

SACRAMENTALIDAD
Y
MISIÓN DE LA IGLESIA
EN EL HORIZONTE DE
EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES

Me corresponde abordar el *nivel eclesiológico* del tema, que aparece en todo el documento que nos guía, especialmente en II.4 *Ecclesia, universale salutis sacramentum* (CR 62-79).¹ Lo hago ubicándome en el plano *teórico* de la cuestión, porque “no se puede desarrollar una *teología de las religiones* sin tener en cuenta la misión salvífica universal de la Iglesia” (CR 62; cf. 27).² Pero pensar en la actualidad la relación Iglesia-religiones requiere saber que:

“la *cuestión primaria* ya no es hoy si los hombres pueden alcanzar la salvación aunque no pertenezcan a la Iglesia católica visible; esta posibilidad es considerada como teológicamente cierta. La pluralidad de las religiones... (y) la más clara conciencia de las fronteras espaciales y temporales de la Iglesia, nos interrogan sobre si se puede hablar todavía de la necesidad de la Iglesia para la salvación y sobre la compatibilidad de este principio con la voluntad salvífica universal de Dios” (CR 63; cf. 81).

El núcleo de la cuestión es “la función de la Iglesia en la salvación de todos” (CR 80), o bien, la (necesaria) función (universal) de la Iglesia en la voluntad salvífica universal de Dios centrada en Cristo y actualizada por el Espíritu. Dilucidarla requiere

1. CR (I) 10, 23-26; (II), 27, 49c, 56-57, 61, 62-79; (III) 80, 105; (IV) 114-117. La sección eclesiológica (62-79) tiene una *Introducción* (62-63) y tres partes: A) “*Extra Ecclesiam nulla salus*” (64-70); B) “*Paschali mysterio consociati*” (71-73); C) “*Universale salutis sacramentum*” (74-79).

2. Resta el aspecto *práctico*: “las diferentes posiciones ante las religiones provocan comprensiones diversificadas con relación a la *actividad misionera* de la Iglesia y con relación al *diálogo interreligioso*” (CR 23).

buscar la recta comprensión de las frases *extra Ecclesiam nulla salus* y *universale salutis sacramentum*:

“La valoración teológica de las religiones fue impedida a causa del principio *extra Ecclesiam nulla salus* entendido en sentido exclusivista. Con la doctrina sobre la Iglesia como sacramento universal de la salvación o *sacramento del Reino de Dios* la teología trata de responder al *nuevo planteo del problema*” (CR 62).

Abordar este nuevo planteo exige pensar en conjunto *la sacramentalidad, la catolicidad y la misión de la Iglesia*. El vínculo entre la primera y la última, enunciadas en el título, lleva a plantear la *universalidad* eclesial, punto especialmente crítico, porque en la Iglesia se advierte una *particularidad* mayor que en Dios, en Cristo y en el Espíritu,³ temas tratados anteriormente. Lo haré articulando el trabajo en dos secciones que tienen por centro, respectivamente, las dialécticas entre la sacramentalidad y la catolicidad, por un lado, y entre la catolicidad y la misión por el otro. La primera parte es más analítica y la segunda más sintética.

I. LA SACRAMENTALIDAD UNIVERSAL

La universalidad salvífica de Dios, de Cristo y del Espíritu lleva a preguntarse sobre la función de la Iglesia como *sacramento universal* de salvación (CR 61; cf. 49, 56, 61, 80).

1. Algunas fórmulas eclesiológicas tradicionales

a. *Extra ecclesiam nulla salus*

“La valoración teológica de las religiones fue impedida durante mucho tiempo a causa de la interpretación *exclusivista* del principio *extra Ecclesiam nulla salus*” (CR 62; cf. 64, 67, 70), como si no hubiera salvación fuera de la Iglesia visible. Esto pertenece al pasado porque:

3. Aunque Hegel diría lo contrario: el verdadero singular-universal, en sí y para sí, el “uno es todos”, es el *Espíritu en la comunidad*, que supera la singularidad empírica, inmediata y excluyente de Jesús, mero singular para sí. No podemos aceptar esta concepción de Jesús pero da *que pensar* esa visión de la Iglesia.

“el *eclesiocentrismo exclusivista*, fruto de un determinado sistema teológico, o de una comprensión errada de la frase *Extra Ecclesiam nulla salus*, no es defendido ya por los teólogos católicos, después de las claras afirmaciones de Pío XII y del Concilio Vaticano II sobre la posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia (cf. LG 16; GS 22)” (CR 10; CR 71 comenta ambos textos conciliares).

Esta fórmula, al comienzo y al final de su historia doctrinal, desde Ireneo y Cipriano⁴ hasta LG y CR, tiene el sentido paréntico de “exhortar a la fidelidad a los miembros de la Iglesia” (CR 70) permaneciendo en su seno (sin fugarse a las sectas) porque en ella se encuentra la plenitud de la salvación. Para LG 14 indica *la necesidad (objetiva) de esta Iglesia peregrina para la salvación*, que requiere el correlato (subjetivo) de descubrir su sentido y necesidad.⁵ Este axioma, integrado en otros más generales como *extra Christum nulla salus* y *extra Spiritum nulla salus*, no se contradice con la llamada universal a la salvación (cf. CR 70).

Pero en su historia ha sido interpretado con un significado exclusivista, como si se dirigiera a los que no son miembros de la Iglesia visible. Para aclarar su sentido fue importante la intervención de Pío XII⁶ (*Suprema haec sacra*, 8/8/49) al sostener que

4. “*Todo el que se separa de la Iglesia se une a la adúltera, se aleja de las promesas de la Iglesia y no logrará las recompensas de Cristo quien se aleja de la Iglesia de Cristo... No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre... Quien rompe la paz y la concordia de Cristo está contra Cristo. Quien recoge en otra parte, fuera de la Iglesia, disipa la Iglesia de Cristo... Quien no mantiene esta unidad no guarda la ley de Dios, no guarda la fe en el Padre y en el Hijo, no guarda su vida y salvación*” (SAN CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate* 6; *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid, 1964, 148).

5. CR 67: “El Concilio Vaticano II hace suya la frase *extra Ecclesiam nulla salus*. Pero con ella se dirige explícitamente a los católicos, y limita su validez a aquellos que conocen la necesidad de la Iglesia para la salvación... la afirmación se funda en la necesidad de la fe y del bautismo afirmada por Cristo (LG 14)”.

6. CR 66: “En su encíclica *Mystici Corporis*, Pío XII aborda la cuestión de la relación con la Iglesia de aquellos que alcanzan la salvación fuera de la comunión visible de la misma. Dice de ellos que se ordenan al cuerpo místico de Cristo por inconsciente anhelo y deseo (DS 3821). La oposición del jesuita americano *Leonard Feeney*, que insiste en la interpretación exclusiva de la frase *Extra Ecclesiam nulla salus* da ocasión a la carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston del 8 de agosto de 1949, que rechaza la interpretación de Feeney y precisa la enseñanza de Pío XII. La carta distingue entre la *necesidad de la pertenencia a la Iglesia* para la salvación (*necessitas praecepti*) y la *necesidad de los medios indispen-*

la Iglesia tiene una necesidad de precepto en cuanto *generale auxilium salutis* (Dz 3870; cf. DS 3866-3873). Ese tipo de necesidad se aproxima al argumento de necesidad-conveniencia aplicado a la Encarnación y a los sacramentos (ST III, 1 y 61) que indica un medio más conveniente al hombre para alcanzar la salvación. Por eso, reformulada de un modo positivo, aquella frase significa que “toda salvación viene de Cristo-Cabeza por la Iglesia que es su Cuerpo” (CEC 846).

b. La necesidad de la Iglesia

“Se habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación en un doble sentido: *la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para aquellos que creen en Jesús y la necesidad para la salvación del ministerio de la Iglesia* que, por encargo de Dios, tiene que estar al servicio de la venida del Reino de Dios” (CR 65; cf. 69, 74, 81).

Una es la necesidad de pertenecer a la Iglesia y otra es la necesidad de la Iglesia para la salvación. La primera refiere la *pertenencia de los individuos*. Todos son llamados a la unidad católica del Pueblo de Dios (LG 13) y la *vocación salvífica* conlleva la *con-vocación eclesial*. Pero el problema se resuelve de forma distinta si se trata de *cristianos* (CR 65) o de *no cristianos* (CR 71-73), para quienes CR usa las categorías ordenación,⁷ asociación e inclusión⁸ y vinculación, pero evita hablar de pertenencia gradual o de comunión imperfecta.⁹

sables para la salvación (intrinsicamente necesarias); en relación con estos últimos la Iglesia es una ayuda general para la salvación (DS 3867-3869). En el caso de una ignorancia invencible basta el deseo implícito de pertenecer a la Iglesia; este deseo estará siempre presente cuando un hombre aspira a conformar su voluntad a la de Dios (DS 3870). Pero la *fe*, en el sentido de Heb 11, 6, y el *amor* son siempre necesarios con necesidad intrínseca (DS 3872)”.

7. “Hay una *ordenación* de los no cristianos al Pueblo de Dios en virtud de la llamada universal a la salvación que incluye la *vocación* de todos los hombres a la unidad católica del Pueblo de Dios (LG 13)” (CR 69).

8. “Los no cristianos, justificados mediante la gracia de Dios, son *asociados* al misterio pascual de Jesucristo, y por eso *también al misterio de su cuerpo*, que es la Iglesia, una realidad dinámica en el Espíritu. Aunque falte a esta unión espiritual la expresión visible de la pertenencia a la Iglesia, los no cristianos justificados están *incluidos* en la *Ecclesia ab Abel* o *Ecclesia universalis*” (CR 72).

