

LA SACRAMENTALITAT COM A PRINCIPI HERMENÈUTIC DE L'ECLESIOLOGIA

Salvador PIÉ-NINOT

Adreça: Pl. Berenguer, 2, 2-3
08002 BARCELONA

E-mail: spie-ninot@blanquerna.url.edu

Resum

El Concili Vaticà II descriu l'Església, a fi de determinar la seva relació específica amb l'actuació salvífica de Déu vers al món, amb la paraula *sacramentum* usada deu vegades. Aquest Concili se separa de l'ensenyament tradicional sobre la teologia sacramental i apunta a una comprensió del sacrament com a «signe de Déu» a través d'aquestes tres formulacions: 1) *L'Església com a «sacrament de Crist»*: afirmada tres cops; 2) *L'Església com a «sacrament d'unitat»*: afirmada dues vegades amb citacions de sant Cebrià; 3) *L'Església com a «sacrament universal de salvació de la humanitat i el món»*: que hi apareix cinc cops. Així apareix la sacramentalitat com a categoria teològicohermenèutica, que pressuposa una *ontologia relacional*, en la seva triple dimensió: la dimensió fenomenològica, pròpia del *signum o sacramentum tantum*, referida al seu signe exterior de l'Església organitzada com a societat (cf. LG 8); la dimensió meta-empírica, referida a la seva *res et sacramentum* expressada en el seu signe interior que és l'Església com a comunitat (cf. LG 8); i la *res tantum*, o dimensió teològica última de l'Església que és la filiació divina i la fraternitat (cf. LG 1). D'aquesta manera, aquestes tres dimensions i nivells es mantenen units sota la categoria global de sacramentalitat, mantenint cadascun d'ells la seva especificitat, i així s'estableix una coordinació diferenciadora per distingir entre l'estructura visible i la naturalesa espiritual de l'Església tot tenint present que «tot el bé que el Poble de Déu pot donar a la família humana deriva del fet que l'Església és «sacrament universal de salvació»» (GS 45).

Paraules clau: Sacramentalitat; *mysterium*; eclesiologia ontologicorelacional; la sacramentalitat com a categoria teològicohermenèutica; les tres dimensions del sacrament: *sacramentum tantum*; *res et sacramentum*; *res tantum*; perspectiva antropològica, comunicativa i ritual dels sacraments.

Abstract

In order to define the particular relation of the Church with the saving action of God with respect to the world, Vatican II describes the Church with the term sacramentum, which is used ten times. This Council departs from the traditional teaching concerning sacramental theology and points to an understanding of sacrament as the 'plan of God' by means of these three expressions: 1) The Church as the 'sacrament of Christ', repeated three times; 2) The Church as a 'sacrament of unity', used twice with quotations from Saint Cyprian; 3) The Church as a 'universal sacrament of salvation of humanity and the world, used five times. Thus, sacramentality emerges as a theologico-hermeneutical category, which presupposes a relational ontology, in three dimensions: the phenomenological dimension, associated with the signum or sacramentum tantum, concerning the exterior manifestation of the Church organized as a society (cf. LG 8); the meta-empirical dimension, concerning the res et sacramentum expressed in the interior manifestation of the Church as a community (cf. LG 8); and the res tantum, or the ultimate theological dimension of the Church, the divine son-ship and brotherhood (cf. LG 1). These three dimensions and levels are held together under the global category of sacramentality, each retaining their particularity, and in this way a differentiating coordination is established to distinguish between the visible structure and the spiritual nature of the Church, while maintaining that 'all the good that the People of God can give to the human family derives from the fact that the Church is 'a universal sacrament of salvation'.

Keywords: *Sacramentality, mysterium, ontologico-relational ecclesiology, sacramentality as a theologico-hermeneutical category, the three dimensions of sacrament, sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum, anthropological perspective, the communicative and ritual aspects of the sacraments.*

1. CAP A LA RECUPERACIÓ DE LA «SACRAMENTALITAT» DE L'ESGLÉSIA EN EL CONCILI VATICÀ II¹

El Concili Vaticà II descriu l'Església, a fi de determinar la seva relació específica amb l'actuació salvífica de Déu envers el món, amb la paraula explícita *sacramentum* usada deu vegades (LG 1. 9. 48. 59; SC 5. 26; GS 42. 45; AG 1. 5;

1. Entre la múltiple bibliografia, cf. els balanços històrics clàssics de L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II* (1974), Fribourg 2008, i W. BEINERT, «Die Sakramentalität der Kirche im Theologischen Gespräch», *Theologische Berichte IX* (1980) 13-66, així com els estudis d'Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación*, Madrid 1975, 15-119; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia II*, Madrid 1986, 760-831; H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989, 18-137; W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 325-350; J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche*, Freiburg 1992; H. O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995; el balanç dels alemanys: J. Meyer zu Schlochtern, H. J. Pottmeyer, P. Hünermann i M. Kehl, i dels francesos: L.-M. Chauvet i Ch. Duquoc, per part de P. DE MEY, «Church as Sacrament. A Conciliar Concept and Its Recep-

cf. a més, l'expressió similar: «auxili general —*auxilium generale*— de salvació d'UR 3), ja que «(Jesucrist) ressuscitant dels morts (cf. Rm 6,9) va comunicar el seu Esperit vivificant, per mitjà del qual va constituir el seu cos, que és l'Església, com a sagrament universal de salvació» (LG 48). Es tracta, sens dubte, de la més significativa descripció sobre l'Església, vista la mateixa història de la incorporació d'aquest concepte en el text conciliar arrelada en la tradició patristica i en la teologia més recent. A més, la seva novetat radica que per primera vegada en un Concili s'aplica la paraula «sagrament» a una realitat no liturgicoritual, sinó a una realitat de persones i, per tant, més lligada a la Cristologia que a la Sacramentologia. Per això LG 1 afegeix l'adverbi «com» (*veluti*) a la paraula «sagrament», donat que es tracta d'aplicar-ho a una comunitat de persones.

En efecte, el concepte de sagrament s'aplica a l'Església a partir de l'expressió del *mysterion* especialment present en la carta als Efesis així: «aquest misteri (*mysterion*, en el text grec; *sacramentum*, en la versió llatina més divulgada) és gran: ho dic amb referència a Crist i a l'Església» (5,32; cf. 1,9s.; 3,3s.9s.; 6,19).² Aquesta paraula *mysterion* es refereix al pla salvador de Déu, tal com ha estat revelat en Crist i a l'Església (cf. també Col 1,26; 2,2; Rm 16, 25s.), i és aquí on radica el nucli constitutiu de l'Església com a desplegament del *mysterion* paulí. Donat, doncs, que en la majoria de les antigues versions llatines la paraula *mysterion* s'hi traduïa per *sacramentum*, resultava obvi anomenar *sacramentum* l'Església i encara el mateix Crist.³

tion in Contemporary Theology», en L. BOEVE – J. C. RIES (eds.), *The Presence of Transcendence. Thinking 'Sacrament' in a Postmodern Age*, Leuven 2001, 181-196, i els més recents textos de B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Paris 1998; P. HÜNERMANN, «Die Kirche: Sakrament des Heils», *HThK Vat. II 2* (2004) 324-336; A. DULLES, «The Sacramental Ecclesiology of *Lumen Gentium*», *Gregorianum* 86 (2005) 550-562; A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclésiologia*, Brescia 2006; i K. H. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo* (2012), Madrid 2014; per part nostra hem enfocat en aquesta dimensió en *Ecclésiologia. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2009, 175-210, i «Sacramentalità», en G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (eds.), *Dizionario di Ecclésiologia*, Roma 2010, 1242-1255; cf. també les dues notables i molt ben informades tesis defensades a la Universitat Gregoriana de Roma sobre aquesta temàtica que s'acaben de publicar: Daniel PALAU VALERO, *La Iglesia-sacramento y los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona 2014 (director: D. Vitali), i Rafael VÁZQUEZ JIMÉNEZ, *La Iglesia, sacramento universal de Salvación. Convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico*, Málaga 2014 (director: S. Pié-Ninot).

2. Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, Salamanca 1991, 344ss; J.-N. ALETTI, *Saint Paul épître aux Éphésiens*, Paris 2001, 182-284, i el clàssic, R. PENNA, *Il Mysterion paolino*, Brescia 1978.
3. El terme grec *mysterion* es tradueix en llatí com *sacramentum* a Ef 1,9;3,3.9 5,32; Col 1,27; 1Tim 3,16 (equivalència present a PO 22); en canvi es tradueix per *mysterium* en la resta

El primer testimoniatge oriental d'això és el de la Didaché (any 70 dC), que parla del «misteri còsmic de l'Església» (11,11). A Occident el primer testimoniatge explícit n'és el de Cebrià († 258), que parla del «sagrament de la unitat» (*sacramentum unitatis*, *De cath. eccl. unitate*, 7, amb *Ep.* 66,8, citats a SC 26, i *Ep.* 69,6, citada a LG 9), que significa que l'Església és sagrament perquè la seva «realitat última» (*res*) significada és la unitat de la Trinitat.⁴ Pel seu costat, Agustí en comentar l'economia sacramental dóna primacia a l'expressió sagrament entès com a signe sagrat i situarà Crist com l'únic misteri o sagrament (*non est aliud Dei mysterium nisi Christus*: *Ep.* 187, 9.34). A més, serà en veure l'Església com a mare dels vivents que qualificarà també l'Església com a «gran sagrament» (*De nuptiis et concup.* II,4,12). En aquesta línia, una pregària del segle v —que inspira l'oració posterior a la setena lectura de la Vigília pasqual vigent— demana a Déu que miri benignament «el sagrament admirable (*mirabile sacramentum*) de l'Església sencera», expressió recollida pel Vaticà II (SC 5).⁵

La tradició agustiniana a més, precisarà el concepte de sagrament en el gènere dels *signa* com a *signum rei sacrae* i així passarà a la primera escolàstica a través d'Hug de Sant Víctor († 1141) i Pere Lombard († 1160), amb l'afirmació decisiva de Tomàs d'Aquino († 1274), per a qui el sagrament és «signe d'una realitat espiritual que santifica els homes» (ST III, q.60, a.2). També al segle XII es distingirà entre el sagrament com a signe i el misteri com a realitat significada així: «el sagrament i el misteri difereixen en això: el sagrament és un signe visible que significa alguna cosa, el misteri és alguna cosa oculta significat per ell» (Alger de Liège, *De Sacramentis* 1,5).

De fet, a partir del segle XII en què s'encunya un concepte més especialitzat i estricte de sagrament, passa a segon pla aquesta concepció sacramental de l'Església encara que roman una certa tradició agustiniana sobre Crist com a sagrament de l'Encarnació (*sacramentum Incarnationis*) i fonament de tota

d'usos del NT; cf. Ch. MOHRMANN, «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», en Ch. MOHRMANN (ed.), *Études sur le latin des chrétiens I*, Roma 1958, 233-244.

4. Subratllen l'amplitud de la fórmula eclesiològica *sacramentum unitatis* els estudis de referència: U. WICKERT, *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin 1971, 8-10; i A. ADOLF, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Frankfurt 1993, 220-229; en canvi ho ignora J. A. GIL-TAMAYO en el recent, *Cipriano de Cartago, Obras Completas I*, Madrid 2013, ¡traduint amb sorpresa *sacramentum* com «testimonio divino» (p. CI) i «misterio» (pp. 221.823)!
5. Cf. J. PINELL, «I testi liturgici, voci di autorità, nella Costituzione SC», *Notitiae* 15 (1979) 77-108.102, comenta que «la frase *totius Ecclesiae mirabile sacramentum* di SC 5, rappresenta una preziosa voce di autorità; anche perchè si tratta di un *apax* in tutta la tradizione patristica e liturgica».

sacramentalitat (així, Abelard, Hug de Sant Víctor, Pere Lombard, Hugucio...). Serà aquesta l'orientació de Tomàs d'Aquino en afirmar que «el sagrament s'assembla d'alguna manera al Verb encarnat» (ST III q.60 a.6c.) i en subratllar que Jesucrist és l'«instrument propi i conjunt» (*instrumentum proprium et coniunctum*) de la divinitat i en canvi els altres signes de salvació són «instruments extrínsecs i separats» (C.G. IV, a.41). Al seu torn, precisa que pròpiament només pot donar-se un sagrament, perquè solament hi ha una força divina i només una passió de Crist: per això Crist seria l'únic sagrament (*una virtus divina, et una Christi passio; ergo debuit esse nisi unum sacramentum*: ST III, q. 65, ob.1), el qual actua a través dels diversos sagraments. De forma similar, uns segles més endavant, Luter recordarà que «l'Esriptura coneix un sol sagrament (*solum sacramentum*): Crist, el Senyor» del qual deriven els «signes sacramentals» (WA 6.86,5ss.).⁶

Ja en el Concili Vaticà I es troben indicis d'una visió sacramental de l'Església, que en tractar de la credibilitat descarta les teories que recorrien essencialment a l'experiència interior, per afirmar el valor durador dels signes externs i especialment en la línia del pare sinodal cardenal Dechamps —antic professor d'eclesiologia de Lovaina—, el qual recorda el valor universalment reconoscible del signe que és «la mateixa Església» (*Ecclesia per se ipsa*) com «un gran i perpetu motiu de credibilitat», en ésser «un signe alçat davant les nacions (cf. Is 11,12; DH 3014)».⁷

A més, dos elements de reflexió teològica van afavorir la formulació progressiva de la teologia de l'Església com a sagrament. Així, en primer lloc, apareix l'aprofundiment de l'analogia entre Crist com a Verb encarnat i l'Església que també en certa manera és divina i humana, i que té semblança a la funció de la humanitat de Crist com a instrument de la divinitat i, especialment amb motiu de l'aniversari del dogma calcedonense en 1953, va emergir amb força el paral·lelisme entre la Cristologia i l'Eclesiologia.⁸ En segon lloc, es consolida l'afirmació de l'Església com a mediadora de la salvació, especialment dirigida a la revaloració de la institució visible que va trobar un lloc preeminent en Pius XII amb la *Mystici Corporis* de 1943 tot i que trasllueix un to i una mentalitat apològica propis d'aquell moment.

6. Sobre la postura luterana, cf. A. BIMERLÉ, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, París 1986, 238-249.

7. Cf. el nostre, «Dechamps», en C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 273ss.

8. Cf. Y. CONGAR, «Dogma cristológico y eclesiológico. Verdad y límites de un paralelismo (1954)», en Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Barcelona: Ed. Estela 1965, 65-96.

