
Eclesialidad y salvación según B.-D. de La Soujeole

Ecclesiality and Salvation according to B.-D. de La Soujeole

RECIBIDO: 9 DE AGOSTO DE 2021 / ACEPTADO: 10 DE DICIEMBRE DE 2021

José Manuel SALGADO

Instituto Teológico Divino Maestro
Ourense, España
ID ORCID 0000-0001-6361-5879
salgadoperezjm@gmail.com

Resumen: La consideración de la noción de Iglesia-sacramento ilumina cuestiones como el *modo* de realización de su sacramentalidad salvífica en el caso de los cristianos no católicos y de los no cristianos. La propuesta de B.-D. de La Soujeole es muy sugerente, en particular en este punto. Partiendo de Cristo como Sacramento y del sacramento de la Eucaristía, propone una *eclesialidad participada* para todo el que se salva. De esta manera, la necesidad de la Iglesia queda bien situada y se comprende cómo la salvación *fuera* de sus límites visibles no es una salvación *extra Ecclesiam*.

Palabras clave: Iglesia, Sacramento, Salvación, La Soujeole.

Abstract: The consideration of the notion of Church-sacrament illuminates questions such as the *way* in which its salvific sacramentality is carried out in the case of non-Catholic and non-Christian. The proposal of B.-D. de La Soujeole is particularly suggestive on this point. Starting from Christ as the Sacrament and from the sacrament of the Eucharist, he proposes a *participated ecclesiality* for all who are saved. In this way, the Church's need is well placed and it is understood how salvation *outside* its visible limits is not an *extra Ecclesiam* salvation.

Keywords: Church, Sacrament, Salvation, La Soujeole.

En la reflexión teológica actual sobre la Iglesia seguimos encontrando lo que el teólogo jesuita Santiago Madrigal denominaba, al comienzo del nuevo milenio, como «encrucijadas eclesiales», es decir, puntos en los que se está produciendo una intersección entre lo que ha propuesto el Concilio Vaticano II y la tozuda realidad¹. Una de esas «encrucijadas» es el desafío ecuménico y el reto del diálogo interreligioso, que exige una relectura del axioma tradicional *extra Ecclesiam nulla salus*².

Dicha relectura ha sido llevada a cabo por el teólogo Benoît-Dominique de La Soujeole, entre otros. El autor se sitúa en el ámbito de estudio de los dominicos de Toulouse (Francia) y la Universidad de Friburgo (Suiza), donde actualmente ejerce como profesor en la Facultad de Teología. Precisamente en ese mismo lugar defendió su tesis doctoral en 1997, sobre la eclesiología del Vaticano II, bajo la dirección de J. P. Torrell, O.P. Dicho trabajo, publicado en 1998, llevó por título: *El sacramento de la comunión*³. Es autor además de diversas publicaciones sobre distintas cuestiones teológicas, entre las que destaca su manual de eclesiología⁴.

Como dice Rafael Vázquez, en los escritos del teólogo dominico se descubren «tres polos desde los que el autor despliega su reflexión teológica: las fuentes de la tradición patristica, la teología de santo Tomás de Aquino y el Concilio Vaticano II»⁵. La Soujeole se remonta a los datos de la Escritura y de la Tradición como base firme sobre la que retoma el *ser* de la Iglesia⁶.

¹ Cfr. MADRIGAL, S., «Encrucijadas eclesiales ante el Año Jubilar», *Razón y fe* 242 (2000) 33-44.

² Cfr. MADRIGAL, S., «Eclesiología en devenir. El estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de eclesiología», en URÍBARRI, G., *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid: Desclée de Brouwer, 2003, 144-145.

³ LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Paris: Éditions du Cerf, 1998.

⁴ LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introducción al misterio de la Iglesia*, Madrid: BAC, 2020. Traducción del original: *Introduction au mystère de l'Église*, Paris: Parole et Silence, 2006. Además de sus numerosos artículos en la *Revue thomiste* y otras revistas, destacamos sus obras principales: *Éléments pour une spiritualité de l'Église*, Paris: Parole et Silence, 2006; *Initiation à la théologie mariale. «Tous les âges me diront bienheureuse»*, Paris: Parole et Silence, 2007; *Prêtre du Seigneur dans son Église. Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale*, Paris: Parole et Silence, 2009; *La vie consacrée dans le mystère du Christ et de l'Église*, Paris: Parole et Silence, 2020; *Paternités et fraternités spirituelles*, Paris: Éditions du Cerf, 2021.

⁵ VÁZQUEZ JIMÉNEZ, R., *La Iglesia, sacramento universal de salvación: convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico*, Madrid: Punto Didot, 2015, 161.

⁶ Para un completo resumen de su propuesta, cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Le mystère de l'Église», en BONINO, S.-Th., *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Parole et Silence, 2003, 131-141.

Algunos consideran al teólogo de Friburgo como quien articula con mejor rigor sistemático una eclesiología integral en los años recientes⁷. Interesa de modo particular su visión de la Iglesia como sacramento y sus consecuencias. En concreto, dedica una atención especial a una cuestión todavía pendiente de clarificar teológicamente: el *modo* en el que la sacramentalidad salvífica de la Iglesia se ejerce *fuera* de sus límites visibles.

El punto de partida de nuestro autor es la visión unitaria del misterio de la Iglesia para, posteriormente, exponer la sacramentalidad de la Eucaristía y unir las dos nociones –claves del Vaticano II– de «sacramento» y «comunión». Este punto de partida comporta la siguiente afirmación: *la Iglesia es una y única y toda salvación deriva de su origen sacramental*. Por eso, La Soujeole deberá abordar cómo puede ser posible la salvación sin pertenecer visiblemente a la Iglesia-sacramento. El problema es el dualismo «Iglesia visible-Iglesia invisible», que procede de dos causas: el modo de exposición de los primeros tratados sobre la Iglesia y la elaboración católica de una teología en polémica con la Reforma luterana.

1. LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA

1.1. *La noción de «sacramento»*

Para nuestro teólogo, las nociones de «misterio» y «sacramento» son equivalentes. «Misterio» designa *in recto* la Iglesia como realidad de gracia, e *in obliquo* como signo e instrumento. «Sacramento» designa, en cambio, *in recto* la Iglesia como signo e instrumento, e *in obliquo* como realidad de gracia. Pero ambos aspectos, misterio y sacramento, designan la *totalidad*⁸.

Como sabemos, para santo Tomás de Aquino –aunque precisará esta cuestión con el tiempo– un sacramento es formalmente un *signo*⁹. Por eso, los signos del Antiguo Testamento son verdaderos «sacramentos», aun imperfectos; en cambio, los signos del Nuevo Testamento, además de significar, son

⁷ Cfr. MANSINI, G., «Lumen Gentium», en LAMB, M. L. y LEVERING, M. (eds.), *The Reception of Vatican II*, New York: Oxford University Press, 2017, 66-72.

⁸ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «L'Église comme société et l'Église comme communion à Vatican II», *Revue Thomiste* 91 (1991) 219-258, 235.

⁹ Cfr. *S. Th.*, III, q. 60, aa. 1-2. El Doctor Angélico primeramente consideró los sacramentos como «causas» –en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*– y después como «signos» –en la *Summa Theologiae*–.

presencia eficaz (causalidad) de lo significado¹⁰. Ahora bien, para La Soujeole la Iglesia como sacramento no puede tener al septenario sacramental como analogado principal (salvo la Eucaristía, como veremos), porque la Iglesia es la «realidad misma de la salvación que comunica», mientras que los varios sacramentos comunican una gracia que no poseen como propia, sino que, en cierto modo, podríamos decir que «transita» por ellos¹¹. Nuestro autor propone partir, no de los sacramentos, sino de Cristo como fuente de la sacramentalidad¹².