9. “Por ello se puede hablar... también de una *vinculación* (de los no cristia-

Dejando la necesidad de la pertenencia de cada persona a la Iglesia, la segunda cuestión se refiere a la necesidad de su mediación en general. Ver la *necesidad de la Iglesia-sacramento* (CR 65) lleva a revisar el sentido de otras fórmulas clásicas, sabiendo que es necesario

“mantener vivas estas *dos verdades*... la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación. Ambas favorecen la comprensión del *único misterio salvífico*, de modo que se pueda experimentar la misericordia de Dios y nuestra responsabilidad” (RMi 9).

c. *Ecclesia ab Abel y Ecclesia universalis*

El misterio de la Iglesia trasciende sus etapas cristiana y veterotestamentaria abarcando su prefiguración *ab origine mundi*. Ella atraviesa los estadios históricos sucesivos *ante legem, post legem ante Christum y post Christum* (ST I-II, 106, 4, ad 1um). Existe de algún modo, como los sacramentos (ST III, 61, 3), en la etapa *ante legem* o de *lex naturae*. Con Gregorio Magno el Concilio dice que en la Iglesia universal se congregarán *ab Abel iusto usque ad ultimum electum* (LG 2), los que viviendo en justicia y santidad “reunidos forman el único Cuerpo de Cristo”.¹⁰ Las frases *Ecclesia a justo Abel* o *Abel, initium Ecclesiae* (CR 72-73) indican “una *preexistencia de la Iglesia a la Encarnación*”.¹¹ Esta tradición, vigente hasta el s. XVIII, se pierde en la apologética que destaca la eclesialidad visible *secundum statum novi Testamenti* al impugnar la visión protestante de una *ecclesia spiritualis, abscondita*.

nos justificados) con el misterio de Cristo y de su cuerpo, la Iglesia. Pero no se debería hablar de una *pertenencia*, ni siquiera gradual, o de una *comunión* imperfecta con la Iglesia, reservada a los cristianos no católicos (UR 3; LG 15); pues la Iglesia por su esencia es una realidad compleja, constituida por la unión visible y la comunión espiritual” (CR 73). No se ve la razón suficiente para dejar completamente de lado el lenguaje de la pertenencia.

10. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona, 1968, I, 107.

11. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, en M. REDING (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, 84.

Varias fórmulas equivalentes —*Ecclesia ab Abel, Ecclesia universalis, corpus mysticum, ecclesia sanctorum, mysterium Ecclesiae*— indican que la Iglesia abarca a hombres de todos los tiempos justificados por Cristo, porque es coextensiva al dominio de su gracia. Así se advierte en la decisiva cuestión, cristológica y eclesiológica, de la gracia capital de Cristo:¹²

“el cuerpo de la Iglesia se constituye por hombres que existieron desde el principio hasta el fin del mundo... Así pues se ha de considerar como miembros del cuerpo místico no sólo a los que lo son en acto, sino también a aquellos que lo son en potencia... Tomando, en general, todo el tiempo del mundo, Cristo es la Cabeza de todos los hombres, pero según diversos grados...” (ST III, 8, 3c).

Esta doctrina permite a Tomás responder a dos interrogantes: 1) acerca de los paganos de la ley natural (ad 1um) considerados miembros en potencia,¹³ 2) acerca de los judíos de la ley antigua (ad 3um) que “pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia al que nosotros pertenecemos”, porque guardando los sacramentos de la ley eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor.¹⁴ Para él “una misma es la Iglesia del Antiguo y del Nuevo Testamento” (ST III, 8, 6, 1um). Hoy, para dar una explicación completa de las distintas formas de pertenencia al único cuerpo de Cristo, debemos integrar las dialécticas acto-potencia y realidad-imagen

12. Cristo posee su gracia como *caput Ecclesiae* (ST III, 7-8). Para Santo Tomás el *corpus Christi mysticum* desborda los límites de la Iglesia instituida, neotestamentaria y visible; por eso su tendencia a equiparar esta fórmula con otras como *universalis ecclesia* o *communio sanctorum* (cf. ST III, 49, 1; 80, 4).

13. ST III, 8, 3, ad 1um: “los que son infieles, aunque no sean “actu” (miembros) de la Iglesia, lo son en potencia (etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia)”. (Quae quidem potentia) se funda en dos razones: primero y principalmente en el poder (salvífico) de Cristo, que es suficiente para salvar a todo el género humano; en segundo lugar, en el arbitrio de la libertad.

14. ST III, 8, 3, ad 3um: “Los padres (del AT) no consideraban los sacramentos de la ley (antigua) como realidades sino como imágenes y sombras de las realidades futuras. Ahora bien, como dice Aristóteles, el movimiento hacia la imagen en cuanto imagen es el mismo que el movimiento hacia la cosa por ella representada. Por eso los antiguos padres, guardando los sacramentos de la ley, eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor por el que somos conducidos nosotros. Y por eso los padres antiguos pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia al que nosotros pertenecemos”.

con otras como invisible-visible, escatológico-histórico, cumplimiento-preparación y plenitud-imperfección, en una *dinámica de la participación salvífica en el Espíritu* (CR 72). No obstante hay que decir que, si un individuo puede pertenecer a la Iglesia sacramentalmente, incluso sin saber de ella, eso no implica que la Iglesia sea puramente espiritual, sino que él pertenece a su modo a la *Iglesia única* —prefigurada en Abel, preparada en el AT, constituida por Cristo y manifestada en el Espíritu— y *una* —visible y espiritual—, *sacramental*.¹⁵

2. La Iglesia-Sacramento de salvación

La Iglesia es “*sacramento universal de salvación*” (CEC 774/6; CR 12, 27, 62/3, 74-79, 80). La noción ‘sacramento’ ingresó al Concilio desde la teología alemana y se volvió decisiva, aunque aparece en pocos textos (LG 1, 9, 48; AG 1, 5; GS 43, 45). Se impuso en el posconcilio, opacando a veces a Pueblo de Dios, pero “se es fiel al Concilio sólo si Sacramento y Pueblo de Dios, dos palabras centrales de su eclesiología, *se leen y se piensan juntas*”.¹⁶

La Iglesia es *sacramental* porque sigue la lógica de la encarnación. Su dimensión humana y visible conduce a lo divino e invisible (SC 2)¹⁷ tanto en el orden intencional de la significación como en el plano causal de la instrumentalidad. “La Iglesia es en Cristo como (veluti) un sacramento, o sea, signo-instrumento” (LG 1) que sirve a la realidad teologal y salvífica:

“Así como la naturaleza asumida sirve al Verbo encarnado como de instrumento (*organum*) de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante (*non dissimili modo*) la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el crecimiento del Cuerpo” (LG 8a).

15. Y. CONGAR, *La idea de la Iglesia en Santo Tomás*, en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona, 1961, 80. La misma doctrina se encuentra en H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1952, 200.

16. J. RATZINGER, *La eclesiología del Vaticano II*, *L'Oss Rom* 10/08/86, 11.

17. “La «comunión» eclesial es al mismo tiempo invisible y visible... Esta relación entre los elementos invisibles y los elementos visibles de la comunión eclesial es *constitutiva de la Iglesia como «sacramento» de salvación*” (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* 4, *L'Oss Rom* 19/6/1992, 8).

La sacramentalidad eclesial deriva de la sacramentalidad original de Cristo, ya que “en Él habita la plenitud de la Divinidad corporalmente” (Col 2,9). La primera Escolástica insinuó el *sacramentum Incarnationis* y Santo Tomás elaboró la dependencia de los sacramentos con respecto a la humanidad de Cristo en el orden de la causalidad eficiente y ejemplar (ST III, 60, 6) a tal punto que los llamó *sacramenta humanitatis eius* (ST III, 80, 5) e ilustró su relación con Dios, causa eficiente principal, por la comparación del *instrumentum coniunctum* y del *instrumentum separatum* (ST III, 62, 5). Del Verbo encarnado procede la ley de la encarnación o de la sacramentalidad que se verifica a su modo en la Iglesia.

Siendo la sacramentalidad de la Iglesia un vasto tema me limito a su *función salvífica universal* (CR 74). La Iglesia es sacramento *de Cristo* para todos porque representa y extiende la memoria, la presencia y la espera del único Salvador universal en la historia. Siendo una comunidad formada por *muchos unidos en torno a Uno y abierta a todos*, significa y realiza, para todos, el misterio salvífico de Cristo, Uno que incluye a *todos* y salva a *todos juntos*.¹⁸ Es *signo e instrumento* visible de Cristo-Salvador en el mundo, y así del proyecto visible del amor de Dios para que toda la familia humana forme un único Pueblo de Dios (CEC 776).¹⁹

Esta sacramentalidad universal tiene su fundamento en Cristo, causa universal de salvación (ST III, 4, 4, ad 1um), *singular concreto y universal*, que reúne el *universale* y el *concretum* porque realiza el Uno por todos (*pars pro toto*) y el todos en Uno (*to-*

18. “La singularidad de la Idea divina, la Idea divina en cuanto que es un (solo) hombre se consuma en la realidad efectiva sólo cuando ella tiene inicialmente frente a sí los singulares múltiples, los reconduce a la unidad del Espíritu, a la comunidad, y allí existe como autoconciencia efectiva y universal” (G. W. HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, trad. R. FERRARA, Alianza Universidad, Madrid, 1987, 67).

19. CEC 776: “Como sacramento, la Iglesia es *instrumento de Cristo*. Ella es asumida por Cristo como instrumento de redención universal (LG 9), sacramento universal de salvación (LG 48), por medio del cual Cristo manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre (GS 45). Ella es el *proyecto visible* del amor de Dios hacia la humanidad que quiere que todo el género humano forme un único Pueblo de Dios, se una en un único Cuerpo de Cristo, se coedifique en un único templo del Espíritu Santo”.

tum in parte). Para recapitular esta dialéctica se usa hoy,²⁰ con cautela, el concepto hegeliano de *universal concreto*, sin reducir la teología y la ontología a la lógica. Contra la ley que identifica lo universal con lo abstracto y lo concreto con lo particular, ambos términos se pueden atribuir a Cristo. Su universalidad no es la de una ley general ni la de una idea abstracta y su particularidad no es la de un mero individuo entre otros. El Verbo encarnado “concreta” la totalidad de Dios para el hombre y del hombre para Dios en su *Singularidad única* con “un significado absoluto y universal” (RMi 6). La Iglesia significa y comunica esa universalidad para que sea realizada en todos siendo sacramento de Cristo para la salvación del mundo.²¹

Tres cuestiones aparecen aquí, que apenas se pueden sugerir. ¿Quién es el sacramento de salvación? Todo el Pueblo de Dios,²² que es universal y particular, un Pueblo que reúne a muchos pueblos y culturas.²³ ¿Para qué? Para significar públicamente a Cristo en la historia y formar un Pueblo que confiese el Nombre del único Salvador.²⁴ ¿Cómo? Comunicando la plenitud de Cristo por

20. B. SESBOÛF, *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I *Problemática y relectura doctrinal*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 402.

