

REAL ACADEMIA DE DOCTORES

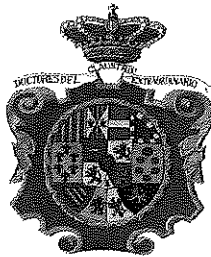
**TRADICIÓN JESUÍTICA  
EN MATERIA ECLESIOLOGICA**

DISCURSO PRONUNCIADO POR EL  
**Dr. D. Santiago Madrigal Terrazas, SJ**

EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN  
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO

EL DÍA 27 DE ENERO DE 2010

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO  
**Dr. D. Martín Gelabert Ballester, OP**



MADRID MMX

© 2010 SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ  
Pablo Aranda, 3  
28006 MADRID

Depósito legal: M. 2937-2010

Maquetación e impresión: Gráficas ORMAG  
Avda. de la Industria, 8 - Nave 28  
28108 Alcobendas (Madrid)  
Teléf. 91 661 78 58 - Fax 91 661 83 40  
e-mail: ormag@graficasormag.com

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de la UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS.

# **DISCURSO DE TOMA DE POSESIÓN**

*Habe nun, ach! Philosophie,  
Juristerei und Medizin,  
Und leider auch Theologie  
Durchaus studiert, mit heissem Bemühn.  
Da steh' ich nun, ich armer Tor,  
Und bin so klug als wie zuvor!  
Heisse Magister, heisse Doktor gar,  
Und ziehe schon an die zehen Jahr'  
Herauf, herab und quer und krumm  
Meine Schüler an der Nase herum –  
Und sehe, daß wir nichts wissen können!*

*(J. W. GOETHE, Fausto)*

Excmo. Sr. Presidente de la Real Academia de Doctores de España,  
Señoras y Señores Académicos,  
Señoras y Señores:

Ofrece el comienzo del *Fausto* de J. W. Goethe un recorrido por distintas áreas del saber, —remedo en cierta medida de las que componen el espectro de ciencias representadas en esta Real Academia de Doctores—, con un escalonamiento y sucesión que acaban confrontando la posibilidad y la imposibilidad del conocer humano con la Teología. Los primeros compases de la obra sitúan a su protagonista en una cámara abovedada, de estilo gótico, inquieto, sentado frente al atril, rodeado de libros, papeles y legajos, al tiempo que se lamenta de seguir siendo el pobre necio de antes, viendo que nada podemos saber, confesando su ignorancia y su fracaso y todo ello, tras estudiar Filosofía, Ciencia Jurídica, Medicina, y, desgraciadamente, también Teología. Sin ánimo de adentrarnos en los recovecos del alma de Goethe, donde se han dado cita el insatisfecho y sombrío afanarse de Fausto con el sarcasmo y la ironía de Mefistófeles, recordemos esa confesión recogida en sus *Conversaciones* con J. P. Eckermann donde reconoce que el «Prólogo en el cielo» con el que arranca el drama puede tener algún parecido con el inicio del libro de Job (1, 6-12)<sup>1</sup>; más tarde declara con cierta sorna su propia incapacidad para expresar qué idea ha querido encarnar en su *Fausto*, que resume no obstante en una cláusula: *Del cielo al infierno pasando por el mundo*<sup>2</sup>. Con la lógica de un no saber, de una docta ig-

---

<sup>1</sup> J. P. ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*, Barcelona, 2005, pág. 164.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 717. Comenta en otro lugar: «Al fin y al cabo, el *Fausto* no deja de ser algo incomprendible, y todos los intentos que se han hecho por hacerlo más accesible al entendimiento resultan infructuosos. También hay que tener en cuenta que la primera parte

norancia, la Teología quiere hacer este otro recorrido: este mundo es creación que sale de Dios y a Dios regresa (*exitus a Deo-reditus in Deum*). Dando acogida a esa dinámica en el famoso libro de los *Ejercicios espirituales*, el Fundador de la Compañía de Jesús redactó unas reglas «para el sentido verdadero en la Iglesia militante», que puso al final y cuya locución conclusiva formula ese objetivo último de la vida teologal en estos términos: *por estar en uno con el amor divino*. Esta fe oscura y libre permite trocar la desazón mefistofélica en el escepticismo modesto pero esperanzado del Qohelet bíblico, que «estudió, investigó y compuso muchos proverbios (...). Procuró hallar dichos placenteros y escribir rectamente palabras de verdad» (12, 9-10). Quede así diseñada la intención principal de este discurso que no tiene a la vista la Teología en su conjunto, sino una parcela muy concreta de su quehacer, esto es, la que tiene que ver con la Iglesia de la historia y la Iglesia de la fe.

Es menester hacer una segunda precisión que va dada en el título: *tradición jesuítica en materia eclesiológica*<sup>3</sup>. Mi intención es presentar la reflexión de algunos de los grandes teólogos jesuitas del siglo xx, —Henri de Lubac, Otto Semmelroth, Karl Rahner—, en su calidad de precursores e impulsores del Concilio Vaticano II, «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», mostrando que su teología dedicada al concepto de Iglesia-sacramento hunde sus raíces en la misma piedad eclesial de Ignacio de Loyola y en su afirmación de la visibilidad histórica de la gracia salvadora de Dios. Paradójicamente, Goethe, el genio anticlerical de Weimar, a quien se ha llamado el «último pagano», llegó a escribir que la sacramentalidad es lo más excelso de la religión<sup>4</sup>. Por ello, antes que nada, incluso antes de dar cuenta de los criterios que avalan esta selección de nombres, hemos de remontarnos aguas arriba en la corriente del tiempo, volviendo la vista al convulso siglo xvi, el siglo de la Reforma, que vio también nacer a la Compañía de Jesús.

---

surgió de un estado algo sombrío del individuo. Pero precisamente esa oscuridad es la que estimula a los hombres que se rompen los cuernos para resolverla como hacen con todos los problemas irresolubles» (444).

<sup>3</sup> Título inspirado en el trabajo del dominico Y. CONGAR, «Traditio thomistica in materia eclesiológica»: *Angelicum*, 43, 1966, págs. 405-428.

<sup>4</sup> J. W. GOETHE, *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, Zweiter Teil, 7. Buch, Hamburger Ausgabe, Bd. 9, 289.

**I. APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y LITERARIA:  
«con la Iglesia hemos dado amigo Sancho». Del «siglo  
de la Reforma» y Trento (1545-1563) al «siglo de la Iglesia»  
y del Vaticano II (1962-1965)**

El oficio y el quehacer teológico se sustentan, desde el corazón del pensamiento de Tomás de Aquino, en una sentencia sencilla y sublime: «Todo en la teología se trata desde el punto de vista de Dios (*sub ratione Dei*), bien porque es el mismo Dios, bien porque está ordenado a Dios como principio o fin»<sup>5</sup>. En este último sentido existe una parcela de la reflexión teológica que trata sobre la Iglesia, es decir, la Iglesia de Dios, «adquirida con la sangre de su propio Hijo» (Hech 20, 28); y la «eclesiología» es la disciplina teológica que se ocupa, —para decirlo con las palabras de la constitución dogmática del Concilio Vaticano II—, de «la Iglesia peregrina (que) lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa» (LG 48). Parece ser que esta expresión técnica «eclesiología» ocurre, por primera vez, en la obra homónima editada en 1677 de J. Scheffler (= Angelus Silesius), un convertido al catolicismo<sup>6</sup>, un dato que evoca ya el hecho de que la institución eclesial había pasado a ser el centro de las controversias teológicas.

El término «Iglesia» es, a decir de Lutero, una palabra «oscura y ciega». Por eso, en su traducción del Nuevo Testamento prefirió escribir «comunidad» (*Gemeinde*)<sup>7</sup>. El intento de unificar el lenguaje y la teología nacida de la Reforma protestante encontró su plasmación en la Confesión de Augsburgo (1530), que estipulaba una definición de Iglesia asentada sobre el doble criterio de la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos<sup>8</sup>. Un siglo antes, uno de los prime-

<sup>5</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7.

<sup>6</sup> Así lo indica K. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie*, Munich 1889, págs. 33-35.

<sup>7</sup> S. MADRIGAL, «Iglesia», en: J. J. TAMAYO (Dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Madrid, 2005, págs. 456-465.

<sup>8</sup> *Confesión de Augsburgo*, artículo VII: «Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta». Véase: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gotinga, 1967, pág. 61.

ros redactores de un tratado teológico sobre la Iglesia, el dominico Juan de Ragusa, había dado lugar a una definición de Iglesia que se edifica sobre estos tres elementos: *confessio* de una misma fe, *communio* en los sacramentos, *oboedientia* a los legítimos pastores<sup>9</sup>. Aquí, como reflejo de la tradición de la Iglesia antigua, se añade a las realidades de la *palabra* y del *sacramento* un tercer elemento, que es el del *ministerio* eclesial. Por tanto, si la fe del catolicismo romano está plenamente de acuerdo con la simbólica eclesial de la Confesión de Augsburgo en lo referente al anuncio del Evangelio y a la celebración de los sacramentos, se constata en la misma definición de Iglesia la diferencia eclesiológica fundamental entre el catolicismo y protestantismo: la teología evangélica define a la Iglesia sin el ministerio espiritual. La doctrina católica subraya, frente a la interpretación reformada, que el ministerio ordenado sirve a la palabra de Dios como predicador e intérprete autorizado, y sirve a la comunicación de la gracia sacramental en virtud de la naturaleza eclesial del sacramento del orden. En ese campo de fuerzas nació, en 1540, la Compañía de Jesús, que no sólo lleva inscrita en el corazón de su espiritualidad la ley de la eclesialidad, sino que su disposición misionera fundacional lleva impreso el sello de la romanidad. Sabido es, por lo demás, que la misma autoridad de la Sede apostólica había sido impugnada y criticada duramente por el Reformador de Wittenberg.

## 1. Eclesialidad y romanidad de la Compañía de Jesús

Mientras planeaban su futuro, Iñigo de Loyola y sus primeros compañeros de entonces (Fabro, Javier, Salmerón, Laínez, Rodríguez, Bobadilla), prometían en la Capilla de Montmartre, a las afueras de París el 15 de agosto de 1534, realizar una peregrinación a Jerusalén y llevar una vida apostólica en pobreza y castidad. Ahora bien, aquella promesa incluye una cláusula, que suele denominarse «cláusula papal», por la cual, en el caso de que el viaje a Tierra Santa no fuera posible — y de hecho, las guerras contra los turcos podían abortar aquellos planes —, se comprometían a dirigirse a Roma, para ponerse a disposición del

<sup>9</sup> Cf. S. MADRIGAL, *La eclesiología de Juan de Ragusa O.P. (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su «Tractatus de Ecclesia»*, Madrid, 1995, pág. 317.



Papa, vicario de Cristo, «para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas». Junto al ideal de peregrinar a Jerusalén, se halla en ciernes la posibilidad de Roma, el giro a la obediencia al Papa<sup>10</sup>. Existen indicios de que algunos de aquellos primeros compañeros no querían limitar de antemano su apostolado a los Santos lugares. Se estaba fraguando el *cuarto voto* de obediencia al Papa, una decisión que luego Ignacio ha considerado nuestro «principio y principal fundamento». El portugués Rodríguez y el castellano Bobadilla conservan noticias interesantes de aquellos días. Ciertamente, cuando pidieron al Papa Paulo III, en Roma, el permiso y la bendición para su viaje, éste lo concedió sin dudar, pero añadió seguidamente: «no creo que lleguéis a Jerusalén»<sup>11</sup>. Un buen conocedor de la situación política, como el jefe de la cristiandad, que sabía de la amenaza turca en el Mediterráneo, no estaba hablando a humo de pajas. El aprecio del Papa hacia aquellos presbíteros formados en la Universidad de París queda reflejado en estas palabras que nos ha transmitido Bobadilla: *Bona et vera Hierosolima est Italia*<sup>12</sup>. Estas palabras trazan las curvas de su sinuoso destino. Los planes de Jerusalén fracasaron. Había transcurrido el año de 1537 sin que zarpara ninguna nave desde Venecia con rumbo a Tierra Santa.

Desde 1538 se habían puesto a las órdenes de Paulo III y durante dos años van a trabajar apostólicamente en el norte de Italia. Roma se había convertido en su Jerusalén. Así las cosas, la cláusula papal tiene una importancia capital para la interpretación de la eclesialidad de San Ignacio y de su primer grupo de compañeros. No sabemos a ciencia cierta quién había sugerido e introducido la idea del Papa de Roma en las deliberaciones de París. Algunos apuntan hacia Pedro Fabro, el único sacerdote en aquel momento y presidente de la celebración eucarística a la hora de pronunciar aquel voto. Fundiendo el recuerdo del voto y el infructuoso resultado de la espera en Venecia, ha escrito en su *Memorial*:

<sup>10</sup> Véase: S. MADRIGAL, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier*, Madrid, 2008, págs. 57-73.

<sup>11</sup> MHSI, *Fontes narrativi* III, Roma, 1960, 80 (58), Cf. *Bobadillae Monumenta*, Madrid, 1913, pág. 616.

<sup>12</sup> *Fontes narrativi* III, 327.

«Fue un don también para no olvidar, y como el fundamento de toda la Compañía, el que ese mismo año en que se dictó sentencia absolutoria a nuestro favor, nos presentásemos como holocausto al Sumo Pontífice Paulo III, para que determinase en qué podíamos servir a Dios, para la edificación de todos los que están bajo la potestad de la Sede apostólica, en perpetua pobreza y dispuestos por obediencia a ir a las Indias lejanas»<sup>13</sup>. El motivo, fuertemente subrayado, en este pasaje es de naturaleza teológica: cómo servir a Dios. De ahí brota la eclesialidad o romanidad del grupo de Ignacio. Junto a la búsqueda de la voluntad de Dios, la autoridad del Papa representa la universalidad de la Iglesia y el mejor conocimiento de dónde, en concreto, se puede trabajar en la amplia y variada viña del Señor. La Sede Apostólica es fuente de apostolado, y la eclesialidad ignaciana se dibuja como especial obediencia de voluntad para el servicio apostólico en la Iglesia. Merece un reconocimiento especial la explicación que el mismo San Ignacio diera, andando el tiempo, a aquella opción que reconocía en el Obispo de Roma la voz y voluntad personificada de Cristo, cuando se hallaba precisamente en el proceso de redacción de las Constituciones *circa misiones* en 1544: «Porque como fuésemos de diversos reinos y provincias, no sabiendo en qué regiones andar, o parar entre fieles o infieles, por no errar in via Domini, hicimos la tal promesa y voto para que su santidad hiciese nuestra división o misión a mayor gloria de Dios»<sup>14</sup>.

## 2. Cervantes, los jesuitas y el Concilio de Trento

A lo largo del siglo XVI se fueron fraguando las identidades eclesiales de un cristianismo católico y de un cristianismo protestante, que vienen configurando la historia cultural y religiosa de Europa hasta nuestros días. El Concilio de Trento, que estuvo reunido entre 1545 hasta 1563, si bien no de forma continua, marcó las pautas para el comportamiento religioso de la Europa católica. A partir de 1564 sus decretos adquirieron plena vigencia en la Iglesia y en la monarquía hispánica por deci-

<sup>13</sup> Véase: A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la Reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro*, Bilbao-Santander, 2000, pág. 121.

<sup>14</sup> MHSI, *Monumenta Ignatiana, Constitutiones I*, 160.

sión regia. Las normas tridentinas han presidido la vida religiosa en España y en Europa, de modo que el trasfondo político, social y religioso que enmarca el reinado de Felipe II es también el del *Quijote* y el de Miguel de Cervantes. Nacido en 1547, su infancia ha transcurrido bajo esa forma de entender la religión cristiana que significaba en buena medida una confrontación decidida frente al protestantismo.

Poco se sabe de los primeros estudios de Cervantes. A diferencia de los grandes literatos del Siglo de Oro, Góngora, Lope, Quevedo, formados en las facultades de artes, él no ha pisado las aulas universitarias. Debió cursar las primeras letras en Valladolid, prosiguiendo estudios en Córdoba y Sevilla. Investigadores de la talla de Martín de Riquer sospechan que el futuro escritor haya pasado por algún colegio de la Compañía de Jesús, tal y como se desprende de ese pasaje de una de sus «Novelas ejemplares», *El coloquio de los perros*, en el que alaba el método de educación jesuítica<sup>15</sup>. Algunos conjeturan que esa escena pudiera ser el reflejo biográfico de su paso entre 1564-1566 por el colegio que los jesuitas tenían en la capital hispalense.

Resulta bastante discutida la hipótesis sobre la supuesta ascendencia conversa de Cervantes, a saber, que corriera por sus venas sangre de ancestros judíos, tal y como fuera divulgada por Américo Castro. Los archivos guardan al respecto un pudoroso silencio que apenas permite llegar a una conclusión científicamente válida, si bien las sospechosas lagunas en su biografía resultan sintomáticas para no suponer que había en sus antepasados sangre judía. En cualquier caso Cervantes denuncia lo anticristiano de la limpieza o pureza de sangre, de las

---

<sup>15</sup> «No sé qué tiene la virtud que, con alcanzárseme a mí tan poco o nada de ella, luego recibí gusto de ver el amor, el término, la solicitud y la industria con que aquellos benditos padres y maestros enseñaban a aquellos niños, enderezando las tiernas varas de su juventud porque no se torciesen no tomasen mal siniestro en el camino de la virtud, que juntamente con las letras les mostraban. Consideraba cómo les refían con suavidad, los castigaban con misericordia, los animaban con premios y los sobrellevaban con cordura; y finalmente cómo les pintaban la fealdad y horror de los vicios, y les dibujaban la hermosura de las virtudes, para que, aborrecidos ellos y amadas ellas, consiguiesen el fin para el que fueron criados» (Cf. MIGUEL DE CERVANTES, *Novelas ejemplares*, II, Cátedra, Madrid, 1980, pág. 316). Véase la biografía redactada por MARTÍN DE RIQUER, *Para leer a Cervantes*, Barcelona 2003, págs. 35-98.

discriminaciones sociales o de raza. Algo así se desprende de ese famoso coloquio que Sancho inicia con esta afirmación: «Yo cristiano viejo soy, y para ser conde esto me basta». «Y aun te sobra —replicó don Quijote—, y cuando no lo fueras, no haría nada al caso»<sup>16</sup>. Ahora bien, el supuesto de ese origen converso no significa para nada tibieza en sus creencias y mucho menos criptojudasmo: «Tras dos o tres generaciones, o más, no le quedaba más cultura judía que a cualquiera de sus contemporáneos, también ellos en gran parte de origen converso»<sup>17</sup>. A la postre, «cada uno es hijo de sus obras»<sup>18</sup>. De esa opinión era también Ignacio de Loyola, que ha expresado varias veces su parecer acerca de los cristianos nuevos y se ha mostrado favorable a no tomar en consideración los orígenes de las personas, sino sus méritos, de donde quisiera que viniesen. Y de ascendencia judía eran dos de sus más estrechos colaboradores, su sucesor al frente de la orden, el soriano Diego Laínez, y su fiel secretario, el burgalés Juan Alfonso de Polanco.

En 1571 encontramos en la batalla de Lepanto a un Cervantes de veinticuatro años, que, perseguido en España, se había alistado desde Italia en la armada que mandaba Juan de Austria en defensa de la fe católica frente al Islam. En el viaje de regreso fue apresado por los corsarios y hubo de padecer un largo cautiverio de cinco años en Argel (1575-1580). En la oscuridad de la mazmorra dedica versos a la gloria de Dios, a la Virgen y al Santísimo Sacramento. De aquellos años esclavos brotaron deseos infinitos de libertad, al tiempo que el cincel del dolor y de la prueba ha hecho madurar una personalidad que gusta relacionar intrínsecamente la libertad con la dignidad de la vida humana: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los

<sup>16</sup> *Don Quijote de la Mancha*, Lib. I, Cap. XXI, pág. 255. Todas las citas según la edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico (Barcelona 2004). Véase los estudios preliminares de J. CANAVAGGIO, «Vida y literatura: Cervantes en el Quijote» (XLV-LXXII), y de A. CLOSE, «Cervantes: pensamiento, personalidad, cultura» (LXXIII-XCIV).

<sup>17</sup> C. ALVAR, «Cervantes y los judíos» en R. FINE-S. LÓPEZ NAVIA (Eds.), *Cervantes y las religiones*, Madrid, 2008, págs. 29-54; aquí págs. 49-50. Este libro, que recoge las actas del coloquio internacional de cervantistas celebrado en la Universidad Hebrea de Jerusalén, entre el 19-21 de diciembre de 2005, ofrece una perspectiva actualizada de la actitud religiosa de Cervantes.

<sup>18</sup> Lib. I, Cap. IV, pág. 70; Lib. I, Cap. XLVII, pág. 598.

hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres»<sup>19</sup>.

Pero dirijamos la atención hacia ese otro pasaje de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* que nos presta el hilo que teje la trama de este discurso. Cervantes ha puesto en boca del Caballero de la Triste Figura —quizás con un deje de ironía erasmista— ese dicho que el paso del tiempo ha convertido en frase proverbial: «Con la Iglesia hemos dado amigo Sancho»<sup>20</sup>. También el escudero Sancho se muestra teólogo y echa su cuarto a espadas cuando proclama creer «firme y verdaderamente en Dios y en todo aquello que tiene y cree la santa Iglesia Católica Romana»<sup>21</sup>. Y nuestro Caballero andante —«más versado en desdichas que en versos»— apostilla con esta otra juiciosa sentencia: «nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos»<sup>22</sup>. En términos muy semejantes ha enmarcado el Santo de Loyola la materia que es objeto de elección de vida en el libro de los Ejercicios espirituales: «debe militar dentro de los límites de la santa madre Iglesia» (EE 170). En el discurso a los del pueblo del rebuzno don Quijote afirma que de las cuatro cosas por las que se han de tomar las armas y desenvainar las espadas, arriesgando la propia vida y la hacienda, la primera es la «defensa de la fe católica»<sup>23</sup>; si bien pronto desarmará esas palabras de pelea apelando a la ley de Jesucristo que no es otra que la de hacer el bien a los enemigos y amar a los que nos aborrecen<sup>24</sup>. También la razón fundacional de la

<sup>19</sup> Lib. II, Cap. LVIII, pág. 1.195.

