

PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
MADRID

SANTIAGO MADRIGAL
EUSEBIO GIL
(eds.)

SÓLO LA IGLESIA ES COSMOS

Miscelánea homenaje ofrecida
al Prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa

SERIE IV: HOMENAJES, 3

PEDIDOS

UPCO DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
Universidad Pontificia Comillas, 5.
28049 Madrid. Teléf.: 91 734 39 50 - Fax: 91 734 45 70

EDISOFER, S. L.
San Vicente Ferrer, 71
28015 Madrid. Teléf.: 91 521 09 24. Fax: 91 532 28 63

MELISA
Isaac Peral, s/n
Parcela 10. P. INDUCAN
28840 Mejorada del Campo (Madrid). Teléf.: 91 668 16 23. Fax 91 668 14 57



2000

EL TRATADO DE ECCLESIA. PASADO Y PRESENTE

Santiago Madrigal

Estas páginas, pensadas como homenaje al Profesor Joaquín Losada, tienen a la vista la que fue durante varios lustros su ocupación y preocupación central: la reflexión y la enseñanza de la Teología de la Iglesia. A K. Barth le gustaba evocar aquellas palabras de S. Kierkegaard que ponen de relieve la vocación perenne de la Teología cristiana para pronunciar una palabra que está siempre bajo el signo de la cruz: «¿Qué es un profesor de Teología? El profesor de Teología es alguien que es tal porque Otro ha muerto crucificado por él.» A su paso por las aulas de la Universidad Pontificia Comillas muchos habrán podido reconocer en el magisterio de Joaquín el empeño sincero por inculcar un «recto sentir en» y una caridad discreta (por discernida) hacia la Iglesia. La Iglesia de Dios, «adquirida con la sangre de su propio Hijo» (Hech 20,28) porta siempre «la figura de este mundo que pasa» (1 Cor 7,31), de modo que hacer Ecclesiología es hablar sobre lo penúltimo e implica la práctica de una *ecclesiologia crucis*. Pretendo ofrecer aquí un balance de esta su disciplina, la Ecclesiología, de naturaleza histórica y sistemática. Desde el punto de vista metodológico habría que distinguir entre el estado de la Ecclesiología, la enseñanza de esta materia y el tratado *De Ecclesia*. Mi interés se va a concentrar en este último aspecto, encaminado a retomar una cuestión reavivada por el Concilio Vaticano II, la pregunta acerca de un esquema razonado del tratado teológico sobre la Iglesia. Para ello, comenzaré volviendo la vista atrás, a los orígenes del *De Ecclesia* incipiente, para ponerlos en relación con la elaboración de este tratado en el tiempo posconciliar.

Hubo a comienzos del siglo xv un papa, de nombre Juan XXIII, que fue depuesto por el concilio de Constanza. A mediados del siglo xx hubo otro papa que, haciendo un guiño a la historia, volvió a adoptar aquel mismo nombre. La sesión V del concilio de Constanza, del 6 de abril de 1415, expidió el decreto *Haec sancta*, proclamando la superioridad del concilio sobre el papa. Pero aquellas veleidades del conciliarismo radical fueron acalladas pronto; de forma oficial, el concilio Vaticano I invirtió

los términos, declarando dogmáticamente en la constitución *Pastor aeternus* de 1870 la superioridad del papa sobre el concilio, hasta el punto que llegó a pensarse que la época de los concilios había llegado a su fin. Nunca más habría concilios. El segundo Juan XXIII, sin embargo, reavivó el «espíritu conciliar» y convocó un concilio, el Vaticano II, que en otra sesión V, del 21 de noviembre de 1964, aprobó solemnemente la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, proclamando la doctrina de la colegialidad episcopal en su capítulo III. A este concilio del siglo xx, que ha pasado por ser «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», le competía la ardua tarea de mediar entre el papalismo del Vaticano I y el conciliarismo de Constanza, de buscar el equilibrio entre las prerrogativas primaciales y la dignidad de los obispos y del colegio episcopal, de su función en el concilio o en su propia diócesis. Y no se quedó ahí, sino que intentó «declarar la naturaleza y la misión universal de la Iglesia» (LG 1).

Esta aproximación histórica, simplificadora pero real, deja ya indicado cuál es el *pasado* concreto que adopto como punto de referencia. La primera mitad del siglo xv y la segunda mitad del siglo xx, por razones históricas y teológicas diversas, tienen el común denominador de ser testigos de una producción desbordada de literatura eclesiológica, dos tiempos fuertes en la elaboración de nuestro tratado. Tanto aquel pasado como este presente nuestro llevan la impronta de un cierto «paneclesiologismo», remitido al acontecimiento conciliar: de Constanza (1414-18) y Basilea (1431-49) al Vaticano II (1962-65). El examen comparativo de estos dos momentos, distantes en el tiempo, permiten extraer líneas de continuidad y de discontinuidad, reflotar temas eclesiológicos básicos y, en último término, sacar algunas conclusiones de cara a las líneas maestras que pudieran servir para la elaboración del tratado *De Ecclesia*.

I. A LOS ORÍGENES DEL TRATADO DE ECCLESIA EN EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA

Los comienzos de la Eclesiología como disciplina teológica son discutidos. Por eso hay que comenzar justificando esta opción que confiere un rango especial a la primera mitad del siglo xv. Esta opción queda legitimada, de entrada, por las obras grandiosas de dos teólogos dominicos de diversa orientación ideológica: el conciliarista Juan de Ragusa, con su

Tractatus de Ecclesia (1440-41), y el papalista Juan de Torquemada, con su *Summa de Ecclesia* (1453). A estas dos obras habría que añadir el tratado inconcluso de Juan de Segovia, compuesto en esos mismos años, titulado *Liber de substantia ecclesiae*, un ensayo eclesiológico de grandes vuelos teológicos. Nos sale al paso, empero, un dato a primera vista discordante: Arquillière presentó su edición del *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo como «el tratado más antiguo sobre la Iglesia» (ca. 1302); ello significa retrasar el nacimiento del *De Ecclesia* hasta los albores del siglo xiv. ¿Cómo armonizar estos datos discordantes? ¿Por qué y bajo qué condiciones se puede privilegiar un segmento concreto de la historia del tratado eclesiológico atribuyéndole el rango de tiempo fundacional? Para seguir concediendo el rango de «tiempo-eje» a la producción eclesiológica de la primera mitad del siglo xv, es menester considerar los movimientos teológicos y los géneros literarios en que se inscriben los autores concretos.

1. Los siglos decisivos

El tratado eclesiológico es un hijo tardío de la teología; aunque la reflexión patrística (piénsese en la tradición africana de Cipriano a Agustín) y la reflexión teológica en la Alta Edad Media puedan suministrar muchos elementos dogmáticos para una elaboración de la doctrina sobre la Iglesia, no han conocido el tratado separado *De Ecclesia*. Tampoco la edad de oro de la Escolástica ha producido el tratado eclesiológico. En la historia de la Eclesiología hay que partir de este hecho indiscutible: «las síntesis teológicas medievales (en su doble forma de comentarios a las Sentencias y sumas teológicas), tanto en la corriente franciscana (Alejandro de Hales, Buenaventura) como en la dominicana (Alberto Magno, Tomás de Aquino), no nos han legado un *de ecclesia* con estructura propia dentro del sistema teológico»¹. Las dos grandes monografías sobre la historia de las ideas eclesiológicas, de Y. Congar y A. Antón, ratifican este punto de vista: el nacimiento del tratado separado *De Ecclesia* ha de ser situado en la literatura teológica surgida a partir de la polémica que enfrenta al papa Bonifacio VIII (1294-1303) con el rey Felipe el Hermoso de Francia². El núcleo de esta discusión entre *sacerdotium e imperium* es la

¹ A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, I (Madrid-Toledo 1986) 101.

² Congar afirma: «Mientras que los grandes escolásticos no habían redactado ningún tratado independiente de eclesiológica, repentinamente, en pocos años, aparece un gran número de ellos, cuyos títulos se asemejan»; véase *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nues-*

plenitudo potestatis en el corazón de la sociedad cristiana. De ahí que G. de Lagarde haya caracterizado el siglo xiv como la «pre-historia de la Eclesiología»³. Por su parte, J. Miethke subsume esta literatura bajo el título común «de potestate ecclesiastica», «de potestate papae», considerándola como un género literario específico, con hondas repercusiones en la misma elaboración de la teoría política tardomedieval⁴. Esta reflexión ha sido continuada a lo largo de toda la primera mitad del siglo xiv bajo los pontificados de Juan XXII (1316-1334) y Benedicto XII (1334-1342), avivada por Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham en la disputa de los espirituales franciscanos con el papa acogidos al amparo del rey Luis de Baviera⁵.

En la segunda mitad del siglo xiv no se ha detenido la reflexión eclesiológica, sino que ha sido propulsada en un doble frente. Hay una fecha que cobra un cariz decisivo, el año 1378: por un lado, estamos ante el comienzo del Cisma de Occidente, y por otro, marca la aparición del *De ecclesia* de Wyclif. En estas dos direcciones el siglo xiv ha sido un «tiempo fuerte» de cara a la elaboración del *De Ecclesia*, con una problemática

tros días. Historia de los Dogmas III/3 cd (Madrid 1976) 164. Listado de tratados en nota 1. Cf. ANTÓN, 108 ss. Algunos títulos en los primeros años del siglo xiv: *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (1280/81), de BARTOLOMÉ DE LUCCA; *De regimine principum* (c. 1300), iniciado por TOMÁS DE AQUINO y concluido por BARTOLOMÉ DE LUCCA; *De potestate papae* (1300/1), de ENRIQUE DE CREMONA; *De potestate papae* (1301), de ANGEL NIGRI; *De ecclesiastica potestate* (1301/2), de GIL DE ROMA; *De regimine christiano* (1301-1302), de JACOBO DE VITERBO; *De potestate regia et papali* (1302/3), de JUAN DE PARÍS; *De principio et origine et potentia imperatoris et papae* (1312), de JUAN BRANCHEZOLUS; *De monarchia* (1313), de Dante; *De reprobatione Monarchiae* (1313), de GUIDO VERNANI; *De potestate S. Pontificis* (1313), de GUIDO VERNANI; *De potestate papae* (1319), de HERVEUS NATALIS.

³ Cf. F. OAKLEY, «Natural Law, the corpus Mysticum, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius», *Speculum* 56 (1981) 786-810; aquí: 786. Véase el estudio pionero de F. MERZBACHER, «Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., des 14. und 15. Jahrhunderts», *ZRGKA* 70 (1953) 274-361.

⁴ J. MIETHKE, «Die Traktate 'de potestate papae'. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter», en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (Louvain 1982) 193-211. Íd., «Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter», *Miscellanea Mediaevalia* 12 (1980) 369-388.

⁵ Bajo el pontificado de Juan XXII y Benedicto XII: *De iurisdictione* (1319/20), de HERVEUS NATALIS; *Summa de potestate ecclesiastica* (1320/26), de AGUSTÍN TRIUNFO; *De causa immediata ecclesiastica potestatis* (1321), de PEDRO DE PALUDE; *De ecclesiastica potestate* (1323/24), de ALEJANDRO DE SAN ELPIDIO; *Defensor pacis* (1324), de MARSILIO DE PADUA; *De potestate papae* (1325), de PEDRO DE PALUDE; *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae* (1327), de HERMANN DE SCHILDESCHKE; *De iurisdictione ecclesiastica* (1327/29), de DURANDO DE SAN PORCIANO; *Dialogus* (1334-1343), *Breviloquium de potestate papae* (1341/42), *Octo quaestiones de potestate papae* (1342) de GUILLERMO DE OCKHAM; *De statu et planctu Ecclesiae* (1336/42), de ÁLVARO PELAYO.

que se adentra en la primera mitad del siglo xv. Así se ha podido hablar de las «eclesiologías del Cisma» y se ha recalcado el hecho de que el estudio del tratado separado sobre la Iglesia debe albergar un capítulo sobre la Eclesiología en la Praga de comienzos del siglo xv, como lugar de recepción de la obra de Wyclif y su prolongación por parte de Juan Hus⁶. Estos dos caminos de reflexión teológica se entrecruzan, primero, en el Concilio de Constanza, donde se condena y ejecuta a Hus, y después, en el Concilio de Basilea. En relación al Cisma de Occidente y a la urgencia de la reforma eclesial espoleada por el mismo hecho del cisma ha surgido una literatura que presenta la «via concilii» como el modo de solucionar los males que aquejaban a la Iglesia. Repitiendo muchos argumentos de la discusión entre *sacerdotium* e *imperium* de la primera mitad del siglo xiv, ahora la discusión ha sido desplazada al interior de la Iglesia, de modo que la discusión sobre la *plenitudo potestatis* confronta al papa y al concilio como órganos supremos de la dirección eclesial. Desde la *Epistula concordiae* de Conrado de Gelnhausen hasta el *De concordantia catholica* de Nicolás de Cusa, se examina la *via concilii* como posibilidad de reganar la unidad frente al cisma y de realizar la reforma de la Iglesia; proliferan los tratados *De auctoritate concilii* y rebrota el título *De potestate ecclesiastica* en las plumas de los teólogos más destacados del Concilio de Constanza como Pedro d'Ailly o Juan Gerson⁷.

Se puede afirmar la existencia de un *continuum* literario que va desde comienzos del siglo xiv hasta los días del concilio de Basilea (1431-49). Así lo confirma Lorenzo de Arezzo, que nos ha legado un *Liber de ecclesiastica potestate* dedicado al papa Eugenio IV. Esta obra está dividida en seis partes, cuyos títulos dan cuenta de la problemática que resuena en la mente de un curial a mediados del siglo xv: 1. *De ecclesiastica potestate in genere sumpta*; 2. *De potestate papae*. 3. *De potestate inferiorum praelatorum*. 4. *De potestate ecclesiae sive concilii*. 5. *De superioritate papae ad concilium, et si fas dicere, concilii ad papam*. 6. *De schismate et remediis contra schisma*. La obra de Lorenzo es interesante a esta luz: el comienzo del segundo libro va precedido por un *proemium* en el que el autor ha hecho una enumeración con intención de exhaustividad de todos aquellos autores que han escrito sobre la materia y que le han servido co-

⁶ G. THILS, «Le traité de l'Église au XVe. siècle», *EphTL* 38 (1962) 523-533.

⁷ H. J. SIEBEN ha hecho la recopilación de esta literatura en el período que va del comienzo del cisma hasta 1449, cf. *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation* (Frankfurt 1983), 11-58. Sobre el Cisma de Occidente, véase *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident (1362-1394)* (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 586), París 1980. Para la reflexión eclesiológica, cf. B. TIERNEY, *Foundations of conciliar Theory. The contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1956).

mo fuentes⁸. Este catálogo de obras y autores abarca la literatura eclesiológica a la que nos acabamos de referir. Los autores más lejanos en el tiempo son Jacobo de Viterbo, Herveus Natalis, Pedro de Palude; de la época inmediatamente posterior, aún dentro de la primera mitad del siglo xiv, nombra a Agustín Triunfo, Ockham, Marsilio, Alvaro Pelayo; finalmente, la mayoría de los autores citados son teólogos o canonistas de los concilios de Constanza y Basilea, señalados papalistas y conciliaristas: Juan Alphonsi, Antonio de Butrio, Mateo de Matteselanis, Francisco de Zabarella, Pedro de Ancarano, Antonio de Rosellis, Panormitanus, Juan de Antioquía, Pedro de Ailly, Juan González de Cádiz, Juan de Ragusa, Juan de Segovia, Juan de Torquemada, Julián Tallada, entre otros. Una de las peculiaridades de este proemio consiste en atribuir a Ockham la paternidad de la herejía husita.

En este otro frente, la discusión eclesiológica ha tenido por escenario la Universidad de Praga. La recepción de Wyclif en Bohemia ha inaugurado una discusión en la que ocupa un puesto central la obra de Hus, que ha dado lugar a la «contra-reforma bohemia» (Sieben) capitaneada por Juan Jenzstein, Esteban de Palec, Estanislao de Znojmo; parafraseando el título de P. de Vooght cabría hablar de una literatura «hussitica/anti-hussitica»⁹. Estos dos frentes estaban llamados a encontrarse definitivamente en Basilea, con ocasión de la invitación cursada por el Concilio para un debate teológico acerca de los principios aglutinadores del movimiento husita, esto es, los 4 artículos de Praga (comuni6n bajo las dos especies, libre predicaci6n de la Palabra, castigo de los pecados p6blicos, vuelta de la Iglesia a la pobreza evang6lica), verdadero preludio de la Reforma luterana.

A la vista de los tratados y teorías sobre la Iglesia y el concilio que se elaboran con motivo de la situaci6n planteada por el cisma de 1378, por

⁸ Este *Proemium*, «in quo enumerantur omnes qui scripserunt in illa materia et a quibus iste liber decerptus est», puede verse en K. ECKERMANN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Berlín 1933) 161-168.

