

DIMENSION UNIVERSAL DE LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA

PEDRO RODRIGUEZ

SUMARIO: I. Iglesia y salvación: patrimonio doctrinal. II. La doctrina del Concilio Vaticano II. III. Reflexiones y perspectivas.

La doctrina de la sacramentalidad de la Iglesia aparece, a los ojos del teólogo, como uno de los ejes de la doctrina eclesiológica del Concilio Vaticano II. La consideración de la Iglesia como «sacramento» ha demostrado una notable virtualidad para anudar el gran patrimonio de la tradición teológica acerca de la Iglesia con las perspectivas de renovación teológico-pastoral auspiciadas por el Concilio Vaticano II. En el reciente Simposio sobre el tema celebrado en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Mons. Antonio María Javierre podía decir que la decisión de los Padres Conciliares de explicar la Iglesia como sacramento en Cristo, obedecía en última instancia a «un deseo que lleva consigo la fidelidad al pasado genuino y la asimilación de los valores de hoy»¹.

En este horizonte se inscriben las páginas que siguen. Constituyen una consideración sobre la dimensión *universal* de ese gran *sacramentum* para la salvación del mundo que es la Iglesia fundada por Cristo; o, lo que es lo mismo, sobre la necesidad que de ese *sacramentum* tiene la humanidad entera. Se trata —dicho en otras palabras— de reexaminar el contenido del clásico axioma *extra Ecclesiam nulla salus* en la perspectiva de la sacramentalidad de la Iglesia propuesta formalmente en el último Concilio. A nadie se oculta la importancia del tema para una correcta fundamentación de la teología de la misión.

1. A. M. JAVIERRE, *La Iglesia como «sacramento»*, ponencia presentada al IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 13 a 16 abril 1982. Texto en las Actas del Simposio, en prensa en las Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.

El orden de exposición será el siguiente: primero, presentar brevemente el patrimonio tradicional sobre la materia; después, analizar la doctrina del Concilio Vaticano II; y, al final, unas reflexiones y perspectivas para una ulterior profundización en el tema*.

I. IGLESIA Y SALVACIÓN: PATRIMONIO DOCTRINAL

En los tiempos modernos, por razones que ahora no es del caso relatar, se ha sometido a un detenido examen el axioma tradicional *extra Ecclesiam nulla salus* a partir de los documentos de la Tradición y del Magisterio eclesiástico que lo testifican y proclaman. Desde la monografía de A. Seitz publicada en Friburgo a comienzos de este siglo², los estudios se han sucedido hasta nuestros días. Ello me permite dispensarme de ese estudio, limitándome a señalar que la fórmula aparece con su tenor literal en San Cipriano y de modo semejante en Orígenes³, aunque ya puede hallarse el mismo fondo doctrinal en San Ignacio de Antioquía y en San Ireneo de Lyon⁴. Un dossier de textos posteriores ofrece De Lubac en el cap. VII de su obra *Catholicisme*⁵ y un sintético estudio de esos y muchos otros lugares puede consultarse en el artículo que el prof. García Extremeño publicaba en el primer número de la revista *Studium*⁶. Allí mismo se nos ofrece un detenido análisis de los pronunciamientos del Magisterio eclesiástico sobre la materia, desde la definición dogmática del Concilio Lateranense IV hasta las declaraciones del Papa Pío XII. Del Concilio Vaticano II nos ocuparemos después.

Todos esos estudios ponen de manifiesto un desarrollo histórico que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

* Este texto recoge lo sustancial de la ponencia presentada por el Autor en el VI Symposium de Misionología, de la Facultad de Teología de Burgos, celebrado en Silos, 28 a 31 de agosto de 1980.

2. A. SEITZ, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des Hl. Augustins*, Freiburg, 1903.

3. S. CIPRIANO, *De Catholicae Ecclesiae unitate*, c. 6 (PL 4, 502); Epist. 83, 21 (ed. HARTEL, p. 795). ORÍGENES, *In Iesu nave hom.* 3, 5 (PG 12, 841-42).

4. S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. ad Philadelph.* 3, 3 (ed. Fischer, p. 196); S. IRENEO DE LYON, *Adv. Haereses* 3, 24, 1 (PG 7, 966).

5. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1938; 1952, pp. 179-205.

6. Cfr. C. GARCÍA EXTREMEÑO, *La necesidad de la Iglesia para salvarse*, en «*Studium*» 1-2 (1961-62) 6-44.

1. En el N.T. no está expresamente afirmada la exclusividad de la Iglesia en orden a la salvación, pero están implícitos todos los presupuestos para la afirmación tradicional que comentamos. Así lo hará notar el Concilio Vaticano II en el n. 14 de la Constitución *Lumen Gentium*: Jesús, «al inculcar *expressis verbis* la necesidad del bautismo, confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia».

2. En las afirmaciones de los Padres sobre nuestro tema se contienen, de una manera o de otra, dos ideas fundamentales: por una parte, la doctrina de que la Iglesia Católica es la única institución salvadora que hay en el mundo, pues ella sola tiene la maternidad espiritual que le ha conferido su Fundador y Cabeza, Jesucristo. Por otra, se excluye de la salvación a determinadas personas, concretamente a las que desgarran la túnica de Cristo y salen de la Iglesia, único camino de salvación —es el caso de herejes y cismáticos—, y a las que rechazan entrar en la Iglesia por el Bautismo; y, en última instancia, a todas las que de hecho no entran en la Iglesia y no viven con arreglo a los preceptos de Cristo. No hay salvación sino *en* la Iglesia⁷.

3. Conviene, no obstante, tener en cuenta que la mayoría de los textos patrísticos a que nos referimos no contienen una expresa reflexión sobre la salvación de los infieles, sino que su contexto es la problemática del cisma y la herejía y, en el caso de los paganos y judíos, su rechazo formal de la predicación evangélica⁸.

4. Pero, a la vez, no puede negarse o ignorarse —como pretenden algunos— que, tanto en los testimonios de los Padres como en las declaraciones del Magisterio, se hacen declaraciones absolutas de exclusión de la salvación de todas las personas que no están en la Iglesia. La célebre fórmula de Fulgencio de Ruspe⁹, casi a la letra incorporada por el Concilio de Florencia¹⁰, prueba lo que decimos, aunque el contexto de esas declaraciones sigue siendo casi siempre la problemática eclesial del cisma y la herejía. Dicho con otras palabras: para la Tradición cristiana, esa Iglesia,

7. Cfr. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I (Barcelona 1968), pp. 236-240.

8. *Ibidem*, p. 238.

