et hoc sine illo potuit esse in latrone, complente Deo sive in illo, sive in isto, quod non ex voluntate defuisset». S. AGUSTÍN, *De baptismo* 4, 25, 32: ML 43, 176.

³⁴ «Potuit Deus a peccatore christiano, qui pro offensa satisfacere inste non potest, exigere vice compensationis hanc designatam ab ipso compensationem, nempe humilem sacramenti poenitentiae receptionem, qua ex applicatione satisfactionis Christi, fit Deo realis et rigurosa solutio: et sine haec statuit Deus nemini baptizato applicare vim passionis Christi in remissionem mortalis peccati: ut non baptizatis non applicat, nisi per sacramentum baptismi, sic ad remissionem peccati originalis aut mortalis voluit Christus virtutem suam his duobus sacramentis esse quasi alligatam». H. HENRÍQUEZ, *Summa Theologiae Moralís Pars altera*, libro ultimo, De fine hominis, cap. 18, n. 1, Salmanticae 1593, p. 108. «Propter nimiam caritatem suam et misericordiam, indulsit Deus, ut tunc contritio cum voto suppleret vicem sacramenti, applicaretque realem solutionem ex meritis Christi: quando necessitas excludit ne homo possit re ipsa sacramentum suscipere: [...] Et quamvis olim ante legis Evangelicae promulgationem contritio eum dilectione Dei coniuncta, et fide viva in Christum habuerit sine voto sacramenti vim dispositivam iustificandi ex merito Christi: nunc tamen in lege Evangelica Christus non sine gravi causa instituit ne contritio reputetur sufficiens dispositio gratiae, nisi votum sacramenti baptismi aut poenitentiae includat». *Ibid.* n. 3, p. 108 s.

primordial como prolongación de El. La Iglesia ejercita su acción salvadora mediante los sacramentos concretos³⁵.

Esta escala puede explicarnos muchas cosas. El sacramento primordial, que es la Iglesia, es todo cuanto es por ser prolongación de Cristo. No carece de significado el modo como la Constitución se expresa: «Cum... Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum...»³⁶.

Por otra parte, es tradicional la tesis de que el ministro de los sacramentos es vicario de Cristo. La acción física del ministro es acción de Cristo en un plano moral. La tesis encontró su formulación clásica en la controversia donatista: «Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat»³⁷. Pero es curioso que sólo queriendo actuar como vicario de la Iglesia, uniéndose con la intención a la Iglesia, teniendo intención «faciendi quod facit Ecclesia»³⁸, se pueda ser válidamente vicario de Cristo en la administración de los sacramentos. Hay, por tanto, en el ministro de los sacramentos una doble vicariedad: con respecto a Cristo, pero previamente con respecto a la Iglesia. Y si los sacramentos son en un plano moral acciones de Cristo³⁹, también son acciones, en un plano moral, de la

³⁵ «Wenn ein Mensch mit seiner Hand nach etwas greift, dann geht das Greifen die ganze Hand an und zugleich ihre einzelnen Finger. Der Mensch streckt nach dem Gegenstand seine Hand aus. In Wirklichkeit aber fasst er das Ding an ganz bestimmten einzelnen Stellen, an die sich die Finger seiner Hand legen. Wie sich die greifende Hand in die einzelnen Finger differenziert und durch sie der Gegenstand nicht unmittelbar als Ganzen, sondern an bestimmten Einzelstellen berührt wird, so ähnlich greift Gott nach dem Menschen mit einer Hand, als die wir seine Kirche bezeichnen können. Aber er greift gar nicht den Menschen unmittelbar als Ganzen, sondern an bestimmten Stellen in den einzelnen Situationen seines Lebens. Damit dies geschehe, differenziert sich die Kirche in die einzelnen 'Finger', die ihre sieben Sakramente sind: Sie vollziehen sich in einem Leben, das sich in verschiedene Abschnitte und innerhalb derer wieder in Einzelsituationen differenziert. So können wir sagen, dass die sieben einzelnen Sakramente Ausformungen des Ursakramentes Kirche seien». O SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, p. 46 s.

³⁶ *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 1, n. 1: AAS 57 (1965) 5.

³⁷ S. ACUSTÍN, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 6, 7: CorpChrist 36, 57.

³⁸ «Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia: A. S.» CONCILIO DE TRENTO, sess. 7, *De sacramentis in genere* cn. 11, D. 854.

³⁹ La idea es frecuente en S. ACUSTÍN: «Dominus autem Iesus Christus noluit baptismum suum alicui dare, non ut nemo baptizaretur baptismo Domini, sed ut semper ipse Dominus baptizaret: id actum est, ut et per ministros Dominus baptizaret, id est, quos ministri Domini baptizaturi erant, Dominus baptizaret, non illi. Aliud est enim baptizare per ministerium, aliud baptizare per potestatem. Baptisma enim tale est, qualis est ille, in cuius potestate datur; non qualis est ille per cuius ministerium datur». *Tractatus in Iohannis Evangelium* 5, 6: CorpChrist 36, 43 s. «*Quamvis ipse non baptizaret, sed discipuli eius. Ipse, et non ipse: ipse potestate, illi mi-*

Iglesia, a la vez que son acciones físicas del ministro que los confiere.

También en esta perspectiva se comprende la necesidad de la Iglesia y la misma definición del Concilio de Trento sobre la necesidad de los sacramentos⁴⁰. Nadie puede salvarse sin Cristo; no sólo en el sentido de que nadie puede salvarse sino por los méritos redentivos de Cristo, sino también en el sentido de que nadie puede salvarse si no es incorporado a Cristo. Pero incorporarse a Cristo («in re vel in voto») es incorporarse («in re vel in voto») a la Iglesia, lo que se realiza por los sacramentos (recibidos respectivamente «in re vel in voto»). Necesidad de la Iglesia y necesidad de los sacramentos cobran así todo su sentido, de la necesidad de incorporarse a Cristo⁴¹.

