

El problema de la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la escritura

(A propósito del cap. I de la Constitución Dogmática «de Ecclesia» del Vaticano II)

La Iglesia es ante todo una realidad perteneciente al orden del misterio. Misterio que profesamos siempre que repetimos el Símbolo de nuestra fe: «Credo... unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam»¹. La preocupación apologética de defender contra los protestantes el hecho histórico de la Iglesia y sobre todo su constitución externa, fue uno de los motivos principales para que, a partir principalmente de la Reforma, la consideración sobre la Iglesia dentro de la teología católica se polarizase en torno al aspecto fundamental-apologético de ésta. Con todo, en la renovación eclesiológica actual, renovación que se inicia ya a mediados del siglo pasado, la consideración de la realidad superior, sobrenatural de la Iglesia, ha venido poco a poco a ocupar el primer plano. Para expresar esa realidad superior los teólogos recurren ahora a la consideración de la Iglesia como misterio: ¡el misterio de la Iglesia! El Vaticano II acaba de corroborar esta tendencia. Ansioso de presentar al mundo de hoy la verdadera efigie de la Iglesia, lo hace llamando nuestra atención sobre ese su aspecto superior de misterio. La que comienza ya a llamarse «Carta

¹ Símbolo Nic.-Const. D. Sch. 150 (86). Sobre la ausencia o presencia en las diversas fórmulas del Símbolo de la preposición «εἰς» en el artículo de fe referente a la Iglesia, y la problemática movida actualmente sobre esto en el diálogo ecuménico, cf. J. BRINKTRINE, *Zu den neunten Glaubensartikel: 'Et unom, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam'*, «Catholica» 13 (1959) 141-143; H. ВАСИЛ, *Ich glaube (an) die Kirche*, «Catholica» 18 (1964) 161-167.

Magna» del Vaticano II es una Constitución Dogmática sobre la Iglesia, que arranca de la misma realidad misteriosa de ésta: «*de Ecclesiae Mysterio*» es el título del tema por el que discurre el primer capítulo de dicha Constitución.

Sin embargo, la revaloración de la consideración de la Iglesia como misterio comporta consigo el problema de la *expresión del misterio* de la Iglesia. En los años inmediatos que han precedido al Vaticano II, este problema se ha dejado sentir entre los teólogos, quienes se afanaban por elaborar un concepto de Iglesia en el que tuviese cabida ese su aspecto de misterio². El problema ha dejado sentir su dificultad, porque, en realidad, una recta expresión del misterio de la Iglesia tiene que fundarse, como es natural, en la expresión que de ese misterio hace la misma Escritura, en concreto en aquellas imágenes-clave con las que S. Pablo en el Nuevo Testamento nos describe a la Iglesia como «*Cuerpo de Cristo*» y «*Pueblo de Dios*». Pero ocurre en seguida la pregunta: ¿No se dan, además de éstas, otras muchas imágenes en el Nuevo Testamento? ¿No se aplican también en él a la Iglesia los símiles de «*Esposa de Cristo*», «*templo*» y «*casa de Dios*», «*viña del Señor*», «*familia de Dios*», «*rebaño*», etc.³? ¿Podemos en realidad aplicar todas esas imágenes a la Iglesia sin contradicción? ¿Algunas de ellas no parecen oponerse mutuamente? ¿Podremos, por tanto, llegar a realizar una *verdadera síntesis* de todas ellas, que nos diese por resultado la expresión del misterio de la Iglesia

² Cf. en este sentido algunos trabajos del último decenio: A. ALCALÁ, *La Iglesia, Misterio y Misión*, Madrid, 1963; Ig. BACKES, *Gottes Volk im Neuen Bunde*, «*Trierer Th. Z.*» 70 (1961) 80-93; J. BEUMER, *Ein neuer, mehrsichtiger Kirchenbegriff*, «*Trierer Th. Z.*» 65 (1965) 93-102; id. *Die Kirche, Leib Christi oder Volk Gottes?*, «*Theol. Gl.*» 53 (1963) 255-268; P. FRANSEN, *Concepto de la Iglesia*, «*Orbis Cath.*» 6 (1963) 328-352; G. HOFFMANN, *Die Kontroverse über den Kirchenbegriff*, «*Trierer Th. Z.*» 65 (1966) 174-182; J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris, 1962; Joh. J. KING, *Towards an adequate concept of the Church*, «*The Thomist*» 27 (1963) 12-19; P. S. MINEAR (prot.), *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia, 1960; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als 'sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade'*, «*Schol.*» 28 (1953) 23-39; id. *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M., 1953, 1955² (versión españ. de V. Bazterrica, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor. San Sebastián, 1963; i. franc., *L'Église, sacrement de la Rédemption*, Paris, 1963); id. *Un die Einheit des Kirchenbegriffes (Fragen der Theologie heute)*, Einsiedeln, 1957, pp. 319-335); Ulr. VALESKE (prot.), *Votum Ecclesiae. Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie, dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung*, München, 1962; B. WILLENS, *Der sakramentale Kirchenbegriff*, «*Frcib. Z. Ph. Th.*» 5 (1958) 274-296; A. WINKLHOFER, *Über die Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt*, Frankfurt a. M., 1963.

³ En el libro citado en la nota anterior, P. S. MINEAR encuentra hasta 96 imágenes, de más o menos importancia, sobre la Iglesia en el N. T., imágenes que él agrupa para su estudio en cinco capítulos diferentes.

en la Sagrada Escritura? Estas y parecidas preguntas se ofrecen a los teólogos que se ocupan con el problema.

La dificultad radica en último término en la *naturaleza misma del misterio* de la Iglesia, al que pertenece, como a todo misterio, la razón de ser algo escondido, inefable, refractario, por tanto, al aprisionamiento en nuestras fórmulas de expresión humana. Peculiar al misterio de la Iglesia es en concreto su carácter *teándrico*: en analogía con el misterio del Verbo Encarnado, como en éste, también en la Iglesia se dan juntos en una misma realidad compleja lo humano y lo divino, lo visible y lo invisible, lo immanente y lo trascendente⁴. Y es obvio que se haga difícil una expresión que aúne adecuadamente todos estos aspectos, al parecer antagonicos.

El problema de la expresión del misterio de la Iglesia ha redundado en nuestros días del medio ambiente de la discusión teológica al aula conciliar. Los Padres del Vaticano II han tenido ocasión de ocuparse con él al discutir el capítulo I sobre el misterio de la Iglesia. Verdad es que, dada la preocupación primariamente *pastoral* del Concilio, los Padres han visado el problema desde este punto de vista. Más que darnos una definición de la Iglesia en rigor teológico, a ellos les preocupaba sobre todo, como pastores, presentar a los cristianos la figura sublime de la Iglesia, para que reconociendo en ella a nuestra Madre, aprendiésemos todos a amarla más y a hacer que también otros la amen. Pero el problema de la expresión pastoral del misterio de la Iglesia es en último término problema también teológico, y los Padres del Vaticano II no podían prescindir de este aspecto. Siguiendo el modo de expresión bíblica, también ellos han recurrido para la expresión del misterio de la Iglesia a las imágenes de la Escritura. Nos interesa, pues, ver sus reacciones ante las diversas imágenes, cuáles han preferido, cuál es la fórmula de expresión a la que han llegado. Esto es lo que intentamos hacer sencillamente a continuación. Comenzaremos por encuadrar el problema dentro de la teología actual, para ver después su repercusión en el Concilio.

I. LA EXPRESION DEL MISTERIO DE LA IGLESIA EN LA TEOLOGIA ACTUAL

1. *La expresión «Cuerpo Místico de Cristo».*

La Encíclica *«Mystici Corporis»*, que veía la luz entre los azares de la última guerra (1943), marca una cumbre en la solución del problema sobre la expresión del misterio de la Iglesia. S. San-

⁴ Cf. Vatic. II, Const. «de Ecclesia», c. I, n. 8.

tividad Pío XII, siguiendo la imagen de S. Pablo y fiel a los datos de la Tradición, nos describe la naturaleza superior de la Iglesia bajo la imagen «*Cuerpo Místico de Cristo*»: «Para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo —dice la Encíclica—, ... no se da una expresión más noble, más excelente, más divina que aquella con la que es llamada 'Cuerpo Místico de Jesucristo'; expresión que fluye y es como el florecimiento del contenido frecuente de la Sagrada Escritura y de los escritos de los Santos Padres»⁵. De este modo la Encíclica, decidiéndose abiertamente por la imagen «Cuerpo de Cristo», venía como a coronar, corroborándolo con su autoridad dogmática, un largo período de la reflexión teológica, que había venido expresando el misterio de la Iglesia preferentemente con este símil.

Este período se extendía a lo largo de un siglo, desde que en los albores del renovamiento eclesiológico J. A. Möhler se había esforzado por poner de relieve el aspecto interno de la Iglesia, considerando a ésta en el conjunto orgánico de toda la teología, en paralelo con el misterio de la Encarnación⁶. Habían seguido los esfuerzos de los profesores del Colegio Romano: J. Perrone, C. Passaglia, Cl. Schrader. Tanto por sus obras⁷, como por el influjo que ejercieron en discípulos ilustres como J. B. Franzelin y M. J. Scheeben, vienen todos ellos justamente considerados como los padres del actual resurgir eclesiológico. Punto predilecto de su eclesiológica es la teología sobre el «Cuerpo Místico»⁸.

⁵ «*Imvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam..., nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur 'mysticum Iesu Christi Corpus'; quae quidem sententia ex iis effluit ac veluti efflorescit, quae et in Sacris Litteris et in sanctorum Patrum scriptis crebro proponuntur*» (AAS 35 [1943] 199).

⁶ Sobre J. A. Möhler, cf. vgr., St. JÁKI, *Les tendances nouvelles de l'Écclesiologie*, Roma, 1951, pp. 21-35; P. RIGA, *The Ecclesiology of Johann Adam Möhler*, «Theol. St.» 22 (1961) 563-587; sobre la Eclesiológica del s. XIX en general, cf. los diversos estudios en M. NÉDONCELLE, R. AUBERT, etc., *L'Écclesiologie au XIX^e siècle*, Paris, 1960; en concreto, sobre el tema que nos ocupa, cf. el estudio de conjunto de F. MALMBERG, *Die Theologie des 19. Jahrhunderts und das heutige Kirchenbewusstsein*, en el libro *Ein Leib - Ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg B., 1960, pp. 16-24.

⁷ J. PERRONE, *De Ecclesia Christi*, Romae, 1841; C. PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi*, Ratisbonae, vol. I, 1853; vol. II, 1856; Cl. SCHRADER, *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi*, Viena, 1869.

⁸ Algunos estudios que han señalado esta predilección son, vgr.: A. KERKVOORDE, *La Théologie du Corps Mystique au XIX^e siècle*, «Nouv. Rev. Théol.» 67 (1945) 1025-1038; id. la «Introducción» a la traducción francesa de M. J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, Paris, 1956², pp. 13-31; sobre Cl. Schrader, cf. H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi theses. Die Ekkesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J.*, Freiburg B., 1959; cf. también C. C. ARÉVALO, *Some Aspects of the Theology of the Mystical Body of Christ in the Ecclesiology of G. Perrone, C. Passaglia and Cl. Schrader*, Roma, 1959 (es un «excerptum» —73 pp.— de su tesis doctoral).

Sin embargo, ni su ascendiente teológico, ni el influjo directo que como teólogos conciliares ejercieron algunos de ellos —como Schrader y Franzelin— en el Vaticano I, fueron suficientes para que el Concilio se decidiese en Eclesiología por una teología del «Cuerpo Místico». Schrader y Franzelin tomaron parte principal en la redacción del «*Primum Schema Constitutionis de Ecclesia*»⁹, cuyo primer capítulo tenía por título: «*Ecclesiam esse corpus Christi mysticum*»¹⁰. Con todo, conocida es la suerte poco feliz que en la discusión conciliar corrió el tal capítulo. Algunos Padres se resistían a comenzar la doctrina sobre la Iglesia con una que aquéllos creían «*idea metafórica*», «*demasiado abstracta y mística*», por la que el primer capítulo del Esquema resultaba, a su parecer, «*inútil*» y «*un tanto vacío*»¹¹. Si con todo —decían— no se quisiese prescindir de la doctrina sobre el «Cuerpo Místico», más que al principio, debería ésta ocupar un lugar al final en el esquema¹². Estas y parecidas críticas de los Padres hicieron que el capítulo de la Iglesia como «Cuerpo Místico de Cristo» desapareciese en el esquema de la segunda Constitución Dogmática preparado por J. Kleutgen. El segundo capítulo de este segundo esquema tenía por título: «*Ecclesiam a Christo institutam esse coetum fidelium*». Verdad es que este segundo esquema no olvida el carácter sobrenatural de la Iglesia, a la que presenta en el primer capítulo como la comunidad de la salud querida por Dios ya desde el tiempo de la caída de Adán, comunidad que Dios mismo se prepara ya en Abraham, a la que se refieren los vaticinios de los profetas, y que finalmente, en la plenitud de los tiempos, tiene su cumplimiento en Cristo. Mas en la descripción de ese carácter sobrenatural, el capítulo segundo recurre también a las imágenes de la Escritura y presenta la Iglesia como «reino de Dios», «casa espiritual», «templo santo», «redil»... En concreto,

⁹ Schader y Franzelin pertenecen, dentro de la Comisión teológico-dogmática, al grupo de cuatro consultores encargados especialmente de la redacción de los capítulos y cánones. Los otros dos eran: P. Petacci y S. Santori (cf. MANSI, 49, 628).

¹⁰ He aquí, en parte, el tenor del capítulo: «Unigenitus Dei Filius... in similitudinem hominum factus visibilis apparuit in assumpta nostri corporis forma, ut terreni homines atque carnales novum hominem inducentes... corpus efformarent mysticum, cuius ipse existeret caput. Ad hanc vero mystici corporis unionem efficiendam, Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis iustituit lavacrum... Atque hace est..., praeclens Ecclesiae species, cuius caput est Christus, ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate» (MANSI, 51, 539).

¹¹ «Non videtur expediens ponere tanquam fundamentum et cardinem totius huius gravissimi schematis de Ecclesia ideam metaphoricam». Así Mons. Dupanloup, quien considera además todo el capítulo como «inútil» y «satis vacuum» (MANSI, 51, 760). Cf. también Mons. Ramadié (MANSI, 51, 741).

¹² Así Mons. Ketteler (MANSI, 51, 745).

la imagen «Cuerpo de Cristo» obtiene una mención especial. Con todo, en general, la cita de todas esas imágenes viene hecha de pasada, y, como el título mismo del capítulo lo indica, en la expresión de la realidad de la Iglesia se da sobre todo relieve a la consideración clásica de ésta como «*coetus fidelium*» y «*vera societas*»¹³. Como de todo esto se echa de ver, al tiempo del Vaticano I el ambiente no era todavía propicio a una expresión del misterio de la Iglesia en términos de «Cuerpo Místico». La teología del «Cuerpo Místico de Cristo» debería continuar aún elaborándose antes que la hiciese suya el Magisterio oficial.

El período constconciiliar de finales del pasado y comienzos del siglo presente fue testigo de esta elaboración. Después del Vaticano I, la reflexión teológica en Eclesiología continúa mostrando cada vez más su predilección por esta imagen. En concreto, el período de tiempo que discurre entre las dos guerras mundiales ve multiplicarse la bibliografía sobre esta materia, que llega a duplicarse, triplicarse y hasta quintuplicarse en los años que preceden más a las inmediatas la aparición de la «*Mystici Corporis*»¹⁴. Nombres como los de E. Mersch y S. Tromp ocupan un lugar eminente entre los autores de esos últimos años¹⁵. La aparición de la Encíclica, como antes decíamos, corona este período.

Sin embargo, el hecho de que la Encíclica «*Mystici Corporis*» veía la luz en un tiempo tan poco propicio como el de las vicisitudes de la segunda guerra mundial, en el año 1943, nos hace ya sospechar que su aparición la motivaba algo más que la mera exi-

¹³ «... Scriptura ad hoc eum (Jesum Christum) mortuum esse testatur, ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum, atque Ecclesiam non modo regnum vocat, sed et domui quoque spirituali, templo sancto et ovili assimilat, praecipue autem corpus esse docet, cuius caput quidem Christus, membra vero fideles sint. Itaque veluti vivi corporis membra fideles Christi inter se iunctos et copulatos esse oportet, testante Apostolo: 'Sicut corpus unum est et membra multa habet, omnia autem membra corporis, cum sint multa, unum tamen corpus sunt; ita et Christus. Etenim in uno spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus' (1 Cor. 12, 12-13). Est igitur Ecclesia coetus fidelium Christi, atque vera societas, quavis tamen humana societate longe augustior, atque ideo Dei civitas et regnum coelorum merito appellata.» (MANSI, 53, 309).