9. S. FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum* 38, 79 (PL 65, 704A).

10. Texto en DS 1351/714.

de que habla el axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, no tiene sólo una necesidad *de precepto*, sino una necesidad *de medio*, de medio objetivo, que hace abstracción de la actitud subjetiva —culpa o no culpa— de las personas.

5. Los Padres y el Magisterio de la Iglesia, junto al axioma citado, predicán también el otro principio fundamental para nuestro asunto: el principio de la voluntad salvífica universal de Dios, y testifican, a la vez, que hay hombres que, por su buena voluntad, por su caridad con Dios y con los hombres, obtienen la salvación sin vínculo jurídico y visible con la Iglesia. Esta convicción se hace creciente en la Cristiandad a medida que se toma conciencia de la dimensión planetaria de la humanidad, conciencia que tiene un momento decisivo en el siglo XVI, en la época de los grandes descubrimientos geográficos. Contribuye a esa toma de conciencia, a sensu contrario, el rigorismo, cuya interpretación literalista de los textos de Agustín es condenada por el Magisterio¹¹. Esta nueva situación empujaría a nuevas afirmaciones teológicas, que tienen sus precedentes en la época patristica y medieval, pero que ahora van a desarrollarse de manera temática.

6. El carácter absoluto del principio *extra Ecclesiam nulla salus* y esta creciente experiencia histórica —que brinda una nueva óptica existencial al principio de salvación universal— van a ser, en efecto, la vía para una profundización y ulterior desarrollo de la doctrina. Concretamente, en la reflexión teológica y en el Magisterio de la Iglesia van a aparecer *la buena fe* del sujeto y su *ignorancia inculpable* de la Revelación y de la Iglesia como situaciones en las que el hombre puede alcanzar la salvación. Desde Pío IX en la encíclica *Quanto conficiamur moerore* (1863) será ésta una doctrina reiterada en el Magisterio Eclesiástico¹². ¿Estamos, pues, ante un reconocimiento de que hay salvación *extra Ecclesiam*? A primera vista parece que sí, pero la respuesta negativa es la que se impone. En efecto, al tratar el tema, tanto el Magisterio como la teología van a mantener, a la vez, con toda su fuerza dogmática, el axioma que venimos estudiando.

7. La doble afirmación anterior, si no es contradictoria —y no lo es—, implica que la salvación, en todas las situaciones, tiene

11. Ver especialmente DS 2005/1096 y 2429/1379.

12. El pasaje de la encíclica que nos interesa está en DS 2865-7/1677.

un estatuto *eclesiológico*, es decir, los que se salvan se salvan *en* y *por* la Iglesia. Los esfuerzos ordenados a establecer conceptualmente ese estatuto han llevado a unos resultados que pueden sintetizarse diciendo que cabe también una pertenencia a la Iglesia *in voto*: es decir, por el voto o deseo. El tema del *votum Ecclesiae* entra en el Magisterio de la Iglesia a través de la encíclica *Mystici Corporis* (1943), documento fundamental en nuestro asunto. La elaboración teológica del *votum Ecclesiae* se hará a partir del tema *votum sacramenti*, desarrollado por Santo Tomás y recibido en el Concilio de Trento¹³; un emocionante precedente del tema se encuentra ya en la famosa oración fúnebre de San Ambrosio a la muerte de Valentiniano II, catecúmeno¹⁴.

8. En el nivel propio del Magisterio, esta doctrina recibe un ulterior desarrollo en la conocida carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston (1948), que habla ya de *votum implicitum*, «así llamado porque se contiene en aquella buena disposición del alma por la cual el hombre quiere conformar su voluntad con la voluntad de Dios»¹⁵, disposición cuyos elementos fundamentales son la «fe» sobrenatural y la «caridad» perfecta¹⁶.

9. El sentido del desarrollo doctrinal ha puesto en evidencia, de manera cada vez más clara, que el axioma *extra Ecclesiam nulla salus* es esencialmente una positiva afirmación de que la Iglesia es la única institución en este mundo creada y ordenada por Dios para ofrecer la salvación a los hombres. Toda otra institución y toda otra religión no es camino de salvación. Las modernas declaraciones del Magisterio tienen ante todo esta intencionalidad. La significación primaria del axioma va, pues, contra el «indiferentismo», es decir, contra la consideración igualitaria de religiones y confesiones religiosas, como si todas fueran caminos válidos de salvación.

10. Por tanto, en su sentido dogmático —y a pesar del rigorismo de algunas fórmulas, si se sacan de su contexto— el *extra Ecclesiam nulla salus* no «apunta jamás a las personas mismas»¹⁷,

13. Cfr. *Summa Theologiae*, 3 q. 79 a. 1 ad 1; DS 1604/847.

14. S. AMBROSIO, *De obitu Valentiniani consolatio*, 29 y 51 (PL 16, 1364 y 1368).

15. El texto íntegro de la carta en apéndice a G. THILS, *Sincretismo o catolicidad*, Salamanca 1968, pp. 203-207. El pasaje citado en DS 3870.

16. DS 3872.

17. P. FAYNEL, *La Iglesia*, II (Barcelona 1974), p. 61.

estableciendo desde fuera «quién puede y quién no puede salvarse»¹⁸. Precisamente esta interpretación personalizadora del axioma fue la descalificada por la Santa Sede al condenar la herejía de Boston¹⁹. Sin embargo, el carácter absoluto del axioma exige, como antes dijimos, una comprensión eclesiológica de la salvación de las *personas*, cosa que viene pedida implícitamente en el texto antes citado al hablar de fe y caridad como componentes del *votum Ecclesiae*. Esta exigencia teológica ha cuajado en los distintos intentos de explicar la naturaleza eclesiológica del *votum ecclesiae*, intentos que van desde la vieja distinción entre alma y cuerpo de la Iglesia hasta la teoría de K. Rahner del cristianismo anónimo, pasando por la teoría del voto ontológico real del P. García Extremeño²⁰ y otras.

11. La consideración de esas personas que, practicando su relación con Dios en el seno de sociedades religiosas, se salvan sin vínculo visible con la Iglesia Católica ha obligado a la teología a plantearse también —a partir de lo dicho en el n. 8— la posible significación salvífica de esas religiones y su relación con la Iglesia. Esta temática ha llevado, por una parte, a las profundizaciones de todos conocidas en lo relativo a las iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Iglesia Católica; y, por otra, a una renovada consideración del significado de las grandes religiones mundiales, incluso de las formaciones sociológicas ateas que hoy se dan en el mundo.

Hasta aquí, una breve síntesis de la doctrina adquirida y de los problemas planteados en vísperas del Concilio Vaticano II²¹. Veamos ahora, también con brevedad, la aportación del último Concilio al tema que nos ocupa, para pasar después al actual horizonte de los problemas.