⁹ Cf. P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, I-II (Lovaina 1975; reimpresi6n de *L'hérésie de Jean Huss* y de *Hussiana*, Lovaina 1960). Especialmente el capítulo, «L'ecclésiologie catholique à Prague autour de 1400», 625 ss. Matías de Janov, precursor de Hus, escribe un *De ecclesia* (1389), así como un *Regulae veteris et novi testamenti*. Contra Wyclif, JUAN DE JENZSTEIN escribe su *Tratatus de potestate clavium* (ca. 1388); ESTEBAN DE PALEC es autor de un *Antihussus* (1408); JUAN DE HOLESOV escribe su obrita *An credi possit in papam* (1412). Asimismo surgen los tratados de ESTANISLAO DE ZJNOMO (*Tractatus de romana ecclesia, Responso contra positionem wyclefistarum*), ESTEBAN DE PALEC (*De aequivocatione nominis ecclesiae, Replicatio contra quidamistas*; contra estos escritos redacta Hus su *De ecclesia* (1412-13), y ESTEBAN DE PALEC ha replicado con un *De ecclesia* y un *Antihus* (1413-15). Finalmente, puede citarse un escrito anónimo, *Tractatus contra Hus haereticum et contra eius tractatum quem de ecclesia appellavit*.

un lado, y con la intenci6n de refutar la noci6n husita de Iglesia, por otro, Congar concluía: «Se puede afirmar que, con este conjunto de tratados, el *de Ecclesia* ha nacido. Se desarrollará posteriormente en el marco del conciliarismo y del anticonciliarismo: encontramos muy pronto a Juan de Ragusa y Torquemada, cuyo esfuerzo de síntesis supone las elaboraciones para las cuales Hus fue la ocasi6n»¹⁰. Unas páginas más adelante, señalaba que el conciliarismo no había hecho una aportaci6n especial a la Eclesiológica. Cabe, sin embargo, hablar de una «retractaci6n» de Congar también en su historia de las ideas eclesiológicas; la investigaci6n de W. Krämer sobre el conciliarismo de Basilea en sus figuras más representativas (Juan de Ragusa, Juan de Torquemada, Nicolás de Cusa, Juan de Segovia, Enrique de Kalteisen) llevó al sabio dominico a cambiar de opini6n¹¹. Por tanto, considerar como término de la comparaci6n la primera mitad del siglo xv no es casual, sino que tiene que ver con el resultado histórico-teológico formulado por E. Meuthen, ese investigador que ha dedicado sus mejores esfuerzos al siglo xv: en la época del Basiliense se ha producido la primera sistematizaci6n de una eclesiológica cat6lica¹².

Hay que situar las obras de Ragusa y Torquemada en un proceso genético que dura un siglo y medio, y que alcanza un momento de ebullici6n especial al calor del debate entre el papalismo y el conciliarismo en su toma de postura frente al husitismo. En el seno de este proceso hay que seguir subrayando su posici6n señera, de primer «tractatus de Ecclesia», de primera «summa de Ecclesia» en la historia de la Eclesiológica. Su ubicaci6n en una matriz histórica y literaria de gesti6n nos libera de una doble y falsa impresi6n: que sean un producto excepcional y aislado al margen de la corriente histórica y teológica que les sirve de suelo

¹⁰ CONGAR, *Ecclésiologie*, 187.

¹¹ Cf. Y. CONGAR, «Bulletin d'histoire des doctrines ecclésiologiques», *RSPHTh* 64 (1980) 598-600. W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster 1980). A. BLACK, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Council of Basle* (Cambridge 1979). G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo* (Brescia 1981). A. VAGEDES, *Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV.* (Paderborn 1981); J. WOHLMUTH, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel* (Mainz 1983). P. LADNER, *Revolutionäre Kirchenkritik am Basler Konzil? Zum Konziliarismus des Heymericus de Campo* (Basel 1985); J. HELMRATH, *Das Basler Konzil, 1431-1449. Forschungsstand und Probleme* (Köln-Wien 1987). J. D. MANN, *The Historian and the Truths: Juan de Segovia's Explanatio de tribus veritatibus fidei* (Ph.D. Diss. University of Chicago 1993). TH. PRÜGL, *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus* (Paderborn 1995).

¹² E. MEUTHEN, *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte* (Opladen 1985) 40. Véase del mismo autor, *Das 15. Jahrhundert* (München 1984).

nutricio; por otro lado, que esta designación no diga nada de su carácter específico y de su rango dentro del proceso genético en el que se hallan inmersos. La novedad del género «tractatus de ecclesia» ha de ser establecida, entonces, a la luz de la evolución de las líneas estructurales del género «de potestate papae», «de potestate ecclesiastica». Este proceso encuentra un punto de comparación inmejorable en el *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo.

2. Tres ejemplos: Ragusa, Torquemada, Segovia

La literatura «de potestate ecclesiastica» constituye un prelude importante para el «tratado» de Ragusa, la «suma» de Torquemada, el «ensayo» de Segovia. Su opción de fondo, entre el conciliarismo y el papalismo, venía también anticipado por la orientación ideológica de Viterbo, de Gil de Roma (*De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*) o de Agustín Triunfo (*Summa de ecclesiastica potestate*), por un lado, frente al planteamiento del dominico Juan Quidort de París en su *De potestate regia et papali*, por otro. Si el *Tractatus de Ecclesia* de Juan de Ragusa constituye un *novum* en la historia de la teología, su originalidad no sufre menoscabo por el hecho de que el *De regimine christiano* (DRC) de Viterbo pueda ser una de sus fuentes¹³. Estructuralmente, el DRC sobresale respecto de otros escritos *de potestate ecclesiastica* del siglo XIV por su alcance teológico anteponiendo al tratamiento de la cuestión «de potestate papae», propiamente dicha, una primera sección que es una explanación de la esencia de la Iglesia a partir de los cuatro atributos del *Symbolum fidei*¹⁴. En este sentido, el DRC es un tratado eclesiológico pionero y ha podido ser presentado como «el tratado más antiguo sobre la Iglesia». Ese recurso a las cuatro propiedades de la Iglesia confesadas en el Credo marca una importante línea estructural del incipiente tratado separado sobre la Iglesia.

¹³ Para lo que sigue remito a mi estudio, *La Eclesiológica de Juan de Ragusa OP. Estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia* (Madrid 1995).

¹⁴ Dice LORENZO DE AREZZO en su *Proemium*: «Post quem habuit tractatum etiam magistri Jacobi de Viterbio ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, quem in duas partes divisit. In quarum prima de regno ecclesiae multa notavit, scilicet quod ecclesia prope regnum dicitur, secundo quod est orthodoxum et in quibus consistit eius gloria, tertio quod talis regnum est unum et quomodo, quarto quod est catholicum, quinto quod est sanctum, sexto quod est apostolicum etc. In secunda parte vero ponit de potentia Christi et eius vicarii, quam in decem capitulis situavit.» Véase F. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église* (París 1926).

El *Tractatus de Ecclesia* (TDE) de Ragusa se abre planteando la pregunta «quid et ubi sit ecclesia?» en debate con la noción husita de Iglesia. Este sólido estudio sobre la Iglesia responde en estos tres niveles: la búsqueda de una noción y definición de Iglesia que coimplica la doctrina de la gracia, la exposición sistemática de los rasgos o propiedades esenciales de la Iglesia, la elaboración de la cuestión de la cognoscibilidad de la Iglesia. Así quedan diseñadas sus tres grandes secciones: una *distinctio* sobre la noción de Iglesia, núcleo de la primera parte, una elaboración estrictamente dogmática de las cuatro *conditiones Ecclesiae* en la segunda parte, y una aplicación apologetica, en la tercera, mostrando la cognoscibilidad de la Iglesia universal a partir de cinco *signa* tomados de S. Agustín y verificados en la *ecclesia romana*: integridad de la fe, consenso de los pueblos, autoridad de los milagros, sucesión en la sede de Pedro, el nombre de «católica». La Iglesia ha sido definida por la fe —frente a la predestinación—, descrita a partir de los rasgos con que el *Symbolum fidei* caracteriza a la Iglesia; la parte apologetica asume el motivo agustiniano de la Iglesia en sí misma, testimonio permanente de la credibilidad de la fe católica. Una realidad, que es objeto de fe, sólo nos es accesible en la forma de *signa*, de *indicia*, aspectos de la realidad a través de los cuales somos remitidos a otra realidad más honda. Sobre la *Ecclesia romana* recaen aquellos constitutivos o *conditiones* que confesamos en el Credo: infalibilidad-santidad, catolicidad, apostolicidad, unidad.

Una comparación de la estructura del TDE y del DRC arroja este acuerdo de fondo: les es común un punto de partida fijando el concepto o noción de Iglesia; en segundo lugar, una reflexión sobre las propiedades de la Iglesia reducidas a las 4 *conditiones* del Símbolo: una, santa, católica, apostólica; finalmente, hay un movimiento de aplicación de estas propiedades de la Iglesia, que en el caso de Viterbo se remiten al Sumo Pontífice, como «monarcha totius ecclesiae militantis», y en el caso del TDE retornan a la *ecclesia romana*, «formaliter accepta», esto es, la *universalitas fidelium* bajo el Romano Pontífice, —supuesta la distinción entre *cathedra Petri* y la persona del Romano Pontífice—, o el concilio universal. Bajo esta similitud estructural se puede entonces destacar la peculiaridad del DRC en la línea de la tradición papalista de la *plenitudo potestatis*; en la expresión de Gil de Roma: «papa, qui potest dici Ecclesia». Así, las características esenciales de la Iglesia competen al Papa por antonomasia como Vicario de Cristo. El TDE se situaría entonces en la tradición de la Iglesia, *congregatio fidelium*, donde los caracteres esenciales de la Iglesia, bajo la forma de la pregunta «ubi sit ecclesia», se remiten a la misma Iglesia en cuanto que histórica y eclesialmente condicionada, *ecclesia romana*. En este sentido es significativo que la descripción teológica del primado monárquico aparece ubicada dentro de la «apos-

tolicidad» de la Iglesia, «ad aedificationem ecclesiam», como «caput ministeriale», en un modo de hablar muy querido por los teólogos conciliaristas. Y sin embargo, hay que notar que en el elemento jerárquico de la Iglesia radica sobre todo la cognoscibilidad de la Iglesia; Ragusa afirma el régimen de la Iglesia con una cabeza primacial inequívoca pensando en la perspectiva de la Iglesia universal dispersa por el orbe (*Ecclesia* «distributive»), sometida empero a la representación de la Iglesia universal reunida en concilio ecuménico (*Ecclesia* «collective»). De ahí que el concilio recibe también la denominación de *ecclesia romana*.

A diferencia del DRC, el TDE no refleja un conflicto entre poder temporal y poder espiritual como era el caso del DRC. Desde la problemática surgida a raíz del cisma de 1378, la cuestión de la *potestas* se ha desplazado a la confrontación papa-concilio. Ahora bien, el movimiento husita había puesto en el punto de mira de su crítica el primado papal. La posición de Ragusa ha tenido que responder a la cuestión del primado sorteando el espiritualismo antijerárquico husita y siendo fiel a su conciliarismo. El TDE ha madurado sus posiciones: por un lado, ha dado amplio tratamiento a la cuestión del primado y de la autoridad de Pedro; por otro, como conciliarista, no identifica Papa e Iglesia y distingue la persona del Papa de la *cathedra* romana; en esta línea se mueve su *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum*. Aquí, recurriendo a la historia y siguiendo el ejemplo marcado por Nicolás de Cusa, aborda la problemática de los sínodos provinciales y patriarcales, especialmente del sínodo romano, y el concilio ecuménico o reunión de los cinco patriarcados. Ahí aborda también los problemas de la representación, de la búsqueda sinodal de la verdad en el consenso, el modo de su convocatoria y celebración. Esta obra constituye, a juicio de H. J. Sieben, el «primer tratado sobre los concilios» en la historia de la teología.

En el TDE, la pregunta «*quid et ubi sit ecclesia?*» se desdobra en una parte dogmática y en una parte apologética, en las cuatro propiedades de la Iglesia y en los cinco signos de la verdadera Iglesia. G. Thils ha visto en las obras de Viterbo, Ragusa y de Torquemada anticipaciones medievales de la llamada *via notarum* desarrollada por la Apologética a lo largo de la época moderna¹⁵. En otras palabras, el tratado incipiente *De Ecclesia* nace con una impronta netamente apologética.

La *Summa de Ecclesia* (SE) de Juan de Torquemada ha marcado el destino de la teología católica¹⁶. Una comparación con la obra de Ragusa

¹⁵ Véase la Introducción a *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937).

¹⁶ A. PÉREZ GOYENA, «La primera Summa de Ecclesia», *Estudios Eclesiásticos* 2 (1923) 252-269; K. BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kard. Juan de Torquemada*

sa permite avanzar en esta línea: ¿de qué trata la primera SE? ¿Sobre qué versa la eclesiología fraguada en el siglo xv? La primera «suma» está articulada en cuatro libros: I. *De universali ecclesia*; II. *De romana ecclesia et de eius pontificis primatu*; III. *De universalibus conciliis et de eorum auctoritate*; IV. *De scismate, et de haeresi*. En lo que ahora nos interesa podemos ceñirnos inicialmente al *Liber I, de universali Ecclesia*. Este primer libro consta de 101 capítulos, cuya materia se puede repartir en los ocho bloques siguientes: 1. Se parte del estudio del término «Iglesia» (c. 1-5); 2. Los cc. 6-20 tratan de *conditionibus et proprietatibus ecclesiae*, explanando las propiedades «simbólicas» de la unidad (6-8), santidad (9-12), catolicidad (13-17), apostolicidad (18-19). El capítulo 21 plantea el adagio «*extra ecclesiam nulla salus*». 3. Los cc. 22-30 delimitan lo que H. de Lubac llamaba «los límites del misterio de la Iglesia»: su comienzo «ab Abel» (22-27) y su duración hasta el final de los tiempos (28-30). 4. En los cc. 31-43 el cardenal español ha sistematizado las imágenes de la Escritura que han sido aplicadas a la Iglesia (viña, huerto, nave, casa, reino, templo, esposa, paloma, etc.); dedicando el capítulo 43 a la imagen bíblica que preside el resto de este Liber I, la de «*corpus Christi mysticum*». 5. La temática del Cuerpo místico de Cristo parte de la constatación «de la variedad de miembros» (44), para subdividirse en una doble consideración: a) la reflexión sobre su *caput* (44-53); b) la reflexión sobre los *membra* del cuerpo místico de Cristo (54-59). Los capítulos referentes a Cristo-cabeza establecen en qué sentido Cristo es cabeza de la Iglesia (48), así como el papa es cabeza de la Iglesia (52). Desde el c. 54 se plantea la problemática de quién sea miembro de la Iglesia, combatiendo sobre todo la doctrina de que sólo los predestinados sean miembros de ella. 6. En estricta dependencia de la imagen del cuerpo, los c. 60-68 abordan la cuestión de la unidad, en la doble perspectiva señalada por el Aquinate: a) «*unio membrorum ecclesiae adinvicem*» (60-62); la unidad de los miembros a Cristo cabeza (63-68), de modo que Cristo y su Iglesia constituyan «*unus homo*» (64), «una persona» (65), «*unus Christus*» (66). 7. En los c. 69-86 se plantea la contrarréplica de

(Innsbruck 1955); P. MASSI, *Magisterio infallible del papa nella teologia di G. da T.* Turín 1957; V. PROAÑO, «Doctrina de Juan de Torquemada sobre el concilio», *Burgense* 1 (1960) 73-96; N. LÓPEZ, «El cardenal Torquemada y la unidad de la Iglesia», *Burgense* 1 (1960) 45-71; U. HORST, «Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes de Torquemada», *FZThPh* 19 (1972) 361-388; TH. M. IZBICKI, «Infallibility and the erring pope», en *Law, Church, Society* (Essays in honor of S. Kuttner) University of Pennsylvania Press 1977, 97-111; Íb., *Protector of the faith. Cardinal Johannes de T. and the defense of the institutional church*. Washington 1981; E. S. MORRIS, «The infallibility of the apostolic See in Juan de Torquemada O.P.», *The Thomist* 46 (1982) 242-266; F. CLARAMUNT, *Estudio del libro II de Summa de Ecclesia* (Extracto de Tesis), Pamplona 1982.

la unidad, la *varietas statuum, officiorum, graduum* (69). Esta diversidad se desarrolla en los c. 73-84, señalando la distinción «secundum incipientes, proficientes et perfectos» (74); al estado de perfección corresponden los obispos y religiosos (76-78), así como los cardenales (80-84); sobre la «varietas officiorum» y la «varietas graduum» tratan los cc. 85 y 86, respectivamente. 8. El último bloque abarca los cc. 87-101, y puede ponerse bajo el epígrafe «*de potestate ecclesiastica*»: comienza tratando «de potestate spirituali et terrena» (87-89), señalando la superioridad de la primera sobre la segunda (90-92); los capítulos siguientes (93-95) se concentran en la «*potestas sacramentalis, sive ordinis*», unificadas bajo la idea de la «*clavis scientiae*» y la «*clavis potentiae*»; mientras que el resto de los capítulos se ocupan de la «*potestas iurisdictionis*» (96-101).