¹⁴ Cf. JOS. J. BLUETT, *The Mystical Body of Christ: 1890-1940*, «Theol. St.» 3 (1942) 261-289; F. MALMBERG, *Die theologische Situation in den letzten Dezennien vor der Enzyklika «Mystici Corporis»*, en *Ein Leib, ein Geist*, pp. 24 ss.; J. HAMER, *Le climat théologique et pastoral à la veille de l'Encyclique*, en *L'Église est une communion*, pp. 16-19.

¹⁵ E. MERSCH: 1) *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique* (2 tom.), Louvain, 1933; Bruxelles-Paris, 1936², 1951³; 2) *Morale et Corps Mystique*, Bruxelles-Paris, 1937, 1955⁴; 3) *La théologie du Corps Mystique* (2 tom., obra póstuma), Bruxelles-Paris, 1944, 1954⁴; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia: I. Introductio generalis*, Roma, 1937, 1946²; la obra antiguamente proyectada la ha completado últimamente: *II. De Christo Capite Mystici Corporis*, Roma, 1960; *III. De Spiritu Christi anima*, Roma, 1960.

gencia ornamental de coronar un período teológico. En realidad, como de la lectura de la misma Encíclica se desprende, la razón inmediata era una de orden dogmático-pastoral: urgía poner remedio a algunos errores que comenzaban a hacer su aparición en el campo de la teología del «Cuerpo Místico»¹⁶. En particular en Alemania, la situación teológica en este campo era un tanto confusa en los años anteriores a la Encíclica. Concretamente, una tendencia teológica, que Th. Soiron llama «realístico-somática», venía a caer en un falso misticismo que interpretaba erradamente la unión entre Cristo y los fieles en sentido de unión corporal física¹⁷. A esta tendencia parece referirse Pío XII cuando en la exhortación final amonesta paternalmente a aquellos que, por no atender al sentido figurado en el que habla S. Pablo, ni a las diversas acepciones de la palabra «cuerpo», entre Cristo y la Iglesia establecían una falsa unión en la que ambos venían unidos en una persona física, con el peligro consiguiente de atribuir a los nombres los atributos divinos, y hacer, por el contrario, a Dios sujeto a nuestros errores e inclinación al mal¹⁸.

Esta tendencia iba a encontrar opositores dentro de la misma teología alemana. Baste recordar los nombres de L. Deimel y de M. D. Koster¹⁹. Este último, sobre todo, en su obra *Ekklesiologie*

¹⁶ A esta solicitud pastoral alude la misma Encíclica, cf. AAS 35 (1943) 196-197. En concreto se citan tres errores que se dan en esta materia, ya fuera, ya dentro de la Iglesia Católica: «... *rationalismus*, qui perabsurdum reputat, quiquid transcendat atque evincat humani ingenii vires..., *naturalismum vulgarem* quem vocant, qui in Ecclesia Christi, nihil aliud nisi vincula mere iuridica et socialia nec videt, nec cernere vult; ex altera parte falsus subreptit *mysticismus*, qui immobiles limites removere conatus inter creatas res carumque Creatorem, Sacras Litteras adulterat» (íbid., p. 197).

¹⁷ Th. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi*, Düsseldorf, 1951. Cf. páginas 9-13 los autores y obras que Soiron agrupa en torno a la que él llama «die realistisch-somatische Lösung». Al extremo lleva esta tendencia K. PEI.Z. *Der Christ als Christus*, Berlin (Selbstverlag, editado «pro manuscripto»), 1939 (condenado por el S. Oficio, 30 oct. 1940). Cf. AAS, 32 (1940) 502, coll. 33 (1941) 24.

¹⁸ «Non enim desunt, qui haud satis considerantes Paulum Apostolum translata tantummodo verborum significatione hac in re fuisse locutum, nec peculiaria ac proprias corporis physici, moralis, mystici significationes, ut omnino oportet, distinguentes, perversum aliquod inducunt unitatis commentum; quandoquidem divinum Redemptorem et Ecclesiae membra in physicam unam personam coire et coalescere iubent, et dum hominibus divina attribuunt, Christum Dominum erroribus humanaeque in malum proclivitati obnoxium faciunt» (AAS 35 (1943) 234). La Encíclica alude también aquí a aquellos «qui ex arcana omnium nostrum cum Christo coniunctione insanum quemdam, ut aiunt, *quietismum* deducere conantur; quo quidem spiritualis omnis Christianorum vita eorumque ad virtutem progressio Divini Spiritus actioni attribuuntur, ea nempe seclusa et posthabita, quae a nobis eidem praestari debet, socia ac veluti adiutrice opera» (íbid.).

¹⁹ L. DEIMEL, *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens*, Freiburg B., 1940; M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Wer-*

im Werden) (1940), estima que la imagen de «Cuerpo Místico de Cristo» no pasa de ser «uno entre los muchos nombres que se pueden dar a la Iglesia, ni más ni menos. Nombre que nunca podrá considerarse como una definición de la misma»²⁰. Para Koster, la realidad expresada por el nombre «Cuerpo Místico de Cristo» es una realidad plenamente metafórica, mera imagen que hemos de superar si queremos llegar a la misma sustancia de su contenido²¹. En realidad —dice—, «hasta ahora ni se ha logrado ni se puede lograr una exposición verdaderamente teológica sobre la Iglesia a partir de la expresión «Cuerpo de Cristo»²². Consiguientemente, para Koster la Eclesiología de su tiempo, centrada en la expresión «Cuerpo de Cristo», se hallaba en un *estadio pre-teológico*, era una Eclesiología «*in fieri*» (*im Werden*), aún por elaborar²³.

En esta elaboración, Koster propone como punto de partida la expresión «Pueblo de Dios», expresión —dice— no metafórica, sino real (*Sachbezeichnung*)²⁴. A la luz de ésta, se tienden mejor las demás expresiones de la Iglesia²⁵. En concreto, gracias a ella, se le restituye a la misma imagen «Cuerpo de Cristo» el verdadero sentido que tiene en S. Pablo, a saber, «Cuerpo de Cristo» como *realidad corporativa* (*Körperschaft*) idéntica con el «Pueblo de Dios». De este modo —sigue diciendo Koster—, la imagen pau-

den, Paderborn, 1940. Son éstos los principales propugnadores de la que Soiron llama «*die bildliche Lösung*» (op. cit., pp. 14-23). (Una tercera tendencia sigue la vía media. Soiron la llama «*die bildlichreale Lösung*», y la encabeza con A. KIKENHAUSER, *Die Christumystik des hl. Paulus*, Münster, 1928 [1956²], y sobre todo *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937. Soiron, op. cit., pp. 23-52).

²⁰ «Hiernach ist 'Leib Christi' ein Name der Kirche unter vielen andern, nichts mehr und nichts weniger, und kann niemals die Definition der Kirche sein. Es ist bekanntlich nun immer so, dass im vorwissenschaftlichen Stadium einer Lehre viel Gewicht auf Namens- und Bedeutungserklärungen statt, wie es sein soll, auf Sach- und Sinntklärung gelegt wird. Ein stärkeres Zeichen der vortheologischen Stufe einer Glaubenslehre gibt es kaum, als dass die Namensklärung für die Wesensbestimmung gehalten wird...» (*Ekklesiologie im Werden*, p. 122).

²¹ *Ibid.*, p. 145.

²² «... vom 'Leib Christi' aus noch keine wahrhaft theologische Darlegung der Kirche erfolgt ist und wohl auch nie erfolgen kann...» (*ibid.*, p. 31).

²³ Este pensamiento, que es el que da nombre a su libro *Ekklesiologie im Werden*, lo repite en él el autor frecuentemente, cf. vgr.: pp. 11, 15, 122, 142... Así en la conclusión: «Damit dürfte das Urteil, dass sich die gegenwärtige Ekklesiologie durchaus im vortheologischen und noch lange nicht im theologischen Zustand, ja nicht einmal im eigentlichen Übergang dazu befindet, allwegs zu Recht bestehen... die eigentliche Ekklesiologie eine noch ganz in Angriff zu nehmende Angelegenheit ist...» (*ibid.*, p. 142).

²⁴ «die bildlose und sehr deutliche Sachbezeichnung 'Volk Gottes'» (*ibid.*, p. 143).

²⁵ *Ibid.*, p. 147.

lina «Cuerpo de Cristo» se libera de la interpretación demasiado personalística que tiene en S. Agustín, a saber, «Cuerpo de Cristo» en sentido de totalidad resultante de la mera suma de cada uno de los individuos justificados y predestinados²⁶. Interpretación esta agustiniana que —según Koster— estaba al fondo de la teología sobre el «Cuerpo Místico» en muchos de los teólogos de entonces. En conclusión, para Koster la Iglesia es ante todo el «Pueblo de Dios» del Nuevo Testamento, continuación del «Pueblo de Dios» de la Antigua Alianza, Pueblo que, como en el Antiguo Testamento, también en el Nuevo se labra Dios para sí, merced a su obra salvadora²⁷.

La crítica que M. D. Koster hacía de la teología de su tiempo sobre el «Cuerpo Místico» era en muchos puntos un tanto radical. Por el ímpetu con el que se opone a la imagen «Cuerpo de Cristo», F. Malmberg considera a Koster como una especie de *aconoclasta eclesiológico* (*ekklesiologischer Bildstürmer*), y tiene por «plenamente infundada» la interpretación personalística que hace de la economía de la gracia según S. Agustín²⁸. La Enciclica «Mystici Corporis», que vería la luz tres años después de la aparición de la obra de Koster, demostraría que en Eclesiología la imagen «Cuerpo de Cristo» implica algo más que un mero estadio preteológico en orden a expresar el misterio de la Iglesia. Con todo, en la tesis de Koster se daban no pocos elementos de valor, que corregían los excesos de una interpretación demasiado espiritualística de la Iglesia, llamando por su parte la atención sobre el aspecto *histórico* y *jurídico* de la constitución externa de ésta.

Visto el nuevo rumbo por el que, después de la segunda guerra mundial, la Eclesiología deriva de una teología del «Cuerpo Místico» a una teología del «Pueblo de Dios», M. D. Koster puede muy bien venir considerado como un precursor de esta nueva tendencia y, de hecho, a él aluden no pocas veces los autores que en este último período cultivan la expresión «Pueblo de Dios».

2. La expresión de la Iglesia como «Pueblo de Dios».

Acabada la guerra, con el restablecimiento de la paz se daba el momento propicio para que la reflexión teológica sacase el fruto

²⁶ Ibid., p. 51. Koster critica acremente a S. Agustín, a quien tiene por el «Altmeister des bisherigen vorthologischen Stadiums der Ekklesiologie» (ibid., p. 18), debido sobre todo a su «Heilspersonalismus», que, como en otros campos de la teología, se refleja también en su Eclesiología (ibid., p. 19).

²⁷ Cf. vgr. pp. 146, 151.

²⁸ F. MALMBERG, *Ein Leib, ein Geist*, pp. 28-29. Digna de mención es la crítica que hacía al libro de Koster, al poco tiempo de su aparición, el prestigioso profesor de Tübingen K. ADAM, *Ekklesiologie im Werden?*, «Tüb. Theol. Q. Schr.» 122 (1941) 145 ss. (Un resumen cf. en Soiron. op. cit. pp. 40-46).

abundante que le ofrecía la Encíclica «Mystici Corporis». En este sentido, dicha Encíclica no era sólo, como indicábamos, una meta final, sino que venía a ser también un nuevo estímulo para la ulterior investigación. En realidad, los primeros años después de la guerra están en Eclesiología bajo el signo de la «Mystici Corporis»²⁹. Con todo, poco a poco comienzan a sentirse nuevas tendencias que operan ese cambio de rumbo hacia la teología del «Pueblo de Dios», al que aludíamos hace poco³⁰.

Los motivos por los que viene a operarse ese cambio son complejos, y no haremos sino indicar algunos. Son unos más bien internos a la Iglesia y a la teología católicas. Así, por ejemplo, el renovamiento de los estudios bíblicos trae a su vez consigo una revaloración del Antiguo Testamento, sobre todo en su conexión con el Nuevo. Se despierta así ese sentido por la Historia de la Salvación en la Escritura, que es una característica de la teología actual. Esto hace que se supere la concepción que limita el comienzo de la Iglesia al tiempo histórico de su fundación por Jesucristo, y se la considere, ya en su preparación, en los planes que desde el Antiguo Testamento tiene Dios sobre su Pueblo escogido. Pero se dan también otros elementos externos a la Iglesia Católica, «signos del tiempo» en que vivimos, que influyen sin duda en ese cambio de rumbo: la experiencia convivida del testimonio por el nombre de Cristo al tiempo de la persecución, en los años que preceden a la última guerra y durante ésta, hacen que los cristianos de las diversas confesiones se den cuenta de su común vocación en Jesucristo. A su vez, el auge del Movimiento Ecuménico después de la guerra, con lo que éste trae consigo de mutuos contactos teológicos, ayuda a sistematizar la experiencia de la unión bajo el concepto de «Pueblo de Dios» del Nuevo Testamento. La predilección de la teología protestante por este tema eclesiológico³¹ no ha dejado de tener también su influencia en la prefe-

²⁹ Así, por ejemplo, la división que hace la Encíclica en miembros de la Iglesia «reapse» y otros que se «ordenan» a ella «*desiderio ac voto*», remueve el problema sobre la pertenencia a la Iglesia, miembros de ésta, extensión de Iglesia Católica y Cuerpo de Cristo, etc. (Problemas sobre los que arroja hoy nueva luz la doctrina del Vaticano II). Como es sabido, la literatura sobre estos problemas en los años después de la última guerra es abundantísima. Con la definición de la Asunción (1950), el interés teológico comienza a disgregarse a otros campos: mariológico, desarrollo dogmático, Tradición y Escritura, etc.

³⁰ Cf. en la obra cit. (not. 2) de ULR. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, el cap. 14: *Die ekklesiologische Entwicklung seit 1943*, pp. 237-250; también Y.-M. CONCAR, *Die Kirche als Volk Gottes*, «*Concilium*» (al.) 1 (1965) 5-16, en concreto el apartado: *Die Wiedererneuerung des Volk-Gottes-Gedankes in der gegenwärtigen Theologie* (pp. 6-7); id. K. McNAMARA, *The Ecclesiological Movement in Germany in the Twentieth Century*, «*Irish Ecl. Rec.*» 102 (1964) 345-358.

³¹ Cf. vgr. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, 1938, 1957²; N. A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine*

rencia actual católica, tanto más cuanto que un tema como el del «Pueblo de Dios» tiene sus ventajas desde el punto de vista del diálogo ecuménico.

Así, pues, después de M. D. Koster con su «*Ekklesiologie im Werden*», obra de carácter histórico-sistemático, a la que antes nos hemos referido, la teología del «Pueblo de Dios» obtiene una buena hase exegética en el benemérito estudio de L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (1942, 1948²)³². Por su parte, en el campo patristico, J. Eger muestra la predilección de algunos Padres por la idea bíblica de la Iglesia considerada como «Pueblo de Dios»: así Cirilo de Jerusalén, Zenón de Verona, León Magno, etc. Sobre todo, a Ambrosio de Milán le es cara la idea de «Pueblo de Dios» o «Pueblo de Cristo», idea a la que hace centro de su concepción eclesiológica³³. Pero incluso en S. Agustín, uno de los fautores principales de la teología del «Cuerpo Místico», no está ausente la idea de la Iglesia como «Pueblo de Dios», como expresamente lo demuestra J. Ratzinger³⁴.

Dentro de la Liturgia —contrariamente a la expresión «Cuerpo de Cristo», que se da muy raras veces—, la Iglesia se nos presenta frecuentemente a sí misma como el «Pueblo de Dios». A. Schaut ha podido contar hasta unas ochenta veces en las que en las oraciones del Misal Romano se repite la expresión «Ecclesia» en el sentido de «reunión del Pueblo de Dios». Junto a ésta aparece la expresión «Populus» y su similar «Plebs» hasta más de noventa veces³⁵.

Sobre todo la teología dogmática se ha esforzado en este último período por introducir en su sistema la idea de la Iglesia como «Pueblo de Dios». Así, por ejemplo, M. Schmaus, quien en la nueva edición de su *Eclesiología* (1958) inserta en ella por primera vez un largo capítulo sobre esta materia³⁶. En el mismo

Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, Oslo, 1941 (Darmstadt, 1963²); A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh, 1950.

³² Cf. también en el campo exegético: F. ASENSIO, *Yahweh y su Pueblo*, Roma, 1953; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, Frciburg B., 1961, pp. 133-140.

³³ J. EGER, *Salus gentium. Eine patristische Studie zür Volkstheologie des Ambrosius von Mailand*, München, 1947.