1.2. *La sacramentalidad «descendente» (d'en haut)*

La Soujeole distingue entre la sacramentalidad entitativa y la sacramentalidad operativa, es decir, el sacramento *en el ser*, y el sacramento *en la acción*. La sacramentalidad de la Iglesia es *entitativa* antes que *operativa*, pues designa, en primer lugar, su *ser*: la comunidad de gracia¹³. Ahora bien, la *sacramentalidad entitativa* de la Iglesia es «segunda y derivada» de la humanidad de Cristo, en la cual se da propiamente la sacramentalidad entitativa en virtud de la unión hipostática: la santidad eclesial no proviene de sí misma, sino que es recibida de la santidad de su Cabeza para ser comunicada a su Cuerpo. El analogado principal es, pues, la sacramentalidad de la humanidad de Cristo colmada de gracia. Por tanto, hay que considerar primero la realidad salvífica dada en Cristo, y después su comunicación instrumental¹⁴. Es decir, partir de la sacramentalidad descendente de Cristo (*d'en haut*), y no desde los sacramentos (*d'en bas*). Así lo dice nuestro teólogo:

«Esta referencia a Cristo, principio de toda sacramentalidad, nos indica que es necesario tomar las cosas “desde arriba”, conforme al siguiente esquema: la gracia poseída en plenitud se hace presente visible-

¹⁰ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «The Economy of Salvation: entitative sacramentality and operative sacramentality», *The Thomist* 75 (2011) 541-542.

¹¹ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 107.

¹² Sobre la noción de sacramentalidad desde la perspectiva de la teología sacramentaria puede verse el reciente trabajo publicado en esta misma revista: cfr. BERLANGA, A. «Sacramentalidad: balance y pedagogía de un concepto en la Teología sacramentaria», *Scripta Theologica* 53 (2021) 567-594.

¹³ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «The Economy of Salvation: entitative sacramentality and operative sacramentality», 545-546; LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Questions actuelles sur la sacramentalité», *Revue Thomiste* 99 (1999) 483-496, 485.

¹⁴ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 250-257; LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 322-323.

mente y se comunica visiblemente. Por tanto, el orden propone primero la *realidad* de la Salvación y luego el *medio* de su comunicación, es decir, primero Cristo, que *es* la Salvación, en razón de lo cual nos *comunica* lo que Él *es*»¹⁵.

La sacramentalidad fundada en Cristo explica la pertenencia a la Iglesia. Quien recibe la gracia de la Cabeza es necesariamente un miembro de su Cuerpo. Si sucede «aparentemente» sin mediaciones eclesiales, no implica que la gracia sea una realidad solo interior. Es verdadera incorporación a la Iglesia, aunque no sea plena. La Iglesia expresa la plenitud de gracia en un signo social que es, a la vez, el instrumento por el que Dios salva.

En ese orden es, primero, la realidad de salvación, y, segundo, el medio de su comunicación. En Cristo es algo obvio. Su humanidad no es un instrumento por el que *transita* la gracia, pues nos comunica lo que ella *es*: colmada de gracia, significa y dona instrumentalmente la santidad que Él posee en plenitud. Cristo santifica porque es santo. De modo análogo, la Iglesia santifica porque es santa, pero lo es *en Cristo*.

2. LA EUCARISTÍA, FUENTE DE LA IGLESIA¹⁶

2.1. *La peculiaridad del sacramento de la Eucaristía*

El sacramento de la Eucaristía tiene una particularidad que ilumina el misterio eclesial. En los demás sacramentos, la gracia «pasa» a través de ellos como instrumentos del Autor principal hasta alcanzar el sujeto que es el término de la acción. Pero la Eucaristía no solo causa lo que significa, sino que *es* lo que significa. La Eucaristía, antes de ser una acción, es una presencia. La Iglesia nace de ella: la *res tantum* de la Eucaristía es precisamente la unidad de la Iglesia¹⁷.

¹⁵ «Cette référence au Christ, principe de toute sacramentalité, nous indique qu'il faut prendre les choses "d'en-haut" selon le schéma suivant: la grâce possédée en plénitude se rend présente visiblement et se communique visiblement. L'ordre est donc, premièrement la *réalité* du salut et secondement le *moyen* de sa communication, c'est-à-dire d'abord le Christ qui *est* le salut à raison de quoi il nous *communique* ce qu'il *est*» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 322).

¹⁶ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 258-268; LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 443-453.

¹⁷ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Aspects ecclésiologiques», en BAGNARD, G. y otros, *L'eucharistie et le prêtre. Colloque tenu à Ars du 14 au 16 janvier 2000*, Saint-Maur: Parole et Silence, 2000, 179-182.

Esta peculiaridad del sacramento de la Eucaristía lleva a analizar las tres categorías conocidas: los signos de pan y vino (*sacramentum tantum*), la presencia real de Cristo que es, a su vez, el signo eficaz (*res et sacramentum*) que edifica el Cuerpo eclesial (*res tantum*). Concretamente:

- 1) El *sacramentum tantum* no es el pan y el vino «antes» de la consagración; es «después» de ella cuando las especies *son* realmente el Cuerpo y la Sangre del Señor, y por eso lo *significan*: si desapareciesen, no habría la realidad significada.
- 2) La *res et sacramentum*: el Cuerpo y Sangre del Señor es *res*, y a la vez *sacramentum* o manifestación del signo recibido en la fe (y que permanece tras la celebración).
- 3) La *res tantum* es la unidad en Cristo de los miembros de su Cuerpo.

2.2. La sacramentalidad de la Iglesia desde la Eucaristía

Así pues, la Eucaristía no solo engendra, sino que *es* la Iglesia. Por ello, la sacramentalidad de la Iglesia surge propiamente de la *res tantum* eucarística, es decir, de la realidad que se comunica por ese signo. El teólogo de Friburgo lo explica de este modo:

1. La *res tantum* del sacramento eclesial es la comunidad de aquellos que viven la vida de Dios comunicada. La Iglesia *es* esa comunidad de vida sobrenatural. Por eso, la Iglesia del cielo y de la tierra son la misma y única Iglesia, en dos estados o fases.
2. El *sacramentum tantum* es la comunidad cristiana con sus ritos, reglas, disciplina, etc. Es signo (*sacramentum*) que contiene lo que significa –como en la Eucaristía–, pero solo «en virtud de la fe». En efecto, en su *materialidad significante*, la Iglesia es un simple *hecho social* (una comunidad diferente de otras); solo en su *significación desde la fe* esa mera comunidad humana manifiesta (signo) que ella es la realidad salvífica: en ella vive y se comunica la salvación. Queda excluida toda dualidad (Iglesia humana-Iglesia divina): la realidad de gracia está *en* la realidad humana¹⁸.

¹⁸ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 447.

3. Ahora bien, habrá que explicar cómo esa comunidad de gracia «subsiste» en la comunidad de pecadores, ya que no se da una perfecta correspondencia entre ambas dimensiones.
 - a) La Soujeole explica que la Iglesia *sacramentum tantum* deviene *res et sacramentum* cuando es percibida en la fe; pero esta *res* intermedia (que es la comunidad que subsiste en sus miembros) no es la realidad de gracia última (*res tantum*), es decir, no exige la presencia actual de la vida teologal en los sujetos que sustentan la manifestación comunitaria de la fe. Es importante distinguir el plano individual, donde la santidad puede no darse pero existe el *carácter impreso* por los sacramentos; y el plano comunitario, donde la presencia de la gracia santificante está asegurada.
 - b) De ese modo la *res et sacramentum* «en cuanto que realidad (*res*), es una manifestación comunitaria a través de la cual es significado (*sacramentum*) el misterio de la salvación, que de esta manera es testimoniado con una verdad asegurada, y la gracia de Cristo es comunicada con un efecto cierto»¹⁹. Los actos que constituyen esta manifestación son el anuncio constante del Evangelio en su integridad y la celebración ininterrumpida de los sacramentos. A ellos habría que añadir –a nuestro modo de ver– la vida cristiana que de ahí surge, es decir, toda la vida de caridad en la Iglesia²⁰.
 - c) De algún modo la *res et sacramentum* pertenece al ámbito de las realidades santificantes (*sancta*), y la *res tantum* al ámbito de las personas santificadas (*sancti*) por dichas realidades²¹. Así pues, en Cristo, de manera perfecta, y en la Iglesia y los siete sacramentos

¹⁹ «La *res et sacramentum* es “en tant que réalité (*res*)” une manifestation communautaire par laquelle est signifié (*sacramentum*) le mystère du salut qui est ainsi attesté avec une vérité assurée, et par laquelle la grâce du Christ est communiquée avec un effet certain» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 449).