En aquest context, i a nivell teològic ja a la fi del segle XIX (J. I. Kuhn, J. H. Ostwald, J. A. Möhler, M. J. Scheeben i l'Escola Romana de G. Perrone, Passaglia...), i a partir dels anys trenta del segle XX, tal concepte reapareix teològicament (C. Feckes, I. Przywara, I. Mersch, Y. Congar, H. de Lubac...). Posteriorment, seran O. Semmelroth i K. Rahner els que aplicaran a l'Església l'expressió «protosagrament» (*Ursakrament*) per diferenciar-la dels set sagraments com a «sagrament radical i fonamental» (*Wurzel- o Grundsakrament*), o com la formulació inspirada en Y. Congar de «sagrament universal de salvació» usada tres vegades al Vaticà II (LG 48; AG 1; GS 45).⁹

Noti's que l'aspecte analògic del seu ús queda manifest amb el modisme «com un (*veluti*) sagrament» (LG 1), és a dir, a manera d'un sagrament per recordar que s'usa en un sentit diferent de l'afirmació de Trento en el sentit que només existeixen set sagraments instituïts per Crist (cf. DH 1601). D'altra banda, es parteix de la idea que la «sacramentalitat» de l'Església radica que és medidora universal de la salvació que s'explicita en dues expressions que recorden l'afirmació de Tomás d'Aquino sobre els sagraments *significando causant* (STSuppl. q.29, a.2 c.; cf. així també Trento: DH 1606), és a dir, la seva dimensió de signe i la seva dimensió de causa o instrument del do de Déu. Així, segons LG 1 d'una banda l'Església sagrament és «signe» com a expressió historicosimbòlica del do concret de Déu (perspectiva sostinguda per J. A. Möhler i, sobretot, per K. Rahner), que recorda, encara que en un context renovat, l'ús del Vaticà I (*signum levatum in nationes*: DH 3014) sobre l'Església com a «signe» i que així es privilegia el seu caràcter manifestatiu; i d'altra banda, s'afirma el caràcter medidor d'aquesta Església sagrament com a «instrument» eficaç que comunica el do de Déu (perspectiva prioritària

9. O. Semmelroth va usar per primer cop «Ursakrament» (sagrament original, primordial o proto-), a *La Iglesia como sacramento original* (1953), San Sebastián 1966, però després del Vaticà II prefereix «Wurzelsakrament» (sagrament radical o fontal), en *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1973, 330-362; K. Rahner usa especialment «Ur-» («proto-sagrament», en *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964, 11-20), així com «Wurzel-», «Gesamt-», «Sakrament des Heiles der Welt», i, s'inclina finalment per «Grund-sakrament» (sagrament fonamental) en *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 473-475; tal canvi fou una reacció a la crítica d'E. Jünger, «¿La Iglesia sacramento?», en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Cuestiones de eclesiológia y teología de Martín Lutero*, Salamanca 1984, 97-124 [= *ZThK* 80 (1983) 432-457], per deixar clar que la sacramentalitat de l'Església pressuposa la sacramentalitat de la naturalesa humana de Crist que seria pròpiament el «proto-sagrament o sagrament primordial»; cf. la reafirmació posterior del mateix E. JÜNGEL, *Ser sacramental*, Salamanca 2007. Ja en 1939 parlava que «la Iglesia es un gran sacramento», en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona 1959, 67; l'expressió *sacramentum salutis* es pròpia de Congar, segons C. Th. M. VAN VILET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar*, Mainz 1995, 208-214.

d'É. Mersch i O. Semmelroth), formulació que recupera en un marc més ampli l'expressió «instrument» que a la *Mystici Corporis* núm. 30 s'aplica a l'Església.

2. EL SEU ÚS EN EL CONCILI VATICÀ II

2.1. Context previ als textos definitius

Pel que fa a la *Sacrosanctum Concilium*: el primer lloc on apareix aquest tema és l'esquema de la comissió litúrgica preparatòria del 10 d'agost de 1961 on s'afirma que l'Església és «sagrament» i es citen les obres de P. Broutin S.J., *Mysterium Ecclesiae* (1947), i O. Semmelroth S.J., *L'Església com a sagrament original* (1955). Al seu torn, en aquest esquema es fa referència al concepte de Crist sagrament i es cita l'obra d'E. Schillebeeckx O.P., *Crist sagrament de l'encontre amb Déu* (1960), encara que s'observa que en el text conciliar proposat no s'hi inclou tal afirmació «per a no crear dificultats» (*ne faciat difficultates*).¹⁰

Aquest esquema preparatori va passar fonamentalment al text definitiu conciliar de tal forma que la qualificació de l'Església com a «sagrament» apareix dues vegades a SC i sempre amb una cita patristica: així a SC 5: «del costat de Crist adormit sobre la creu va néixer el sagrament admirable», referida a Agustí (*In Pg.138,2*), i a més a la citada pregària del segle v la qual demana a Déu que miri benignament «el sagrament admirable (*mirabile sacramentum*) de l'Església sencera». En segon lloc, a SC 26 s'hi diu que «les accions litúrgiques no són accions privades, sinó celebracions de l'Església, que “és sagrament de la unitat”», expressió aquesta última referida a Cebrià (*De cath. eccl. unitate*, 7; cf. *Ep. 66,8,3*).

Pel que respecta a la *Lumen Gentium*, en el debat conciliar, publicat en les seves Actes, s'incloué una llarga nota explicativa que és una presentació formal de la doctrina sobre la sacramentalitat de l'Església als pares conciliaris i que diu així: «*Sacramentum* en sentit ampli, o *mysterium* o signe eficaç de

10. Cf. aquestes referències, a I. ONATIBÍA, «La Eclesiología en la “SC”», en AA.VV., *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*, Roma 1986, 171-182.172ss; P. BROUTIN S.J., que fou professor de Lovaina, subratllava la importància de la categoria «misteri» aplicada a l'Església ja que dóna el primat a la seva dimensió orgànica més que a la seva dimensió institucional (segons escriu en el seu, *Mysterium Ecclesiae*, VII-XV); a la seva síntesi posterior, «Église: *Mysterium Ecclesiae*», *DSp* 4 (1960) 468-479.472-475, afirma que l'Església és «le sacrament primordial: l'*Ur-Sakrament*».

salvació es diu solemnement de Crist en s. Agustí, en Ep. 187,11.34; *non est enim aliud Dei mysterium (sacramentum) nisi Christus*. Frequentment en els Pares tal expressió designa tota l'economia salvífica que es desenvolupa en diversos ritus del culte a l'Església. És per aquest motiu que la mateixa Església sigui qualificada per Ireneu com «arra d'incorruptió, confirmació de la nostra fe i escala d'ascens cap a Déu», *Adv. Haer.* III,24,1. Sobre l'Església sacrament d'unitat parla explícitament sant Cebrià, *Ep.* 69,6: «sacrament d'unitat inseparable», cf. *Ep.* 55,21. En sentit estricte només existeixen set sacraments instituits per Crist» (cf. AS II/1, 223ss). Com pot constatar-se la influència de la teologia alemanya i més directament la de K. Rahner en aquesta explicació conciliar estan fora de tot dubte.¹¹

2.2. L'ús de la paraula «sacrament» al Vaticà II

Aquest Concili se separa de l'ensenyament tradicional sobre la teologia sacramental, i apunta a una comprensió del sacrament com a «significació de Déu», tal com recorda el relator conciliar en precisar que «misteri designa una realitat divina transcendent i salvífica, que d'alguna forma es revela i manifesta visiblement». Per això, s'afirma en LG 3 que «a l'Església hi està misteriosament (*in mysterio*) present el Regne de Déu», la qual és coextensiva a la història de la humanitat, encara que es realitza en diverses fases tal com recorda LG 2 i per això l'Església és «germen i inici del Regne» (LG 5). La seva realitat sacramental es manifesta referida a l'Església al Vaticà II a través d'aquestes tres formulacions: 1) *L'Església com a «sacrament de Crist»*: afirmada tres cops (SC 5; LG 1; GS 42); 2) *L'Església com a «sacrament d'unitat»*: afirmada dues vegades sempre amb citacions de sant Cebrià (SC 26; LG 9); 3) *L'Església com a «sacrament universal de salvació de la humanitat i el món»*: que hi apareix cinc cops (LG 48; AG 1.5; UR 3; GS 45).