<sup>20</sup> Lib. II, Cap. IX, pág. 759.

<sup>21</sup> Lib. II, Cap. VIII, pág. 751.

<sup>22</sup> Lib. II, Cap. VIII, pág. 754.

<sup>23</sup> Lib. II, Cap. XXVII, pág. 939.

<sup>24</sup> Lib. II, Cap. XXVII, págs. 939-940: «Cuanto más que el tomar venganza injusta (que justa no puede haber ninguna que lo sea) va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen; mandamiento que, aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo, y más de carne que de espíritu; porque Jesucristo, Dios y hombre verdadero, que nunca mintió ni pudo ni puede mentir, siendo legislador nuestro, dijo que su yugo era suave y su carga liviana; y

Compañía de Jesús había sido formulada en los términos de la milicia en la defensa y propagación de la fe católica bajo el estandarte de la cruz. No ha faltado quien pusiera en conexión la locura caballeresca de Ignacio con los ideales quijotescos<sup>25</sup>. En su diálogo con el señor Vivaldo don Quijote ha puesto en conexión esos dos modos de vida: «No quiero yo decir, ni me pasa por pensamiento, que es tan buen estado el de caballero andante como el del encerrado religioso»<sup>26</sup>. De esta forma se aparta de la tesis de Erasmo, *Monachatus non est pietas*, que negaba que la profesión religiosa implicara un grado de perfección superior al del estado seglar, pero el asunto en sí nos aproxima a la debatida cuestión de los presupuestos teológicos y filosóficos de la obra de Cervantes.

En el llamado Siglo de Oro, el factor religioso ofrece una línea de fuerza esencial a la hora de explicar los fenómenos sociales, políticos y culturales. Contiene el *Quijote* innumerables datos de la pugna intelectual y religiosa de aquella centuria que vio nacer a aquellos jesuitas, que pronto llenaron de colegios y universidades Europa y el nuevo mundo, en su doble partición de Indias Orientales e Indias Occidentales. No hay tiempo ni es el momento de adentrarse en el debate apasionante sobre la actitud religiosa del gran alcaíno y padre de la novela moderna, si su cristianismo se aproxima más a Erasmo que a Trento. Ahí están los defensores de la tesis del erasmismo diluido en el pensamiento humanista de Cervantes, a la manera de M. Bataillon que dejó inermes las afirmaciones de A. Castro, y los defensores de la tesis según la cual el *Quijote* refleja un verdadero compendio de la fe católica, de compromiso incluso con la reforma tridentina, sea en la versión más extrema de P. Descouzis, que hace de Cervantes un propagandista de los decretos tridentinos, o en la versión más atemperada de S. Muñoz Iglesias, que lo pone al servicio de una evangelización por la literatura<sup>27</sup>.

---

así no nos había de mandar cosa que fuese imposible de cumplirla. Así que, mis señores, vuestras mercedes estáis obligadas por leyes humanas y divinas a sosegaros».

<sup>25</sup> Cf. G. EIKHOFF, «Christliche Abenteuer. Narrheit und Ritterlichkeit bei Ignatius von Loyola und die Quijote von der Mancha», *Geist und Leben*, 60, 1987, págs. 284-298.

<sup>26</sup> Lib. I, Cap. 13, pág. 152.

<sup>27</sup> Véanse las secciones «Cervantes y el catolicismo», y «Cervantes, el erasmismo y el protestantismo» en R. FINE-S. LÓPEZ NAVIA, *Cervantes y las religiones, o.c.*, págs. 119-262; págs. 263-326. Remito a las obras clásicas: M. BATAILLON, *Erasmo y España*, 1966 (original de

El debate sobre la interpretación del pensamiento religioso de Cervantes sigue abierto, con el tan traído y llevado influjo de Erasmo y de la cultura erasmista. Ciertamente, en el Madrid de 1568 fue discípulo aventajado de Juan López de Hoyos, humanista y simpatizante de Erasmo. Pero la pregunta formulada por M. Bataillon sigue en el aire: ¿ha leído Cervantes a Erasmo? Este mismo interrogante vale para Iñigo de Loyola. El historiador R. García-Villoslada se preguntaba si había leído en Barcelona el *Enchiridion militis christiani*. Nos consta, netamente, su nula devoción hacia Erasmo<sup>28</sup>. Viniendo al escritor, no parece probada la proximidad de Cervantes al libre y sabio pensador oriundo de Róterdam. Más bien, siguiendo el estudio reciente de Ciriaco Morón, habría que rechazar la presencia en el *Quijote* de rasgos «que acrediten una *intentio operis* protestante, erasmista o crítica con la Iglesia en algún sentido»<sup>29</sup>. Se ha llegado a afirmar, por el contrario, que «Cervantes no regatea su participación en la tarea catequizadora de la Contrarreforma española»<sup>30</sup>. No faltan en sus escritos páginas que destilan los principios del sentir religioso de su fe católica: el postulado de que la fe sin obras es fe muerta, el tema del arrepentimiento y de la conversión del pecador, el perdón de los enemigos; el camino estrecho de la virtud frente a la anchura del que lleva al vicio; la santidad e indisolubilidad del matrimonio; la vida del hombre como una milicia en la tierra; la exaltación de las virtudes cristianas<sup>31</sup>. El bachiller Sansón Carrasco de-

---

1937); A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, 1987 (original de 1925); P. DESCOUZIS, *Cervantes a nueva luz. I. El Quijote y el Concilio de Trento*, Frankfurt/Main, 1966; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso en el Quijote*, Toledo, 1989. C. MORÓN, *Para entender el Quijote*, Madrid, 2005.

<sup>28</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas*, Madrid, 1965.

<sup>29</sup> M. A. GARRIDO GALLARDO, «El texto del Quijote y el catecismo de Trento», en: *Cervantes y las religiones, o.c.*, págs. 157-173; aquí pág. 161. Véase también ahí: D. ESTRADA, *Locura quijotesca y moria erasmiana*, págs. 265-281; J. M. VILLANUEVA, *Erasmismo o teología española del siglo XVI*, págs. 301-324. Cf. MORÓN, *Para entender el Quijote, o.c.*, págs. 304-314; A. VILANOVA, «Erasmo y Cervantes», en *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, 1989, págs. 7-63.

<sup>30</sup> M. A. GARRIDO GALLARDO, «El texto del Quijote y el catecismo de Trento», en *Cervantes y las religiones*, 160.

<sup>31</sup> Sirva de botón de muestra el largo parlamento de don Diego de Miranda, el Caballero del Verde Gabán: «Paso la vida con mi mujer y con mis hijos y con mis amigos; mis ejercicios son el de la caza y pesca, pero no mantengo ni halcón, ni galgos, sino algún perdigón manso o algún hurón atrevido. Tengo hasta seis docenas de libros, cuáles de romance, cuáles de latín, de historia algunos y de devoción, otros; los de caballería

clara al comienzo de la segunda parte del Quijote que «la tal historia es del más gustoso y menos perjudicial entendimiento que hasta agora se haya visto, porque en toda ella no se descubre, ni por semejas, una palabra deshonesta ni un pensamiento menos que católico»<sup>32</sup>. Seguramente hay en estas palabras algo más que mera prevención frente a una Inquisición siempre al acecho en aquellos «tiempos recios», a decir de Santa Teresa de Jesús.

Sin querer hacer de Cervantes un teólogo moral y tridentino, existen indicios para afirmar que su obra denota una buena instrucción religiosa y una instrucción básica a partir de algunos catecismos de la época (*Luz del alma* de Felipe de Meneses, de 1554, el *Catecismo Christiano* de Bartolomé Carranza, de 1559)<sup>33</sup>. Por lo demás, el 2 de julio de 1613, estando en Alcalá, toma el hábito y pide el ingreso en la Venerable Orden Tercera Franciscana. El padre y padrastro de don Quijote hizo su profesión en el lecho de muerte, a comienzos de abril de 1616. En suma: el *Quijote* sabe provocar en el lector los mejores sentimientos humanos, la pasión por la verdad, la libertad y la justicia, por los oprimidos de esta tierra, sin excluir los sentimientos religiosos más hondos, dos dimensiones que van de la mano en el consejo del Hidalgo al gobernador Sancho de la ínsula Barataria: «Al culpado que cayere debajo de tu jurisdicción (...) muéstratele piadoso y clemente, porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia»<sup>34</sup>.

---

aún no han entrado por los umbrales de mis puertas. Hojeo más los que son profanos que los devotos, como sean de honesto entretenimiento, que deleiten con el lenguaje y admiren y suspanden con la invención, puesto que de éstos hay muy pocos en España. Alguna vez como con mis vecinos y amigos, y muchas veces los convido; son mis convites limpios y aseados y no nada escasos; ni gusto de murmurar ni consiento que delante de mí se murmure; no escudriño las vidas ajenas ni soy lince de los hechos de los otros; oigo misa cada día, reparto de mis bienes con los pobres, sin hacer alarde de las buenas obras, por no dar entrada en mi corazón a la hipocresía y vanagloria, enemigos que blandamente se apoderan del corazón más recatado; procuro poner en paz los que sé que están desavenidos; soy devoto de Nuestra Señora y confío siempre en la misericordia infinita de Dios Nuestro Señor» (Lib. II, Cap. XVI, págs. 822-823).

<sup>32</sup> Lib. II, Cap. III, pág. 712.

<sup>33</sup> M. D. ESTEVA DE LLORET, «El cristianismo interiorizado de Cervantes», en *Cervantes y las religiones, o.c.*, pág. 152.

<sup>34</sup> Lib. II, Cap. XLII, pág. 1.061.



El *Quijote* no es sólo morada de la lengua española, también es lugar – *locus theologicus* – de la confesión de la propia identidad religiosa en medio del conflicto espiritual de aquella hora, entre los vaivenes del erasmismo, el protestantismo, el iluminismo y la teología escolástica del siglo XVI. Seguramente, no basta para entender el *Quijote* la formación del filólogo, sino que es menester conocer la historia del pensamiento de su tiempo, en particular la filosofía y la teología escolástica. Como ha escrito un experto cervantista: «El catolicismo, como dogma y como ética, es el trasfondo ideológico de la obra de Cervantes, pero no es su tema. Por tanto, no tiene sentido convertirle en un epígono de la teología tridentina»<sup>35</sup>. Si Cervantes hace gala de una fe acorde a la ortodoxia lo suficientemente holgada para dar cabida tanto al mensaje evangélico como a la devoción popular, no se puede olvidar que estaba en marcha el proceso de «confesionalización», esa dialéctica en la que la Reforma generó su antítesis de la Contrarreforma. Si el *Quijote* se ajusta al meollo del compromiso doctrinal de Trento y a su codificación de la cultura católica moderna, también es cierto que lo padece hasta el punto de que la censura de la Inquisición enmienda un pasaje cervantino en el que resuena el problema del concurso de las obras para la justificación: «Advierta Sancho que las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada»<sup>36</sup>. Como se sabe, esta frase fue censurada en la edición de Valencia de 1616, pues a juicio del inquisidor no quedaba clara la doctrina católica<sup>37</sup>. A la búsqueda de ese difícil equilibrio entre las obras y la fe, la parte de Dios y del hombre, Ignacio de Loyola escribe en sus «reglas para sentir con la Iglesia»: «No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno, como algunas veces suele, diciendo: si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer mal no puede ser ya otra cosa; y con esto entorpeciendo se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho

<sup>35</sup> C. MORÓN, *Para entender El Quijote*, o.c., pág. 300.

<sup>36</sup> Lib. II, Cap. XXXVI, pág. 1.016.

<sup>37</sup> *Cervantes y las religiones*, pág. 171. Cf. M. DELGADO, «Don Quijote-für Theologen», *Stimmen der Zeit*, 223, 2005, págs. 219-232; aquí pág. 224.

espiritual de sus ánimas» (EE 367). Sobre este cuerpo doctrinal hemos de volver enseguida.

Pongamos fin a esta breve meditación sobre el *Quijote*, en la que se entrecruzan el *ethos* caballeresco y la doctrina cristiana, la España católica de Cervantes y el espíritu de la Contrarreforma, circunstancias que nos han permitido al mismo tiempo retrazar el marco histórico, cultural y teológico en el que se inscribe la génesis de la orden de San Ignacio de Loyola. Los primeros jesuitas, en especial, Diego Laínez, primer sucesor del General vasco, y Alfonso Salmerón, que han participado de forma decisiva en la última sesión del Tridentino representan —frente a los ataques de los Reformadores, frente a una religión disuelta en la pura interioridad y frente a las sombras amenazantes de un resurgir del conciliarismo—, una postura eclesiológica que incluye una decisiva opción por el Papa<sup>38</sup>. Esta opción quedará plasmada a su vez en los primeros tratados jesuíticos sobre la Iglesia, que encuentran un punto de ebullición y su expresión más acabada en 1586 en las famosas *Controversias* del Cardenal Belarmino (1542-1621), que han marcado la pauta de la eclesiología católica hasta las vísperas del segundo concilio del Vaticano<sup>39</sup>.

### 3. El *sentire cum ecclesia* como principio generador de tradición

Sirvan estos trazos rápidos, y un tanto gruesos, para recuperar aquella historia primigenia y originante que nos permite hablar de la puesta en marcha de la tradición jesuítica en materia eclesiológica. En realidad, la situación eclesial hodierna que viene marcada por la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) nos ofrece problemas semejantes a los que debieron arrostrar los primeros jesuitas. A fin de cuentas, las andanzas por tierras alemanas de Pedro Fabro nos recuerdan el serio desbarajuste de un cristianismo dividido en diversas Iglesias y comunidades;

---

<sup>38</sup> H. J. SIEBEN, «Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562/1563», en M. SIEVERNICH- G. SWITEK (Eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Friburgo de Brisgovia, 1991, págs. 235-253.

<sup>39</sup> D. MOLINA, *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús. Los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino (1540-1586)*, Granada, 2003. Véase también: TH. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Paderborn, 1999.

el entusiasmo apostólico de Francisco de Javier, el primer misionero jesuita, nos sitúa ante el problema de rabiosa actualidad del encuentro y el diálogo entre las religiones; estas dos cuestiones no sólo forman parte de una reflexión urgente, sino que indican dos dimensiones insoslayables de ese servicio eclesial hambreado siempre por el Fundador de la Compañía de Jesús. Sin duda alguna, a la distancia cronológica de más de cuatro siglos, la nervadura que sostiene y da continuidad a la tradición jesuítica en materia eclesiológica se ha de buscar en los presupuestos remotos que subyacen a las reglas ignacianas «para sentir con la Iglesia», el último documento de los *Ejercicios espirituales*.

El sentido eclesial de San Ignacio queda compendiado, con densa simplicidad, en aquella cláusula de la Regla 13: «Creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo Espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia» (EE 365)<sup>40</sup>. Más tarde, en la Fórmula del Instituto aprobada por Julio III en la bula *Exposcit debitum* de 1550, se lee que la Compañía de Jesús ha sido fundada para «militar para Dios bajo el estandarte de la cruz y servir al solo Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice, vicario de Cristo en la tierra». Ello implica que la Iglesia se convierte en el centro focal del servicio, y el Romano Pontífice es considerado no sólo por relación a Cristo, como su vicario, sino también por relación a toda la Iglesia, como quien dirige ese trabajo apostólico al servicio de ella. Digamos una palabra acerca del carisma eclesial de San Ignacio, una dimensión del apostolado que el Fundador de la orden ha personificado, incluso dramáticamente, en su propia biografía, y que él ha compendiado en la fórmula «el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener».

La trayectoria de Iñigo López de Loyola, el *peregrino* a la búsqueda de la voluntad de Dios, ha acumulado en su itinerario espiritual y eclesial una serie de fricciones y conflictos con las autoridades eclesiásticas en Alcalá y Salamanca, en Jerusalén y en París, en Venecia y en

<sup>40</sup> S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Bilbao-Madrid, 2002. Sobre estos títulos eclesiológicos, véase el Capítulo 4, págs. 139-163.

Roma; ahora bien, esa trayectoria se ha visto siempre sustentada sobre la firme creencia en la unidad mística del Espíritu con la Iglesia que, sin embargo, no borra ni anula la diferencia radical entre el Espíritu y la Iglesia, de modo que para él no existe otro lugar concreto de unión con la realidad inmediata de Dios, ni otra transparencia de la visión del Espíritu de Cristo, que la Iglesia misma. El Santo de Loyola personifica la tensión vital entre la audacia de dejar a la criatura en manos de su Creador y Señor y la humildad de recurrir a todas las mediaciones eclesiales que hacen posible ese encuentro. En otras palabras: el Padre Maestro Ignacio, el teólogo formado en la Universidad de París, no cree en una experiencia mística que no se encarne en un cuerpo social e histórico; sólo así se realiza de nuevo y continuamente el misterio de la encarnación, haciéndose verdad que toda iniciativa profética y carismática nace bajo la guía del Espíritu que dirige la Iglesia. Y, por eso mismo, porque no piensa fascinado por una Iglesia idealmente divina y por venir, sino desde la Iglesia real y concreta del siglo XVI, la intención última que insufla su aliento más decisivo al cuerpo de sus reglas para sentir con la Iglesia se condensa en dos actitudes espirituales<sup>41</sup>: a) el «alabar» lo que vive la Iglesia, comenzando por su vida sacramental y llegando hasta los detalles litúrgicos, y b) el cuidado pastoral en la misión apostólica del «hablar» o del proclamar la fe. Su literalidad, en el caso de algunos ejemplos concretos, puede resultar o sonar obsoleta, leídas desde la efervescencia postconciliar de la Iglesia que se adentra en el tercer milenio; ahora bien, sigue en pie e impulsa una fidelidad creativa su razón última de ser, que no es otra que el conocimiento interno del misterio de la Iglesia, que es y será siempre la razón sacramental del genuino *sentire cum ecclesia* ignaciano.

El P. Hugo Rahner lo ha puesto de relieve cuando habla de esa dimensión fundamental de la espiritualidad ignaciana que denomina «teología de la visibilidad»: «Iglesia es el compendio de todo lo visible, desde la Escritura a la razón; *Espíritu* es la vinculación interior e inmediata del alma con la fuerza “de arriba”. Mística y razón, Espíritu

---

<sup>41</sup> Véase esta clave de interpretación: S. MADRIGAL, «Las reglas que tratan sobre el sentir con la Iglesia», en *Eclesialidad, reforma y misión, o.c.*, págs. 105-139. Cf. el texto autógrafa castellano en págs. 136-139.

e Iglesia se relacionan profundamente, pero siempre de manera que el Espíritu, fluyendo con toda abundancia, se deja delimitar en la media de lo visible»<sup>42</sup>. La Iglesia es Iglesia de las mediaciones: de la palabra de Dios escrita, es Ley, es historia, es institución, es razón. Iglesia es la visibilidad de ese Reino de Dios sobre esta tierra, como germen y comienzo, «en misterio», —según la clave sacramental presente en los textos del Concilio Vaticano II. En este marco de comprensión han de ser situadas aquellas realidades concretas y tangibles de la Iglesia para las que Ignacio solicita en sus reglas una actitud de alabanza: la fuerza divina que está presente en las imágenes, en los altares, en los edificios, en las ceremonias, en los usos litúrgicos. El estudioso jesuita, gran conocedor de las fuentes patrísticas, nos ha señalado un principio fundamental de la teología ignaciana: el Espíritu puja por hacerse Iglesia, la Iglesia necesita del Espíritu. San Ireneo lo había formulado de forma suprema: *Ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*. En consecuencia, el sentido y significado de la expresión *sentire cum ecclesia* entraña el firme deseo de insertarse progresivamente en la comunión que es la Iglesia. Este impulso, lejos de diluirse en añoranzas de una Iglesia de puros y perfectos, sin debilidades, debe concretarse doblemente: por un lado, en una inserción en la tarea histórica de una Iglesia que defiende hoy en el mundo los derechos del hombre, la justicia y la paz, la vida y el amor; por otro, en una inserción que es crecimiento en el amor a la santa madre Iglesia, entreviendo en su rostro terrestre y humano el misterio divino que contiene la gracia del mismo Cristo que atrae desde su amor o Espíritu.

Podemos resumir estas reflexiones, que brotan al hilo de los textos fundacionales de la Compañía de Jesús, con la ayuda de un fragmento salido de la pluma de Karl Rahner, de sus memorables *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, en el que hace gala de un fuerte sentido de eclesialidad, en un tono incluso provocador:

«Suele insistirse en calificarme de hombre de la Iglesia; Marcuse me llama soldado de la Iglesia. Verdaderamente, no me avergüenzo de ese sentido ecle-

<sup>42</sup> H. RAHNER, «Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola», *Geist und Leben*, 31, 1958, págs. 117-131; aquí pág. 119.

sial. Tras mi conversión, siempre quise entregar mi vida al servicio de la Iglesia, aun cuando dicho servicio estaba orientado, en definitiva, a Dios y a los hombres, y no a una institución que se buscara a sí misma. La Iglesia posee infinitas dimensiones porque es la comunidad creyente, peregrina en la esperanza, amante de Dios y de los hombres, y está formada por hombres llenos del Espíritu de Dios. Pero la Iglesia es también para mí, naturalmente, una Iglesia concreta socialmente constituida en la historia, una Iglesia de las instituciones, de la palabra humana, de los sacramentos visibles, de los obispos, del Papa de Roma: la Iglesia jerárquica católica y romana. Y si se me llama hombre de la Iglesia, cosa que reconozco como algo obvio, entonces se hace referencia a la Iglesia en su institucionalidad estricta y visible, a la Iglesia oficial, como soléis decir ahora con ese tono no excesivamente amistoso que la palabra conlleva. Efectivamente, yo fui y quise ser ese hombre de esa Iglesia, y de veras os digo que ello jamás me ocasionó un conflicto insuperable con la radical inmediatez de Dios en relación a mi conciencia y a mi experiencia mística»<sup>43</sup>.