²⁰ Como se puede apreciar en algunos de los matices que añadimos, el «modelo sacramental» elegido por el autor no explica del todo el misterio eclesial. La noción de sacramento que el Concilio aplica a la Iglesia tiene una pluralidad de usos y no coincide exactamente con la noción de santo Tomás. Por ejemplo, la tripartición *sacramentum tantum-res et sacramentum-res tantum* es legítima pero la dinámica sacramental no funciona exactamente del mismo modo en la Eucaristía y en la Iglesia. No es el momento de entrar en las críticas a la noción Iglesia-sacramento. Como ejemplo, cfr. CANOBBIO, G., «La Chiesa sacramento di salvezza: una categoria dimenticata», *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 663-694.

²¹ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 268; LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 450.

de manera participada, encontramos que «algo *espiritual-invisible-salvífico* se otorga al hombre en una condición *carnal-visible*, y conforma con él una sola realidad»²². Estamos ante la unidad entre naturaleza y gracia que forman una única realidad: el hombre salvado.

En conclusión, en la propuesta de La Soujeole, la Iglesia es la comunidad sobrenatural entre Dios y los hombres (*res tantum*) que se manifiesta en el signo social (*signum tantum*) por los signos-instrumentos, que son principalmente la predicación y los sacramentos (*res et sacramentum*).

3. EL «SACRAMENTO» DE «LA TRIPLE COMUNIÓN»: COMUNIÓN *TEOLOGAL*, COMUNIÓN *SOCIAL* Y COMUNIÓN *DIACONAL*

Las nociones de «sacramento» y de «comunión» necesitan conjugarse para salvaguardar la unidad del ser eclesial. La Soujeole propone la siguiente articulación²³. La «comunión» es la participación del hombre en la vida del Padre por Cristo en el Espíritu. Esta comunión es perfecta en la Patria (la comunión de los salvados); tal comunión *teologal* acontece ya en este mundo, y se manifiesta en un signo, que es la Iglesia en cuanto comunión *social*. Ahora bien, la comunidad teologal de gracia (santos) y el signo social (pecadores) no se adecuan de modo perfecto en este mundo. Por eso, es necesaria una dimensión intermedia que tiene de la comunión *social* su naturaleza comunitaria, y de la comunión *teologal* su eficacia permanente de gracia. Cabe llamar a esta tercera dimensión «comunión *diaconal*». Bien entendido que las tres dimensiones son una sola comunión: la única *comunión teologal* manifestada en el *signo social* y transmitida por el *instrumento diaconal*.

No obstante, la comunión teologal es propiamente la realidad de gracia: Dios en Cristo se da al hombre para ser conocido y amado, y en Cristo el hombre lo conoce y ama; de este intercambio nace una comunidad de vida²⁴. La función epifánica de la Iglesia consiste en manifestar la plenitud (con espe-

²² «Un *spirituel-invisible-salvifique* se donne à l'homme en condition *charnelle-visible* et fait avec lui une seule réalité» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 452).

²³ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 37-38, 469-491; LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 304-347.

²⁴ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 305-315; LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Église*, 470-474.

ranza escatológica) de su Cabeza, de la que participan sus miembros. Esta comunión *social*, manifestación de la *teologal*, está siempre subordinada a ella y este es el constante criterio de reforma para la Iglesia.

Así pues, la comunión teologal no puede entenderse al margen de la social, pero tampoco confundirse sin más con ella. La comunión teologal está *en* la comunión social, y ambas subsisten en las mismas personas individuales. Ahora bien, la sacramentalidad tomada a partir de la Eucaristía permite reconocer «entre» las dos comuniones otra forma de comunión –la diaconal– que asegura indefectiblemente la unión entre lo teologal y lo social.

Si bien, hay que tener presente que «la comunión diaconal no manifiesta la comunión teologal en acto acabado (*in facto esse*), sino en génesis o en restauración (*in fieri*)»²⁵. Esta comunión diaconal se manifiesta indefectible en la predicación y la celebración de los sacramentos; en el *sensus fidei* del pueblo de Dios para la permanencia de la fe; en el *carácter* que imprimen ciertos sacramentos (bautismo, confirmación, orden) en la permanencia de la celebración sacramental; en el ministerio apostólico y la función del Obispo de Roma como «primado diaconal»²⁶.

Estas tres «comuniones» –en rigor, una única comunión– corresponden a las categorías sacramentales clásicas: la comunión diaconal es intermedia (*res et sacramentum*) entre la teologal (*res tantum*) y la social (*sacramentum tantum*). Así se pasa del binomio al «trinomio», no de meras distinciones de razón, sino de tres distinciones reales de la misma y única *realitas complexa* del misterio de la Iglesia como sacramento.

«En la Iglesia –comenta La Soujeole–, todo es comunión teologal, *en* una comunión social, *por* una comunión diaconal. Es la aportación irremplazable, a nuestro modo de ver, de la sacramentalidad bien entendida»²⁷.

²⁵ «La communion diaconale ne manifeste pas la communion théologique en acte achevé (*in facto esse*), mais en genèse, voire en restauration (*in fieri*)» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 338).

²⁶ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 329-345. La expresión «primado diaconal» ha sido usada por el papa Francisco por primera vez en su *Saludo a los Patriarcas y Arzobispos mayores de las Iglesias Orientales Católicas* (9 de octubre de 2017). Dicha fórmula ha sido objeto de un reciente estudio: cfr. PIÉ-NINOT, S., *Hacia el «primado sinodal y diaconal» del papa Francisco*, Madrid: BAC, 2021.

²⁷ «Dans l'Église tout est communion théologique, *dans* une communion sociale, *par* une communion diaconale. C'est l'apport irremplaçable, à notre avis, de la sacramentalité bien comprise» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion*, 346).

4. CUESTIONES VINCULADAS A LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA

En la propuesta de nuestro autor, la Iglesia como sacramento supone varias consecuencias para la eclesiología sistemática. Expondremos ahora tan solo dos de ellas que nos parecen fundamentales.

4.1. *Sacramentalidad y separaciones cristianas*

Como sabemos, el Concilio Vaticano II presenta una visión renovada de las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede romana cuando dice que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia Católica, aunque existen elementos de santificación y verdad *fuera* de ella (cfr. LG 8). Esos elementos derivan de la única Iglesia de Cristo, e implican una cierta eclesialidad y valor salvífico de esas Iglesias y Comunidades separadas (cfr. UR 3).

Lo característico de nuestro autor es que considera que esos elementos salvíficos, presentes en mayor o menor grado en las Iglesias y Comunidades separadas, son *idénticos* a los que subsisten en la propia Iglesia Católica²⁸. La concepción clave de su planteamiento es la *gradación de la eclesialidad*²⁹ según una sacramentalidad más o menos compartida con la Iglesia Católica.

En su razonamiento, La Soujeole primeramente distingue dos sentidos del célebre *subsistit in*: el del lenguaje ordinario (*adesse in*, subsistir como «estar presente en»); y el sentido técnico tradicional en la teología (subsiste aquello que existe de modo perfecto por sí mismo y no en otro). El Concilio Vaticano II no explicita el sentido en que usa el término. A nosotros –La Soujeole no lo menciona– el sentido técnico nos parece adecuado al texto conciliar, que pasó del *est* originario de la Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia Católica Romana), al segundo borrador (*adesse in*), pero significativamente solo *subsistit in* satisfizo a la Comisión redactora.

En cualquier caso, La Soujeole parte de la unidad del ser eclesial, y habla de una posible gradación de eclesialidad en las demás Iglesias y Comunidades,

²⁸ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 127.