II. LA DOCTRINA DEL CONCILIO VATICANO II

La continuidad doctrinal del Concilio, en lo relativo al problema de la salvación, con el Magisterio precedente es obvia para el

18. Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, p. 378.

19. Una breve descripción de este asunto, *ibidem*, pp. 375-377.

20. Cfr. C. GARCÍA EXTREMEÑO, *La necesidad de la Iglesia para salvarse*, en «*Studium*» 3 (1963), 31-86.

21. Hemos evitado en la síntesis anterior toda alusión directa a una cuestión íntimamente ligada a la que estamos examinando, pero que es formalmente diversa.

estudioso de sus documentos: «las valoraciones de la Constitución sobre la Iglesia —escribía hace quince años Joseph Ratzinger²²— permanecen en su conjunto, dentro de la línea de Pío XII». Siendo eso cierto, contienen esas declaraciones desarrollos que deben ser analizados.

A) Veamos, primero, la doctrina sobre nuestro asunto contenida en la segunda sección del capítulo sobre el Pueblo de Dios, que es donde se aborda temáticamente la cuestión. El texto fundamental es el n. 14, que dice lo siguiente:

«El Sagrado Concilio..., fundado en la Escritura y en la Tradición, enseña que esta Iglesia peregrinante *necessariam esse ad salutem*. Porque sólo Cristo es el mediador y el camino de la salvación, el cual (Cristo) se hace presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia. El, inculcando *expressis verbis* la necesidad de la fe y el bautismo (Cf. Mc 16,16; Ioh 3,5) confirmó a la vez la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo, como puerta obligada. Por lo cual, no podrán salvarse aquellos hombres que, sabiendo que ha sido Dios, por medio de Jesucristo, quien ha fundado la Iglesia Católica como necesaria, se negaran sin embargo a entrar, o a perseverar en ella».

El análisis del texto lleva a los siguientes resultados:

1. Ni aquí, ni en ningún otro lugar, el Concilio se sirve, en su fórmula acuñada, del axioma tantas veces nombrado. Precisamente porque su contenido esencial, como vimos, es netamente positivo, el Concilio utiliza una expresión afirmativa; en lugar de *extra Ecclesiam nulla salus*, el Concilio dice: *Ecclesia necessaria ad salutem*. Esta es la fórmula de *Lumen Gentium*, cap. II.

2. Es interesante notar que el Concilio subraya que esa Iglesia necesaria para la salvación es la Iglesia *peregrinante*, no una presunta Iglesia invisible, considerada como magnitud diversa del Pueblo de Dios que peregrina en este mundo.

Me refiero a la eclesialidad de las distintas situaciones humanas o, si se prefiere, la vieja cuestión «de membris ecclesiae». De ella y de su distinción respecto a la nuestra me he ocupado en *Iglesia y Ecumenismo*, Madrid 1979, pp. 144-172.

22. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, p. 388.

3. Esa necesidad de la Iglesia tiene una fundamentación cristológica. La Iglesia no es necesaria por sí misma, sino por Cristo, que es el único Mediador y el único camino de salvación. Bien entendido que este «por Cristo» no alude sólo a un mandato de Jesús —a su actividad volitiva que instituye la Iglesia como necesaria—, sino al misterio ontológico de la Iglesia como Cuerpo de Cristo: Cristo se hace presente a los hombres en su Cuerpo, que es la Iglesia. Por eso, y no por otra cosa, es la Iglesia *necessaria ad salutem*: por ser el Cuerpo de Cristo. Subrayar esta inmanente vinculación entre Cristo y la Iglesia es precisamente el modo que el Concilio tiene de darnos a entender que la necesidad de la Iglesia para la salvación es una necesidad *de medio*, de medio objetivo, como ya había dicho la carta al Arzobispo de Boston²³.

4. Al referirse a las personas, el texto, en base a la necesidad de la Iglesia, sólo *excluye* formalmente de la salvación a los que rechazan la Iglesia Católica sabiéndola fundada por Dios como necesaria. Respecto de los demás hombres, el pasaje en cuestión nada dice, pues en realidad el texto que comentamos es una introducción al tratamiento detenido del tema, que tendrá lugar en los números siguientes.

5. La doctrina de esos números 15 y 16 es, en síntesis, la que sigue:

a) El Concilio establece un criterio general de salvación al inicio mismo del capítulo cuando dice que «en todo tiempo y lugar son aceptos a Dios los que le temen y practican la justicia» (n. 9). Esta fórmula, tomada de Act 10,35, expresa bíblicamente el contenido de la doctrina tradicional del voto implícito.

b) En lo referente a los cristianos no católicos comienza ya a esbozarse (n. 15) la riquísima doctrina conciliar de los *elementa*

23. Pensamos, con G. Philips (*o.c.* en nota 7, p. 235) que el Concilio, aunque no alude explícitamente a la distinción entre necesidad de medio y necesidad de precepto, mantiene la doctrina tradicional, que considera a la Iglesia *medio* necesario para la salvación. La argumentación de los que estiman que hay una atenuación de esa necesidad, ya incluso en la carta al Arzobispo de Boston (DS 3896), no me parece concluyente. Mejor es, a mi juicio, la interpretación de este mismo texto que propone Y. Congar (*o.c.* en nota 18, p. 377): al ser la Iglesia necesaria no con *intrínseca* necesidad, sino por *institución divina* (son los términos de la citada Carta) cabe una utilización del *medio*, que sea *re vel saltem voto*. La distinción, pues, entre necesidad *intrínseca* y necesidad por *institución* se mueve dentro de la necesidad de *medio*; y en ello no hay contradicción, como parece insinuar O. Semmelroth (*o.c. infra* en nota 25, p. 348). Evidentemente, el problema se reconduce a la cuestión de la naturaleza teológica del *votum Ecclesiae*.

Ecclesiae, que será desarrollada por el Decreto de Ecumenismo también en contexto de salvación: las comunidades separadas como *media salutis*, cuya fuerza deriva del *generale auxilium salutis* que es la Iglesia Católica²⁴.

c) Respecto a los no cristianos en general se desarrolla una doctrina, en el n. 16, que los contempla en su *ordenación* a la Iglesia y dentro del designio de salvación. La doctrina del voto implícito del Magisterio anterior al Vaticano II viene expuesta de nuevo con palabras sintéticas, pero sin usar la terminología *votum*, y se alude a los auxilios que Dios otorga para la salvación a los que «no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios».

d) La palabra *votum* aparece reservada para el voto explícito de los catecúmenos (n. 14).