Después de esta visión sintética vale la pena detenerse en una más honda reflexión teológica de los dos elementos, que el Concilio ofrece como explicación de la sacramentalidad de la Iglesia: signo e instrumento⁴². La idea de instrumento es importante, pues constituye una línea divisoria fundamental entre Teología católica y Teología protestante.

La Teología luterana clásica formuló, en un primer plano, su teoría de la justificación —el «articulus stantis vel cadentis Ecclesiae»⁴³— en una perspectiva histórica. El hombre no puede jus-

nisterio; seruitutem ad baptizandum illi admouebant, potestas baptizandi in Christo permanebat. Ergo baptizabant discipuli eius, et ibi adhuc erat Iudas inter discipulos eius: quos ergo baptizauit Iudas, non sunt iterum baptizati; et quos baptizauit Iohannes, iterum baptizati sunt? Plane iterum, sed non iterato baptismo. Quos enim baptizauit Iohannes, Iohannes baptizauit; quos autem baptizauit Iudas, Christus baptizauit. Sic ergo quos baptizauit ebriosus, quos baptizauit homicida, quos baptizauit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizauit. *Ibid.* 5, 18: CorpChrist 36, 51 s. Véase también el pasaje clásico, que hemos citado en la nota 37.

⁴⁰ «Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint: A.S.» CONCILIO DE TRENTO, sess. 7, *De sacramentis in genere* en. 4, D. 847.

⁴¹ Es interesante la estructura que da la Constitución «Lumen gentium» a su afirmación de la necesidad de la Iglesia: «Docet autem [Sancta Synodus] Sacra Scriptura et Traditione innixa, Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit». *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 2, n. 14: AAS 57 (1965) 18.

⁴² «veluti sacramentum seu signum et instrumentum». *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 1, n. 1: AAS 57 (1965) 5.

⁴³ La fórmula «articulus stantis vel cadentis Ecclesiae» no es verbalmente de LUTERO; sobre su origen cf. H. LANCE, *De gratia*, Friburgi 1929, núm. 315, p. 223, nota 1. La idea, sin embargo, se encuentra ya en LUTERO y en los libros simbólicos luteranos. Baste citar la *Formula Concordiae, Solida Declaratio* 3, 6: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Auf., Göttingen 1956, p. 916, donde se citan además unas interesantes palabras de LUTERO.

tificarse sino por la fe⁴⁴, porque no puede hacer nada positivo en el orden de la salvación. La exclusión de las obras como meritorias⁴⁵ —la fe no es, en este sentido, una obra⁴⁶ que merezca, sino un mero aprehender el juicio justificante de Dios⁴⁷— encuentra su fundamentación en la impotencia a que el hombre ha quedado reducido como consecuencia del pecado original⁴⁸. Sin embargo, como lo ha hecho notar Congar con perspicacia, hay ya en el

⁴⁴ LUTERO tradujo Rom. 3, 28 con estas palabras: «So halten wyrs nu, das der mensch gerechtfertiget werde, on zu thun der werck des gesetzs, alleyn durch den glawben». *Das Neue Testament*. 1522: *Die Deutsche Bibel*, Weimar 7, 38. «So halten wir es nu, Das der Mensch gerecht werde, on des Gesetzes werck, alleine ducht den Glauben». *Aus der Bibel* 1546: *Die Deutsche Bibel*, Weimar 7, 39. Comentando Rom. 3, 22, escribió LUTERO ya en 1515/16: «Per fidem Hiesu Christi [Rom 3, 22]. Utilis adiectio contra rebellionem superbiorum, ut si dicerent: concedimus, quod ex nobis iniusti sumus, prout ad malum nos sentimus et legis inimici in corde sumus. Ideo ex Deo iustificandos esse credimus, sed ipsi nos hoc impetrabimus, orantes eum et dolentes et confitentes; Christum autem nolumus, potest nobis sine Christo iustitiam suam dare. Respondet: Non vult neque potest. Quia Christus quoque Deus est. Non dabitur nisi per fidem Ihesu Christi. Sic statutum est, sic placet Deo et non mutabitur». Weimar 56, 255. Por su parte, escribe MELANCHTHON: «Sed nonnulli fortassis, cum dicitur, quod fides iustificet, intelligunt de principio, quod fides sit initium iustificationis seu praeparatio ad iustificationem, ita ut non sit ipsa fides illud, quo accepti sumus Deo, sed opera, quae sequuntur, et somniant fidem ideo valde laudari, quia sit principium. [...] Non sic de fide sentimus, sed hoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum iusti reputemur, sen accepti Deo simus. [...] Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat, hoc est, accipiat remissionem peccatorum.» *Apologia Confessionis Augustanae* 4: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Aufl., Göttingen 1956, p. 174. «Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem. Igitur sola fide iustificamur, intelligendo iustificationem, ex iniusto iustum effici seu regenerari.» *Ibid.* p. 175.

⁴⁵ LUTERO excluye el mérito de las buenas obras, pero no pretende con ello la exclusión de las buenas obras, que por acción de Dios deben brotar en el hombre justificado; cf. K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Hannover 1939, pp. 623 ss. MELANCHTHON escribe: «Excludimus autem opinionem meriti. [...] Dilectio etiam et opera sequi fidem debent. Qnare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in iustificatione excluditur.» *Apologia Confessionis Augustanae* 4: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Aufl., Göttingen 1956, p. 175.

⁴⁶ Hay que señalar ciertas tendencias entre algunos teólogos luteranos a afirmar el carácter pasivo de la fe fiducial de tal manera, que no podría decirse de ella propiamente que es un acto. Cf. F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, t. 2, edit. 18, París 1933, p. 541.