²⁹ La expresión «gradación de la eclesialidad» puede resultar confusa y puede dar la impresión de que la eclesialidad participada por las comunidades cristianas y la eclesialidad participada por las religiones no cristianas –como mencionaremos en el siguiente apartado– se distinguen solo cuantitativamente. Esto es fruto de la categoría usada y un límite del método de nuestro autor.

como participación en la plenitud que sucede en la Iglesia Católica³⁰. Veamos sus palabras.

«La identidad Cuerpo místico-Iglesia católica permanece, y esto subraya la *plenitud* que está presente solamente en ella, pero las otras comunidades son también comunidades *eclesiales*. La unicidad de la Iglesia está así bien afirmada: la una y única Iglesia de Cristo está plenamente formada en la Iglesia católica romana, ella y solo ella tiene *todos* los medios de salvación instituidos por Cristo, y ciertamente la realidad de gracia, y es esta misma Iglesia la que está más o menos formada en las demás comunidades»³¹.

Por ello, una comunidad eclesial separada «no es simplemente un agregado de individuos. Es también una comunión, tiene un valor eclesial, pues participa de la unidad de la Iglesia sobre la base de los valores llevados durante la ruptura. Representa una realización imperfecta de la una y única eclesialidad. (...) Esta *una y única* Iglesia está *plenamente realizada* en la Iglesia católica romana e *imperfectamente presente* en las comunidades separadas»³². Todo ello tiene consecuencias para la pertenencia a la Iglesia. El Vaticano II invita a pensar en una verdadera «incorporación», más o menos plena, a la única Iglesia en las demás Iglesias y Comunidades separadas de ella (cfr. LG 15).

Así pues, la perfección ontológica de la Iglesia se da en la Iglesia Católica. Por ello se habla de *plenitud católica*. «La Iglesia católica romana es la única comunidad que conservó intacta la totalidad y la integridad de los medios de salvación dados por Cristo (doctrina, sacramentos, ministerio) y, en consecuencia,

³⁰ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 126-132. En un artículo previo al manual desarrolló esta explicación: «Et pourtant..., elle subsiste!», *Revue Thomiste* 100 (2000) 531-549. También es interesante: «Vocabulaire et notions à Vatican II et dans le magistère postérieur», *Revue Thomiste* 110 (2010) 245-273.

³¹ «L'identité Corps mystique-Église catholique demeure, et cela souligne une *plenitude* présente en elle seule, mais les autres communautés sont aussi des communautés *ecclésiales*. L'unicité de l'Église est ainsi bien affirmée: l'une et unique Église du Christ est pleinement formée dans l'Église catholique romaine, elle et elle seule détient *l'ensemble* des moyens de salut institués par le Christ et, bien sûr, la réalité de grâce, et c'est cette même Église qui est plus ou moins formée dans les autres communautés» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 129).

³² «La communauté dissidente n'est pas uniquement un agrégat d'individus. Elle est aussi une communion, elle a une valeur ecclésiale car elle participe à l'unité de l'Église sur les valeurs emportées lors de la rupture. Elle représente une réalisation imparfaite de l'une et unique eclesialité. (...) Cette *une et unique* Église est par conséquent *pleinement réalisée* dans l'Église catholique romaine, et *imparfaitement présente* dans les communautés dissidentes» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 539-540).

ella es también la realidad de salvación que estos medios transmiten»³³. Esa misma Iglesia (Católica) está presente, sin esa perfección, en las Iglesias y Comunidades separadas³⁴. No hay, pues, una *pluralidad* de Iglesias sino unicidad, dado que la Iglesia Católica está presente en su esencia en las demás. Dichas comunidades están en una situación gradual de *eclesialidad participada*, subsisten por participación de la única subsistencia de la Iglesia Católica.

Según lo dicho, hay una sola Iglesia Católica hacia la que tienden las Comunidades separadas de ella. Hay una sola Iglesia y, al mismo tiempo y sin contradicción, una diversidad de situaciones eclesiales, no solamente individuales, sino también comunitarias. Por tanto, los *elementa Ecclesiae* presentes en las comunidades separadas son medios salvíficos en virtud de una *sacramentalidad participada* por ellas³⁵. De modo que aquello que está aparentemente *fuera* de la Iglesia Católica en realidad es parte de la única sacramentalidad salvífica. Con palabras del profesor J. R. Villar:

«Las Iglesias y Comunidades eclesiales son signos de mediación salvífica, cuya eficacia deriva de la participación más o menos perfecta en los bienes y elementos constitutivos de la única Iglesia (palabra, sacramentos, etc.), que son “numéricamente” los mismos (*ipsa*, no simplemente *eadem*) existentes en la Iglesia Católica, a la que se ha confiado la plenitud de gracia y de verdad. La sacramentalidad de las Iglesias y Comunidades eclesiales es, pues, *sacramentalidad participada*, según grados más o menos perfectos, de la sacramentalidad “numéricamente una” de la Iglesia Católica»³⁶ (subrayado nuestro).

4.2. *Sacramentalidad y religiones no cristianas*

Si la Iglesia es el «sacramento universal de salvación» habrá que discernir cómo pueda hacerse visible su sacramentalidad salvífica en las religiones no

³³ «L'Église catholique romaine est la seule communauté qui a conservé intacte l'intégralité et l'intégrité des moyens de salut données par le Christ (doctrine, sacrements, ministères), et que, par conséquent, elle est aussi la réalité de salut que ces moyens transmettent» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 473).

³⁴ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Et pourtant... elle subsiste!», 537-538; «Tout récapituler dans le Christ», *Revue Thomiste* 98 (1998) 591-630.

³⁵ Cfr. VILLAR, J. R., «*Subsistit in* (LG 8) y la sacramentalidad eclesial participada», en CABRIA, J. L. y DE LUIS, R. (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, Salamanca: San Esteban, 2015, 471-488.

³⁶ VILLAR, J. R., «*Subsistit in* (LG 8) y la sacramentalidad eclesial participada», 487-488.

cristianas. La Soujeole dedica varias reflexiones a este tema³⁷. Su reflexión es coherente con lo aportado sobre la cuestión en la Encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (1991)³⁸, el documento *Cristianismo y religiones* de la Comisión Teológica Internacional (1996)³⁹ y la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (2000)⁴⁰. Desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días el tema de las religiones no cristianas ha sido objeto del magisterio⁴¹, pero la teología tiene todavía pendiente profundizar y aclarar cuestiones relativas al *modo* de su valor salvífico, sin relativizar la necesidad de la Iglesia. Es lo que pretende La Soujeole.

a) *La «forma eclesial» de toda salvación*

Partiendo de la noción Iglesia-sacramento se concluye que «la acción de la Iglesia es necesaria con necesidad absoluta para la salvación de todos los que se salvan»⁴². El reto para la teología es explicar *cómo* esa acción alcanza a los que no tienen relación visible con la Iglesia-sacramento.

La Soujeole ofrece algunos comentarios sobre la doctrina conciliar de LG 13-17 sobre «la pertenencia a la Iglesia». Distingue –siguiendo a Jacques Maritain– la pertenencia *potencial* (pura posibilidad existente), la pertenencia

³⁷ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 249-269; «Tout récapituler dans le Christ», *Revue Thomiste* 98 (1998) 591-630; «Être ordonné à l'unique Église du Christ: l'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données oecuméniques», *Revue Thomiste* 102 (2002) 5-41; «Foi implicite et religions non chrétiennes», *Revue Thomiste* 106 (2006) 315-334; «La question ecclésiologique dans le dialogue interreligieux», en DELGADO, M. y VIVIANO, B. T., *Le dialogue interreligieux. Situation et perspectives*, Fribourg: Acad. Press, 2007, 65-74; «The importance of the definition of sacraments as signs», en HÜTER, R. y LEVERING, M., *Ressourcement Thomism: sacred doctrine, the Sacraments, and the moral life: essays in honor of Romanus Cessario, O.P.*, Washington: Catholic University of America Press, 2010, 127-135.

³⁸ En concreto, lo que se afirma en los números 28-29 sobre la presencia y actividad del Espíritu en las religiones. Cfr. JUAN PABLO II, «Carta encíclica *Redemptoris missio*», *AAS* 83 (1991) 273-275.