¿Per què finalment el Vaticà II va preferir la categoria sacrament per a descriure l'Església i no altres, especialment la de Cos Místic que havia proposat la *Mystici Corporis* de 1943, amb aquests qualificatius: «si es vol definir i descriure aquesta vertadera Església de Jesucrist, que és Una, Santa, Catòlica, Apostòlica i Església Romana, no es pot trobar una expressió més noble, més sublim o més divina que la frase que la qualifica com "el Cos Místic de

11. Cf. G. WASSILOWSKY, *Universale Heilssakrament Kirche. Karl Rahner Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001, 330s., on recull un text de K. Rahner del 1963, pràcticament idèntic a l'explicació conciliar transcrita.

Crist"» (*DH* 380)? Per una banda, cal dir que per a constatar la inicial recepció catòlica positiva generalitzada d'aquesta Encíclica perquè intentava introduir un concepte biblicoteològic per a superar el concepte jurídic més difós, especialment a partir de la publicació del *Codi de Dret Canònic* del 1917, que l'entenia com a «societat perfecta».

Però, per altra banda, la comprensió de Cos més com a corporació social que com a organisme viu —que és la característica de la concepció paulina—, que la va portar a identificar-lo totalment amb l'Església Catòlica Romana, suscità perplexitats poc manifestes públicament, però que xocaren fortament en la Comissió Doctrinal del Concili Vaticà II que tenia com a secretari precisament el redactor segon de la *Mystici Corporis*, S. Tromp. La posterior incorporació com a secretari adjunt i redactor final de la *LG* de Gerard Philips, acompanyat per Y. Congar, va marginar aquest concepte i va cercar en la tradició patrística africana, especialment de Cebrià de Cartago, el nom de sagrament, que per altra banda ja diversos teòlegs a partir de Möhler i Scheeben havien començat a esbossar (així, H. de Lubac, Y. Congar, O. Semmelroth, K. Rahner...). Aquest últim fou l'inspirador de l'esquema conciliar sobre l'Església dels bisbes alemanys que optava clarament per la comprensió sacramental de l'Església. Una certa tensió entre S. Tromp i la majoria de la Comissió liderada per G. Philips – Y. Congar, es pot descobrir amb els qualificatius que el darrer escriu sobre la forma d'obrar de S. Tromp en el seu diari conciliar.¹² Això també pot fer entendre la brevetat donada al títol de Cos Místic centrat només a *LG* 7, que però és més bíblica restant la *Mystici Corporis* citada molt austerament, tenint present a més que poc després, a *LG* 8, «Cos Místic» es distanciarà de l'Encíclica ja que equival simplement a la dimensió espiritual de l'Església.¹³

En aquest context s'entén la recerca dels experts conciliaris d'una categoria englobant de l'Església més arrelada en la història eclesial i d'aquí ve el salt vers la tradició patrística més antiga com és sagrament que alhora subratlla la dialèctica entre la visibilitat i la invisibilitat de l'Església, a través de la categoria sacramental que té l'avantatge de presentar la visibilitat amb perspectiva de signe i no de societat perfecta, signe que és sempre de caràcter

12. Y. Congar descriu la tasca de S. Tromp amb les dures expressions com a «domineur, fasciste, dictateur», *Mon Journal du Concile I*, Paris 2002, 69; igualment, J. Komonchak el qualifica de «dictatorial y tiránico», dins «La lucha por el concilio durante su preparación», en *Historia del concilio Vaticano II*, vol. I, Salamanca 1999, 220.

13. Els notables experts conciliaris, Y. Congar, G. Philips i L. Cerfaux, subratllaven una «certa discontinuitat» entre la *Mystici Corporis* i el text conciliar de *LG* 7, cf. S. ALBERTO, «*Corpus suum mystice constituit*» (*LG* 7), Regensburg 1996, 542-544.

indicatiu i no imperatiu, i que alhora incorpora els ulls de la fe en la visió més profunda d'aquest signe sagrat que és l'Església. Però tots sabem que aquesta comprensió de l'Església com a Misteri, tot i ésser central en el Vaticà II, no acaba d'ésser prou present en els tractats eclesiològics, arrelats sovint més en una comprensió visibilista del Vaticà I que la més mistericosacramental del Vaticà II.

3. L'ESGLÉSIA SAGRAMENT COM A EXPRESSIÓ D'UNA ECLESIOLOGIA RELACIONAL

Aquesta perspectiva de l'Església sacrament comporta una opció per una «eclesiologia relacional», ja que parlar de sacrament és parlar de signe que va més enllà d'ell mateix i així manifesta la seva relació amb el significat. El pas doncs d'una eclesiologia «societària» i estàtica —dominant abans del Vaticà II— a una eclesiologia «sacramental» comporta el fet de retrobar la dimensió relacional de la seva realitat que és escatològica, és a dir que 'ja' hi és plenament present, però «encara no» ha arribat a la seva realització plena en la història. Aquesta eclesiologia relacional de la sacramentalitat eclesial queda ben sintetitzada en el text inicial de la *LG* quan s'afirma de què és sacrament l'Església: de «la unió amb Déu i la unitat de tot el gènere humà» (*LG* 1), res més ni res menys que de «la salvació» (*LG* 48.59; *AG* 1.5; *GS* 45) i «la unitat» (*LG* 48; *AG* 1; *GS* 45), per excel·lència sintetitzada en la filiació divina i la fraternitat humana universal resumides en la invocació inicial de la pregària del Senyor: «Pare» (filiació), «Nostre» (fraternitat).

4. LA SACRAMENTALITAT SALVÍFICA UNIVERSAL DE L'ESGLÉSIA COM A REVERS POSITIU DE L'AXIOMA «FORA DE L'ESGLÉSIA NO HI HA SALVACIÓ» (*EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS*)

L'axioma «fora de l'Església no hi ha salvació» forjat per Cebrià († 258) i Orígenes († 253), inicialment, era una crida a la unitat contra tots aquells que la posaven en perill (cismes, heretgies...). El Vaticà II recupera aquest axioma amb una formulació positiva quan afirma que «aquesta Església pelegrina és necessària a la salvació» (*LG* 14) i que és «sacrament universal de la salvació» (*LG* 48; *GS* 45; *AG* 1). Al seu torn, recorda que «tots els homes estan convidats al Poble de Déu; (a ell) pertanyen de diverses maneres o estan destinats els catòlics, els altres cristians i fins i tot tots els homes en general cridats a la salvació per la gràcia de Déu» (*LG* 13), i a més precisa que «els que sense

culpa seva no coneixen l'Evangeli de Crist i la seva Església, però busquen Déu amb sincer cor i intenten en la seva vida, amb l'ajuda de la gràcia, fer la voluntat de Déu, coneguda a través del que els diu la seva consciència, poden aconseguir la salvació eterna» (LG 16; cf. GS 22; AG 7).¹⁴

«Aquesta doctrina —es va aclarir en les sessions conciliars— es funda en el fet que Crist va morir per tots els homes, i per tant van anar objectivament redimits, i amb l'enviament del seu Esperit els crida i els dirigeix tots al seu regne. De fet, tota gràcia, en qualsevol lloc on es concedeixi, té una certa índole comunitària i es refereix a l'Església (*indolem quamdam communitariam induit et ad Ecclesiam respicit*)». I això tenint a més present que «solament per mitjà de l'Església catòlica de Crist, que és auxili general de salvació, pot aconseguir-se la plenitud total dels mitjans de salvació» (UR 3).