⁴⁷ «Non enim apprehenditur nisi fide promissio misericordiae, reconciliationis, dilectionis Dei erga nos. [...] Non intelligunt hanc virtutem esse, quae apprehendit promissionem gratiae et iustitiae, quae vivificat corda in terroribus peccati et mortis». MELANCHTHON, *Apologia Confessionis Augustanae* 4: *Die Bekenntnisschriften...* p. 232.

⁴⁸ «Praeterea, quod peccatum originale in humana natura [...] sit [...]

mismo Lutero elementos que llevan a una visión más radical: a la total oposición entre nuestro mundo y Dios, la Ley y el Evangelio, lo que habría de desembocar en una negación total de toda «analogía entis» y de todo sobrenatural que no sea Dios, el Increado mismo⁴⁹. En otras palabras, el protestantismo posterior ha ido evolucionando de una perspectiva histórica a una perspectiva metafísica⁵⁰. No sólo existe una imposibilidad en el hombre de hacer algo en el orden de la salvación, porque después del pecado original es una «natura corrupta» que naturalmente lucha contra Dios⁵¹, sino que más radicalmente es imposible que nada creado tenga un influjo positivo en el orden de la salvación: «finitum non capax infiniti», según la conocida fórmula de K. Barth⁵².

intima, pessima, profundissima (instar cuiusdam abyssi), inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate. Itaque iam post lapsum homo hereditarie a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immunditiam cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes, ita ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo hereditaria et naturali propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires et iuxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet. In aliis enim externis et huius mundi rebus, quae rationi subiectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi haec etiam miserae reliquiae valde sunt debiles et quidem haec ipsa quantulaecunque per morbum illum hereditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint». *Formula Concordiae, Solida Declaratio* 1, 3: *Die Bekenntnisschriften...* p. 848 s.

⁴⁹ «Luther suscita une double postérité, dont le deux lignes, opposées entre elles, nous semblent pouvoir se réclamer de lui. [...] Par le côté où, adhérent à un donné objectif, Écriture et symboles de l'ancienne Église, il l'a systématisé selon une dialectique de radicale opposition entre notre monde et Dieu, la 'Loi' et l'Évangile, il peut être reconnu comme le père de la 'théologie dialectique', animée par le rejet de toute *analogia entis* et de tout 'surnaturel' qui ne soit pas Dieu, l'Incréé, lui-même». M.-J. CONGAR, *Théologie*: DTC 15, 416.

⁵⁰ Es sintomática de este paso hacia una perspectiva metafísica, la tendencia, hoy muy frecuente entre los teólogos protestantes, a no conceder valor histórico a Génesis 3, para darle un sentido de paradigma de la radical impotencia del hombre frente a Dios. Así, por ejemplo, E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, 3. Aufl., Zürich 1941, pp. 105-143; *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* [Dogmatik 2], Zürich 1950, p. 101-131; K. BARTH, *Dogmatik* 4, 1, Zürich 1953, pp. 531-573; P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, 4. Aufl., Gütersloh 1958, pp. 383 ss; P. TILICHT, *Systematische Theologie*, 2. B., Stuttgart 1958, pp. 35-52; E. E. SCHNEIDER, *Mysterium iniquitatis. Das heilige Geheimnis der Sünde*: *TheolZeitschr* 19 (1963) 113-125. La sistematización sobre el pecado original que hacen estos teólogos carece totalmente del sentido histórico (herencia a partir de Adán) tan fuertemente subrayado por los reformadores.

⁵¹ Cf. el pasaje de la *Formula Concordiae*, que hemos citado en la nota 48.

⁵² *Der Römerbrief*, Zürich 1954, p. 193. Sobre este «premier cri du coeur de la foi barthiennne» cf. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Paris 1954, p. 92. En el prólogo a la segunda edición de su comentario a la epis-

En el fondo, en lo que se refiere a la exclusión de instrumentos de salvación, la distancia entre ambas concepciones —la histórica y la metafísica— es menor de lo que pudiera parecer a primera vista. Aun entendida en perspectiva histórica y como posterior al pecado original, la tesis de la justificación por la fe sola, en la que Dios mismo obra todo en el hombre directa e inmediatamente, hace innecesario cualquier otro posible medio o instrumento creado de gracia⁵³. Podría decirse que el planteamiento histórico excluye los instrumentos creados de gracia porque son innecesarios y el planteamiento metafísico los excluye porque son metafísicamente imposibles («finitum non capax infiniti», debemos repetir de nuevo).

En todo caso y a la luz de estas consideraciones es sumamente sugestivo estudiar la carta pastoral que con el título «Catolicismo y Protestantismo» publicó el Sínodo General de la Iglesia Reformada de Holanda el 23 de marzo de 1950⁵⁴. La ocasión del escrito es el potente catolicismo holandés de la postguerra. En un país tradicionalmente protestante, pero en el que el protestantismo está en trance de perder su posición mayoritaria⁵⁵, se comprende la preocupación del Sínodo General de la Iglesia Reformada por la actitud de sus propios fieles ante un catolicismo que avanza. La carta pastoral teme que puedan darse, entre ellos, dos actitudes, ambas peligrosas. En primer lugar, el desprecio desdeñoso, peligroso, sin duda, pues, como dice la pastoral literalmente, «el que se contenta con *slogans* baratos, deberá reconocer tarde o temprano que no estaba instruido sobre la cuestión. En este terreno, el ignorante es ciertamente el más desarmado»⁵⁶. Pero el Sínodo teme también en sus fieles la actitud de admiración ante la grandeza del catolicismo y ante los valores cristianos y auténtica vida cristiana de

tola a los Romanos escribe BARTH: «Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied', von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden'». *Der Römerbrief*, Zürich 1954, p. XIII.