21. “... *sacramento*, cuando se aplica a la Iglesia, remite a la *salvación*, la cual, realizándose por la unión con Dios en Cristo, conduce a la unidad de los hombres entre sí. Se puede, de modo semejante, unir *sacramento* con el término *mundo*, y así se subraya que la Iglesia es sacramento de la salvación del mundo, en cuanto que el mundo necesita la salvación, con respecto a la cual la Iglesia ha recibido la misión de proponerla al mundo. En esta perspectiva se puede decir que *la Iglesia es sacramento de Cristo para la salvación del mundo*...” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, Cete, Madrid, 1987, 8.3).

22. “¿Quién es el sacramento de salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo” (Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y Liberación*, Cristiandad, Madrid, 1976, 119).

23. “(LG 13)... propone una tesis fundamental de la eclesiología católica... presenta a la Iglesia universal como una comunión de iglesias particulares e indirectamente como una comunión de naciones, lenguas y culturas. Cada una de ellos aporta sus dones al conjunto” (JUAN PABLO II *Alocución a los cardenales y preladados de la curia romana (21/12/84)*, *L'Oss Rom* 30/12/1984, 3).

24. “Si es verdad que la noción bíblica de *Pueblo de Dios* define, mejor que las otras, la inserción de la Iglesia en el mundo y su homogeneidad multiforme con él, aquella, más estrictamente teológica, de *sacramento*, subraya más aquello que pone de relieve, en la Iglesia, a la escatología históricamente significada... La sacramentalidad designa el hecho de que Cristo mismo instaura y asiste espiritual-

la palabra, el sacramento y el servicio (CR 75).²⁵ Así el tema del sacramento desborda hacia una cuestión más amplia que concierne a las razones de conveniencia que justifican que exista una Iglesia en el plan salvífico de Dios. Son las razones por las que Dios quiere *dar la plenitud de la salvación, que es Cristo, a través de la Iglesia*.

3. Sacramento universal de salvación

La Iglesia, Pueblo-Sacramento, es sacramento *universal* de salvación (CR 27, 62; cf. LG 13, AG 15, RMi 18) y contiene una dialéctica original entre catolicidad y sacramentalidad.

a. La catolicidad eclesial

La Iglesia y su catolicidad provienen de la relación a Cristo y al Espíritu.²⁶ “El ámbito privilegiado de la acción del *Espíritu* es la *Iglesia*, Cuerpo de *Cristo*” (CR 61). Teniendo una presencia universal el Espíritu se manifiesta *especialmente* en la Iglesia, pues la plenitud de los dones del Espíritu está donde se dan la plenitud de las determinaciones del Verbo: en el *Cuerpo de Cristo*.²⁷ Reconociendo la libertad del Espíritu en y fuera de los lími-

mente a la Iglesia para que, por medio de ella, *Él pueda ser significado públicamente al mundo hasta el fin de los tiempos*” (G. MARTELET, *De la sacramentalité propre à l'Église. Ou d'un sens de l'Église inséparable du sens du Christ*, *Nouvelle Revue Théologique* 45 (1973) 28.

25. CR 75: “la Iglesia no es sólo *signo*, sino también *instrumento* del reino de Dios que irrumpe con fuerza. La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la *martyria*, *leiturgia* y *diakonia*”.

26. CR 49: “Si la salvación está ligada a la aparición histórica de *Jesús*, para nadie puede ser indiferente la adhesión personal a él en la fe. Solamente en la *Iglesia*, que está en continuidad histórica con *Jesús*, puede vivirse plenamente su misterio. De ahí la necesidad ineludible del anuncio de *Cristo* por parte de la *Iglesia*”. CR 56: “*La Iglesia es el lugar privilegiado de la acción del Espíritu*. En ella, cuerpo de *Cristo*, el Espíritu suscita los diversos dones para utilidad común (cf 1 Cor 12, 4-11). Es conocida la formulación de Ireneo: «Donde está el Espíritu del Señor allí está la *Iglesia*, y donde está la *Iglesia* está el Espíritu del Señor y toda gracia». Y san Juan Crisóstomo: «Si el Espíritu Santo no estuviera presente no existiría la *Iglesia*: si existe la *Iglesia*, esto es un signo abierto de la presencia del Espíritu”.

27. Y. CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Cerf, Paris, 1983, 55.

tes visibles de la Iglesia hay que resaltar su misteriosa *unión de alianza*²⁸ con ella, que no tiene la misma intensidad que la Encarnación. Esa peculiar vinculación permite decir que “la misión de la Iglesia no se añade a la de Cristo y del Espíritu sino que es su sacramento” (CEC 738).

“De ahí deriva *una relación singular y única* que, aunque no excluya la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia, le confiere *un papel específico y necesario*. De ahí también el *vínculo especial* de la Iglesia con el Reino de Dios y de Cristo, dado que tiene la misión de anunciarlo e instaurarlo en todos los pueblos” (RMi 18c).

La *catolicidad* expresa es una propiedad esencial del Pueblo de la Nueva Alianza (LG 9a) que, reunido por la fe en Cristo, se desliga de un pueblo particular y se abre a todos los pueblos.²⁹ Su ser, significar y obrar tienden a una unidad universal, *versus unum*, hacia la *unidad de todos*. La Iglesia es *católica*, según la totalidad, con una *unidad universal de plenitud*, que implica una específica cualidad espiritual y una determinada actitud mental.³⁰

La *catolicidad* abraza *ortodoxia y universalidad* porque la Iglesia contiene la totalidad íntegra de la fe y es capaz de alcanzar la totalidad plural del hombre. En el primer sentido es la totalidad auténtica de la *fides catholica* que unifica y centra a la Iglesia.³¹ En el segundo es su vocación por alcanzar a *todos* los hombres (LG 13a), lo que la impele a abrazar a *todo* el hombre, asumir *todas las condiciones humanas* y ceñir a *cada uno* con sus

28. Y. CONGAR, *Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?*, *ETHL* 45 (1969) 412.

29. “Ya en el AT Israel debió el hecho de ser Pueblo de Dios a una elección y a una iniciativa divina. Pero estaba limitada a una única nación. El nuevo Pueblo de Dios supera esa frontera. Comprende en sí a hombres de todas las naciones, lenguas y razas. Tiene carácter universal, es decir, católico” (JUAN PABLO II, *Catechesis del 6/11/1991, L'Oss Rom 8/11/1991*, 3).

30. H. U. VON BALTHASAR, *Cattolico*, Jaca Book, Milano 1978, 15: “*católico* es una cualidad. Es totalidad, universalidad, y, para ser comprendida, presupone una determinada actitud mental”.

31. CEC 830: “La palabra *católica* significa *universal* en el sentido de *según la totalidad o según la integridad*. La Iglesia es *católica* en un doble sentido: (1) *Es católica porque Cristo está presente en ella...*”.

peculiaridades.³² La catolicidad es una totalidad con un centro firme y abierto que se concentra y expande, como el Vaticano II, “*centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo*” (TMA 18a). Si *ortodoxia* indica la concentración interior de la verdad católica entonces *universalidad* entraña su dinamismo de dilatación universal.

La catolicidad despliega *un entramado de dialécticas* que conjugan unidad y pluralidad, identidad y diversidad, universalidad y particularidad. La universalidad contiene y dilata la identidad y la unidad de la fe teologal mientras que la particularidad concreta y actualiza la multiplicidad y la diversidad humanas. La *plenitud de la comunión católica* es una síntesis de lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, lo universal y lo particular que liga en una *pericoreosis* la *unidad idéntica y universal* con la *multiplicidad diversa y particular*.³³ El “universal católico” es una *comunión universal* capaz de integrar las diferencias plurales y particulares;³⁴ es una universalidad plena y no vacía, concreta y no abstracta, multiforme y no amorfa ni uniforme, centrada y no dispersa, integradora y no dominadora.

b. Dialéctica entre la sacramentalidad y la catolicidad

La catolicidad de la Iglesia es sacramental. La eclesiología actual resalta la sacramentalidad de la catolicidad, es decir, que la

32. “*La Iglesia es católica, es decir, universal, en primer lugar en relación al espacio, puesto que se extiende por todo el mundo... En segundo lugar es universal por la condición de los hombres, porque ninguno queda excluido de ella, ni señor ni siervo, ni varón ni mujer... En tercer lugar es universal en relación al tiempo... porque esta Iglesia comenzó en los días de Abel y perdurará hasta el fin del mundo...*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El Símbolo de los Apóstoles* artículo 9, en *Escritos de Catequesis*, Rialp, Madrid 1974, 96-97).

33. JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general (27/9/1989)*, *L'Oss. Rom* 1/10/1989, 3: “La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una ‘pluralidad’ y una ‘diversificación’, que no obstaculizan la unidad sino que le confieren en cambio el carácter de *comunión*”.

34. Juan Pablo II dijo durante Malvinas, en un momento de tensión entre lo universal y lo particular, que “en el Pueblo de Dios brilla como una de sus dimensiones más admirables la ‘catolicidad’ o ‘universalidad’. Lo constituyen, en efecto, hombres y gentes diseminados por todo el horizonte de la tierra, convocados y congregados por Jesús, Cabeza de este Pueblo, y por el Espíritu Santo, que de este mismo Pueblo es alma, principio de acción y cohesión. Así pues, el Pueblo de Dios no se limita a los confines, forzosamente estrechos de una nación, raza o cul-

universalidad es, a la vez, esencial, cualitativa, invisible o intensiva, *wesentlich* y, efectiva, cuantitativa, visible o extensiva, *wirklich*. La vocación universal de alcanzar la *totalidad* del hombre se expande en el espacio y el tiempo. Es *espacial* al asumir la extensión y la geografía para llegar “hasta los confines del mundo” (Hch 1,8); es *temporal* al abarcar el movimiento y la sucesión prolongándose “todos los días hasta el fin de los tiempos” (Mt 28,20). La Iglesia, al asumir las culturas locales e históricas, se hace efectivamente *católica*. Siendo “católica desde siempre, en el sentido dogmático de la palabra, la Iglesia deviene más plenamente Iglesia mundial, Iglesia de los pueblos”.³⁵

La *sacramentalidad de la Iglesia es universal*. Ella es signo de Cristo *para todos* los hombres y pueblos, con-vocados *en principio* a formar el único Pueblo santo de Dios. Y es signo de la acción salvadora de Cristo que ya actúa *de hecho en todos*.³⁶ La Iglesia significa a Cristo, Salvador universal, y la redención ya obrada por él para todos. Y significa el hecho de que Cristo, por su Espíritu, actúa salvíficamente en todos los hombres más allá de sus límites visibles. En la Iglesia y en las religiones actúa el mismo Espíritu de Cristo. “Pero la presencia *universal* del Espíritu no se puede equiparar a su presencia *peculiar* en la Iglesia de Cristo” (CR 85). Esta doctrina, enseñada por Juan Pablo II (RMi 21-29), es retomada en nuestro documento (CR 81-87), que señala que “la diferenciación entre los dos modos de acción del

tura, sino que se extiende por todo el universo... (el universalismo cristiano) ni ignora o desprecia las naciones, razas o culturas. Su grandeza y originalidad está precisamente en *amalgamar en una unidad viva, orgánica y dinámica a las más diversas gentes*; de tal modo que ni la unidad padece rupturas, ni la diversidad pierde sus riquezas esenciales” (JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos argentinos del 12/6/82*, n. 3, en EQUIPO PAULINO, *Juan Pablo II en la Argentina*, Paulinas, Buenos Aires, 1982, 62).