A la vista de la somera presentación del TDE, hay que comenzar resaltando una serie de coincidencias temáticas y estructurales. El tratado incipiente *De Ecclesia*, tal y como ha sido elaborado por estos dos dominicos, se abre con una tematización del nombre *ecclesia*; original de Ragusa será la utilización del concepto *ecclesia romana*. Ambos reflexionan sobre la cuestión de la pertenencia a la Iglesia, dejando anunciado frente al husitismo un tema teológico de mucho futuro, el tema de la predestinación. En su prosecución ambos tratados coincidirán en la declaración de las propiedades esenciales de la Iglesia. Peculiar de Ragusa, libre del esquema más férreo de la Suma, es subsumir las cuestiones eclesiológicas dentro del esquema de los cuatro atributos simbólicos. Esto se percibe claramente en estos aspectos: la temática «*de potestate ecclesiastica*» (SE I, 87-101) ha sido abordada en TDE dentro de la *conditio* de la apostolicidad (TDE II, cc. 20-36). Por ello, la misma posición del papa queda enmarcada dentro de la apostolicidad del régimen de la Iglesia; mientras tanto, Torquemada desplaza el tratamiento del primado al libro II, *De romana ecclesia, et de eius Pontificis primatu*, que apunta a la equiparación de Iglesia romana con el Romano Pontífice. En este libro se desarrolla la afirmación de que Pedro recibe inmediatamente la jurisdicción de Cristo, mientras que los otros Apóstoles no la recibieron sino mediante Pedro (SE II, c. 54); de ahí que la potestad de jurisdicción de los obispos —como Laínez sostendrá más tarde en Trento— deriva de la del papa. Este es el núcleo de la postura que el *Defensor fidei* hizo valer frente al postulado conciliarista expresado en el decreto *Haec sancta* de Constanza: el concilio, reunido en el Espíritu Santo, recibe directamente de Cristo su potestad. La pregunta acerca de la superioridad del papa sobre el concilio, o viceversa —tal y como refería Lorenzo de Arezzo— era la cuestión eclesiológica más urgente. Y, para ser justos, no se puede olvidar que Torquemada también ha hecho una seria reflexión sobre la institución conciliar en el libro tercero de su Suma.

En conclusión: bajo una distribución diversa hemos encontrado una gran identidad de temas; no podía ser de otra manera. Hay, en efecto, insoslayables «temas del tiempo», como la cuestión husita, que abre a la problemática de la noción esencial de Iglesia, de la pertenencia del pecador a la Iglesia y la misma cuestión de la predestinación, o como el conflicto entre el papa y el concilio; hay temas heredados que han perdido la virulencia del pasado, como el conflicto entre potestad espiritual y secular. Por encima de la diversidad estructural del primer «tratado» y de la primera «suma», se pueden destilar, como constitutivos esenciales del *De Ecclesia* naciente, algunos bloques temáticos muy netos: nombre e imágenes de Iglesia, propiedades esenciales de la Iglesia, análisis de la *potestas ecclesiastica* y de las estructuras jerárquicas.

El ciclo inaugurado por Ragusa y Torquemada se puede cerrar con el gran cronista del Concilio de Basilea, Juan de Segovia. Su *Liber de substantia ecclesiae* (LSE) representa, a mi juicio, una de las obras eclesiológicas más destacadas de este período¹⁷. Se trata de una especie de ensayo que, tomando cierta distancia de la problemática papa-concilio y de las discusiones con los husitas, hace una elaboración teológica del misterio de la Iglesia, arraigado en la Trinidad, en sus orígenes cristológicos, proyectándose a su plenitud escatológica y cósmica. Es, con todo, una obra que el teólogo español dejó inconclusa para dedicarse a los problemas de la reconciliación con otras religiones, especialmente, con el Islam, cuestiones especialmente urgentes para la cristiandad tras la caída de Constantinopla (1453). El LSE estaba proyectado en cuatro partes: la primera plantea la determinación teológica de la estructura esencial y permanente de la Iglesia (*substantia*), fijada en los comienzos para la Iglesia angélica en el cielo empíreo; estudia, entonces, su inserción en la trama de la historia, analizando el tiempo de la ley y de la Escritura antes de la venida de Cristo, considerando la posibilidad del estado de inocencia humana y dando cabida a la teología de la encarnación; la tercera parte, se orienta a declarar las cuatro propiedades de la Iglesia de Jesucristo (unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad); la cuarta apunta el tema de la autoridad de los concilios y de la Sede apostólica.

Segovia sólo ha podido desplegar las dos primeras secciones. En el punto de partida propone una definición estrictamente teológica de Igle-

¹⁷ S. MADRIGAL, «El «Liber de substantia ecclesiae» de Juan de Segovia (I): descripción de su estructura», *Estudios Eclesiásticos* 72 (1997) 63-100; «*Factum est magnum proelium in coelo*» (Ap. 12, 7). «El pecado de los ángeles y la teoría conciliar en el «Liber de substantia Ecclesiae» (II)», *EE* 72 (1997) 271-308; «Propter Ecclesiam unigenitus dei filius homo». Teología de la encarnación en el «Liber de substantia ecclesiae» (III)», *EE* 73 (1998) 401-442.

sia según el tópico de las cuatro causas: el fin de la Iglesia es la bienaventuranza eterna (causa final) y su origen radica en Dios mismo (causa eficiente); es una sociedad compuesta por los seres racionales, ángeles y hombres (causa material), que militan con las armas de la fe, la esperanza y la caridad, y cuya cabeza es Jesucristo (causa formal). La *substantia ecclesiae* se esclarece explicando el fin, el origen, la cabeza y la dignidad de la Iglesia. La Iglesia tiene su origen inmediato en Dios que ha dispuesto encaminar todo a la vida eterna y dichosa; desde su finalidad (participación en la vida eterna de Dios), la Iglesia es la razón principal de la creación, su ley interna y el fin mismo de la historia. A la luz de su fin, la Iglesia está al principio de todo, siendo siempre Cristo su cabeza. Dios ha colocado como cabeza de esa comunidad de criaturas racionales a su Hijo y heredero; al presentar a Dios Padre como origen puede proponer una descripción de la Iglesia anterior al hecho histórico de la encarnación del Verbo, incorporando a las criaturas angélicas y a los hombres todos del Antiguo Testamento desde la creación del mundo. La Iglesia se presenta, entonces, como realización del principio eterno de la sabiduría de Dios. Lo que da sentido a esa comunidad es el fin propio marcado por Dios para esta comunidad: la felicidad eterna. Si Cristo es la cabeza de la Iglesia y es el cordero sacrificado desde el principio, la Iglesia que existe desde siempre alcanza su plenitud con la encarnación del Verbo; así se verifica la asociación de la humanidad al misterio salvífico trazado por Dios: «sacramentum magnum, in Christo et Ecclesia» (Ef 5,32).

La mayor similitud de este tratado con las obras de Ragusa y Torquemada se daría, precisamente, en las dos secciones del LSE que no han sido escritas: la referente al desarrollo de las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia y la cuestión de *potestate ecclesiastica*¹⁸. La peculiaridad de este ensayo, desde el punto de vista del género *De Ecclesia*, radica en su gran vuelo teológico, dando cabida a materias propias de otros tratados: la angelología (como protología eclesiológica) y la teología de la encarnación. Ello tiene que ver con la personalidad y capacidad especulativa del autor, con su trayectoria intelectual y vital: ha recorrido los diversos campos de la teología, desde la ciencia bíblica, sustrato del quehacer teológico, pasando por la teología eucarística (frente al utraquismo husita), por la teología trinitaria (cuestión del *filioque*) y cristológica (disputa con el Islam, condena de Favaroni), por la mariología (dogmatización de la

¹⁸ Esta temática se encuentra desarrollada en obras previas. Véase S. MADRIGAL, «Si desineret esse sancta, desineret esse ecclesia». El «Tractatus decem Avisamentorum de sanctitate ecclesiae» de Juan de Segovia», en F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (eds.), *Ecclesia Tertii millennii advenientis* (Casale Monferrato 1997) 411-425.

Inmaculada), hasta el gran tema del tiempo: la conflictiva relación entre papa y concilio. Segovia ha puesto en juego todos estos elementos a la hora de reflexionar sobre la esencia, estructura y naturaleza de la Iglesia. En su pluma toda materia teológica se tiñe y se trasmuta en Eclesiología. La misma crónica del Basiliense está recorrida por secciones fuertemente eclesiológicas. Brevemente: ha introducido la problemática eclesiológica en el despliegue de la historia de la salvación, ligando el misterio de la voluntad salvífica divina de convocar a los hombres a participar de su eterna bienaventuranza (Ef 1,5-6) con el misterio de la Iglesia. Desde el punto de vista de la historia del tratado eclesiológico, su planteamiento es el síntoma más evidente de que la teología de la Iglesia se desprende de la canonística, aquel puerto en el que había encallado la reflexión sobre la Iglesia, configurándose como una teoría de los poderes eclesiales. Esta riqueza de planteamiento se percibe igualmente en su elaboración de la doctrina sobre el episcopado y sobre los concilios en su *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*.

Podemos cerrar esta sección con una mirada de conjunto a los objetivos que se había marcado el concilio de Basilea (1431-1449), el concilio más largo en la historia de la Iglesia: *causa fidei, causa reformationis, causa unionis*. Sin duda, estos objetivos justifican el «paneclesiologismo» de una época. La experiencia del Cisma de Occidente había dejado importantes secuelas en la conciencia cristiana; la división eclesial, por un lado, y el movimiento husita, por otro, habían socavado profundamente la certeza de que aquella Iglesia fuera realmente vehículo, instrumento y sacramento de la salvación; urgía la necesidad de reforma. De ahí que se buscara la garantía de la salvación más allá de la configuración institucional de la Iglesia. Tras la primera escisión confesional de la cristiandad (cuestión husita), este concilio registra una forma de «unionismo» con la Iglesia de Bohemia en la que han participado nuestros teólogos; por otro lado, se ha buscado la reconciliación con la Iglesia griega; y finalmente, estos teólogos del siglo xv han planteado las bases del diálogo inter-religioso (especialmente, Juan de Segovia y Nicolás de Cusa). El tiempo del Concilio de Basilea constituye un «tiempo fuerte» en la elaboración sistemática de una eclesiología católica. Ahí se entrecruzan la experiencia del cisma de Occidente (1378), el ideal de la reforma de la Iglesia, la cuestión husita y los intentos de unión con la Iglesia griega. Nuestros teólogos han debatido, desde la Escritura y desde la historia, sobre las prerrogativas del Papa y del concilio, han revitalizado la idea de la institución patriarcal y el debate sobre la legitimidad de otra organización de Iglesia diversa al centralismo curialista, han reabierto los capítulos de la colegialidad y de la vida sinodal. Estos teó-

logos han hecho, en verdad, «Eclesiología», aunque resulte anacrónico aplicarles esta categorización¹⁹.

II. CONCILIO VATICANO II (1962-65) Y ECLESIOLOGÍA ACTUAL

Sin duda, el Vaticano II ha sido el agente principal —aunque no el único— de la profunda renovación de la Eclesiología en la segunda mitad de nuestro siglo. La historia siempre contribuye a ensanchar la mirada y las reflexiones precedentes aconsejan una primera aplicación a la Eclesiología surgida a partir del Concilio: resultaría miope una visión que no resaltara, en primer término, que la producción teológica posconciliar sobre la Iglesia se ubica en la matriz mucho más amplia que ha permitido hablar del «siglo de la Iglesia», según la expresión consagrada por O. Dibelius; en realidad, habría que remontar su *terminus a quo* al Concilio Vaticano I (1870): «I quasi cent'anni trascorsi tra il Vaticano I e il Vaticano II sono stati fecondissimi per lo sviluppo della dottrina della chiesa sia nella teologia cattolica che in quella protestante. In questo período la chiesa, per motivi diversissimi, è passata ad occupare il centro della problematica teologica. L'imporsi del problema ecclesiologico negli ultimi decenni presenta, per la storia della chiesa e della teologia, caratteristiche tali da attrarre irresistibilmente l'interesse dei teologi, stabilendo un certo monopolio dell'ecclesiologia su tutti gli altri trattati del sistema teologico»²⁰. Contamos, por otro lado, con excelentes descripciones de la Eclesiología del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, desde las que cabe hacer algunas consideraciones antes de centrarnos en los últimos decenios subsiguientes a la clausura conciliar.

¹⁹ Según K. WERNER, *Geschichte der Katholischen Theologie* (München 1889) 33-35, la expresión *Eclesiología* aparece por vez primera como título de la obra del convertido al catolicismo J. Scheffler (=Angelus Silesius) editada en Breslau en 1677.

²⁰ A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», en AA.VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia 1973) 27. Cf. AA.VV., *L'ecclesiologie au XIXe. siècle* (Paris 1960); R. AUBERT, *La géographie ecclésiologique au XIXe. Siècle* (pp. 11-50); Y. CONGAR, *L'Ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité* (pp. 77-114); ST. JÁKI, *Les tendances nouvelles en ecclésiologie* (Roma 1957); J. FRISQUE, «La eclesiología en el siglo XX», en H. VORGRIMMER-R. VANDER GUCHT (dir.), *La teología en el siglo XX*, vol. III (Madrid 1974) 162-203; en pp. 190-203 recopila una abundante bibliografía; U. VALÉSKE, *Votum Ecclesiae. II: Interkonnessionelle ekklesiologische Bibliographie* (Munich 1962).

1. El «siglo de la Iglesia» como contexto. Los «ejes» del Vaticano II

Algunos estudios recientes han sacado a la luz las raíces más profundas de algunas convicciones básicas de la Eclesiología del Concilio Vaticano II: desde el origen trinitario de la Iglesia a la noción de Iglesia local (A. Gréa), o desde la consideración del misterio de la Iglesia y su sacramentalidad (J. A. Möhler y el romanticismo alemán), tampoco han faltado testigos de la doctrina de la colegialidad episcopal (Bolgeni, Christinopulo)²¹. Sin embargo, hay que reconocer que los mejores impulsos de la Eclesiología decimonónica, procedentes de la asunción de la mejor tradición de la Eclesiología reformada y de la vuelta a la tradición patrística, van a quedar orillados. Es el caso de las obras de J. A. Möhler (1796-1838) y de J. H. Newman (1801-1890). Aunque el influjo de Möhler en los teólogos de la Escuela romana que preparan el esquema *De Ecclesia* del Vaticano I (Passaglia, Franzelin, Schrader) era notable, no va a encontrar eco ni acogida ni difusión. Los intentos de Schrader o Franzelin por hacer en el seno del Vaticano I una Eclesiología plenamente teológica serán ignorados. Toda ella está al servicio de la Apologética. Por consiguiente, Congar podía subsumir la Eclesiología entre la Revolución Francesa y el Vaticano I (1870) «sous le signe de l'autorité». La eclesiología de los manuales se convierte en una exposición, apologética y polémica, de las estructuras constitucionales de la Iglesia, dominadas además por la tesis del primado papal, es decir, una «jerarcología». A. Antón corrobora este punto de vista y lo amplía para el período que va de 1870 a 1920, señalando que a partir del Vaticano I, el tratado de Iglesia podría intitularse como «Tractatus de auctoritate»²².

²¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Génesis de una teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II», en H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA (eds.), *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992) 33-78. M. DENEKEN, «Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression "Église, sacrement du salut"», *RevSR* 67 (1993) 55-74. G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Roma-Freiburg 1964); H. J. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (Paderborn 1993) 7-35. P. TRILLING, «The genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II», *Science et Esprit*, XLV/1 (1993) 61-78.

²² *El misterio de la Iglesia*, II, 416. Para el panorama español, véase J. M. LERA, «Cien años de Eclesiología en torno al "siglo de la Iglesia"», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 1327-1373.