⁵³ «Wenn Gott selber alles direkt und unmittelbar im Menschen wirkt, bedarf es keiner sichtbaren Gemeinschaft mit sichtbaren Vorstehern und sichtbaren Mittlern zwischen Gott und Mensch», escribe A. GERMISSEN, para mostrar cómo LUTERO pasó de su tesis de la justificación por la fe a la no admisión de medios creados de salvación: *Konfessionkunde*, Hannover 1939, p. 625.

⁵⁴ Existe traducción francesa: *Catholicisme et Protestantisme*: Revue Réformée, números 11/12, 1952, fasc. 3/4. En nuestras citas nos referimos siempre a esta edición.

⁵⁵ De 1909 a 1947 la proporción de los católicos con respecto a la población total de Holanda subió de 35 a 38,5 %; en 1960 eran alrededor de un 40 %. Tomamos los datos de P. H. WINKELMAN, *Niederlande: Lex-TheolKirch*² 7, 955.

⁵⁶ *Catholicisme et Protestantisme*: Revue Réformée, núm. 11/12 (1952) p. 15.

muchos de sus adeptos; tal actitud implica el peligro de sentirse atraído hacia el catolicismo⁵⁷.

Ante estos peligros, el Sínodo cree conveniente hacer conocer a sus fieles la antítesis existente entre catolicismo y protestantismo, exponer las divergencias para mostrar en ellas —tal es la intención de los autores de la carta pastoral— lo bien fundado de la propia posición. Las divergencias son muchas. No es posible ni necesario enumerarlas todas. El Sínodo piensa que bastará subrayar las más importantes, para que de ellas aparezca clara la divergencia fundamental⁵⁸.

Supuesta esta intención de buscar en último término la divergencia fundamental —aquella de la que todas las demás se derivan—, puede parecer, a primera vista, inesperado el primer punto de oposición que la pastoral estudia: la Mariología. El Sínodo se siente obligado a explicar la razón de su modo de proceder en el párrafo sumamente interesante con que cierra la introducción de su carta pastoral: «Comenzaremos estudiando la doctrina romana sobre la Virgen María, no porque esta doctrina sea el punto de partida del desarrollo de toda la Teología católica, sino porque es más bien el fruto y el coronamiento. Tendremos ocasión de constatar que todas las líneas maestras de la Teología romana convergen hacia esta doctrina. Tendremos así una primera visión de nuestras divergencias, a partir de la cual nos será tanto más fácil descubrirlas en otros puntos»⁵⁹.

María tiene, sin duda, una enorme importancia en el catolicismo, importancia que éste apoya sobre determinados textos bíblicos. ¿No ha llamado el Ángel Gabriel a María «llena de gracia» y «bendita entre las mujeres»? (Luc 1, 28). La segunda de estas dos alabanzas ¿no ha sido repetida por Isabel? (v. 42). ¿No ha profetizado María de sí misma «he aquí que desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones?» (v. 48). Sin embargo —prosigue la pastoral—, a los ojos de la Iglesia católica el texto de mayor transcendencia mariológica es el que contiene la respuesta de María al Ángel: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (v. 38)⁶⁰.

La pastoral descubre aquí —en el modo católico de interpretar este pasaje— una clara expresión de la divergencia fundamental. Para el catolicismo, hay en este pasaje evangélico una cooperación de María —en la decisión personal de su sí— a la obra de la Redención.

Partiendo de presupuestos protestantes, la interpretación de la

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 17 s.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

perícopa de la Anunciación sería muy distinta. Es característico el empeño de un teólogo calvinista, como K. Barth, en poner de relieve, al explicar el pasaje, los elementos que pueden tener sentido pasivo: la mujer, el elemento pasivo de la generación, es escogida, mientras que el varón, el elemento activo, es excluido; María, recibiendo la palabra, se presenta como objeto de la acción soberana de Dios, utilizada en el mero papel de recibir⁶¹. Es curioso que todo esto, dicho en alemán, se presta a un juego ideológico, apoyado en el doble sentido del verbo «empfangen», que lo mismo significa «concebir» que «recibir»; «Maria empfängt», María concibe, se presta en alemán al equívoco de ser traducido como «María recibe». En todo caso, es claro que Barth, con estas consideraciones, desvirtúa el sentido del texto evangélico, al pasar por alto el claro elemento de decisión personal del sí de María, por el que activamente colabora en la obra de la Redención. Una seria valoración de este sí es fundamental en la concepción católica de María⁶².

Como lo reconoce el Sínodo General de la Iglesia Reformada de Holanda, «la razón de la inmensa veneración de que María es objeto se hace entonces más clara. En María, la Iglesia romana contempla la imagen original y el modelo de toda cooperación humana con la gracia divina. Esta es la razón por la que se esfuerza por todos los medios por hacer comprender claramente que no piensa en modo alguno en hacer de ella una diosa, una naturaleza divina, porque es precisamente en cuanto creatura humana como es digna de tal honor. En María considera la Iglesia romana aquello de que el hombre es capaz por la gracia de Dios. ¡Ciertamente la redención viene de Dios! Pero, según el plan de Dios, María es indispensable en cuanto corredentora y sirviente en el plan de la salvación. Así en María la Iglesia venera aquello a lo que la gracia de Dios nos llama y lo que ella (la gracia) nos hace realizar. María es la imagen original del creyente que es llamado a cooperar con la gracia»⁶³.