35. Y. CONGAR, *Romanité et Catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église*, *RevScPhTh* 71 (1987) 189.

36. “... (se entiende la universalidad) no sólo en cuanto en la Iglesia hay gente de todos los pueblos o en cuanto todos los hombres y todos los pueblos estarían llamados ‘en principio’ a entrar en ella; sino ‘universalidad’ en cuanto la Iglesia está en el mundo para servir —como signo de referencia e instrumento particularmente eficaz— esa acción salvadora de Cristo, que actúa ‘de hecho’ en todos los hombres y en todos los pueblos” (R. MUÑOZ *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Nueva Universidad, Santiago, 1973, 373-374).

Espíritu Santo no puede llevar a la separación de los mismos” (CR 82, cf. 80).³⁷

“La *acción universal* del Espíritu no hay que separarla tampoco de la *peculiar acción* que despliega en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. En efecto, es siempre el Espíritu quien actúa, *ya sea* cuando vivifica a la Iglesia y la impulsa a anunciar a Cristo, *ya sea* cuando siembra y desarrolla sus dones en todos los hombres y pueblos, guiando a la Iglesia a descubrirlos, promoverlos y recibirlos mediante el diálogo. *Toda clase de presencia del Espíritu* ha de ser acogida con estima y gratitud, pero el *discernirla compete a la Iglesia*, a la cual Cristo ha dado su Espíritu para guiarla hasta la verdad completa (Jn 16,13)” (RMi 29c).

¿Cómo se relacionan las dos formas de acción del Espíritu de Cristo: su obra secreta y universal en el mundo y su presencia sacramental y universal en y por la Iglesia? ¿Y cómo resolver la tensión entre la universalidad y la particularidad de la sacramentalidad eclesial? Me parece que comprendiéndola en relación a Cristo, el *Singular-universal concreto*, y según la *unión cristológica de los contrarios*. La sacramentalidad universal de la Iglesia visible, con todas sus limitaciones, aun con el escándalo de su particularidad, participa y expresa la singularidad universal e incluyente de Cristo. La Iglesia es *una y católica*, un sacramento para *todos* los hombres, que realiza a su modo el *universal católico* que brilla en Cristo. Sin reducir el Reino a sus fronteras visibles, la única Iglesia, una y dual (LG 8a), es semilla de la *totalidad* del Reino en y para el mundo (LG 5). A eso apunta el Concilio al decir que:

“este pueblo mesiánico, aunque no comprenda *de hecho* a todos los hombres y muchas veces aparezca como una *pequeña grey*, es, sin embargo, para *toda* la humanidad, germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación”(LG 9b, recogido por CR 79).

37. “Algunos pasajes del NT parecen insinuar el alcance universal de la acción del Espíritu, siempre en relación con la misión evangelizadora de la Iglesia que ha de llegar a todos los hombres” (CR 57).

Es sugestivo y útil este aporte de Martelet:

“la Iglesia, en su visibilidad estricta, como la Eucaristía, opera *la síntesis de esos contrarios* aparentemente irreconciliables que son el carácter limitado del medio y la universalidad ilimitada del término”.³⁸

La obra invisible y universal del Espíritu se vincula a la acción sacramental-universal del mismo Espíritu en la Iglesia. Se puede partir de uno de los contrarios pero es necesario abarcar a ambos con sentido católico. Si se arranca de la acción invisible no hay que omitir la visibilidad eclesial que revela su existencia y alcance. Si se parte de la visibilidad de la Iglesia es imprescindible llegar a la invisibilidad de la gracia que rebasa sus fronteras visibles. En la unidad de contrarios del *universal católico* ambas formas de la acción divina *se implican mutuamente*.

Es incontestable la independencia de la acción divina con respecto a la Iglesia, a la que se le puede aplicar el axioma: *Deus non enim alligavit sacramentis potentiam suam* (ST III, 67, 5, ad 2um). A la vez y sin contradicción, hay que sostener la índole *peculiar* de la acción de Cristo, mediante su Espíritu, en y por la Iglesia, su Cuerpo y Esposa. La acción invisible del Espíritu del Esposo reclama siempre la actuación de la Esposa. Desbordada pero no superada, la Iglesia siente ante los no cristianos, asociados invisiblemente por el Espíritu a Cristo y a su Cuerpo, el deber permanente de abarcarlos en “un solo Cuerpo y un solo Espíritu”.

El mismo y único Espíritu Santo es *uno en todos* (DVi 25-26) pero de un modo distinto a Cristo. Sí hay una *continuidad*, porque es el Espíritu de Cristo (Rm 8,9; Flp 1,19); se mantiene una *diferencia*, porque no hay una encarnación hipostática ni un Cuerpo (místico) del Espíritu. La unión entre Cristo y el Espíritu con la Iglesia se ha explicado acudiendo a las metáforas *cabeza-alma-cuerpo* y *cabeza-corazón-cuerpo*,³⁹ que indican la dialéc-

38. G. MARTELET, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, 111.

39. Evitando una interpretación de sabor monofisita el Concilio usa la metáfora con una analogía operativa: “nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno y el mismo en la Cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica

tica entre la superioridad manifiesta de Cristo y la influencia oculta del Espíritu en el Cuerpo de Cristo.

“La cabeza tiene una *eminencia manifiesta* sobre los miembros exteriores, mientras que el corazón tiene una *influencia oculta*. Por eso el Espíritu Santo se compara al corazón, porque *invisiblemente* vivifica y une a la Iglesia, mientras que Cristo, por su naturaleza, se compara a la cabeza, porque *en cuanto hombre* está al frente de todos los hombres” (ST III, 8, 1, ad 3um).

4. El “intercambio” entre la Iglesia y las religiones

Sobre aquella doble acción universal de Cristo por su Espíritu hay que entender el intercambio de la Iglesia con los pueblos, sus culturas y sus religiones (cf. CR 78, 81).

El Espíritu, uno y el mismo, obra en los pueblos impulsándolos hacia Cristo, y obra desde Cristo, presente en la Iglesia, impulsándola a misionar a todos los pueblos. Jesús asume la *peregrinación de los pueblos* y congrega al Pueblo de Dios para que los atraiga al Reino: “Por eso les digo que muchos vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, en el Reino de los Cielos” (Mt 8,11-12). A la vez, Jesús perfecciona aquel movimiento con la *misión a los pueblos*. Así el universalismo del AT, abierto en los cantos del Siervo, se cumple en la Iglesia del NT, enviada por el Resucitado a hacer discípulos a los pueblos: “vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos” (Mt 28,18-20). El Espíritu actualiza y universaliza la obra de Jesús *actuando en la Iglesia centrífugamente*, al impulsar su misión para dar a Cristo a todos (CEC 732, 738), y *actuando en los pueblos centrípetamente*, al moverlos hacia la fe en Cristo y hacia la Iglesia (CEC 683, 737). La misión es una *epiphania* (AG 9b) que completa la acción oculta de Dios, manifiesta la presencia del Espíritu, comunica la plenitud de Cristo y extiende la catolicidad de la Iglesia, *congregando al Pueblo de Dios, uno y universal, desde todos los pueblos* (AG 15).

y mueve todo el cuerpo, que su operación pudo ser comparada por los Santos Padres con el servicio que realiza el principio de la vida, o el alma, en el cuerpo humano” (LG 7g).

El axioma *Dios llega antes que el misionero* indica una actividad del Espíritu que no afecta

“únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones” (RMi 28). Esa obra exige “respeto por el hombre en su búsqueda de respuesta a las preguntas más profundas de la vida y respeto por la acción del Espíritu en el hombre” (RMi 29).

La tarea misionera, guiada por el Espíritu, busca salvar y manifestar aquella obra escondida.

“La actitud católica consiste en descubrir el núcleo espiritual y la vocación —en última instancia, el trabajo del Espíritu— buscando el fondo de identidad de una cultura, de un pueblo, de una religión también”.⁴⁰

Por eso la Iglesia va *al encuentro de una gracia de Dios* derramada en los pueblos, a pesar de sus fallas y opacidades, para *perfeccionar la acción secreta del Espíritu*, enriqueciéndola y enriqueciéndose, porque recién

“cuando civilizaciones como las de India o China hayan sido penetradas por el Evangelio, entonces aparecerán nuevas formas de vida religiosa auténticamente católicas, es decir, verdaderamente inspiradas por la Iglesia, expresando la unidad de la misma fe y, sin embargo, diferentes de aquellas que nosotros conocemos, enriqueciendo la catolicidad”.⁴¹

Además, los dones de los pueblos ayudan a la Iglesia a *descubrir las innumerables riquezas de Cristo*. Esos dones, semillas del Verbo dispersas, alcanzan su plenitud en Cristo, el *Verbo total*, que concentra personalmente toda semilla de verdad, bondad y belleza. El Verbo encarnado, *universal concreto* de dimensiones

40. “La actitud católica consiste en descubrir el núcleo espiritual y la vocación —en última instancia, el trabajo del Espíritu— buscando el fondo de identidad de una cultura, de un pueblo, de una religión también” (J. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Centurion, Paris, 1975, 138).

41. Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Cerf, Paris, 1951, 62-63.

inmensas (Ef 3,18), reúne en sí todos los valores de todas las culturas. Al dar a los pueblos el *misterio de Cristo*, plenitud de la salvación, la Iglesia les entrega la plenitud de sus valores humanos, culturales y religiosos. De ahí que la Esposa tiende a las culturas por fidelidad a su Esposo, Verbo de Dios que se encarna en un mundo que le es familiar, pues “todo ha sido por Él y para Él” (Col 1,16-17). Participando de la catolicidad de Cristo, ella debe “encontrar aquello que, en Cristo, es para la humanidad y para el mundo, y aquello que, en la humanidad y en el mundo, es para Cristo”.⁴²

La Iglesia asume, purifica y eleva los dones de los pueblos “para confesar la gloria del Creador, para ilustrar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana” (AG 22a). *Ilustrar la gracia del Salvador* significa que todos los recursos de las culturas ayudan a formar el *rostro del Cristo total*.⁴³ Cada cultura permite a la Iglesia reexpresar el misterio de Cristo de un modo nuevo y “desarrollar nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu” (DP 234). El intercambio de la inculturación (SA 21) ayuda tanto a los pueblos como a la Iglesia. La pluralidad de culturas expresa mejor *la Plenitud de Cristo*; por eso la Iglesia debe:

“aceptar de las culturas de los pueblos todo aquello que está en condiciones de expresar mejor las inagotables riquezas de Cristo (Ef 3,8). Sólo *con el concurso de todas las culturas* tales riquezas podrán manifestarse cada vez más claramente y la Iglesia podrá caminar hacia un conocimiento cada día más completo y profundo de la verdad, que le ha sido dada ya enteramente por su Señor” (FC 10).

Se da así un *admirable intercambio de dones divinos*: entre aquellos que los pueblos dan al Pueblo de Dios —dones que expresan gérmenes de Cristo e impulsos del Espíritu— y el gran Don de la totalidad de Cristo y de su Espíritu que la Iglesia reci-

42. Y. CONGAR, *Le role de l'Église dans le monde de ce temps* en Y. CONGAR-M. PEUCHMAURD, *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes*, Cerf, Paris, 1967, 325-326.

43. En analogía con la frase de Dante en la *Divina Comedia* (Purg. XXXII, 102) “Cristo es romano”, Juan Pablo II ha dicho en Asia que “Cristo es asiático” y en Africa ha hablado del “Cristo africano”.

be, tiene y da a los pueblos. El fin de este intercambio es realizar *la plenitud de Cristo en la Iglesia y en el Mundo*, porque Cristo llena al mundo por la Iglesia y a la Iglesia desde el mundo.⁴⁴

El *doble dinamismo universal del Espíritu*, invisible y centrípeto por un lado, y sacramental y centrífugo por el otro, expresa el universalismo salvífico de Dios centrado en Cristo, la singularidad peculiar de la Iglesia y de su catolicidad, que rebasa la mera dialéctica lógica universal-particular, y el intercambio con los pueblos para alcanzar la Plenitud.

5. *¿Ecclesia extra ecclesiam?*

Otro aspecto de la cuestión es la posible *eclesialidad* de las religiones, que se responderá mejor al considerar su valor *salvífico*. ¿Tienen las religiones, junto a su limitado valor salvífico (CR 85), algún valor eclesial? La *ecclesia universalis* congrega desde Abel hasta el último elegido e incluye a los “justos no cristianos”, antes y después de Cristo, justificados por él y *espiritualmente* cristianos. Está formada por todos los individuos “que han sido, son o serán sus miembros por la fe en Cristo”.⁴⁵ Pero, ¿hay *alguna eclesialidad* en las religiones, vistas como comunidades e instituciones, antes y fuera de la Iglesia visible? ¿Hay *ecclesia extra ecclesiam*, o *extra ecclesiam nulla Ecclesia*? Las preguntas interrogan si hay alguna forma de eclesialidad antes y fuera de la *Iglesia de Cristo*, configuración escatológica, católica y sacramental de la Iglesia constituida por Cristo y manifestada en el Espíritu (LG 2).

La Iglesia *desde Abel* incluye hombres de todos los tiempos pertenecientes a pueblos que transitan la historia bajo el influjo salvífico de Cristo. Ellos son llamados por Dios *en medio de sus*

44. “Cristo es plenitud de la Iglesia, pero por ella alcanza también su plenitud (Ef 1,23)... Cristo nos llena con su plenitud; pero en su cuerpo místico, que debe crecer hasta llegar a la plenitud (Ef 4,13), es completado o plenificado por nosotros. Cristo recibe, pues, de los hombres y de la creación” (Y. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/1, Cristiandad, Madrid, 1973, 507).

45. Y. CONGAR, *Vision de l'Église chez Thomas von Aquin*, *RevScPhTh* 62 (1978) 526.

lazos sociales, históricos, culturales y religiosos. Los justos no cristianos se asocian a su modo a la pascua de Cristo (GS 22) y participan *mystice* de su Cuerpo al responder a la gracia *en y por medio* de las semillas del Verbo y de los frutos del Espíritu presentes en sus culturas y religiones. Pero Dios ha querido salvar “constituyendo un pueblo” (LG 9). Al convocar a los hombres a su Pueblo, Dios asume su dimensión social e histórica. Se puede descubrir *una figura de eclesialidad en el valor cohesivo de las religiones de los pueblos* en las que se dan mediaciones comunitarias e institucionales que, si bien no se identifican con la comunidad e institución eclesial, transmiten “cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos” (LG 16), en cuya participación juegan los individuos su respuesta a la gracia.

“Dada la característica de socialidad, propia del ser humano, las religiones, *en cuanto expresiones sociales de relación del hombre con Dios*, ayudan a sus adeptos a la acogida de la gracia de Cristo (*fides implicita*) necesaria para la salvación” (CR 4).

Por eso, agrego, les ayudan a su misteriosa vinculación a la Iglesia. Pero, al no realizar una comunión centrada en el Mesías, como tienen las iglesias cristianas y, de algún modo, Israel, *esta eclesialidad es muy frágil*, una cierta *Iglesia de incógnito*, “que anhela internamente llegar a una visibilidad sacramental adecuada”.⁴⁶ Tal aspiración denota, apenas, un *proceso de eclesialización*.⁴⁷ Hay en las estructuras religiosas comunitarias una *virtual*

46. E. SCHILLEBEECKX, *Iglesia y Humanidad, Concilium* 1 (1965) 79. DE LUBAC rechaza la expresión “una Iglesia que se ignora” (*Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1967, 156).

47. Esta figura de una *mínima eclesialidad* puede ser completada con otro argumento, que no es posible desarrollar aquí, usado por San Agustín y Santo Tomás al responder a la cuestión *de necessitate sacramentorum*. “Según Agustín ‘los hombres no pueden unirse en una religión, verdadera o falsa, si no se vinculan mediante la relación (consortio) de algunos signos o sacramentos visibles’ (*Contra Faustum* XIX, 11; PL 42,355). Por eso es necesario para la salvación humana que los hombres se unan en una sola confesión de la religión verdadera. Y por eso los sacramentos son necesarios para la salvación” (ST III, 61, 1, sc). Los sacramentos *son convenientes a la dimensión social del hombre, de la religión y del signo*, ya que reúnen a los hombres en una comunidad de culto a Dios. El carácter social de todo signo —*De Doctrina Christiana* II, 25: “Los hombres tendrán necesi-

eclesialidad en camino hacia la plena actualidad eclesial. Juan Pablo II destaca en las religiones, y no sólo en sus individuos, el valor real y objetivo de su *ordenación* al Pueblo de Dios universal:

“Es precisamente, el *valor real y objetivo* de esta ‘ordenación’ a la unidad del Pueblo de Dios, muchas veces escondida a nuestros ojos, lo que podemos reconocer en la Jornada de Asís”.⁴⁸

A estas categorías se pueden unir las usadas en LG 2 y CEC 760 para el período *ante legem* —que persiste de algún modo en las religiones que no participan de la revelación bíblica— y decir que en ellas, en cuanto estructuras visibles, comunitarias, históricas e institucionales, hay una *prefiguración* de la Iglesia como comunidad de salvación. Una *figura* que apunta hacia una realidad (ST III, 8, 3, ad 3um) pero no se identifica con ella. Conforme a la lógica de la “encarnación redentora” la Iglesia debe *asumir* el movimiento de eclesialización o la figura eclesial de los pueblos, *purificar* lo que no condice con el Evangelio, y *completar* la *plena actualidad eclesial* instaurando al Pueblo de Dios *actualiter* en el mundo. La misión ayuda a los pueblos a alcanzar *la Plenitud de Cristo, del Espíritu y también de la Iglesia*, pues hay muchas figuras pero “la realidad es el Cuerpo de Cristo” (Col 2,17).

II. LA MISIÓN UNIVERSAL

La sacramentalidad católica de la Iglesia conduce a considerar su *misión universal* en el plan de Dios que quiere la salvación de toda la humanidad (CR 12, 23-26, 76, 103/4, 114-117).

dad de signos no solamente para la enseñanza sino para la vida social” (PL 34,54)— cohesiona y forma comunidad. La práctica sacramental común es un medio que confiesa la fe cristiana, la religión verdadera. La Iglesia es fabricada “per fidem et fidei sacramenta” (ST III, 64, 2, ad 3um).

48. JUAN PABLO II, *Alocución a los cardenales y prelados de la Curia romana* 22/12/1986, *L'Oss Rom* 4/1/87, 7.

“A través de la *martyria* del Evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo. Como sacramento universal de salvación la Iglesia es esencialmente una Iglesia misionera. Pues Dios, en su amor, no sólo ha llamado a los hombres a alcanzar su salvación final en la comunión con él. Más bien pertenece a la plena vocación del hombre que su salvación no se realice en el servicio de la «sombra de las cosas futuras» (Col 2, 17), sino en el pleno conocimiento de la verdad, en la comunión del pueblo de Dios y en la activa colaboración para la venida de su Reino...” (CR 76).

1. La misión: exigencia de la catolicidad de la Iglesia peregrina

a. La Iglesia: comunión misionera

La misión tiene un lugar central en la Iglesia⁴⁹ porque ella “existe para evangelizar” (EN 14). La *misionalidad* es una dimensión esencial de la *eclesialidad*. Esto lleva a integrar plenamente la misionología en la eclesiología y a pensar una eclesiología dinámica y misionera. Esta *circularidad* Iglesia-misión ve a la Iglesia como un *misterio de comunión misionera*.

“«La comunión genera comunión», y esencialmente se configura como «*comunión misionera*»... La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que «la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión»“ (ChL 32).