A la vista de estos datos podría decirse que, en el corazón del «siglo de la Iglesia», el Vaticano II ha operado como catalizador de las corrientes espirituales y teológicas que animaban la proclama programática lanzada en 1922 por Romano Guardini: «la Iglesia despierta en las almas». El Vaticano II marca efectivamente un punto de inflexión que un historiador ha compendiado en una frase: «no coronar cuatro siglos de intransigencia»²³. Por lo que al tratado *De Ecclesia* respecta, este punto de inflexión se puede ejemplificar en las inmediaciones previas al Concilio a partir de la obra de J. Salaverri, profesor de la Universidad de Comillas; su curso *De Ecclesia Christi* apareció dentro de la *Sacrae Theologiae Summa* en 1950 y, en 1962, había alcanzado su quinta edición. La Eclesiología de J. Salaverri es un texto muy logrado, escrito tras la encíclica *Mystici Corporis* (1943), que recoge las aportaciones de la Escuela romana. J. M. Lera ha presentado sucintamente los logros y deficiencias de este manual: «la colocación de su obra tras el tratado *De legato divino* le da ocasión para intentar superar el dilema entre Eclesiología apologética y dogmática mediante el esquema de las tres potestades de la Iglesia. A los tres oficios (*munera*) de Cristo, Rey, Profeta, sacerdote, corresponden los tres poderes de la Iglesia (*regendi, docendi, sanctificandi*). Frente a la vía empírica o vía de las notas, Salaverri opta, de acuerdo con la tradición iniciada por Dieckmann, por la vía histórica»²⁴. Otros méritos —señala Lera— son el conocimiento de los Padres y de la Historia de los Concilios y del Dogma, de la escolástica postridentina y neoescolástica. Sin embargo, la exégesis es mediocre y muy subordinada a la Dogmática, la perspectiva histórico-salvífica está prácticamente ausente. Tampoco parece satisfactoria la solución dada al dilema del método. De todos modos, es el manual «clásico» de la época que se recubre con el pontificado de Pío XII.

El punto de vista prevalente en este manual es la Iglesia-institución, la Iglesia como *institutio Christi*. La fundación de la Iglesia por Cristo se explica en términos de «voluntate libera, auctoritativa et expressa aliquid determinare et stabiliter facere in ordine morali vel juridico»; Salaverri la concreta en la transmisión de los tres poderes de Cristo (*potestas docendi, sanctificandi et regendi*) a los Apóstoles; este acto de fundación incluye la institución de los sacramentos y la *traditio* del depósito de la fe. En consecuencia, Jesús fundó su Iglesia como una sociedad religiosa, externa y visible, jerárquica, monárquica, perennemente

²³ E. FOUILLOUX, en G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I (Bologna 1996), 124. E. VILANOVA, *El Vaticano II. El porqué de un concilio* (Madrid 1995). A. ZAMBARBIERI, *Los Concilios del Vaticano* (Madrid 1996) 137-405.

²⁴ LERA, a.c. 1361.

duradera, dotada de un magisterio infalible para ser custodio y maestro de la revelación auténtica²⁵. Esta reflexión sobre «Iglesia como institución» ha sido descrito perfectamente por A. Dulles en *Modelos de Iglesia*²⁶. Aquella eclesiología «histórico-jurídica» hacía del concepto de *societas* la clave interpretativa en una línea que se remonta hasta Belarmino, con una insistencia unilateral en la visibilidad de la Iglesia frente a la noción de *ecclesia abscondita* de la Reforma luterana. La Iglesia es descrita por analogías tomadas de las sociedades políticas, de modo que uno de sus temas fundamentales es la concepción jerárquica de la autoridad como elemento formal de esa sociedad. Resulta paradigmático el juicio que B. M. Xiberta hacía en 1963, en plena celebración del Concilio, de esta Eclesiología: «Es frecuente entre nuestros teólogos el acentuar el aspecto jerárquico de la Iglesia hasta el punto que muchas veces parecen cifrar en él el carácter social que la debe distinguir. El ser una sociedad para la Iglesia se identificaría hasta cierto punto con el ser jerárquica». Para el carmelita catalán, fundamentar el carácter social de la Iglesia en su jerarquía tiene como consecuencia inevitable un juridicismo que se concreta en estas dos incongruencias: el carácter sobreañadido de la pertenencia a la Iglesia y el escaso influjo de la Iglesia en la vida cristiana que seguirá siendo profundamente individualista. Xiberta detecta este juridicismo en ese *capolavoro* del género que es el *De ecclesia* de J. Salaverri: «estando dedicado el primer libro a la constitución social de la Iglesia, su primer capítulo versa sobre la institución de la Iglesia jerárquica, el segundo sobre la institución del primado y el tercero sobre la perpetuidad del apostolado y del primado por la sucesión de los obispos y del romano pontífice. En lo cual parece tener no poca parte la costumbre de desplazar el estudio de la Iglesia de su lugar apropiado en el cuerpo de la teología, para anticiparlo como sección de la teología llamada fundamental». Xiberta cifrará, por contra, el carácter social de la Iglesia no en la jerarquía, sino en «los elementos íntimos-místicos que constituyen nuestra vida sobrenatural, vida indivisiblemente personal y social». En la Iglesia, —concluye— «lo social nace en la interioridad de los dones sobrenaturales personales y se continúa en aquella estructura jerárquica, que Cristo instituyó inmediatamente por

²⁵ *De Ecclesia Christi*, en: *Sacrae Theologiae Summa*, I (Madrid 1962) 514ss. 544ss. Para una evaluación del concepto de «institución» en la Eclesiología clásica (de Salaverri, Sullivan, Zapelena), véase M. KEHL, *Kirche als Institution* (Frankfurt 1976) 67ss. En esta perspectiva, F. X. KAUFMANN, *Kirche begreifen. Analyse und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Freiburg 1979); J. A. KOMONCHAK, «Ecclesiology and Social Theory: a Methodological Essay», *The Thomist* 45 (1981) 262-283.

²⁶ A. DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975) 35-47.

exigencia de la obra salida de sus divinas manos»²⁷. De ahí su noción «teológica» de Iglesia, en la secuela de Möhler, resaltando su carácter de «perenne continuación de la obra redentora de Cristo Jesús». La identidad de la Iglesia se reconoce en los bienes de la Alianza en Jesucristo, es decir, de la unión con Dios y, partiendo de Él, entre nosotros. Emerge de ahí la identidad de la fe profesada y de los sacramentos celebrados; emerge una solidaridad y una concordia, un misterio de comunión.

En este sentido se ha anunciando una «eclesiología total» como alternativa a la mera eclesiología «jerarcológica»; ello depende también de una visión de la Iglesia situada en el conjunto de la historia de la salvación, de la economía divina, y también de una adecuada «sociología teológica». Todo ello ha quedado plasmado profundamente con la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*: se parte del Misterio de la Iglesia, en el capítulo I, para pasar a hablar del pueblo de Dios, en el capítulo II, antes de tratar de la jerarquía en el capítulo III. Este proceso teológico ha podido ser considerado como una de las «revoluciones copernicanas» inscrita en el proyecto de Iglesia trazado por el Vaticano II, auténtico punto de inflexión para la suerte ulterior del tratado *De Ecclesia*. No ha sido la única. En el marco del «siglo de la Iglesia» el Concilio abrió nuevos caminos.

¿Cuáles fueron «los ejes en torno a los que se movió el Concilio durante su realización»?²⁸ Juan XXIII convocó el Concilio dentro de un programa de renovación de la Iglesia, de *aggiornamento*. Esta renovación implicaba, por un lado, la toma de conciencia de la necesidad de actualización y puesta a punto, una Iglesia que se sentía fuera de juego en el mundo moderno. Esta renovación no implicaba, por otro lado, hacer caso omiso de la tradición, sino una seria voluntad de *ressourcement*, que aspiraba a llegar a las fuentes antiguas de la vida de la Iglesia. Por eso se ha presentado el Vaticano II como una «renovación, sin ruptura» (E. Vilanova). Las palabras-clave, como *aggiornamento*, concilio *pastoral*, *signos de los tiempos*, apuntan hacia la novedad principal del Vaticano II: la referencia del Evangelio y de la verdad cristiana a la historia de los hombres. Era preciso expresar la *sustancia* de la doctrina en una *formulación* adecuada, según la alocución *Gaudet Mater Ecclesia* (11 de octubre de 1962). Las necesidades de un «magisterio de carácter eminentemente pastoral» buscan ardientemente una hermenéutica histórica de la verdad cristiana. El Concilio no pasó por los esquemas preparados de antemano. Rechazar el esquema preparatorio *De Ecclesia*, dominado por la idea de

²⁷ B. M. XIBERTA, «Fundamento del carácter social de la Iglesia», *Orbis Catholicus* 6 (1963) 400-413, aquí: 401-2.

²⁸ Véase J. LOSADA, «Los ejes del Vaticano II», *Razón y Fe* 1039/40 (1985) 356-364.

«sociedad perfecta» y elaborar un proyecto desde el misterio de la Iglesia, implicaba también abandonar un planteamiento juricista y apologetico, decisivo en el arranque mismo del tratado eclesiológico y consolidado en la confrontación con la Reforma. Con ello, el programa de *aggiornamento* no quedó reducido a una mera labor de reparación de deterioros o encastillamientos, sino que quedó abierto a una reflexión sistemática sobre la Iglesia y su misión.

Este programa de renovación se vio asistido por los mejores impulsos de la «nueva Teología», que había buscado las fuentes de su inspiración en un acercamiento a la Escritura, en la vuelta a la tradición patristica, con una nueva preocupación por el diálogo con el mundo contemporáneo, con una nueva sensibilidad hacia el laicado y con una seria preocupación por el puesto de la Iglesia en el mundo. Junto a este protagonismo de la nueva Teología, sujeto de la orientación teológica del Concilio, otro «eje» del dinamismo conciliar vino dado por la preocupación ecuménica de la mano del Secretariado para la unión de los cristianos. Durante la discusión inicial del primer esquema *De Ecclesia*, en diciembre de 1962, Mons. Elchinger, expresaba las nuevas perspectivas para una imagen fundamental de Iglesia en términos clarividentes: «Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior»²⁹.

Los «ejes» o trazos fundamentales introducidos por el Vaticano II estaban llamados a ser auténticos imperativos para la reflexión teológica y se han convertido, de hecho, en opciones metodológicas de la Eclesiología posconciliar³⁰: 1. Una Eclesiología bíblica por el retorno a las fuentes mismas de la Teología, y en primer lugar, a la Palabra de Dios, reelaborada en la doctrina de los Padres, de los concilios y del Magisterio, sin olvidar el testimonio de la liturgia y su actualización en la vida cristiana del Pueblo de Dios. 2. La asunción del misterio trinitario de la Iglesia (LG 2-4; DV 2-4) en el punto de partida de la reflexión para desmarcarse del

²⁹ Citado en G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, I (Barcelona 1968) 24.

³⁰ A. ANTÓN, «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas (1962-1987)* (Salamanca 1990) 275-294.

planteamiento socio-jurídico de la Eclesiología apologética preconiliar. 3. El despliegue histórico del misterio eclesial como un momento de la total economía o historia de la salvación que se traduce en una eclesiología decididamente «concreta e histórica». 4. La elaboración de una teología de la comunidad eclesial, desde el sacerdocio común de los creyentes (LG II), como matriz del ministerio eclesial (LG III). 5. El reconocimiento de la realización de la Iglesia universal en contextos y culturas diversos, merced a una revalorización de las Iglesias particulares o locales, y desde la conciencia de una nueva forma de entender la presencia de la Iglesia en el mundo, como «sacramento universal de salvación». 6. Finalmente, la llamada al empeño ecuménico y la búsqueda generosa de la unidad visible de la Iglesia de Cristo.

El Vaticano II provocó un replanteamiento del tratado eclesiológico, cuya primera nota, tal y como constataba un grupo internacional de eclesiólogos en 1966, era «no dividir la eclesiología en un tratado apologético y otro dogmático, sino trazar una verdadera teología del misterio eclesial dentro del sistema dogmático»³¹. Poco años después, A. Antón afirmaba que la Iglesia era, a partir del Vaticano II, «el nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología», como consecuencia de la misma concentración eclesiológica conciliar³²; el Vaticano II nos lega «una herencia teológica centrada en la teología del misterio de la Iglesia en cuanto continuación del misterio de Cristo en la historia de la salvación». Los primeros frutos maduros no se hicieron esperar; de entre los grandes nombres (Rahner, Ratzinger, Congar, Schillebeeckx, que tanto tuvieron que ver en la gestación del Concilio y de su teología) convendría destacar, junto a *La Iglesia* de H. Küng (1967) dos obras a las que quizá se ha prestado poca atención: me refiero a *Una mística persona* (1964) de H. Mühlen y a *L'Église de Dieu* (1970) de L. Bouyer. Viniendo al panorama español, se pueden señalar tres obras representativas de la Eclesiología inmediatamente posterior al Vaticano, tres jalones evolutivos: J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra, I-II* (Madrid 1972), I. Riudor, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres, I-II* (Madrid 1974), J. A. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I hasta nuestros días* (Madrid 1985). Desde obras pioneras, como *La Iglesia* de H. Küng, hasta la reciente aparición en 1998 del manual de *Eclesiología* de E. Bueno, no han cesado de aparecer obras eclesiológicas de diversa envergadura. Hay que preguntarse: ¿qué géneros han sido preponderantes?

³¹ M. MIELE, «L'insegnamento del trattato «De Ecclesia» in un convegno tenuto in Spagna», *Sapienza* 19 (1966) 357ss.

³² A. ANTÓN, «El tratado *De Ecclesia* nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología», *Gregorianum* 50 (1969) 651-688.

¿Cuáles son sus estilos de pensar a partir de sus títulos, de sus criterios y opciones metodológicas?

2. «Orientaciones» fundamentales de la Eclesiología posconciliar

En paralelo a las reflexiones históricas introductorias habría que indagar, igualmente, las líneas de fuerza de esta nuestra eclesiología actual y contemporánea, la de los últimos treinta años largos que ya nos separan de la clausura del Concilio. No resulta nada fácil. Al comienzo de estas páginas distinguía entre el estado de la Eclesiología, la enseñanza y el tratado propiamente dicho. En este momento interesa fijar el estado de la Eclesiología de las tres últimas décadas, que, afortunadamente, hasta mitad de los años ochenta ya ha sido presentado³³. Un balance de toda esta producción tan vasta resulta prácticamente imposible. G. Battista Mondin presentó (1980) en su obra, *Le nuove ecclesiologie*, un mapa eclesiológico que contemplaba hasta siete diversas «orientaciones» («*indirizzi*») en la reflexión acaecida entre los años cincuenta y ochenta. Me voy a servir, ortopédica y libremente de este esquema³⁴, situando en él algunas obras de las década de los ochenta y noventa e indicando nuevas líneas emergentes. Vayan por delante las «orientaciones» básicas diseñadas por Mondin y sus representantes correspondientes: 1. orientación «teándrica» (Journet y Beni); 2) orientación «kerygmática» (Barth, Bultmann, Gogarten); 3. orientación «comunional» (Brunner, Hamer); 4. orientación «ecuménica» (Congar, Cullmann, Florovski); 5. orientación «sacra-

³³ G. B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie: una immagine attuale della chiesa* (Roma 1980). S. DIANICH, «Estado actual de la Eclesiología», *Concilium* 166 (1981) 454-462. A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», *Theological Studies* 50 (1989) 419-442. R. BLÁZQUEZ, «Postconcilio y eclesiología en España», en J. M. LABOA (ed.), *El Postconcilio en España* (Madrid 1988) 187-217. C. FLORISTÁN, «La Iglesia después del Vaticano II», en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985) 67-103, esp. 81-88; y también J. M. CASTILLO, *La Teología después del Vaticano II*, 137-172, esp. 159-161. Véase la parte correspondiente a nuestra disciplina en el monográfico «Le devenir de la Théologie catholique depuis Vatican II (1965-1995)», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 64 (1997) 73-131, para España (S. Pié); para el área germanófona (K. Neufeld); para Italia (G. Ruggieri); igualmente, «Le devenir de la Théologie catholique depuis Vatican II (1965-1995)», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 68 (1998) 1-118, para Norteamérica (A. Dulles); para India y Ceilán (F. A. Machado); para el África anglófona (E. Uzukwu); para el África francófona (H. Danet y E. Messi Metogo). R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX* (Santander 1998).

³⁴ MONDIN lo ha retomado más recientemente en su tratado de Eclesiología, *La Chiesa primizia del Regno* (Bologna 1986, 1989), dedicando el capítulo IV a las eclesiologías posconciliares (véase 149-190).

mental» (Semmelroth, Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx); 6. orientación «pneumática» (Tillich, Moltmann, Mühlen, Küng); 7. orientación «histórica» (de Lubac, Bouyer).