Aquest ensenyament conciliar ha estat fet pel document de la Comissió Teològica Internacional sobre «El cristianisme i les religions» de 1996 que amb seny conclou l'anàlisi d'aquest axioma amb aquestes paraules: «la frase *extra Ecclesiam nulla salus* en el seu sentit original és el d'exhortar a la fidelitat als membres de l'Església (cf. Orígenes i Cebrià). Integrada aquesta frase en la més general *extra Christum nulla salus*, ja no es troba en contradicció amb la crida de tots els homes a la salvació».¹⁵

5. LA SACRAMENTALITAT SALVÍFICA UNIVERSAL DE L'ESGLÉSIA COM A EXPRESSIÓ DEL SEU ÉSSER «UNIVERSALE CONCRETUM SACRAMENTALE» DEPENDENT DE L'«UNIVERSALE CONCRETUM PERSONALE» QUE ÉS JESUCRIST

La categoria «universal concret» (*universale concretum*) designa teològicament el caràcter únic, universal i per tant escatològic de Jesucrist i del cristianisme i, per aquesta raó i gràcies a la «sacramentalitat», es pot aplicar analògicament també a l'Església com a «universal concret sacramental» (*universale concretum sacramentale*).¹⁶

La qualificació de Jesucrist com a «universal concret» significa que «la singularitat de Crist és una singularitat que ni pot explicar-se, ni és compren-

14. Cf. les atentes síntesis postconciliars de F.-A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Bilbao 1999; i B. Sesboué, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, Madrid 2006.

15. CTI, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 584.

16. Per part nostra hem afegit l'adjectiu *sacramental* en parlar de l'Església per a la seva correcta comprensió com a «universal concret», als nostres textos: «La Encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental», *Gregorianum* 80 (1999) 645-676.673; *La Teología Fundamental*, Salamanca 2009, 280.292-297; *Diccionario de Eclesiología*, 1085ss; i *Eclesiología*, 187-189.

sible per al món, perquè és la singularitat de Déu que Crist irradia i comunica, el qual la dona al seu Cos, que és a un temps la seva esposa: l'Església. Per això, l'Església pot ser entesa com una realitat «concreta» (*concretum*) que, a la seva manera, és a dir missionerament, ha de ser «universal» (*universale*).¹⁷

Ara bé, ha de tenir-se en compte que aquesta concepció de l'«universal concret» ha d'aplicar-se a l'Església sacramentalment per no donar-hi un valor absolut, ja que l'Església està també sota el judici escatològic definitiu (cf. Mt 19,28). En efecte, un integrisme que volgués suprimir aquesta tensió i negui de fet l'autonomia pròpia del món contradiu la situació de l'Església que en aquesta terra mai no pot ser «Església triomfant». És ben cert que l'error no té objectivament el mateix dret que la veritat, però, per raó del caràcter sacramental i peregrinant de l'Església en la història de la salvació, el discerniment últim només es donarà en la collita escatològica de la fi dels temps (cf. Mt 13,30). Així, doncs, la tesi ben entesa del caràcter únic i universal del cristianisme present a l'Església com «universal concret sacramental» fa possible la llibertat de consciència i de religió, i d'aquesta forma prohibeix l'ús de tot mitjà de coacció al servei de l'Evangelí.¹⁸

6. LA SACRAMENTALITAT COM A CATEGORIA TEOLOGICOHERMENÈUTICA

El pensament «sacramental» és una forma de comprensió típicament present en la fenomenologia de la religió, que vol expressar que una realitat i un esdeveniment són «més» ja que amaguen alguna cosa «més profunda» del que apareix a la superfície. La paraula «sacramentalitat», doncs, es converteix en categoria teològicohermenèutica ja que expressa com la realitat interior i més profunda del Déu transcendent se serveix com a mitjà de la realitat exterior. Per això no és estrany que en la tradició teològica (entre altres: Agustí, Bonaventura, Tomàs, Fr. Suárez...) parlessin tant de sagraments «naturals» (el naixement, el convit, el servei comunitari, el matrimoni, la mort...), com de «veterotestamentaris» (la circumcisió, la celebració de la Pasqua i el bé pasqual, la unció dels sacerdots i reis, el culte del temple...), que Trento recorda

17. H. U. VON BALTHASAR, «Caracteres de lo cristiano», en *Verbum Caro* (Ensayos Teológicos I), Madrid 1964, 209-233.222.

18. Cf. les fines precisions de W. KASPER, «Cristianismo: carácter absoluto», *Sacramentum Mundi* 2 (1972) 54-59.

genèricament (DH 1602), per expressar així l'estructura «sacramental» —amb gestos i paraules— de la relació interhumana i religiosa.

D'altra banda, el Concili Vaticà II amb la densa fórmula «accions i paraules» (*gestis verbisque*: DV 2.4.14.17.19) ha qualificat l'estructura pròpia de tota la Revelació cristiana transmesa per l'Església en clau precisament «sacramental». D'aquesta forma, la sacramentalitat es manifesta com la categoria teologicohermenèutica per excel·lència per expressar l'economia reveladora centrada en Jesucrist, com a sagrament originari, i a través de la seva Església, com a sagrament fonamental, i de cadascun dels sagraments concrets, com a realitzacions actualitzadores del sagrament fonamental amb aquestes característiques:

6.1. *La sacramentalitat com a epistemologia realista i mediata*

La categoria hermeneuticosacramental pressuposa un tipus d'epistemologia que vol superar tant una visió positivista i màgica en clau racionalista, com una visió espiritualista i fideïsta en clau subjectivista. Es tracta d'apostar per una epistemologia arrelada en un realisme crític i mediat, que parteix de la mateixa realitat destriada críticament i expressada per mediació de símbols i signes, que la manifesten com a «realitat significativa». Aquest enfocament epistemològic es manifesta per la mediació en clau de «transparència» que efectua el signe en situar-se a mig camí entre la transcendència i la immanència, les dues característiques pròpies de l'economia cristiana en la història, perspectiva ben expressada per Ef. 4,6: «un Déu i Pare de tots, sobre (*epi*: transcendent) tots, a través (*dià*: transparent) de tots i en (*en*: immanent) tots».¹⁹

6.2. *L'«ontologia relacional» de l'Església sagrament com a categoria hermenèutica central*

La comprensió de l'Església com a sagrament en el Concili Vaticà II no apareix, per tant, com un concepte de l'Església al costat d'altres conceptes, sinó que és més aviat una afirmació sobre la qual es podria afirmar la seva «ontologia» pròpia en clau relacional, que es troba expressada en les afirmacions

19. Així, L. Boff inspirant-se en P. THEILLARD DE CHARDIN, *Die Kirche als Sakrament*, 162ss.

teològiques sobre l'Església. I és en aquesta «ontologia relacional»²⁰ de l'Església sacrament, on trobem la categoria hermenèutica apropiada per unir els seus diversos aspectes místics i històrics, això és, «Església procedent de Déu» i la «formada per homes»; la seva santedat i la seva necessitat de purificació en els seus membres; la seva transcendència i historicitat; el do de Déu que comunica i les seves mediacions visibles.