La misión pertenece a la Iglesia peregrina en cuanto efecto y prolongación de las misiones divinas. El “amor fontal o caridad de Dios Padre” (AG 2b) funda el dinamismo de las *misiones trini-*

49. “... la llamada *vuelta o «repatriación» de las misiones a la misión de la Iglesia*, la confluencia de la misionología en la eclesiología y la inserción de ambas en el *designio trinitario* de salvación, han dado un nuevo respiro a la misma actividad misionera, concebida no ya como una tarea al margen de la Iglesia, sino inserta en el *centro* de su vida, como compromiso básico de todo el Pueblo de Dios” (RMi 32).

tarias, del “Dios-en-misión”,⁵⁰ primer punto de referencia de la misión eclesial.

“La Iglesia *peregrinante* es, por su naturaleza, *misionera*, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2a).

La misión surge de la índole peregrina de la comunión eclesial y arraiga de un modo peculiar en su *catolicidad* (AG 1). Este punto es acentuado por la reflexión teológica del siglo XX y también por el magisterio reciente: la misión es una exigencia de la *catolicidad* (CEC 848).

“La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser *sacramento universal de salvación*, por exigencia íntima de su misma *catolicidad*, obedeciendo al mandato de su Fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres” (CEC 849).

b. Dialéctica entre la catolicidad y la misión

Hay una profunda relación dialéctica entre la *catolicidad* y la *misión* (CR 76, CEC 848-856). Un aspecto de la naturaleza católica de la Iglesia es su *misión universal*.⁵¹ *La misión tiene un destino universal* (EN 49; RMi 23): se dirige “a todos los pueblos” (Mt 28,19); “a toda la creación” (Mc 16,15); “a todas las naciones” (Lc 24, 47); “hasta las confines de la tierra” (Hch 1,8); “ante todos los hombres” (Hch 22,15).

La Iglesia es “*catolicidad dinámica y élan misionero*: del uno al otro no hay punto de diferencia”.⁵² La *catolicidad* y la *misión* son *correlativas* y entre ellas hay cierta *causalidad recíproca*. a) *La catolicidad es causa de la misión*, ya que ésta es una propiedad de la Iglesia, sujeto agente de la *misión*, y la *misión* es una

50. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiólogía dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988, 211. Las misiones trinitarias son prolongaciones temporales de las procesiones eternas (ST I, 43, 1).

51. “La Iglesia es *católica*: Anuncia la totalidad de la fe; lleva en sí y administra la plenitud de los medios de salvación; es enviada a todos los pueblos; se dirige a todos los hombres; abarca todos los tiempos; es, por su propia naturaleza, *misionera* (AG 2)” (CEC 868).

52. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris, 1946, 32.

exigencia de la catolicidad. b) *La misión es causa de la catolicidad*, porque por aquella la Iglesia realiza efectivamente su catolicidad. Journet ha estudiado esta dialéctica mostrando que la misión, propia del tiempo de la Iglesia, es “la puesta en obra, en el registro dinámico del obrar, de su catolicidad estructural y constitutiva”⁵³ hasta alcanzar la *catolicidad final*.⁵⁴ Así se establece la progresión: catolicidad inicial o esencial, acción misionera, catolicidad final o efectiva. La catolicidad y la misión están unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta el punto que cada una es, a su modo, fuente y fruto de la otra. La comunión católica es misionera y la misión es universal, para hacer más plenamente católica la comunión. Por eso se puede hablar de *catolicidad o universalidad misionera* y de *misión católica o universal*.

(1) Un primer movimiento *va de la catolicidad a la misión*. “La Iglesia no deviene universal (o católica) porque ella se ocupe de la misión, sino que ella *se ocupa de la misión porque es esencialmente universal*”.⁵⁵ La Iglesia se extiende respondiendo al llamado de su naturaleza católica y la catolicidad *se va realizando* según la misión se despliega en la historia. Al misionar la Iglesia extiende y, a la vez, enriquece su catolicidad con los aportes de los pueblos.

“... el beneficio de esta liberación no será para ellos solos: todo el cuerpo de la Iglesia, donde ellos serán injertados, se beneficiará, porque ellos la ayudarán a explotar *de una manera nueva* el tesoro que ella ha recibido de Dios y cuya fecundidad no tiene límites. Por eso las misiones aparecen más todavía como *la actualización de la catolicidad de la Iglesia*: no solamente dándole a ella miembros más numerosos o incluso cualitativamente diversos, sino haciendo manifestar a la luz del día toda la variedad del Don divino”.⁵⁶

(2) Un movimiento complementario *va de la misión a la catolicidad*. Porque la catolicidad es *don y tarea*, la misión tiene que de-

53. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, Desclée, Paris, 1951, 1207.

54. JOURNET, o. c., 1951, 1252.

55. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu. Essai de théologie biblique*, l'Orante, Paris, 1965, 156.

56. DE MONTCHEUIL, o. c., 1951, 161.

sarrollarla activamente. La historia de la Iglesia es el desarrollo histórico de su catolicidad por la misión. Esto se puede verificar históricamente, como lo hizo el Papa con respecto a la primera evangelización de América al llamarla “un despliegue misionero sin precedentes... una nueva configuración al mapa eclesial... el prorrumpir vigoroso de la catolicidad querida por Cristo”. La Iglesia es hoy *más universal* que en otros momentos porque el ámbito de su presencia es el mundo entero, como lo advirtió el Concilio y se hace patente al llegar al III milenio. Más aún, en virtud del proceso de globalización, se plantea ahora el novedoso “encuentro entre el universalismo cristiano, es decir, la catolicidad de la fe, y el universalismo humano, nacido de la unificación del mundo”.⁵⁷ Evangelizar el hecho y la idea de la globalización requiere pensar la *sintonía* entre la catolicidad eclesial y la mentalidad universalista, guardando tanto la unidad como la distinción.⁵⁸

2. Las razones de la misión evangelizadora

a. Razón general: comunicar la plenitud de Cristo al hombre

¿Cuál es el sentido de la misión de anunciar el Evangelio y de implantar la Iglesia en el mundo. Si la pertenencia visible a la Iglesia peregrina no es intrínsecamente necesaria para lograr la salvación *eterna* de los *individuos*, ¿qué razones justifican su misión evangelizadora? ¿*Para qué, entonces, la misión?* (RMi 4) ¿Será para realizar *más plenamente* la salvación no sólo a nivel individual y eterno sino también *comunitario e histórico*? Es difícil contestar esas preguntas pero es útil, al menos, indicar la razón que subyace a respuestas particulares.

El plan de Dios, centrado en Cristo, sigue la “lógica de la encarnación redentora”, es decir, se adapta al modo humano de ser, conocer y obrar, comunicando la salvación “de hombre a hombre”,

57. A. DONDEYNE, *Rencontre des Cultures: Vrai et Fausse Universalisme, Justice dans le monde* 3 (1962) 38.

58. C. GALLI, *Catolicidad y globalización. A propósito del Sínodo para América*, *Criterio* 2205/6 (1997) 610.

y por eso se realiza mediante el hombre Jesús y su Iglesia. La economía divina posee una "dinámica encarnatoria" que objetiva, intensifica y plenifica la salvación.

"La posición *inclusivista* ya no considera la misión como tarea para impedir la condenación de los no evangelizados (posición *exclusivista*). Incluso reconociendo la *acción universal del Espíritu Santo*, observa que ésta, en la economía salvífica querida por Dios, *posee una dinámica encarnatoria que la lleva a expresarse y objetivarse*. De esta manera la proclamación de la palabra *conduce esta misma dinámica a su plenitud*. No significa sólo una tematización de la trascendencia, sino la *mayor realización* de la misma, al colocar al hombre ante una decisión radical. *El anuncio y la aceptación explícita de la fe hace crecer las posibilidades de salvación y también la responsabilidad personal*. Además, la misión se considera hoy como tarea dirigida no sólo a los individuos, sino sobre todo a los pueblos y a las culturas" (CR 24).

En los textos citados de CR 24 y 76 aparecen varios temas que justifican la misión dirigida a individuos y pueblos: la economía encarnatoria, la dinámica de plenitud o de mayor realización, el pleno conocimiento de la verdad, la comunión del pueblo de Dios, la activa colaboración para la venida del Reino. Se pueden sintetizar diciendo que la misión evangelizadora, que trasmite la revelación definitiva y universal de Dios en Cristo por el Espíritu, tiene como fin *llevar a su mayor plenitud comunitaria e histórica la salvación*.

De Lubac pensaba de una manera similar cuando, hace medio siglo, acuñó esta sugestiva frase: "Las misiones no son solamente «une affaire» de vida o de muerte sino de *plenitud de vida*".⁵⁹ En realidad, ya en el capítulo VII de *Catolicismo* titulado *La salvación por la Iglesia*, al plantearse la necesidad de la Iglesia para la salvación de los infieles, tomaba una fórmula usada por Glorieux que sostenía que las misiones aportan una *plenitud de vida*. En Cristo Dios se da como Plenitud al hombre ya en el tiempo, constituyendo la plenitud del hombre y del tiempo, como pro-

59. H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris, 1946, 37.

clama Juan Pablo II al meditar sobre la Encarnación (TMA 9-10). La misión de la Iglesia es “necesaria” para que todos los hombres de todos los tiempos y lugares (RMi 11) puedan participar, ya en esta historia peregrina, de “las inescrutables riquezas de Cristo” (Ef 3,8) mediante la comunión en el Espíritu.

b. Razones de carácter cristológico y eclesiológico

No es posible pensar a fondo las distintas *razones* que muestran la necesidad-conveniencia de la misión de la Iglesia en la historia. En esta sección, de carácter conclusivo, se sugieren algunos argumentos acerca del servicio de la misión a una *mayor plenitud de vida*.

La adhesión a Cristo es una mayor plenitud en el conocimiento de la verdad

En consonancia con lo que dice CR 13 sobre “la salvación como verdad y el estar en la verdad como salvación” (cf. CR 90, 103), el *Catecismo* explica sobre el motivo de la misión

“En efecto, Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad (1 Tim 2,4). *Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad. La salvación se encuentra en la verdad.* Los que obedecen la moción del Espíritu de verdad están ya en el camino de la salvación; pero la Iglesia, a quien esta verdad ha sido confiada, debe ir al encuentro de los que la buscan para ofrecérsela. *Porque cree en el designio universal de salvación, la Iglesia debe ser misionera*” (CEC 851).