³⁴ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1957.

³⁵ A. SCHAUT, *Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Missale*, «Bened. Monatsschr.» 25 (1949) 187-196.

³⁶ M. SCHMAUS, *Katolische Dogmatik*, Bd. III, 1: *Die Lehre von der Kirche*, München, 1958, par. 168, pp. 204-239; cf. también vgr.: Ig. BACKES, *Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde*, «Trierer Th. Z.» 69 (1960) 111-117; id. *Gottes Volk im Neuen Bunde*, «Trierer Th. Z.» 70 (1961) 80-93; O. SEMMELROTH, *Um die Einheit des Kirchenbegriffes (Fragen der Theologie*

sentido han trabajado algunos canonistas, como A. Hagen y Kl. Mörsdorf³⁷.

De este modo, la idea bíblico-patristica que considera a la Iglesia como el «Pueblo de Dios» del Nuevo Testamento, en conexión íntima en la historia de la salud con el Pueblo de Dios del Antiguo Testamento —una idea prácticamente olvidada en el período precedente³⁸—, en el espacio de pocos años después de la última guerra ha llegado a experimentar una tal reviviscencia y llegado a una madurez teológica tal, que se ha hecho apta para que se la haga propia el Magisterio del Vaticano II. La teología de la Iglesia como «Pueblo de Dios» es central en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, a la que ésta dedica íntegro todo el capítulo II, como después veremos.

heute), Einsiedeln, 1957, pp. 319-335, en especial el apartado: *Kirche als Volk Gottes*, pp. 321-323.

³⁷ A. HAGEN, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, Würzburg, 1949; Kl. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici*, München, 1959.

³⁸ De las Actas del Vaticano I está prácticamente ausente la expresión «Pueblo de Dios». Sólo algún que otro Padre alude a ella de paso (así, vgr., Monseñores Ketteler, Caixal y Estradé, cf. MANSI, 51, 864, 879-880). En este sentido dice J. BEUMER: «Naeh den Konzilsakten wird in den Anmerkungen zum Theologenschema der Begriff 'Volk Gottes' äusserst selten und nur beiläufig (in Schriftzitat) verwandt» (*Das für das Erste Vatikanische Konzil entworfene Schema De Ecclesia im Urteil der Konzilsväter*, «Schol.» 38 (1963) 396). El mismo esquema reforzado «de Ecclesia» de J. Kleutgen, que aplica a la Iglesia otras imágenes (cf. supra not. 13), omite ésta de «Pueblo de Dios». La razón para esta omisión del Vaticano I podría buscarse en el hecho de que la teología del tiempo no se ocupaba mayormente con este concepto. Así, por ejemplo, H. Schauf lo echa de menos en las tesis «de Ecclesia» de Cl. Schrader. Quizá motivo para esto era el deseo de evitar una posible concepción democrática de la Iglesia, y sobre todo la confusión que podía ocasionar el hecho de que algunas sectas protestantes (en concreto, la secta de los «hoffmannianos») se denominasen a sí mismas preferentemente con este título: [«Es darf, wie uns schint mit Recht, vermutet werden, dass die Adnotationes zum I. Schema De Ecclesia Christi und auch Schrader aus Jörg geschöpft haben»]. «Auch darf befragt werden ob nicht der Missbrauch, der mit dem Begriff 'populus Dei' von den Hoffmannianern getrieben wurde, mit ein Grund gewesen ist, dass diese Vorstellung von der Kirche sowohl von Schrader als auch von den Theologen des Vatikanums weniger verwandt wurde» (H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico... Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Cl. Schrader S. J.*, p. 172). Más extraordinario parece que la misma Encíclica «Mystici Corporis», que aplica a la Iglesia otras imágenes, no mencione la expresión «Pueblo de Dios» (así lo hace notar D. M. NOTHOMB, *L'Église et le Corps mystique du Christ. Dernières encycliques et doctrine de saint Thomas*, «Irenikon» 25 (1952) 237, not. 6). Sin embargo, si no se da este título explícitamente, la Encíclica contiene ciertamente los fundamentos de la teología del «Pueblo de Dios»: «Christum sanguine suo Iudaeos et Gentes unum fecisse, 'medium paritem... solvens... in carne sua', quo duo populi dividbantur... 'ut duos conderet in semetipso in unum novum hominem', Ecclesiam videlicet: et ambos in uno Corpore reconeibant Deo per crucem (Eph. 2, 14-16)» (AAS 35 (1943) 207). Así, dice W. BREUNING: «Wenn sic selbst (die Enzyklika) auch an keiner Stelle von der

II. «PUEBLO DE DIOS», «CUERPO DE CRISTO»: ¿ALTERNATIVA O SÍNTESIS?

Después que la teología actual ha elaborado los conceptos de «Cuerpo Místico de Cristo» y «Pueblo de Dios», cuando los teólogos vienen a integrar ambos dentro de la Eclesiología, se les ofrece obvio el problema: ¿hemos, pues, de expresar la realidad de la Iglesia como la realidad del «Cuerpo Místico de Cristo» o como la realidad del «Pueblo de Dios»? Está inmediatamente a la vista que los teólogos no pueden proponerse este problema en el sentido de un dilema en el que hubiera que optar por una de las partes con supresión o menoscabo de la otra. Una tal solución la prohíbe la misma Sagrada Escritura, en la que la iglesia es a la vez «Cuerpo de Cristo» y «Pueblo de Dios». Así, pues, la solución al problema no puede ponerse en una alternativa, sino en la síntesis de ambas expresiones. Con todo, los teólogos no están de acuerdo sobre el *modo cómo* se ha de elaborar esa síntesis.

1. Los que prefieren la expresión «Pueblo de Dios».

Hay teólogos que anteponen sin duda la expresión «Pueblo de Dios». Toda elaboración eclesiológica tiene aquí su punto de partida, oíamos anteriormente decir a M. D. Koster. No obstante la aparición de la Encíclica «Mystici Corporis», Koster continúa en escritos posteriores dando preferencia a la idea del «Pueblo de Dios»³⁹. Koster admite, como es natural, la expresión «Cuerpo de Cristo»: «En cierto sentido —dice—, 'Cuerpo de Cristo' ilumina y explica la expresión 'Pueblo de Dios y de Cristo'. Sin embargo, no añade nada que no se dé ya en estas dos últimas. 'Cuerpo de Cristo' es sólo una expresión nueva, subordinada, que explica más en concreto la misma realidad del 'Pueblo de Dios y de Cristo'»⁴⁰.

Kirche als dem Volk Gottes spricht, hat sie inhaltlich doch die theologischen Elemente sehr akzentuiert, die in der Bestimmung der Kirche als Volk Gottes massgebend sind. Wir meinen damit vor allem die Theologie des Bundes. Der Nachdruck, den die Enzyklika auf den neuen Bundesschluss durch Tod und Verherrlichung Christi legt, beweist zur Genüge, dass diese heilsgeschichtliche Sicht der Kirche zu den tragenden Gedanken der gesamten Enzyklika gehört» (*Die Verherrlichung Christi und die Kirche, en Ekklesia, Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, «Trierer», 1962, pp. 84-85. Cf. también F. MATMERC, Ein Leib, ein Geist, p. 88, not. 186).*

³⁹ Así, por ejemplo: *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg. 1950; id. *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft*, «Die Neue Ordnung» 4 (1950) 201-219.

⁴⁰ *Von den Grundlagen...*, p. 208; a la misma conclusión viene últimamente Koster en un nuevo artículo: *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil. Ein ekklesiologischer Diskussionsbeitrag*, «Tüb. Th. ☉

A. Schaut, en el estudio litúrgico antes citado, pone a su vez el «terminus a quo» de la Ecclesiología en la idea del «Pueblo de Dios»: «Esta expresión —dice— tiene sobre todo la ventaja indiscutible de que para su explicación podemos echar mano del Antiguo Testamento, y de este modo trazar las grandes líneas del plan divino en la economía de la salud... Además, esta expresión nos ofrece el tránsito obvio a la doctrina del Bautismo y de la Eucaristía. El Bautismo nos incorpora al Pueblo de Dios, y la Eucaristía es el convite de la Alianza... De aquí que este Pueblo es también necesariamente 'comunidad de culto'. Sobre esto, el concepto «Pueblo» exige en esa comunidad un orden jurídico y una agrupación que consiguientemente tiene que ser algo visible. Por todo esto nos parece —acaba diciendo A. Schaut— que la expresión 'Pueblo de Dios' nos ofrece el punto de partida para una explicación tanto del aspecto invisible, de gracia, de la Iglesia (su relación al Bautismo y a la Eucaristía), como de su aspecto visible y jurídico»⁴¹.

Era natural que, atendido este nexo íntimo que se da entre la idea de «Pueblo de Dios» y la visibilidad y constitución externa, jurídica, de éste, fuesen sobre todo los canonistas los que propugnasen esta expresión. Kl. Mörsdorf parte de este nexo para explicar el sentido teológico que tiene el Derecho Canónico en la Iglesia: «El Derecho Canónico —dice— es la legislación de la comunidad del nuevo Pueblo de Dios. Ordenaciones jurídicas pertenecen a la esencia de un pueblo, y el espíritu de cada pueblo es el que determina el espíritu de su código jurídico». Como por otra parte, tanto en la Sagrada Escritura como en la Liturgia, repetidas veces se da a la Iglesia la denominación «λαός θεού», de aquí es que Kl. Mörsdorf proponga esta definición comprensiva de la Iglesia: «La Iglesia es el Pueblo de Dios, existente dentro de un orden jerárquico, en vistas a la realización del Reino de Dios en la tierra»⁴².

Schr.» 145 (1965) 13-41. Sólo puede darse una imagen-clave, o un «totales Leitbild» de la Iglesia, y esa imagen es «Pueblo de Dios». «Cuerpo de Cristo» expresa el mismo contenido de «Pueblo de Dios»: «'Soma Christou' bei Paulus stellt keine Wortübersetzung von 'laos Theou' noch von 'Goji Elohim', sondern das; neutestamentliche Traditionszeugnis von heiden dar, zunächst das von 'Goji Elohim' und über dieses das von 'laos Theou'. Es ist, wenn man will, eine Sachgehalts-übersetzung, keine Wortübersetzung» (pp. 21-22). Ese «totales Leitbild», que Koster propone a la consideración del Vaticano II, lo resume al final: «Die Kirche ist das gläubige und sakramentale Volk Gottes und Christi, das als Dienerin Christi Gott und den Menschen auf je verschiedene Weise dient und dabei innerlich vom Hl. Geiste und äusserlich geliebt wird vom Oberbischof und mit und unter ihm vom Kollegium der Bischöfe als Stellvertretern Christi» (p. 41).

⁴¹ A. SCHAUT, *Die Kirche als Volk Gottes...*, p. 195 (citado en Valeske, p. 240).

⁴² «Die Kirche ist das in hierarchischer Ordnung lebende Gottesvolk zur Ver-

Con todo, al afirmar estos autores el elemento externo, el aspecto visible que aparece más a las claras en la idea de «Pueblo de Dios», es evidente que no quieren con ello negar su aspecto interno, de gracia. Quieren, sin embargo, evitar los extremos a los que puede llevar un recurso nimio a la teología del Cuerpo Místico. De hecho, se da siempre la tentación de hacer de la idea del «Cuerpo Místico de Cristo» el centro de una ascética de tipo *individual*, en la que el alma que se entrega a Cristo viene como asumida por éste en una especie de unión mística personal. Una ascética que, pretendiendo inspirarse en la teología paulina del «Cuerpo de Cristo», entrase por este camino, poniendo en primer plano ese aspecto individual de unión, se desviaría obviamente del verdadero sentido de la idea paulina del «Cuerpo de Cristo». En S. Pablo esta idea dice primariamente relación a la Iglesia, no a los individuos, y tiene ante todo carácter *social*, no individual. J. Eger apunta a otro peligro que lleva consigo en Eclesiología un recurso excesivo a la idea del Cuerpo Místico, a saber, insistiendo demasiado en las imágenes de «cuerpo» y «cabeza» y en la unión biológica de ambos, se puede caer en la tentación de transferir también este aspecto biológico a la consideración de la salud en la Iglesia (*heilsbiologische Sicht der Kirche*). La idea del «Pueblo de Dios» contrarresta este peligro, al considerar a la Iglesia como realidad *histórica*, en su función salvadora dentro de la historia de la salud (*heilsgeschichtliche Grösse*)⁴³.

2. Los que anteponen la expresión «Cuerpo de Cristo».

Otros, sin embargo, piensan que se ha de dar la preferencia a la expresión «Cuerpo de Cristo». En último término, lo primario y esencial en la expresión del misterio de la Iglesia es el *misterio en sí*, es decir, el aspecto sobrenatural de la Iglesia, que hace de ésta una nueva creación, aquella comunidad «sui generis» de los unidos con Cristo por la gracia. Precisamente la revelación del Nuevo Testamento sobre la unión de Dios con los hombres culmina en la revelación de esta unión íntima de gracia que se da entre Cristo y su Iglesia. S. Pablo ha sentido la importancia de esta revelación, y para expresarla usa con predilección la imagen «Cuerpo de Cristo»⁴⁴. Tanto que se podría decir que en esta ex-

wirklichung des Reiches Gottes auf Erden», Kl. MÖRSBORG, *Lehrbuch des Kirchenrechts...*, p. 26 (citado en Valeske, p. 242).

⁴³ J. EGER, *Salus gentium...*, p. 247 (citado en Valeske, p. 241).

⁴⁴ En este sentido dice Th. SOIRON: «die Leib-Christi-Lehre ein tieferes Verständnis der Kirche vermittelt als die Idee vom 'Volk Gottes' oder der 'Braut Christi', und dass sie überdies zeigt, wie wenig eine Ekklesiologie ohne Christologie möglich ist» (*Die Kirche als der Leib Christi*, p. 213, not. 85); esta

presión se nos da una como definición paulina de la Iglesia: «Ecclesia quae est corpus ipsius» (Eph. 1, 22-23; Col. 1, 24; 1, 18). En verdad, hay que conceder que la imagen «Cuerpo de Cristo» nos descubre más de cerca a la Iglesia en su aspecto de misterio, aspecto que no es tan obvio en la expresión «Pueblo de Dios». En este sentido oíamos antes a la Encíclica «Mystici Corporis» hablar de la expresión paulina como de la «expresión más noble, más excelente, más divina» para definir y describir a la Iglesia de Cristo.

3. La Iglesia, «Pueblo de Dios en la unidad del Cuerpo de Cristo».

Pero «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo» no son cosas que se opongan mutuamente, y una coordinación entre ambos no sólo es posible, sino que debemos intentarla. A ello nos invita la misma Sagrada Escritura: la revelación aún imperfecta del Antiguo Testamento, en la que la Iglesia se nos descubre sobre todo como una realidad histórica, prefigurada en el Pueblo de Dios, Israel, adquiere su perfección en la doctrina paulina, en la que Dios nos patentiza más el aspecto superior de esa realidad histórica, a saber, el aspecto sobrenatural de la unión misteriosa de Cristo con su Iglesia. Considerada así en esta progresiva continuidad, la revelación de Dios sobre la Iglesia fluye normalmente del Pueblo de Dios de la Antigua Alianza al Nuevo Pueblo de Dios de la Alianza Nueva. En éste se da, sin duda, *novedad*: el Pueblo cristiano no es el Pueblo judío, y la Alianza Nueva por la que viene constituido el Nuevo Pueblo de Dios es una Alianza pactada en la sangre del mismo Cristo y no en la sangre de machos cabríos y de becerros en la que se había pactado la antigua (Heb. 9, 11-22). En la Nueva Alianza, Cristo no es sólo el Mediador, sino además el Señor de la Alianza y del Nuevo Pueblo de la Nueva Alianza, Cristo, «que nos rescató de nuestros pecados con su sangre e hizo de nosotros un reino y sacerdotes para el Dios y Padre suyo» (Apoc. 1, 5-6; coll. Ex. 19, 6)⁴⁵.

predilección muestra también, vgr. M. MALMBERG, *Ein Leib, ein Geist*, p. 87, y los autores allí citados (not. 185): G. FLOROVSKY (ort.) y W. GROSOEW; cf. también J. D. FÁBREGAS, *Algunos problemas eclesiológicos actuales*, «Teol. Esp.» 7 (1963) 571.