Este texto habla del sentido eclesial que mana de la genuina espiritualidad ignaciana y nos sitúa ante una de esas evidencias más radicales de la eclesiología del Concilio Vaticano II, como es la expresada en el párrafo 8 de la constitución dogmática *Lumen gentium*, cuando se quiere explicar el título del capítulo primero de este documento conciliar: «el misterio de la Iglesia». Se trata, por tanto, de la condición teándrica, de la compleja realidad humano-divina de la Iglesia de Cristo, de sus dimensiones de institución y su realidad de gracia internamente conexas, sin confusión, sin separación; ahí va dada la esencia de la realidad sacramental de la Iglesia, algo sumamente característico de la eclesiología católico-romana y que, como ya indicara el P. Joaquín Salaverri, profesor de la Universidad Pontificia de Comillas (Cantabria), constituye también la entraña teológica del «sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»<sup>44</sup>. Así las cosas, resulta un tanto paradójica la suerte corrida por su manual *De Ecclesia*, que, redactado en latín, se leía en toda Europa antes del Concilio Vaticano II, habiendo alcanzado varias ediciones. Para hacer

<sup>43</sup> K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, 1979, pág. 19.

<sup>44</sup> J. SALAVERRI, «Significación teológica del "sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener", según San Ignacio», *Manresa*, 41, 1969, págs. 299-314; ID., «Motivación histórica y significación teológica del ignaciano "sentir con la Iglesia"», *Estudios Eclesiásticos*, 31, 1957, págs. 139-171.

justicia al jesuita gallego, hay que decir que con la misma lucidez que reconoció que a su manera de hacer eclesiología el Concilio le había enmendado la plana, supo releer también el añejo texto de Ignacio de Loyola en la nueva perspectiva, acorde con las directrices de la constitución dogmática sobre la Iglesia<sup>45</sup>.

Desde estos presupuestos quisiera resaltar seguidamente la figura egregia de algunos de los cultivadores de esa tradición de la visibilidad histórica de la gracia, que viene arrojando su luz dorada desde mediados del siglo XVI, cuyo fulgor se descompone en el prisma de la gran crisis religiosa, social, política de la Reforma, a caballo entre el Medioevo y la Edad Moderna, para adentrarse hasta el siglo XX y seguir alumbrando en la vigésimo primera asamblea ecuménica de la Iglesia católica-romana. En su preparación próxima y remota es posible traer a la memoria el nombre de algunos jesuitas que han sido verdaderos precursores e impulsores de ese sínodo ecuménico, cuyo significado el dominico Y. Congar resumió en esta sentencia: «Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones»<sup>46</sup>.

Quede así trazado el puente entre la época de la Compañía de Jesús naciente con el Concilio de Trento al fondo y el llamado «siglo de la Iglesia» (O. Dibelius), que ha sido testigo de la celebración del Concilio Vaticano II<sup>47</sup>. En esta fusión de horizontes se ha producido un notable florecimiento teológico y eclesiológico que va uncido al nombre de muchos jesuitas, de distinta procedencia geográfica. Nos vamos a centrar, como ya fue indicado al principio, en Henri de Lubac, Otto Semmelroth, Karl Rahner, ya que su obra y su pensamiento se sitúa precisamente en la línea de la reflexión sobre la sacramentalidad de la

<sup>45</sup> Cf. J. M. LERA, «Cien años de Eclesiología en torno al siglo de la Iglesia», *Estudios Eclesiásticos*, 56, 1981, págs. 1327-1373; aquí pág. 1361.

<sup>46</sup> Y. CONGAR, *Historia de los Dogmas*, III, 3c-d. *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid, 1976, pág. 296.

<sup>47</sup> Véase: J. W. O. MALLEY, «Trent and Vatican II: Two Styles of Church», en R. F. BULMAN-F. J. PARRELLA (Eds.), *From Trent to Vatican II. Historical and theological Investigations*, Oxford University Press, 2006, págs. 301-320.

Iglesia, cosa que les constituye en ejemplos eximios de esa tradición ignaciana y jesuítica que viene insistiendo en la realidad histórica de la gracia del Dios vivo actuante en las condiciones humanas del tiempo y del espacio.

Y, a fin de cuentas, el desarrollo de esta convicción teológica no es del todo ajeno al concepto de «sacramento» que puso en circulación el Catecismo romano de Trento: «signo visible de la gracia invisible para nuestra justificación»<sup>48</sup>. Antes de centrarnos sucesivamente en cada uno de ellos, vamos a añadir unas consideraciones metodológicas que avalan esta selección de nombres.

---

<sup>48</sup> J. RATZINGER, «La Iglesia como sacramento de salvación», en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, 1985, págs. 49-62.



## II. INTERLUDIO: TEÓLOGOS JESUITAS EN EL CONCILIO VATICANO II (1962-1965)

Los teólogos han tenido un peso importante en el desarrollo del Concilio Vaticano II, como quizás no ocurría desde los tiempos de Trento, en su calidad de expertos en la materia, es decir, como *periti*. Ahora bien, ellos carecían de voz en el aula; sus iniciativas y sus ideas debían encontrar la vía de expresión que les ofreciera un obispo, un cardenal, o una conferencia episcopal. Ellos permanecían entre bambalinas, preparando las intervenciones oficiales, dando precisión e impostación a las alocuciones de los obispos desde sus conocimientos históricos, dogmáticos, exegéticos. Por eso, para conocer el desarrollo interno de la asamblea conciliar son de gran ayuda los diarios conciliares. Desde siempre, a lo largo de la historia de los concilios, se ha podido contar con este tipo de documento biográfico que son los diarios personales, bien de obispos o de teólogos, que nos ilustran de forma cotidiana acerca de los entresijos de esas grandes asambleas y reuniones eclesiales que son los sínodos<sup>49</sup>. Este hecho tan simple de «llevar un diario», tan propio por lo demás del comportamiento humano, se verifica de manera especial para el Concilio Vaticano II y estas fuentes documentales han sido utilizadas para redactar la historia del concilio Vaticano II bajo la dirección de G. Alberigo, que ha llegado a contabilizar unos setenta diarios<sup>50</sup>. No está ahí incluido uno de los diarios de más reciente publicación, debido a Monseñor Jacinto Argaya (1903-1993), Obispo que fuera de Mondoñedo y de San Sebastián. Este prelado, que consulta repetidas veces al P. Salaverri, oriundo precisamente de Mondoñedo, tiene a gala no haber fallado a ninguna de las Congregaciones generales del Vaticano II, de modo que su información acerca de los cuatro periodos de sesiones es realmente exhaustiva<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> H. J. SIEBEN, «Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung», *Philosophie und Theologie*, 83, 2008, págs. 1-31.

<sup>50</sup> G. ALBERIGO, «Las fuentes sobre el concilio Vaticano II», en Id. (Ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, Salamanca, 2008, págs. 571-577.

<sup>51</sup> J. ARGAYA, *Diario del Concilio*. Edición y notas de X. Basurko y J. M. Zunzunegui, San Sebastián, 2008.

Que la tarea de los teólogos fue ingente lo ratifica el diario conciliar del dominico Y. Congar (1904-1995), que, publicado en 2002, es un *capolavoro* del género, con sus más de mil páginas. *Mon Journal du Concile* es uno de los diarios conciliares más importantes y exhaustivos de los que tenemos noticia<sup>52</sup>. Este diario alberga el trabajo de un consultor de la Comisión teológica preparatoria, el de un *peritus* del Concilio que participa de forma regular en la Comisión doctrinal y en otras muchas Comisiones conciliares y que asiste a numerosas Congregaciones generales en la Basílica de San Pedro. Ahí lamenta el escaso peso que en el Concilio Vaticano I (1869-1870) tuvieron aquellas grandes personalidades como Döllinger, Newman, Scheeben. Sin embargo, en la realización del Vaticano II han intervenido de forma decisiva un buen grupo de teólogos que se venía esforzando en aclarar y pensar los hechos de la vida de la Iglesia más allá de la mera teología de escuela, habiendo resultado ellos mismos sospechosos en la etapa previa a la celebración del Concilio, sobre todo, a partir de la publicación de la Encíclica *Humani generis* de Pío XII (1950) y su condena de la *nouvelle théologie*. A la hora de hacer una primera selección de nombres de teólogos jesuitas en el Vaticano II nos dejamos guiar por el criterio nada sospechoso de Congar, no sólo por su condición de dominico, sino también por sus dotes de historiador de la teología<sup>53</sup>. Él nos ofrece en las páginas de su diario conciliar una primera selección que nos servirá de orientación: Chenu, Colson, Ratzinger, Rahner, Semmelroth, Lubac, Rondet,

<sup>52</sup> Cf. S. MADRIGAL, «El Vaticano II en el Journal du Concile de Y. Congar», en *Id.*, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid, 2005, págs. 21-68.

<sup>53</sup> Ha escrito al respecto: «Ante todo, tengo conciencia de no tener en absoluto, con respecto a la Compañía de Jesús, esos prejuicios apasionados y mezquinos que nos atribuye el público, no siempre equivocadamente. Tengo buenos amigos jesuitas con los que trabajo o estoy dispuesto a trabajar fraternalmente». Su valoración más crítica va en esta dirección: «Lo que impresiona en segunda instancia es la perfecta concordancia de estilo y espíritu que hay entre la Compañía y el sistema romano de la Curia. Este sistema de congregaciones, ese aparato de autoridad y gobierno, que es como la corteza de la Iglesia viviente, evangélica y pneumática; la Compañía parece hecha a la medida de este sistema y este aparato de la Curia en el que nosotros jamás estaremos a gusto». Y. CONGAR, «Viaje a Roma con el Padre Féret. Mayo de 1946», en *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid, 2004, pág. 102.

Daniélou, Schillebeeckx<sup>54</sup>. En este listado, junto a otros eximios dominicos, como Chenu y Schillebeeckx, nos encontramos citados, al lado del joven *Professor* Ratzinger, a cinco eximios teólogos jesuitas: Rahner, Semmelroth, Lubac, Rondet y Daniélou.

Es nuestro tema preciso el que nos obliga a dejar fuera de consideración a J. Daniélou y a H. Rondet, así como a otras eminentes figuras de jesuitas que desfilan por las notas cotidianas de Congar: Alois Grillmeier, el gran historiador del dogma cristológico; John Courtney Murray, jesuita norteamericano impulsor de la declaración sobre la libertad religiosa<sup>55</sup>; o Andreas Jungmann, el renovador de la liturgia<sup>56</sup>. El propio Congar ha declarado sus preferencias y sus simpatías personales. Por ejemplo, celebra que también el P. Henri de Lubac, sospechoso como él durante años, haya recibido su nombramiento como consultor de la Comisión teológica preparatoria. El jesuita francés había publicado en 1938 el libro *Catolicismo* en la colección teológica «Unam sanctam» fundada por el dominico oriundo de Las Ardenas. En cambio, se muestra contrariado y distante frente a otros nombramientos, como el de J. Salaverri. Así las cosas, el conocedor de la intrahistoria del Concilio Vaticano II puede echar en falta el nombre del jesuita holandés Sebastián Tromp (1889-1975), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, redactor principal del último documento magisterial de naturaleza eclesiológica previo al Concilio, la Encíclica *Mystici corporis Christi* (1943), y que ha desempeñado, a lo largo y ancho de las sesiones conciliares, el cargo de secretario de la Comisión teológica central, como directo colaborador del cardenal Ottaviani, presidente del Santo Oficio. Está de sobra decir que este jesuita era el representante de la línea de la teología curialista. Desde su posición excepcional, él también ha redactado un minucioso diario conciliar, en cuyas notas ha quedado recogido el desconcierto ante el hecho de que Karl Rahner no hubiese

<sup>54</sup> *Mon Journal du Concile*, I, París, 2002, págs. 136-137. Véase: G. CAPRILE, «Vaticano II», en CH. E. O'NEILL-J. M. DOMÍNGUEZ (Dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, IV, Roma-Madrid, 2001, págs. 3902-3909.

<sup>55</sup> D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II: la contribution de John Courtney Murray*, París, 1994.

<sup>56</sup> R. PACIK, «Das Konzilstagebuch von Andreas Jungmann», en M. T. FATTORI A. MELLONI (Eds.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Leuven, 1999, págs. 275-296.

sido llamado a la Comisión teológica preparatoria, una sorpresa asociada al hecho de que el teólogo y jesuita alemán era el redactor principal del *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>57</sup>.

Al mismo Tromp hay que atribuir la responsabilidad última del esquema *De ecclesia* que llegó al aula conciliar a primeros de diciembre de 1962 para ser rechazado. A petición del cardenal Frings, O. Semmelroth tuvo el 3 de diciembre una conferencia sobre el esquema eclesiológico ante los obispos de lengua alemana. Tal y como se desprende de las páginas de su diario, ha trabajado codo a codo con Rahner durante varios días en la revisión de los once capítulos que componían aquel documento muy próximo a la teología de la Encíclica *Mystici Corporis*. En realidad, fue rechazada aquella teología barroca, neoescolástica y jerarcológica, denostada por los dominicos de Le Saulchoir y los jesuitas de Fourvière y Sankt Georgen, por carencia de inspiración bíblica y patrística, sin el más mínimo ápice de apertura ecuménica. En sus notas tomadas con ocasión de un viaje a Roma, Congar había dejado apuntada una crítica severa hacia la postura teológica de Tromp en materia eclesiológica por su defensa a ultranza de la perfecta identidad de la Iglesia visible con el cuerpo místico de Cristo<sup>58</sup>. Ahora bien, ni su eclesiología

<sup>57</sup> S. TROMP, *Konzilstagebuch: II. Vatikanisches Konzil: mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission, herausgegeben von A. von Teuffenbach*, Roma 2006. Vol. I/1, págs. 133-134.

<sup>58</sup> Con fecha del 17 de mayo de 1946 narra su entrevista con el jesuita holandés: «De ahí paso a ver al P. Tromp, que es a quien en todas partes se adjudica la redacción de la Encíclica *Mystici Corporis*. Un holandés con el pelo rubio, que se va volviendo blanco en la actualidad (tiene 57 años y apenas lo parece)... Enseguida, la conversación toca asuntos interesantes y revela sus tendencias... De ahí pasamos a la eclesiología. Tromp está en contra de todo lo que limite, por un planteamiento más teologal, cristológico o pneumatológico, la perfecta identidad con la institución visible. Por esta razón, critica fuertemente la idea de que la Iglesia existiera ya en la Encarnación, en Navidad o incluso en la Anunciación. Los Padres griegos quedan cuestionados. Está también a favor de una identidad muy fuerte entre el cuerpo místico y la Iglesia visible» (Y. CONGAR, «Viaje a Roma con el Padre Féret. Mayo de 1946», *o.c.*, pág. 114). Especialmente duras resultan las valoraciones que se leen en su diario del Concilio: él domina la Comisión teológica en el doble sentido de la palabra: por su potencial teológico y por su carácter dominante, rayano en lo fascista: «cuanto menos debate, tanto mejor. Se comporta como un dictador, chilla, golpea el puño sobre la mesa, se enfurece contra sus oponentes» (*Mon Journal*, I, pág. 69).

ni tampoco la de Salaverri daban cuerpo a las líneas innovadoras que han quedado plasmadas finalmente en el texto de la constitución *Lumen gentium*. Fueron los impulsos provenientes de la teología francesa y de la teología alemana los que se han abierto paso a lo largo de esas cuatro sonatas de otoño que vienen a ser los cuatro períodos de sesiones del segundo Concilio del Vaticano celebradas entre 1962 y 1965.

Por ello, nos centraremos en Henri de Lubac, en Otto Semmelroth y en Karl Rahner. Además, podremos elaborar su retrato teológico desde la intrahistoria del Concilio Vaticano II, ya que tanto Lubac como Semmelroth nos han legado sendos diarios conciliares. Los *carnets conciliaires* del cardenal francés acaban de ver la luz de la imprenta (2007); las páginas del diario del alemán, en cambio, siguen siendo un interesante documento mecanografiado de 149 folios conservado en el archivo de la facultad de Sankt Georgen (Frankfurt).

### III. REFELEXIÓN SISTEMÁTICA SOBRE LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA: «el símbolo sensible del favor y de la gracia divinos»

Podemos adentrarnos ahora en la parte sistemática de esta exposición de la mano de J. W. Goethe, retomando la indicación citada al principio, extractada de su obra autobiográfica *Dichtung und Wahrheit*, donde señala que los sacramentos son lo más supremo que hay en la religión: «el símbolo sensible de un extraordinario favor y gracia divinos»; profundizando en el sentido de lo simbólico y de lo sacramental, insta a que el creyente se acostumbre a «considerar la religión interior del corazón y la de la Iglesia exterior como perfectamente reunidas en el *gran sacramento universal* que se ramifica en otras tantas particiones desde las que sigue comunicando su santidad, su indestructibilidad y su eternidad»<sup>59</sup>. La investigación reciente ha señalado que el romanticismo alemán ha sido el promotor de la idea de sacramentalidad de la Iglesia, un concepto que emerge en el ámbito literario y filosófico de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX y que encontrará su resonancia teológica en la escuela de Tubinga<sup>60</sup>. Ahora bien, aun impregnados de este espíritu, ni J. S. Drey, el fundador de la Escuela, ni J. A. Möhler, el

<sup>59</sup> J. W. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, II, 7, 289: «Die Sakramente sind das höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer ausserordentlichen göttlichen Gunst und Gnade. In den Abendmahle sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen teilhaftig werden (...) Kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, geniessen, wenn nicht der symbolische oder sakramentale Sinn in ihm genährt ist. Er muss gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äusseren Kirche als vollkommen eins anzusehen, als das grosse, allgemeine Sakrament, das sich wieder in soviel andere gegliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt». Véase: W. BEINERT, «Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch», en *Theologische Berichte*, Vol. XI, *Kirche und Sakramente*, Colonia, 1980, págs. 13-66; especialmente, págs. 19-21.

<sup>60</sup> M. DENEKEN, «Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église sacrement du salut"», *Revue des Sciences Religieuses*, 67, 1993, págs. 55-74; sobre Goethe, págs. 65-72. Véase también la continuación: «Sacramentalité de l'Église et théologie romantique», *Revue des Sciences Religieuses*, 67, 1993, págs. 41-57.

gran renovador de la teología de la Iglesia, han llegado a formular una eclesiología sacramental explícita. Para ello hay que esperar a 1830: la expresión «sacramento» aplicada a la Iglesia aparece en los escritos del teólogo de Viena Anton Günther (1783-1863), condenado por sus tesis panteístas y sincretistas. Su rival, Heinrich Klee (1800-1840), un teólogo de segunda fila vinculado a la Escuela de Tubinga, afirma en su *Dogmática* (1835) que la Iglesia es un gran sacramento y un *complexus* de todos los sacramentos<sup>61</sup>.

Sin adentrarnos en la compleja historia de la asunción teológica del lenguaje de la sacramentalidad en su aplicación a la Iglesia, es importante recordar que el teólogo Matías J. Scheeben (1835-1888) ha introducido la convicción de que todo el cristianismo está penetrado por la idea de un «misterio sacramental»<sup>62</sup>. Quiere ello decir que estamos ante un misterio sobrenatural, que en sí mismo no es perceptible por los sentidos y por la razón, pero que se manifiesta externamente por medio de una realidad visible con la que mantiene una unión real, no puramente ideal. El misterio sacramental sigue siendo misterio, aun cuando se manifiesta visible e históricamente, y alcanza su mayor significado cuando obra y se comunica a nosotros aprovechando lo visible como vehículo e instrumento. Un día dijo Jesús de Nazaret: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 8-11). En este sentido pleno, Jesucristo, el Hombre-Dios, es un misterio sacramental. También lo son los sacramentos de la Iglesia, e igualmente la Iglesia misma. Estas reflexiones pioneras de Scheeben encuentran su prolongación en la teología francesa, holandesa y alemana del siglo xx (Henri de Lubac, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth, K. Rahner, J. Ratzinger, P. Smulders, entre otros)<sup>63</sup>. La expresión se ha convertido, tras un largo período de olvi-

<sup>61</sup> M. DENEKEN, «L'Église comme sacrement chez Heinrich Klee», *Revue des Sciences Religieuses*, 68, 1994, págs. 197-217.

<sup>62</sup> L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn, 1972, págs. 107-123.

<sup>63</sup> Sobre la gestación y antecedentes de la eclesiología sacramental, véase: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid-Toledo, 1987, págs. 760-831.

do, en una de las acuñaciones teológicas más características del Concilio Vaticano II. Si San Agustín había escrito que «el sacramento de Dios no es nada ni nadie, sino Cristo»<sup>64</sup>, Henri de Lubac, remozando la sentencia del Obispo de Hipona, anotaba en su libro *Catolicismo* (de 1938): «Si Cristo es el sacramento de Dios, la Iglesia es para nosotros el Sacramento de Cristo, ella le representa, según toda la antigua fuerza del término: nos lo hace presente en verdad»<sup>65</sup>.

### 1. La Iglesia como sacramento de Jesucristo: la aportación de Henri de Lubac

El jesuita francés nacido en Cambrai el 20 de febrero de 1896, creado cardenal por Juan Pablo II en 1983, nos ha legado un texto semejante a las «retractaciones» agustinianas, donde evoca y reflexiona sobre la ocasión de sus numerosos escritos. En el capítulo séptimo de esa *Memoria en torno a mis escritos* aborda la década de los años sesenta, es decir, el antes y el después del Concilio Vaticano II, que incluye tanto su bienio de trabajo en la Comisión teológica preparatoria (1960-1962) como el cuatrienio correspondiente a los cuatro periodos conciliares (1962-1965); ahí alude a su diario conciliar, inédito por aquel entonces, en los siguientes términos: «Para estos seis años, he anotado hechos y reflexiones en una serie de cuadernos que no constituyen un relato continuo y no contienen revelaciones sensacionales. A propósito de la Comisión preparatoria, apuntaré solamente estas dos cosas: la amplia defensa, escrita y oral, que opuse al partido que exigía la condenación explícita del P. Teilhard de Chardin por el Concilio y que deformaba enormemente su pensamiento; y otra defensa, la de mi propia doctrina, igualmente falseada, cuyo último episodio fue una amenaza escrita, dirigida al Secretario de la Comisión, de pedir mi dimisión al Santo Padre, indicándole la causa»<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Ep. 187, 11: PL 33, 845.