³⁹ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Cristianismo y religiones», en POZO, C. (ed.), *Documentos de la Comisión Teológica Internacional (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1998, 327-375. En particular, sobre el valor salvífico de las religiones: números 81-87.

⁴⁰ Como se reconoce en este documento, la teología está tratando de profundizar en el *modo* en el que la gracia salvífica de Dios, que siempre tiene una misteriosa relación con la Iglesia, llega a los no cristianos. Interesan sobre todo los números 20-22. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Declaración *Dominus Iesus*. Sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia», *AAS* 92 (2000) 761-764.

⁴¹ Cfr. GRIMALDI, R., «Religiones no cristianas y Vaticano II: *Nostra aetate* y el Magisterio posterior», *Scripta Theologica* 45 (2013) 185-210.

⁴² RODRÍGUEZ, P., «Dimensión universal de la sacramentalidad de la Iglesia», *Scripta Theologica* 14 (1982) 807-828, 820.

virtual (posibilidad incompletamente actualizada) y la pertenencia *actual* (plenitud obtenida). Aplicado a la pertenencia a la Iglesia, los no cristianos pueden ser no solo miembros potenciales, sino virtuales, según una diversa participación en la plenitud de la Iglesia (y, en consecuencia, de la salvación).

Así pues, el adagio *fuera de la Iglesia no hay salvación* se aplica en forma distinta según cada situación espiritual: una aceptación plena de la Iglesia (plenitud católica); o realizaciones imperfectas fundadas en el bautismo sacramental (comunidades separadas); o realizaciones imperfectas sin incluir las instituciones de Cristo (otras religiones, situaciones a-religiosas...). La salvación sucede siempre por una pertenencia, más o menos perfecta, a la Iglesia: la fe recibida por el bautismo (sacramental o de deseo) constituye siempre en miembro del Cuerpo de Cristo.

El teólogo dominico se lamenta de que con frecuencia en la actualidad en el estudio de estos temas subyace la idea confusa de que la Iglesia no es necesaria, ya que parece haber salvación *fuera* de ella. Para nuestro autor es cierta la posibilidad de salvación *fuera* de los límites *visibles* de la Iglesia, pero esto no implica que exista *otra* salvación *fuera* de ella: significa que su eficacia se alcanza de un modo distinto. Un texto lo explica por extenso:

«Cuando se habla de una situación “fuera de los límites visibles de la Iglesia”, no se habla de una situación pura y simplemente fuera de la Iglesia. Si los signos e instrumentos visibles (predicación del Evangelio, celebración de los sacramentos) forman parte verdaderamente de la “definición” esencial de la Iglesia, siendo su misterio justamente ser, a la vez, signo e instrumento y realidad significada y obtenida, esto no quiere decir que allí donde se encuentren disminuidos (comunidades cristianas separadas de la Iglesia católica), o incluso ausentes (religiones no cristianas), nos hallemos pura y simplemente *extra Ecclesiam*: es posible estar en una situación imperfectamente eclesial, tanto desde el punto de vista individual como desde el comunitario»⁴³.

⁴³ «Lorsqu'on parle d'une situation *hors des limites visibles de l'Église*, on ne parle pas d'une situation hors de l'Église purement et simplement. Si les signes et les instruments visibles (prédication de l'Évangélie, célébration des sacrements) font vraiment partie de la “définition” essentielle de l'Église, son mystère étant justement d'être à la fois signe-instrument et réalité signifiée et obtenue, cela ne veut pas dire que là où ils sont diminués (communautés chrétiennes séparées de l'Église catholique), voire absents (religions non-chrétiennes), on soit purement et simplement *extra Ecclesiam*: on peut être dans une situation imparfaitement ecclésiale du point de vue individuel comme communautaire» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 61).

La salvación, en consecuencia, tiene siempre una *forma interna eclesial*. Por eso, no hay que relativizar la pertenencia a la Iglesia, sino afinar el *modo* de esa incorporación. Ese modo de eclesialidad puede darse de forma virtual o potencial en los individuos. En ese caso, la persona se salvaría *en* su religión, pero no *por* su religión. No obstante, sucede que las religiones no cristianas pueden poseer algo de verdadero y bueno en virtud de su posible «participación» en el misterio de la Iglesia, lo cual permite una disposición a la gracia en personas que pueden salvarse *en* su religión y *en cierto modo por* su religión. Dice nuestro autor: «Todo lo que hay de positivo fuera del misterio eclesial perfectamente formado, está ordenado a este misterio, tendencialmente ya forma parte de él, y reclama su cumplimiento en él»⁴⁴.

La Soujeole, siguiendo a santo Tomás de Aquino, propone dos posibilidades en este punto: la incorporación del no-cristiano a la Iglesia (esa persona es justificada *en* su religión pero no *por* su religión); y la eclesialidad tendencial de la religión no-cristiana como tal (la posible participación de esa religión en el misterio de la Iglesia *por* medio de algunos elementos presentes en ella). En este segundo caso, La Soujeole estima preferible denominar «pre-cristianas» a esas personas y religiones en vez de «no cristianas», pues tales elementos salvíficos ya derivan de Cristo por *suplencia temporal*.

Así pues, en esas situaciones salvíficas no se rompe la unión Dios-Cristo-Iglesia. No hay *dos* vías de salvación, sino una sola y esta *sacramental*: donde hay salvación en el signo de una comunidad discernible a los ojos, hay una única eclesialidad real. Además, para los no cristianos, los ritos, doctrinas y reglas morales de sus religiones (en la medida en que sean buenos y verdaderos) pueden constituir una cierta *visibilidad* de su *eclesialidad de deseo*.

b) *La expresión «estar ordenado a» y la fe implícita*

El Concilio Vaticano II dice que los no cristianos «están ordenados» a la unidad católica (cfr. LG 13) y al Pueblo de Dios (cfr. LG 16). Para nuestro autor la expresión *ordinantur ad* se refiere a quienes son ya miembros *en potencia* de la Iglesia⁴⁵. Aquel que está ordenado en voto a la Iglesia es un miembro

⁴⁴ «Tout ce qu'il y a de positif en dehors du mystère ecclésial parfaitement formé, est ordonné à ce mystère, en fait déjà partie tendanciellement, et réclame son accomplissement en lui» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 254).

⁴⁵ «Les deux verbes de *Lumen Gentium*, n° 13, *pertinent vel ordinantur*, signifient pour le relateur «être membre en acte ou en puissance»» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Être ordonné à l'unique

«en voto». Pero el teólogo de Friburgo distingue entre *être ordonné à y être orienté (conduit, dirigé, appelé) vers*⁴⁶. *Être ordonné* significa una potencia *en curso de actualización (virtual)*; *être orienté* significa una potencia *todavía no actualizada (simplemente potencial)*⁴⁷. Esta distinción interesa para el importante tema de la fe implícita, que tratamos a continuación.

La fe es necesaria para la salvación, al menos como acto interno. A su vez, el acto interno de fe puede suceder teóricamente de dos modos: acto interno implícito o acto interno explícito. Ahora bien, es imposible un acto totalmente implícito: para que exista algo implícito es necesario algo explícito. Por eso, cuando se usa la expresión «fe implícita», en realidad se entiende algo explícito, como la «buena fe», es decir, la ignorancia solo bien dispuesta a creer; o la «fe natural», que no es fe sobrenatural en una verdad trascendente, y por eso no implica una ignorancia invencible de la verdadera religión. En ambos casos (buena fe, o fe natural) no existe fe *teologal*, sino una pura potencialidad hacia la fe que salva (*orienté vers*, pero no *ordonné à*)⁴⁸. En breve, la fe «implícita» requiere una fe teologal al menos parcialmente «explícita» en lo que tradicionalmente son llamados los dos primeros *credibilia* (que Dios existe y es remunerador), que a su vez contienen implícitamente la Trinidad y Dios redentor en Cristo.