⁴⁵ La expresión «nuevo» Pueblo de Dios no se da explícita en el Nuevo Testamento. (Lo que pudiera ser bien una razón más que confirmase la teología de S. Pablo (Rom 9-11) de que Dios no ha retirado sus promesas de Israel, quien al final será salvo). Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche als Volk Gottes*, «Concilium» (al.) 1 (1965) 49; id. M. CARREZ, *Le nouvel Israel. Réflexions sur l'absence de cette désignation de l'Église dans le N. T.*, «Foi et Vie» 6 (1959) 30-34. Se da, sin embargo, explícita en el N. T. la expresión «nueva Alianza» (cf. vgr. Lc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25; 2 Cor. 3, 6; Heb. 8, 6-13; 9, 15;

Pero la novedad —aunque indique diferencia y, según esto, establezca sólo analogía y no igualdad entre ambos Pueblos— no niega por eso la *continuidad* entre ambos. El mismo Cristo nos da a entender esta continuidad en el hecho de fundar su Nuevo Pueblo sobre doce Apóstoles, de modo análogo al que el Pueblo de Israel había sido fundado sobre Patriarcas, para que como éstos fuesen también los Apóstoles, los rectores y jueces de las doce tribus del Nuevo Israel (Mt. 19, 28, coll. Le. 22, 30). En el Nuevo Testamento la denominación «λαός» no se reserva sólo a Israel, sino que se aplica también a los gentiles (ἐθνῶν), de entre los cuales Dios escoge para sí un «Pueblo» (λαός) (Act. 15, 14). Dios «nos llamó no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles (ἐκ ἐθνῶν)» (Rom. 9, 24). Hecho en el que ve S. Pablo cumplida la profecía de Oseas: «Llamaré al que no era mi pueblo, pueblo mío...» (Rom. 9, 25-30; coll. Pet. 2, 10). La unión del Pueblo que Cristo se labra en su sangre es una unión entre judíos y gentiles (Eph. 2, 11-22), quienes vienen así a formar un Pueblo que él se ha adquirido personalmente (λαός περιούσιος) (Tit. 2, 14). De este modo el Pueblo de los cristianos forma parte de la verdadera posteridad de Abraham, puesto que ésta no consiste ya en la mera descendencia carnal, sino en la descendencia por la fe en Cristo (Gal. 3, 7-9. 23-29). De aquí es que también S. Pedro aplica a la Iglesia todas las prerrogativas del Pueblo de Israel, llamando a los cristianos «linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de su patrimonio...» (1 Pet. 2, 9; coll. Ex. 19, 6)⁴⁶.

El mismo L. Cerfaux, benemérito por otra parte como intérprete profundo de la idea paulina de la Iglesia como «Cuerpo de Cristo», cree con todo necesario afirmar que en la Eclesiología del Apóstol está a la base, no la noción de «Cuerpo de Cristo»,

12, 24), expresión a la que va unido necesariamente el «nuevo» Pueblo de Dios (Jer. 31, 31-34). Igualmente al Pueblo cristiano se le llama el «Israel de Dios» (Gal. 6, 16) (Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, p. 73).

⁴⁶ Así, pues, la solución al problema teológico sobre las relaciones entre el Pueblo de Dios Israel y la Iglesia, Pueblo de Dios y de Cristo del Nuevo Testamento, tiene que contrapesar cuidadosamente los elementos de «continuidad» que se dan en esa relación con los de «discontinuidad» que supone la «nueva creación» que es la Iglesia del N. T. Con todo, creemos que la consideración de esta «nueva creación» no puede llevar a establecer una ruptura en la línea de la historia de la salud, determinándose a vista de la novedad de esta «nueva creación» por una «discontinuidad» en la relación «Israel-Iglesia». Los autores abogan ordinariamente por esta continuidad (cf. vgr.: L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, pp. 133-140; F. MUSSNER, «Volk Gottes» im N. T., «Trierer Th. Z.» 72 (1963) 169-178; Y. M. CONGAR, *Die Kirche als Volk Gottes*, «Concilium» (al.) 1 (1965) 7-8). La teología del «Pueblo de Dios» del Vaticano II favorece también esta continuidad, como veremos después.

sino la de «Pueblo de Dios». Y esto aun en las cartas en las que S. Pablo elabora más de asiento la teología del «Cuerpo de Cristo», como es el caso de las Epístolas de la Cautividad: «En las Epístolas de la Cautividad —dice— muchas fórmulas establecen equivalencia entre la Iglesia y el 'Cuerpo de Cristo'. Sin embargo, esta equivalencia no es una equivalencia nocional. La Iglesia permanece (también aquí) siendo el *Pueblo* cristiano. Sólo en una visión más profunda, levantándose al orden del misterio, viene la Iglesia a asimilarse al 'Cuerpo de Cristo'⁴⁷. A la base de la misma denominación de «ἐκκλησία» —dice— está la idea fundamental de «Pueblo de Dios», aun en el caso en que en el Nuevo Testamento esta denominación adquiera una mayor amplitud de significado, y, rebasando el ámbito de las comunidades cristianas locales, venga aplicada a la Iglesia universal. Por todo esto, el mismo L. Cerfaux estima que en la expresión del misterio de la Iglesia se ha de comenzar por su aspecto terrestre, empírico, para subir después a la consideración de su aspecto celeste y místico⁴⁸.

Y a la verdad, nada hay más consentáneo con la pedagogía divina que este método, por el que Dios en su revelación va conduciendo al hombre de lo visible a lo invisible, de lo inferior y externo a lo que es superior e interno, de las cosas conocidas a las desconocidas. Mirado, pues, el problema a la luz de esta pedagogía divina, observamos que en el culmen de la revelación que en el Nuevo Testamento Dios nos hace sobre su Iglesia, ésta se nos da a conocer en S. Pablo como el «*Cuerpo de Cristo*», es decir, como el «*Nuevo Pueblo de Dios*». Precisamente aquí radica la *novedad de este Pueblo*, a saber: en que *el Nuevo Pueblo de Dios es el Cuerpo de Cristo*, unido a su Cabeza con una unión especial, profundísima. De este modo, por la razón de ser el «Cuerpo de Cristo», el Pueblo antiguo viene sublimado en un Pueblo Nuevo. Y así se obtiene en S. Pablo la síntesis eclesiológica de ambos conceptos: «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo».

Por tanto, la solución al problema de la expresión del misterio de la Iglesia se ha de buscar, como antes indicábamos, no en la alternativa, sino en la síntesis de estas dos expresiones-clave. Pero atendiendo ulteriormente al *modo* de esta síntesis, la pauta nos la da la revelación de la Escritura con su pedagogía divina: creemos, pues, que la idea de «Pueblo de Dios» ha de poner el fundamento, para venir coronado por la expresión más sublime de «Cuerpo de Cristo». Esta vía de síntesis intentan ahora los teólogos, quienes, como M. Schmaus, definen la Iglesia como «el Pueblo de Dios

⁴⁷ L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant s. Paul*, p. 283.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 283-286.

en el Cuerpo de Cristo», o «el Pueblo de Dios en la unidad del Cuerpo de Cristo»⁴⁹.

4. *El complemento necesario de las otras imágenes.*

Sin embargo, la expresión del misterio de la Iglesia no se agota en estas dos imágenes mayores. La Sagrada Escritura abunda en un sin fin de expresiones, que se esfuerzan cada una a su modo por revelarnos ese misterio: así la Iglesia está en íntima relación con el «Reino de Dios», es la «casa» y el «templo del Señor», la «Esposa de Cristo», la «ciudad santa», la «nueva Jerusalén», la «viña del Señor», su «grey» y su «redil», etc. De uno u otro modo, todas estas imágenes tienen que formar parte en la expresión adecuada del misterio de la Iglesia. El problema de coordinación y síntesis de todas ellas es difícil, por lo complejo. Con todo, quien por librarse de la dificultad suprimiese algunas de esas imágenes, atentaría contra la misma Escritura, haciendo manca la revelación del misterio de la Iglesia. En realidad, esa misma abundancia de imágenes tiene en sí misma un profundo sentido teológico: con ella se nos apunta a las riquezas inagotables que encierra en sí el misterio de la Iglesia. Nuestra lengua humana, aun cuando bajo el carisma de la inspiración divina llega a ser instrumento en manos de Dios, es con todo incapaz de expresar adecuadamente toda la riqueza del misterio y, como gimiendo bajo su peso, logra sólo balbucearlo en esa variedad de expresiones. Por tanto, la abundancia de imágenes —que en el poeta, orador y aun en el predicador se dan muchas veces por el placer de sí mismas y pueden bien responder a mera exu-

⁴⁹ «Die Kirche derart Volk Gottes ist, dass sie als Leib Christi existiert. Das ntl. Volk Gottes hat die Qualität, Leib Christi zu sein», *Kathol. Dogmatik*, III, 1, p. 204; en el mismo sentido intenta una a modo de «definición» de la Iglesia: «Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert» (ibid. p. 48). El mismo M. Schmaus nos confiesa que este pensamiento cruza toda su Eclesiología como un «leitmotiv», a saber: «die Charakterisierung der Kirche als des Volkes Gottes, das als Leib Christi existiert» (cf. M. SCHMAUS, *Die Lehre von der Kirche. Eine Selbstanzeige*, «Münchn. Th. Z.» 9 (1958) 213); por su parte, K. ALGERMISSEN propone esta definición de la Iglesia: «das von den Getauften gebildete Gottesvolk, das unter der unsichtbaren Leitung des Heiligen Geistes den mystischen Leib Christi auf Erden darstellt, indem es durch das Band desselben Glaubens an die von Christus geoffenbarte Wahrheit, der einheitlichen, von ihm eingesetzten Leitung und der von ihm angeordneten Liturgie und Heiligungsmittel als organische und sichtbare Gemeinschaft zusammengehalten wird» (*Konfessionskunde*, 1957⁷, p. 87); esta síntesis la hace suya también J. BEUMER, *Die Kirche, Leib Christi oder Volk Gottes?*, «Theol. Gl.» 53 (1963) 267-268; igualmente R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, p. 146; id. *Die Kirche als Volk Gottes*, «Concilium» (al.) 1 (1965) 48.

berancia de estilo literario—, en la revelación divina de la Escritura obedecen a la misma riqueza del misterio revelado. Cada una de esas imágenes es como un índice que desde direcciones diversas nos señalan a la misma realidad que está en el fondo trascendiéndolas todas: el misterio de la Iglesia. Por eso, porque la realidad expresada es una, la variedad no obsta a la unidad. Según los cánones literarios, se consideraría heterogéneo y amalgama poco recomendable la mezcla de imágenes y el paso repentino de unas a otras. S. Pablo puede permitirse todo esto sin necesidad de caer bajo este reproche. Así, por ejemplo, cuando en el espacio de unos versículos pasa de la imagen del «cuerpo» a la de «nación», «familia», «casa», «plantación», «templo» (Eph. 2, 16-22). La única realidad del misterio de la Iglesia está en el fondo, polarizándolas todas y creando así unidad entre ellas. Expresado de otro modo, todas esas imágenes de la Iglesia en la Escritura son como «moldes-modelo» en los que Dios nos vierte el contenido de su revelación sobre la Iglesia. La realidad superior del misterio de ésta se nos da así como colada en el molde de esas múltiples expresiones⁵⁰. Por tanto, todas ellas han de entrar a formar parte en la expresión del misterio de la Iglesia, porque todas se pertenecen mutuamente y todas nos descubren un nuevo aspecto del misterio. Sin entrar en una discusión detallada de todas, sería con todo interesante ver cuál es el nuevo aspecto que, sobre las dos expresiones-clave «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo», aportan algunas de esas otras imágenes a la expresión del misterio de la Iglesia. Algo de esto intentaremos en seguida, a propósito de la doctrina del Vaticano II.

III. LA EXPRESION DEL MISTERIO DE LA IGLESIA EN LAS IMAGENES DE LA ESCRITURA SEGUN LA CONSTITUCION DOGMATICA «DE ECCLESIA» DEL VATICANO II

El Vaticano II se sitúa cronológicamente dentro de este período en el que la expresión del misterio de la Iglesia ha derivado de la teología del «Cuerpo Místico de Cristo» a la del «Pueblo de Dios». Y es evidente que esta última teología ha ejercido sobre la Constitución «de Ecclesia» un influjo definitivo. Como decíamos antes de la Encíclica «Mystici Corporis», podemos también ahora decir que la Constitución «de Ecclesia» ha venido a corro-

⁵⁰ Cf. a propósito P. S. MINEAR, *Images of the Church in the New Testament*, cap. VII: *Interrelation of the images*, pp. 221 ss.; también J. AUER, *Das 'Modell-Denken' und die Aufgabe der Bildung eines Kirchenbegriffes*, en J. RATZINGER, H. FRIES, *Einsicht und Glaube* («Festschrift G. Söhngen»), 1962, pp. 274-279.

borar oficialmente y coronar este período relativamente corto en el que, después de la segunda guerra mundial, los teólogos han elaborado la teología del «Pueblo de Dios». Pero, también en este caso, este coronamiento no es sólo meta final, sino principio que abre grandes perspectivas para el futuro. Bajo el signo de la teología del «Pueblo de Dios», la Iglesia está llamada a conocer más y más esa su primera realidad esencial de ser, anteriormente a toda diferenciación, el Pueblo cristiano, la comunidad de Dios y de Cristo de la Nueva Alianza, con las enormes consecuencias que de aquí se derivan, sobre todo en conexión con la teología de los simples fieles.

Sin embargo, fiel a la Escritura, en la expresión del misterio de la Iglesia la Constitución no podía dejar de integrar a la realidad del «Pueblo de Dios» (c. II) la realidad del «Cuerpo de Cristo» en el Nuevo, pasando por las imágenes con las que ya en los Profetas se anuncia el misterio de la Iglesia. Al fin de cuentas, esta es la línea ascendente de la historia de la salud, dentro de cuyo ambiente se mueven felizmente sobre todo los dos capítulos primeros de la Constitución.

1. «Pueblo de Dios» a la base de la expresión del misterio de la Iglesia.

Como indicábamos, por «Pueblo de Dios» entiende ante todo la Constitución esa realidad primaria de la comunidad cristiana, que en un primer estadio, antes de toda diferenciación, abarca bajo el mismo común denominador esencialmente a pastores y fieles: porque «uno es el Pueblo de Dios..., común la dignidad de sus miembros a causa de su regeneración en Cristo...» (c. IV, n. 32). En este sentido, tiene especial significación la transposición operada por expresa voluntad de los Padres en el lugar que dentro de la Constitución debería ocupar el tema del «Pueblo de Dios». En el «textus prior» del esquema, este tema venía tratado en el cap. III, después que el cap. II había expuesto la constitución jerárquica de la Iglesia, y servía sólo como fondo a la teología del laicado. En el texto definitivo de la Constitución, el «Pueblo de Dios» es un tema con consistencia propia que ocupa todo el cap. II. Sólo después de haber tratado del «Pueblo de Dios» en general, se hace en éste la diferenciación entre los pastores (cap. III, sobre la constitución jerárquica) y los simples fieles (cap. IV, sobre los laicos)⁵¹. Precedido por el cap. I, sobre el

⁵¹ En la elaboración del texto definitivo de la Constitución «de Ecclesia» hay que hacer distinción: a) de un «textus prior», es el texto del «segundo esquema» sobre la Iglesia propuesto a la discusión de los Padres en la 2.^a Sesión del Concilio (1963) (el «primer esquema» había sido rechazado al final de la

misterio de la Iglesia, el tema del «Pueblo de Dios» queda así puesto en íntima relación con la expresión de la naturaleza de la Iglesia. De hecho ésta es una de las razones principales por las que al capítulo del «Pueblo de Dios» se le da el segundo lugar en la Constitución: «la exposición sobre el 'Pueblo de Dio' —se dice— pertenece a la descripción del *misterio de la Iglesia en sí mismo considerado...*, y no se le puede separar de la declaración sobre la naturaleza íntima y fin de la misma». Sólo la razón práctica de no alargar excesivamente el cap. I, persuade a la comisión redactora a tratar el tema en un capítulo propio, aparte que a ello urgía la voluntad explícita de más de trescientos Padres que habían requerido la inclusión de un capítulo expreso sobre el «Pueblo de Dios»⁵².

Así, pues, como para la expresión del misterio de la Iglesia se acude en el cap. I a las imágenes de la Escritura, y en particular a la de «Cuerpo de Cristo», así también en el mismo contexto teológico del primer capítulo se sitúa la expresión «Pueblo de Dios». Y en realidad, ésta no sólo no está ausente del cap. I, sino que está a la base, como punto de partida en la expresión del misterio de la Iglesia.