<sup>65</sup> *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Barcelona, 1963, pág. 56.

<sup>66</sup> HENRI DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid, 2000, págs. 318-319. HENRI DE LUBAC, *Carnets du Concile. I-II*, introduit et annoté par Loïc Figueux. Avant-propos de F.-X. Dumortier et J. de Larosière. Préface par J. Prévotat, Paris, Éditions du Cerf, 2007.



En aquella Comisión, estrechamente vinculada al Santo Oficio, dice haberse sentido como rehén y, a veces, como acusado. En cualquier caso, y como él mismo reconoce, el gesto de Juan XXIII, incluyéndole en la lista de teólogos consultores de la Comisión teológica preparatoria del Concilio, había cambiado la orientación de su vida. En aquella misma lista encontró con alborozo el nombre del dominico Y. Congar, y apostilla: «Eran dos nombres simbólicos. Sin duda Juan XXIII había querido hacer comprender a todos que las dificultades que se habían dado en el pontificado anterior, entre Roma y las dos órdenes jesuítica y dominicana en Francia, debían ser olvidadas». Comencemos esclareciendo el trasfondo de estas declaraciones biográficas.

- a) *Henri de Lubac (1896-1991)*  
*como teólogo del Concilio Vaticano II*

Nuestro jesuita llegó a Roma el 11 de noviembre de 1960 para participar en los trabajos de la Comisión teológica preparatoria. Aquel consultor por designación papal iba a encontrarse en su seno con algunos de los teólogos romanos y miembros de la curia que venían alimentando una seria sospecha de ortodoxia desde la denuncia formulada en 1946 en la *Revue thomiste* y en *Angelicum*<sup>67</sup>, donde su pensamiento quedaba asimilado a la *nouvelle théologie*. Desde entonces sus ideas y sus escritos acerca del *Surnaturel* venían siendo objeto de un examen minucioso. La cuestión central de aquel libro era el estudio histórico de la teología de la gracia en Occidente; su planteamiento y resultados desacreditaban la esencia y el método de la teología neoescolástica, prácticamente identificada con el magisterio oficial. La Encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, tomaba postura contra la opción teológica del

<sup>67</sup> En sus apuntes biográficos rememora su estancia en Roma, en agosto de 1946, como delegado de la Congregación General que eligió como Prepósito general de la Compañía de Jesús al P. Janssens. En una alocución, que tuvo lugar en Castelgandolfo, Pío XII aludió a esa «teología nueva». Henri de Lubac explica que aquella designación se remonta al dominico R. Garrigou-Lagrange, que en la revista *Angelicum* había publicado (1946) un artículo de tono amenazador con el título: *La théologie nouvelle: où va-t-elle?*. Si bien, aclara, esa expresión ya figuraba en un artículo de Mons. Parente, refiriéndose a las obras de los dominicos PP. Chenu y Charlier (*Osservatore romano* del 9-10 de febrero de 1942). Véase: HENRI DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos, o.c., págs. 146-147.*

P. de Lubac sin mencionarle explícitamente. Aquellos acontecimientos habían truncado su actividad académica y docente: «Mi enseñanza discurre — escribe de forma retrospectiva — a lo largo de tres periodos muy distintos: en Lyon, primero antes de la Segunda Guerra Mundial, luego a lo largo de los años de la guerra y de ocupación, finalmente durante los que van de 1945 a 1950. Habría que añadir un cuarto periodo, el de mi cese casi total como profesor, desde 1950 a 1960»<sup>68</sup>.

Los años difíciles de la Segunda Guerra Mundial, del ateísmo proclamado por el totalitarismo nazi, habían exigido una profunda reflexión y una heroica resistencia espiritual que el jesuita francés plasmó en su obra *El drama del humanismo ateo* (de 1944). Los años que transcurren entre 1946 y 1960 han estado marcados por el dolor y la soledad nacidos de su condición de teólogo sospechoso. Siguiendo las directrices de la Encíclica *Humani generis*, el P. Juan-Bautista Janssens, Prepósito General de la Compañía de Jesús, en su carta del 25 de octubre de 1950, mandó retirar de las bibliotecas de las casas de formación una serie de publicaciones de varios jesuitas, como Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves de Montcheuil, Henri Bouillard. Aquella orden afectaba a una serie de libros del profesor de Lyon que la carta mencionaba expresamente: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1944), *De la connaissance de Dieu* (1945), *Surnaturel* (1946). Sin embargo, en medio de esos años de dificultad y de prueba, con la prohibición de enseñar a cuestras y con la obligación de someter a la censura sus publicaciones, su *Meditación sobre la Iglesia*, publicada en 1953, es el reflejo y testimonio de su espíritu de fe eclesial y de fidelidad filial.

Unos meses antes del comienzo del Concilio, el 30 de junio de 1962, el Santo Oficio hizo público un *monitum* referido a la obra del P. Teilhard de Chardin y que, de rebote, se convertía en una recusación de la obra que Henri de Lubac acababa de publicar con el título de *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Las páginas de su diario conciliar están sembradas de noticias acerca de sus actividades, conferencias y estudios a favor del jesuita paleontólogo, descartando interpretaciones perversas y malintencionadas de su obra. A pesar de aquel entredicho,

<sup>68</sup> HENRI DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos, o.c.*, pág. 102.

en un nuevo gesto de respaldo, Juan XXIII le nombra *peritus* oficial en septiembre de 1962 y seguirá siendo miembro de la Comisión teológica del Concilio. Estas pinceladas biográficas ponen de manifiesto que a la Roma conciliar llegó un teólogo maduro con una obra imponente, que había sido ocasión de censura y de persecución. Acerca de su papel en el Concilio ha dejado escrito: «No fue considerable, aunque lo seguí de cerca y aunque (salvo una ausencia al comienzo de la segunda sesión) asistiera regularmente a las sesiones de la comisión doctrinal. Muchas entrevistas privadas con obispos de diversas partes; algunas intervenciones orales o escritas; sin jugar papel importante en la redacción misma de los textos (salvo en cuanto a ciertos detalles). Buen número de conferencias *extra concilium* a grupos de obispos, durante cuatro años; especialmente el primer año, estaba bien situado para informarles, porque había participado durante los dos años anteriores en los trabajos (no muy acertados) de la comisión teológica preparatoria»<sup>69</sup>.

Aunque es muy difícil determinar la aportación precisa de un teólogo concreto a los documentos conciliares, no faltan estudios que han tratado de indagar en el influjo del profesor de Lyon como teólogo del Vaticano II, recordando su participación en la elaboración de importantes textos como son las constituciones *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et spes*, o el decreto *Ad gentes*, sobre la tarea misionera de la Iglesia<sup>70</sup>. Son datos que avala asimismo la lectura detenida de su diario conciliar<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Memoria en torno a mis escritos, o.c., pág. 386.

<sup>70</sup> K. H. NEUFELD, «Henri de Lubac S.J. als Konzilstheologe», *Theologische Praktische Quartalschrift*, 134, 1986, págs. 149-159. ID., «Obispos y teólogos al servicio del Concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE (Ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, 1990, págs. 65-84.

<sup>71</sup> Véase: J. MOINGT, «Henri du Lubac au Concile», *Cristianesimo nella Storia*, 29, 2008, págs. 537-546. Así lo corroboran los trabajos que ha escrito tras el Concilio: sobre la revelación (*La Révélation divine*, 1966), sobre la constitución pastoral (*Athéisme et sens de l'homme*, 1968); sobre la Iglesia (*Paradoja y misterio de la Iglesia*, 1967; *La Iglesia en la crisis actual*, 1969). Además contamos con esa conversación en torno al Vaticano II que el cardenal de Lubac sostuvo con A. Scola en 1985 y que fue publicada como libro con el título *Entretien autour de Vatican II*. Existe versión española: Cardenal HENRI DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, Madrid, 1985.

Su nombre sale a relucir durante los debates sobre el esquema *De Ecclesia* durante el primer periodo de sesiones, haciéndose mención expresa de su libro *Le fondement théologique des missions* (de 1946). En la tercera etapa conciliar la idea de María *typus Ecclesiae* fue aducida recurriendo al último capítulo de su obra *Méditation sur l'Église*. Del mismo modo, la formulación popularizada por Lubac, «la Iglesia hace la eucaristía, y la eucaristía hace la Iglesia», fue utilizada por Pablo VI<sup>72</sup>. Después de años de docencia dedicados al estudio de la historia de las religiones, en particular, el budismo, no ha de extrañar su influjo en el problema de la relación de la Iglesia con las otras religiones cristianas, una temática presente ya en su libro *Catolicismo*, cuyo planteamiento de fondo ha encontrado un eco en la declaración *Nostra aetate*<sup>73</sup>.

Sin embargo, tampoco ha faltado la confrontación crítica con sus posturas. Así ocurrió durante el debate acerca de la revelación divina; también en el otoño de 1964 su libro acerca del *Sobrenatural* fue duramente atacado en el aula conciliar. De fondo quedaba la cuestión de la relación entre la naturaleza y la gracia, la difícil y problemática interpretación del *desiderium naturale*, que es uno de los presupuestos fundamentales a la hora de determinar el modo de ser cristiano en el mundo, cuestión medular de la llamada constitución pastoral *Gaudium et spes*. A diferencia de otros *periti* conciliares amantes de la popularidad, Henri de Lubac no frecuentó las salas de prensa, sino que siguió trabajando de forma callada para el Concilio, desde la Comisión teológica, al tiempo que fue reelaborando y reformulando su pensamiento. A lo largo de los cuatro años conciliares ha vuelto sobre los grandes temas que son los contrafuertes de su edificio teológico: el amor a los Padres, en su *Augustinisme et théologie moderne*; la fuerza creativa de la tradición y el sentido espiritual de la Escritura, puesto de relieve en los cuatro volúmenes de *Exégèse médiévale*; la revisión de la historia de la

<sup>72</sup> Véase *Carnets du Concile*, II, pág. 403. En la mañana del 16 de septiembre, para su regocijo, una docena de obispos y teólogos le informan de que Pablo VI, en la audiencia general del día anterior, ha mencionado las sentencias «La Iglesia hace la eucaristía» y «La eucaristía hace la Iglesia» de su libro *Meditación sobre la Iglesia*, pág. 112.

<sup>73</sup> I. MORALL, *La salvezza dei non cristiani. L' influsso di Henri de Lubac sulla doctrina del Vaticano II*, Bolonia, 1999.

teología, en *Le mystère du Surnaturel*; y de nuevo, la defensa de su amiga jesuita, *La prière du Père Teilhard de Chardin*.

El día 28 de septiembre 1965 anota en su diario un dato que significaba «el punto final de la absurda querrela que comenzó en 1946»: ha recibido una carta del dominico E. Torrell, que acababa de escribir para la *Revue thomiste* una larga recensión muy positiva sobre sus dos últimos libros, *Augustinisme et théologie moderne* y *Mystère du Surnaturel*, que aparecerá a comienzos de 1966. Con cierta amargura escribe: «Pero la victoria llega demasiado tarde, el mal está hecho. La teología malsana ha tenido tiempo de hacer su trabajo, y yo veo hoy perfilarse corrientes, que, a la inversa, no valen más»<sup>74</sup>. Es su valoración, un tanto pesimista, de ciertas líneas de fuerza que han estado presentes al comienzo de la celebración del Vaticano II, y de otras que se han abierto paso durante las jornadas conciliares, dos posturas que oscilan entre lo que él denomina críticamente el «integrismo curialista» y un nuevo «integrismo secularista»<sup>75</sup>.

Ahora bien, más allá de estas referencias esporádicas y fragmentarias, hay que concluir que el influjo de H. de Lubac sobre el Vaticano II tuvo lugar a través de sus obras ya publicadas, algunas de ellas muy discutidas, pero en cualquier caso, bien conocidas<sup>76</sup>. Por otro lado, resulta sumamente difícil calibrar los posibles influjos de una obra que no sólo es ingente, sino que aborda las problemáticas más diversas: desde la patrística a la historia del dogma, desde el humanismo ateo al problema de la salvación y el fundamento de las misiones, desde la teología de la gracia a la eclesiología, desde la eucaristía al problema de los sentidos de la Escritura y la tradición, desde la mística cristiana al budismo. Para nuestro interés y objetivo, que se atiene al papel de Henri de Lubac como precursor del Concilio en el aspecto concreto de la sacramentalidad de la Iglesia, resultan relevantes dos conclusiones que se desprenden de las páginas de su diario: en primer término, que

<sup>74</sup> *Carnets du Concile*, II, pág. 420.

<sup>75</sup> H. J. SIEBEN, «Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchsschreibers Henri de Lubac», *Theologie und Philosophie*, 83, 2008, págs. 531-561.

<sup>76</sup> NEUFELD, *Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe*, pág. 151.

una de sus obras más conocidas era *Meditación sobre la Iglesia*; en segundo lugar, por su diario también tenemos noticia de la defensa que ha tenido que hacer de «su propia doctrina», esto es, de la doctrina acerca del sobrenatural, que es tanto la causa permanente de su persecución como el auténtico principio directriz de toda su teología. Aquí se encuentra un verdadero hilo de Ariadna que permite buscar la unidad orgánica de un pensamiento, en medio de una obra teológica voluminosa, dispersa y llena de meandros<sup>77</sup>. En suma: si los rasgos distintivos de su pensamiento teológico se pueden ilustrar a partir del tema del sobrenatural, es también ahí, donde hemos de ver aflorar su visión sacramental de la Iglesia.

b) *La dimensión eclesial del «sobrenatural»*

Henri de Lubac pertenece a una generación que ha vivido y convivido con el nacimiento del nazismo y del comunismo, de ahí el impulso a meditar sobre el destino espiritual de la humanidad moderna. El desafío del humanismo ateo ha espoleado una reflexión teológica, de fuerte impronta antropológica, urgida por la idea de una afirmación de la presencia actual de Dios en el ser humano, presencia misteriosa e inefable, dinamizadora y personalizante. Quede así avanzada la idea nuclear de su pensamiento: Dios se manifiesta en lo más íntimo del hombre y, correlativamente, cuando este hombre se reencuentra con Dios no se encuentra con una realidad extrínseca y extraña, sino ante el *misterio* que es el mismo fundamento de su humanidad. H. U. von Balthasar ha mostrado que ésta es la problemática encerrada en *Surnaturel* (1946), una intuición que, como centro flotante nunca del todo alcanzado, preside toda la reflexión filosófica y teológica del jesuita francés. El elemento vital de su pensamiento es la paradoja que embarga a la criatura espiritual, «que en su más íntima esencia está hecha para

---

<sup>77</sup> Véase la presentación sintética de H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Madrid, 1989. Más recientemente I. MORALI, *Henri de Lubac*, Madrid, 2006. Puede verse también: R. BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico (1931-1980)*, Burgos, 1991. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac, o.c.*, págs. 57-58.

un fin inaccesible para ella misma y que sólo concede la gracia»<sup>78</sup>. Esta relectura de Santo Tomás, después de haber bebido de Blondel y de Maréchal<sup>79</sup>, significaba un distanciamiento de la dicotomía moderna introducida por Cayetano y un intento de superar la esquizofrenia del «extrinsecismo», formulando el misterioso dinamismo de lo humano que consiste en el «deseo» fundamental del hombre que sólo la gracia puede colmar.

El corazón de esta teología del *sobrenatural*, que afecta tanto a la adecuada comprensión de Dios como a la de la criatura, tiene que ver profundamente con los presupuestos básicos de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio<sup>80</sup>. A saber: que puede haber un encuentro inmediato entre Dios y la criatura humana, que existe algo así como una experiencia religiosa y que ésta resulta tan esencial para el ser humano, que la aceptación de una posibilidad de existencia del ser humano sin esa referencia radical a Dios significa desconocer decisivamente la propia realidad<sup>81</sup>. Henri de Lubac ha redescubierto y replanteado estas convicciones durante los años de la Segunda Guerra Mundial en su confrontación con el humanismo ateo; casi al mismo tiempo ha explorado las posibilidades de un conocimiento de Dios en su libro *De la connaissance de Dieu* (1945), una reflexión que ha prolongado a lo largo de una década y que dio lugar a una formulación más madura en su obra, *Sur les chemins de Dieu* (1956), que insiste significativamente en la cuestión de la Mística y del Misterio, es decir, en la pregunta acerca de la manera en que se produce el encuentro de Dios en cuanto Dios con el hombre, y no sólo se le da a conocer, sino que además se le da como don y regalo.

<sup>78</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, 9. Véase M. SALES, *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac*, Einsiedeln, 1978. M. FIGURA, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln, 1979.

<sup>79</sup> A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990.

<sup>80</sup> Véase R. GARCÍA MATEO, «La spiritualità ignaziana in Henri de Lubac», en A. RUSSO-G. COPPELE (Eds.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia*, Roma, 2001, págs. 201-224.

<sup>81</sup> K. H. NEUFELD, «Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert», en M. SIEVERNICH-G. SWITEK (Eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Friburgo de Brisgovia, 1991, págs. 425-443; aquí págs. 434-435.

Por consiguiente, la raíz más honda de su teología del sobrenatural no es otra que el Misterio y la mística. El pensamiento teológico del profesor de Lyon se sustancia en una especie de *reductio in mysterium*. Y hay que añadir — siguiendo a Balthasar — que son tres las ocasiones en las que el cardenal jesuita ha tenido que vérselas con la misma cuestión de fondo y con la misma estructura fundamental, esto es, con la pregunta acerca del Misterio: en el campo de la teología fundamental, en el campo de la teología de la historia (salvación), en el campo cosmológico-escatológico. En el primer nivel emerge el interrogante básico de la teología del *sobrenatural*: ¿cómo el hombre en su constitución natural puede estar dispuesto intrínsecamente al orden de la gracia que le colma, pero sin posibilidad alguna de exigirlo? En el segundo nivel, que toca a las obras consagradas a la exégesis teológica, la pregunta suena así: ¿qué tipo de relación une la significación del Antiguo Testamento con la del Nuevo, el sentido literal al espiritual (alegórico) y en qué medida la «profecía» o tipología del primero se encuentra ordenada al segundo, de tal modo que éste no esté, sin embargo, comprendido de antemano en aquél? Finalmente, aplicando el principio teológico fundamental a la ley de desarrollo del mundo creado, «¿qué clase de relación existe entre la macro-mutación de la evolución, sobre todo el paso del mundo animal al hombre y la mutación definitiva (en el punto Omega) del mundo humanizado en el mundo divino?»<sup>82</sup>. Ahí aparece la coherencia orgánica entre los tres grandes ámbitos de sus investigaciones teológicas que rotan en torno a la novedad del misterio de Jesucristo, principio que estructura el plan divino de salvación. Además, esos interrogantes corresponden estrictamente a estos tres grandes títulos ya citados: *Le Mystère du Surnaturel*, *Exégèse médiévale*, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*.

Habría que añadir una cuarta ocasión o sector en la aplicación de la idea del sobrenatural, que ya estuvo presente en su primer éxito editorial, su libro *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, de 1938, que no pretendía ser un tratado dogmático sobre la Iglesia, sino que según sus propias confesiones «está hecho de piezas y retazos, inicialmente inde-

<sup>82</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac, o.c.*, págs. 57-58.



pendientes, cosidos mal que bien en tres partes, sin ningún plan preconcebido»<sup>83</sup>. La obra — sigue diciendo — pretende mostrar el carácter social, histórico e interior del cristianismo, que son los tres rasgos que expresan el carácter de universalidad y de totalidad expresado en la palabra «catolicismo». En este marco teológico vamos a ver aflorar la descripción sacramental de la Iglesia, pues — como escribiera en otro lugar — «la Iglesia es misterio, pero misterio derivado. Es misterio, porque viniendo de Dios, puesta por completo al servicio de su designio de salvación, es el organismo salvífico. Más en concreto, es misterio porque se relaciona por completo con Cristo y no tiene ningún valor, ninguna existencia, ninguna eficacia más que por Él»<sup>84</sup>.

Efectivamente, en *Catolicismo* aparece la Iglesia como el entrecruzamiento de la dimensión trascendente y de la dimensión histórico-temporal. La dimensión social, o la solidaridad universal en lo referente a la salvación de la humanidad, es el primer rasgo de lo católico. El dogma cristiano de la unidad del cuerpo místico de Cristo presupone la unidad del género humano en la creación, de manera que si el pecado es desgarramiento de la unidad humana, la redención es la obra de la restauración, es decir, del restablecimiento de la unidad sobrenatural del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Este carácter social del cristianismo ha sido plasmado en la realidad viva de la Iglesia, que es *convocatio* de origen divino (*ekklesia*) antes de ser asamblea humana (*congregatio*). De ahí, su realidad paradójica, su carácter visible e invisible, su condición temporal y eterna, santa y pecadora; sólo se puede creer en ella en la fuerza del Espíritu Santo; la Iglesia, en su intento de lograr la solidaridad universal de la humanidad, es el «sacramento de Cristo» en el mundo<sup>85</sup>.

La dimensión histórica del catolicismo toma su punto de partida del hecho histórico de la encarnación de Dios en Jesucristo, que sitúa el cristianismo en la historia de las religiones del mundo. Su valoración del

<sup>83</sup> *Memoria en torno a mis escritos, o.c.*, págs. 40-41.

<sup>84</sup> H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca, 3 2002, pág. 40.

<sup>85</sup> H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Barcelona, 1963, pág. 56.