La íntima relación entre la revelación de la verdad y la oferta de salvación, considerada en trabajos anteriores, evoca la enseñanza de Santo Tomás para quien el conocimiento de las Personas divinas nos fue necesario “para que pensemos rectamente acerca de la salvación del género humano, que es llevada a término (perficitur) por medio del Hijo encarnado y del don del Espíritu Santo” (ST I, 32, 1, ad 3um). La Plenitud del Verbo de la Verdad y la Vida, que ha tendido su carpa entre nosotros, es participada más plenamente cuando Cristo es conocido por la fe y reconocido por la confesión de la fe de una manera personal, o sea, consciente y libre, por “una decisión radical” (CR 24) de la persona. El anuncio del Evangelio y la fe explícita en Cristo hacen cre-

cer las posibilidades de salvación. La adhesión personal de la fe a Cristo lleva a su plenitud el *anima naturaliter christiana* de todo hombre. En este sentido, proponer el Evangelio es un *homenaje a la inteligencia y a la libertad* de los hombres que pueden adherirse personalmente por la fe al Dios comunicado en Cristo. Lo decía Pablo VI:

“... Pero proponer a esa conciencia la verdad evangélica y la salvación ofrecida por Jesucristo... *lejos de ser un atentado contra la libertad religiosa es un homenaje a esta libertad, a la cual se ofrece la elección de un camino que incluso los no creyentes juzgan noble y exaltante...* Este modo respetuoso de proponer la verdad de Cristo y de su reino, más que un derecho es un *deber* del evangelizador. Y es a la vez un *derecho* de sus hermanos recibir a través de él el anuncio de la Buena Nueva de la salvación. Esta salvación viene realizada por Dios en quien El lo desea y por caminos extraordinarios que sólo El conoce. En realidad, si su Hijo ha venido al mundo ha sido precisamente *para revelarnos, mediante su palabra y su vida, los caminos ordinarios de la salvación*” (EN 80).

La misión hace más pleno el señorío histórico de Cristo, Cabeza de la humanidad

La Iglesia es como un sacramento que hace presente a Cristo en todo tiempo y lugar. Su misión apunta a que Cristo sea comunicado y recibido como causa universal de salvación y cabeza de la humanidad redimida *ya en la historia*, para “que toda lengua proclame, para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es el Señor” (Flp 2,11). La Iglesia evangeliza para que Cristo pueda ser confesado públicamente por personas y comunidades. Por eso su misión se dirige no sólo a los individuos sino “sobre todo a los pueblos y a las culturas” (CR 24).

Pertenece a la lógica encarnatoria y católica de la salvación que la predicación del Evangelio y la confesión de Cristo empuje la historia hacia su advenimiento escatológico (AG 9). La evangelización de la historia tiene así cierta relación con la llegada de la Parusía como final-meta de la historia. El fin de la Iglesia y de su misión es “que se cumpla efectivamente el Propósito de Dios que puso a Cristo como principio de salvación para todo el mundo” (LG 17). La misión sirve para manifestar y cumplir el Plan salvífico conduciendo la historia a su plenitud. Es *epifánica* porque revela el misterio de la historia y su destino de unidad universal (AG 7).

La misión debe llevar el Evangelio durante la historia a todos los pueblos y sólo entonces advendrá el final: “Se proclamará esta Buena Noticia del Reino en el mundo entero (*oikouméné*) para dar testimonio a *todos los pueblos (pánta tá ethnón)*. Y entonces vendrá el fin” (Mt 24,14). Hay una incidencia misteriosa del proceso histórico de la evangelización de los pueblos en el *adviento del Reino escatológico*.⁶⁰ La misión actúa “esperando y acelerando la venida del Día del Señor” (2 Pe 3,12) hasta alcanzar la Promesa de Dios: “nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia” (2 Pe 3,13).

La misión realiza de un modo más pleno, concreto y universal la caridad de Cristo

Dios se ha dado a Sí mismo en su Hijo (Jn 3,16) y en su Espíritu (Jn 14,16). Dios, que es Amor (1 Jn 4,8), derrama su amor en nuestros corazones por el Don de su Espíritu (Rm 5,5). La caridad es un don que recibimos de Dios y que tenemos para comunicar a todos los hombres. “*Sólo un universal del Don pertenece a todos*. El se expresa en una tensión extática que, paradójicamente, no le hace encontrar su identidad más que saliendo de sí”.⁶¹

La misión de la Iglesia es testimoniar la caridad de Dios en Cristo a todos (RMi 31; AG 10). La misión abre a la fe en el amor divino manifestado en Cristo, porque “nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él” (1 Jn 4,16). A la vez que comunica a todos el amor “de” Cristo invita a todos al amor “a” Cristo, para que Cristo, el mayor Amante, sea también el supremo Amado. La misión ayuda a alcanzar la plenitud del amor en la caridad a Dios y al hombre “en Cristo”, fuente y modelo del verdadero amor.

“Por otra parte el amor de Dios y del prójimo, hecho posible en última instancia por Jesús, el único mediador, es el solo camino pa-

60. Este punto ha sido planteado por L. GERA; cf. *La Iglesia frente a la situación de dependencia* en L. GERA, A. BÜNTIG, O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 43-45; *Religión y Cultura. El diálogo del Cristianismo con la Cultura Moderna*, SEDOI 86/87 (1985) 34-35.

61. P. EYF, *Universel rationnel et universel catholique* en G. GEFFRÉ, *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris 1984, 174.

ra llegar a Dios mismo. *Las religiones pueden ser portadoras de la verdad salvadora sólo en cuanto llevan a los hombres al verdadero amor*" (CR 87).

El amor universal de Cristo funda el amor a Cristo en todos y en cada uno de los hombres. Es el amor del Buen Samaritano (Lc 10,25-37), universal y concreto, que se abre a todos y se aproxima a cada uno, sin fronteras, hasta el punto que *caritas* y *catholicitas* se vuelven sinónimos.⁶² Por la globalización comunicacional hemos contemplado en 1997 la *universalidad concreta de la caridad* en Teresa de Calcuta, símbolo real del "universal católico". Un *amor universal* por los "muriendo" que yacen en "la ciudad de la alegría" y que "alza de la basura al pobre". Un *amor evangélico* que contempla a Jesús, el Pobre, en sus hermanos más pequeños (Mt 25,31). Un *amor cristiano* con una universalidad *centrada* en Cristo y vivida desde una identidad católica y religiosa transparente. Un *amor católico* que manifiesta una universalidad *abierta* a todos sin acepción: socorría a todos los miserables; aceptaba a todos como voluntarios; y fue reconocida por todos, en la India y el mundo.

La misión efectúa una mayor realización social, histórica y universal de la Iglesia

La misión es conveniente para que la Iglesia alcance, sacramentalmente, a todos los hombres y pueblos, para que realice efectiva o extensivamente su catolicidad esencial o intensiva, para que enriquezca su catolicidad llenándose con la herencia de los dones de todos los pueblos.

"En la medida en que la Iglesia reconoce, discierne y hace suyo lo verdadero y bueno que el Espíritu Santo ha obrado en las palabras y hechos de los no cristianos, *se convierte cada vez más en la verdadera Iglesia católica*, 'que habla todas las lenguas, que entiende y abraza todas las lenguas en el amor, y supera de esta forma la dispersión de Babel' (AG 4) (CR 78).

62. SAN AGUSTÍN: "... et nescio quis ponit in Africa fines charitatis! Extende charitatem per totum orbem, si vis Christus amare; quia membra per orbem iacent" (*In Ep. Joh. ad Parthos* 10, 8; PL 35, 2060).

La misión no se funda sólo en la necesidad de los hombres de ser salvados sino también en la vocación de la Iglesia a dilatarse universalmente, en su naturaleza católica destinada a reunir en un sólo Cuerpo a toda la humanidad salvada. La catolicidad se realiza plenamente por la convergencia de la peregrinación centrípeta de los pueblos y por la misión centrífuga de todo el Pueblo de Dios, para que la Iglesia sea plenamente un “Pueblo de pueblos”.

Aquí corresponde enunciar el tema de *la misión como diálogo y anuncio* (DA 77, 82; CR 78, 105-106, 114-117). La misión es un diálogo, salvífico y evangelizador, que implica dar y recibir, hablar y escuchar, enriquecer y ser enriquecido. En la relación entre la Iglesia y las religiones el diálogo apunta a recibir y el anuncio menta el dar. El diálogo lleva a aprender, “advertir en un diálogo paciente y sincero las riquezas (*divitias*) que Dios generoso, ha distribuido a las gentes”... y “examinar esas riquezas (*istas divitias*) a la luz del Evangelio, liberarlas y someterlas al señorío de Dios Salvador” (AG 11). El anuncio busca enseñar con sencillez la plenitud de Cristo para que hombres y pueblos tengan Vida en abundancia. La Iglesia, como Jesús, debe tener humildad para recibir y generosidad para dar.⁶³

“La tarea misionera implica un *diálogo respetuoso con los que todavía no aceptan el Evangelio* (cf. RMi 55). Los creyentes pueden sacar provecho para sí mismos de este diálogo *aprendiendo* a conocer mejor cuanto de verdad y de gracia se encontraba ya entre las naciones, como por una casi secreta presencia de Dios (AG 9). Si ellos *anuncian* la Buena Nueva a los que la desconocen, es para consolidar, completar y elevar la verdad y el bien que Dios ha repartido entre los hombres y los pueblos, y para purificarlos del error y del mal para gloria de Dios, confusión del diablo y felicidad del hombre (AG 9)” (CEC 856).

63. “El Verbo puede darnos a conocer al Padre porque todo lo ha aprendido de él y ha consentido en aprenderlo todo del hombre. Así debe ocurrir en la Iglesia para aquellos que quieren encontrar a sus hermanos y hermanas de otras religiones y dialogar con ellos... *el diálogo interreligioso pide la humildad de Cristo y la transparencia del Espíritu Santo*” (CR 116).

El intercambio misionero establece un *circuito de gracia* en el que los pueblos se enriquecen con el Don que les da la Iglesia y ésta se beneficia con los dones que Dios ha puesto en las culturas y religiones.⁶⁴ Este estilo dialogal de la misión corresponde al mismo ser de la Iglesia y de su relación al mundo conforme al “diálogo de salvación” instaurado por Dios.