El origen primero de la Iglesia se remonta a la voluntad libérrima del Padre de redimir al hombre caído en Adán. Para esto, a todos los creyentes en Cristo determina convocarlos en la Santa Iglesia, «*quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata...*», etc. (c. I, n. 2). Con estas palabras la Constitución sitúa a la base misma de la expresión del misterio de la Iglesia la idea fundamental del «Pueblo de Dios». Verdad es que en este lugar esta idea ha quedado reducida a sola esa frase. El «*textus prior*» (nn. 2-3) era en este punto más explícito. Con todo, la voluntad de tratar «*ex professo*» el tema en el cap. II hizo que se reservase para éste esa mayor explicitación. Pero aun así, no se ha querido prescindir de la alusión a la idea del «Pueblo de Dios» en el lugar al que ésta lógicamente pertenece. Más: se ha querido expresamente dejar aquí constatada la que podríamos llamar causa eficiente del «Pue-

1.^a Sesión, diciembre 1962); b) el «*textus emendatus*», es el texto que resulta de la reelaboración del «*textus prior*» según los deseos de los Padres, manifestados ya públicamente en la discusión conciliar, ya privadamente por escrito. Este «*textus emendatus*» se propone a votación en la 3.^a Sesión (1964), y con las debidas correcciones pasa a formar el texto definitivo; c) el *texto definitivo* de la actual Constitución «de Ecclesia», promulgado al final de la 3.^a Sesión (21 nov. 1964). En el punto del cap. I que nos ocupa, el «*textus emendatus*» pasa sin mayor corrección a formar el texto definitivo. Por eso, en lo que sigue establecemos ordinariamente la comparación entre el «*textus prior*» y el *texto definitivo* de la Constitución.

⁵² Cf. la «*Relatio generalis*» al cap. II.

blo de Dios», a saber: la voluntad expresa de elección del Padre. A esto obedece la adición en el texto definitivo de la cita de Rom. 8, 29, que no se daba en la redacción del «textus prior»: «Omnes autem electos Pater ante saecula 'praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit Ipse primogenitus in multis fratribus'» (cf. I, n. 2).

Cuando en el cap. II se vuelve de asiento sobre el tema del «Pueblo de Dios», se comienza por la explicitación de esa idea, anunciada ya como un «leit-motiv» en el n. 2 del capítulo anterior. En concreto, el n. 9 con que comienza el cap. II de la Constitución es una armonización del tema «Pueblo de Dios» con su correspondiente de la «alianza». Exceptuando el párrafo final, que comienza: «Sicut vero Israel secundum carnem...», etc. —párrafo que se daba ya en el n. 3 del «textus prior»—, es este n. 9 un número nuevo, rico en el sentido de la historia de la salud:

A la voluntad de Dios de salvar y santificar a los hombres —aludida ya en el n. 2— se la describe ahora como una voluntad que no se limita a los individuos, sino que abarca a los hombres comunitariamente. Dios quiere salvarlos haciendo de ellos un Pueblo. En este designio comunitario de salud, Dios «elige a Israel para que sea su Pueblo, instituye con él una alianza y lo instruye gradualmente, manifestándose a sí mismo y el designio de su voluntad a lo largo de su historia, y santificando para sí a ese Pueblo» (c. II, 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)⁵³. De este modo la Constitución afirma 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, diríamos, como los dos actos o «kairoi» que determinan en la historia de la salud la única línea que de la elección del Pueblo de Israel asciende continuamente hasta culminar en la elección en Cristo del Nuevo Pueblo de Dios. De hecho, otra de las razones por las que el Vaticano II ha querido insertar en

⁵³ «Plebem igitur israeliticam Sibi in populum elegit, quocum foedus instituit et quem gradatim instruxit, Sese atque propositum voluntatis suae in eius historia manifestando cumque 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 carnem factum tradendae. 'Ecce dies veniunt, dicit Dominus...' (Cita de Jer. 31, 31-34). Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine» (cf. 1 Cor. 11, 25)» (Const., c. II, n. 9).

la Constitución el tema del «Pueblo de Dios» es porque «en él aparece clara la continuidad histórica de la Iglesia»⁵⁴.

Sin embargo, el «Pueblo de Dios» del Nuevo Testamento es en último término una *nueva creación en Cristo*. En este sentido, como indicábamos anteriormente, entre éste y el Pueblo de Israel se da sólo analogía, y aun cierta discontinuidad por razón de la *novedad*. Esta novedad la recalca el Vaticano II: «Novus Populus non simpliciter Populo antiquo succedit, sed eum secundum promissiones Prophetarum perficit pignore Spiritus Sancti, licet Populus novus beatam consummationem adhuc exspectet»⁵⁵. La Constitución expresa de varios modos esta novedad: el nuevo Pueblo de Dios se funda en una *alianza nueva*, pactada en la sangre de Cristo. El Pueblo que resulta de esta alianza está compuesto no sólo de *judíos*, sino también de *gentiles*. La pertenencia a este Pueblo es, por tanto, no según la descendencia carnal, sino según una *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 expresamente⁵⁶. Finalmente, la novedad de este Pueblo viene resumida en la cualidad de ser el *Pueblo mesiánico*, con una misión universal recibida de Cristo, su Cabeza, en orden a aplicar su redención a todos los hombres, pues todos están llamados a formar parte de este nuevo Pueblo de Dios⁵⁷.

2. La Iglesia, «Pueblo de Dios en peregrinación» hacia la consumación celeste.

Fuera del contexto bíblico, en un contexto profano, étnico-social, la noción de «pueblo» se refiere más bien a un concreto

⁵⁴ «Populus est terminus biblicus, cum aliis imaginibus connexus. In illo clarescit continuitas historica Ecclesiae» («Relatio gen.» al cap. II).

⁵⁵ Cf. la relación al n. 9.

⁵⁶ «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 Pet. 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 Pet. 2, 9-10).» (Const. c. II, n. 9).

⁵⁷ «Populus ille messianicus habet pro capite Christum... A Christo in communicationem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tanquam lux mundi et sal terrae (cf. Mt. 5, 13-16), ad universum mundum emittitur» (ibid.). La universalidad del Pueblo mesiánico queda expuesta magníficamente después, en el n. 13 de este mismo cap. II: «Ad novum Populum Dei cuncti vocantur homines, etc.».

grupo racial, con una estructura determinada dentro de la sociedad humana, con estabilidad dentro de unos límites geográficos dados. En el contexto bíblico de la historia de la salud, por el contrario, la noción de «Pueblo de Dios», si bien en el Antiguo Testamento se limita a Israel, en el Nuevo Testamento trasciende todo grupo racial, y siempre está penetrada de la inestabilidad de un *Pueblo en peregrinación*. En este sentido, el Pueblo de Israel, peregrino en el desierto en dirección hacia la Tierra Prometida, bajo la guía de Moisés, viene a ser como el tipo del nuevo Pueblo de Dios, la comunidad escatológica del Nuevo Testamento que, bajo la guía de Cristo, camina hacia el «descanso» final (Hcb. 3, 7-4, 11)⁵⁸. Dentro de este contexto bíblico, la Constitución «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 Esd. 13, 1; Num. 20, 4; Deut. 23, 1 ss.). 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 (Mt. 16, 18), puesto que El se la adquirió con su sangre (Act. 20, 28)» (c. II, n. 9).

Así, pues, el tema del «Pueblo de Dios» se completa aquí con el tema de la peregrinación, dando por resultado la imagen de la *Iglesia peregrina* hacia la consumación escatológica de la patria del cielo. Es éste también un tema que, de varias maneras, se repite abundantemente en la Constitución⁵⁹, hasta que resuena todo junto, como un himno, en el cap. VII sobre «la índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celeste». Por esta imagen se 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 destierro 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 alusión a ese aspecto: «Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur...» (c. II, n. 9). Esta alusión de pasada había sido ya antes tratada ampliamente al final del capítulo primero (n. 3), al hablar de la Iglesia de los pobres y de

⁵⁸ E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, propone esta idea del Pueblo de Dios peregrino como la idea clave de la Epístola a los Hebreos (cf. en concreto: A) *Die Wanderschaft des Gottesvolkes als Grundmotiv des Hebräerbriefes*, pp. 5 ss.); id. S. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, pp. 81-82.

⁵⁹ Cf. vgr. c. I, n. 2 fin; n. 6 fin; n. 7 al medio; n. 8 fin; c. II, n. 9 fin; y sobre todo el cap. VII; c. VIII, n. 69 fin.

los pecadores, aspectos hermanos, concomitantes de la realidad de la Iglesia como Pueblo de Dios en peregrinación: «Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur. 'Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit'⁶⁰ Ecclesia, crucem et mortem Domini annuntians, donec veniat» (c. I, n. 8). Y ya antes: «Dum vero his in terris Ecclesia peregrinatur a Domino (2 Cor. 5, 6) tanquam exulem se habet, ita ut quae sursum sunt quaerat et sapiat...» (c. I, n. 6). Y en relación esta vez con la imagen del Cuerpo Místico se dice: «In terris adhuc peregrinantes, Eiusque (Christi) vestigia in tribulatione et persecutione prementes, Eius passionibus tanquam corpus Capiti consociamur, Ei compatientes, ut cum Eo conglorificemur (Rom. 8, 17)» (c. I, n. 7).

Con esta insistencia en el motivo de la Iglesia en estado de peregrinación, los Padres del Vaticano II quieren ir contra lo que, con una frase acuñada en el aula conciliar, se ha dado en llamar el «*triumfalismo*» de la Iglesia. Por razones quizá primariamente apologéticas, se había acentuado en la Iglesia del tiempo presente aquel aspecto de gloria que exalta la «santidad eximia», «la fecundidad inagotable de bienes», «la unidad católica» de la Iglesia..., hasta hacer de ésta aquel «*signum levatum in nationes*» que se recomienda al mundo por sí misma, como continuadora de la misión de Cristo⁶¹. En un tiempo de diálogo ecuménico y de propio examen de conciencia, el Señor ha dado a sentir también a la Iglesia el otro aspecto de sus debilidades. La Iglesia nunca excluyó de su seno a los pecadores: si pues el pecado habita en ella, es necesariamente una Iglesia «*semper reformanda*», en un auténtico sentido católico. La Iglesia va en peregrinación a través de los siglos, bajo las diferentes condiciones históricas de los pueblos, hacia la patria celeste: necesita, pues, siempre hacerse toda a todos, adaptarse a las condiciones diarias del Pueblo de Dios en peregrinación. Es éste ese «*aggiornamento*» que Dios inspiró a su siervo el Papa Juan XXIII.

No se puede, con todo, negar que en la Iglesia del tiempo presente tenemos ya en «*arras*», por virtud de la obra redentora de Cristo, los mismos bienes de gracia en los que consistirá esencialmente nuestra felicidad eterna. Sólo esperan éstos su compleción. Por eso los Padres del Vaticano II, al proponer insistentemente el tema de la Iglesia peregrina, no quieren dejar sumidos a los fieles en una especie de pesimismo existencial, sino que siempre le hacen levantar la mirada, sublimando el tema de la peregrina-

⁶⁰ Augustinus, «Civ. Dei», XVIII, 2: PL 41, 614 (cita de la Const.).

⁶¹ Conc. Vat. I, «D. Sch.» 3013-14 (1794).

nación terrestre con el tema de la consumación celeste escatológica. Así, la Iglesia del tiempo presente «in fine saeculorum gloriose consummabitur», consumación que tendrá lugar en la Iglesia universal celeste, congregación de todos los justificados, «desde el justo Abel hasta el último elegido» (c. I, n. 2). Porque si ahora padecemos con Cristo, es para ser después con El glorificados (Rom. 8, 17) (c. I, n. 7). «Donec per crucem (Ecclesia) perveniat ad lucem quae nescit occasum» (c. II, n. 9). La «Ecclesia viatorum» (c. VII, n. 50) está, pues, abocada al descanso de la patria celeste, donde cesará nuestro estado de «viandantes» y será perfecta la unión con nuestros hermanos que nos precedieron en la paz del Señor (c. VII, n. 49). Es sobre todo en el capítulo VII de la Constitución, como indicábamos, donde se opera «ex professo» esa sublimación del tema de la peregrinación en el de la consumación escatológica. Y si al leer este capítulo se le ensanchan al cristianismo peregrino las perspectivas de la esperanza, lo debe a ese carisma del optimismo cristiano del Papa Juan, a cuya voluntad explícita se remonta la idea primera de rematar la doctrina sobre la santidad de la Iglesia actual con un capítulo que tratase sobre «la consumación de la santidad en la gloria de los Santos». El capítulo, es verdad, pasó después por ulteriores reelaboraciones. Permanece con todo el pensamiento fundamental de la consumación celeste, que en la actual redacción del cap. VII «tiene —se dice— como fundamento doctrinal el hecho de que la Iglesia terrestre y la Celeste constituyen *un único* Pueblo de Dios y *un solo* Cuerpo Místico de Jesucristo. Esta unión viene descrita (nn. 49-50) por las relaciones vitales múltiples que se dan entre los fieles «viadores» y los santos del cielo, relaciones entre las que hay que contar sobre todo la acción benéfica de éstos en favor de toda la Iglesia»⁶².

En la expresión, pues, del misterio de la Iglesia como «*Pueblo de Dios*», la imagen de la *Iglesia peregrina* hacia la consumación de la patria celeste ha añadido nuevo vigor a la expresión del misterio. En concreto, nos ha revelado más a las claras el *dinamismo* de la *realidad escatológica* de la Iglesia, siempre en tensión hacia la perfección final.

3. «*Ecclesia seu Regnum Christi iam praesens in mysterio*» (c. I, n. 3).

En orden a la expresión de este aspecto escatológico de la Iglesia, hay otra imagen poderosa, afín al grupo de imágenes que giran en torno a la expresión «Pueblo de Dios», y, que por tanto,

⁶² Cf. la «Relatio gen.» al cap. VII.

se polariza también dentro de este campo: es la imagen del «Reino de Dios».

A pesar de ser ésta una expresión clásica que la Eclesiología católica ha venido aplicando a la Iglesia, con todo la redacción del «textus prior» no hacía mención de ella. ¿Sería que los redactores del esquema, que insistían en el aspecto de la Iglesia peregrina, temían quizá que la imagen del «Reino» ayudase a corroborar ese «triumfalismo» que se quería evitar? ¿O esta omisión era más bien, como creemos, motivada por el deseo de los teólogos redactores de no entrar en la cuestión debatida sobre la relación «Iglesia-Reino de Dios»? Sin embargo, aun en el caso en que entre ambas realidades no se establezca relación de igualdad, no se puede negar el nexo íntimo que se da entre ellas. Ya desde el Antiguo Testamento el tema del «Reino de Dios» es un tema importante, que se entrelaza con los temas centrales de la «alianza» y del «Pueblo de Dios». En el Nuevo Testamento, Cristo mismo comienza por este tema su actividad apostólica (Mc. 1, 15), y es éste uno de los temas mayores en su predicación, como en general en todo el Nuevo Testamento. A la Iglesia, pues, no se la puede concebir sin esta relación al Reino: es el sostén y la «portadora del Reino» (*Trägerin des Reiches*, M. Meinertz), su «figura actual» (*Jetztgestalt*, E. Walter), el signo o «sacramento del Reino» (*le sacrement du Royaume sur terre*, J. Mulders)⁶³.

Muchos de los Padres notaron la ausencia del tema del «Reino de Dios» en el «textus prior» y pidieron su inclusión: «porque —decían— es un tema que abunda en los Evangelios, y que pone de manifiesto la índole a la vez visible y espiritual de la sociedad de la Iglesia, junto con su aspecto histórico y escatológico»⁶⁴. Debido a este «ruego insistente de muchos padres», se añadió íntegro el actual n. 5 sobre el Reino de Dios. En él el Reino es opuesto en relación directa con la persona y la misión de Cristo, en cuyas palabras, en concreto en la predicación del Reino (Mc. 1, 15; Mt. 4, 17) —obras, en especial en los milagros (Lc. 11, 20; Mt. 12, 28— y sobre todo en la presencia de su misma persona, se hace primariamente consistir el Reino. Después de su resurrección y ascensión a los cielos, Cristo envía a su Iglesia el don del Espíritu Santo. Confortada con él, la Iglesia está preparada para continuar la misión de Cristo, a saber: «*Regnum Christi et Dei annuntiandi et in omnibus gentibus instaurandi*». Y añade la Constitución: «*huiusque Regni in terris germen et initium constituit (Ecclesia)*» (c. I, n. 5 al fin).

De este modo, en la Constitución «de Ecclesia» se ha armo-

⁶³ Cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, pp. 66-69, y la bibliografía aquí indicada.

⁶⁴ Cf. la relación al n. 5.

nizado la doble interpretación del Reino: más que no se hacía en otros documentos anteriores del Magisterio, la idea del Reino de Dios está puesta aquí primariamente en conexión con la realeza de Cristo, y es expresión de su primacía universal sobre la creación (cf. también n. 3)⁶⁵. La realeza de Cristo se manifiesta, sin embargo, de un modo especial sobre la Iglesia, ya que siendo ésta, por una parte, debido a la misión que Cristo le ha confiado, a modo de instrumento en orden al Reino, es a la vez ya en sí misma un «germen» y «principio» del Reino de Dios. En este sentido es característica la bella expresión con que en el n. 3 se establece *igualdad* (cf. la partícula «*seu*») entre la Iglesia y este Reino incipiente de Cristo: «*Ecclesia seu Regnum Christi iam praesens in mysterio*».