6. La consecuencia que sacamos de esta somera lectura de los textos es que el Concilio, en *Lumen Gentium* —y podemos hacerlo extensivo a todos los documentos—, nos entrega la doctrina tradicional de la fe sobre las relaciones Iglesia y salvación, perfeccionándola y desarrollándola en algunos aspectos importantes. Los más notables son: a) la doctrina de los grados de incorporación a la Iglesia y su relevancia salvífica —que afecta sobre todo al estatuto eclesiológico de las comunidades cristianas no católicas— y la referencia a las posibilidades de salvación de los agnósticos y ateos *materiales*; b) por otra parte, la formulación *positiva* del axioma clásico, en orden a evitar los equívocos rigoristas que se dieron en el pasado; c) finalmente, los textos conciliares dejan campo abierto a posibles elaboraciones teológicas de la doctrina de fe que se sirvan de elementos técnicos distintos del *votum implicitum*, aunque conservando, por supuesto, su contenido doctrinal tradicional.

B) Con todo, la aportación de mayor trascendencia del Concilio Vaticano II a la cuestión que examinamos se encuentra en otros lugares de la Constitución *Lumen Gentium*. Nos referimos a aquellos tres pasajes que nos hablan de la Iglesia como *sacramentum salutis*. Son muy conocidos. El primero se encuentra en el pórtico mismo de la Constitución, el segundo al comienzo del

24. Decr. *Unitatis Redintegratio*, 3/c.

cap. II y el tercero en el capítulo VII, sobre la escatología. Hagamos una relectura de los mismos, comenzando por el último.

Se trata del n. 48, dedicado a exponer el sentido escatológico de la salvación, es decir, la aspiración del hombre y del mundo, llamados en Cristo, a una plenitud que sólo se logra en la consumación de los tiempos, pero que ya está operante en este mundo. ¿Cómo? Nuestro texto responde:

«Cristo, levantado en alto sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos los hombres (cf. Ioh 12,32); resucitando de entre los muertos (cf. Rom 6,9), envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por El constituyó a su Cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación, *ut universalis salutis sacramentum*; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia y, por Ella, unirlos consigo más estrechamente, y hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su Cuerpo y su Sangre. Así, pues, la restauración prometida, que esperamos, comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu y, por El, continúa en la Iglesia».

En este texto se encuentra ya la expresión conciliar característica de nuestro tema: *Ecclesia sacramentum universale salutis*. Podemos decir que esta es la otra fórmula conciliar que recoge el contenido de fe de la clásica y venerable *extra Ecclesiam nulla salus*. Pero volvamos al texto para fijar su contenido doctrinal en orden a entender este *sacramentum* universal que es la Iglesia.

1. El centro o eje hermenéutico de nuestro texto es sin duda la frase *continuo operatur in mundo*, que se predica de Cristo. Se trata evidentemente de su acción salvadora y restauradora de la humanidad y de las personas concretas: *ut homines...* Efectivamente, el texto describe el modo de darse en la historia la salvación sensu stricto de los hombres. En esta perspectiva es donde se sitúa la denominación de la Iglesia como *sacramento salutis*. Estamos, pues, considerando a la Iglesia no propiamente en el orden del ser, sino en el orden de la operación. La operación presupone el ser —*operari sequitur esse*— y de él dimana. «La naturaleza sacramental de la Iglesia —se ha escrito con razón²⁵— acentúa precisa-

25. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en «Mysterium salutis», IV/1 (Madrid 1972), p. 340.

mente la importancia de ésta para la salvación humana, por cuanto la afirmación de la Iglesia como sacramento primordial o radical no constituye propiamente una descripción esencial, sino más bien funcional. Al considerar a la Iglesia como sacramento no nos referimos tanto a lo que la Iglesia es en sí misma cuanto a la forma en que esta magnitud visible ejerce su servicio para la salvación de la humanidad».

2. Esa salvación la realiza Cristo, nos dice el Concilio. Incluso desde un punto de vista lingüístico esta exclusividad viene expresada en el texto de la manera más nítida al situar a Nuestro Señor como sujeto gramatical de todo el párrafo: El atrae a los hombres, El envía a su Espíritu, El constituye a la Iglesia como sacramento, El actúa sin cesar, El une a sí a los que llama, El los hace partícipes de su vida gloriosa. En esa actuación la Iglesia es su sacramento; y lo es porque *es* su cuerpo. El es en definitiva —por emplear una terminología ya habitual— el Protosacramento de la salvación y la Iglesia el sacramento general. El texto nos presenta a Cristo no en su ser, sino en su operación, en su misterio pascual, que realiza la salvación; y, surgiendo del misterio pascual de Cristo, aparece la Iglesia asociada a El como sacramento de la acción salvadora de Cristo.

3. Al decir el texto que la Iglesia es sacramento *universal* está explicitando algo que ya se contiene en la idea misma de la Iglesia sacramento (por ser) Cuerpo de Cristo. Este nuevo elemento subraya que *toda* la salvación que Cristo ofrece a los hombres pasa por la acción de este radical sacramento, y que este sacramento de salvación se ofrece a *todos* los hombres. De ahí que la idea de sacramento *universal* conlleva necesariamente la idea de sacramento *único* de salvación. Esta idea de universalidad y de unicidad del sacramento de salvación, que es la Iglesia, es precisamente la que subraya el segundo de los textos que nos interesan, el del n. 9 de la Constitución. Allí se nos dice que

«Dios convocó la reunión de todos los que miran con fe a Jesús, *autor de la salvación* y principio de unidad y de paz, constituyendo la Iglesia a fin de que sea, para todos y cada uno de los hombres (*universis et singulis*), el sacramento visible de esta unidad salvífica: *sacramentum visibile huius salutiferae unitatis*».

El paralelismo de los textos es evidente: también aquí Jesús es el autor de la salvación, no la Iglesia; pero ésta ha sido constituida por Dios como el sacramento de la salvación conseguida por Cristo. Y esto es lo que ahora nos interesa retener: que lo es para todos y cada uno de los hombres.

4. Por este lado vemos la perfecta coherencia de esta doctrina de los nn. 9 y 48 de *Lumen Gentium* con la antes considerada del n. 14: *Ecclesia necessaria ad salutem*. Ambas se fundamentan en que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. El nuevo paso que damos ahora está, como hemos dicho, en el orden de la operación. Aquella afirmación se mueve, en cambio, en el orden del ser. Con una terminología que ha usado mucho Yves Congar, y con la que los Relatores de *Lumen Gentium* explicaban el sentido de algunos pasajes de la Constitución, podríamos decir que la fórmula *Ecclesia sacramentum universale salutis* se mueve en el orden del *medium salutis* y la fórmula *Ecclesia necessaria ad salutem* expresa, en cambio, el orden del *fructus salutis*²⁶. Dicho de otra manera: una expresa cabalmente la *salus per Ecclesiam*, la otra nos dice que sólo hay *salus in Ecclesia*. Una plantea la cuestión de la pertenencia a la Iglesia que salva, la otra se enfrenta con la naturaleza de la acción eclesial salvadora.