La significació de la sacramentalitat de l'Església és tal que mai no minimitzarà l'Església visible, considerant-la només com una realitat social i jurídica, ja que el seu ésser sacramental dóna a la realitat social i visible de l'Església una fonamentació més íntima i profunda. En efecte, si l'Església és sacrament, vol dir que s'hi fa visible i pren cos concret la nostra unió amb Déu mateix en Jesucrist i amb tota la humanitat (cf. *LG* 1). Així, si es considera l'Església visible com a sacrament, aquesta assumeix importància per ser la corporització de la presència de Déu en Jesucrist i evita tant un espiritualisme fonamentalista, que creu estar en contacte immediatista amb Déu, com un materialisme jurídicista que dóna un valor quasi absolut a l'organització externa. I és aquí, on es nota a faltar una forma jurídica, en clau d'*ordo communionis*, que pugui assumir ambdues dimensions: l'externa i la interna, ja que el Dret Canònic, com també el dret en general, assumeix primàriament el fur extern, donat que segons l'axioma clàssic: *de internis nemo iudicat, neque Ecclesiam* («sobre les qüestions internes ningú no jutja, ni l'Església»)²¹. Això ha fet que durant aquests cinquanta anys del postconcili la recepció de la categoria sacrament hagi privilegiat els aspectes externs i jurídics i que, per tant, els sacraments i, amb ells, l'Església hagin continuat tenint una forma de comprensió que tendeix a un cert nominalisme, tal com ha passat en molts dels tractats sobre els sacraments, fins i tot en l'etapa postconciliar.

20. Segons el forjador d'aquest concepte, A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, Madrid 1991, 205-217 («Una ontología relacional»); cf. D. L. NEY, «Relationale Ontologie», *3LThK* 8 (1999) 1030s.

21. De fet el c.130 del *Codi de Dret Canònic* se situa prioritàriament en aquesta línia en afirmar que «la potestat de règim ordinàriament s'exerceix en el fur extern»; cf. la precisa síntesi de F. J. URRUTIA, «El criterio de distinción entre fuero interno y fuero externo», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 411-429.

6.3. *Les tres dimensions del sagrament: el «signe exterior» —sacramentum tantum—, el «signe interior» —res et sacramentum— i «la realitat teològica última» —res tantum—*²²

L'expressió sagrament aplicada a l'Església té com a «punt de referència» gnoseològic els sagraments. En aquesta perspectiva és pertinent la terna o triple dimensió sorgida en l'alta escolàstica com articulació de la realitat sacramental recollida segons Tomàs d'Aquino així: «en cada sagrament existeix alguna cosa que és el *sacramentum tantum* —el sagrament o signe exterior només—; alguna cosa que és la *res tantum* —la realitat última teològica—, i alguna cosa que és la *res et sacramentum* —la realitat i el signe interior intermedi—» (*Sent. IV d.4 q.1 a.4 qc.2.*).

Aquest principi hermenèutic de la sacramentalitat eclesial té una triple dimensió ontològica, referida a la *res tantum*, o realitat teològica última, centrada en la filiació divina i la fraternitat espiritual (cf. *LG 1*); la dimensió meta-empírica, referida a la seva *res et sacramentum*, manifesta en el seu signe interior que és l'ésser comunitat de creients (cf. *LG 8*); i la dimensió fenomenològica, pròpia del *signum o sacramentum tantum*, referida al seu signe exterior organitzat com a societat (cf. *LG 8*), pot orientar tot el tractat sobre l'Església convertint-se en el seu fil conductor. En efecte, una lectura atenta de la *LG* proporciona elements per a les tres dimensions de la sacramentalitat de l'Església que poden donar raó de la seva realitat total.

Així, doncs, el «signe visible» de l'Església és tractat en la seva doble dimensió, superant sant Agustí i acostant-nos a Tomàs d'Aquino: la dimensió interna com a «signe eclesial interior» meta-empíric que és l'Església com a comunitat de creients, i l'externa com a «signe eclesial exterior» fenomenològic que és l'Església organitzada com a societat, en el qual es recupera la distinció entre l'Església «de l'amor» —comunitat—, i l'Església «del dret» —societat—, no vistes com a contradictòries sinó com a expressió de la seva «única realitat complexa» (*LG 8*). En aquest sentit pot ser útil la distinció sociològica clàssica entre «comunitat» i «societat», on la primera subratlla una vertebració més afectiva, personal i carismàtica que podria correspondre

22. El papa Innocenci III (a.1202) usa aquesta triple divisió així: «Primum est *sacramentum geminae rei*. Secundum est *sacramentum unius, et alterius res*. Tertium est *res gemini sacramenti*» (DH 783); cf. R. F. KING, «The Origin and Evolution of a Sacramental Formula: "sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum"»: *The Thomist* 31 (1967) 21-82; J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, en *Handbuch der Dogmengeschichte IV,1a*, Freiburg 1980, 142-144; i W. A. VAN ROO, *The Christian Sacrament*, Roma 1992, 51.54.

al «signe interior» i on la segona mostra una articulació més estructurada, jurídica i institucional que s'assembla al «signe exterior».²³

La distinció, doncs, entre signe eclesial interior i exterior, assignant al primer l'Església com a comunitat i, al segon, l'Església com a societat, respon a aquests dos accents principals, encara que tots dos s'entrecreuen i per tant convé no radicalitzar tal distinció en si útil per articular i mútuament fecundar la dimensió més jurídica de l'Església amb la seva dimensió més comunitària, tenint present que en definitiva ambdues són «dispositives» per a la «realitat última i teològica» ontològica de l'Església sacrament. No sense raó Tomàs d'Aquino així ho recordava en qualificar la «realitat última» de l'Església com a «realitat teològica», ja que la seva finalitat és la unió amb Déu.²⁴

És aquesta la perspectiva que hem plantejat en el nostre manual, *Eclesiologia*, perspectiva que es pot resumir així: la triple articulació de la definició clàssica del sacrament (*res tantum*, *res et sacramentum*, *signum tantum*) serveix per articular, donant unitat en la diversitat de dimensions, l'única realitat de l'«ésser eclesial». Així, doncs, no es podrà parlar de contemplar la realitat espiritual al marge de la visible, ni viceversa: la *res sacramenti Ecclesiae* (comunió teològica), la *res et sacramentum sacramenti Ecclesiae* (comunitat sacramental dels creients) i el *sacramentum Ecclesiae* (societat) són tres dimensions (ontològica, meta-empírica i fenomenològica) de l'únic misteri de l'Església, que té el seu origen i el seu terme en Déu («eclesiologia teològica»),²⁵ cosa que fa que la dimensió ontològica assumeixi una especial rellevància i que les altres dues quedin sotmeses a ella.

23. Aquesta distinció s'aplicà a l'Església a la primera meitat del segle XX sota la denominació d'Església de la «caritat» i Església del «dret», influïda per la distinció sociològica de F. TONNIES, *Comunidad y sociedad* (1887), Barcelona 1979.