Así considerada, la expresión «*Reino de Dios y de Cristo*» nos apunta a un nuevo aspecto del misterio de la Iglesia, ausente o al menos no tan obvio en la imagen del Pueblo de Dios en peregrinación: no obstante las tribulaciones del destierro por el que camina, la Iglesia tiene conciencia de ser un Pueblo en el que reina ya Cristo, y por el que quiere El extender su Reino a todos los hombres. Queda con todo evitado el peligro del «triumfalismo», porque ese Reino es sólo un comienzo, y muchas veces no se manifiesta, oculto como está acá abajo «in mysterio». Ni la idea del Reino ya presente disminuye la tensión escatológica del Pueblo de Dios en peregrinación: ese «germen» y «principio» del Reino está clamando por la consumación del Reino celeste: «*Ipsa interea (Ecclesia), dum paulatim increscit, ad Regnum consummatum anhelat, ac totis viribus sperat et exoptat cum Rege suo in gloria coniungi*» (n. 5 al fin). Precisamente es esta tensión escatológica la que pone en correlación íntima al Pueblo de Dios con el Reino de Dios. Porque, como lo expresa en otra parte la Constitución, el Pueblo mesiánico tiene como *fin* la consumación en el Reino de Dios final: «*Populus ille messianicus... habet tandem pro fine Regnum Dei, ab ipso Deo in terris inchoatum, ulterius dilatandum, donec in fine saeculorum ab Ipso etiam consummetur*» (c. II (n. 9).

4. *Las otras imágenes de la Iglesia* (c. I, n. 6).

En la expresión del misterio de la Iglesia, la Constitución pasa del tema del «Reino de Dios» (n. 5) a las diversas imágenes de la Iglesia en la Escritura (n. 6), para coronarlo todo con la expresión «Cuerpo Místico de Cristo» (n. 7). La mera disposición de la materia podría ya por sí sola ser un buen argumento en orden

⁶⁵ Cf. la «*Relatio gen.*» al c. I y al n. 3.

a cerciorarnos del *modo* que el Vaticano II ha seguido en la integración de las imágenes de la Escritura sobre la Iglesia. Pero a la vez una mirada a la discusión conciliar nos asegura sobre cuál ha sido de hecho ese método de integración. En efecto, como hemos indicado, el tema del Reino de Dios no tenía lugar en el «textus prior». Este, después de exponer las relaciones del Espíritu Santo a la Iglesia (n. 4), pasaba directamente al tema del Cuerpo Místico (n. 5), para acabar con un número sobre las otras imágenes de la Iglesia (n. 6). Así, la comparación del «textus prior» con el texto definitivo de la Constitución —sobre la adición del actual n. 5 sobre el Reino de Dios— nos delata además la inversión de la materia. Esta nos ofrece ahora primero las otras imágenes de la Iglesia (c. I, n. 6), para acabar con el «Cuerpo Místico de Cristo» (c. I, n. 7). Esa inversión la han intentado expresamente los Padres: se quiere comenzar por las diversas imágenes de la Iglesia, porque —como dice la Constitución— todas ellas son verdadera revelación con la que Dios, ya en el Antiguo Testamento, sobre todo en los libros de los Profetas, va preparando el descubrirnos la naturaleza íntima de la Iglesia (c. I, n. 6). A su vez se quiere rematar por la expresión «Cuerpo de Cristo» porque «ésta —se dice— es algo más que una mera imagen, y nos introduce más profundamente en el misterio de la Iglesia»⁶⁶. A la luz, pues, de la discusión conciliar, podemos afirmar que la actual disposición de la materia en la redacción definitiva del texto de la Constitución obedece a la voluntad de los Padres de integrar las imágenes de la Escritura sobre la Iglesia según aquella línea de la historia de la salud, a la que antes aludíamos: línea ascendente por la que la revelación divina del misterio de la Iglesia va de la realidad del Pueblo y Reino de Dios, pasando por las diversas imágenes, hasta coronarlas todas con la revelación de la realidad misteriosa del Cuerpo de Cristo.

Pero ¿cuáles son en concreto las diversas imágenes a las que, sobre las expresiones-clave «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo», recurre la Constitución en orden a la expresión del misterio de la Iglesia? Más que una enumeración completa de esas imágenes y textos de la Escritura, la Constitución apunta, con muy buen acuerdo, a los principales géneros dentro de los cuales se pueden catalogar de algún modo las más significativas de ellas. Hasta cinco géneros se enumeran al comienzo del n. 6, por los que discurre después todo este apartado: «imágenes... quae sive a vita pastorali — vel ab agricultura—, sive ah aedificatione — aut etiam

⁶⁶ «...antiquus numerus 6 de imaginibus, antiquo numero 5, de Corpore mystico, antepnatur, quia haec ultima expressio, scilicet Corporis mystici, plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit» (relación al n. 6).

a familia — et sponsalibus desumptae, in libris Prophetarum prae-
parantur»).

Esta clasificación orgánica de las imágenes es una mejora del texto final, que no se daba en el «textus prior», donde las imágenes venían meramente yuxtapuestas dentro de una redacción más escueta. Varios Padres pidieron que se coordinasen todas más orgánicamente, y a esta voluntad de los Padres obedece la redacción actual. En la mente de los redactores, las imágenes están ahora integradas según el mismo esquema de la historia de la salud, que, comenzando en la iniciativa de Dios respecto a su Iglesia (imágenes del Pastor y las ovejas)—, continúa por los comienzos y crecimiento de ésta (imágenes de la agricultura)—, para venir al estadio de consolidación de la Iglesia (imágenes de la edificación)—, y de la unión íntima de la Iglesia con Cristo (imágenes de la familia y de la Esposa). Con esta última imagen de la Esposa se vuelve de nuevo sobre la perspectiva escatológica de la Iglesia, ya que sólo en la consumación celeste será perfecta la unión entre Cristo y su Iglesia⁶⁷.

a) Ya desde el Antiguo Testamento es familiar la imagen del «*Pastor y rebaño*» para expresar las relaciones íntimas entre Yahvé y su pueblo: «Como el pastor apacienta a su rebaño, lo reúne con su brazo, lleva en su seno a los corderillos y conduce cuidadosamente a las ovejas madres» (Is. 40, 11), así Yahvé con su pueblo⁶⁸. A vista de los malos pastores de Israel, los Profetas consuelan al Pueblo con la promesa del Pastor mesiánico (cf. vgr. Jer. 23, 1-5). La Constitución «de Ecclesia» apunta expresamente al clásico capítulo 34 de Ezequiel, donde se anuncia la restauración mesiánica bajo la alegoría del buen Pastor: «Yo mismo cuidaré de mi rebaño y lo visitaré. Y pasaré revista a mis ovejas, como el pastor pasa revista a su ganado cuando se halla entre sus ovejas dispersas...» (Ezech. 34, 11 ss.). «Yo suscitaré sobre ellos un solo Pastor que las apaciente, mi siervo David. El las apacentará y les servirá de Pastor» (ibid. v. 23).

Cristo mismo nos asegura que en El se cumplen las profecías sobre el Pastor mesiánico: «Yo soy el Buen Pastor»... El es la puerta del redil por donde entran sus ovejas, conoce a éstas una a una y las llama por su nombre. Las conduce a los pastos de vida, las guarda, las defiende (Jo. 10, 1-16). Y si alguna de ellas se descarriá, El la busca, dejando a las otras en seguro. Y en hallándola, lleno de gozo la pone sobre sus hombros y torna al redil a comunicar su júbilo con los demás (Lc. 15, 1-7; coll. Mt. 18, 12-13). Cristo Buen Pastor llega hasta el extremo de dar la vida

⁶⁷ Cf. relación al n. 6.

⁶⁸ Cf. también aplicada la imagen a Yahvé, vgr.: Is. 49, 9; Jer. 31, 10; Mich. 7, 14; Zach. 10, 2-3; Os. 4, 16; etc.

por sus ovejas, y anhela hacer de todos los hombres un solo redil bajo un solo Pastor (Jo. 10, 14-18). Toda esta Eclesiología joanea viene densamente aludida en la Constitución. Y se adivina fácilmente cuánto gana con ella la expresión del misterio de la Iglesia. Quizá en ninguna imagen tanto como en la imagen del «Pastor y las ovejas» se hace patente ese amor personal, esa solicitud actiosa de Cristo por los suyos. Ni sólo de Cristo. Porque si es verdad que El es el Buen Pastor, y desde el cielo continúa siendo para su Iglesia el «príncipe de los Pastores» (1 Pet. 5, 4), el «Pastor y guardián de su grey» (1 Pet. 2, 25), pero la Constitución señala, siquiera de paso, en este mismo lugar, a esos otros «pastores humani» a los que confía Cristo su rebaño. En el cap. III recaerá directamente el tema sobre estos pastores humanos por comisión divina. Pero ya desde ahora la imagen del Buen Pastor ilumina el misterio de los jerarcas, puestos por Dios como pastores para el gobierno de su grey. Si algo debe ser «*pastoral*» en la Iglesia, es ante todo el gobierno de los mismos pastores. «*Gobierno pastoral*», con todo lo que esta palabra, que el Concilio ha puesto hoy día tan en boga, entraña en sí de solicitud amorosa en los pastores, de olvido de sus propios derechos para atender al «*servicio*» de su grey. A este espíritu de «*diakonía*» en los pastores alude directamente el Concilio: «*Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris Litteris «diakonía» seu ministerium significanter nuncupantur*» (Act. 1, 17-25; 21, 19; Rom. 11, 13; 1 Tim. 1, 12) (c. III, n. 24).

b) Las imágenes tomadas de la *agricultura* nos inician en el misterio de la unión de Cristo con los suyos. Misterio en el que tiene el primado la gracia divina, ya que en orden al aumento y crecimiento, «ni el que planta o el que riega es algo, sino Dios es el que da el crecimiento» (1 Cor. 3, 7). En este contexto, la Constitución nos dice con S. Pablo que la Iglesia es «*campo de Dios*»: «*Vosotros sois campo de Dios*» (1 Cor. 3, 9). La propiedad es, pues, de Dios, y El es el que hace internamente fructificar el campo. Los que en éste trabajan son, cierto, colaboradores suyos, y al final, en un futuro escatológico, recibirán el salario según su trabajo (1 Cor. 3, 8), pero no pasan de ser operarios en campo ajeno.

En la Sagrada Escritura, la imagen del «campo» se concreta frecuentemente en un campo especial, característico en las tierras palestinas, y al que el labrador de Tierra Santa está especialmente afeccionado: la «*viña*». En dos citas (Mt. 21, 33-43, par.; Is. 5, 1 ss.), la Constitución alude a toda esa densa teología de Israel, considerado ya por los Profetas como viña elegida de Yahvé,

plantada, cuidada, defendida por El⁶⁹. Imagen de la «viña» que se combina en el Antiguo Testamento con la imagen de la «vid»⁷⁰, y que está penetrada del dramatismo existente entre las finezas de Yahvé con su viña, por una parte, y la infidelidad de ésta, que le retorna agraces en vez de uvas (Is. 5, 2). Esta infidelidad hace que en el Nuevo Testamento se dé el traslado de la viña, que era la casa de Israel (Is. 5, 7), a los gentiles (Mt. 21, 33-43). Con todo, la reprobación de Israel no es definitiva. En comprobación de esta idea acude la Constitución a una imagen bíblica, afín a la de la vid: la imagen del «olivo» (Rom. 11, 13-26). En realidad, Israel continúa siendo el olivo, cuya raíz santa (v. 6) fueron los Patriarcas (Const., c. I, n. 6). Sólo algunas ramas fueron desgañadas y en su lugar injertado el olivo silvestre de los gentiles. No tiene, pues, que enorgullecerse éste contra aquél, puesto que no es el injerto el que sostiene a la raíz, sino la raíz al injerto (Rom. 11, 16-18). Tanto más cuanto que las ramas naturales del olivo bueno son más aptas que las del olivo silvestre para ser injertadas de nuevo en su propio olivo (v. 24). Y lo serán de hecho: Pablo afirma que el endurecimiento de Israel fue sólo parcial, basta que la totalidad de las naciones paganas entren en la fe, y a ellas venga a adherirse Israel, quien será de este modo todo él salvo (ibid. vv. 25-27). Así será perfecta la reconciliación entre judíos y gentiles, reconciliación que ha comenzado ya a operarse en la Iglesia de Cristo (Const., c. I, n. 6).

La imagen de Cristo «verdadera vid», con la que cierra la Constitución las imágenes tomadas de la agricultura, vienen a confirmar ese primado de la gracia en orden a la unión de Cristo con los suyos, al que hemos aludido antes. En la actual viña del Padre Celestial, Cristo sólo es la verdadera vid. Todo sarmiento que quiera llevar fruto ha de ser por la inserción en esa verdadera vid y la permanencia en ella (Jo. 15, 1 ss.). Esta imagen joanea de Cristo, vid en la que nos injertamos, nos da pie para iluminar con ella la imagen paralela paulina del olivo y el injerto en él. Cristo, en quien culmina la descendencia de los Patriarcas (Gal. 3, 16), es ahora la raíz santa de ese olivo, raíz que da savia a todo el árbol: ramas propias y ramas injertadas. De este modo se supera la anomalía que en la comparación del injerto se da en S. Pablo: aquí el injerto silvestre no sigue produciendo según su natural mezquino, como es el caso en los injertos de la agricultura, sino que, superando su propia naturaleza, da frutos superiores a sí mismo. Todo es debido a la savia sobrenatural que le comunica la

⁶⁹ Además de Is. 5, 1-7, cf. también vgr.: Is. 27, 2-11; Jer. 2, 21; 12, 10.

⁷⁰ Cf. Ezech. 15, 1-6; Os. 10, 1; Ps. 80, 9-17.

raíz que es Cristo, quien de este modo opera unidad de vida en el olivo ⁷¹.

c) Las imágenes de la *edificación* corroboran ese aspecto de la unión sólida de Cristo y la Iglesia, que viene ahora presentada como la casa, el templo de Dios. En el mismo contexto en el que nos decía Pablo que los fieles son «campo de Dios», nos dice también que son «*edificio de Dios*» (1 Cor. 3, 9). El acento viene también aquí puesto sobre la propiedad divina del edificio. Pablo y los demás apóstoles serán arquitectos en éste (1 Cor. 3, 10), pero el edificio como tal pertenece a Dios, y tiene como único fundamento, que nadie puede sustituir, sólo a Jesucristo (ibid. v. 11). Según su propio testimonio (Mt. 21, 42 par.), Cristo es la piedra fundamental, angular, del edificio. La Constitución alude también aquí a toda esa teología de Cristo como piedra fundamental (Mt. 21, 42 par.; Act. 4, 11; 1 Pet. 2, 7; Ps. 117, 22) ⁷².

La edificación de la Iglesia es obra de la muerte de Cristo: por ella Cristo derribó el muro intermedio de la valla que separaba a judíos y gentiles, y creó de los dos un solo hombre nuevo, fundado en sí mismo (Eph. 2, 14-18). De este modo Cristo, sobre el fundamento de sí mismo como piedra angular, edifica a los apóstoles y profetas, y sobre ellos a todos nosotros, para que seamos todos «*un templo santo en el Señor*», «*una morada de Dios en el Espíritu*» (Eph. 2, 19-22). Consiguientemente, Dios habita ahora en el Pueblo cristiano como en su casa, de modo que somos todos miembros de la *familia de Dios* (οἰκεῖται τοῦ θεοῦ) (ibid. v. 19)

La edificación de la Iglesia que Cristo obra por su muerte, la opera en virtud del Espíritu. El Espíritu es el don escatológico para este tiempo final de la Iglesia. Sólo a partir de su muerte y resurrección, que es la hora de la glorificación de Cristo, se da el Espíritu a los que creen en El (Jo. 7, 39). Cuando, pues, Pablo

⁷¹ A esta superación del orden de la naturaleza por el orden de la gracia alude S. Agustín cuando dice: «Et quis inserit oleastrum in oliva? Oliva solet in oleastro; oleastrum in oliva nunquam vidimus. Nam quisquis fecerit, non inveniet baccas nisi oleastri. Quod enim inseritur, hoc crescit, et ejus rei fructus invenitur: invenitur non radicis fructus, sed surculi. Hoc ostendens Apostolus omnipotentia sua Deum fecisse, ut oleaster in radicem olivae insereretur, et non baccas silvestres, sed olivam daret; ad omnipotentiam Dei revocans Apostolus ait: 'Si tu ex naturali incisus es oleastro, et contra naturam insertus es in bonam olivam, noli gloriari, inquit, adversus ramos'» (PL 36, 915).