«catolicismo» como «la Religión»<sup>86</sup> denota un amplio conocimiento de las otras grandes religiones de la humanidad, así como de las filosofías o cosmovisiones que les sirven de explicación o de su negación. Ello va unido a una arraigada preocupación de nuestro jesuita por el significado de la salida misionera de la Iglesia hacia países ya religiosamente ocupados; su modo de encarnación ha de seguir el ejemplo del Verbo, reparando y consumando, elevando y transformando, no devastando. Los Padres han insistido en la «preparación evangélica» y la actitud de la Iglesia está presidida por la doble voluntad de acoger todo lo que es asimilable y no imponer nada que no pertenezca a la fe<sup>87</sup>.

Por otro lado, el carácter social del cristianismo, que hunde sus raíces en la concepción social y en el universalismo histórico de la religión de Israel, plantea el problema de la revelación y de la interpretación de la Escritura, en su calidad de testimonio, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, del misterio de Cristo. Desde el carácter histórico del cristianismo y desde el carácter social de la exégesis espiritual cristiana, el misterio de Cristo es al mismo tiempo el misterio de la Iglesia<sup>88</sup>. Por aquí afloran una serie de graves interrogantes que no han perdido un ápice de actualidad: ¿Cómo esta figura histórica limitada, la Iglesia católica, puede estar destinada para la salvación de todo el mundo? ¿En qué sentido puede decirse que es «necesaria para la salvación»? ¿Podemos hablar de un «cristianismo implícito» vivido de forma anónima? Henri de Lubac sostiene la tesis de que fuera de la Iglesia nada llega a su término supremo, y sólo el Espíritu de Cristo dado a la Iglesia es capaz de culminar la obra de unidad y de salvación. Así se conjuga el principio de la voluntad salvífica de Dios y el principio de la Iglesia como necesidad de medio: la cláusula *extra Ecclesiam nulla salus* tiene sentido para la humanidad tomada en bloque. Su afirmación de fondo suena así: sólo por la Iglesia puede la humanidad ser salvada. La misión de la Iglesia se sitúa, en consecuencia, en ese arco de tensión que diseña el paso del estado de promesa al de cumplimiento. Todas esas preguntas encuentran una radicalización última que coincide con

---

<sup>86</sup> *Catolicismo*, pág. 216.

<sup>87</sup> *Catolicismo*, pág. 209.

<sup>88</sup> *Catolicismo*, pág. 131.

la objeción pagana acerca de la tardía llegada de la encarnación: ¿por qué Cristo vino tan tarde dejando perderse a tantos hombres? Toda la pedagogía divina, desde el principio paulino de la «economía» divina desarrollado por Ireneo, avanza desde los comienzos del cristianismo hacia su consumación, acorde con la doble venida de Cristo, en la carne, para la muerte y resurrección, y en la gloria, para la consumación definitiva del cosmos y de la humanidad. En esta perspectiva de la predestinación de la Iglesia, que es la de todo hombre y de todo el universo, proclamada en la teología paulina de la historia anida el impulso de la obra de Teilhard de Chardin orientada al punto Omega.

A partir de esos tres postulados del catolicismo – *solidaridad, historicidad, interioridad* – los intereses intelectuales de nuestro jesuita pueden ser formulados en esta cláusula: «la eclesialidad del sobrenatural», que no deja de ser una reinterpretación de la dimensión eclesial de la mística y de la espiritualidad ignaciana. O, dicho de otra manera: así emerge «la imagen de una Iglesia como “punto de encuentro de los deseos del hombre y los deseos de Dios” (que) permite entrever que la interpretación del *desiderium videndi Deum* constituye una vez más un punto de referencia determinante en el que se puede anclar la reflexión eclesiológica de H. de Lubac»<sup>89</sup>. No es de extrañar que en la sección de su *Meditación sobre la Iglesia* dedicada al título *Ecclesia mater* alabe, de la mano de Agustín y de Orígenes, al *vir ecclesiasticus*, es decir, al hombre de la Iglesia, miembro de la comunidad cristiana, sin distinción obligada entre clérigo y laico, pues esa condición previa es el modo de ser plenamente cristiano.

c) «*Meditación*» sobre la Iglesia como sacramento de Jesucristo

Situados en el capítulo «Iglesia», hay que poner en relación esas dos obras previas al Concilio Vaticano II altamente significativas, *Catolicismo* (1938) y *Meditación sobre la Iglesia* (1953), y que guardan una estrecha conexión entre sí. Dada la tortuosa peripecia biográfica del pensador francés merece la pena insistir en su continuidad: por encima de todas

<sup>89</sup> Cf. I. MORALI, *Henri de Lubac, o.c.*, págs. 100-101.

las pruebas a las que ha sido sometido el autor de *Surnaturel*, «la *Méditation sur l'Église* presenta una espiritualidad acorde con la teología de *Catholicisme*: el misterio de la Iglesia aparece como centro existencial de todo el misterio de salvación: ese misterio de la Iglesia constituye el primer objeto de reflexión»<sup>90</sup>. Un punto de especial conexión entre estas dos obras separadas por tres lustros de distancia va dado en la utilización pionera del lenguaje sacramental. En el Capítulo 6 de *Meditación sobre la Iglesia* encontramos la consideración de la Iglesia como el «sacramento de Cristo»; en él se explana lo anticipado en el capítulo inaugural de la obra: «La Iglesia es un misterio». De ahí, el tono y el género literario adoptado, que no es el del tratado, o el del ensayo, sino el de la «meditación».

El misterio de la Iglesia está inscrito en el primero y más popular de nuestros símbolos de fe, en el llamado Credo apostólico, donde, después de mencionar al Padre creador y al Hijo redentor, se cita al Espíritu santificador. Pues bien, la Iglesia figura en el símbolo de los Apóstoles asociada al Espíritu Santo, como la primera entre sus obras. En otras palabras que sintetizan el misterio de la fe cristiana: Dios nos ha creado para introducirnos colectivamente en el seno de su vida trinitaria. «Pero hay un lugar —medita el cardenal jesuita— en el que ya desde aquí abajo empieza a realizarse esta reunión de todos en la Trinidad. Hay una “familia de Dios”, extensión misteriosa de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara a esta vida unitiva y nos proporciona la firme garantía de poseerla, sino que nos hace participar de ella. Es la única sociedad completamente “abierta” y la única que se ajusta a nuestro íntimo deseo y la única, en fin, en la que podemos adquirir todas nuestras dimensiones. *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*: tal es la Iglesia. Ella está “llena de la Trinidad”<sup>91</sup>. El lector familiarizado con los textos del Concilio Vaticano II reconocerá inmediatamente en esa cita latina el pasaje de San Cipriano que clausura el arranque del capítulo primero de *Lumen gentium*, una obertura en clave trinitaria puesta bajo el título de *El misterio de la Iglesia*. Y más

<sup>90</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac, o. c.*, pág. 105. Cf. M. PELCHAT, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montreal, 1988.

<sup>91</sup> *Meditación sobre la Iglesia*, pág. 190.

aún: es posible releer el capitulario de la constitución sobre la Iglesia utilizando como plantilla la obra de Henri de Lubac»<sup>92</sup>.

Decir que la Iglesia es un misterio, equivale a decir que es también un sacramento. El misterio de la Iglesia no puede ser captado con una mirada directa y simple, sino que toma el aspecto de la paradoja, de modo que su realidad sólo puede ser expresada a partir de enfrentamientos dialécticos: la Iglesia es de Dios (*de Trinitate*) y de los hombres (*ex hominibus*); es visible e invisible; es terrena e histórica, y también escatológica y eterna. Su carácter de misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo le confiere una naturaleza sacramental, de visibilidad e invisibilidad. El misterio, que es signo eficaz, no está separado de lo que significa, y lo significado sólo puede alcanzarse a través del signo. Por eso, la Iglesia, en su visibilidad misma, es constitutiva de la experiencia cristiana. El primer comentario a *Lumen gentium* y el más autorizado, pues ha salido de la pluma de G. Philips, su principal redactor, subrayaba ya el carácter pionero de Henri de Lubac en su descripción de la Iglesia como sacramento de Jesucristo. En efecto, al comienzo del capítulo sexto de *Meditación sobre la Iglesia* leemos: «Ella es en el mundo el sacramento de Jesucristo, de igual manera que el mismo Jesucristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios»<sup>93</sup>. Que la Iglesia es el sacramento de Jesucristo significa que se encuentra en una peculiar relación con Él, de esposa y esposo, que conforman una sola carne según la metáfora bíblica. Cristo es la imagen del Dios invisible; otro tanto, puede predicarse de la Iglesia, cuya única razón de su existencia es ponernos en comunicación con Dios: «Si el mundo perdiera a la Iglesia, perdería la redención».

El texto conciliar habla de la «Iglesia-sacramento universal de salvación». Desde la teología de Henri de Lubac, esta cláusula significa una apertura de horizonte hacia una fe pensada y vivida de forma social y comunitaria, una fe que por su misma dinámica incluye la esperanza

<sup>92</sup> Véase: F. COCCOPALMERIO, «Alcune considerazione sull'idea di Chiesa in H. de Lubac e nel Vaticano II», en RUSSO-COFFELE, *Divinarum rerum notitia, o.c.*, págs. 298-318.

<sup>93</sup> *Meditación sobre la Iglesia*, 163. Véase: G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, I, Barcelona, 1968, págs. 94-95.

para la totalidad de la humanidad, y no sólo la felicidad privada del individuo. Esta búsqueda de la unidad de la humanidad es la que le preocupaba al Concilio, de ahí la importancia del descubrimiento de la Iglesia como sacramento. Ahí aparece un concepto de «salvación» como un misterio de unión y unificación de la humanidad en Cristo. En consecuencia, la denominación de la Iglesia como sacramento quiebra una comprensión individualista de los sacramentos y nos enseña a concebirlos como una realización vital de la Iglesia, profundizando en la doctrina de la gracia. La Iglesia es comunidad de culto y lugar de la presencia del amor redentor de Cristo. En otras palabras: la unión con Dios es el contenido de la gracia, y la unidad de los hombres entre sí es la consecuencia de esta unión. En la expresión «sacramento de la unidad» anida el núcleo más hondo del concepto de Iglesia.

## **2. La Iglesia como sacramento radical: la aportación de O. Semmelroth**

Flanqueado por Henri de Lubac y Karl Rahner, Otto Semmelroth aparece como una figura de segunda fila en el panorama teológico del siglo xx; sin embargo, la perspectiva de la sacramentalidad de la Iglesia le confiere rango de auténtico pionero. En las páginas de su diario conciliar, con fecha de 24 de noviembre de 1963, se lee: «El Obispo Schröffer me envía una carta con las observaciones de Monseñor Fenton, un perito norteamericano, muy conservador, que pugna en el seno de la Comisión teológica contra el uso de la palabra “sacramento” aplicada a la Iglesia. En sus observaciones afirma que mi libro es el primero que habría introducido esta expresión en el lenguaje teológico corriente. El Obispo Schröffer me pidió una toma de postura breve respecto a estas observaciones»<sup>94</sup>. Efectivamente, Semmelroth es el autor de un libro publicado en 1953, el mismo año en que vio la luz *Meditación sobre la Iglesia*, con el título *Die Kirche als Ursakrament* (La Iglesia como sacramento originario), que puede ser considerado en la

---

<sup>94</sup> O. SEMMELROTH, *Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil 1962-1965*, págs. 55-56. Agradezco a Hermann Josef Sieben el acceso a este texto manuscrito conservado en el archivo de la Hochschule St. Georgen.

historia de la eclesiología como una estación de tránsito entre la Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII y el Concilio Vaticano II. Su publicación en las inmediaciones de la celebración del Concilio hace comprensible su poderoso influjo en la redacción de la constitución sobre la Iglesia. Con sincera modestia aquel teólogo de Sankt Georgen (Frankfurt) ha rechazado un protagonismo desmedido y enfático, señalando que la visión sacramental de la Iglesia que se abre paso a lo largo del siglo xx pertenece al patrimonio teológico y él lo único que ha hecho ha sido una actualización de esta idea teológica<sup>95</sup>.

a) *Otto Semmelroth (1912-1979) como teólogo del Concilio Vaticano II*

El diario conciliar de este jesuita nacido en Bitburg el 1 de diciembre de 1912 es un documento apasionante, costumbrista a ratos, devoto, íntimo y personal, en otros, salpicado de interesantes datos teológicos que permiten reconstruir puntualmente el decurso de los debates conciliares, con sus conflictos y sus tensiones. Todo arranca en el aeropuerto de Frankfurt. Él viaja a Roma, junto con los PP. Hirschmann y Grillmeier, la «escuela de Frankfurt» en el concilio, en calidad de asesor personal del otrora teólogo, el Obispo H. Volk de Maguncia, quien se afanará en vano para obtener el nombramiento del P. Semmelroth como «perito» oficial del concilio. Se hospeda en el colegio *Germanicum*, donde también reside K. Rahner. En esas circunstancias, no puede acudir al aula en San Pedro, a las Congregaciones generales, y se pone de manifiesto cuál era la tarea propia de aquellos teólogos: redactar textos e informes para la intervención en el aula de su patrón; a menudo, en el caso de nuestro jesuita, se trata de hacer traducciones al latín.

En la segunda sesión, la que transcurre durante el otoño de 1963, se abren nuevas posibilidades y recaen sobre él nuevas tareas que transformarán su condición de teólogo personal de un obispo en perito oficial del Concilio Vaticano II. El Obispo Volk fue nombrado miembro

---

<sup>95</sup> Véase: M. BERNARDS, «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», *Münchener Theologische Zeitschrift*, 20, 1969, págs. 29-54; aquí pág. 35. L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, o.c., pág. 344.

de la Comisión teológica a mediados de octubre. Así las cosas, podría acudir a las sesiones de la Comisión más importante del Concilio como asesor personal del Obispo. Por otro lado, esta incorporación a la Comisión teológica le iba a abrir las puertas del aula conciliar, es decir, un primer acceso semioficial a las Congregaciones generales. El 22 de octubre consigna estos datos: «Hoy por la tarde he recibido una autorización limitada hasta el 10 de noviembre para asistir a las Congregaciones generales del Concilio. Ya es algo. El Obispo Volk quiere ver si puede conseguir mi nombramiento como *peritus*»<sup>96</sup>. Tres días después, el 25 de octubre, anota: «Me parece que se acepta de buen grado mi colaboración en la Comisión teológica. Recae sobre ella mucho trabajo, que los actuales *periti* no pueden abarcar. Estoy dispuesto a ello, y espero en silencio alcanzar de esta manera un nombramiento como *peritus* que me permitirá asistir de forma duradera a las Congregaciones generales»<sup>97</sup>.

Con ese permiso provisional sigue acudiendo al aula. Lamenta haber faltado a uno de los momentos estelares de ese segundo periodo de sesiones: «Hoy (8 de noviembre) no asistí a la Congregación general. Ha sido una lástima por lo que he sabido después. El Cardenal Frings, con voz potente, casi en tono dramático, ha hablado abiertamente de la necesaria reforma de la curia romana, mencionando expresamente la praxis del Santo Oficio. Además ha dicho que es incomprensible que el Cardenal Browne pueda afirmar que considera que no es vinculante la votación casi unánime de los padres conciliares a favor de la colegialidad de los obispos en el gobierno de la Iglesia. El Cardenal Ottaviani ha intentado justificar de forma emocionada —le temblaba la voz— al Santo Oficio. Sin embargo, lejos de hacerse querer, ha errado el tiro»<sup>98</sup>. Así se van pasando los días. Y, a la postre, fue el Cardenal Frings quien lanzó el ataque definitivo para que Semmelroth fuera nombrado *peritus*, una acreditación que le llegó el 20 de noviembre: «Hoy he vivido la alegría de recibir el nombramiento de *peritus Concilii*. Hoy, después

<sup>96</sup> SEMMELROTH, *Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil*, 47.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pág. 48.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pág. 51.



de comer, me ha llegado el documento y el carné»<sup>99</sup>. El Cardenal de Colonia había conseguido lo que el Obispo Volk venía intentando desde hacía tiempo. En la mañana del 23 de noviembre el flamante *peritus Concilii* llevó una carta de agradecimiento a la residencia del cardenal Frings, mientras el mundo entero estaba consternado por el horrible atentado que la víspera había costado la vida al presidente Kennedy.

No podemos seguir toda su peripecia vital en las sesiones conciliares. Para nuestro objetivo, bastará retomar algunos fragmentos del diario en los que la teología de O. Semmelroth aflora por relación a la reflexión sobre la Iglesia, el tema mayor del Concilio Vaticano II. Repetidas veces, el jesuita alemán se hace eco del descontento general que habían provocado los esquemas elaborados por la Comisión teológica preparatoria. Así las cosas, durante la primera sesión, fueron torpedeados los esquemas sobre la revelación y sobre la Iglesia. Como es sabido, los obispos quisieron disponer desde el comienzo de textos alternativos<sup>100</sup>. El 26 de noviembre de 1962 el cardenal Frings le pidió que preparara una conferencia para los obispos de habla alemana sobre el esquema *De Ecclesia*, justo cuando los trabajos conciliares estaban alcanzando su punto culminante con la inminente entrada en el aula del documento sobre la Iglesia. Podían preverse fuertes tensiones y una fuerte oposición a un esquema oficial plenamente imbuido por el espíritu del jesuita holandés S. Tromp.

El 30 de noviembre anota con franqueza esta valoración: «Hoy he trabajado todo el día con el P. Rahner en las observaciones al esquema *De Ecclesia*. Son ya unas veinte páginas que serán multicopiadas y repartidas entre los obispos. La impresión que este esquema produce es muy negativa. No se ha tenido en cuenta el trabajo eclesiológico de la teología de los últimos decenios. El esquema no puede tener otro destino que el *De fontibus revelationis*. La Comisión teológica preparatoria

<sup>99</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>100</sup> Escribe el 25 de octubre de 1962: «Por la tarde ha habido en el *Angelicum* una reunión con el P. Congar, el P. Rahner, el Prof. Ratzinger, un Obispo sudamericano, el P. Lécuyer, el P. Colombo y el Prof. Philips, sobre un esquema *De Ecclesia* elaborado por este último (...). El texto que Philips ha redactado como corrección al esquema redactado por la Comisión central parece ser bueno y aceptable» (*Tagebuch*, 10).

carga sobre sí con una responsabilidad extraordinaria con su trabajo deficiente y absolutamente unilateral, que ahora está causando que todos sus esquemas fracasen y que los días pasen para el Concilio sin conseguir ningún resultado visible»<sup>101</sup>.

Nuestro teólogo pronunció su alocución sobre el esquema *De Ecclesia* el lunes 3 de diciembre de 1962. Había muchos obispos en la sala de conferencias. Entre las páginas de su diario ha insertado los folios mecanografiados que utilizó para ilustrar a los obispos sobre este tema: «El esquema *De Ecclesia* a la luz de la eclesiología católica». Semmelroth comenzó estableciendo que la Iglesia era el tema central del Concilio por razones históricas, teológicas y ecuménicas: el Vaticano II estaba llamado a ser no sólo la prolongación del inacabado Vaticano I, con la tarea pendiente de proponer una adecuada teoría de la colegialidad episcopal, sino también debía proporcionar una profundización de la Encíclica *Mystici Corporis*, que requería de algunos desarrollos complementarios en la declaración del misterio de la Iglesia. Desde el punto de vista ecuménico, la Iglesia se había convertido en el principal punto de controversia, de cara a los protestantes y a los orientales. Por aquí emergían dos temas concretos: la pertenencia a la Iglesia y el ministerio episcopal. Su exposición tuvo una parte crítica donde mostró las insuficiencias más graves del esquema, en su estructura y en sus distintos capítulos. Por otro lado, hay que recordar que en aquel primer esquema *De Ecclesia* estaba del todo ausente la noción de Iglesia-sacramento. Su introducción en un segundo esquema corregido tiene que ver, como ya hemos indicado desde las páginas de su diario, con la reflexión de Semmelroth. Volveremos más adelante sobre estos desarrollos.

Dos días más tarde, el 5 de diciembre, redondeando su planteamiento y su punto de vista, dio una rueda de prensa en el salón de la Curia general de los salvatorianos, lugar donde se solía reunir la prensa alemana, que estaba a rebosar. En esta ocasión disertó sobre «la Iglesia y María como tema del Concilio», cuando ya declinaba el primer periodo conciliar de sesiones<sup>102</sup>. Sus primeras palabras venían a ratificar que el

<sup>101</sup> *Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil*, 29.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 32.

tema de la Iglesia era el tema propio del Vaticano II y explicaban de qué modo la Iglesia es objeto de fe, una parte del misterio divino. Allí dejaba apuntada la cuestión nuclear en su reflexión sobre la Iglesia: ¿qué tipo de relación existe entre la dimensión visible y humana de la Iglesia y la realidad de la presencia y actuación de Dios en ella?

b) *La Iglesia como sacramento radical del encuentro de salvación*

En diversas ocasiones ha formulado O. Semmelroth su punto de vista sobre la sacramentalidad de la Iglesia; por última vez, en la obra colectiva *Mysterium salutis*, ese manual posconciliar de teología concebido como historia de la salvación<sup>103</sup>. Tendremos a la vista ese trabajo; sin embargo, dado que nos interesa subrayar el aspecto pionero de su obra en el tiempo preconciliar, vamos a tomar como punto de referencia un trabajo de 1957, sobre la unidad del concepto de Iglesia<sup>104</sup>, que ofrece una buena síntesis de los estudios previos y permite también vislumbrar el desplazamiento interno que ha conocido su pensamiento: desde una concepción en la que predominaba originalmente el lenguaje de la doctrina sacramental clásica, dando lugar a una descripción de la Iglesia como la figura visible de la gracia invisible, hasta un planteamiento que arrancando metodológicamente del análisis del sujeto creyente culmina en la idea de la Iglesia como signo del encuentro personal entre Dios y el hombre<sup>105</sup>.

Desde sus primeros trabajos se constata un intento de recuperar la dimensión personal en la reflexión teológica, que señala ya un objetivo

<sup>103</sup> O. SEMMELROTH, «La Iglesia como sacramento de la salvación», en J. FEINER-M. LÖHRER (Dir.), *Mysterium salutis*, IV/1. *La Iglesia: el sacramento salvífico en la comunidad cristiana*, Madrid, 1973, págs. 321-370.