1. La orientación «teándrica» busca el constitutivo esencial de la Iglesia; desde la encarnación de Cristo contempla la Iglesia como encarnación continuada; de ahí el ser humano-divino de la Iglesia a imagen de Cristo (hecha la distinción derivada de la unión hipostática). Mondin presenta como prototipo de esta orientación *L'Église du Verbe Incarné* de Ch. Journet. Puede decirse que esta orientación ha venido experimentando una metamorfosis al hilo del redescubrimiento del planteamiento trinitario en la Teología, y de manera especial, en esa parcela que es la Eclesiología. Esta «reorientación trinitaria», pasando de una fundación cristológica a una fundación trinitaria de la Iglesia, constituye el correctivo más serio al cristomonismo achacado a la ecclesiología católico-romana, a la ambigüedad inscrita en la idea de la Iglesia como «encarnación continuada» o «Christus prolongatus». Citaré a este respecto dos obras significativas: por un lado, el estudio de N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Salamanca 1981), que enmienda la plana a quienes achacaban un escaso planteamiento trinitario y, concretamente, pneumatológico al Vaticano II; por otro lado, está la obra madura y homónima de B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, aparecida en 1995 y subtitulada *Ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*. Este marco trinitario sirve igualmente para incorporar la orientación «pneumática», que en la línea de Mühlen, Sauter, Kasper, Moltmann, ha puesto de relieve C. Militello o, desde otras latitudes, la pneumatología narrativa de V. Codina³⁵.
2. En relación con esta ecclesiología que arranca de la Trinidad, la línea marcada por J. Hamer, *L'Église est une communion* (1962), la orientación «comunal», ha tenido una prolongación notable hasta el punto de que la noción de «comunidad» ha podido ser contemplada como «concepto-clave» de la Dogmática, «expresión abreviada de la fe cristiana»³⁶. Teólogos nacidos bajo la estela de los trabajos de Congar, como H. Légrand y J. M. R. Tillard, han hecho avanzar notablemente la ecclesiología de comunión, requisito o

³⁵ C. MILITELLO, *Ecclesiologia* (Casale Monferrato 1991); V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa* (Santander 1994); sigue siendo un punto de referencia el estudio de Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1991, original francés de 1980).

³⁶ Cf. G. GRESHAKE, *Communio-Schlüsselbegriff der Dogmatik*, en: G. Biemer (ed.), *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio* (FS O. Saier) Freiburg 1992, 91.

paso previo para la elaboración de una teología de la Iglesia local. Este era ya el horizonte del planteamiento ecclesiológico de H. Légrand en el tercer volumen (1983) de la *Iniciación a la práctica de la Teología*. Tillard, por su parte, ha añadido recientemente a su trilogía —compuesta por *El obispo de Roma, Iglesia de Iglesias, Carne de la Iglesia. Carne de Cristo. En las fuentes de la ecclesiología de comunión*—, el estudio más complexivo sobre la teología de la Iglesia local: *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (París 1995). El pensamiento de Tillard ha merecido ya estudios, claro indicio del peso específico de esta «orientación»³⁷. Una obra que, de alguna manera, se configura como recapitulación de esta línea «comunal», analizando las aportaciones de Congar, Moltmann y Zizioulas, es la de J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (París 1997). Como recordaba Juan Zizioulas, representante de la Iglesia ortodoxa en la V Conferencia Mundial de «Fe y Constitución» (Santiago de Compostela, 1993), «la ecclesiología debe basarse en una teología trinitaria para ser una ecclesiología de comunión»³⁸. La noción de comunión es relacional y ecuménica.

3. La orientación «ecuménica» se ha convertido en un continuo referente, casi puede decirse que en un «transversal» de todo planteamiento ecclesiológico. Ya en 1985, Ch. Duquoc presentó un «ensayo de ecclesiología ecuménica», subtítulo de la obra *Iglesias provisionales*. La producción en esta línea ha sido incesante; merece la pena resaltar el trabajo de L. Sartori, *L'unità della chiesa. Un dibattito e un progetto* (Padova 1987). Uno de los frutos más maduros es la obra de H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis, Kirche des dreienigen Gottes* (Paderborn 1993), que constituye el primer volumen de un «Catecismo ecuménico» proyectado en tres partes. Aquí se abordan las cuestiones mayores de la realidad misteriosa de la Iglesia y su carácter de institución, pasando revista a otros temas más específicos: el primado del papa, la justificación, la mariología. Este estudio tiene siempre a la vista los documentos de los diversos diálogos ecuménicos. Desde una perspectiva histórica —y desde otras Iglesias cristianas— cabe señalar la obra de G. R. Evans, *The Church and the Churches. Toward an Ecumenical Ecclesiology* (Cambridge 1994). Servirá igualmente de indicador la

³⁷ J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad. La ecclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard* (Barcelona 1994).

³⁸ J. ZIZIOULAS, «La Iglesia como comunión», *Diálogo Ecuménico* XXIX (1994) 305-318; aquí: 308.

sección dedicada por W. Pannenberg a la Eclesiología en el volumen tercero de su *Teología sistemática*.

4. La orientación «sacramental» asume el concepto de «sacramento» como clave principal para dilucidar el misterio de la Iglesia; se puede remontar a Henri de Lubac y a la teología alemana que se hizo presente en el Concilio (Semmelroth, Rahner, Schillebeeckx). Su entrada en los textos conciliares le ha conferido el rango de categoría eclesiológica. No ha faltado la reflexión en perspectiva ecuménica sobre la «sacramentalidad» de la Iglesia³⁹. Es una orientación que cultivó J. Auer en su manual, es una clave fundamental en la Eclesiología de M. Kehl para definir la Iglesia como «sacramento de la comunión del Dios trinitario»⁴⁰; finalmente, la encontramos sistematizada en la obra de J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handel der Menschen* (Freiburg 1992). Esta obra tiene también un tono recapitulador, pues analiza la sacramentalidad de la Iglesia en O. Semmelroth, J. Ratzinger, K. Rahner, L. Scheffczyk, H. Zirker, H. J. Pottmeyer; nos recuerda, además, que estuvo presente en las preocupaciones del primer Leonardo Boff, que la hizo objeto de su tesis doctoral⁴¹. No será, pues, extraño la relectura de esta categoría para interpretar la relación Iglesia-mundo, o en la perspectiva de la Iglesia «sacramento histórico de liberación».
5. La Teología de la liberación ha abierto un capítulo en la teología posconciliar, y en particular, constituye una «orientación» específica como «Eclesiología de la liberación». A Quiroz Magaña presentó en 1983 la sistematización del horizonte de la comprensión de la Iglesia desde la recepción del Concilio en América Latina a través de Puebla y Medellín⁴². Ahí resalta el carácter histórico de la

³⁹ Véase, p. ej., *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, publicación del J. A. Möhler Institut (Paderborn 1983); especialmente el trabajo de G. GASSMANN, *Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug*, 171-201; o las reflexiones de E. JÜNGEL, «¿La Iglesia sacramento?», en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Cuestiones de Eclesiología y Teología de Martín Lutero*. Actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico (Salamanca 1984).

⁴⁰ J. AUER, *La Iglesia. Sacramento universal de salvación* (Barcelona 1986, original alemán de 1983); M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica* (Salamanca 1996, original de 1992).

⁴¹ L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil* (Paderborn 1972).

⁴² A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la Teología de la liberación* (Salamanca 1983). Los presupuestos y las orientaciones han sido expuestas por V. CODINA, «Eclesiología latinoamericana de la liberación», *Actualidad bibliográfica* 18 (1981) 191-206.

- noción de sacramento, la sacramentalidad de la Iglesia de los pobres, para erigirse en sacramento de liberación. Esta orientación reflexiona también acerca del fenómeno del «comunitarismo de base». La elaboración más madura, desde las obras de G. Gutiérrez, J. Sobrino, I. Ellacuría, J. M. Castillo, J. A. Estrada, R. Muñoz, V. Codina, ha encontrado su precipitado en las aportaciones contenidas en el *Mysterium liberationis* (Madrid 1990) y, de modo más reciente, ha sido evaluada por G. Fernández Beret, *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la Eclesiología y pastoral latinoamericanas* (Madrid 1996).
6. La Eclesiología de la liberación fraguada en América Latina habla con toda rotundidad del traslado de la recepción del Concilio a otras latitudes, al Tercer Mundo, de modo que inculturación y contextualidad trazan el horizonte de la reflexión teológica. En los últimos años ha ido proliferando una Teología que se quiere expresamente «contextual»⁴³; con este calificativo se ha venido a designar aquella reflexión realizada conscientemente a partir de determinados ámbitos culturales o situaciones vitales, que pone el acento en la dimensión praxica, pluralista e inculturada de la fe a la luz de los signos de los tiempos y lugares. Si la fe tiene que ver con diversos contextos, entonces bien puede afirmarse que la «contextualidad» se convierte en nuevo paradigma de la Teología, en programa y tarea. Desde la clave de la acción «liberadora» de Dios en la historia, con el redescubrimiento de la Iglesia local, poniendo el acento en la misión *ad gentes*, como reclamaba Juan Pablo II en su carta encíclica *Redemptoris missio* (1991), se está desarrollando una Teología específica en el sudeste asiático y en África. Esta reflexión tiene a la vista los problemas de la pobreza de masas, el diálogo con otras tradiciones religiosas muy potentes, la inculturación de una fe formulada en parámetros filosóficos y teológicos de una Iglesia muy occidental. Entran en escena nombres como R. Panikkar, D. S. Amalorpavadas, J. B. Chettimattam, M. Amaladoss, A. Pieris, como figuras que hacen teología desde el sureste asiático. Por su parte, la teología africana viene alumbrando una eclesiología de fraternidad, que pone de relieve, frente a la violencia étnica y la mundialización, la idea de Iglesia-familia de Dios⁴⁴.

⁴³ Puede verse una selección bibliográfica en *Theologie und Glaube* 86 (1996) 181-194.

⁴⁴ Cf. los trabajos de F. A. MACHADO, E. UZUKWU, H. DANET y E. MESSI METOGO citados en nota 33; también las secciones correspondientes de *La teología del siglo xx* de GIBELLINI.

7. Es interesante constatar el reflujo de esta «orientación» en estos tres niveles: por un lado, la conciencia del mismo carácter situado de la Eclesiología que se hace en Europa, cuyo contexto es la sociedad moderna fuertemente secularizada. Este interés preside la obra del teólogo J. A. van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie* (Düsseldorf 1995, original holandés de 1993). En segundo lugar, la emergencia de una reflexión sobre la Iglesia que asume como tema eclesiológico el diálogo con las grandes tradiciones religiosas⁴⁵; esta perspectiva se abre, en tercer lugar, a la llamada «eclesiología de la misión». Bien puede decirse que esta orientación contextual y, en último término «sacramental» se prolonga, por su propia lógica, en una profunda revisión del tema de «la misión» de la Iglesia, desde el modelo clásico de la *plantatio ecclesiae* a los mismos interrogantes de la teología política o la teología de la liberación⁴⁶. Se trata de repensar cuál es la tarea de la Iglesia en la historia humana desde la constitución pastoral *Gaudium et spes*, la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, hasta la *Redemptoris missio* de Juan Pablo II. En esta línea ha trabajado S. Dianich (*Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, 1985; *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, 1987); la misión no es un capítulo más de la Eclesiología, sino el punto fundamental para expresar la naturaleza de la Iglesia, pues ésta no puede afirmar plenamente su identidad independientemente de su misión, en la profundización de la relación entre Reino, Iglesia y mundo.
8. En la eclesiología contemporánea ha abierto también una brecha la teología «feminista». R. Gibellini ha reconstruido los jalones principales de su emergencia y los textos base del feminismo católico, con la obra de Mary Daly, *La Iglesia y el segundo sexo* (1968), donde se intentaba hacer una lectura de la tradición bíblica y eclesial desde el punto de vista de la mujer. A partir de los años setenta se ha ido fraguando esta «orientación», casi en paralelo a la teología latinoamericana de la liberación y de la teología negra norteamericana, presidida por la búsqueda de una interpretación no sexista de la Biblia y desenmascarando la patriarcalización de la historia de la Iglesia. Entre las diversas corrientes hay que señalar las obras de E. Schüssler Fiorenza, de la que cabe citar, como ejem-

⁴⁵ A título de ejemplo vale la obra de C. PORRO, *Chiesa, mondo e religioni. Prospettive di eclesiologia* (Torino 1995).

⁴⁶ Véase con amplia bibliografía, J. LÓPEZ-GAY, «Ecclesiologia della missione», en D. VALENTINI (ed.), *L'eclesiologia contemporanea* (Padova 1992) 42-68.

plo de «hermenéutica crítica feminista», *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (original de 1983, Bilbao 1989) y su reciente libro, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (New York 1993). Para esta teología feminista, la vocación bautismal está reclamando un «discipulado de iguales», y sobre esta base ha de replantearse el liderazgo y el ministerio de las comunidades eclesiales. Esta «orientación» reabre la discusión sobre la ordenación de la mujer en abierta confrontación con la Declaración vaticana *Inter insigniores* (1976), con la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988) y *Ordinatio sacerdotalis* (1994)⁴⁷.

9. Podemos cerrar esta exposición panorámica señalando el fenómeno literario y teológico de la emergencia posconciliar de la «Eclesiología fundamental», esto es, la asunción de la reflexión sobre la Iglesia en el marco de la Teología Fundamental. Haciendo el balance de la Teología fundamental en los treinta años posteriores a la clausura del Concilio, S. Pié distingue una primera fase de transición (1965-1980), que está marcada por la búsqueda de la identidad de la Teología Fundamental tomando distancia de la apologética clásica, y una segunda etapa (1980-1995), que, siguiendo la inspiración de la constitución apostólica *Sapientia christiana* (1979), ha configurado una nueva imagen de la Teología Fundamental que ha dado lugar a la publicación de importantes obras de síntesis⁴⁸. En esta segunda etapa se pueden distinguir dos grandes escuelas —o modelos epistemológicos—, la «escuela de la Gregoriana», que entiende la Teología Fundamental como «una teología de la credibilidad de la revelación», y la «escuela alemana (o de Tübinga)», que la entiende como «una teología de los fundamentos de la revelación». Sobre todo, en esta segunda línea se ha producido la inclusión de la Iglesia en los manuales de Teología Fundamental. A título de ejemplo, cabe citar el *Handbuch der Fundamentalt-heologie*, bajo la dirección de W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler,

⁴⁷ Sobre la teología feminista, R. GIBELLINI, o.c., 445-476; sobre la problemática del ministerio: W. GROSS (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche* (München 1996); C. MILITELLO (ed.), *Dona e ministero. Un dibattito ecumenico* (Roma 1989).

⁴⁸ S. PIÉ, «Treinta años de Teología fundamental: un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995)», *Revista Española de Teología* 56 (1996) 293-315. Véase también, H. PETRI, «Die Kirche al Thema der Fundamentaltheologie», *Theologie und Glaube* 69 (1979) 376-393; S. PIÉ, «Eclesiología fundamental: "status quaestionis"», *Revista Española de Teología* 49 (1989) 361-403; J. DORÉ, «L'évolution des manuels catholiques de théologie fondamentale de 1965 à 1995», *Gregorianum* 77/4 (1996) 617-636.

que está articulado en cuatro volúmenes⁴⁹. Mientras el último está dedicado a las condiciones, estructura y reglas del conocimiento eclesial de la fe, los tres primeros recorren los pasos del camino apologetico; el primer libro está dedicado a la «religión», es decir, a la estructura del acto religioso dando entrada a la fenomenología y crítica de la religión; el segundo elabora una teología de la «revelación» en perspectiva histórica con una neta concentración cristológica; el libro tercero —que es el que ahora interesa— trata de la «Iglesia». Teológicamente, la Iglesia sólo puede concebirse como consecuencia de la Revelación; esta obra estudia, desde la relación Iglesia-Escritura, el problema de su origen y su devenir en el NT. Ahí, G. Lohfink expone su tesis provocativa de la ausencia de la categoría de «fundación» en las eclesiologías neotestamentarias, proponiendo el concepto clave de «reunión/convocación» del Israel del tiempo escatológico; junto al planteamiento histórico, no puede faltar la reflexión teológica acerca de la Iglesia como institución (a cargo de M. Kehl); otra cuestión que encuentra cabida en este planteamiento «fundamental» es la pregunta por la «verdadera» Iglesia, que va de la mano con la problemática del ecumenismo y de la relación entre la Iglesia y el mundo, la Iglesia y el Reino de Dios. Esta «orientación», que constituye una auténtica recomposición del contenido de la Teología fundamental incluyendo a la Iglesia, también ha encontrado eco en nuestro país.

III. CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES: CUESTIONES CANDENTES EN ECLESIOLOGÍA

Esta aproximación a la Eclesiología fundamental deja indicadas algunas de las cuestiones propias de nuestro tratado: Jesús de Nazaret y la fundación de la Iglesia, la historicidad de la Iglesia, el ecumenismo y la pregunta por la verdadera Iglesia, el ministerio y los ministerios según el NT. Desde las otras «orientaciones» tampoco faltan estímulos: la Iglesia como «comunión» y como «sacramento», las relaciones Iglesia-mundo,

⁴⁹ W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie. 3. Traktat Kirche* (Freiburg 1986). En esta misma línea, entre otros, H. FRIES, *Teología fundamental* (Barcelona 1987, original alemán de 1985); S. PIÉ, *Tratado de Teología fundamental* (Salamanca 1989). Razonando este planteamiento, véase H. DÖRING-A. KREINER-P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (Freiburg 1993).

la praxis histórica y la inculturación de la fe, la «contextualización» de la Iglesia y el diálogo interreligioso, la mujer y el ministerio. A pesar del riesgo que supone saltar de una época histórica a otra, con sus diversos problemas, contextos y circunstancias, la hermenéutica gadameriana nos ha mostrado la posibilidad de la fusión de horizontes de épocas distantes que están habitadas por una misma tradición. En esta óptica es posible determinar continuidades y discontinuidades que permiten reflotar algunas cuestiones candentes en la Eclesiología de ayer y de hoy⁵⁰. Se puede partir de una continuidad básica y fundamental: el *iter* recorrido por la eclesiología de los siglos XIV-XV, que se fue desplazando progresivamente desde el género *de potestate papae* y *de potestate ecclesiastica* a una declaración estrictamente teológica, con recurso a la Escritura y a la historia, de las dimensiones del misterio eclesial, ha sido verificado por la Eclesiología conciliar y posconciliar. La primera continuidad estructurante es el superar la «jerarcología», el ser «tractatus de auctoritate», un planteamiento histórico-jurídico, para abrirse a una reflexión verdaderamente teológica del misterio de la Iglesia. Juan de Segovia, por su parte, lo expresaba glosando Ef 3,18 («*quae sit eius longitudo, latitudo, sublimitas et profundum*»): una Iglesia que existe desde siempre y para siempre (*longitudo duracionis*) por beneplácito de la elección divina (*sublimitas*), que la amó y le entregó a su propio Hijo para que «todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3,16); ninguna fuerza prevalecerá contra esta Iglesia fundada sobre la roca incommovible que es Jesucristo (*profundum stabilitatis*); El es la cabeza de este cuerpo que alberga en su interior (*latitudo capacitatis*) a ángeles y hombres. Surge, pues, Eclesiología cuando la concepción de Iglesia no se agota en una visión meramente societaria, paralela a la de las sociedades civiles, sino que se abre e inserta en la totalidad del acontecimiento salvífico realizado en Jesucristo. Surge Eclesiología cuando se conecta su misterio y su misión con su ordenamiento a la totalidad del mundo y de los hombres.

Es una constante en los trabajos de J. Losada la determinación de las líneas esenciales del «pensamiento conciliar» recurriendo a la carta de presentación del nuevo Código de Derecho Canónico, *Sacrae apostolicae leges*, donde Juan Pablo II sistematizó los elementos medulares de la Iglesia del Vaticano II. El texto dice así: «De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, hay que mencionar principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el *Pueblo de Dios* (LG II) y la autoridad jerárquica como *servicio* (LG III); además la

⁵⁰ U. HORST, *Cuestiones candentes de Eclesiología* (Barcelona 1974); E. BUENO, *Eclesiología*, *Burgense* 34/1 (1993) 213-235; Íb., «Eclesiología», en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico* (Burgos 1994).

doctrina que muestra a la Iglesia como *comunidad* y, por tanto, establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la Iglesia universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual *todos los miembros del Pueblo de Dios*, a su propio modo, participan de la *triple función de Cristo*, es decir, *sacerdotal, profética y regia*, doctrina a la que hay que añadir también la que considera los *deberes y derechos de los fieles cristianos*, y concretamente de los *laicos*; finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner en el ecumenismo»⁵¹. A partir de estos «cuatro cuerpos doctrinales y ese compromiso de acción» podemos establecer las continuidades y discontinuidades de la problemática eclesial utilizando como contrapunto los orígenes de nuestro tratado.

El arranque del tratado incipiente *De Ecclesia* registra la búsqueda de una noción fundamental de Iglesia⁵². Ante la cuestión, ¿puede definirse la Iglesia?, Congar había indicado varias nociones que se aprestan a hacerlo: pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, sociedad y comunión, subrayando el futuro que estaba llamado a tener esta última categoría. Los primeros tratados de Iglesia tenían a la vista la noción espiritualista de Iglesia (*ecclesia praedestinatorum, ecclesia sanctorum*), sobrepujando en este sentido algunos textos agustinianos; frente a ella remarcan el aspecto de sociedad de la Iglesia anticipando la definición de Belarmino. La imagen de cuerpo de Cristo, vinculada a la noción de *congregatio fidelium*, será la más corriente enlazando con la doctrina del *Doctor communis*. La dificultad última para definir la Iglesia radica en su ser «realidad compleja» (LG 8), humano-divina, que se mueve en un plano empírico y místico, en un nivel histórico y suprahistórico o escatológico, en la permanente inadecuación entre su figura histórica y el misterio de gracia que encierra. Se percibe bien este problema a la luz del tránsito entre el capítulo I de LG, sobre el misterio de la Iglesia, y el capítulo II, sobre el pueblo de Dios. Cuando hoy parece superada la alternativa *ecclesia visibilis/invisibilis*, planteada secularmente entre la Eclesiología católica y la Reformada, la dificultad intracatólica de definir la Iglesia ha adoptado, a veces, en el tiempo nuestro posconciliar la forma alternativa entre sujeto (pueblo de Dios) y misterio de comunión⁵³. Es ésta una primera cuestión candente.

⁵¹ J. LOSADA, *Los ejes del Vaticano II*, 359-360.

⁵² S. MADRIGAL, «¿Puede definirse la Iglesia? Nociones básicas de Juan de Segovia (1393-1458)», *Miscelánea Comillas* 56 (1998) 41-72. Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et corps du Christ* (Paris 1984).

⁵³ Cf. J. Losada, «La Iglesia, Pueblo de Dios y Misterio de comunión», *Sal Terrae* (1986) 243-256. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, «Ist die Kirche Subjekt oder Communio? Anmerkungen zu einem ekklesiologischen Begriffskonflikt», en W. GEERLINGS-M. SECKLER (eds.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform* (FS H.J. Pottmeyer) Freiburg 1994, 221-239. N. M. HEALY, «Some Observations on Ecclesiological Method», *Toronto Journal of Theology* 12/1 (1996) 47-63.

El debate entre las dos grandes categorías mencionadas en el texto papal sigue abierto. Es curioso el destino de la categoría de Pueblo de Dios: se hizo sospechosa, en competencia con la de cuerpo de Cristo, ha sido cultivada y realizada por la eclesiología de la liberación y, en algunos casos, parece eclipsada por la eclesiología de comunión⁵⁴. Antes incluso del estudio de A. Acerbi (1975), que puso de relieve la tensión al interior de los textos del Vaticano II de una eclesiología de comunión y una eclesiología jurídica, ya se había señalado que la aportación más importante del Concilio para la Teología y para la vida de la Iglesia era esa comprensión de «Iglesia como comunión»⁵⁵. Los estudios históricos han mostrado que el régimen de la comunión es la forma organizativa primigenia de la vida de la Iglesia. La cuestión se concreta, entonces, en la búsqueda de una categoría eclesiológica fundamental de entre las suministradas por el Concilio (misterio-sacramento-pueblo de Dios-comunión). En realidad, el marco más amplio de este debate lo suministra una problemática más abarcante: la «recepción» del Vaticano II; con ocasión de los sucesivos aniversarios del acontecimiento conciliar no han faltado obras encaminadas a examinar el proceso de asimilación de la doctrina conciliar, reconociendo los problemas de interpretación que ha planteado a la Teología el carácter «pastoral» del Vaticano II⁵⁶. En este contexto ha marcado un hito el Sínodo extraordinario de Obispos de 1985 que acogió por tema el examen de la aplicación del Concilio a la vida de la Iglesia. El Sínodo dio el espaldarazo oficial a una comprensión de Iglesia desde la categoría de comunión y como la clave interpretativa de los textos

⁵⁴ Sobre este destino, véase G. COLOMBO, «Il "Popolo di Dio" e il "mistero" della Chiesa nell'eclesiologia post-conciliare», *Teologia* 10 (1985) 97-169; J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 5-33; G. MAZZILO, «"Popolo di Dio": categoría teológica o metáfora?», *Rassegna di Teologia* 56/5 (1995) 553-587. C. M. GALLI, «La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios», *Medellín* 86 (1996) 70-119; J.A. DOMÍNGUEZ, «Las interpretaciones posconciliares», en P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»* (Madrid 1994) 39-87.

⁵⁵ A. ANTÓN, *Primado y colegialidad* (Madrid 1970) 34. Véase W. KASPER, «Iglesia como «comunio». Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 376-400.

⁵⁶ Cf. W. KASPER, *El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio*, 401-415 (ver nota anterior). E. VILANOVA, *Trenta anys d'interpretacions* (Barcelona 1995). G. ALBERIGO - J.P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987). C. FLORISTÁN - J.J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985). J. RUIZ-JIMÉNEZ - P. BELLOSILLO, *El concilio del siglo XXI* (Madrid 1987). A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia, II* (Madrid 1987), cap. XVII. «La "recepción" del Concilio Vaticano II y de su eclesiología a los veinte años de su conclusión y de cara al tercer milenio de la Iglesia», pp. 1045-1172. R. LATOURELLE, *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Salamanca 1989); C. GUIDELLI (dir.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profecía* (Roma 1995).

conciliares. Algunos han visto en esta propuesta de la *Relatio finalis* del Sínodo la postulación de una categoría que sirva de consenso básico para las diversas eclesiologías posconciliares; otras voces críticas perciben en la preterición de la noción conciliar Pueblo de Dios indicios de «revisionismo» en la Iglesia; a la postre, tampoco se ha visto libre de sospechas la categoría de comunión.⁵⁷

Lo más interesante, eclesiológicamente hablando, ha sido la profundización en la Eclesiología de comunión y, correlativamente, en la de Pueblo de Dios, así como el redescubrimiento de la importancia de la categoría «recepción» para la vida de la Iglesia y para la Eclesiología. Hay que hablar en verdad de «re-descubrimiento», pues va ligada a la misma emergencia posconciliar de una Eclesiología de comunión. Congar, uno de los pioneros en llamar la atención sobre «la recepción como realidad eclesiológica», pudo apelar con razón a Juan de Ragusa y a Nicolás de Cusa en calidad de testigos de esta categoría que, programáticamente, preside la obra de Krämer sobre la eclesiología de Basilea: «consenso y recepción». Esta temática aparece fundida en el Coloquio Internacional de Salamanca, celebrado entre el 8-14 de abril de 1996, que estuvo dedicado a «la recepción y la comunión entre las Iglesias»⁵⁸. Concilio, idea de Iglesia-comunión y recepción, constituyen el entramado de una importante cuestión legada por el Concilio y el posconcilio.

Bajo esta problemática late otra importante cuestión apuntada en el texto papal: desde la Eclesiología de comunión, se plantean «las relaciones que deben darse entre la Iglesia particular y la universal, y entre la colegialidad y el primado». Otra cuestión candente en Eclesiología es, por tanto, el futuro de las Iglesias particulares, el puesto de la Iglesia local en la Iglesia universal. Esta temática fue abordada en el segundo Coloquio de Salamanca (2-7 de abril de 1991)⁵⁹. La centralización que se dio después de Trento y del Vaticano I hizo que los tratados de Iglesia iniciasen sus tesis por el Romano Pontífice y la Iglesia universal. Nunca partieron de la Iglesia particular en torno a su obispo. Este es el lugar real donde la Iglesia aparece y las personas se sienten vinculadas en comunidad viva; se entra a formar parte de la Iglesia por el bautismo y la con-

⁵⁷ Cf. M. KEHL, *Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen*, en: *Inkulturation und Kontextualität*. FS L. Bertsch (Frankfurt 1994) 124-137. B. J. HILBERATH, «Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?», *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 45-65.

⁵⁸ H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias* (Salamanca 1997). J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica* (Lisboa 1994).

⁵⁹ H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA (eds.), *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992).

firmación, se crece en la fe por la celebración de la Palabra y de la Eucaristía; desde ahí se desarrolla la evangelización y el testimonio de la caridad en favor de los más pobres. A este respecto resulta interesante el contraste con la época medieval. La Eclesiología del conciliarismo está concebida en una perspectiva eminentemente universalista, al igual que el Vaticano II en su conjunto, si se exceptúan algunos pasajes decisivos (LG 13.23.26; CD 11), que vuelven a poner a la Iglesia particular reunida en torno a su obispo como fundamento de la Eclesiología. Los autores del siglo XV manejan una pareja de términos, que es la de *ecclesia dispersa-ecclesia congregata* (o *collective-distributive*). Ello aboca, por un lado, a la alternativa crasa papa-concilio; por otro, sin embargo, han formulado con vigor el restablecimiento de otras instancias intermedias, como los sínodos provinciales y diocesanos, e incluso han refrescado la noción de la pentarquía y de los patriarcados, reflexionando sobre el Patriarcado de Occidente. A la hora de determinar el puesto de las Iglesias locales en la Iglesia universal, habría que preguntarse a fondo si no se sigue siendo prisionero de un planteamiento universalista, que determina la misma forma de concebir la relación primado-episcopado, primado y colegialidad.

Desde las urgencias del siglo xv llama la atención que haya pasado a segundo plano una problemática que irrumpió vigorosamente con ocasión de la convocatoria del Vaticano II: la elaboración de una teología del concilio. En las fechas inmediatas a la convocatoria de Juan XXIII, Congar, Küng y Rahner acometieron esta tarea⁶⁰. Y H. Küng elaboró una noción de concilio ecuménico recurriendo expresamente a la idea de «representación» medieval. Después parece haber caído en desuso una reflexión de este género, *De concilio*. Entretanto, se ha intensificado el estudio de la sinodalidad, a partir de las formas de colegialidad previstas por el Vaticano II (las Conferencias episcopales, Sínodos de Obispos), así como por la celebración de los Sínodos diocesanos. El tema de las Conferencias episcopales ha hecho correr ríos de tinta, siendo otro de los temas asumidos por los Coloquios salmantinos⁶¹. En el entramado de este nudo de problemática, de Iglesia universal e Iglesia particular, de episcopado y primado, de colegialidad y sinodalidad, se sitúa asimismo la cuestión del ministerio petrino, de hondas repercusiones ecuménicas, que ha

⁶⁰ Cf. H. J. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (Paderborn 1993) 244-277.

⁶¹ H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA (eds.), *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales* (Salamanca 1988). A. ANTÓN, *Conferencias episcopales, ¿instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión* (Salamanca 1989). S. PRÉ, *La sinodalitat eclesial* (Barcelona 1993). Son de gran interés los estudios históricos de H. J. SIEBEN, *Die Particularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Frankfurt 1990).

cochado nueva actualidad a raíz de la encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II (1995).

Otro eje de las enseñanzas del Concilio es la afirmación de que «todos los miembros del Pueblo de Dios, cada uno a su modo, participan de la triple función de Cristo, sacerdotal, profética, regia». Estos tres *munera Christi* han pasado de ser clave interpretativa de la obra mesiánica de Cristo a convertirse en trilogía eclesiológica, *munera Ecclesiae*, dejando tras de sí una larga historia⁶². Desde la historia del tratado eclesiológico no se puede olvidar que esta clave cristológica ha presidido la confrontación papa-emperador en el siglo XIV, en la alternativa *regnum-sacerdotium*⁶³. Bajo el influjo de Calvino se aclimata el *triplex munus* de Cristo en la teología reformada, para ser asumido por la teología católica a finales del siglo XIX. El esquema juega un papel importante —como ya se señaló para el caso de Salaverri— en los tratados *De Ecclesia Christi*, como explicitación de la institución jerárquica de la Iglesia por Cristo en la forma de la transmisión de sus tres *potestates* (ministerio, magisterio, régimen). Congar, por su parte, le dio carta de ciudadanía a la hora de formular los *Jalones para una teología del laicado* (1953). La presencia del *triplex munus* en los textos de *Lumen gentium* adquiere una fuerza sistemática singular. Es fundamental para declarar la naturaleza mesiánica del Pueblo de Dios (LG II, 10.11.12), es fundamental para identificar las funciones de santificar, enseñar y regir del ministerio episcopal (LG III, 25.26.27); es fundamental para cualificar la dignidad del laicado en razón del bautismo y la confirmación (LG IV, 34.35.36). Es la hora de acercarse a la *congregatio fidelium*, a la totalidad de los creyentes, al sacerdocio regio del Pueblo de Dios (1 Pe 2,9). No en vano la Comisión Teológica Internacional declaraba (1985) que Pueblo de Dios había pasado a designar la Eclesiología del Concilio. En este horizonte hay que sacar las consecuencias de la conversión de la tríada cristológica en una trilogía eclesiológica. Brotan de aquí una serie de cuestiones también candentes: ¿qué significa la participación del Pueblo de Dios en la función sacerdotal, profética y regia de Cristo? ¿Qué consecuencias tiene para una superación del binomio clérigos-laicos a par-

⁶² Remito al estudio clásico de J. FUCHS, «Magisterium, ministerium, regimen». *Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Bonn 1941); L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogie* (Frankfurt 1982). K. BORNKAMM, *Christus - König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte* (Tübingen 1998).