En el caso de un ateo que se esfuerza por ejercer el verdadero bien, conocido por la conciencia moral, en virtud de su valor intrínseco puede darse un conocimiento práctico (aun irreflejo) de Dios. Hay un deseo o deliberación interior por la que acepta determinados valores como principios morales y tiende a Dios. Podría decirse que es un bautizado *en voto* que recibe la fe teologal viviendo por la caridad. Esta persona pertenece a la Iglesia de una forma *real* salvadora, pero imperfecta y precaria.

En el caso de los seguidores de las religiones no cristianas, sus ritos, escritos y doctrinas podrían ser actos externos que expresen de algún modo la fe

Église du Christ», 12). LG 16 cita la distinción tomista de miembros en acto o en potencia, cfr. *S. Th.*, III, q. 8, a. 3, ad. 1: «*Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur, primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salute totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.*»

⁴⁶ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Être ordonné à l'unique Église du Christ», 9-14.

⁴⁷ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, 262, nota 113.

⁴⁸ La Declaración *Dominus Iesus* de la CDF, dice en el n. 7: «Debe ser, por los tanto, *firmemente retenida* la distinción entre la *fe* teologal y la *creencia* en las otras religiones. (...) A menudo se identifica la *fe teologal*, que es la acogida de la verdad revelada por Dios Uno y Trino, y la *creencia* en las otras religiones, que es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela».

teologal. Serían una especie de *mediaciones vicarias*, o religiones de *suplicia*, que por misericordia de Dios podrían disponer a la salvación a aquellos de sus miembros que, sin culpa de su parte, no puedan acceder a las mediaciones que Cristo ha instituido⁴⁹.

c) *¿Teología cristiana del pluralismo religioso?*

En 1998, reaparece la perspectiva de la sacramentalidad en una colaboración de nuestro autor sobre el valor salvífico de las religiones a propósito de la obra de Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*⁵⁰. Dupuis trata de la Iglesia como «sacramento del Reino», y estima que esta idea sacramental puede ser una ayuda para entender la actuación del Espíritu Santo «fuera de los límites visibles de la Iglesia», pues –según este autor– cabe acceder al Reino de Dios en las mediaciones de otras religiones *al lado* de la mediación de la Iglesia⁵¹.

Más allá de las críticas a dicha obra, interesan las vías de solución a sus planteamientos, especialmente desde una visión de la sacramentalidad de la Iglesia. Se trata de indagar si las religiones no cristianas juegan algún papel en la salvación de sus miembros; y, en ese caso, cuál sea esa función a la vista de la unicidad de la mediación de la humanidad de Jesucristo en el orden de la salvación: cómo dicha mediación *toca* a un no-cristiano; cuestión eminentemente cristológica, pero también eclesiológica.

En efecto, en virtud de la unión entre Cristo y su Cuerpo –la Iglesia– la salvación de los no cristianos en el seno de sus tradiciones religiosas implica una eclesialidad real, aunque imperfecta. La Iglesia Católica realiza plenamente esta sacramentalidad: en ella la salvación va unida a todos los signos y todos los instrumentos instituidos por Cristo. En las demás tradiciones reli-

⁴⁹ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «La question ecclésiologique dans le dialogue interreligieux», 73-74.

⁵⁰ DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae, 2000. El artículo que citamos: «Tout récapituler dans le Christ», *Revue Thomiste* 98 (1998) 591-630, es obra del Comité de redacción de la *Revue thomiste* (S.-Th. Bonino, H. Donneaud, G. Emery, Th.-M. Hamonic, Th.-D. Humbrecht, B.-D. de La Soujeole y G. Narcisse), pero se notan los planteamientos específicos de nuestro autor.

⁵¹ También acude a la expresión *sacramentum mundi*, hasta el extremo de afirmar que «fuera del mundo no hay salvación» (cfr. DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 518-523). En el año 2001 la obra fue objeto de una Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe que recordaba puntos doctrinales como la mediación salvífica única y universal de Jesucristo, la acción salvífica universal del Espíritu Santo, la ordenación de todos los hombres a la Iglesia, y el valor y la función salvífica de las tradiciones religiosas.

giosas habrá que discernir qué puede constituir signos y medios que puedan comunicar la realidad de gracia, como elementos que realicen, aun de manera imperfecta, la sacramentalidad salvífica. Así pues, la realidad de la Iglesia puede ser participada de manera diversa por las religiones. Sería un sentido de la expresión *Ecclesia ab Abel*⁵².

No obstante, la pregunta que perdura es si, al participar de una cierta eclesialidad, las tradiciones religiosas no cristianas son, en cuanto tales, caminos ordinarios de salvación. En este punto, nuestro autor plantea matices importantes, distinguiendo entre el hecho de que una tradición religiosa contenga *signos y medios* de salvación (más que *instrumentos*), y el hecho de que sea un verdadero y propio *camino de salvación*. Si bien es cierto que, bajo la acción del Espíritu de Cristo, algunos elementos de las religiones pueden servir de mediación, y contribuir a la vida de la gracia en sus miembros, sin embargo las religiones están siempre mezcladas con elementos que se oponen objetivamente al desarrollo de la vida de la gracia.

Por tanto, las religiones no cristianas no constituyen, por sí mismas, una *vía de salvación* como camino cierto y seguro. Ante un optimismo ingenuo, hay que recordar el carácter objetivamente precario de la vida religiosa que pueden desarrollar los adeptos de religiones no cristianas. «Fuera de la plena sacramentalidad eclesial y, por tanto, sin los medios de salvación (enseñanza, sacramentos, regencia...) que la Iglesia pone a disposición de sus miembros, la vida de la gracia es extremadamente precaria, debilitada»⁵³.

d) *El status sacramental de la salvación*

Como vimos anteriormente, santo Tomás de Aquino en un primer momento heredó la idea de Pedro Lombardo según la cual un sacramento es *causa* de gracia. En un segundo momento, completó su visión de un sacramento como *signo* de una realidad sagrada. Los sacramentos de la Ley antigua eran verdaderos sacramentos solo como «signos» de gracia. Los sacramentos cristianos ofrecen, además, la conexión entre signo y causa eficiente. La Soujeole precisa que más que *signo eficaz* habría que llamar al sacramento *signo de una eficacia* anunciada y preparada antes de Cristo y plenamente realizada desde Cristo.

⁵² Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Tout récapituler dans le Christ», 618-623.

⁵³ «Hors de la pleine sacramentalité ecclésiale et, donc, sans les moyens de salut (enseignement, sacrements, régence...) que l'Église met à la disposition de ses membres, la vie de la grâce est extrêmement précaire, fragilisée» (LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Tout récapituler dans le Christ», 629).

Quienes sin culpa de su parte ignoran las mediaciones instituidas por Cristo se encuentran subjetivamente, de algún modo, en el estado previo a la venida de Cristo (nuestro autor se refiere al *status* de la Antigua Ley); y, al mismo tiempo, esas personas se hallan objetivamente bajo el *tempus* o nuevo *status* inaugurado por la gracia de Cristo. Por tanto, los «sacramentos» que existieron antes de la venida de Cristo permanecen solo como signos –no como causas de gracia– para aquellos que todavía están en un estado anterior a su venida; pero esa gracia de la que son solo signos, ya es crística y cristoconformante (aunque no sacramental). La Soujeole estima que los no cristianos pueden recibir esa gracia crística según el modo de mediación que les pertenece: sus «sacramentos» (en analogía con los sacramentos de la Ley antigua) pueden ofrecerles la fe salvadora, en cuanto expresen cierta verdad mediante algo que en ellos se aproxime a la instrucción. Tales «sacramentos» pueden ser una respuesta de fe que justifica⁵⁴.

Naturalmente el término «sacramento» referido a los signos de gracia que pueden encontrarse en las religiones no cristianas viene aquí utilizado en un sentido análogo a los sacramentos perfectos de la Nueva Ley. Lo que subraya nuestro autor es que, si se entiende por sacramento solo los siete sacramentos (causalidad instrumental *ex opere operato*) entonces la salvación *fuera* de la Iglesia, de modo insólito, sería siempre *extra-sacramental*. Ahora bien, solo existe *una* economía salvífica y es siempre *sacramental-eclesial*. Toda salvación es sacramental, y todo el que se salva participa del Sacramento-Cristo, del sacramento-Iglesia y, de algún modo, del sacramento del bautismo, aunque sea un bautismo de deseo a través de la fe implícita⁵⁵.