C) Precisamente esta última característica del sacramento universal de salvación es la que el Concilio aborda en el prólogo de la Constitución sobre la Iglesia. Veamos, pues, el tenor literal de nuestro tercer texto:

«Por ser Cristo la luz de las gentes, este sagrado Concilio, congregado en el Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con la claridad de Cristo, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15). Y como la Iglesia es en Cristo *veluti sacramentum*, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (este Concilio), continuando el tema de los Concilios precedentes, se propone declarar con una nueva precisión, a sus fieles y al mundo entero, la naturaleza y la misión de la Iglesia».

26. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Roma, Poliglota Vaticana, 1964, p. 24. Vid. P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, en «*Studium*» 7 (1966), 479-495.

Comentemos brevemente esta importante declaración:

1. El movimiento de ideas es semejante al de los otros dos pasajes ya estudiados: sólo Cristo es el que salva, sólo Cristo es la luz. Pero esa exclusividad de la luz y de la salvación que Cristo posee obliga a los Padres conciliares a detenerse en la naturaleza y misión de la Iglesia. ¿Por qué? Porque la Iglesia está unida a Cristo como su sacramento. Cristo *actúa* a través del sacramento que es la Iglesia. Seguimos pues en el nivel de la acción de la Iglesia. Lo mismo que en el n. 48, aquí se nos dice que esa acción que la Iglesia realiza «en Cristo» en orden a la salvación tiene naturaleza sacramental.

2. Pero el texto nos dice algo más, y de la máxima importancia: concreta lo que entiende por la palabra «sacramento» aplicada a la Iglesia. La Iglesia puede ser llamada analógicamente sacramento en el sentido de que ella es «signo e instrumento de la íntima unión (de los hombres) con Dios y de la unidad de todo el género humano». El mérito de esta doctrina radica en declarar in antecessum el contenido de la posterior expresión *sacramentum salutis*. El *sacramentum* se explica desde las dos categorías, estrechamente conexas, con que la teología católica ha venido explicando los siete sacramentos particulares: sacramento es *signo* de una realidad que el sacramento no se limita a significar, sino de la que es además *instrumento*, causa instrumental: «sacramenta significando causant». La Iglesia significa y causa la salvación universal. Esa *salus* a la que se refiere el *sacramentum salutis* es precisamente el efecto del sacramento, es decir, la realidad significada y causada. El Concilio declara el contenido de esa salvación, que consiste en la íntima unión con Dios y en la unidad de todos los hombres. Ya sabemos, por la doctrina del n. 48, que ese efecto salvífico tiene naturaleza escatológica: de manera definitiva y perfecta se conseguirá sólo en la consumación final, pero de manera misteriosa e incoada está ya en la Iglesia —*sacramenta continent gratiam quam significant*, decía el Tridentino²⁷— y se obtiene por el «uso» del sacramento, es decir, por la incorporación y la comunión con la Iglesia histórica.

3. Por supuesto, esta Iglesia que es sacramento de salvación es la Iglesia peregrinante, la *Ecclesia in terris*, de que hablaba Santo

27. Decr. de sacramentis in genere, canon 6 (DS 1606/849).

Tomás. Sólo ella, en su visibilidad, puede ser *signo*. Vale aquí también lo que nos decía el n. 14 de la Constitución, al concretar que la Iglesia *necessaria ad salutem* es la Iglesia peregrinante.

D) ¿Cuáles son las fundamentales aportaciones a nuestro tema de la doctrina conciliar sobre la Iglesia *sacramentum universale salutis*?

1. A mi entender, hay una primera y fundamental: poner en relación la salvación de los hombres con la *actividad* de la Iglesia. Por desgracia, no es esto lo que se acostumbra a subrayar en las consideraciones habituales sobre el tema. Como veremos después, se han dado unas presentaciones de la Iglesia *sacramentum salutis* que, paradójicamente, han fomentado la pasividad apostólica. Sin embargo, lo que digo ahora me parece claro a partir de lo que se ha dicho anteriormente. Los hombres se salvan —podemos decir con términos clásicos— «usando» de este sacramento que los incorpora a Cristo, el cual es la salvación. O dicho con palabras más del gusto de la teología actual: los hombres se salvan en el «encuentro» con Cristo que se da en la «celebración» de este sacramento primordial, que es la Iglesia misma. Todo ello implica una acción de la Iglesia hacia los hombres, su continua autoposición como sacramento salvífico ante ellos. El sacramento se «administra», se «celebra». En la dinámica del sacramento, lo primario es la acción del ministro, nadie se autoadministra los sacramentos. La consideración de la Iglesia como *sacramentum salutis* pone de relieve de manera indubitable que la acción de la Iglesia es necesaria con necesidad absoluta para la salvación de todos los que se salvan. Cuestión distinta es el problema teológico de cómo esa acción alcanza a los que no tienen relación visible con la Iglesia sacramento.

2. La segunda aportación consiste en explicar unitariamente el carácter eclesiológico de toda salvación, también de los no incorporados visiblemente a la Iglesia como miembros. La Iglesia —dice la Const. Lumen Gentium, n. 8— es una «realitas complexa». Concretamente, «el *coetus adspectabilis* y la *communitas spiritualis* no han de ser consideradas *ut duae res*, como dos cosas distintas, sino que forman una sola realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino». Ese *coetus adspectabilis*, esa Iglesia peregrinante, es el *sacramento* de la salvación, es el Pueblo de Dios, que visibiliza los bienes salvíficos de la Alianza y, por medio

de la predicación y de los sacramentos, anuncia y realiza en la humanidad la salvación conseguida por Cristo. Pero el *sacramentum* lo es de una *res*, de una realidad última: *forma visibilis invisibilis gratiae*, decía el Concilio de Trento²⁸. Esta *res*, en la Iglesia sacramento, es la *communitas spiritualis*: la íntima unión de los hombres con Dios y, en consecuencia, la unidad de todo el género humano. La Iglesia, pues, en cuanto visible, es el *sacramentum* (es decir, el camino en el que se dan los sacramentos en sentido estricto), cuya *res* última es la «coniunctio cum Deo», como decía Santo Tomás (es decir, la realidad de la Iglesia misma en cuanto comunión de los hombres con Dios y entre sí). No se comportan ambas magnitudes a modo de regiones diferentes y yuxtapuestas. El *sacramentum* Ecclesiae —a través de los sacramentos— es el único camino hacia la *res*. La convicción tradicional de que esa realidad de comunión, esa *res*, puede darse también fuera del ámbito visible determinado por el *sacramentum*, no puede llevarnos a decir que es «independiente» del *sacramentum*, como parece insinuar el P. Congar²⁹, sino que exige plantearse, en esos casos, la relación, indiscutiblemente misteriosa y difícil de conceptualizar, entre *sacramentum* y *res*. Porque, no lo olvidemos, la Iglesia una y única de que habla *Lumen Gentium* es *sacramentum* y es, a la vez, *res*; y ambas cosas en unidad inescindible.