Cooperar con la gracia, ser instrumento de ella, es una idea

⁶¹ K. BARTH, *Dogmatik*, 1, 2, 4. Aufl., Zürich 1948, p. 209 s; *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchâtel et Paris 1950, p. 66 s. Sobre la Mariología en teólogos protestantes modernos cf. J. HAMER, *Mariologie et théologie protestante*: *DivThom* (Fr) 30 (1952) 347-368; CH. MOELLER, *La Vierge Marie dans la mentalité contemporaine*. 3/3 *Marie dans la Réforme*: *LumVit* 8 (1953) 199-204; A. BRANDENBURG, *De Mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestantes hoc tempore vigentibus*. En: *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae (Pontificia Academia Mariana Internationalis) 1962, p. 479-516; J. GALOT, *Marie et certains protestants contemporains*: *NouvRevTheol* 85 (1963) 478-495.

⁶² Queremos decir con esto que la idea de una cooperación de María en la obra de la redención (sea cual fuere el modo como se explique: corredentora inmediata o mediata o según el esquema de María y la Iglesia) es fundamental en la idea católica de María.

⁶³ *Catholicisme et Protestantisme*: *RevRef* núm. 11/12 (1952) 20 s.

que trasciende toda la Teología católica, como su negación trasciende toda la Teología protestante. En el fondo es la admisión o no admisión de un influjo positivo de lo creado en el orden de la salvación, lo que hace que la Teología toda se estructure de modo diverso. Así lo comprende con toda claridad el Sínodo de la Iglesia Reformada de Holanda. La idea del hombre y la posibilidad de cooperación suya en orden a ser justificado⁶⁴, la misma concepción de la justificación a la que, según la Teología católica, el hombre se dispone con actos hechos con la gracia⁶⁵, la admisión o no admisión de la idea de sacramentos (realidades creadas, instrumentos de Dios para comunicar la gracia, según la Iglesia católica)⁶⁶, la idea del sacerdocio, es decir, la idea de un hombre con poderes dados por Dios con influjo positivo en el plano de la salvación⁶⁷, son otros puntos de divergencia, que se derivan del desacuerdo inicial. Mientras que el catolicismo afirma en todos estos temas la existencia de una cooperación de lo creado, querida y sostenida por la gracia de Dios, y la idea de una instrumentalidad de lo creado con respecto a la gracia, el protestantismo rechaza que el hombre pueda disponerse a su justificación, que los sacramentos —realidades creadas, agua, aceite y palabras— tengan eficacia santificadora o que exista un sacerdocio, un hombre con poderes de salvación dados por Dios⁶⁸.

La idea de la Iglesia como sacramento primordial debe ser colocada en el centro de esta problemática. Muy justamente ha visto E. Troeltsch que «la idea religiosa central del protestantismo es la disolución de la idea de sacramento, de la auténtica y verdadera idea católica de sacramento. En un plano de historia de los dogmas, éste es el punto decisivo, por el que, por vez primera, se rompió definitivamente el sistema católico»⁶⁹. La distinción del mismo Troeltsch entre comunidades tipo-iglesia y comunidades tipo-secta⁷⁰ puede sernos igualmente útil para comprender el núcleo cen-

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 25-28.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 29-33.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 34-42.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 43-54.

⁶⁸ El ministro se reduce en el protestantismo a un mandatario del pueblo destinado a la predicación de la palabra y a dirigir el culto de la comunidad; por lo demás, en ortodoxia protestante, el mandato es revocable. Véase esta problemática ya en el CONCILIO DE TRENTO sess. 23, cn. 1 y 4, D. 961 y 964.

⁶⁹ «Die religiöse Zentralidee des Protestantismus ist die Auflösung des Sakramentsbegriffes, des echten und wahren katholischen Sakramentsbegriffes. Sie ist der dogmengeschichtlich entscheidende Punkt, an dem erst das katholische System endgültig durchbrochen wurde». *Protestantisches Christentum und Kirche*. En: *Kultur der Gegenwart*, IV, 2. Aufl., Leipzig 1909, p. 456.

⁷⁰ Cf. *Die Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen*. En: *Gesammelte Schriften*, I, 3. Aufl., Tübingen 1923, p. 967.

tral de la cuestión. El primer tipo de comunidades conciben la Iglesia como una obra institucional que está en posesión de la vida de la gracia y que después la distribuye entre sus miembros por medio de los sacramentos y a través de un sacerdocio instituido con ese fin. En cambio, el segundo tipo insiste casi exclusivamente en la experiencia del individuo creyente como condición para formar parte de la comunidad y disminuye hasta lo mínimo el papel de la Iglesia como institución⁷¹. Entendidas así ambas nociones, es claro que el catolicismo es una auténtica concepción eclesial, mientras que el protestantismo debería ser calificado más bien como comunidad tipo-secta⁷². En el fondo, la tesis de J. L. Leuba, que define catolicismo y protestantismo, respectivamente, como institución y evento, sería un reconocimiento de esta conclusión⁷³.

Hemos hecho notar ya más arriba que la Iglesia, sacramento primordial, tiene que ser entendida a partir de una realidad superior, la humanidad de Cristo, que sería el Proto-sacramento, el instrumento primero y supremo por el que Dios comunica la gracia. Pero esta realidad superior, al hacernos inteligible la realidad sacramental de la Iglesia, nos permite enjuiciar la divergencia teológica fundamental existente entre catolicismo y protestantismo: la admisión o no admisión de la existencia de instrumentos creados de gracia. Desde este punto de vista, debe decirse que en Cristo encontramos la primera negación del principio fundamental protestante. Dios, al hacerse hombre, ha tomado una realidad creada, la naturaleza humana de Cristo, y la ha hecho instrumento de su gracia. La acción de esa naturaleza humana, unida al Verbo en unidad de persona, ha sido la gran acción salvadora⁷⁴. Por otra parte, según San Pablo, la Iglesia no es sino una prolongación de Cristo, su cuerpo místico⁷⁵. El esquema de la Encarnación, que es esquema de sacramentalidad y de instrumentalidad de gracia, se prolonga en la Iglesia, y, por él, puede tener la Iglesia una actividad eficaz en el orden de la salvación. No olvidemos que los sacramentos son acciones de la Iglesia realizadas en nombre de Cris-

⁷¹ Véase la descripción de ambas nociones, que a otro propósito da P. DAMBORIENA, *Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma*, Madrid 1961, p. 631.