⁷² Cf. además vgr.: Is. 8, 14; 28, 16; Rom. 9, 32-33; Eph. 2, 19-22; 1 Cor. 10, 4. Sobre este argumento: P. SCIASCIA, *Lapis reprobatus*, Roma, 1959; J. PFAMMATER, *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe*, Roma, 1960; R. SCHNACKENBURG, *Bau im Heiligen Geist*, en *Die Kirche in N. T.*, pp. 140-146; sobre la teología del «templo» cf. Y.-M. CONGAR, *Le Mystère du Temple, ou l'Économie de la présence de Dieu a sa créature de la Genèse a l'Apocalypse*, Paris, 1958.

nos dice que la Iglesia se edifica como un templo o morada de Dios «*en el Espíritu*» (Eph. 2, 22; id. antes v. 18), no es ésta una frase dicha al azar y sin mayor sentido. Por ella la Iglesia es considerada como *templo espiritual*, templo en el que habita el Espíritu Santo. Quedan así puestas en relación íntima Iglesia y Espíritu Santo, y entroncamos, por tanto, con la incalculable riqueza teológica que brota de esta relación. La Constitución había aludido antes a ella, al hablar del Espíritu Santo en el contexto de las relaciones trinitarias de la Iglesia: «*Spiritus in Ecclesia et in cordibus fidelium tanquam in templo habitat (1 Cor. 3, 16; 6, 19), in eis que orat et testimonium adoptionis reddit (Gal. 4, 6; Rom. 8, 15-16.26)*», etc. (Const., c. 1, n. 4). Precisamente esta realidad de ser los fieles, según S. Pablo, templo del Espíritu Santo, ilumina la imagen paralela en S. Pedro (1 Pet. 2, 4 ss.): vivificados por el Espíritu, como Cristo piedra viva, son también los fieles piedras vivas, «*edificadas como un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, en orden a ofrecer sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo*» (1 Pet. 2, 5). La realidad de la Iglesia como «*templo espiritual*» es una realidad nueva, contrapuesta a los templos materiales edificados por mano de hombres: tanto los templos de los paganos (Act. 17, 24), como el mismo templo de piedra de Jerusalén (Act. 7, 48). Con esta imagen cúl-tica del templo espiritual se quiere expresar esa fuerza divina del Espíritu Santo que se infunde en los fieles, purificándolos para el culto a Dios en la vida cristiana, culto en el que ellos mismos deben ofrecerse como víctimas vivas, santas y agradables a Dios (Rom. 12, 1).

Este «*templo del Espíritu*» que es la Iglesia ya aquí en la tierra, adquiere un nuevo horizonte cuando se le considera bajo su dimensión escatológica. En realidad, esta «*morada de Dios con los hombres*» será perfecta en la Jerusalén celestial. Aquí definitivamente Dios «*plantará su tienda*» con ellos (σκηνώσει, se dice, aludiendo a una imagen de la vida nómada del desierto) (Apoc. 21, 3). No es ésta la tienda humilde que Dios plantó entre nosotros al tiempo de su Encarnación (Jo. 1, 14), sino que se trata del templo de Dios de la Jerusalén celeste, en el que la presencia de Dios es perfecta. Tanto que, a decir verdad, ya propiamente no se da aquí templo, «*porque el Señor, Dios, el Dominador de todo, es su templo y también el Cordero*» (Apoc. 21, 22). O si se quiere, la ciudad celeste es toda un templo, llena como está toda ella de Dios, quien se le hace presente ahora sin velos, y la ilumina con su resplandor y con la lámpara que es el Cordero (ibid. v. 23). Se obtiene así la sublimación del templo espiritual terrestre en el templo de Dios celeste. Bajo el simbolismo del templo celestial, S. Juan apunta aquí a altas realidades eclesiológicas, que tendrán lugar al

tiempo de la consumación escatológica. La Constitución alude también a ellas al final del párrafo que dedica a las imágenes tomadas de la «edificación».

d) La imagen de la «Esposa» cierra este capítulo de imágenes del n. 6 de la Constitución. La expresión de la unión de Cristo con la Iglesia, a la que tendían ya las imágenes anteriores, adquieren en el símil de la «Esposa» un grado superior de intimidad. La Constitución alude a la teología paulina de este símil (Eph. 5, 25-32). Cristo es para los esposos el ejemplo ideal del amor sobrenatural, de caridad, que deben tener para con sus esposas: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla» (Eph. 5, 25-26). Con su propia sangre la adquirió para sí en la cruz (Act. 20, 28). Los Santos Padres, siguiendo esta idea de la Escritura, consideran esta adquisición como el nacimiento de la Iglesia en la cruz, e interpretan la muerte de Cristo en cruz como los desposorios de Cristo con la Iglesia. En este sentido dice también la Encíclica «Haurietis aquas»: «Servator noster per suum profusum sanguinem mysticum cum Ecclesia inivit matrimonium: 'Per caritatem pro Ecclesia sibi in sponsam coniungenda passus est' (Sum. Th. Suppl., q. 42, a. 1 ad 3). Ex vulnerato igitur Redemptoris corde Ecclesia, utpote redemptionis sanguinis administrata, nata est... ut in sacra Liturgia legimus: 'Ex corde scisso Ecclesia Christo iugata nascitur'»⁷³. Unida, por tanto, consigo con este vínculo indisoluble de su sangre, Cristo «alimenta y cuida» a su Esposa la Iglesia (Eph. 5, 29), quien por su parte se somete fiel y amorosamente a su Esposo Cristo (Eph. 5, 24).

Pero la unión de los Esposos es una unión fecunda, en orden a la procreación de los hijos. Por esto, la idea del nacimiento de la Iglesia en la cruz, y de los desposorios que allí se celebran, evoca en los Santos Padres la idea correspondiente de la *Iglesia Madre*: «A los Padres latinos de un modo especial —dice Tromp— es cara la idea de que la Iglesia nace en la cruz como madre, hecha madre por la muerte de Cristo, madre piadosa, engendradora de los fieles, madre de todos los vivientes...»⁷⁴. En conexión con la imagen de la «Esposa», la Constitución evoca también esta imagen al hablar de la Jerusalén de lo alto que es libre y es «nuestra madre» (Gal. 4, 26; coll. Apoc. 12, 17). Así considerada, la imagen de la «Esposa-Madre» expresa de un modo más sublime incluso que la imagen «Cuerpo de Cristo» la unión profunda entre Cristo y la Iglesia. El fundamento para pensar en esta unión

⁷³ Cf. AAS 48 (1956) 333; ya antes en el mismo sentido la «Mystici Corporis», cf. AAS 35 (1943) 205.

⁷⁴ Cf. S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, p. 41; sobre este tema cf. K. DELAHAYE, *'Ecclesia Mater' chez les Pères des trois premiers siècles*, París, 1964 (trad. del alemán).

se da en la imagen «Cuerpo de Cristo» en la unión material, biológica, existente en el cuerpo entre los miembros entre sí y con su cabeza. En la imagen «Esposa-Madre» ese fundamento es superior: no se limita a la unión material de los cuerpos en los esposos, sino que, sobre ésta, se da la unión superior de las voluntades por la que los esposos tienden a la expresión de su propio ser en la procreación del nuevo ser de sus hijos. Si pues aplicamos todo esto de un modo analógico y místico a la unión existente entre Cristo y la Iglesia, se adivina ya cómo la imagen de la «Esposa-Madre» nos adentra de un modo más profundo en el misterio de esa unión, e incluso añade a la imagen de «Cuerpo de Cristo» una formalidad que no se daba en esta imagen, a saber: la Iglesia como Madre fecunda que engendra hijos para su Esposo Cristo. A esto se añade otra ventaja de la imagen de la «Esposa», pues que, no obstante la unión estrechísima con Cristo por ella significada, evita con todo el peligro de confundirse con El, ya que tal imagen importa siempre, como es obvio, una dualidad necesaria y distinción entre el Esposo y la Esposa.

En último término, como la imagen del «templo», así también la imagen de la «Esposa» adquiere su valor pleno considerada bajo la perspectiva escatológica. Esta perspectiva es el marco en el que encuadra la Constitución la figura de la Esposa: «Ecclesia etiam, 'quae sursum est Jerusalem' et 'mater nostra', describitur ut *Sponsa immaculata Agni immaculati*». En realidad, la Iglesia, Esposa que Cristo se adquirió en el dolor de la cruz, santificándola con su sangre (Eph. 5, 25-26), es la Esposa gloriosa, que bellamente ataviada, vestida de lino puro, resplandeciente, celebrará en el cielo el triunfo de sus bodas con el Cordero (Apoc. 19, 7). S. Juan la asemeja también a la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, a la que ve bajar del cielo de parte de Dios, «preparada como Esposa adornada para su Esposo» (Apoc. 21, 2), resplandeciente con el resplandor de Dios (Apoc. 21, 9-11; coll. 22, 17). Así, la Esposa «sin mancha ni arruga» que Cristo purificó con el agua lustral del bautismo (Eph. 5, 26-27), en la consumación final escatológica coincide con la Esposa del Cordero, la Jerusalén celeste que tiene la claridad de Dios⁷⁵.

⁷⁵ *Exegéticamente*, en el contexto, la Iglesia «sin mancha ni arruga» de Eph. 5, 27, se refiere a la santificación interna de la Iglesia operada por Cristo, en concreto mediante el bautismo (v. 26). Santificación que es ya perfecta objetivamente en la obra y en la intención de Cristo. No excluye esto que subjetivamente no se den miembros pecadores en la Iglesia. El pecado va ingénito a su estado actual imperfecto de peregrinación. Así, desde el punto de vista *dogmático*, pudo S. Agustín interpretar este pasaje de la Iglesia perfecta en la consumación final, y escribir en sus «*Retractationes*»: «*Ubi cumque autem in his libris commemoravi 'Ecclesiam non habentem maculam aut rugam', non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit,*

5. *La Iglesia, «Cuerpo Místico de Cristo».*

En la descripción del misterio de la Iglesia por las imágenes de la Escritura, la Constitución hace coronar todas éstas con la expresión «*Cuerpo Místico de Cristo*». Veíamos ya que este orden en la expresión «Cuerpo de Cristo» sobrepasa la mera imagen y nos introduce más profundamente en la inteligencia de la naturaleza arcana de la Iglesia. En orden a patentizar el complemento mutuo que se prestan las imágenes, acabamos de indicar cómo, en el aspecto de unión íntima con Cristo, la imagen de la «Esposa-Madre» puede incluso sobrepasar a la expresión «Cuerpo de Cristo». Es con todo evidente que para expresar la unión de los cristianos con Cristo y entre sí, S. Pablo echa mano preferentemente de la imagen «Cuerpo de Cristo». Precisamente aquí radica, como decíamos en la II parte, la aportación peculiar paulina a la revelación sobre la Iglesia en el Nuevo Testamento: por S. Pablo sabemos que el Nuevo Pueblo de Dios es el Cuerpo de Cristo. De este «Cuerpo de Cristo» las cartas del Apóstol nos ofrecen una rica teología que va desde las Epístolas Mayores a las de la Cautividad. De esa teología la Constitución nos da una síntesis lograda en el n. 7.

La redacción actual de este número obedece a la voluntad de los Padres conciliares, quienes habían pedido una exposición más sencilla y mejor ordenada sobre este asunto. Debido a esto, aun permaneciendo sustancialmente las mismas ideas del «textus prior», la Constitución ordena ahora la teología paulina del «Cuerpo de Cristo» según sus dos grandes temas: el tema de la *unión de los miembros* con Cristo y entre sí, unión que se logra por los sacramentos, y el tema de *Cristo Cabeza*, con su primado e influjo múltiple sobre el cuerpo⁷⁶.

A la exposición de estos temas precede una breve introducción: Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, con su muerte y resurrección superó la muerte y redimió al hombre, transformándolo en una «nueva criatura» (Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17). A los hombres así regenerados los junta de todas las naciones y, comunicándoles su Espíritu, forma de ellos místicamente su cuerpo. Se alude así en la introducción a la obra redentora del mismo Cristo, para venir a renglón seguido a exponer nuestro modo de inserción en ella.

En este Cuerpo Místico se difunde la vida de Cristo a los cre-

quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum, habet unde quotidie tota dicat: 'Dimitte nobis debita nostra' (Mt. 6, 16).» (*Retract.* II, 18: PL, 32, 637-638; id. I, 7, 5: PL, 32, 593). Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, pp. 166-167.

⁷⁶ Cf. relación al n. 7.

yentes, quienes se unen de un modo arcano pero real («*arcano ac reali modo*») al Cristo paciente y glorioso por medio de los sacramentos. Con este motivo, el texto definitivo de la Constitución, debido a la petición expresa de muchos Padres, expone más amplia y claramente que no lo hiciera el «textus prior» la significación y eficacia de los sacramentos del Bautismo y Eucaristía en orden al Cuerpo de Cristo. En el *Bautismo* Cristo, mediante la acción unificadora de su Espíritu, obra la unidad de un solo cuerpo en la multiplicidad de los miembros: «Pues todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo...» (1 Cor. 12, 13). Es, pues, el Bautismo —afirma la Constitución— un rito sagrado que representa y obra nuestra participación en la muerte y resurrección de Cristo, según el texto clásico de Rom. 6, 4-5, que cita. Por su parte, en la *Eucaristía* la participación real en el Cuerpo del Señor nos eleva a la comunión o «*koinonía*» con El y mutua entre nosotros: «Porque el pan es uno solo, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de un mismo pan» (1 Cor. 10, 17). Y así quedamos todos constituídos en miembros del Cuerpo de Cristo (1 Cor. 12, 27), y mutuamente en miembros unos de otros (Rom. 12, 5)⁷⁷.

⁷⁷ ¿Cómo entiende la Constitución ese modo «*arcano y real*» de nuestra unión con Cristo? Evidentemente, la Constitución no intenta poner punto final a cuestiones aun debatidas entre los autores católicos, determinándose por una interpretación dada de ese nuestro modo de unión con Cristo, interpretación que obligase a orientar hacia ella la exégesis de tantos pasajes difíciles en S. Pablo. Con todo, una lectura del texto de la Constitución nos persuade que ese modo «*arcano y real*» de unión se refiere a algo superior a una unión en un orden *real moral* de mera *solidaridad*. «In corpore illo (mystice constituto) vita Christi in credentes diffunditur, qui Christo passo atque glorificato, per sacramenta arcano ac reali modo uniuntur» (Const. n. 7). El párrafo que encabeza estas palabras, y en general la redacción de la Constitución en esta materia, encaja mejor con una exégesis de los textos paulinos, sostenida hoy por exégetas de nombre en el campo católico, y a la que P. BENOIT llama: el *realismo físico de nuestra unión sacramental a Cristo, muerto y resucitado* por nosotros (Cf. P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la Captivité*, «Rev. Bibl.» 63 (1956) 5-44, en concreto pp. 7-12: *Le réalisme physique de notre union au Christ*). No es un volver al «*falso misticismo*», reprobadó por la «*Mystici Corporis*» (al que hemos hecho antes referencia, cf. not. 16 y 18). BENOIT tiene delante esta norma del Magisterio al elaborar su exégesis, e incluso la cita varias veces (cf. vgr. art. cit., p. 11, not. 1, y 2 al final; p. 28, not. 1). Sin embargo, su estudio le persuade de que: «Au principe il y a pour Paul cette conviction du salut opéré par l'union du corps du chrétien au corps mort et resuscité du Christ, union qui se réalise dans le rite du Baptême, et ultérieurement de l'Eucharistie, sous la lumière de la foi... (p. 11), union bien réelle, physique, du corps du chrétien au corps du Christ qu'il (Paul) songe comme à la condition essentielle du salut. Sans doute cette réalité «physique» est d'un ordre très spécial, tout nouveau, qui est celui de l'ère eschatologique commencée... tandis que l'ère ancienne continue» (p. 9). Unión pues comenzada verdaderamente, pero que será completa sólo al final, y a la que la tradición eclesiástica llama «*mística*» al hablar del «*Cuerpo Místico*» (ibid.