Para comprender algo de esa misteriosa relación debemos tener presente que si, en el designio salvífico de Dios, la Iglesia es sacramento de salvación para la humanidad, esto lo es no sólo en la dirección que va de Dios a los hombres, sino también a la inversa, es decir, en la dirección que va de los hombres a Dios. Dicho de otra manera: si Cristo, por su misterio Pascual, ha constituido a la Iglesia en sacramento de la unión de los hombres con Dios y entre sí, todas las gracias de Cristo que, por su misterio pascual, llegan a los hombres, son gracias que impulsan, que ordenan a los hombres hacia el sacramento que lleva a la *res*. Pues bien, lo que interesa subrayar a nuestros efectos es que la correspondencia a esas gracias puede darse en situaciones en las que no se da la recepción «sacramental» del sacramento que es la Iglesia (incorporación), pero sí su recepción «espiritual» por medio del *votum Ecclesiae*, que inserta misteriosamente al hombre en la comunión con Dios, que es la esencia profunda de la Iglesia.

28. Decr. de SS. *Eucharistia*, cap. 3 (DS 1639/876).

29. Cfr. Y. CONGAR, *L'Eglise sacrament universel de salut*, en «L'Eglise aujourd'hui», obra colectiva, Tournai 1967, pp. 24-28.

Nos parece, pues, que la doctrina del voto implícito recibe una nueva confirmación en el contexto de la Iglesia sacramento universal de salvación, que nos propone el Concilio Vaticano II. Y digo esto sabiendo que la doctrina del voto o deseo implícito conlleva muchas dificultades de tipo psicológico, razón por la que algunos autores abandonan hoy este camino teológico de explicación de nuestro tema. La doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el *votum Eucharistiae* —la Eucaristía «hace» la Iglesia, no lo olvidemos— como voto implícito en toda la vida de la gracia —de la que me he ocupado detenidamente en otro lugar³⁰—, es sin duda el mejor camino teológico para profundizar en esta misteriosa cuestión.

Sin embargo, no es la dificultad del voto implícito lo que ha determinado de manera principal, a mi entender, el susodicho abandono. Han sido más bien otras consideraciones, unidas a la más reciente problemática teológica. Pero el aludir a ellas nos obliga a pasar ya a las cuestiones más específicamente actuales en relación con nuestro tema.

III. REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

La crisis teológica y pastoral de que han sido testigos estos veinte últimos años de la vida de la Iglesia ha incidido profundamente en la problemática tradicional acerca del tema de la salvación en la Iglesia y por la Iglesia. Las raíces y las dimensiones ideológicas de esa crisis han sido ya muchas veces analizadas y diagnosticadas. Baste ahora nombrar y comentar brevemente tres posiciones concretas, muy relacionadas entre sí, que afectan directamente a nuestro asunto.

A) Sea la primera la explicación de la salvación de los no cristianos por la vía del cristianismo anónimo. Esta teoría ha tenido un éxito espectacular en los años posconciliares y debe su paternidad formal a Karl Rahner. Está en conexión con la problemática más clásica del axioma *extra Ecclesiam nulla salus*. El lector habrá podido observar que el problema teológico más evidente en la exposición que hemos hecho anteriormente es el de la salvación de los *individuos* que no pertenecen visiblemente a la Iglesia. Karl

30. Vid. P. RODRÍGUEZ, o.c. en nota 21, pp. 300-363; y además E. SAURAS, *Tratado de la Eucaristía*, en «Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino», vol. 13 (BAC, 164), Madrid 1967, pp. 451-464.

Rahner abordó el problema en varios lugares, siendo el más característico y definitorio de su postura el artículo incluido en el vol. 5 de sus «Escritos de Teología», titulado *Das Christentum und die nicht christliche Religionen*, publicado originalmente en 1961³¹. «La Iglesia —escribe— ha superado esa tensión de oposición (cristianismo-no cristianismo) por la fe, la esperanza y la caridad. En otras palabras, los otros que se oponen a ella son en realidad los que todavía no han reconocido *lo* que son ya (o pueden ser), aun cuando en la superficie de la existencia, estén en oposición: esos son ya cristianos anónimos»³². En el hombre que se acepta a sí mismo, «el hecho de Dios se abre paso y redime las falsas elecciones del hombre, superándolas»³³. «Todo hombre está siempre en el camino de Dios, y no porque... él lo quiera o no lo quiera»³⁴. Los contenidos morales (categoriales, agregará Rahner) de la acción del hombre pierden así importancia práctica, lo decisivo es la apertura trascendental inscrita en el propio ser humano. «La persona humana —dice Rahner— está real y verdaderamente expuesta a la influencia de la gracia que le ofrece una comunión interior con Dios, y esto, por unos medios con los que Dios se autocomunica al hombre prescindiendo de si el individuo toma una actitud de aceptación o rechazo de esa gracia»³⁵.

Para un lector superficial, los artículos de Rahner en *Escritos de Teología* parecen simplemente una explicación más o menos brillante del hecho, de todos reconocido, de la posibilidad de salvación fuera del recinto visible de la Iglesia, explicación que afirma el carácter crístico, incluso eclesial, de toda salvación individual en este mundo. Pero cuando se conoce el trasfondo filosófico y teológico de Rahner, y concretamente su antropología y su doctrina sobre la gracia, a la que hemos aludido, se comprende que se trata de una grave radicalización y de una profunda inversión de los términos. Más que de la *posibilidad* de la salvación, se trata en realidad de una *necesidad* de la salvación. En todo caso, es algo que el hombre decide en la aceptación de su propia naturaleza, ya *a nativitate* unvida de su existencial sobrenatural. Esta consideración —el que acepta ser hombre ya es cristiano—, unida a la consideración del carácter minoritario del Cristianismo, lleva a Rahner

31. K. RAHNER, *Schriften zum Theologie* V (1962), pp. 136-158.

32. *Ibidem*, p. 157.

33. *Ibidem*, p. 147.

34. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941, p. 85.