⁷² Evidentemente no damos a la palabra «secta» su sentido peyorativo, sino únicamente el indicado en el texto.

⁷³ La tesis está ya indicada en el título de su libro *L'Institution et l'Événement*, Neuchâtel et Paris 1950. Naturalmente sólo podemos estar de acuerdo con este aspecto de su tesis, no con la idea de complementariedad de «institución» y «evento», expresada en el subtítulo de la obra: «Les deux modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament. Leur différence, leur unité».

⁷⁴ Cf. H. BOUËSSÉ, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la Sainte Humanité du Christ*: *RevThom* 44 (1938) 256-298.

⁷⁵ «Su cuerpo que es la Iglesia». Col. 1, 24.

to. Como también la gracia, que procede de Cristo —como de la vid procede la savia que pasa a los sarmientos—, explica el valor de la cooperación del hombre.

Un teólogo luterano revisionista, M. Lackmann, ha podido escribir un libro criticando el luteranismo clásico⁷⁶, en el que toda la segunda parte lleva como título, lleno de problematidad: ¿Cómo entendemos la Encarnación de Dios?⁷⁷. Efectivamente, si se toma en serio la Encarnación hay que tomar conciencia de que en ella una realidad creada ha sido constituida instrumento de gracia o, lo que es lo mismo, que en la Encarnación se encuentra una primera negación del principio fundamental protestante, y en segundo lugar hay que recordar que la Encarnación no es sólo algo que se realizó hace 2.000 años en Palestina, sino que es un esquema que se prolonga, en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia⁷⁸. Desde este punto de vista, es importante hacer notar que los estudios hechos sobre la Cristología de Lutero han puesto de relieve que éste no entendía del todo correctamente el misterio de la Encarnación, y que algunas de sus fórmulas sobre Cristo tienen un cierto sabor monofisita⁷⁹. El dato es importante, pues una insuficiente valoración en Cristo de la naturaleza humana podría explicar muchas cosas en su sistema, sobre todo su gran dificultad para percibir el misterio de la Iglesia en su auténtico significado.

En cuanto a la noción de signo, al ser aplicada en el Vaticano I a la Iglesia, aparecía en un contexto en el cual la Iglesia «*signum levatum in nationes*» (Is 11, 12) invita hacia sí a los que todavía no han creído y certifica a sus hijos de la firmeza del fundamento sobre el que se apoya la fe que profesan⁸⁰. Fijándonos en el primero de los dos elementos de este contexto, es notable que, a propósito de las conclusiones del coloquio sobre las religiones no cristianas tenido en Bombay con ocasión del Congreso Eucarístico de finales (26 de nov.-6 de dic.) del año pasado, J. Daniélou creía descubrir en uno de sus párrafos la convicción de que «el fin de la misión

⁷⁶ *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*, Stuttgart 1955.

⁷⁷ «Wie verstehen wir die Menschwerdung Cottes? Ungelöste Probleme lutherischer Glaubenslehre». *o. c.*, p. 29.

⁷⁸ Véase el texto de San Pablo que hemos citado en la nota 75.

⁷⁹ Cf. K. ALCERMISSEN, *Konfessionskunde*, Hannover 1939, pp. 769 s.

⁸⁰ «Quo fit, ut ipsa [Ecclesia] veluti *signum levatum in nationes* [Is. 11, 12] et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur». CONCILIO VATICANO I, *Constitutio de fide catholica*, cap. 3, D. 1794. La idea de la Iglesia como «*signum levatum in nationes*» reaparece en el Decreto sobre el ecumenismo del CONCILIO VATICANO II: «Ita Ecclesia, unicus Dei grex, tamquam *signum levatum in nationes*, Evangelium pacis ministrans toti generi humano peregrinatur in spe ad patriae supernae metam». *Decretum de oecumenismo* cap. 1, n. 2: AAS 57 (1965) 92.

es hacer presente a la Iglesia, por pequeños grupos de convertidos, salidos de sus comunidades naturales y no extranjeros a ellas y que constituyen como un signo»⁸¹. La Iglesia, signo dinámico o signo estático, al menos para las grandes masas, serían dos concepciones antitéticas. Y creemos que es la primera de las dos concepciones y no la segunda la que reaparece en la Constitución «Lumen gentium». En los mismos números en que la Constitución incluye una alusión al carácter de «praeparatio evangelica» de las religiones no cristianas⁸², aparece incluso con respecto a los cristianos separados la idea de la Iglesia católica como signo que invita; precisamente es obligación de los católicos, por su purificación y renovación, hacer ese signo cada vez más fulgurante⁸³. El número dedicado a las religiones no cristianas tampoco justificaría el pasivismo misional que con respecto a las grandes masas teme descubrir Daniélou en las conclusiones del coloquio de Bombay⁸⁴, pues aunque en ese número se admita la posibilidad de salvación de los infieles, se subraya el mandato de Cristo de predicar el Evan-

⁸¹ *Religions et Salut*: EglViv 17 (1965) 57; la crítica del coloquio de Bombay había sido publicada anteriormente por DANIELOU en el Boletín del Centro de San Juan Bautista de París. DANIELOU se refiere al resumen de las conclusiones contenido en *La mission en questions*: InfCathInt 15, 12, 1964, pp. 11 ss. Posteriormente la misma revista (*Informations catholiques internationales*) ha vuelto sobre el tema, publicando un texto más matizado de las conclusiones: InfCathInt 1, 2, 1965, pp. 27 s.