<sup>104</sup> Véase: O. SEMMELROTH, «El problema de la unidad del concepto de Iglesia», en J. FEINER-J. TRÜTSCH-F. BÖCKLE (Dir.), *Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, págs. 401-422. A completar con: «Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade», *Scholastik*, 28, 1953, págs. 23-29; *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián, 1965; *Yo creo en la Iglesia*, Madrid, 1962; «Die pastoralen Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche», en *Wahrheit und Verkündigung* (FS M. Schmaus), Paderborn, 1967, págs. 1489-1505.

<sup>105</sup> Véase: J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Friburgo-Basilea-Viena, 1992, págs. 121-151.

claro para la renovación de la eclesiología en este sentido preciso: es necesario liberar el misterio de la Iglesia de una mera consideración externa, de modo que la realidad social y visible de la Iglesia sea presentada como la expresión sacramental del encuentro con Dios. Dicho brevemente: «La Iglesia es una realidad sacramental»<sup>106</sup>. No aplicamos el adjetivo «sacramental» a la Iglesia porque haya sido fundada por Cristo para administrar los sacramentos, sino que ella misma, la institución Iglesia, es la raíz viva y profunda de esas acciones sacramentales. Esta fórmula que caracteriza a la Iglesia como «proto-sacramento» no sería, a su juicio, un concepto fundamental de la Iglesia al lado de otros nombres (pueblo de Dios, cuerpo místico de Cristo, esposa del Señor), sino que estamos más bien ante una especie de meta-concepto que establece una serie de relaciones en el plano de la ontología sobrenatural de la Iglesia. «Considerar a la Iglesia como sacramento — escribe — significa explicar la conexión que existe entre los varios aspectos parciales de la Iglesia, sobre todo entre su realidad íntima, divina y meta-empírica, y su realidad externa, social y humana».

Estas reflexiones sobre la Iglesia como sacramento apelan a la definición que el Concilio de Trento ha estipulado para todos los sacramentos: la Iglesia es «la forma visible de la gracia invisible». Un sacramento es un símbolo en que se representa y realiza una realidad divina invisible. En la realidad de la Iglesia se encierra la gracia salvadora que le ha otorgado su Fundador. De esta interpretación sacramental de la Iglesia deriva una consecuencia importante: si el ser sacramental otorga a la realidad eclesial una fundamentación más honda, nunca se podrá minimizar a la Iglesia visible reduciéndola a una mera realidad social de tipo jurídico, porque en ella se hace visible y toma forma concreta nuestra comunión sobrenatural con Dios. Por ello, la visión sacramental de la Iglesia nos remite a la realidad corporal y visible de la Iglesia. Ahora bien, conviene señalar que la Iglesia es sacramento de modo distinto a como lo son los otros sacramentos, y bajo este punto de vista preciso: los siete sacramentos son acciones que perduran en sus efectos, mientras que la Iglesia es institución permanente, no acción

---

<sup>106</sup> SEMMELROTH, «El problema de la unidad del concepto de Iglesia», *o.c.*, pág. 410.

pasajera. Estas explicaciones anticipan y salen al paso de una dificultad que luego se dejó oír en los debates conciliares: ¿acaso es la Iglesia una especie de octavo sacramento a lado de los otros siete? Con todo, no se han de separar la realidad dinámica de las acciones sacramentales y la realidad estática de la Iglesia permanente. La Iglesia es, por ello, el «sacramento primero» o, en la expresión de Karl Rahner, de quien enseguida nos hemos de ocupar, el *sacramentum radicale*<sup>107</sup>.

Estas afirmaciones acerca de la Iglesia se sitúan en el horizonte de la obra salvadora de Cristo y dejan entrever que existe una diferencia entre la Iglesia y la salvación. La Iglesia está orientada a la salvación y está a su servicio en su condición de mediadora, posibilitando ese encuentro personal de comunicación del hombre con su Señor y salvador. El apelativo «sacramento» dado a la Iglesia ofrece una descripción funcional que ilustra su modo de actuación en el ámbito salvífico. Ahí destaca en primer término la referencia al hecho de la salvación, significada y comunicada en el sacramento. En esta perspectiva hay que aplicar a la expresión «Iglesia-sacramento» los tres elementos requeridos para que se dé el sacramento: a) sólo puede ser sacramento un signo que pertenece al dominio de la experiencia; b) Dios convierte ese signo, de suyo humano y terreno, en signo sacramental merced a la garantía de gracia divina que le dispensa y que simbólicamente queda representada, y c) el hombre, para que haya sacramento, debe aportar su disposición personal<sup>108</sup>.

La primera condición, la del signo visible, nos habla de la Iglesia como sociedad sometida a las leyes sociológicas que es captable por los sentidos. El punto de partida es la afirmación de la Iglesia como realidad empírica. En esta misma longitud de onda se mueven aquellas expresiones bíblicas que hablan de la Iglesia como pueblo de Dios

<sup>107</sup> En su primer libro, *Die Kirche als Ursakrament*, Semmelroth habla de la Iglesia como «sacramento primordial»; en el trabajo publicado en *Mysterium salutis* opta expresamente por la fórmula «sacramento radical» para salvar la objeción de que habría que empezar hablando de Cristo como primer sacramento. Y afirma: «Si se prefiere, se puede distinguir entre la Iglesia como sacramento radical y Cristo como sacramento primordial». («La Iglesia como sacramento de la salvación», o.c., págs. 330-331).

<sup>108</sup> «El problema de la unidad del concepto de Iglesia», o.c., pág. 414.

o reino de Dios. En este signo sacramental de la Iglesia visible están llamados los hombres a encontrarse con Dios y con su gracia; en esta realidad perceptible de la Iglesia el hombre se entrega a Dios. Además, desde el punto de vista del signo sacramental, la estructura de la Iglesia visible representa figuradamente la redención encarnada en ella. La obra redentora de Cristo se realiza con el envío del Logos a la humanidad separada de Dios. Él es la Palabra que Dios dirige a la humanidad llamándola al diálogo y la comunión de vida con Él. Ha sido la Virgen María quien primero formuló el *fiat*, la palabra de obediencia al Padre. Y el Dios-hombre es el primero en dar una respuesta al Padre en nombre de toda la humanidad. Así las cosas, la Iglesia visible es representación renovada del encuentro redentor entre Cristo y la Iglesia; en ella la humanidad debe seguir dando su respuesta al Padre, como Cristo, en la ofrenda de la propia vida.

A tenor de la segunda condición, el signo sacramental no sólo representa simbólicamente la gracia de Cristo, sino que también la comunica a los hombres. En el culto sacramental de la Iglesia, cuyo núcleo es la celebración eucarística, se produce el encuentro del ministerio sacramental, que actúa presentando a la comunidad el sacrificio de Cristo, con la realidad religiosa del pueblo de Dios. Bajo los auspicios de la Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, concluía: «La denominación de la Iglesia como “cuerpo místico de Cristo” coloca en primer plano la virtud salvadora objetiva del signo sacramental de la Iglesia visible»<sup>109</sup>. Finalmente, el sacramento sólo se convierte en fuerza de salvación cuando se realiza. No basta el mero signo, es menester eso que la teología llama «disposición» y una actitud personal de apertura a Dios. Así el signo sacramental es expresión del encuentro salvífico de Dios con el hombre. A diferencia de H. de Lubac, Semmelroth no piensa en categorías de ser, naturaleza y sobrenatural, sino en categorías de relación, de persona, de encuentro. Partiendo de la pregunta acerca del significado de la Iglesia en cuanto mediadora de la salvación, plantea la relación del sujeto creyente con la Iglesia, la comunidad de fe, la realidad de la gracia ya dada, de modo que en su perspectiva sacramental la Iglesia

<sup>109</sup> *Ibid.*, pág. 418.

se configura como el lugar y el signo del encuentro de salvación de la criatura con su Creador y Redentor. Así las cosas, la expresión conciliar *universale sacramentum salutis*, presente en *Lumen gentium* (n. 48) y en *Gaudium et spes* (n. 45), puede ser intercambiada con la noción de Iglesia, sacramento primordial o radical divulgada por nuestro jesuita <sup>110</sup>.

### 3. La Iglesia como *sacramentum mundi*: la aportación de K. Rahner

Antes de la clausura del Concilio Vaticano II, K. Rahner, asiduo participante en los trabajos de la Comisión teológica, no dudaba en catalogar el esquema sobre la Iglesia como el resultado más importante del Concilio <sup>111</sup>. En una conferencia pronunciada a comienzos de 1965, jugando un poco a ser profeta, se hacía esta pregunta: ¿Qué será lo más relevante de este documento para un cristiano de a pie en la situación de *futuro*, en la situación de una cristiandad del pequeño rebaño del Evangelio, habitando en la diáspora de los gentiles, una comunidad de fe, esperanza y amor? Para ello hacía este pequeño experimento conceptual: «Si un hombre de esa Iglesia del futuro lee el decreto sobre la Iglesia, ¿qué es lo que subrayará, qué es lo que le sorprenderá especialmente? ¿Qué es lo que leerá como dicho para él casi proféticamente desde el pasado?» <sup>112</sup>. Su respuesta sonaba así: lo primero que subrayará, que le iluminará y consolará el corazón, es esa proposición que se encuentra ya en la introducción de *Lumen gentium* y que afirma que la Iglesia es el sacramento de la salvación del mundo. «*Sacramentum salutis totius mundi*: signo de la salvación del mundo». Y añadía esta apreciación: es la primera vez que un documento magisterial emplea esta expresión, casi sin advertir lo que realmente se estaba diciendo. Vamos a ver, en la parte final de esta exposición sobre la sacramentalidad de la Iglesia, cómo esa formulación y su incorporación al texto conciliar que inaugura la constitución sobre la Iglesia tienen que ver profundamente con el pensamiento de K. Rahner.

<sup>110</sup> Cf. «La Iglesia como sacramento de la salvación», *o.c.*, pág. 332.

<sup>111</sup> K. RAHNER, «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana», en *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1969, págs. 469-488.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pág. 472.

a) *K. Rahner (1904-1984) como teólogo del Concilio Vaticano II*

Nuestro jesuita había sido destinado por sus superiores a enseñar filosofía en Pullach, cerca de Munich. Por ello, nada más concluir sus estudios eclesiásticos de teología en Valkenburg (Holanda) en 1933, fue enviado a Friburgo de Brisgovia, ciudad que le había visto nacer el 5 de marzo de 1904. Allí tuvo como maestro a Martín Heidegger. Junto al famoso filósofo de la Selva Negra influirá decisivamente en su formación el jesuita belga Joseph Maréchal que en una obra voluminosa de cinco tomos había confrontado la filosofía de Tomás de Aquino con Kant y con Fichte. Como resultado de su propia investigación concibe su primer gran libro, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, concluido en 1936. Sin embargo, Martín Honecker, el titular de la cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo, no quiso aceptar ese trabajo como tesis doctoral, probablemente por su manera de interpretar al Aquinate y por su proximidad al pensamiento del autor de *Ser y tiempo*. Con todo, no fue este aparente fracaso filosófico, —el libro fue publicado en 1939 y traducido pronto a muchos idiomas—, lo que orientó a nuestro jesuita hacia la teología. Fue más bien la carencia de profesorado la que condicionó su destino a Innsbruck, donde obtuvo el doctorado en teología con una tesis sobre la eclesiología de los padres de la Iglesia. Se trata de un trabajo breve, de 135 páginas, en el que estudiaba la exégesis de Jn 19, 34: el origen de la Iglesia como segunda Eva a partir del costado de Cristo, segundo Adán. Entre 1937 y 1964 se abre un primer largo periodo de docencia: durante los años de la ocupación de Austria por los nazis, entre 1939-1944, reside y trabaja en Viena; en 1948 regresa a la facultad de Teología de Innsbruck y allí ha trabajado como teólogo dogmático largos años hasta que se incorpore en 1964 a la Universidad de Munich como sucesor en la cátedra de Romano Guardini. Esta dedicación académica y universitaria coincide con su intensa actividad en el Concilio Vaticano II. Quiere ello decir que después de un periodo de intenso trabajo que le había dado fama y renombre mundial, a la Roma conciliar iba a llegar un teólogo maduro que frisaba los sesenta años de edad, no sin haber tenido que experimentar las resistencias de los círculos curiales romanos y de la misma Comisión teológica preparatoria.



La llamada «fase preparatoria» del concilio se había iniciado oficialmente con el *motu proprio* «Superno Dei nutu» (del 5 de junio de 1960), que estipulaba la formación de las distintas comisiones de trabajo. Henri de Lubac, que salió de su destierro teológico al quedar enrolado en la Comisión teológica preparatoria, anota en su diario el asombro que en muchos ha producido la ausencia de K. Rahner en dicha Comisión<sup>113</sup>. El dato coincide, por lo demás, con lo que escribe S. Tromp, secretario de la Comisión teológica desde la fase preparatoria. En ese *Diario del secretario* redactado en latín se leen varias alusiones relativas a K. Rahner con este denominador común: diferentes personalidades, — como A. Jungmann, profesor de liturgia en Innsbruck, el Obispo Volk, monseñor Höfer —, insisten en proponerlo como miembro consultor de la Comisión teológica preparatoria; sin embargo, todas estos intentos se topan con un muro de oscura y pertinaz resistencia<sup>114</sup>, tras el que se supone la autoridad del Cardenal Ottaviani, que parece haber sometido la cuestión a la audiencia de la Comisión teológica<sup>115</sup>. Todo en vano.

K. Rahner fue nombrado consultor de la Comisión para la disciplina de los sacramentos el 22 de marzo de 1961. Pero, en realidad, nunca fue invitado a participar en las sesiones de la comisión celebradas en Roma. Bien puede afirmarse que sus trabajos para el Concilio comenzaron propiamente hablando a finales de 1961 cuando el Cardenal König, que lo había escogido como teólogo asesor<sup>116</sup>, le pidió que redactara un dictamen sobre los textos elaborados por las diversas comisiones preparatorias. El Cardenal de Viena, como miembro de la Comisión central, iba recibiendo los diversos esquemas preparados y deseaba contar para la discusión oral con el juicio del teólogo alemán. En esta tarea estuvo trabajando entre el 4 de enero y el 19 de septiembre de 1962. En el texto resultante de aquella petición, elaborado en la forma de largas cartas, podemos encontrar algunas de las posturas más características

<sup>113</sup> *Carnets du Concile*, I, pág. 23.

<sup>114</sup> S. TROMP, *Konzilstagebuch: II. Vatikanisches Konzil, I/1, o.c.*, págs. 114-115; pág. 131; págs. 133-134.

<sup>115</sup> *Ibid.*, págs. 114-115.

<sup>116</sup> Cf. F. KÖNIG, *Abierto a Dios, abierto al mundo. Por una Iglesia dialogante*, Bilbao, 2007, págs. 30-31.

de la teología de Rahner que acabaron abriéndose paso en el Concilio Vaticano II. Su contenido ha sido dado a conocer de manera parcial en 1990<sup>117</sup>. En aras de nuestro interés nos centramos en la valoración de los materiales de tema eclesiológico que König le hizo llegar el 16 de abril de 1962. Sus observaciones críticas dan curso a su comprensión de la Iglesia como «sacramento» de Dios.

Esta noción y la pregunta radical acerca de la existencia de la Iglesia se inscriben en el marco de la teología rahneriana de la creación, de la cristología y de la doctrina de la salvación. ¿Cómo entronca la existencia de la Iglesia en la voluntad de Dios? Nuestro teólogo lamentaba que la doctrina sobre la Iglesia comenzara con el pecado original. Sin complicarse en la cuestión disputada entre tomistas y escotistas, bastaría con situarse en la perspectiva de los himnos de las cartas a los Colosenses y a los Efesios para adoptar este otro punto de partida teológicamente mucho más fecundo: la encarnación del Verbo, que es algo que depende de la libre e incomprensible gracia de Dios, no es únicamente el medio para superar el pecado original y el pecado, sino la cumbre y el centro de la realidad creada. En este horizonte, que se aproxima más a la tesis escotista, queda puesto de relieve el amor desbordante y sobreabundante de Dios para con su creación, de manera que la Iglesia aparecerá como el sacramento de la divinización de ese mundo en el que ha entrado el pecado; es, precisamente, para este mundo empecatado para el que sigue en pie la voluntad de Dios de su autocomunicación absoluta en la encarnación de su Palabra eterna.

El último dictamen redactado por Rahner está fechado en Innsbruck el 19 de septiembre<sup>118</sup>. Este documento resulta altamente interesante para el desarrollo inicial del Concilio. Por un lado, Rahner ha recibido del cardenal de Viena el volumen titulado *Schemata Constitutionum et Decretorum, de quibus disceptabitur in Concilii Sessionibus*; se trata de los siete textos definitivos que ya habían recibido su aprobación por parte de la

<sup>117</sup> H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil-Bilder-Texte*, Freiburg-Basel-Wien, 1990, págs. 95-165, «Aus den Konzilsgutachten für Kardinal König».

<sup>118</sup> S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, págs. 43-44.

Comisión central preparatoria para ser discutidos en el aula conciliar. Una segunda peculiaridad radica en el hecho de que un significativo grupo de teólogos, reunido en Maguncia, en torno al Obispo H. Volk, ha trabajado durante tres días sobre los cuatro esquemas preparados por la Comisión teológica: *De fontibus revelationis*, *De deposito fidei pure custodiendo*, *De ordine morali christiano*, *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*. En aquellos debates han participado una pléyade de teólogos, como Hirschmann, Stakemeier, Semmelroth, Grillmeier, Bacht, Ratzinger, Feiner, y el mismo Rahner. Aquel grupo de trabajo expresó su profunda desilusión hacia aquellos cuatro esquemas de la Comisión teológica preparatoria<sup>119</sup>. Estos esquemas no se amoldaban en modo alguno a la voluntad expresada por Juan XXIII que deseaba un concilio orientado por el anuncio del mensaje cristiano al mundo de hoy, no un concilio encenagado en abstrusas cuestiones disputadas entre las escuelas. Pasando a los esquemas concretos, Rahner hacía una serie de puntualizaciones de diverso alcance. Sobre el primero, por ejemplo, reivindica el singular ya para su título: no tiene sentido hablar de «las fuentes de la revelación», sino que hay que hablar de *revelatione*, o de *Verbo Dei*.

Mientras redactaba aquellos últimos trabajos cayó sobre él, a través del general de la Compañía de Jesús, una orden de censura previa por la que se le obligaba a que todos sus escritos fueran examinados antes de su publicación. Como ya vimos, una semejante ofensiva de la curia romana había padecido Henri de Lubac por aquellas mismas fechas, a consecuencia de su libro sobre la religiosidad del P. Teilhard de Chardin. La intercesión en Roma a favor de Rahner por parte de los cardenales König, Döpfner, Frings, en julio de 1962, no surtió inmediatos efectos. La censura se fue diluyendo con la puesta en marcha del concilio; además, su situación se veía respaldada de manera oficial cuando el 24 de septiembre de 1962 fue nombrado oficialmente *peritus* conciliar.

De la pluma del teólogo Karl Rahner salieron innumerables trabajos para el Concilio y sobre el Concilio. El 5 de diciembre de 1962 entró a for-

<sup>119</sup> Véase: R. SIEBENROCK, «Meine schlimmsten Erwartungen sind weit übertroffen», en K. WITTSADT-W. VERSCHOOTEN (Eds.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Lovaina, 1996, págs. 121-139.

mar parte de la Comisión teológica en calidad de consultor. Esta privilegiada situación le va a permitir ejercer una mayor influencia en la doctrina del Vaticano II, y así se erige en uno de sus grandes protagonistas, aunque siempre se ha resistido a aceptar ese rango de «figura clave» del Concilio. En cualquier caso, ya antes venía jugado un papel muy activo desde los primeros compases del Concilio. Bastarán un par de ejemplos. Los diarios conciliares de H. de Lubac, Y. Congar y O. Semmelroth, registran la noticia de una reunión organizada en la residencia romana del Obispo Volk que tuvo lugar el 19 de octubre de 1962, en la que participaron varios obispos franceses y alemanes, acompañados de sus teólogos. Entre los teólogos franceses estuvieron presentes Daniélou, Lubac, Rondet, Congar y Chenu; entre los alemanes, Semmelroth, Ratzinger, Küng, Rahner. También estuvieron presentes el holandés Schillebeeckx, el suizo Feiner y el prelado belga G. Philips<sup>120</sup>. La opinión general era que aquellos cuatro esquemas debían caer. En aquella reunión se estudiaron las posibilidades de redactar textos alternativos para ir descartando los viejos esquemas de la Comisión teológica. Con fecha del 4 de noviembre anota en su diario O. Semmelroth: «Los esquemas del P. Congar, del P. Rahner-Prof. Ratzinger y del P. Daniélou parecen buenos. Sin embargo, son de un género que no sé si gozan de perspectivas para ser aceptados por el Concilio. Debería buscarse un modo — ésta es también la opinión del Obispo Volk — de unificar todas esas propuestas en un único esquema más manejable. ¿Qué sentido tiene presentar tres propuestas diferentes»<sup>121</sup>. Efectivamente, con Ratzinger, Rahner ha preparado un texto alternativo al esquema sobre la revelación, cosa que parece haber irritado profundamente al cardenal Ottaviani, hasta el punto de que corría el rumor de que el Cardenal presidente de la Comisión central quería expulsar al teólogo jesuita de Roma<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> H. DE LUBAC, *Carnets du Concile*, I, págs. 132-133; SEMMELROTH, *Tagebuch*, 8. Y. CONGAR, *Mon Journal*, I, 122-124.

<sup>121</sup> SEMMELROTH, *Tagebuch*, 15; H. DE LUBAC, *Carnets*, I, pág. 285.