35. *Idem*, o.c., en nota 31, p. 145.

a afirmar el carácter (provisional) de caminos de salvación de las religiones no cristianas, que estarían «legitimadas» para cada hombre hasta tanto el cristianismo no le llegue a urgir su aceptación en lo más profundo y radical de su existencia³⁶. Las grandes religiones pasan así a ser de hecho los caminos ordinarios de la salvación, y la Iglesia el camino extraordinario de unos pocos que explicitan el cristianismo implícito y anónimo de la generalidad.

Dejando aparte los graves problemas que presenta el subsuelo ideológico de esta postura, se ha hecho notar agudamente que la teoría ranheriana del cristianismo anónimo confunde de hecho los planos de lo que la buena teología llama redención objetiva y redención subjetiva: redención y salvación se identifican virtualmente. El momento de lo subjetivo y estrictamente personal, sobre todo en su dimensión «explícita», se torna problemático, desde el punto de vista de su necesidad, tanto hacia dentro de la Iglesia como hacia fuera. «¿Por qué no puedo yo escoger el camino aparentemente más cómodo, pasar de uno que tiene nombre y obligación de cristiano al de *cristiano anónimo*, que deja para los otros las dificultades que este nombre lleva consigo?»³⁷. «No se ve la razón, si la cosa marcha tan bien con el anonimato, de qué falta haga ya ser un cristiano con nombre de tal»³⁸. De ahí que la protesta de Rahner —y al margen de las intenciones subjetivas del autor— no logre invalidar la objeción teológica y el hecho pastoral de que esa teoría, sobre todo en las versiones popularizadas³⁹, haya sido un fuerte obstáculo para la acción misionera, como puso de relieve en su día Leo Elders⁴⁰. Esa acción, sin embargo, es —veíamos— lo primero que subraya la concepción de la Iglesia como sacramento universal de salvación. La acción de la Iglesia en el mundo —desde el planteamiento del cristianismo anónimo— tiende insensiblemente a autointerpretarse de otro modo y a desplazarse en la praxis pastoral hacia otros campos distintos de la «conversión» de los hombres a Cristo. La teoría «pastoral» del cristianismo anónimo se resuelve así en un desinterés por la salvación individual y equivale en la práctica a una solución del problema por la vía de su negación.

36. Vid. sobre el tema P. HACKER, *Theological Foundations of Evangelization*, St. Augustin 1980, pp. 61-78.

37. J. RATZINGER, *o.c.* en nota 22, p. 390.

38. H. Urs von BALTHASAR, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln 1965, p. 92.

39. Por ejemplo, ANITA ROPER, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963.

40. Cfr. L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zur einer Theologie Karl Rahners*, en «Theologie und Glaube» 55 (1965), 124-131.

B) El segundo enfoque guarda una estrecha relación ambiental con el anterior, sin que pretenda ahora afirmar ninguna dependencia genética entre ambos. Me refiero a la tendencia que subraya el aspecto «colectivo» de la salvación. Una correcta teología de la salvación debe poner de relieve, bien apoyada en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia, la doble dimensión individual y colectiva, personal y cósmica, del designio de salvación y de la consiguiente misión de la Iglesia en este campo. Incluso es correcto hacer notar que en épocas pasadas el estudio del momento individual de la salvación dejó un tanto en la penumbra la consideración teológica del aspecto colectivo, es decir, que es también el mundo el que debe ser salvado *como mundo*. La Constitución *Gaudium et Spes* muestra, desde el Magisterio eclesiástico, la legitimidad y la necesidad de esa síntesis entre ambas dimensiones. Pero hoy asistimos a una consideración polarizada del aspecto colectivo, que puede llevar a un desconocimiento práctico de la esencial dimensión individual. El mismo P. Congar, que ha contribuido de manera tan valiosa a la profundización en nuestro tema, propende a veces a una tal polarización⁴¹.

En el fondo, se opera una cierta disyunción entre la salvación de las personas y la salvación colectiva: la primera estaría en manos de la misteriosa acción de Dios, fuera de la acción de la Iglesia (la teoría del cristianismo anónimo sería, en este sentido, una apropiada explicación de su estatuto eclesiológico). La segunda, en cambio, la salvación colectiva, sería aquella respecto a la cual la Iglesia es propiamente *sacramentum salutis*. Incluso se ha querido presentar este enfoque como el propio del Concilio Vaticano II, haciendo una peculiar lectura del n. 9 de *Lumen gentium* que comienza así: «En todo tiempo y lugar son aceptos a Dios los que le siguen y practican la justicia». Esto sería el problema de la salvación individual, que Dios conoce en el fondo de cada corazón humano. El texto continúa: «Quiso, sin embargo, el Señor santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituir un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente». Aquí aparecería la Iglesia como sacramento del «colectivo» humano. Su significación y causación propia sería la unidad del género humano. Su acción se encaminaría no a la conversión de las personas —aunque ésta no se excluya—, sino a

41. Con frases del tipo de «no se trata de un salvamento de almas individuales en medio del naufragio» (vid. *o.c.* en nota 29, pp. 10, 28).

la purificación de las «unidades» humanas —religiones, naciones, clases sociales— para que el mundo encuentre la unidad en la que consiste la salvación. Fácilmente se ve que esta concepción del *sacramentum salutis* conlleva un reduccionismo de la función salvadora de la Iglesia, que tiende a auto-interpretarse esencialmente como «conciencia crítica» del mundo. Lo es, sin duda, pero es mucho más: es la comunión de los hombres con Dios y, como consecuencia, también entre sí⁴². Y la comunión con Dios es siempre personal. El Papa Juan Pablo II lo recordaba recientemente con palabras inequívocas: «Hay un espejismo al que se puede sucumbir: querer cambiar la sociedad cambiando sólo las estructuras externas o buscando únicamente la satisfacción de las necesidades materiales del hombre. Y, en cambio, hay que empezar por cambiarse a sí mismo; por renovarse moralmente; por transformarse desde dentro, imitando a Cristo; por destruir las raíces del egoísmo y del pecado que anida en cada corazón. Personas transformadas colaboran eficazmente a transformar la sociedad»⁴³.

C) Estas palabras del Papa introducen directamente la consideración de un tercer desenfoque. En efecto, en las modernas teologías de la liberación ese desplazamiento del *sacramentum Ecclesiae* hacia lo colectivo se ha radicalizado. La tendencia difusa que acabo de señalar adquiere, en algunas de ellas, una tematización clara, sobre todo como consecuencia de una deformación no ya de la naturaleza del *sacramento*, sino de la naturaleza de la *salvación*. Esta es entendida cada vez más como fruto del dinamismo inmanente a la historia humana. La función de *signo* del sacramento eclesial consistirá en realizar en su seno anticipadamente la aspiración del mundo; y su función de *instrumento*, apoyar a la vanguardia humana portadora de ese sentido histórico. El riesgo implícito en la polarización de la salvación sobre sus aspectos colectivos aparece ahora en toda su desnudez: la acción misionera es ya, con todo rigor, acción política, desde la celebración eucarística hasta la catequesis infantil⁴⁴.