24. Per al nostre professor, que fou bisbe auxiliar de Barcelona, P. TENA, *La palabra Ecclesia*, Barcelona 1958, 263ss, el *sacramentum tantum* són els fidels reunits en «ecclesia»; la *res et sacramentum* és la celebració eucarística, i la *res tantum* es la gràcia que es difon del Crist glorificat; és W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut II*, Essen 1964, 380s., que per primer cop qualificà la dimensió fenomenològica del sacrament com a *sacramentum tantum*; la dimensió meta-empírica com a *res et sacramentum*, i la dimensió ontològica com a *res tantum*; més recentment A. DULLES, «The Sacramental Ecclesiology of *Lumen Gentium*», *Gregorianum* 86 (2005) 550-562.555, ha qualificat l'estructura visible de l'Església com a *sacramentum tantum*; la totalitat de l'Església com a *sacramentum et res*, i la gràcia com a *res sacramenti*.

25. Formulació feliç de l'eclesiologia de Tomàs d'Aquino consagrada per G. SABRA, *Thomas Aquinas «Vision of the Church»*, Mainz 1987, 183-197 («A Theological Ecclesiology») i rellançada a la nostra *Eclesiologia*, 235-238.

7. LA SEVA RECEPCIÓ EN AQUESTS CINQUANTA ANYS

Què ha passat en aquests cinquanta anys? Són escassos i molt els estudis sobre la sacramentalitat de l'Església: els de primera hora són dependents totalment o repeticions dels treballs preconciliars ja citats, especialment de K. Rahner i de O. Semmelroth. Durant una llarguíssima etapa el seu estudi s'ha reduït en la majoria de tractats sobre l'Església a un títol més, tot repetint els teòlegs i estudis citats. Per això es pot constatar amb raó l'eclipsi de la naturalesa sacramental de l'Església.

Més recentment dos rellevants teòlegs catòlics G. Canobbio²⁶ y H. Légrand²⁷ han contribuït a posar-la fins i tot en qüestió, encara que aquesta crítica o reticència té com a rerefons la referència a la sacramentalitat en clau nominalista pròpia de la neoescolàstica, justament injuriada per Luter i que actualment continua present per part dels luterans, sobretot en E. Jüngel.²⁸ En aquest sentit sembla que Canobbio i Légrand, molt sensibles al diàleg ecumènic amb el luteranisme, resten impressionats segurament amb excés per les objeccions luteranes molt lligades a una visió nominalista dels sacraments.

Només més recentment emergeix alguna nova reflexió, per una banda, des de l'escola dominica francesa, per part de B.-D. de la Soujeole per explicitar què vol dir l'Església com a comunió;²⁹ d'altra banda, des d'una visió més antropològicopastoral orienta la seva reflexió el cardenal A. Scola;³⁰ una tercera proposta, feta per un servidor, amb un manual, *Eclesiologia* (2006), que resulta ésser el més elaborat sobre aquest tema en el postconcili, del qual el present text és una síntesi, i, finalment, el rellevant teòleg K. H. Menke de Bonn acaba de publicar un tractat general sobre la sacramentalitat en el catolicisme amb un ampli capítol sobre l'Església com a sacrament.³¹

Noti's, amb tot, que l'opció del Vaticà II per l'Església com a sacrament no es refereix a una visió neoescolàstica i nominalista, sinó al concepte patristic,

26. «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata?», en ATI, *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano 2005, 115-181; i «L'actualitat de l'eclesiologia del Vaticà II i la seva recepció», en *La relació entre Església i món d'avui a la llum del Concili Vaticà II* (Qüestions Teològiques 12), Barcelona 2011, 43-75.

27. «Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique», en C. THEOBALD (ed.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Paris 2006, 49-62 y 64ss.

28. Cf. la seva síntesi més recent, *Ser sacramental*, Salamanca 2007.

29. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Paris 1998.

30. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eclesiologia*, Brescia 2006.

31. *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid 2014 (original, Regensburg 2012) 159-298 («La Iglesia: ¿sacramento de Cristo o sacramento del Espíritu Santo?»).

especialment de Cebrià (cf. les seves tres cites a, SC 26 i LG 9, amb la referència a Agustí i a una pregària del segle v a SC 5). I, en aquest sentit, l'aplicació a l'Església de la categoria sacrament apareix com a pertinent, ja que parteix del seu ús patristic com a expressió misteriosa del disseny salvífic en la història, essent aquesta prèvia a la formulació sacramental medieval que la circumscriu als set ritus litúrgics dels sacraments. En aquest marc es redescobreix la seva dimensió escatològica com a Església que gràcies a l'Esperit és *sacramentum futuri* i, per tant, en la seva història hi conviuen alhora la seva *forma crucis* et *forma gloriae*, és a dir la seva forma paradoxal i limitada, com també la seva forma transcendent i gloriosa.³²

A més, convé tenir present les següents anotacions: 1) d'una banda, la diferència entre Crist i l'Església, malgrat l'analogia expressada en LG 8, fa que a l'Església no hi existeixi la unió hipostàtica, i per això a l'Església com a comunitat *permixta* (Agustí) hi ha pecat —en canvi, no en Jesucrist!—, i per això l'ús de tal qualificació no la sacralitza indèdudament!; 2) d'altra banda, convé tenir present la diferència de Tomàs d'Aquino (cf. ST III, q. 60, a.2c i ad1; *In Sent* IV, d.1, q.1, a.1, s.1, ad2), entre la simple expressió o signe d'una realitat sagrada com a «vestigi diví» tal com la creació, i el sacrament pròpiament dit que comporta, a més, que sigui santificador i, per tant, generador d'una nova creació (cf. 2Co 5,17; Gal 6,15).³³ Aquesta distinció ajuda a precisar millor la seva aplicació a l'Església, no purament com a expressió o signe d'una realitat sagrada, sinó, a més, com la presència santificadora de Crist a diversos nivells (SC 7): poble de Déu: batejats/ordenats; Paraula de Déu; Sacraments...; 3) finalment, notis com la triple dimensió tomista (*res/res et sacramentum/sacramentum*) de la sacramentalitat ofereix una articulació matisada i no simplista d'aquesta categoria mostrant els tres estrats de la «sacramentalitat» d'aquesta complexa realitat mistericohistòrica que és l'Església: amb la seva realitat teològica i última, que és la filiació i la fraternitat en Crist (o *dimensió ontològica*); amb el seu signe interior, com comunitat creient (o *dimensió meta-empírica*) i amb el seu signe exterior, com societat organitzada (o *dimensió fenomenològica*).

32. Tota aquesta discussió a K. DIEZ, «*Ecclesia non est civitas platonica*». *Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jharhunderts auf Martin Luthers Anfrage and die «Sichbarkeit» der Kirche*, Frankfurt 1997, 425-459.

33. Anota A. M. Roguet que «més que signes de Déu les creatures sensibles són els seus vestigis, les petjades de la causalitat divina que assenyalen l'existència de Déu. Tot i amb tot, ni ens revelen la seva naturalesa íntima, ni ens santifiquen i, per tant, no són sacraments», *Somme Théologique. Les Sacraments*. 3^a, QQ 60-65 (1951) 204.

D'aquesta forma, aquests tres estrats, dimensions o nivells es mantenen units sota la categoria global de sacramentalitat, mantenint cadascun d'ells la seva especificitat, i així s'estableix una coordinació diferenciadora per distingir entre l'estructura visible i la naturalesa espiritual de l'Església. Valguin, doncs, aquestes pistes per precisar millor la vàlida teològica d'una eclesiològia sacramental de comunió, a partir de l'afirmació de l'Església com a sacrament, arrelada en la millor teologia patristica i escolàstica, el desenvolupament de la qual al Vaticà II l'obre a la missió al món ja que «tot el bé que el Poble de Déu pot donar a la família humana deriva del fet que l'Església és "sacrament universal de salvació"» (GS 45).