⁸² «Sermonem de praeparatione evangelica in culturis non-christianis enixe petierunt i.a. *Animad.*, pp. 3 et 59; E/566; E/682. In textu priore, ed. 1963, cap. I, nota 38, pp. 19-20, exhibetur, secundum antiquos Patres, quatenam elementa religiosa Evangelio praexistere possint et tamquam praeparatio divinitus data considerari. Sunt autem *semina veritatis*, scilicet notiones de Deo et de anima aliaeque 'rationes universales', de quibus agunt v. g. S. IUSTINUS, TERTULLIANUS, ORIGENES; deinde *affinitas inter Creatorem et creaturam*, quam i.a. explanant LACTANTIUS et S. AUGUSTINUS; denique *paedagogia divina*, quam post S. IRENAEUM exprimit v. g. S. GREGORIUS NAZIANZENUS. Textus vide l. c. in ed. 1963». *Schema Constitutionis de Ecclesia* [1964], *Relatio* de n. 16, olim n. 10, p. 53 s. El texto definitivo contiene, sobre los hombres que profesan las religiones no-cristianas, la siguiente expresión: «Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat». *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 2, n. 16; AAS 57 (1965) 20.

⁸³ «Ita Spiritus in cunctis Christi discipulis desiderium actionemque suscitavit, ut omnes, modo a Christo statuto, in uno grege sub uno Pastore pacifici uniantur. Quod ut obtineat, Ecclesia Mater precari, sperare et agere non desinit, filiosque ad purificationem et renovationem exhortatur, ut signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat». *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 2, n. 15; AAS 57 (1965) 19 s.

⁸⁴ «Ce point est en effet fondamental car, dès lors qu'on a posé les thèses qui précèdent, on ne voit plus à quoi peuvent encore servir les missions. La réponse apportée ajoute encore à notre inquiétude»: *Religions et Salut*: EglViv 17 (1965) 57.

gelio a toda criatura «ad gloriam Dei et salutem istorum omnium promovendam»⁸⁵. Creemos que la expresión «omnium» se refiere a todos los infieles, no sólo a los infieles culpables de los que el texto habla inmediatamente antes⁸⁶; si las misiones han de promover la salvación también de los infieles de buena voluntad, es claro que esto significa que, aunque éstos puedan salvarse por caminos desconocidos para nosotros⁸⁷, sólo en la Iglesia católica encontrarán la plenitud de los medios de salvación. Por ello, la actividad misional no se apoya sólo en el mandato de Cristo, sino en un movimiento de caridad que pretende facilitar la salvación a los infieles. Por lo demás, la doctrina de que la plenitud de los medios de salvación sólo se encuentra en la Iglesia católica es afirmada en el Decreto «De Oecumenismo» incluso con respecto a los cristianos separados⁸⁸, y con respecto a los infieles tiene una nítida formulación en el actual Esquema «De activitate missionali Ecclesiae»⁸⁹.

Esta doctrina aporta una nueva luz a las consideraciones que hicimos sobre la necesidad de la Iglesia, al estudiarla como instrumento de gracia. Nadie puede salvarse sin estar incorporado «in re vel in voto» a la Iglesia. Pero añadamos que existe una grave obligación por parte nuestra de hacer cada vez más visible la razón de signo que existe en la Iglesia; obligación que nace no sólo del

⁸⁵ «Quapropter ad gloriam Dei et salutem istorum promovendam, Ecclesia, memor mandati Domini dicentis: 'Praedicate Evangelium omni creaturae' (Marc 16, 16), misiones fovere sedulo curat». *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 2, n. 16: AAS 57 (1965) 20.

⁸⁶ «At sapcius homines, a Maligno deccepti, evanucrunt in cogitationibus suis, et commutaverunt veritatem Dei in mendacium, servientes creaturae magis quam Creatori (cf. Rom. 1, 21 et 25) vel sine Deo viventes ac morientes in hoc mundo, extremae desperationi exponuntur». *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 2, n. 16: AAS 57 (1965) 20.

⁸⁷ La expresión «viis sibi [Deo] notis» se encuentra en el actual Esquema «de activitate missionali Ecclesiae»; en la nota 89 transcribimos el pasaje en que se halla.

⁸⁸ «Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest». *Decretum de Oecumenismo* cap. 1, n. 3: AAS 57 (1965) 94. Para el sentido de la frase es interesante que es puesta en conexión con el contexto con la partícula causal «enim».

⁸⁹ Al hablar de Esquema actual nos referimos evidentemente al momento en que escribimos (agosto de 1965). El texto dice así: «Ratio huius missionalis activitatis non unice ex aeterna salute uniuscuiusque hominum evangelizandorum procuranda sumitur. Ecclesia enim tenet Deum viis sibi notis homines ad Fidem adducere posse, sine qua impossibile est ipsi placere, etiamsi Evangelium non audierint; simul autem scit per cognitionem Christi et Eius Evangelii homines incomparabiliter illuminari et donis spiritualibus ditari; insuper tenet Dei voluntatem esse ut homines per Fidem, Ecclesiae praedicatione suscitata, et per Sacramenta christiana iustificentur ad salutem, ac proinde missionalem activitatem vim suam et necessitatem hodie servare ac semper integre servaturam esse». *Schema Decreti de activitate missionali Ecclesiae* [1965], n. 7, p. 9.

mandato de Cristo, sino también de la caridad hacia los que todavía no están incorporados «in re» a la Iglesia, ya que sólo en ese tipo de incorporación a ella encontrarán la plenitud de los medios salvíficos.