42. Esta secuencia (comunión con Dios-comunión entre los hombres) fue expresamente querida por los Padres conciliares al establecer la fórmula del prólogo de la Const. *Lumen gentium*. Vid. C. POZO, *La Iglesia, sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto*, en «Estudios Eclesiásticos» 41 (1966), 139-159.

43. JUAN PABLO II, *Homilia en el Nou Camp*, Barcelona 8-XI-1982.

44. El más reciente ejemplo de este planteamiento es el que ofrece L. BOFF, *Igreja: Carisma e Poder*, Petropolis 1981. Una detenida valoración crítica puede consultarse en B. KLOPPENBURG, *La Eclesiología militante de Leonardo Boff*, en «Meditación» 8 (1982), 267-286.

D) Estos tres enfoques desviados, polarizados o claramente erróneos, de la sacramentalidad salvífica de la Iglesia muestran a sensu contrario la tarea de la teología y de la pastoral en el tema que nos ocupa. Hay que partir de los logros magníficos del Concilio Vaticano II. Estos logros son, en sustancia, la interpretación del tradicional axioma *extra Ecclesiam nulla salus* a través de estos otros dos: *Ecclesia necessaria ad salutem* y *Ecclesia universale salutis sacramentum*. Desde ahí hay que profundizar:

1) en la verdadera naturaleza de la salvación, fijando su estatuto trascendente y su anticipación incoada en la historia a través de la acción de la Iglesia;

2) en la naturaleza funcional, dinámica, del *sacramentum salutis*, que es la Iglesia, subrayando cómo la acción misionera —por la que Cristo llama a la conversión— es la expresión exacta y adecuada de la estructura sacramental de la salvación; esa acción, por ser —como antes dije— la autoposición del signo eficaz de salvación ante las gentes, implica la totalidad de la vida de la Iglesia en su predicación de la Palabra y en sus acciones sacramentales;

3) en la naturaleza del *votum Ecclesiae*, de manera que aparezca: primero, su carácter sobrenatural y no se disuelva en un neopelagianismo de la buena voluntad genérica del hombre (es el riesgo del «cristianismo anónimo») y, segundo, su carácter, llamémosle, tendencial hacia la incorporación plena al *sacramentum Ecclesiae*, pues sólo aquí se encuentra la plenitud objetiva de los medios de salvación.

S U M M A R I U M

DE UNIVERSALI EFFICACIA ECCLESIAE PROUT EST SACRAMENTUM

Auctor inter Ecclesiam et uniuscuiusque hominis salutem nexum ponderat sub lumine doctrinae, quam de sacramentali Sponsae Christi natura Concilium Vaticanum II statuit in Const. Dogm. Lumen Gentium nuncupata. Hoc articulum perpendere cupit quae sit validitas illius pernotae sententiae quae extra Ecclesiam nullam esse salutem defendit, sicut a Traditione recepimus, simul respiciens ea omnia quae doctrina de Ecclesia velut sacramento salutis secumfert.

1. *Primo compendiose ostenditur quam multa de hoc capite traditionalis offerat doctrina, precipue si ad progressum attendas dogmatis, qui praesertim inde a Pii IX Magisterio ac postea in Litt. Enc. Mystici Corporis et in Epistola ad Archiepiscopum Bostoniensem anno 1948 missa habitus est.*

2. *Altera pars agit de ipsa doctrina Constitutionis Lumen Gentium a Concilio Vaticano II promulgata. Auctor ostendit verba nuper a Concilio adhibita, quae idem significant ac vetus illa sententia, magis ad firmandum verum intendere quam ad refellendum vel tollendum errorem: quapropter ibi «Ecclesia necessaria ad salutem» vel «Ecclesia Sacramentum universale salutis» legitur. Nostra sententia tenet notionem «sacramenti», quae Ecclesiae tribuitur, ad eius potius activam et instrumentalem indolem spectare. Quam ob rem Concilium, dum sic loquitur, maxime urget sicut proprium Ecclesiae essentiale munus ubique nuntiandi Evangelium, quod Ecclesiam «necessariam ad salutem» efficit. Cum autem Ecclesia sit «universale» salutis sacramentum, «cuiuslibet» hominis salus essentialiter ab Ecclesia manat et ad illam pertinet, in quo mysterio altius atque altius nunc nobis inspiciendum est.*

3. *Auctor demum tres refellit opiniones de hominis salute, quas inconciliabiles tenet cum sacramentalitate Ecclesiae, videlicet: primo sententiam K. Rahner, qui omnes censet homines tamquam christianos, quamquam non expresse seu «anonymos»; deinde illam quae naturam socialem salutis nimis extollit; denique eam quae salutem unice in quibusdam assertis reperit sic dictae «Theologiae liberationis».*

S U M M A R Y

THE UNIVERSAL DIMENSION OF THE SACRAMENTALITY OF THE CHURCH

The author considers the relation existing between the Church and the salvation of all men in the light of the doctrine on the sacramentality of the Church as laid down in the Constitution Lumen Gentium of Vatican Council II. The contributions of the present work are aimed at placing the axiom «extra Ecclesiam nulla salus», received from Tradition, within the new framework which offers the doctrine of the Church as sacrament of salvation.

1. *The author begins by briefly stating the patrimony of traditional doctrine concerning this matter and places special emphasis upon doctrinal developments which have taken place above all from Pius IX and onwards, and, later on, with the Encyclical «Mystici Corporis» and the Letter to the Archbishop of Boston of 1948.*

2. *The second part is dedicated to the exposition of the doctrine of Vatican Council II in the Constitution Lumen Gentium. The author points out that the formulae which are equivalent to the ancient axiom and which the Council now uses are neither negative nor exclusive but rather positive: «Ecclesia necessaria ad salutem» and «Ecclesia Sacramentum universale salutis». He maintains that the category «sacramentum» as applied to the Church is essentially functional and dynamic. From this fact does the Council underline, above all, the fundamental missionary action of the Church, precisely because the Church is «necessaria ad salutem». On the other hand, since the Church is a universal sacrament of salvation, this implies the ecclesiological nature of the salvation of all men and requires a deeper insight of this essential dimension.*

3. *Finally, the author discards three interpretations of salvation which he esteems as being incompatible with the sacramentality of the Church: the Theory of Anonymous Christianity put forth by K. Rahner, the polarization in collective aspects of salvation, and within the latter, radical postures found in certain liberation theories.*

Notas