⁶³ Cf. R. ARNAU, *Determinantes cristológicas en las Eclesiologías del siglo XIV*: Estudios Eclesiásticos 64 (1989) 335-364. H. G. WALTHER, «Ursprungsdenken und Entwicklungsgedanke im Geschichtsbild der Staatstheorie in der ersten Hälfte des 14. Jhds.», *Miscellanea Mediaevalia* 9 (1974) 236-261.

tir de la correcta interpretación de la doctrina relativa al sacerdocio común y al sacerdocio ministerial o jerárquico? ¿En qué medida la teología del pueblo de Dios posibilita una nueva comprensión del laicado? ¿Qué consecuencias se derivan de cara al papel de la mujer en la Iglesia? ¿Hay que superar la figura del laico en la figura del «cristiano»? ¿Cuál es el lugar de los «nuevos movimientos» eclesiales? Son cuestiones candentes que emergieron en el Sínodo de Obispos de 1987, sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo; es el reflejo de una problemática que sigue abierta⁶⁴.

Volviendo al texto papal. La presentación de la Iglesia como pueblo de Dios comporta correlativamente la comprensión de la *autoridad jerárquica* como servicio. El tiempo posconciliar ha sido fecundo en el planteamiento de una teología del ministerio ordenado (obispo, presbítero, diácono); es otra cuestión candente, tanto por su incidencia en el panorama ecuménico, como por la presencia creciente de cristianos laicos en tareas pastorales y el drástico receso de las vocaciones al ministerio sacerdotal⁶⁵. No hay que insistir en la importancia de la temática de la *potestas ecclesiastica* en la historia del *De Ecclesia*. Malo sería recaer en una comprensión del ministerio jerárquico que no lo sitúe —como ya hiciera Juan de Ragusa— en el marco de la apostolicidad de la Iglesia: *Servicio (diakonía)*, LG III, 24) frente al tratamiento de la autoridad en pura clave de *potestas ecclesiastica* y sin una integración orgánica en la comunidad eclesial. No se puede olvidar que el movimiento husita representa un impulso democratizador de finales del Medievo y que frente a él ha reaccionado la primera eclesiología, tanto papalista como conciliarista. Hoy más que nunca se plantea la demanda de participación, corresponsabilidad y «democratización» en la Iglesia. Todo ello tiene que ver profundamente con modelos sociológicos subyacentes a la misma concepción eclesial en el ejercicio de la autoridad y la interpretación del poder. Se ha achacado al conciliarismo la utilización del modelo corporativista haciendo de la Iglesia un sistema parlamentario. ¿Qué queda del principio

⁶⁴ M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los obispos* (Madrid 1996) 301-330. Da cuenta de toda esta temática el boletín bibliográfico de E. BUENO, «¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?», *Revista Española de Teología* 48 (1988) 213-249; 49 (1989) 66-96; también, G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla «Teologia del laicato» in Italia alla luce del Vaticano II (1950-1980)* Roma 1996.

⁶⁵ B. SESBOUÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy* (Santander 1998); S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica* (Madrid 1988); G. GRESHAKE, *Ser sacerdote* (Salamanca 1995) con una «mirada retrospectiva sobre diez años de teología del ministerio» (pp. 195-238). E. CASTELUCCI, «A trent'anni dal Decreto "Presbyterorum ordinis". La discussione teologica postconciliare del ministero presbiterale», *Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68; 195-261.

«Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet»? Las posturas papalistas también tienen un modelo sociológico subyacente. ¿Qué significa que la autoridad en la Iglesia es servicio?

Merece la pena reflotar, en este núcleo de problemática, la cuestión que deriva de la articulación del Magisterio en la función profética del Pueblo de Dios, sin menoscabo del *sensus fidei/sensus fidelium*, desde el reconocimiento de la opinión pública en la Iglesia (LG IV, 37) y desde la función específica de la Teología. En los años setenta, H. Küng provocó uno de los grandes debates intracatólicos del posconcilio al poner sobre el tapete el tema de la infalibilidad papal y conciliar y, a la postre, la indefectibilidad de la Iglesia⁶⁶. El debate se llevó también al terreno de la historia; la primera mitad del siglo xv, en la confrontación papa y concilio, tiene mucho que ver en la formulación de esta doctrina, pues sabido es que el argumento conciliarista de la superioridad del concilio sobre el papa reposa sobre el argumento de la infalibilidad del concilio. La destitución del papa Eugenio IV por el concilio de Basilea en 1439 había sido resultado de un proceso por *crimen haeresis*. Frente a esta amenaza conciliarista, la teología papalista extendió la inmunidad del papa incluso en el caso de herejía. Esta es la línea marcada por Rafael de Pornassio y Julián Tallada. Por su parte y con cierta originalidad, Antonio da Cannara defiende en su *De potestate papae supra Concilium Generale*, compuesto entre 1441 y 1445, la inmunidad del *Summus Pontifex* asentada sobre un especial privilegio de gracia que le impide profesar una doctrina errónea y desviarse de la fe. Aquel debate contribuyó a repensar y equilibrar la doctrina de la infalibilidad papal definida por el Vaticano I, a situarla en el marco de la función profética de la Iglesia, de la indefectibilidad del Pueblo de Dios, con el concurso del episcopado en su conjunto (LG III, 25), en interacción con el *sensus fidei/sensus fidelium* bajo la guía del Magisterio (LG II, 12). Estos han sido sus nuevos derroteros⁶⁷. Esta problemática se concreta hoy de modo especial en la cuestión del discurso «definitivo» del Magisterio y la afirmación de una «recepción» creativa.

Y, repensando el binomio *ecclesia docens-ecclesia discens*, estamos de vuelta en el reconocimiento de que en el seno de la Eclesiología de comunión, subrayado el peso de las Iglesias locales y de la sinodalidad,

⁶⁶ K. RAHNER (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia* (Madrid 1978); sobre el debate, cf. STEBEN, *Katholische Konzilsidee*, 385ss.

⁶⁷ Véase D. WIEDERKEHR (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes-Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (Freiburg 1994); P. SCHARR, *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsensustheorie der Wahrheit* (Würzburg 1992); D. VITALLI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede* (Brescia 1993). D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition. Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (Freiburg 1994).

dando curso a la pneumatología, la Iglesia ha pasado a ser definida esencialmente como una «comunidad de recepción»⁶⁸. Aquí se dan cita las cuestiones ya indicadas: el futuro de las Iglesias particulares, el futuro de la colegialidad, el futuro del laicado, el futuro del ministerio ordenado, el futuro del ecumenismo, el futuro del diálogo interreligioso; o la reciprocidad Iglesia local-Iglesia universal, la superación del dualismo clérigos-laicos, la apertura al Espíritu y a sus dones, la polaridad carisma-ministerio, el lugar de la mujer en la Iglesia, la acogida y el respeto de la diversidad cultural, la identificación-separación entre Iglesia-Reino, su compromiso en un mundo de masas emprobrecidas. Mirando hacia atrás y mirando hacia delante nos han salido al paso toda una serie de cuestiones candentes en Eclesiología. De ellas, *velis nolis*, ha de ocuparse nuestro tratado.

IV. ¿CÓMO ARTICULAR UN TRATADO DE ECLESIOLOGÍA? LÍNEAS MAESTRAS DE UNA PROPUESTA

Escribir, hoy, un tratado de Eclesiología puede resultar más fácil y más difícil que en el pasado; por un lado, contamos con buenos trabajos producidos en los últimos años, en la última década⁶⁹; por otro, resulta más

⁶⁸ A. ANTÓN, «La "recepción" en la Iglesia y en la eclesiología», *Gregorianum* 77/1 (1996) 57-96; 77/3 (1996) 437-469.

⁶⁹ Algunos ejemplos representativos y reflejo de formas específicas de hacer Eclesiología son: en primer lugar, J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis* (Freiburg 1994) como prototipo de un modo de articular los temas eclesiológicos utilizando como criterio de sistematización las imágenes y nociones prevalentes en la Escritura y en la Tradición teológica para describir la Iglesia. Este criterio de sistematización se puede remontar a los *Modelos de Iglesia* de A. Dulles (institución, comunión, heraldo, servidora, comunidad de discípulos). En esta misma perspectiva se sitúa la obra de J.A. ESTRADA, *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología misteriosa*, Salamanca 1988). En segundo lugar, los ensayos de J.M.R. TILLARD (*Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca 1991, original de 1987) y de M. KEHL (*La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996, original de 1992). Ambos están orientados por el intento de elaborar una eclesiología «de comunión»; aunque lo hacen por caminos diversos. El dominico Tillard proyecta su tratado en la clave indicada por el subtítulo: eclesiología de comunión; por su parte el jesuita de Francfort, del mismo modo que ya hiciera H. MÜHLEN (*Una mystica persona*, en castellano: *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974) asume una fórmula breve de lo cristiano como compendio de la eclesiología del Vaticano II, para explicarla a través de cuatro etapas a lo largo de la obra: la Iglesia es el sacramento de la comunión de Dios. En tercer lugar, la obra de E. BUENO (*Ecle-*

difícil y hay que decir que, a la vista de las cuestiones a tratar, se ha intensificado el carácter de «tratado-encrucijada» que Congar atribuía a la Ecclesiología⁷⁰. En efecto, es punto de intersección de otros tratados: Dios trino y uno, Cristología, Pneumatología, hontanar de la doctrina de los sacramentos; ya se ha indicado también la identidad eclesial de la Teología fundamental. Por otro lado, es un saber especulativo-práctico, «contextualizado»; la reflexión sobre la naturaleza y misión de la Iglesia sigue siendo inevitable, pues acaece en el entrecruzamiento del devenir histórico concreto de la Iglesia y de la reflexión teológica; la «meditación sobre la Iglesia» requiere el contrapunto de la «consideración» (Bernardo de Claraval). A partir del Vaticano II, la doctrina sobre la Iglesia ha encontrado su estatuto dentro de la reflexión sistemática, junto a los demás tratados de Teología dogmática. Con ello se toma distancia de la orientación apologética que ha atenazado a lo largo de la historia al tratado *De Ecclesia*. Hay que plantear, finalmente, la pregunta sobre la estructura posible de un tratado ecclesiológico⁷¹. Voy a hacer una propuesta con vocación pedagógica, que apunta a la enseñanza de esta materia dentro de la Teología sistemática en el llamado Ciclo Institucional.

siología, Madrid 1998), es prototipo de un manual que quiere ser síntesis académica con clara vocación de manual para el aula de Teología. En este mismo ámbito caen las obras de M.M. GARJO-GUEMBA, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia* (Barcelona 1991, original alemán de 1988), de C. MILITELLO, *Ecclesiologia* (Casale Monferrato 1991); de S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie* (Graz 1992), o la *Introducción a la Ecclesiologia* (Estella 1995, original italiano de 1994) de S. PRÉ. Por otro lado, lo más característico del Manual de Bueno es el recurso a las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia como criterio vertebrador de su exposición. Por ello, dentro de este grupo se puede ubicar de forma natural el resultado de los muchos años de docencia de F. A. SULLIVAN, *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica* (Bilbao 1995, original inglés de 1992).

⁷⁰ Véase S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (Cinisello Balsamo 1993); R. HAIGHT, «Systematic Ecclesiology», *Science et Esprit* XLV/3 (1993) 253-281.

⁷¹ Una estructura posible de un tratado *De Ecclesia* en las inmediaciones del Vaticano II ofrecía R. ORTUÑO, «Esquema razonado de un tratado sobre la Iglesia», *Angelicum* 43 (1966) 458-510. De forma más reciente, cf. Y. CONGAR, «La Iglesia, ¿acercamiento u obstáculo?», en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática* (Salamanca 1987) 230-252. Otros esbozos: con una orientación ecuménica, B. FORTE, *Il Trattato di Ecclesiologia: una impostazione ecumenica*, y centrado sobre el concepto de Iglesia-comunión, G. CERRETI, «Contributo dei Dialoghi fra le chiese per un trattato di Ecclesiologia», *Studi Ecumenici* 6 (1988) 153-165, 167-182 (respectivamente). Puede verse, finalmente, las reflexiones de T. CETRINI, «Questioni di metodo dell' Ecclesiologia postconciliare», en D. VALENTINI (ed.), *L'ecclesiologia contemporanea* (Padova 1994) 15-41. He de reconocer que me siento deudor, por discípulo, de las líneas generales trazadas por J. LOSADA para un tratado de *Ecclesiologia*, tal y como pueden verse en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *La Teología sistemática en el Ciclo Institucional. Orientaciones metodológicas y esbozo del contenido*, vol. II (Madrid 1978) 3-41.

En el punto de partida se adopta la realidad del *misterio de la Iglesia*. En otras palabras: la Ecclesiología, como tratado teológico, ha de ser estrictamente *Teología de la Iglesia*. Para proporcionar una visión exacta de la naturaleza de la Iglesia y de su misión hay que comenzar reconociendo lo que tiene de específico como objeto «teológico», frente a Dios (Padre), a Cristo, al hombre y que le distingue de los tratados sobre la Trinidad, Cristología o Antropología Teológica. El aspecto típico del tratado va dado por la especificidad del objeto teológico que es la Iglesia: una realidad humana, histórica y social, por un lado, y por otro, una realidad teológica referida al misterio de Dios, donde tiene su origen. Se trata de dos dimensiones de «una única realidad compleja», «teándrica», donde el elemento humano y divino están unidos «sin separación», sin confusión» (LG 8). Por referida a Dios y, simultáneamente, referida a la historia humana, el estudio y conocimiento de la Iglesia ha de conjugar el estudio de las fuentes de la Revelación con la confrontación en todo momento de la realidad que históricamente la Iglesia ha sido y que es de hecho. La realidad de la Iglesia reclama ser formulada y comprendida en el lenguaje teológico, que describe su referencia permanente a Dios, y en un lenguaje socio-histórico, que comprende a la Iglesia en continuidad e interacción con otras instituciones humanas sociales e históricas. Por eso, metodológicamente, esta propuesta se articula en dos partes: en una Ecclesiología fundamental y en una Ecclesiología sistemática. Por «Ecclesiología fundamental» entiendo la reconstrucción hermenéutica del proceso de gestación de la Iglesia como realidad teológica y como comunidad de fe en el Dios de Jesucristo, desde sus orígenes en el NT, su entrada en el Símbolo de fe y sus ulteriores desarrollos histórico-dogmáticos (definiciones del Vaticano I y doctrina del Vaticano II) al hilo de su mismo despliegue histórico y social. La «Ecclesiología sistemática», como segundo momento, intenta exponer la idea que la Iglesia se ha hecho de sí misma, de su ser y de su misión a partir de las líneas de la Teología de la Iglesia subyacentes al Vaticano II.

¿Por qué una «Ecclesiología fundamental»? En primer lugar, porque es importante situar a la Iglesia en su «contexto» hodierno, cualesquiera que sean las coordenadas geográficas desde las que se hace Ecclesiología. En un contexto como el nuestro no está demás una aproximación sociológica y teológica a la realidad de la Iglesia que somos en el momento efectivo de «recepción» vital del Concilio Vaticano II. Los análisis, hoy por hoy, se decantan en nuestras sociedades secularizadas hacia la constatación de una fuerte «pérdida de sacramentalidad» de la Iglesia, de su ser «signo visible de la gracia invisible», «ser presencia real de la salvación divina», «lugar histórico de la manifestación de la misericordia de Dios», o «transparencia de la invisibilidad de Dios» (Werbick), «relato de

Dios» (Schillebeckx). Estamos lejos de aquella convicción agustiniana que invocaba Juan de Ragusa y donde la Iglesia formaba parte de los motivos de credibilidad, su mero nombre: «*nomen Ecclesiae catholicae*». El desencantado «*stat rosa pristina nomine, nuda nomina tenemus*» tiene su traducción en una visión de la Iglesia identificada con su ser mera institución. La primera pregunta es si la Iglesia es el «*signum levatum in nationes*» proclamado por el Vaticano I. Por eso, y en segundo lugar, parece pertinente asumir la perspectiva reflejada en la moderna «Eclesiología Fundamental» de cara a restablecer la credibilidad de la Iglesia. Por eso, es adecuado entender esta Eclesiología fundamental en clave «fundacional». Lonergan utilizó la expresión *Foundational Theology* para expresar el carácter más teológico que apoloético de la disciplina que estudia los fundamentos de la teología. En este sentido, la Eclesiología fundamental-fundacional asume la tarea de la reconstrucción hermenéutica del proceso de gestación del objeto teológico, siempre *in fieri*, que es la Iglesia.