Así, después de haber tratado de la unión de los miembros con Cristo, esta alusión final a Rom. 12, 5 lleva de la mano para pasar a tratar de la unión de los miembros entre sí. La Constitución lo hace en el párrafo siguiente al que sirve de fondo la teología de 1 Cor. 12: como en el cuerpo muchos miembros forman un solo cuerpo debido a un único principio vivificador, así sucede en el Cuerpo de Cristo. Para la edificación de éste se requieren diversidad de miembros y de oficios, y según esta diversidad el Espíritu da sus dones y carismas diferentes. Pero la unidad está garantizada por el mismo Espíritu, que es único y distribuye a cada uno sus dones como quiere (1 Cor. 12, 1-12). El Espíritu es, pues, el principio unificador de los miembros, y El es también el que establece orden entre ellos, sometiendo los carismáticos a los jerárquicos (1 Cor. 14). Se alude, por voluntad expresa de algunos Padres, al carácter jerárquico en la edificación del Cuerpo de Cristo.

La segunda mitad del n. 7 está dedicada al tema de *Cristo Cabeza*, según las Epístolas de la Cautividad. El rico contenido de este tema lo desarrolla la Constitución en cinco ideas principales⁷⁸. Es la primera el *primado de Cristo* como *Cabeza* de la creación y en especial de la Iglesia. Cristo es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, en quien fueron creadas todas las cosas. El es también la Cabeza del cuerpo, es decir, de la Iglesia; El, que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que obtenga la primacía en todas las cosas. Así, la doctrina del primado de Cristo Cabeza la proyecta la Constitución sobre el fondo de Col. 1, 15-18 y Eph. 1, 18-23. Sobre el sentido *fisiológico* de «cabeza» como un miembro más, aunque noble, del cuerpo (1 Cor. 12, 21), tiene ahora «cabeza» en Col. y Eph. un sentido *jerárquico*. Este sentido se daba ya de algún modo en las Epístolas Mayores (cf. 1 Cor. 11, 3; coll. Eph. 5, 23), pero adquiere un realce especial en las Epístolas de la Cautividad, con motivo de ensalzar la soberanía de Cristo sobre los principados y po-

pp. 10-11). Algunos de los autores de nombre a los que antes nos hemos referido, y que están en la misma línea, son vgr.: L. CERFAUX, W. GOOSSENS, V. WARNACH, H. SCHLIER... (cf. sobre éstos la rica nota bibliográfica de BENOIT, art. cit., p. 11, not. 2). Cf. también J. HAMER, *L'Église est une communion*, pp. 53-55, quien hace notar la correspondencia que esta doctrina bíblica tiene en el campo de la teología dogmática con el tema de la instrumentalidad física de la humanidad de Cristo.

⁷⁸ «Alinea 4 ad 8 exponunt doctrinam de *Christo Capite*, secundum quinque ideas distributam, nempe: a) de primatu Capitis in creatione et in Ecclesia; b) de conformatione membrorum cum Capite, in mysteriis passionis et glorificationis; c) de augmento corporis sub influxu Capitis; d) de activitate Spiritus a Christo Capite immissi; e) de plenitudine Ecclesiae a Capite recepta» (relación al n. 7).

testades angélicas, soberanía puesta en peligro por las especulaciones de los doctores de Colosas.

Con Cristo Cabeza tienen que conformarse los miembros del cuerpo. Es la segunda idea que presenta la Constitución en el desarrollo del tema de Cristo Cabeza: la idea de nuestra *configuración* con El. La exposición de la doctrina sacramentaria, en concreto del Bautismo, en orden a nuestra unión con Cristo, había dado ya ocasión al principio del n. 7 para apuntar a este tema. Ahora lo repite la Constitución bajo la formalidad de la configuración de los miembros con su Cabeza. Como al principio, nuestra configuración con Cristo se describe también aquí como una configuración con la muerte y resurrección de Cristo, que tiene su comienzo en el Bautismo: «Sepultados con El en el bautismo, en el cual fuisteis también juntamente resucitados por medio de la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos» (Col. 2, 12). Es la idea paralela a la que se había ya aludido anteriormente en la cita de Rom. 6, 3-5. (La Constitución cita además Phil. 3, 21; Eph. 2, 6; 2 Tim. 2, 11). Configuración con Cristo Cabeza que tiene también sentido escatológico, pues que será perfecta sólo en la glorificación celeste (Rom. 8, 17).

Sobre el sentido jerárquico de «cabeza», de origen semítico, señalan los exégetas a otro sentido que tiene este concepto en las Epístolas de la Cautividad, a saber: «cabeza» como *principio vital*. Este sentido es —dicen— de origen helenístico. A diferencia de la concepción semítica, que ponía más bien en el corazón la sede de la vida, la concepción de «cabeza» como principio vital está en la línea de la medicina griega de Hipócrates y Galeno, «quienes consideraban al 'encéfalo' como la fuente del influjo nervioso que dirige todos los miembros»⁷⁹. Pablo parece ser está al corriente de esta ciencia médica, incluso podría bien darse que ésta le viniese por medio de Lucas, su «médico querido» (Col. 4, 14). De todos modos, es difícil sustraerse de pensar en este sentido al leer Col. 2, 19 y Eph. 4, 16. Así, la Constitución cita expresamente estos dos textos y construye sobre ellos un apartado que responde bien a ese sentido de «cabeza» como principio vital, cuando después de haber expuesto nuestra configuración con Cristo Cabeza, pasa en el párrafo siguiente a tratar del *aumento* del cuerpo bajo el influjo de su Cabeza Cristo: Cristo es la «Cabeza de la cual todo el cuerpo, alimentado y trabado por medio de las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento de Dios» (Col. 2, 19). Es la Cabeza, «de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por toda clase de contactos que lo alimentan y activan según la capacidad de cada parte, creciendo hasta coronar el edificio en el amor»

⁷⁹ Así, con LIGHTFOOT y DUPONT, P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme...*, p. 27.

(Eph. 4, 16). Cristo Cabeza es, pues, para su cuerpo la Iglesia causa de vida, fuerza, cohesión, movimiento, crecimiento.

Todo este influjo vivificador lo lleva Cristo a cabo por su Espíritu. La Constitución vuelve aquí una vez más sobre la idea que había expuesto ya en este mismo n. 7, y aun anteriormente (cf. vgr. n. 4, y en el n. 6 al hablar del «templo de Dios en el Espíritu») — sobre la *actividad del Espíritu Santo*. Es éste el Espíritu de nuestra Cabeza, Cristo, y al hacernos Cristo partícipes de Él, vivifica, unifica y mueve todos los miembros con el mismo Espíritu de la Cabeza. De este modo, el oficio del Espíritu respecto del Cuerpo de Cristo pudo bien ser comparado por los Santos Padres con el oficio que ejerce el principio vital o alma en el cuerpo humano, y ser llamado análogamente «alma del Cuerpo de Cristo». En una abundante nota, la Constitución corrobora esta doctrina del Espíritu Santo como alma del Cuerpo Místico con el testimonio de los Santos Padres y del Magisterio.

Correspondiendo al sentido jerárquico que tiene «cabeza» en Eph. y Col., su correlativo «cuerpo» participa también aquí de este sentido, estableciéndose en las Epístolas de la Cautividad la relación entre Cristo, Cabeza-Jefe de la Iglesia, y la Iglesia, Cuerpo-sujeto a su Cabeza Cristo. Con todo, si el concepto de Cristo, Cabeza-Jefe, ayudaba a exaltar la supremacía de Cristo contra el error de los doctores de Colosas, ponía sin embargo en peligro de establecer una demasiada separación entre Cristo y la Iglesia. El sentido derivado de «cabeza» como principio vital que ejerce su influjo sobre el cuerpo, sentido del que, como veíamos, hace Pablo también uso, venía en parte a subsanar esta distancia. Pablo no podía, sin embargo, renunciar a todo el realismo de la unión «arcana pero real» que por medio de los sacramentos se logra entre Cristo y los cristianos, y que él había ya expuesto en las Epístolas Mayores. Por eso en Col. y Eph. hace la síntesis entre ese doble aspecto, al parecer antinómico, de transcendencia e inmanencia que se da en las relaciones entre Cristo y la Iglesia. En concreto, el pasaje de Eph. 5, 22-32 es modelo de esa síntesis, y, según P. Benoit, se da en él la máxima expresión del pensamiento paulino sobre la Iglesia Cuerpo de Cristo⁸⁰. La Constitución «de Ecclesia» da también fin a su exposición de la doctrina sobre el Cuerpo Místico con la alusión a este pasaje: «Christus vero diligit Ecclesiam ut sponsam suam, exemplar factus viri diligentis uxorem suam ut corpus suum (Eph. 5, 25-28); ipsa vero Ecclesia subjecta est Capiti suo (ib. 23-24)» (Const., c. I, n. 7). En este texto de Eph. 5, 22-32, la imagen de «Cabeza-cuerpo» se mezcla con la de «Esposo-Esposa» para sublimarse en

⁸⁰ Cf. art. cit., pp. 26-29.

ésta. No se renuncia al pensamiento de transcendencia y primado de Cristo sobre la Iglesia, claramente expresado en los versos 23-24. Ni al venir a describir la unión se concibe ésta como una inmanencia que identificase a Cristo con la Iglesia. La relación «Esposo-Esposa exige, como decíamos antes, necesariamente dualidad y distinción. Pero salvaguardada así ésta, el realismo de la unión de Cristo con su Iglesia adquiere en la imagen del «Esposo» y de la «Esposa» una intimidad tal, como no la había tenido antes la imagen de la multiplicidad de miembros en la unidad de un cuerpo. Sobre el modo de unión de Cristo con los suyos, es Pablo también en esta perícopa consecuente con su concepción sacramentaria: Cristo purifica y santifica a su Esposa la Iglesia mediante el baño del Bautismo, baño que recibe su eficacia purificadora de la muerte de Cristo (vv. 25-27).

Con S. Pablo ha hecho, pues, también la Constitución la síntesis entre los dos temas: «Miembros-cuerpo» y «Cabeza-cuerpo», sublimándolo todo en la relación «Esposo-Esposa». Hecho esto, ha puesto la base para concluir a la plenitud de los dones divinos que se le siguen a la Iglesia de esta su unión con Cristo. La Constitución lo hace insinuando al final el tema con el que corona este n. 7 sobre el Cuerpo Místico, a saber: el tema de la Iglesia «pleroma» de Cristo, quien la llena de sus dones (Eph. 1, 22-23; 3, 19)⁸¹, como a su vez Cristo es «pleroma» de Dios, pues que en El habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col. 2, 9).

6. Conclusión.

Esta es la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la Escritura, tal como nos la presenta el Vaticano II en su Constitución Dogmática *«Lumen Gentium»*: Partiendo de la realidad de Israel, Pueblo de Dios, asciende por los diversos símiles con los que ya en los Profetas se anuncia el misterio de la Iglesia, hasta coronarlos todos con la realidad del Nuevo Pueblo de Dios y de Cristo, que en el ápice de la revelación del Nuevo Testamento se nos muestra en S. Pablo como el «Cuerpo de Cristo». La línea seguida no es otra que la línea ascendente de la historia de la salud. Con esto, ¿ha resuelto el Vaticano II el problema teológico que, como veíamos al principio, agitan los teólogos sobre la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la Escritura? ¿Se ha logrado así una verdadera síntesis de estas imágenes?

⁸¹ La Constitución entiende «pleroma» en sentido pasivo, como aparece claro cuando dice: «(Christus Caput) Ecclesiam, quae corpus et plenitudo Eius est, divinis suis donis replet» (n. 7 final).

No necesariamente, puesto que no creemos que el Vaticano II se propusiese resolver el problema específicamente teológico. Y una síntesis verdadera es arriesgado intentarla, pues que esa síntesis no se da como tal en la Escritura. Lo que sí creemos ha hecho el Vaticano II es, respetando, como es natural, esa cierta hegura y libertad en la que se mueve el dato bíblico, crear sin embargo cierto orden y jerarquía en las imágenes. La norma para este orden ha sido, no una propia «a priori», sino la norma «a posteriori» dada por la misma pedagogía divina en el decurso de la historia de la salud, donde Dios nos va ya desde el Antiguo Testamento revelando el misterio de la Iglesia. Base y punto de partida ha sido la realidad del *Pueblo de Dios*. Es ésta la teología específica del Vaticano II sobre la Iglesia, y pasará a la historia como una gloria del actual Concilio el haber consagrado con su autoridad la teología del Pueblo de Dios, una teología que está llamada a dar grandes frutos en el futuro, tanto en el campo teológico de la Eclesiología como en el de su aplicación pastoral. Con todo, el Vaticano II no podía dejar de hacerse propio todo el legado escriturístico de las otras imágenes en la descripción del misterio de la Iglesia, y, sobre todo, no podía menos de integrar a la expresión de este misterio el dato adquirido de una teología como la del Cuerpo Místico, elaborada ya en buena parte por los teólogos y corroborada por la autoridad del Magisterio. Tanto más cuanto que una sola imagen, por característica que ésta sea, no creemos pueda sugerirnos toda la dimensión del misterio de la Iglesia. Y en concreto, la imagen del «Pueblo de Dios», a la que se quisiera dar un cierto monopolio, necesita en varios respectos ser complementada por la imagen del «Cuerpo de Cristo», como de lo hasta aquí expuesto se desprende⁸². Permítasenos sólo en este contexto apuntar una vez más al Espíritu Santo, don escatológico que se da a la Iglesia permanentemente a partir de la cruz y de Pentecostés (Act. 1, 16 ss.). Evidentemente que este Espíritu se da al Pueblo de Dios del Nuevo Testamento, que por esto viene a ser Pueblo de Dios y de Cristo, el Pueblo mesiánico de la Nueva Alianza. Con todo, en la doctrina paulina la persona y los dones del Espíritu se ponen directamente en relación con el «Cuerpo de Cristo», y el Espíritu es, como veíamos, el principio que vivifica y unifica los miembros en Cristo. Relegar, pues, a segundo orden la realidad del Cuerpo de Cristo, es relegar con ella la realidad penumática de esta nueva creación que es la Iglesia del Nuevo Testamento. Y es obvio cuánto pierda con este relego, en materia tan esencial, la expresión del misterio de la Iglesia.

⁸² Cf. a este propósito: Y.-K. CONGAR, *Grenzen des Begriffes 'Volk Gottes'*. *Er bedarf der Ergänzung durch den des Leibes Christi* (es un apartado del art. *Die Kirche als Volk Gottes*, «Concilium» (al.) 1 (1965) 11-14).

Sobre ese orden y jerarquía de las imágenes, el Vaticano II tiene otra auténtica aportación a la expresión del misterio, cuando en la Constitución «de Ecclesia», después de haber expuesto la doctrina de las imágenes de la Iglesia, seguidamente llama la atención sobre el doble elemento, interno y externo, humano y divino, de la estructura de ésta. Doble elemento, con todo, que no integra sino una única realidad: «la realidad una y compleja» de la Iglesia, de la que es modelo el Verbo Encarnado: «Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur...» (Const., c. I, n. 8). Con esto, el Vaticano II nos está consiguiendo enseñando que en la expresión del misterio de la Iglesia la multiplicidad de imágenes de la Escritura ha de polarizarse en estos dos sentidos. Verdad es que no puede hacerse una clasificación perfecta de esas imágenes según ese doble elemento interno-externo, y que en toda imagen van ambos implicados. Sin embargo, sí pueden ordenarse según el elemento preponderante, de modo que comenzando por el elemento externo, que es a modo de «signo» visible, vengamos a la realidad interna significada por ese signo. Estamos con esto ante una concepción sacramental de la Iglesia, concepción que ratifica de grado el Vaticano II, y a la que incluso acaba de abrir nuevos horizontes al hacer suya la doctrina tradicional de los Santos Padres, quienes aplicaban la palabra «sacramentum» (mysterium) a la Iglesia y a Cristo mismo. En este sentido han elaborado actualmente los teólogos la doctrina de la Iglesia como «sacramento radical» u original (*Ursakrament*). La Constitución alude varias veces a este aspecto sacramental de la Iglesia llamándola «sacramentum, seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis» (c. I, n. 1), «sacramentum visibile huius salutiferae unitatis» (c. II, n. 9), «universale salutis sacramentum» (c. VII, n. 48). Ocurre pensar si no habría quizá que buscar la solución al problema de la expresión del misterio de la Iglesia en esta dirección sacramental indicada por el Vaticano II, y en este caso considerar la teología de las imágenes también bajo este aspecto.

Pero la Iglesia como «sacramento radical» es «magnus sermo et ininterpretabilis ad dicendum». Baste por hoy haber hecho a él referencia, confiando a la esperanza el volver quizá de asiento más tarde sobre este tema. Siempre, sin embargo, conscientes de que en

último término el misterio de Cristo y de su Iglesia se nos manifestará plenamente sólo al final: «in fine lumine plenifestatibur» (Const., c. I, n. 8). Luz plena a la que arribaremos sólo después de esta peregrinación, cuando al acabar esta noche se nos conceda salir «*ex umbris et imaginibus...*»

JESÚS S. ARRIETA, S. J.

Universidad Católica «Sofía».
Tokio, junio 1965.