Estudiados los elementos de la noción de Iglesia-sacramento, instrumento y signo, conviene profundizar en un punto interesante: ¿Qué entendemos por Iglesia, cuando nos referimos a ella como instrumento de gracia? ¿Qué es, en concreto, la «Sancta Mater Ecclesia», de la que hablamos como de algo que nos trasciende?

Scheeben da una doble respuesta al problema:

1. «La maternidad de la Iglesia [digamos correspondientemente la instrumentalidad de gracia, la sacramentalidad de la Iglesia] no corresponde en sentido estricto al conjunto de la misma, sino a aquellas personas que llevan en sí la fecundidad y el poder pastoral, y mediante las cuales son engendrados, cuidados y guiados los hijos de la Iglesia.»⁹⁰

2.º «en un sentido análogo puede atribuirse la maternidad a todos los miembros de la Iglesia, porque si bien no todos pueden dispensar la gracia y mediante el sacrificio sacerdotal conseguirla o guiar a los demás de un modo autoritario, sin embargo, por su oración y oblación personal pueden implorar la gracia y mediante su intervención personal conducir por el camino del bien a los demás. Esta fecundidad y actividad generales de todos los miembros no solamente no excluye la maternidad en sentido estricto, sino que ni siquiera puede mantenerse sin una unión íntima con la misma; y ésta a su vez sólo en relación con ella puede desarrollar con éxito su fecundidad y actividad. Las dos clases de maternidad están íntimamente relacionadas entre sí y deben apoyarse recíprocamente. La justificación y el significado de la [maternidad] general estriba, sin embargo, en el hecho de que todas las almas que pertenecen a la Iglesia son esposas de Cristo y como tales son llamadas, individualmente y en su conjunto, a dar fruto a su Esposo, fecundadas por el Espíritu del mismo, y aportar lo suyo para formar el cuerpo místico de Aquel.»⁹¹

La respuesta de Scheeben adquiere todo su sentido, concreti-

⁹⁰ *Los misterios del Cristianismo*. Trad. esp., Barcelona 1957, p. 586.

⁹¹ *Ibid.*, nota 4. Nótese que los dos puntos, señalados por SCHEEBEN, se colocan en planos totalmente distintos. La sacramentalidad de la Iglesia se realiza por los sacramentos concretos; de ellos es agente físico el ministro. El fiel en cuanto tal (también el miembro de la jerarquía puede en muchos casos actuar como simple fiel) participa en esta realidad sacramental por lo que aporta a la ampliación del tesoro de gracias que la Iglesia distribuye, y también—aunque este último punto no está tocado por SCHEEBEN—por su actividad sacerdotal (de sacerdocio no jerárquico, sino universal) dentro del acto de culto que es el sacramento que él mismo recibe; sobre este último aspecto véase lo que decimos en la nota 95.

zando la sacramentalidad de la Iglesia en un plano sacerdotal y en la existencia, dentro de la Iglesia, de un doble sacerdocio (el jerárquico y el sacerdocio universal de los fieles). En otras palabras, la actuación de la sacramentalidad de la Iglesia se realiza por los sacramentos concretos —actos de culto, según la Constitución «De sacra liturgia»⁹²— o por relación a ellos⁹³. El misterio del culto santificante con su doble dirección, la ascendente de glorificación a Dios y la descendente de obtención de gracias, ha sido estudiado bellamente por E. H. Schillebeeckx⁹⁴. En ese misterio de culto, realizado en la tierra, la participación de los miembros de la Iglesia, aunque siempre debe ser activa, no es igual en todos ellos⁹⁵. En todo caso, el misterio del culto redentor que Cristo ofreció al Padre y su prolongación en la Iglesia pueden darnos una ulterior inteligencia de la Iglesia como sacramento primordial⁹⁶.

CÁNDIDO POZO, S. I.

Facultad de Teología de Granada.

⁹² «Sacramenta ordinantur ad sanctificationem hominum, ad aedificationem Corporis Christi, ad cultum denique Deo reddendum». CONCILIO VATICANO II, *Constitutio de sacra liturgia*, cap. 3, n. 59: AAS 56 (1964) 116.

⁹³ La necesidad de un «voto» del bautismo o de la penitencia para la justificación es clara, cuando la justificación no se recibe por el sacramento «re susceptum». Pero creemos que valdría la pena dedicar una mayor atención a la tradición teológica, bastante amplia y autorizada que habla, en formas diversas, de la necesidad de un voto de la Eucaristía; cf. J. A. DE ALDAMA, *De Eucharistia*, n. 280, *Sacrae Theologiae Summa*, t. 3, edit. 4, Matrini 1962, pp. 373 s. Nosotros creeríamos que, como Dios no acepta los méritos de los hombres sino unidos al Sacrificio de Cristo, los acepta de hecho por su relación al Sacrificio eucarístico, continuación del Sacrificio de la Cruz.

⁹⁴ *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, París 1960.

⁹⁵ «Fidcles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis christianae characterae deputantur». CONCILIO VATICANO II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia* cap. 2, n. 11: AAS 57 (1965) 15. Por otra parte, los sacramentos son actos de culto; cf. el texto que citamos en la nota 92. Hay una actividad cultural del fiel en el sacramento que recibe. Naturalmente el fiel no es activo en aquel efecto del sacramento que no se da «ex opere operantis», sino «ex opere operato»; pero la realidad concreta del sacramento es algo más que eso y supone una actividad del fiel, que quiere recibir y recibe el sacramento, sin la que el sacramento mismo —acto de culto— no sería posible.

⁹⁶ Cf. J. COLLANTES, *La liturgia, revelación del misterio eclesial*, Granada 1965.