“... la Iglesia, sujeto servidor de la Revelación en su servicio al mundo, es, por esencia, una *Iglesia dialogal, una Iglesia en diálogo*. No a pesar de, sino precisamente en virtud de su exigencia fundamental de absolutividad, la Iglesia debe entablar un diálogo con el mundo. Y es capaz de hacerlo sin caer en el «hacer-como-si» (tun als ob). Para expresarlo de otra manera: el diálogo es la forma específica de que se reviste el testimonio de la Iglesia peregrina. Al mismo tiempo, el mundo —en el diálogo— ofrece a la Iglesia la posibilidad de dar realmente testimonio de manera singularísima y *ser, de este modo, Iglesia*”.⁶⁵

La misión dilata la caridad evangelizadora de la Iglesia

Al evangelizar la Iglesia pone en acto la caridad por la que comparte el mayor Don que ha recibido, la autocomunicación del mismo Dios en Cristo y en su Espíritu, para que todos los hombres puedan alcanzar esa *plenitud* formando el Pueblo de Dios ya en la historia. De esta forma, la débil unión con la Iglesia que tienen hombres de distintas religiones —se llame ordenación, vinculación, asociación o mística pertenencia, y se realice aun en los grados más imperfectos de la potencia y la figura— puede convertirse en una comunión perfecta en la plena actualidad eclesial ya *in statu viae*. Pablo VI usa este argumento en EN 53:

“Al contrario, la Iglesia piensa que estas multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo, dentro del cual

64. “... no tenemos que considerarnos más como dando a los otros aquello que ellos no tienen más que recibir, sino *como dando a los otros de quienes nosotros también vamos a recibir*, y, puede ser, mucho más de lo que nosotros habremos dado... Los cristianos que aportan la fe a aquellos que no la tienen aún, se preparan a devenir un día los deudores. Es un intercambio que se instituye. La actividad misionera realiza un *circuito de gracia*” (DE MONTCHEUIL, o. c., 161).

65. E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, 134.

creemos que toda la humanidad puede encontrar, *con insospechada plenitud*, todo lo que busca a tientas acerca de Dios, del hombre y de su destino, de la vida y de la muerte, de la verdad”.

La Iglesia, al difundir por la misión el sumo Bien que recibe y posee como un Don, dilata su caridad haciéndola efectiva y plenamente universal.

“Por ella la Iglesia afirma en acto su voluntad de comunicar aquello que ella posee a toda la humanidad. Eso es para ella un medio eficaz par mostrar que no está limitada a un círculo cualquiera, a un pueblo, a una raza determinada, sino que *su caridad es verdaderamente universal*, es decir, que ella posee la verdadera caridad, aquella que se extiende a todos sin distinción”.⁶⁶

En esta línea cabe preguntarse: si no amamos de ese modo, si no difundimos el don recibido y el bien poseído, si no queremos para los demás la plenitud que gozamos ¿nos salvaremos? Pablo VI, al concluir *Evangelii nuntiandi*, salía al paso a la falta de ardor evangelizador con dos argumentos. Uno relativo a la libre adhesión a la verdad, visto más arriba. Otro basado en el amor, la vocación, el derecho y el deber de compartir lo recibido gratuitamente.

“Y El nos ha ordenado transmitir a los demás, con su misma autoridad, esta revelación. No sería inútil que cada cristiano y cada evangelizador examinase en profundidad, a través de la oración, este pensamiento: *los hombres podrán salvarse por otros caminos, gracias a la misericordia de Dios, si nosotros no les anunciamos el Evangelio; pero, ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, por miedo, por vergüenza... o por ideas falsas, omitimos anunciarlo?*” (EN 80).⁶⁷

66. DE MONTCHEUIL, o. c., 159.

67. “Aunque Dios, por caminos conocidos sólo por Él, puede llevar a la fe, sin la que es imposible agrardarle (Hb 11, 6), a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia, corresponde, sin embargo, a la Iglesia la necesidad y, al mismo tiempo, el derecho sagrado de evangelizar (AG 7)” (CEC 848).

3. *Pentecostés: símbolo de la Iglesia católica y misionera*

Pentecostés es el principio sacramental de la Iglesia católica y misionera (CR 31, 49, 57, 78). En la comunidad de discípulos, germen del pueblo mesiánico, todos quedan llenos del Espíritu Santo y hablan en lenguas “según el Espíritu les permitía expresarse” (Hch 2,4). Son las lenguas de los peregrinos venidos a Jerusalén, que pertenecen a pueblos dispersos por toda la ecumene, interiores o exteriores al Imperio (vv. 9-11), que representan a “todas las naciones del mundo” (v. 5; cf. Lc 24,47). La multitud pluricultural se congrega y se asombra al escuchar las maravillas de Dios, “cada uno en su propia lengua” (vv. 6, 8, 11). *Lengua o lenguaje* se ha de entender no sólo en sentido semántico y literario sino sobre todo en sentido antropológico y cultural (EN 63). Un modo de hablar revela un modo de ser, sentir y pensar. La lengua se identifica con la mentalidad de una cultura. La diversidad de las lenguas representa la variedad de los pueblos y las culturas. Pentecostés:

“no da a los hombres aquella lengua única que habían perdido en Babel... Él les da, al contrario, hablar a los oyentes en sus propias lenguas... La lección es clara: la Iglesia *vuelve a confirmar todas las lenguas de los hombres*, todas las culturas en las que esas lenguas son su expresión y su vehículo”.⁶⁸

La diversidad de lenguas proclama *una sola fe* (Ef 4,5): es la comunión católica que anuncia el único Evangelio universal en cada lengua particular y reúne las culturas diversas en la alabanza al único Dios. El Espíritu se revela como el Espíritu de la unidad y la diversidad en la comunión. El *universal católico* del Pueblo de Dios abarca *todas* las lenguas no de un modo uniforme o nivelador sino integrando a *cada una* en la sinfonía de la catolicidad de la fe. En la comunidad políglota de Pentecostés el plural es mantenido por la unión cristológica y eclesiológica de opuestos propia de la catolicidad, que impele a asumir todas las culturas.

68. J. DUPONT, *La nouvelle Pentecôte (Hch 2,1-11)* en *Nouvelles études sur les actes des apôtres*, Cerf, Paris, 1984, 197-198.

“... la unidad de la Iglesia nace del hecho de que culturas diversas se reconozcan habitadas por el mismo Espíritu de Cristo, Espíritu que las transforma y las asume a todas... Sin consagrar ninguna cultura particular y asumiéndolas virtualmente a todas, *la Iglesia se instituye según un modelo que no puede conocer ninguna otra agrupación humana...* ella prefigura un Reino en el cual Dios será todo en todos, *donde el «universal» será la comunión de las particularidades reconocidas y queridas como tales*”.⁶⁹

La efusión del Espíritu es la cuna donde la Iglesia “nace una y universal naciendo múltiple y particular”.⁷⁰ Conforme a su catolicidad debe realizar la universalidad en la particularidad, la unidad en la multiplicidad y la identidad en la diferencia. La misión del Espíritu, de un modo distinto al Hijo, que por la Encarnación se une a una naturaleza humana singular, se realiza en una *multitud de personas*, diría Mühlen, pertenecientes a una *multitud de pueblos*, agrego. Pentecostés concentra el estatuto cristiano de la diversidad; allí el Espíritu se muestra:

“unificador *a priori* en el acto mismo que lanza la misión cristiana hacia el vasto mundo de las innumerables culturas humanas... el Espíritu Santo realiza lo humanamente inexplicable y al mismo tiempo lo más profundo de los hombres: la unidad más radical en la medida misma de la más radical diversidad”.⁷¹

La dispersión de Babel es *reinvertida* por la comunión de Pentecostés. Los Padres leyeron el hecho pentecostal como símbolo de catolicidad contrapuesta a *Babel* (Gn 11,1-9; cf. AG 21), figura bíblica de la confusión de las lenguas y de la dispersión de los pueblos. *Pentecostés* supera la separación entre las naciones para que “en todas las lenguas, animados de un mismo sentimiento, los discípulos entonen el himno de alabanza a Dios, porque el Espíritu ha anulado las distancias para ofrecer las primicias de todos los pueblos a Dios Padre”.⁷²

69. P. VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Calmann-Lévy, París, 1987, 231.

70. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, París 1983, II, 38.

71. H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, Cerf, París, 1969, II, 117.

72. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* III, 17, 2; SC 211, Cerf, 1974, 331-332.

Pentecostés es el signo visible de la unidad de los pueblos y la armonía de las lenguas en Cristo por la efusión del amor del Espíritu dado al Pueblo de Dios como nuevo vínculo de comunión. Pero el Espíritu *reinvierte Babel* no por un retorno a una universalidad prebabélica sino anunciando una inculturación del mismo Evangelio y de la misma fe en suelos culturales o espacios humanos variados y diversos. Desde entonces existe una inteligencia pentecostal de la unidad que supera *la unidad sin universalidad* de Babel en *el don de la universalidad en la unidad* de Pentecostés (CR 57).⁷³ Por eso Pentecostés designa la realidad permanente y siempre nueva del Espíritu que anima al Pueblo de Dios en la historia a actualizar el don de la catolicidad por la misión. La animación del Espíritu reinvierte el carácter babélico de la historia e imprime en los pueblos un dinamismo pentecostal hacia la unidad.

“El día de *Pentecostés*... fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe, por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel” (AG 4).

Pentecostés es el símbolo de la convergencia, católica y escatológica, de la peregrinación centrípeta de los pueblos y de la misión centrífuga del Pueblo de Dios. El dinamismo misionero busca inculturar el Evangelio en todas las lenguas suscitando una fe capaz de impulsar la marcha de los pueblos hacia la Jerusalén celestial. El Pueblo de Dios peregrino tiene la misión de contribuir a superar las divisiones y promover la unidad en la historia. Portando misteriosamente la semilla del Reino tiene una responsabilidad unificadora en la historia universal. La Iglesia realiza su *misión como sacramento universal de salvación* evangelizando a los pueblos y convocándolos al Pueblo de Dios escatológico y uni-

73. “La torre de Babel era un esfuerzo para realizar la unidad sin universalidad: ‘Hagámonos un nombre (un signo de unidad), de lo contrario nos dispersaremos por toda la tierra’ (Gn 11, 4). *Pentecostés fue el don de la universalidad en la unidad*: ‘Todos fueron llenos de Espíritu Santo y empezaron a hablar lenguas diversas, según el Espíritu les concedía expresarse’ (Hch 2, 4)” (CR 57).

versal, con hombres de “toda lengua, raza, pueblo y nación” (Ap 7,9), “venidos del este y del oeste, del norte y del sur” (Mt 8,11). Entonces la eclesiología se entronca con la escatología y la teología de la historia, porque la misión de la Iglesia así concebida postula “una teología dinámica de la historia y de la cultura en el acontecimiento de Pentecostés”.⁷⁴ Pero ese ya es otro tema.

Carlos María Galli

74. H. LEGRAND, *Inverser Babel*, *Spiritus* 63 (1970) 331.