1. Esta «Eclesiogénesis» arranca del tema fundamental por excelencia, el origen o fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret; como estipula LG 5, «el misterio de la Iglesia se manifiesta en su fundación». Es necesario entroncar el misterio de la Iglesia en la vida y misterio de Jesús de Nazaret. Atendiendo a los diversos niveles de la tradición evangélica, la predicación del Reino, la convocatoria al discipulado y la llamada de los Doce, su envío misionero, la persona de Pedro, la última Cena y el significado eclesiológico de la Pascua, son los elementos que permiten establecer la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia nacida del Pentecostés del Espíritu.
2. El segundo momento asume la existencia de la *ekklesia* como comunidad escatológica, esto es, la realidad de la Iglesia en sus ordenadas espacio-temporales, en el seno del judaísmo, una realidad que precede a la reflexión teológica misma. Se trata, por tanto, de exponer la primera reflexión de los autores del NT, a veces puramente ocasional, sobre la Iglesia. Hay que comenzar por el epistolario paulino, que suministra las grandes imágenes, nociones y metáforas: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu. A la búsqueda de la unidad y de la pluralidad de la idea neotestamentaria de Iglesia, hay que atender a la evolución de la escuela paulina (Colosenses, Efesios), a las cartas pastorales, así como a las otras tradiciones: los escritos joánicos, la primera carta de Pedro y la carta a los Hebreos.
3. Un tercer tema plantea la dimensión sociológica de la Iglesia en el devenir de las primeras comunidades. Se trata de recoger los estudios de sociología del NT, que se prolongan en la sociología del

cristianismo primitivo, de cara al problema del llamado «catolicismo temprano», la emergencia de los carismas y ministerios, la transformación del «movimiento de Jesús» en una potente institución en un breve lapso de tiempo. La consolidación de la Iglesia como institución social invita a una reflexión en perspectiva sociológica, que configura la Teología de la Iglesia como «sociología teológica» (J. M. Lera): una Iglesia-institución que se expresa en las realizaciones básicas de *koinonía*, *martyría*, *diakonía*, *liturgia*.

4. Un bloque temático ulterior está dedicado a la dimensión histórica de la Iglesia y de la Eclesiología conforme a las palabras de LG 48: «la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa». La historia de la Iglesia le pertenece al ser de la Iglesia y por ello debe ser introducida en la reflexión eclesiológica. Una Eclesiología histórica plantea una cuestión metodológica de fondo: el sentido de la noción de *ius divinum*. En la dinámica de esta «Eclesiología fundamental» y, enlazando con la Iglesia surgida del NT, después de sus primera configuración institucional, la presentación abreviada de la historia de la eclesiología podría hacerse —glosando a Fray Luis de León— a base de los «nombres menores» de la Iglesia sedimentados en la tradición: «*ecclesia invisibilis et spiritualis*», «*ecclesia romana*», «*ecclesia congregata/dispersa*», «*ecclesia militans*». Su gestación y desarrollo permite un recorrido por la historia de la Iglesia. Así, por ejemplo, el primer nombre, el de *ecclesia invisibilis et spiritualis*, se presenta ya en la primera Iglesia (donatismo), será objeto de discusiones en la eclesiología wyclefita y husita, y ha sido privilegiada por la Eclesiología de la Reforma. La alternativa «invisible-visible» se ha presentado como expresión de la diferente concepción de Iglesia propia de los reformados frente a los católicos y ortodoxos. Otra noción o nombre menor de Iglesia es *ecclesia romana*; su devenir, trazado a grandes rasgos por Congar, entraña una significación rica y plural que permitiría recorrer de forma transversal la historia de la Iglesia, ya que es portadora de las cuestiones del primado romano y de su infalibilidad desde la Iglesia antigua hasta el Vaticano I.
5. Este recorrido histórico visualiza el proceso de la constitución social e histórico del objeto teológico Iglesia en su permanente devenir. Es el momento de cerrar esta sección de «Eclesiología fundamental-fundacional» abriendo una reflexión de naturaleza epistemológica que asume la presencia y la entrada de la Iglesia en el *Symbolum fidei: credo ecclesiam*. A este respecto se trata de re-

pensar aquella afirmación del Catecismo Romano: «Todos pueden verificar que la Iglesia es una sociedad de hombres sobre la tierra... Pero sólo una mente iluminada por la fe puede reconocer qué misterios están contenidos en la santa Iglesia de Dios... Por esto, precisamente, confesamos que el origen, los dones y la dignidad de la Iglesia no los podemos reconocer con la sola razón humana: los podemos ver sólo con los ojos de la fe» (Cat Rom I, 10,20). Lo específico de la Eclesiología, como disciplina teológica, radica en buscar la inteligencia de la fe que apunta no al *credo in Deum* sino al *credo Ecclesiam*. Hay que plantear en qué sentido es la Iglesia, junto a la encarnación o la redención, un misterio de fe. La Iglesia es el resultado de la Revelación del Dios trinitario en la historia; como obra del Espíritu, según la cláusula del Credo, forma parte del plan salvífico de Dios, constituida como el espacio histórico de la comunión y de la participación en la vida divina. No es, por tanto, una mera institución humana, sino un elemento dentro de la economía total de salvación. Desde LG 8 hay que declarar los presupuestos de la traslación del dogma calcedoniano a la Eclesiología y sus límites. Esta reflexión sobre el estatuto epistemológico de la Eclesiología lleva a explicitar la afirmación: «la verdadera Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católico-romana». De ahí arranca la Eclesiología sistemática, en perspectiva católica, pero abierta constitutivamente a un planteamiento ecuménico de las grandes cuestiones eclesiológicas.

Esta Eclesiología sistemática pone en marcha un proceso de interpretación y de actualización de la identidad y de la misión eclesial basado en un método hermenéutico de correlación, que, a partir de la situación y problemas del presente, se deja guiar por las pautas señaladas en *Optatum totius* 16: atención al dato escriturístico, reelaboración en la tradición y en el Magisterio, dando cabida a la «experiencia» eclesial del presente. Se trata de hacer Eclesiología Dogmática desde la Eclesiología Fundamental, como antes se hizo Eclesiología Fundamental en la perspectiva de la Eclesiología Dogmática. Los criterios de sistematización que voy a emplear son el resultado del entrecruzamiento de dos grandes categorías, «comunión» y «sacramento», con el triple *munus* cristológico que aplica el Vaticano II a la consideración de la Iglesia como Pueblo de Dios: función sacerdotal, profética, regia. De ahí resultan los siguientes bloques temáticos: Iglesia como *koinonía* (Pueblo de Dios en comunión), Iglesia como *diakonía* (carismas y ministerios de la comunidad eclesial), Iglesia como *martyría* (función profética y anuncio de la fe), Iglesia-sa-

cramento de salvación (misión de la Iglesia en el mundo y función regia del Pueblo de Dios).

1. Partamos —al igual que el tratado incipiente *De Ecclesia*— de la pregunta: *quid et ubi sit Ecclesia?* Se puede responder en los términos de J. Hamer: «la Iglesia es una comunión», asumiendo la línea conciliar que se inspira en la Eclesiología de comunión de la Iglesia antigua. Este planteamiento desemboca en el restablecimiento de una Teología de la Iglesia local: la Iglesia de Cristo está presente (*adest*) en las Iglesias particulares (LG 26).

La búsqueda de un concepto fundamental de Iglesia era una de las cuestiones candentes de la Eclesiología actual. Es la hora de presentar, a la luz del debate posconciliar, la pertinencia de definir a la Iglesia como *koinonía*, presentar el misterio de la Iglesia, como Pueblo de Dios en comunión. La primera tarea de la Teología dogmática consiste en esclarecer los conceptos que utiliza. Hay que precisar, por tanto, la significación del concepto de comunión y su rango de idea directriz en el Vaticano II. El significado bíblico de *koinonía* establece el origen trinitario de la Iglesia: *a*) el amor y la fidelidad de Dios Padre como principio y fundamento de la comunión (1 Cor 1,9; 1 Jn 1, 1-3); *b*) la comunión en el cuerpo eucarístico de Cristo y con el cuerpo eclesial de Cristo (1 Cor 10,16-17); *c*) la comunión del Espíritu Santo (2 Cor 13,13). Junto a este significado básico de comunión con el Dios trinitario y de participación en la vida de Dios a través de la Palabra y los Sacramentos, especialmente de la Eucaristía, la Tradición ha generado el *terminus technicus* de *communio ecclesiarum* que describe el modelo eclesiológico de la Iglesia del primer milenio.

La Iglesia brota de la Trinidad (LG I, 2-4), de la llamada a participar en la vida de la gracia intratrinitaria. La Iglesia es, según la palabras de Cipriano, «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (citado en LG I, 4). La noción «Pueblo de Dios» conjuga el elemento trascendente-mistérico y el elemento histórico-social de la Iglesia. A la luz de este anclaje de la Iglesia de la Trinidad en la historia, la Eclesiología actual ha recuperado la llamada eclesiología eucarística y la teología de la Iglesia local o particular. La única Iglesia de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo se realiza en la concreción de lugares y tiempos en las Iglesias locales o particulares. Por otro lado, la noción de «comunión» lleva inscrita una «relacionalidad» que permite replantear la «unidad» de la Iglesia y la convierte en principio motor del ecumenismo.

2. En el marco de la Iglesia como *diakonía*, hay que plantear la temática de los ministerios y carismas en el seno del Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu. El capítulo II de LG esboza toda una teología de la comunidad en la que destacan la igualdad fundamental de todos sus miembros y la comunión que une a todos en una única vocación cristiana y en una misma esperanza. Hay que sacar las consecuencias de la *vera aequalitas*, si bien *in varietate*, entre pastores y laicos (LG IV, 32); como se indica en LG I, 4 el Espíritu Santo «guía a la Iglesia hacia toda la verdad y la unifica en comunión y ministerio con diversos dones jerárquicos y carismáticos». La rígida oposición clérigos-laicos entraña una descalificación teológica del laicado y un bloqueo de los carismas y ministerios en el ministerio jerárquico. Siguiendo las recomendaciones de Congar parece oportuno sustituir la pareja «clérigo-laico» por la fórmula «ministerios o servicios-comunidad».

Cuestión nuclear de este tema es esclarecer la naturaleza del ministerio eclesial ordenado de hondas repercusiones ecuménicas. El debate reciente ha dejado señaladas dos líneas o formas de comprensión del ministerio: *repraesentatio Christi*, *repraesentatio ecclesiae*, una fundamentación cristológica y/o pneumatológica. La reflexión sobre el ministerio ha de ir precedida por una teología de la comunidad «ministerial», dotada por el Espíritu de diversos carismas y servicios. Esta teología de la comunidad queda planteada desde la noción de Pueblo de Dios y de la participación de todo el pueblo de Dios en el único sacerdocio de Cristo. Hay que esclarecer el significado del sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico (LG I, 10) para ofertar una interpretación del ministerio eclesial ordenado. Sobre el presupuesto del origen cristológico y pneumatológico del ministerio según el NT, se explicita la razón funcional y la razón sacramental del ministerio ordenado en el Cuerpo eclesial de Cristo. Hay que atender a esa configuración específica de los *ministeria communitatis* en la forma del episcopado, presbiterado y diaconado.

En este marco merece un capítulo especial el ministerio y autoridad en la Iglesia, la temática de la colegialidad episcopal y primado en la Iglesia universal y local, determinando el modo del servicio a la unidad del ministerio petrino en la comunión de las Iglesias. La cuestión eclesiológica del primado ha quedado planteada en la transición del concilio Vaticano I al concilio Vaticano II como la búsqueda de un ejercicio de las prerrogativas primaciales en el horizonte de la colegialidad episcopal. En esta dirección in-

- vitaba a reflexionar Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint* (1995). Se trata, por tanto, de examinar en su continuidad la doctrina de dichos concilios, sobre todo, desde la reelaboración de esta problemática y de la propuesta de la colegialidad episcopal en el capítulo III de *Lumen gentium*, así como en las concreciones del decreto *Christus Dominus*. Los principios de la subsidiaridad y de la sinodalidad radical de la Iglesia aparecen, desde niveles locales hasta la universalidad, como elementos democratizadores en el ejercicio de la autoridad. Este es el marco para plantear las diversas formas de sinodalidad y de comunión: Sínodos diocesanos, Sínodo de obispos, Conferencias episcopales, Concilio ecuménico.
3. La consideración de la Iglesia en la clave de *martyría*, o testimonio, plantea desde la función profética del Pueblo de Dios la temática del «*sensus fidelium*» (LG 12) y del Magisterio auténtico (LG 25). Partiendo del debate moderno sobre la infalibilidad, de la problemática de la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente, se trata de destacar la función profética de todo el Pueblo de Dios. Hay que examinar, en primer lugar, la naturaleza y función del *sensus fidei/sensus fidelium*, sus raíces y su lugar en la tradición teológica. En segundo lugar, se analiza la función de enseñar propia del Magisterio, trazando sus fundamentos cristológicos y pneumatológicos. Un asunto especialmente delicado será esclarecer la idea de infalibilidad, su ámbito, sus sujetos, sus condiciones, así como las relaciones entre Teología y Magisterio, la hermenéutica del Magisterio y la temática de la realidad eclesiológica de la «recepción».
4. La Iglesia, «*sacramento universal de salvación*», plantea la presencia y la misión de la Iglesia en el mundo. La *Ecclesia de Trinitate*, la Iglesia que procede de la Trinidad, se encuentra siempre bajo la exigencia constitutiva de la misión por proceder de las *missiones* divinas del Hijo y del Espíritu. Comunión y misión, a imagen la Trinidad, definen el ser de la Iglesia. A lo largo de los tiempos ese dinamismo misionero del Pueblo de Dios ha sido concebido bajo diversos modelos históricos: desde la «plantatio Ecclesiae» a la llamada «nueva evangelización», pasando por la teología de la liberación. A la luz de los textos conciliares (*Ad gentes*, *Gaudium et spes*, *Apostolicam actuositatem*), así como del rico magisterio pontificio, la misión se convierte en un importante tema eclesiológico. En este marco tiene lugar la reflexión sobre el sujeto de la misión y sobre la relación Iglesia-mundo. La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo creyente; la evangelización afecta a todos los miembros del Pueblo de Dios, a su manera; la responsabilidad

propia de cada bautizado en orden a la misión puede ser articulada, dentro de la Iglesia local, en torno al ministerio ordenado. La misión viene a poner de relieve la función regia de todo el Pueblo de Dios.

Por otro lado, hay que atender a la índole «peregrinante» de la Iglesia en el marco de la historia de Dios con el mundo; la relación Iglesia-mundo bien puede ser interpretada en la clave de la sacramentalidad; como dimensión de la encarnación en la historia la Iglesia existe como «sacramento histórico de la salvación». La Iglesia, que viene de la Trinidad y está formada a imagen de la comunión trinitaria, no tiene su fin último en este mundo, sino que apunta al día escatológico de Dios, en que El sea todo en todos. Esta es la índole escatológica del pueblo de Dios (LG VII, 48), entre el don de la salvación recibida y la promesa todavía por realizar. La Iglesia es sólo el Reino comenzado, «praesens in mysterio» (LG I, 3). Esta perspectiva implica, finalmente, la consideración de la Iglesia entre las religiones del mundo y reclama una reflexión acerca de la eclesialidad y la universalidad de la salvación.

El tratado incipiente *De Ecclesia* comenzó siendo una explicación de la cláusula sobre la Iglesia contenida en el Credo. Una cláusula que hace de la Iglesia la obra permanente del Espíritu Santo. Una cláusula ya vieja, pero siempre nueva; en cualquier caso, siempre por interpretar. En el fondo, esta sistematización de la Eclesiología no es sino una relectura de las propiedades de la Iglesia confesadas en el Símbolo de fe: la unidad desde la *koinonía*, la apostolicidad desde la *diakonía*, la santidad e indefectibilidad desde la *martyría*, la catolicidad del pueblo de Dios en su misión, siendo «sacramento universal de salvación».

Pongo ya punto final a estas páginas dedicadas al Profesor Joaquín Losada. La Eclesiología está en continuo devenir (*Ekklesiologie im Werden* —según M. D. Koster); el proceso no está cerrado, sino todo lo contrario, pues acompaña la vida de una realidad que, originada en la Trinidad, se ha asentado en el tiempo humano en el sentido reflejado por estas palabras del Apocalipsis: «Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-nosotros, será su Dios”» (21, 2-3). Apelando a su humor y bonhomía gallegas, termino con la ironía que un autor moderno colocaba en la introducción de su obra a la vista de la inconmensurable producción eclesiológica de nuestro tiempo, trocando el «*De Ecclesia nunquam satis*» en un «*De Ecclesia nunc iam satis!*».