Finalmente, si se da la salvación en una religión no-cristiana para alguna persona que inculpablemente desconoce los medios instituidos por Cristo (cuestión que no implica que suceda así en cada caso), será siempre una participación en la sacramentalidad de la Iglesia, si bien entendida en un sentido amplio, como propone La Soujeole. De ese modo, el axioma *extra Ecclesiam nulla salus* conserva su sentido porque la salvación *fuera* de la Iglesia es, en realidad, salvación *dentro* de ella.

⁵⁴ Cfr. LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «The importance of the definition of sacraments as signs», 127-135.

⁵⁵ Decir que «toda salvación es sacramental» es un presupuesto básico en la eclesiología de La Soujeole. La cuestión tiene que ver con el mismo modo de comunicación de la salvación: la realidad de la gracia se comunica por medio de realidades visibles que son signos e instrumentos de dicha realidad.

Entiéndase bien que lo que el autor quiere decir no es que la sacramentalidad de la Iglesia «se ejerza a través de las religiones no cristianas»; sino que una comunidad no cristiana, en la medida en que posee ciertos elementos de verdad y bondad, puede tener un *papel positivo* en la salvación de sus miembros. Ese posible *papel positivo* no puede ser estrictamente sacramental, excepto de manera muy amplia, en la medida en que esa comunidad posea signos religiosos que tienen una cierta eficacia, pero no del tipo de la causalidad sacramental cristiana.

e) *La eclesialidad participada de los no cristianos*

La propuesta de La Soujeole invita a reflexionar sobre un desarrollo dogmático de la *eclesialidad imperfecta* de las comunidades religiosas no cristianas. Así parece estimarlo J. Arfeux, que sigue de cerca al teólogo de Friburgo, y del que damos cuenta como síntesis de la reflexión de su maestro.

Este autor sostiene la eclesialidad de la salvación de los no cristianos por su *incorporación* al Cuerpo místico de Cristo en virtud de su *ordenación* al Pueblo de Dios⁵⁶. La Iglesia es signo, medio y realidad de gracia. En cuanto a la realidad de gracia, un pagano salvado es miembro en voto de la realidad teológica que es la comunidad de personas santas. En cuanto signo y medio de gracia –sigue diciendo el autor–, ciertos elementos religiosos no cristianos pueden ser asumidos por la misericordia de Dios como «suplencia» de los signos e instrumentos instituidos por Cristo. Son medios supletorios que no solo permiten pertenecer a la comunión *teológica* sino también una cierta participación en la comunión *diaconal* y *social*. Además, son medios ordenados a los medios ordinarios instituidos específicamente por Cristo. Así, los no cristianos pueden gozar de una ordenación a la plenitud de la incorporación a la única Iglesia de Cristo análoga –aunque esencialmente distinta– a la de los cristianos separados⁵⁷.

Hay, pues, una «eclesialidad tendencial» de toda la humanidad en virtud de la manifestación histórica del misterio de la Iglesia. La metafísica tomista de la participación puede dar cuenta de ciertas precisiones⁵⁸. Así, hay una ecles-

⁵⁶ «Le lien entre le salut des non-chrétiens et l'Église est intrinsèque: il est ecclésial» (ARFEUX, J., *Le salut pour tous par le Christ et dans l'Église*, Paris: Artège-Lethielleux, 2018, 95). Este sacerdote de la diócesis de Toulouse ofrece este trabajo dirigido por el propio B.-D. de La Soujeole en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo.

⁵⁷ Cfr. ARFEUX, J., *Le salut pour tous par le Christ et dans l'Église*, 83 y 107-109.

⁵⁸ Cfr. ARFEUX, J., *Le salut pour tous par le Christ et dans l'Église*, 110-130. La distinción viene de la metafísica tomista: cfr. S. *Tb.*, I, q. 108, a. 5. Cfr. CONTAT, A., «La métaphysique de la participation, instrument pour une herméneutique sapientielle de Vatican II», *Nova et Vetera* (Fribourg) 91 (2016) 95-124.

sialidad *por exceso* de Cristo y el Espíritu Santo; una eclesialidad *por propiedad* de los fieles católicos; y una eclesialidad *por participación* de los cristianos separados y de los no cristianos, pero diferente en ambos casos: los no cristianos son ordenados al Pueblo de Dios por el medio supletorio de la fe implícita en Jesucristo y en su Iglesia –fuera de la cual no hay salvación–, y que es recibida en orden al medio ordinario (que es la fe explícita en Jesucristo y su Iglesia)⁵⁹. Esta fe implícita es un don de la gracia santificante, y contiene el deseo (aun inconsciente) del bautismo y, en consecuencia, de la Eucaristía: una vida sacramental de deseo en los no cristianos.

Lo original del estudio de J. Arfeux es, además, su hipótesis de una «modalidad comunitaria de la eclesialidad de los no cristianos», es decir, a través de las religiones no cristianas. Se trata de discernir los fundamentos de una cierta eclesialidad en las religiones exteriores a la Revelación bíblica. Es tan solo una hipótesis que no pretende relativizar el Evangelio.

Su propuesta parte del doble aspecto de la eclesialidad de un fiel católico: la fe teologal personal, y los *tria vincula* (profesión de fe, vida sacramental y obediencia a los pastores legítimos). La posible eclesialidad de los seguidores de otras religiones sería una participación imperfecta en este segundo aspecto comunitario, los *tria vincula*. La Declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II, en su número 2, habla de doctrinas, reglas de vida y ritos sagrados en las religiones no cristianas, que reflejan un rayo de la verdad divina. Son esos elementos los que se podrían considerar –en lo que tienen de verdadero y santo– como un eco de la gracia de Cristo en tanto que gracia profética, regia y sacerdotal. Tales elementos serían como obras «imperfectas» de la gracia, y llamados a la plenitud y perfección en Cristo y la Iglesia. No obstante, lo anterior no debe llevar al cristiano a un optimismo ingenuo acerca de otras religiones.

Esta propuesta de J. Arfeux –revisada por La Soujeole– parece una posible vía de solución para explicar la «sacramentalidad» de los adeptos de otras religiones: sus ritos, doctrinas y reglas morales constituyen la visibilidad *posible* de su *eclesialidad de deseo* como una «eclesialidad participada» del único sacramento-Iglesia. La esencia (comunión de los santos en Dios) se daría plenamente en ellos; pero la potencia (signos e instrumentos instituidos por Cristo) se daría en un régimen de *suplencia* a través de ritos, doctrinas y reglas morales buenas y verdaderas. En el caso de los ateos, agnósticos e indiferentes

⁵⁹ Cfr. ARFEUX, J., *Le salut pour tous par le Christ et dans l'Église*, 131-140.

«postcristianos», cabría indagar la posibilidad de que la fe implícita se apoye en los elementos de bondad y bien, heredados del cristianismo, que permanecen presentes en sus culturas.

Estas posibles vías de comprensión de la salvación suceden «dentro» de la Iglesia. No solo impiden un relativismo salvífico, sino que van más allá de las habituales afirmaciones genéricas sobre el tema, algo perezosas para responder al *modo* en que opera el único sacramento universal de salvación que es la Iglesia. Además de La Soujeole y Arfeux, en otros teólogos recientes se encuentran planteamientos que conducen a la investigación teológica por una dirección semejante a la planteada por estos dos autores, si bien con propuestas distintas. Entre otros, se pueden mencionar, sin entrar a analizar sus reflexiones:

- a) El teólogo estadounidense *Francis. A. Sullivan*, quien afirmaba que los valores morales y espirituales que los no cristianos encuentran en sus religiones son una realidad creada mediante la cual el Espíritu Santo *puede* disponer a las personas a responder a la gracia⁶⁰.
- b) El teólogo de Estrasburgo *Christian Gouyaud*, quien estima que las religiones pueden presentar un valor «sacramental» para sus miembros por medio de elementos de verdad y bien que se encuentren en ellas; pero no porque las religiones *en cuanto tales* sean «sacramentos particulares» paralelos al único «sacramento universal» de la Iglesia. No se afirma que las religiones no cristianas «en cuanto tales» ejerzan una función salvífica, sino que los elementos de verdad y bien pueden ser salvíficos en otras religiones porque son *participación* de los *mismos* del cristianismo, y no «en tanto que distintos»⁶¹.
- c) El teólogo español Santiago Madrigal, quien concluye que desde la voluntad salvífica universal expresada en la eclesialidad *ab Abel* la fórmula *subsistit in* no afecta solo a la relación de la Iglesia Católica con las otras confesiones cristianas, sino también a otras religiones. Esta realidad debería llevarnos a reconocer en las religiones no cristianas esos «elementos de santificación y de verdad» que *empujan* a la unidad⁶².