<sup>122</sup> SEMMELROTH, *Tagebuch*, 19 (con fecha de 13 de noviembre). Añade: «Esto sería comprensible, si Ottaviani ha visto la nueva propuesta de esquema y ha oído que en parte procede de Rahner». Por su parte, Henri de Lubac escribe el día 12 de noviembre: «El P. Karl Rahner ha terminado la redacción de su proyecto. Su texto ha sido multicopiado en 2.000 ejemplares. El P. Daniélou me ha traído uno. *De Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*. Tres capítulos: I. *De vocatione hominis divina*; II. *De occulta Dei in generis hu-*

Rahner ha trabajado hasta la extenuación para el Concilio, pero muy frecuentemente en equipo, de forma particular en colaboración con los también jesuitas de Sankt Georgen (Frankfurt), J. B. Hirschmann, O. Semmelroth y A. Grillmeier, miembros también de la Comisión teológica, y con su buen amigo el Obispo H. Volk. En otras palabras: «Si se exploran los archivos buscando aportaciones escritas durante el Concilio, no se encuentra ni un solo texto que hubiese redactado Rahner "solo"»<sup>123</sup>. Todas las cualidades de K. Rahner, su erudición y su espíritu crítico, su amplio conocimiento de la tradición teológica, su enorme capacidad de trabajo, su apertura intelectual y su disposición para el diálogo, quedaron de manifiesto en su decisiva participación en el Concilio Vaticano II, uno de los momentos más significativos de su trayectoria según su propia confesión. En 1984, el último año de su vida, le preguntaron acerca de su empeño por la reforma y renovación eclesial, en los términos siguientes: ¿mira con resignación el pasado o cree que el trabajo ha merecido la pena? Su respuesta anticipa la manera de enfrentarse con el acontecimiento y contiene también una valoración sobre el tiempo posterior: «No, acaso, precisamente por mi teología, pero en el curso de mi vida ha tenido lugar el Concilio Vaticano II, y a pesar de todas las tendencias restauracionistas, que pueden hoy observarse, la cesura está hecha en la Iglesia y es imposible dar marcha atrás. Y a este Concilio me tocó asistir. Naturalmente, no hay que sobrestimar mi influencia sobre el gigantesco aparato de tamaña congregación eclesial. Pero, en todo caso, estuve en la Comisión teológica, que elaboró la *Lumen gentium* y la *Dei Verbum*, y colaboré también un poco en la *Gaudium et spes*»<sup>124</sup>.

---

*mani historia praesentia*, y III. *De revelata praesentia Dei in praedicatione Ecclesiae*. Sigue un Proemio, que se recomienda poner al comienzo» (cf. *Carnets*, I, págs. 264-265). El texto puede verse en: E. KLINGER-K. WITTSTADT (Eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg, 1984, págs. 33-50. Véase también: Y. CONGAR, «Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil», págs. 22-32.

<sup>123</sup> G. WASSILOWSKY, «¿Doctor de la Iglesia en la modernidad? Observaciones acerca de la eclesiología de Karl Rahner», en: CARD K. LEHMANN, PH. ENDEAN, J. SOBRINO, y G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona, 2004, págs. 35-66; aquí pág. 45.

<sup>124</sup> P. IMHOF-H. BIALLOWONS, *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con K. Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao, 1989, pág. 16.

En el caso de un perito conciliar tan productivo como Rahner es muy difícil, prácticamente imposible, rendir cuenta y analizar todas sus aportaciones hechas a la doctrina conciliar, puesto que se ha ocupado de casi todos los temas, si bien no con la misma intensidad y minuciosidad en todos los casos. Por su parte, G. Wassilowsky, autor de una detallada monografía sobre la aportación de Rahner al Vaticano II, se ha limitado expresamente al ámbito de la eclesiología y, de forma más concreta, a la formulación de la noción de Iglesia como sacramento en la constitución dogmática *Lumen gentium*<sup>125</sup>. Ahí queda anticipado el objetivo de nuestro estudio.

b) *La presencia sacramental de la auto-comunicación de Dios en la historia*

Un gran conocedor de la teología de Rahner, su discípulo el cardenal K. Lehmann, subraya que el pensamiento del maestro está transido por una experiencia de fe radical e insobornable, de modo que «la experiencia filosófica del Dios lejano, silencioso e inaccesible, se complementa con la experiencia de la inefable cercanía de su misterio en la gracia de Cristo que perdona y cobija»<sup>126</sup>. El jesuita alemán no escribió nunca una eclesiología ni fue en primer término un eclesiólogo, cosa que no significa que no haya desarrollado una teología sobre la Iglesia. Nos interesa, en primer lugar, precisar el fundamento de su honda eclesialidad, que se puede rastrear en esa etapa de reflexión previa al Concilio Vaticano II. En un segundo momento, y haciendo una sistematización del significado que Rahner atribuye a la sacra-

<sup>125</sup> G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiology des II. Vatikanums*, Innsbruck, 2001, págs. 76-77; págs. 81-103. Véase: K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg, 1994, págs. 227-271. H. VORGRIMLER, «Karl Rahner: The Theologian's Contribution», en: A. STACPOOLE (Ed.), *Vatican II by those who were there*, Londres, 1986, págs. 32-46; K. H. Neufeld, «Der Beitrag Karl Rahners zum II. Vatikanum», en: K. WITSADT-W. VERSCHOOTEN (Eds.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Lovaina, 1996, págs. 109-119; E. KLINGER, «Der Beitrag Karl Rahners zum Zweiten Vatikanum im Licht des Karl-Rahner-Archivs-Elmar-Klinger in Würzburg», en: M. T. FATTORI-A. MELLONI (Eds.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Leuven, 1999, págs. 261-274.

<sup>126</sup> CARDENAL K. LEHMANN, «El significado de Karl Rahner para la Iglesia», en: *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento* (nota 121), págs. 9-34; aquí pág. 21. Véase: H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander, 2004.

mentalidad eclesial, señalaremos cómo su postura ha configurado la doctrina conciliar.

El tema de la Iglesia aflora en su reflexión cuando aborda el tema de la realidad de Dios, de Cristo y de la gracia. Como señala G. Wasilowsky, el «lugar teológico» del discurso rahneriano sobre la Iglesia es su teología sobre la gracia<sup>127</sup>, que comporta tres ideas básicas y fundamentales para el despliegue de su doctrina eclesial: a) Rahner ha puesto en el centro de su teología de la gracia la tesis de la *voluntad salvífica universal* de Dios, rescatando así del olvido una idea que en los manuales neoescolásticos ocupaba un lugar secundario. De esta tesis depende toda su teología de la Iglesia; b) El pensamiento rahneriano subraya el carácter individual de la comunicación de la gracia de Dios, como una *relación personal* amorosa, autocomunicación de Dios; por ello el ser humano está dotado de carismas, de autonomía incluso, frente a la institución eclesial, y c) La voluntad salvífica de Dios alcanza al ser humano *en Cristo y en la Iglesia*. De esta manera se produce la determinación del puesto de la Iglesia en la historia de la salvación: de manera análoga a la encarnación, que manifiesta históricamente la gracia salvadora de Dios en el hombre Jesucristo, la Iglesia mantiene la presencia de la gracia de Dios en la historia humana. La Iglesia sólo puede entenderse en relación con la presencia histórica real de la voluntad salvífica universal de Dios en Cristo. En suma: Jesucristo y la Iglesia constituyen realmente un único *sacramentum gratiae*. A partir de Jesucristo, la Iglesia tiene ya en sí misma una estructura sacramental. Todo ello supone el subrayado del carácter eclesial de la gracia.

Los presupuestos radicales de esta teología de la gracia, esto es, el axioma de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, la certeza de la inmediatez de la relación de Dios con su criatura y el cristocentrismo de la gracia, han de rastrearse en el corazón de la espiritualidad ignaciana, en los *Ejercicios espirituales*. Por esta vía, que aún

<sup>127</sup> Cf. WASILOWSKY, «¿Doctor de la Iglesia en la modernidad? Observaciones acerca de la eclesiología de Karl Rahner», en: *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, págs. 38ss.

el principio de la tradición (carácter universal de la salvación) y el elemento moderno (importancia del sujeto religioso), pone en marcha la revisión de una manera de entender la Iglesia puramente jurídica e institucional, que era muy corriente en los manuales previos al concilio Vaticano II. El horizonte de la reflexión estaba marcado por el florecimiento de la idea de Iglesia como cuerpo de Cristo, tal y como había sido formulada en la Encíclica *Mystici Corporis* (1943). En el debate suscitado por la Encíclica de Pío XII, Rahner ha hecho la defensa del concepto «cuerpo místico de Cristo», pero su planteamiento dejaba abierta esta línea de interpretación: lo más importante, más allá de este u otro concepto, es la comprensión de la Iglesia como el medio por el cual el cristiano está en la más íntima unión con la gracia de Cristo<sup>128</sup>. Sin embargo, en la década de los años cuarenta y cincuenta K. Rahner va a expresar esta inquietud eclesiológica no con imágenes bíblicas, sino con el concepto de «sacramento», con la intención de formular la relación entre el elemento visible y el invisible de la Iglesia, entre su naturaleza institucional y su naturaleza en el orden de la gracia. De esta forma se ha situado en la misma estela de otros teólogos, como Henri de Lubac y O. Semmelroth, E. Schillebeeckx y P. Smulders, J. Ratzinger y L. Scheffczyk, que también han reconsiderado la definición de sacramento conforme a la vieja acuñación del concilio de Trento: la forma visible de la gracia invisible. Como ya hemos comprobado para Semmelroth, esta descripción de la relación entre el signo sacramental visible (*sacramentum tantum*) y la realidad significada invisible (*res sacramenti*), se podría trasladar al concepto de Iglesia. Así las cosas, la visibilidad de la Iglesia se concibe como algo que representa en la historia esa realidad invisible que es la gracia de Dios. Por su parte, el teólogo de Friburgo y profesor en Innsbruck ha desarrollado estas ideas en algunos trabajos previos al Vaticano II, como son el estudio «La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII *Mystici corporis*», de 1947, y el libro «La Iglesia y los sacramentos», de 1955 (ampliado en 1960). En la lógica de la teología rahneriana, que ha recuperado el concepto cristiano de «misterio», la «Iglesia es la continuación, la permanencia actual de esta presencia real escatológica y

<sup>128</sup> *Ibid.*, pág. 43.



de la gracia victoriosa de Cristo en este mundo»<sup>129</sup>. Por su relación a Cristo tiene la Iglesia una estructura sacramental: «Tiene carácter de algo captable históricamente; en el espacio y en el tiempo (con la doble dimensión del pueblo de Dios y de su constitución jurídica y social); Cristo permanece en ella, que es su cuerpo y su esposa, presente en este mundo y en su historia definitiva... Ya no abandona a esta Iglesia, ni puede abandonarla, si realmente quiere él mismo permanecer por toda la eternidad en la carne de la humanidad una»<sup>130</sup>.

c) *Corolario: la Iglesia, «sacramento universal de salvación»*

Casi al final de la primera sesión conciliar, en la primera semana de diciembre de 1962, tuvo lugar el debate sobre el primer esquema *De Ecclesia* que recibió severas críticas que motivaron su retirada. En su diario conciliar Henri de Lubac ha anotado, con trazos sintéticos pero muy precisos, las intervenciones de los padres conciliares. Puede valer como botón de muestra la intervención del Obispo Volk el 7 de diciembre<sup>131</sup>, quien echaba en falta en el texto preparado por la Comisión teológica un mejor desarrollo del fundamento bíblico; a su juicio, todo se desplegaba a partir de una imagen restringida del cuerpo de Cristo; habría que recurrir a otras imágenes como la de pueblo de Dios. El Obispo de Maguncia introdujo otro concepto de mucho futuro: la Iglesia es la comunidad de los salvados en la gracia de Cristo, es *sacramentum et res sacramenti*. A lo largo del debate en el aula se había puesto de manifiesto la insuficiencia del esquema *De Ecclesia*, sobre todo en su falta de adecuación al renacimiento experimentado por la teología de la Iglesia durante el siglo xx. Así las cosas, una vez concluida la primera etapa de sesiones del Concilio, el Obispo Volk ha promovido, a instancias del Cardenal Döpfner, la redacción de un esquema eclesiológico alternativo que debía ser estudiado en la re-

<sup>129</sup> K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, 1967, pág. 19. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, «Sakramentale Gegenwart der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte: Die Bestimmung der Sakramentalität der Kirche durch Karl Rahner», en *Sakrament Kirche*, o.c., págs. 191-233.

<sup>130</sup> *La Iglesia y los sacramentos*, o.c., pág. 19.

<sup>131</sup> *Carnets du Concile*, I, págs. 502-503.

unión de la Conferencia episcopal alemana planeada para comienzos de febrero de 1963 en Munich. Entre finales de diciembre de 1962 y febrero de 1963 se ha ido gestando el llamado «esquema alemán», una peripecia que O. Semmelroth relata en primera persona en las páginas de su diario<sup>132</sup>.

En la preparación de ese esquema *De Ecclesia* han intervenido los jesuitas A. Grillmeier, K. Rahner, O. Semmelroth, J. B. Hirschmann. A tal efecto se han reunido en Maguncia, en la residencia del Obispo Volk, el 18 de diciembre. Diez días más tarde se han vuelto a reunir en Munich para discutir ese proyecto de texto en un círculo más amplio. Allí estuvieron presentes, además de nuestros jesuitas, los profesores M. Schmaus, J. Ratzinger, R. Schnackenburg. Aquella conferencia teológica, que contó con la presencia de los Obispos Volk (de Maguncia) y Schröffer (de Eichstätt), duró tres días. El último día se hizo presente el cardenal Döpfner, que era en último término el responsable de organizar la reunión de la conferencia episcopal fijada para el día 5 de febrero. Con todo, el proyecto de esquema eclesiológico, revisado y corregido nuevamente por Grillmeier y Rahner, ha sido sometido a una nueva sesión de estudio en una reunión ampliada de teólogos celebrada en Maguncia el 26 de enero. El grupo alemán se veía reforzado ahora con la presencia de otras figuras de renombre internacional, entre las que se encontraban Y. Congar, P. Smulders y G. Philips. Así se había ido gestando el llamado «esquema alemán»<sup>133</sup>.

A juzgar por la valoración que de ese documento ha hecho el redactor final de la constitución *Lumen gentium*, G. Philips, — «le tout est centré autour de l'Église comme sacrement originaire»<sup>134</sup> —, puede concluirse que el «esquema alemán» sigue ofreciendo un interesante presupuesto interpretativo de la noción de Iglesia-sacramento que se lee en el primer párrafo de la constitución conciliar: *Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacra-*

<sup>132</sup> SEMMELROTH, *Tagebuch*, págs. 33-35.

<sup>133</sup> Puede verse la última versión en: *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. I, t. 4, Ciudad del Vaticano, 1971, págs. 608-639.

<sup>134</sup> *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips secrétaire adjoint de la commission doctrinale. Texte néerlandais avec traduction française*, editado por K. SCHELKENS, Lovaina, 2006, págs. 81-156 (traducción francesa); aquí pág. 91.

*mentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totius generis humani unitatis.* De hecho, el teólogo belga Philips recogió la definición sacramental de la Iglesia y la introdujo en el nuevo borrador del esquema *De Ecclesia* que presentó a la Comisión teológica en 1963, una noción que pervivirá hasta la redacción definitiva<sup>135</sup>. En suma: la sacramentalidad de la Iglesia era una de las opciones teológicas fundamentales del equipo redactor del «esquema alemán», que lleva evidentemente la impronta de la eclesiología de Karl Rahner, antes referida, con ese énfasis en la significación universal de la Iglesia para una salvación abierta a la entera humanidad. La aportación de K. Rahner a la eclesiología del Concilio Vaticano II, como ha mostrado G. Wassilowsky, se puede concretar en esta fórmula: la Iglesia es el «sacramento universal de salvación»<sup>136</sup>.

Su idea directriz es la iglesia como un sacramento fundamental, universal, definitivo, escatológico, de la salvación del mundo. La Iglesia, *sacramentum mundi*, es el signo establecido por Dios como signo de la promesa universal de salvación hecha al género humano, dada de forma irrevocable y definitiva en Cristo y en su Iglesia, a sabiendas de que Dios opera su salvación antes de la llegada de la Iglesia y fuera de los límites de la Iglesia. La fórmula «sacramento universal de salvación» viene a expresar su autoconciencia de ser la fundación de Dios, de Cristo, el Señor de la historia, y de ser portadora de una religión eternamente válida. Esta fórmula viene a ensanchar la comprensión reducida de la cristiandad como tabla de salvación en el naufragio del mundo, pues «el *extra ecclesiam nulla salus* se entendía en un sentido muy exclusivo, muy pesimista»<sup>137</sup>. O, dicho de otra manera: «la Iglesia no es la comunidad de los únicos que se salvan, sino el signo de salvación de aquellos que no pertenecen a ella en la dimensión de la historia y de la sociedad». Más aún: «La Iglesia es ya sacramento de la salvación del mundo donde todavía no es Iglesia y quizá nunca llegue a

<sup>135</sup> Véase: S. MADRIGAL, «El Vaticano II en los cuadernos conciliares de G. Philips», *Razón y Fe*, 259, 2009, págs. 259-284.

<sup>136</sup> WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, o.c., págs. 76-77; págs. 81-103. Véase: W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, págs. 325-350.

<sup>137</sup> K. RAHNER, «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana», o.c., pág. 473.

serlo, ya que es la perceptibilidad histórica de la gracia, en la que Dios se autocomunica en cercanía y perdón absoluto, de la gracia que opera por doquier, que a nadie excluye, que ofrece a Dios a todos, que otorga a cada realidad humana una finalidad secreta hacia la magnificencia intradivina»<sup>138</sup>. Por eso, al cristiano no le es lícito suponer que el otro no-cristiano está fuera de la gracia de Dios.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, págs. 473-474.

#### IV. CONCLUSIONES: UNA «ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR» CON UN CIERTO AIRE DE FAMILIA

1. Hace algunos años lamentaba el teólogo J. Ratzinger que el lenguaje sacramental aplicado a la Iglesia hubiera quedado encapsulado en la jerga especializada de los teólogos, sin haber llegado a calar en la conciencia del pueblo cristiano. Espero que esta aproximación a «la tradición jesuítica en materia eclesiológica» pueda servir para sacar esta noción teológica de esa forma de olvido que es el desconocimiento<sup>139</sup>. Resumamos nuestros resultados: la idea de Iglesia-sacramento de Henri de Lubac, siguiendo la estela de M. J. Scheeben, explicita el impulso inicial de la escuela de Tubinga, asumiendo su noción de Iglesia como continuación de la encarnación y de la obra redentora de Cristo. Comentando la Encíclica *Mystici Corporis*, Semmelroth y Rahner han dado pasos decisivos para relanzar el uso eclesiológico del concepto «sacramento» en las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. De esta manera ha podido ser reintegrada en la misma tradición jesuítica la reflexión divergente de Tromp, pues la revisión de la eclesiológica del cuerpo místico constituye un momento de transición hacia la eclesiológica sacramental. Hablar de la Iglesia como sacramento de salvación es un modo de expresar la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe, que pone en juego las relaciones básicas inscritas en el concepto de Iglesia: Cristo y la Iglesia, salvación e Iglesia, Iglesia y mundo, el ser de la Iglesia y la acción humana. A fin de cuentas, no se trata sino de responder a este interrogante: ¿cómo puede ser la Iglesia de la historia humana la forma de la presencia de la misericordia salvadora de Dios en este mundo?

La dimensión sacramental de la Iglesia permite ver desfilar los grandes temas que articulan el tratado teológico sobre la Iglesia, en particular, su origen fundacional en el misterio de Cristo, su realidad profunda de comunión visible e invisible, las estructuras jerárquicas del pueblo de Dios. Como escribiera Joseph Ratzinger-Benedicto XVI

<sup>139</sup> S. PÉREZ-NINOT, *Eclesiológica. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, 2007.

en el documento *Communio notio* (1992), «la comunión eclesial es al mismo tiempo invisible y visible. En su realidad invisible, es comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres copartícipes de la naturaleza divina, de la pasión de Cristo, de la misma fe, del mismo espíritu. En la Iglesia sobre la tierra, entre esta comunión invisible y la comunión visible en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, existe una íntima relación. Mediante estos dones divinos, realidades bien visibles, Cristo ejerce en la historia de diversos modos su función profética, sacerdotal y real para la salvación de los hombres. Esta relación entre los elementos visibles y los elementos invisibles de la comunión eclesial es constitutiva de la Iglesia como sacramento de salvación» (n. 4).

La tarea propia de la eclesiología es preguntarse por la naturaleza y la misión de la Iglesia. La palabra *eclesio-logía* encierra una paradoja y una tensión interna: buscamos un «logos» de la Iglesia, es decir, intentamos describir de forma sistemática su naturaleza específica o su esencia; ahora bien, todo lo que es de naturaleza histórica, — de manera especial las realidades sociales, agrupaciones o instituciones —, es mudable y está sometido al desarrollo, al cambio, al despliegue vital. Quizás lo más específico de la reflexión sobre la Iglesia, a diferencia de los otros temas de la teología (cristología, trinidad, sacramentos, etc.), sea esa convicción epistemológica que se lee en el n.º 8 de la Constitución dogmática *Lumen gentium*: la naturaleza propia del objeto teológico que es la Iglesia radica en su realidad humano-divina, en su condición «teándrica», como institución de origen divino que se despliega en la historia humana y que se halla, por consiguiente, en permanente devenir. La fórmula «eclesiología en devenir» preserva esta tensión específica e intrínseca a la realidad de la Iglesia y alienta, al mismo tiempo, el intento de establecer una serie de principios sistemáticos para una interpretación de la Iglesia cristiana, de modo que hoy, al cabo de dos milenios de historia, podamos reconocerla como la Iglesia que brotó del costado herido del Crucificado y se templó en el fuego de Pentecostés<sup>140</sup>.

<sup>140</sup> S. MADRIGAL, «Eclesiología en devenir: el estudio de la Iglesia en el ciclo institucional», en G. URIBARRI (Ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Bilbao-Madrid, 2003, págs. 137-177.