8. NOTA SOBRE LES PERSPECTIVES ECLESIOLOGICOPASTORALS DEL CONCEPTE SAGRAMENT

La qüestió entorn del lloc i de l'espai del cristià i de l'Església al món secular actual és sempre un dels interrogants més habituals del moment present. De fet, la visió que sovint es té de l'Església com una espècie d'àmbit sagrat sense relació concreta amb el món del seu entorn i només accessible als iniciats, apareix com bastant comuna. Per això, la teologia renovadora contemporània ha volgut afrontar aquesta qüestió centrant de nou tota la fe cristiana no tant en moltes afirmacions o prescripcions, sinó en la persona de Jesucrist i la nova vida que proposa. No sense raó, s'ha dit que el mateix Concili Vaticà II en tractar de la Revelació de Déu ha operat una «concentració cristològica» (H. de Lubac, J. Ratzinger) en afirmar que Jesucrist és «el mediador i la plenitud de la Revelació» (DV 2.4).

Fidel a aquest enfocament inicial, el mateix Vaticà II ha volgut operar un «recentrament eclesial» per passar, d'una Església com a «societat perfecta» i per tant punt de referència en si, a una visió més modesta de l'Església a nivell de «signe» i «símbol» indicatiu i evocatiu de la presència de Jesucrist al món, reconeixible així per als creients. Per indicar aquesta «nova» visió de l'Església, el Vaticà II ha recuperat el concepte antic de «sacrament» com a «signe sagrat» i és, en aquest sentit i amb el desig de donar una descripció de l'Església tant cap endins com cap enfora, que el Concili Vaticà II defineix de forma resumida l'Església com el «sacrament universal de salvació» (LG 48; GS 5).

Però en el postconcili tal concepte ha experimentat un progressiu oblit degut, primerament, a la dificultat d'aplicar-ho a l'Església, sense caure en la creença que es tracta d'afegir un altre sacrament als clàssics set sacraments. La segona dificultat que sorgeix és potser més profunda ja que comporta de

concebre primàriament l'Església no com una estructura i organització externes, sinó com una realitat sacramental no reductible a uns edificis i organitzacions, ni a la mateixa jerarquia, sinó com a *signe sacramental* de la presència de Jesucrist en l'Evangeli, en els Sagraments i en la vida de tot el Poble de Déu que intenten testificar-ho al nostre món.

De fet, el Vaticà II amb la visió sacramental de l'Església no pretenia una sublimació ideològica de l'Església, sinó que, per contra, volia superar les estretors i unilateralitats del concepte d'Església més usual en el segon mil·lenni de la seva història. Qüestió que ha de tenir-se molt en compte si es vol entendre correctament que el concepte d'Església sagrament comporta una visió nova de la relació entre Església i món que salvaguarda l'autonomia d'ambdues. En efecte, l'Església no es col·loca de forma externa o juxtaposada al món, sinó en el seu interior com a «ferment», «llevat», «oferta», «invitació»... D'aquí, l'expressió de *signe-sagrament* i, per tant, no com a poder o com a organització o societat amb la qual s'ha de relacionar (a imatge de les clàssiques «relacions entre Església i Estat»!!!). Per això, l'aplicació de la categoria sacramental a l'Església permet destriar la relació entre el visible i l'invisible a l'Església, superant el pur espiritualisme o el pur sociologisme amb una articulació entre el *signe sacramental* —visible i humà «perfectible» de l'Església i dels seus membres—, i la seva *realitat significada*, do inefable de Déu en Jesucrist que fa possible l'objectiu final i el perquè de l'Església descrit bellament pel Vaticà II com «la unió íntima amb Déu (*la filiació*) i la unitat de tot el gènere humà (*la fraternitat*)» (LG 1).³⁴

És veritat que la doctrina catòlica particularment a partir del segon mil·lenni i de la Contrareforma continua considerant significativament l'element visible de l'Església. Però el concepte *sagrament* no limita a l'element visible tota la riquesa invisible del do i de l'acció de Déu, ja que el visible és tan sols *signe* de la presència de Déu. Per això, el sagrament «en la seva visibilitat és la reunió i comunitat dels homes pecadors i creients: és el pobre, el fràgil, l'ímfim, el pecador, el perfectible i sempre reformable. Però al seu torn el sagrament remet a l'interior: a l'element de do de Déu: a Crist donador de l'Esperit. I per això ho fa veure tot en funció del Regne; del ja acabat; del futur, en tensió dinàmica de creixement i purificació. En canvi, la doctrina de la "societat perfecta" feia veure el visible com alguna cosa en veritat gloriosa, que ja posseïa la veritat, en contrast amb el caminar cap a ella indicat en

34. Cf. cómo aquesta afirmació vertebrava la realitat última de l'Església sagrament, a la nostra *Eclesiologia*, 219-255: «I. La Iglesia como filiación y fraternidad en Cristo (LG 1): la "realidad teológica y última" de la Iglesia sacramento».

DV 8. Però això semblava fer veure a l'Església identificada amb el Regne, sent així que n'és solament el germen, l'anunci, la manifestació i la realització començada. El gir entre l'Església de "societat perfecta" a "sagrament" — àdhuc restant molt catòlic, és a dir: centrat en la visibilitat, però ara transcendida per la gràcia— ha estat de debò copernicà». ³⁵

Finalment, un desenvolupament sistemàtic de la sacramentalitat de l'Església pot trobar elements de perspectiva en les reflexions renovadores de la teologia contemporània sobre els sagraments, ja siguin pastorals o ja siguin litúrgiques. Així s'esdevé amb les tres perspectives teològiques prioritàries com són: la *perspectiva antropològica* iniciada amb força per K. Rahner, a la qual s'associen amb diversos accents E. Schillebeeckx, W. Kasper, H. Vorgrimler, T. Schneider...; la *perspectiva comunicativa* que és la proposta original de P. Hünermann, A. Canoczy i L. Lies que té reflexos en la *perspectiva comunicativopràctica* del brasiler F. Taborda, i, finalment, la *perspectiva ritual* proposada àmpliament pel francès L.-M. Chauvet, per l'italià A. Grillo i parcialment per l'espanyol D. Borobio de notable ressonància en certs àmbits rellevants dels liturgistes. ³⁶

Aplicar també a la sacramentalitat de l'Església aquestes tres perspectives és una tasca encara per realitzar però potser algun esbós es pot dibuixar en clau eclesiològicopastoral. Així, la *perspectiva antropològica* és bàsica per radicar l'Església sagrament com a tal en el cor i en les expectatives de l'home contemporani; pel seu costat, la *perspectiva comunicativa* apareix molt fecunda i actual en la línia de comprensió de l'Església com a comunió, que suposa i necessita llenguatge i experiència comunicativa ja que un «signe» només apareix com a tal si és «comunicable»; finalment, la *perspectiva ritual* posa en relleu l'Església sagrament com el lloc i espai on es realitzen els «ritus de pasatge» individuals i col·lectius característics del viure humà i dels seus moments més decisius.

35. J. M. ROVIRA BELLOSO, «Sociedad perfecta y *Sacramentum salutis*: dos conceptos eclesiológicos, dos imágenes de Iglesia», en AA.VV., *Iglesia y sociedad en España 1939/1975*, Madrid 1977, 315-333.329ss.

36. Cf. l'àmplia panoràmica d'A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Roma 1999.