⁶⁰ Cfr. SULLIVAN, F. A., *La Iglesia en la que creemos: una, santa, católica y apostólica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995, 17-20, 129-153, 155-175. Es también muy interesante su obra *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

⁶¹ Cfr. GOUYAUD, Ch., *L'Église, instrument du salut*, Paris: Pierre Téqui, 2005, 538-556.

⁶² Cfr. MADRIGAL, S., «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción *Ecclesia ab Abel*», en RODRÍGUEZ PANIZO, P. y QUINZÁ, X. (eds.), *Cristianismo y religiones*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002, 271-322.

5. CONCLUSIÓN

La visión de B.-D. de La Soujeole sobre la sacramentalidad de la Iglesia es una propuesta fuertemente anclada en el pensamiento tradicional pero, a la vez, sumamente novedosa. Es una síntesis integradora de los desarrollos más recientes de la eclesiología en armonía con la Tradición. Su empeño por subrayar la unidad y unicidad de la Iglesia y evitar todo dualismo eclesiológico es coherente con sus reflexiones de buen rigor intelectual. Al partir de Cristo, capta que la gracia se dona primero *en y por* un medio de gracia, que es la Eucaristía. Así, llega a esa excelente formulación de que la Iglesia es el sacramento de la única comunión en tres dimensiones: teologal, social y diaconal.

En nuestra opinión, el tema más original del teólogo dominico es su explicación del *modo* de la salvación como «eclesialidad participada», no solo en las demás comunidades cristianas no católicas, sino también en el caso de las religiones no cristianas. Ahora bien, entendiendo siempre que la sacramentalidad salvífica plena y perfecta es realizada solo por la Iglesia Católica.

Por supuesto, como toda propuesta eclesiológica, también la del teólogo de Friburgo, tiene sus límites. Hemos ido mencionando algunos a lo largo de este escrito. Entre ellos, destacamos que comparar la situación de las comunidades cristianas no católicas con la de las religiones no cristianas exige muchas matizaciones. Quizás sería más adecuado insistir en que en las otras Iglesias y Comunidades cristianas existen verdaderos *elementa Ecclesiae* mientras que en el caso de las religiones no cristianas estamos ante *semina Verbi*, que no pueden ser comparados sin más, aunque ambos puedan llegar a ser de algún modo *una participación en la única eclesialidad salvífica*.

Bibliografía

- ARFEUX, J., *Le salut pour tous par le Christ et dans l'Église*, Paris: Artège Le-thielleux, 2018.
- BERLANGA, A., «Sacramentalidad: balance y pedagogía de un concepto en la Teología sacramentaria», *Scripta Theologica* 53 (2021) 567-594.
- CANOBBIO, G., «La Chiesa sacramento di salvezza: una categoria dimenticata», *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 663-694.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Cristianismo y religiones», en POZO, C. (ed.), *Documentos de la Comisión Teológica Internacional (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1998, 327-375.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Declaración *Dominus Iesus*. Sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia», *AAS* 92 (2000) 742-765.
- CONTAT, A., «La métaphysique de la participation, instrument pour une herméneutique sapientielle de Vatican II», *Nova et Vetera* (Fribourg) 91 (2016) 95-124.
- DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae, 2000. (Original: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York: Orbis Books Maryknoll, 1997).
- GOUYAUD, Ch., *L'Église, instrument du salut*, Paris: Pierre Téqui, 2005.
- GRIMALDI, R., «Religiones no cristianas y Vaticano II: *Nostra aetate* y el Magisterio posterior», *Scripta Theologica* 45 (2013) 185-210.
- JUAN PABLO II, «Carta encíclica *Redemptoris missio*», *AAS* 83 (1991) 249-340.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Aspects ecclésiologiques», en BAGNARD, G. y otros, *L'eucharistie et le prêtre. Colloque tenu à Ars du 14 au 16 janvier 2000*, Saint-Maur: Parole et Silence, 2000, 179-182.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Éléments pour une spiritualité de l'Église*, Paris: Parole et Silence, 2006.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Et pourtant..., elle subsiste!», *Revue Thomiste* 100 (2000) 531-549.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Être ordonné à l'unique Église du Christ: l'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données oecuméniques», *Revue Thomiste* 102 (2002) 5-41.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Foi implicite et religions non chrétiennes», *Revue Thomiste* 106 (2006) 315-334.

- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Église*, Paris: Parole et Silence, 2006. (Traducida recientemente al español: *Introducción al misterio de la Iglesia*, Madrid: BAC, 2020).
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «La question ecclésiologique dans le dialogue interreligieux», en DELGADO, M. y VIVIANO, B. T., *Le dialogue interreligieux. Situation et perspectives*, Fribourg: Academic Press, 2007, 65-74.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «L'Église comme société et l'Église comme communion à Vatican II», *Revue Thomiste* 91 (1991) 219-258.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Paris: Éditions du Cerf, 1998.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Le mystère de l'Église», en BONINO, S.-Th., *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Toulouse: Parole et Silence, 2003, 131-141.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Questions actuelles sur la sacramentalité», *Revue Thomiste* 99 (1999) 483-496.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «The Economy of Salvation: entitative sacramentality and operative sacramentality», *The Thomist* 75 (2011) 537-553.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «The importance of the definition of sacraments as signs», en HÜTER, R. y LEVERING, M., *Ressourcement Thomism: sacred doctrine, the Sacraments, and the moral life: essays in honor of Romanus Cessario, O.P.*, Washington: Catholic University of America Press, 2010, 127-135.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Tout récapituler dans le Christ», *Revue Thomiste* 98 (1998) 591-630.
- LA SOUJEOLE, B.-D. DE, «Vocabulaire et notions à Vatican II et dans le magistère postérieur», *Revue Thomiste* 110 (2010) 245-273.
- MADRIGAL, S., «Encrucijadas eclesiales ante el Año Jubilar», *Razón y fe* 242 (2000) 33-44.
- MADRIGAL, S., «Eclesiología en devenir. El estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de eclesiología», en URÍBARRI, G., *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid: Desclée de Brouwer, 2003, 137-177.
- MADRIGAL, S., «Ecclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción *Ecclesia ab Abel*», en RODRÍGUEZ PANIZO, P. y QUINZÁ, X. (eds.), *Cristianismo y religiones*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002, 271-322.
- MANSINI, G., «Lumen Gentium», en LAMB, M. L. y LEVERING, M. (eds.), *The Reception of Vatican II*, New York: Oxford University Press, 2017, 66-72.
- PIÉ-NINOT, S., *Hacia el «primado sinodal y diaconal» del papa Francisco*, Madrid: BAC, 2021.

- RODRÍGUEZ, P., «Dimensión universal de la sacramentalidad de la Iglesia», *Scripta Theologica* 14 (1982) 807-828.
- SULLIVAN, F. A., *La Iglesia en la que creemos: una, santa, católica y apostólica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.
- SULLIVAN, F. A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- VÁZQUEZ JIMÉNEZ, R., *La Iglesia, sacramento universal de salvación: convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico*, Madrid: Punto Didot, 2015.
- VILLAR, J. R., «*Subsistit in* (LG 8) y la sacramentalidad eclesial participada», en CABRIA, J. L. y DE LUIS, R. (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, Salamanca: San Esteban, 2015, 471-488.