2. Aunque nos hayamos centrado en tres grandes teólogos del siglo xx, por estas páginas han desfilado más calladamente los nombres de otros muchos que permiten seguir las líneas fundamentales de esa «tradición jesuítica en materia eclesiológica», una corriente que se inscribe en el amplio devenir de la evolución histórica de las ideas y de las creencias. Desde los cultivadores de la teología de la Iglesia en la primera centuria de vida de la orden fundada por San Ignacio de Loyola hasta nuestros días, esa tradición exhibe un cierto aire de familia que radica en la valoración de la visibilización histórica de la gracia, una teología de lo visible que se afirma en la condición de misterio sacramental típica de la *oikonomia* del cristianismo como *historia salutis*<sup>141</sup>. Así hemos podido sugerir un intento de respuesta al interrogante formulado hace ya algunos años por K. Rahner: *Was ist eigentlich «Jesuitentheologie»?*<sup>142</sup>. ¿Existe una teología de los jesuitas?

Fue en la Universidad de París donde Iñigo de Loyola encontró a sus primeros compañeros, con los que hizo su ofrecimiento de servicio a la Iglesia en Montmartre. En el transcurso de aquellos años de estudio, supo de la admiración que los humanistas rendían a los autores patristicos, aunque él prefirió el método y la precisión de la teología escolástica. Así lo refleja en la regla undécima «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»: «Alabar la doctrina positiva y escolástica. Porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de San Jerónimo, San Agustín y de San Gregorio, etc., el mover los afectos, para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, como de Santo Tomás, San Buenaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna, y para impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la sagrada Escritura, y de los positivos

<sup>141</sup> A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia, Madrid-Toledo, 1986. El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas, y II. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio, Madrid-Toledo, 1987.*

<sup>142</sup> K. RAHNER, «Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie», en *Schriften zur Theologie*, XII, pág. 210.

y santos doctores, mas aún siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia» (EE 363)<sup>143</sup>. Así el Padre Maestro Ignacio dejaba apuntado un modo de proceder, al tiempo que marcaba la senda de una tarea teológica para el futuro, que se hizo presente en Trento y, cuatro siglos después, en el Vaticano II.

Nuestro recorrido puede ser recapitulado con un rápido apunte de homenaje al cardenal y jesuita norteamericano Avery Dulles (1918-2008), el decano de los teólogos católicos en Estados Unidos hasta su reciente fallecimiento. Este teólogo, que ha dedicado sus mejores esfuerzos a la eclesiología, es divulgador del uso de «modelos» al tratar los problemas teológicos, tal y como reflejan los títulos de sus obras más conocidas: *Modelos de Iglesia* (1974) y *Modelos de revelación* (1983)<sup>144</sup>. De forma autobiográfica, ha indicado que este giro hacia el método de los modelos coincide con la prolongación y reacción hacia el método escolástico en el que había sido formado durante la realización de sus estudios filosóficos y teológicos. Estudiando teología a comienzos de la década de 1950, cuando la *nouvelle théologie* estaba comenzando a ser popular, aprovechó la ocasión para leer a Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Daniélou y Karl Rahner. Su actividad académica y docente se inicia en 1960, durante la celebración del Concilio. Después del Vaticano II, carecía de sentido el tipo de teología polémica que se había practicado desde la Reforma protestante; si, desde un punto de vista ecuménico, se imponía un método dialógico, era necesario buscar un método en el que los teólogos de diferentes escuelas pudieran ser tratados con respeto y unos aprendieran de otros. Así las cosas, haciendo una especie de recensión de sus propias investigaciones, confiesa: «En mi obra *Models of the Church* he intentado mostrar cómo las diferentes eclesiologías están edificadas sobre diferentes «metáforas» como institución, cuerpo viviente, sacramento, heraldo, sirviente. Sostuve allí que

<sup>143</sup> Cf. MADRIGAL, *Eclesialidad, reforma y misión*, o.c., pág. 116. Véase B. SESBOUÉ, «Espiritualidad ignaciana y teología», *CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana* XXXVIII, 115, 2007, págs. 27-35.

<sup>144</sup> A. DULLES, «El problema del método: del escolasticismo a los distintos modelos», en *Id.*, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona, 2003, págs. 57-68.



las diferencias entre estas visiones eclesiológicas no podían resolverse mediante un debate formal porque las diferentes escuelas estaban hablando a partir de diferentes preocupaciones, empleando diferentes categorías conceptuales y diferentes vocabularios (...) Sostuve que una eclesiológica adecuada debería tener en cuenta los reconocimientos contenidos en cada uno de los cinco modelos»<sup>145</sup>. Al final de nuestro recorrido resulta altamente ilustrativo que su capítulo sobre «la Iglesia como sacramento» esté construido a partir de la exposición doctrinal del Concilio Vaticano II y que ahí mencione como precursores e impulsores a H. de Lubac, O. Semmelroth, K. Rahner<sup>146</sup>.

3. Pero además la historia sigue adelante porque el proceso de recepción del Concilio Vaticano II sigue adelante. A K. Rahner le gustaba decir que «el Concilio era un comienzo, no el final, la introducción de una tendencia, no su conclusión»<sup>147</sup>. Las últimas afirmaciones de la Constitución pastoral dejan abierto un camino al tiempo que señalaban una tarea permanente: «Ciertamente, frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque enuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser en adelante continuada y ampliada» (GS 91). En la letra y en el espíritu de este párrafo late el postulado de la contextualidad y la necesidad de realizar el proyecto de Iglesia trazado por el Concilio Vaticano II en las diversas latitudes de la Iglesia universal y en las condiciones específicas de las Iglesias locales. Todos estos impulsos encuentran su momento de maduración en la exhor-

<sup>145</sup> *Ibid.*, pág. 65. Y añade: «En *A Church to Believe In*, procurando ir más allá de las conclusiones de *Models of the Church*, propuse el concepto de “comunidad de discípulos” como herramienta para someter a prueba y perfeccionar los cinco modelos eclesiológicos expuestos en esta última obra. Más tarde, incorporé el modelo de “comunidad de discípulos” en la edición ampliada de *Models of the Church*», pág. 66.

<sup>146</sup> Véase: A. DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, 1975, págs. 67-79. A. DULLES, «The sacramental Ecclesiology of *Lumen gentium*», *Gregorianum*, 86/3, 2005, págs. 550-562.

<sup>147</sup> P. IMHOF-H. BIALLOWONS, *Karl Rahner. Im Gespräch. Band 1: 1964-1977*, Munich, 1982, págs. 42-43.

tación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), uno de los documentos más incisivos del postconcilio en la prosecución de los postulados de *Gaudium et spes*: la dimensión antropológica del anuncio evangélico que no se dirige a un hombre abstracto, sino a un hombre inmerso en situaciones históricas determinadas; la unidad existente entre el orden de la redención y de la creación; las ineludibles exigencias de la caridad (EN 31). La exhortación de Pablo VI ofrece una visión integral de la evangelización que reconoce sin ambages cómo el mensaje del evangelio es un mensaje de liberación. Afirma expresamente que entre evangelización y promoción humana – desarrollo, liberación – existen lazos profundos, de orden antropológico, evangélico y el lazo de la caridad. La Iglesia no pretende sustituir el anuncio del reino con la proclamación de las liberaciones humanas; y aunque establece una conexión entre liberación humana y salvación en Cristo, no las identifica. La Iglesia desea insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación por ella anunciada.

Por ello, ha podido hablarse de un cambio de paradigma en la teología de la misión, algo que no podía dejar de afectar a la eclesiología de la orden jesuítica que se ha forjado y estructurado precisamente en torno a la idea de la misión<sup>148</sup>. En torno a la idea del «servicio de la fe y la promoción de la justicia» cristaliza el replanteamiento teológico más reciente. Así se han ido dando nuevos desarrollos a socaire del proceso de inculturación de la fe en las nuevas situaciones y en los diferentes contextos sociales, económicos, culturales y religiosos<sup>149</sup>. Pero junto a la tradicional *missio ad gentes*, que se ha de realizar en medio de las demandas del diálogo interreligioso, ahora somos mucho más conscientes del reto de atraer nuevamente a la fe a sectores de población

<sup>148</sup> S. MADRIGAL, «“Servir a Dios” y “ayudar a las ánimas”: Misión, eclesiología ignaciana y misiones», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 90, 2007, págs. 165-182. Véase: D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan, 2005.

<sup>149</sup> S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II», en G. URIBARRI (Ed.), *Teología y nueva evangelización*, Bilbao, 2005, págs. 13-95; español págs. 73-92; V. MENÉNDEZ, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús*, Roma, 2002.

tradicionalmente cristianos, pero de hecho descristianizados tras los fuertes envites de la secularización. En su Encíclica *Redemptoris missio* (1990) Juan Pablo II se refirió a ello, al tiempo que urgía una «nueva evangelización».

Sobre estos presupuestos quisiera anotar finalmente, aunque sólo sea de pasada, los nombres de algunos pensadores de esta etapa postconciliar más reciente que representan nuevos jalones en el devenir de la «tradición jesuítica en materia eclesiológica». En primer lugar podemos mencionar a un jesuita norteamericano, profesor durante años en la Universidad Gregoriana de Roma, F. A. Sullivan. Merece la pena evocar uno de sus últimos trabajos, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica* (1999), que plantea el tema mayor que late en la visión sacramental de la Iglesia y que no es otro que la paradoja eclesialidad-universalidad de la salvación. Su aproximación a este problema se sustenta de forma inequívoca sobre las afirmaciones del Vaticano II acerca de la Iglesia-sacramento y que él, bajo los auspicios de *Evangelii nuntiandi*, había prolongado en la dirección del «sacramento de salvación integral»<sup>150</sup>. El logro de una sociedad globalmente justa es un componente de la salvación de la cual la Iglesia ha de ser sacramento. Por su parte, I. Ellacuría desplegaba la descripción sacramental de la Iglesia hecha por el Concilio en la dirección de la Iglesia de los pobres, como «sacramento histórico de liberación»<sup>151</sup>. La continuación en la historia de la vida, de la obra y de la misión de Jesús, que le compete a la Iglesia, animada y unificada por el Espíritu de Cristo, hace de ella su cuerpo histórico. Dedicándose preferencialmente a los pobres, encarnándose en los pobres, siendo ella misma pobre podrá ser y constituirse cristianamente en *signo e instrumento* eficaz de la salvación para todos los hombres. Este es el sentido más profundo de la sacramentalidad «histórica» de la Iglesia.

<sup>150</sup> F. A. SULLIVAN, «El sacramento universal de salvación»; «Sacramento de salvación integral», en ID., *La Iglesia en que creemos*, Bilbao, 1995, págs. 129-153; págs. 155-175, respectivamente. Véase S. MADRIGAL, «Eclesiadicidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción *Ecclesia ab Abel*», en P. RODRÍGUEZ PANIZO-X. QUINZÁ (Eds.), *Cristianismo y religiones*, Bilbao, 2002, págs. 271-322.

<sup>151</sup> Cf. I. ELLACURÍA, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», en *Mysterium liberationis*, II, Madrid, 1990, págs. 127-153.

La Iglesia está llamada a ser signo sacramental de la salvación de Dios y esta salvación ha de ser histórica, de modo que su acción sea capaz de arrancar entre los hombres esta certeza: «verdaderamente aquí se esconde el dedo de Dios».

Tal es la entraña profunda y última de esa visión gozosa de la historia humana que de forma sacramental quiere y sabe buscar a Dios en todas las cosas, esa mística de la alegría del mundo, una actitud merecedora — por encima de debilidades humanas y fracasos — de aquellas palabras de elogio que el autor del *Quijote* puso en boca del perro Cipión en una de sus más logradas *Novelas Ejemplares*<sup>152</sup>: «Porque yo he oído decir de esa bendita gente que para repúblicos del mundo no las hay tan prudentes en todo él y, para guiadores y adalides del camino del cielo, poco les llegan: son espejos donde se mira la honestidad, la católica doctrina, la singular prudencia y, finalmente, la humildad profunda, basa sobre quien se levanta todo el edificio de la bienaventuranza».

---

<sup>152</sup> MIGUEL DE CERVANTES, *Novelas ejemplares*, II, Cátedra, Madrid, 1980, pág. 316.

# **DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO**

*Excmo. Sr. Dr. Martín Gelabert Ballester, O.P.*



*Excmo. Sr. Presidente de la Real Academia de Doctores de España,  
Señoras y Señores Académicos,  
Señoras y Señores:*

*Constituye para mí un honor participar en este solemne acto académico y acoger, en nombre de nuestra Real Academia de Doctores de España, al Dr. Santiago Madrigal Terrazas, sacerdote de la Compañía de Jesús. El extraordinario currículo teológico del Dr. Santiago Madrigal constituye un aval inquestionable a la hora de promocionar su candidatura como miembro de nuestra Real Academia. Voy a limitarme a ofrecer algunos datos significativos.*

*El Dr. Madrigal nació en Casalarreina (La Rioja) en 1960. Ingresó en 1978 en la Compañía de Jesús. Tras estudiar Filosofía y Letras en Salamanca y Madrid, obtuvo en 1984 la Licenciatura en Filosofía y Letras (sección filosofía) en la Universidad Pontificia Comillas. Comenzó después sus estudios de Teología. Primero en Madrid, para completarlos en Francfort (Alemania), donde se licenció en Teología, en 1991. Luego, en 1994, obtuvo el Doctorado en Teología por la Universidad Pontificia Comillas, con una tesis publicada con el título: La eclesiología de Juan de Ragusa OP. Estudio e interpretación de su «Tractatus de Ecclesia», tesis que es el inicio de una amplia serie de estudios de eclesiología, en la que el Dr. Madrigal es un consumado especialista.*

*Una vez obtenido el doctorado en teología su dedicación a la docencia e investigación teológica ha ocupado prácticamente todo su tiempo. Actualmente, es Profesor ordinario en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, donde desde 1995 viene impartiendo clases de Eclesiología, Historia de la Teología y Teología Ecuménica. Desde 2002 a 2008 ha desempeñado los cargos de Decano de las Facultades de Teología y de Derecho Canónico de esta Universidad. Y desde 1999 es miembro consultor de la Comisión de Relaciones Interconfesionales de la Conferencia Episcopal Española.*

*Además de otros cargos académicos, quisiera destacar que es miembro del Consejo de redacción de cuatro importantes revistas teológicas: Diálogo Ecuménico, Estudios Eclesiásticos, Corintios XIII y Pastoral Ecuménica.*

*Son numerosos sus artículos de investigación y de alta divulgación teológica en libros en colaboración con otros autores y en revistas teológicas, sobre todo españolas, aunque también tiene algún que otro artículo en revistas alemanas. Pero es sobre todo importante notar que tiene una docena de libros publicados, la mayoría bastante voluminosos. Repasando sus títulos queda claro que el área de su investigación se centra en la historia del tratado sobre la Iglesia a finales de la Edad Media, en la eclesiología del Vaticano II, y en la eclesiología y espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Hay dos autores contemporáneos, uno desgraciadamente ya fallecido, sobre los que el Dr. Madrigal ha centrado su atención: Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Algunas de sus últimas publicaciones se centran en la figura del teólogo Ratzinger, actualmente Papa Benedicto XVI. Uno, publicado en el 2008, de 510 páginas, lleva por título: «Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI». Otro título, de 2009, que se puede encontrar aún en la mesa de novedades de las librerías religiosas obedece a este título: «El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y Papa». Es una publicación coordinada por el Dr. Madrigal, aunque como no podía ser de otra manera, uno de sus capítulos, el dedicado a la eclesiología teológica de Ratzinger, es de su pluma. En esta misma línea, evocando la reflexión de otros dos grandes teólogos del siglo XX y actores del Concilio Vaticano II, acaba de ver la luz – en diciembre de 2009 – el estudio titulado «Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac», una investigación que enlaza con el tema del discurso que acabamos de escuchar.*

*Por otra parte, la traducción al castellano de dos libros y de algunos artículos de teología, así como las numerosas recensiones firmadas por el Dr. Madrigal, sobre todo de publicaciones en lengua alemana, son manifestativas de la actualidad y amplitud de sus conocimientos. Son numerosas también sus intervenciones como ponente en Congresos y Jornadas de Estudios. Ha dirigido un buen número de trabajos académicos y ha formado parte de distintos tribunales de tesis doctorales. Ha impartido algunos cursillos como profesor invitado en Centros de Estudios Superiores. En 2004 fue padrino en la investidura como doctor honoris causa del Cardenal Walter Kasper por la Facultad*



## DISCURSO DE CONTESTACIÓN

*de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Y en septiembre de 2007 fue Delegado de la Conferencia Episcopal Española en la III Asamblea Ecueménica Europea, celebrada en Sibiu (Rumania).*

*Como vengó diciendo y ha quedado claro por el discurso que le hemos escuchado, el centro de interés teológico de Santiago Madrigal reside en la ecle-siología, temática que él ha estudiado con perspectiva histórica, sin olvidar que los problemas eclesiológicos afectan tanto a la Iglesia católica, como a sus rela-ciones con las otras confesiones cristianas. Más aún, la ecle-siología, para Ma-drigal, es una encrucijada en la que se dan cita los otros tratados teológicos, los de Trinidad y Cristología, la pneumatología, la soteriología, los sacramentos y la antropología teológica. Los temas relacionados con la ecle-siología necesitan ser tratados con la máxima seriedad y equilibrio, pues afectan a cuestiones que tocan el meollo de la vida creyente: la misión de la Iglesia y su relación con el mundo, el tema del Primado y sus relaciones con el episcopado, la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales, la problemática de los ministerios ordenados, o la teología del laicado.*

*El discurso que hemos escuchado toca de lleno un tema apasionante, en plena comunión con el Vaticano II, tema que a mí también me preocupa e intere-sa: la sacramentalidad de la Iglesia. Todo lo que hay detrás de esta cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, como muy bien ha dicho Santiago Madri-gal, está perfectamente condensado en el número 8 de la constitución Lumen Gentium del Vaticano II: la Iglesia, una realidad a la vez visible y espiritual, terrestre y enriquecida con los bienes celestiales; la Iglesia como realidad compleja, integrada por un elemento humano y otro divino. Evidentemente en el Vaticano II confluyen una serie de búsquedas teológicas y espirituales que a lo largo de la primera mitad del siglo xx fueron empujando hasta desembocar en el magno acontecimiento conciliar. En lo que se refiere a la sacramentali-dad de la Iglesia, el discurso del Dr. Madrigal se ha centrado en los trabajos teológicos de tres teólogos jesuitas, precursores primero, luego protagonistas, y finalmente continuadores de las líneas asumidas y abiertas por el Concilio, y que aportan diferentes matices al concepto de Iglesia-sacramento: Henri de Lubac, Otto Semmelroth y Karl Rahner, sin olvidar a otros autores jesuitas y dominicos, entre los que destaca el P. Congar que, en comunión y sintonía con los citados y estudiados, también contribuyeron al esclarecimiento teológico de esta temática.*

*Quiero notar que el discurso del Dr. Madrigal ha tenido muy en cuenta no sólo la obra teológica de los autores estudiados, sino también los Diarios conciliares que estos autores y otros nos han dejado y que son un material precioso para conocer más de cerca la intrahistoria del Concilio Vaticano II. También me parece importante notar que el Dr. Madrigal quiere encuadrar a los autores y al tema estudiado en lo que él llama, siguiendo una idea de Karl Rahner, tradición jesuítica en materia eclesiológica. A través de su exposición se ha podido comprobar el dominio que posee nuestro candidato no sólo de la historia de la teología y de la espiritualidad, sino también de la historia de la cultura y del pensamiento, como queda patente por las referencias que, al inicio y final de su discurso ha hecho de Miguel de Cervantes y del Fausto de Goethe.*

*La Real Academia de Doctores, al dar la bienvenida a tan docto teólogo, investigador y compañero, se honra con su incorporación a la Sección de Teología, al tiempo que la prestigia con su amplia producción teológica, avalada por los méritos y títulos indiscutibles que ostenta nuestro candidato. Por todo ello doy gustoso y con mi más sincero parabién, la bienvenida al Dr. Santiago Madrigal a nuestra Academia. Muchas gracias.*

## TRADICIÓN JESUÍTICA EN MATERIA ECLESIOLÓGICA

*Discurso del Dr. D. Santiago Madrigal Terrazas, SJ*

I. APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y LITERARIA: «con la Iglesia hemos dado amigo Sancho». Del «siglo de la Reforma» y Trento (1545-1563) al «siglo de la Iglesia» y del Vaticano II (1962-1965): .....	7
1. Eclesialidad y romanidad de la Compañía de Jesús .....	8
2. Cervantes, los jesuitas y el Concilio de Trento.....	10
3. El <i>sentire cum ecclesia</i> como principio generador de tradición .....	18
II. INTERLUDIO: TEÓLOGOS JESUITAS EN EL CONCILIO VATICANO II (1962-1965) .....	25
III. REFLEXIÓN SISTEMÁTICA SOBRE LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA: «el símbolo sensible del favor y de la gracia divinos»: .....	30
1. La Iglesia como sacramento de Jesucristo: la aportación de Henri de Lubac: .....	32
a) Henri de Lubac (1896-1991) como teólogo del Concilio Vaticano II .....	33
b) La dimensión eclesial del «sobrenatural» .....	38
c) «Meditación» sobre la Iglesia como sacramento de Jesucristo .....	43

2. La Iglesia como sacramento radical: la aportación de O. Semmelroth: .....	46
a) Otto Semmelroth (1912-1979) como teólogo del Concilio Vaticano II .....	47
b) La Iglesia como sacramento radical del encuentro de salvación .....	51
3. La Iglesia como <i>sacramentum mundi</i> : la aportación de K. Rahner .....	55
a) K. Rahner (1904-1984) como teólogo del Concilio Vaticano II .....	56
b) La presencia sacramental de la auto-comunicación de Dios en la historia .....	62
c) Corolario: la Iglesia, «sacramento universal de salvación» .....	65
IV. CONCLUSIONES: UNA ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR CON UN CIERTO AIRE DE FAMILIA .....	69
<b>CONTESTACIÓN</b>	
<i>Discurso del Académico Excmo. Sr. Dr. Martín Gelabert Ballester, O.P.</i> .....	77