

## TRAZOS FUNDAMENTALES DE LA ECLESIOLOGÍA DEL CONCILIO VATICANO II

JESÚS SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ  
Facultad de Teología  
Universidad Pontificia Comillas  
Madrid

### SUMARIO

---

1. Introducción
  2. Una síntesis del pensamiento conciliar: la lógica interna del Vaticano II
  3. Lumen gentium: eclesiología y ecumenismo
  4. Conclusión: divergencias básicas entre la eclesiología católica y protestante
- 

### 1. INTRODUCCIÓN

El Vaticano II ha entrado en la historia como el «concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», a decir de K. Rahner, portando el estandarte de la renovación y reforma hacia dentro y de la apertura hacia fuera en diálogo con el mundo moderno. En una conferencia pronunciada varias veces en enero y febrero de 1966, publicada aquel mismo año con el título de «La nueva imagen de la Iglesia»<sup>1</sup>, el teólogo jesuita comenzaba con la siguiente declaración:

---

Estas conferencias fueron pronunciadas durante la XX Semana de Teología organizada por el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Almería, celebrada del 11 al 13 de septiembre de 2017 en el Hotel Playadulce, de Aguadulce-Roquetas de Mar, con el título «Reflexiones eclesiológicas a propósito del V Centenario del origen de la Reforma protestante».

<sup>1</sup> K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche», *Geist und Leben* 39 (1966) 4-24; aquí 4.

«El Concilio Vaticano II ha terminado. Este Concilio se ha ocupado de la Iglesia en sus 16 constituciones, decretos y declaraciones: de la auto-comprensión fundamental de la Iglesia en la constitución *Lumen gentium* y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia; del ministerio pastoral en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución sobre la divina revelación y en la declaración sobre la educación cristiana; del ministerio salvífico-sacramental de la Iglesia en la constitución sobre la sagrada liturgia; del gobierno de la Iglesia en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; de los distintos estados de la Iglesia en los decretos sobre el presbiterado, la vida y la formación de los sacerdotes, en los decretos sobre la vida religiosa y sobre el apostolado seglar. El Concilio se ha expresado acerca de la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas en el decreto sobre el ecumenismo y en el decreto sobre las Iglesias orientales, y ha tratado de su relación con las religiones no cristianas en su declaración sobre estas religiones; se ha ocupado de su relación con la cultura moderna y profana en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy y en el decreto sobre los medios de comunicación social; ha tratado de su relación con la sociedad pluralista en la declaración sobre la libertad religiosa».

De estas afirmaciones se desprende que la eclesiología está presente por doquier e impregna todos los documentos conciliares. Por su parte, el dominico Y. Congar hizo esta precisión: «Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones»<sup>2</sup>. Por ello, voy a proceder en dos momentos: en primer lugar, intentaré reflejar esa visión eclesiológica de conjunto que emana del acontecimiento del Vaticano II; en segundo lugar, centrándome en la constitución dogmática sobre la Iglesia, destacaré las líneas maestras de *Lumen gentium*, siguiendo la recomendación de H. E. Obermann, uno de los observadores protestantes en el Concilio: «El esquema *De Ecclesia* será más importante para el futuro de nuestras relaciones que el esquema *De oecumenismo*»<sup>3</sup>. Finalmente, para concluir, señalaremos

<sup>2</sup> Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días* (Madrid 1976) 296.

<sup>3</sup> ID., *Mon Journal du Concile*, vol. I (París 2002) 417.

algunos puntos de divergencia entre la eclesiología católica y la eclesiología protestante.

## 2. UNA SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO CONCILIAR: LA LÓGICA INTERNA DEL VATICANO II

Voy a recurrir a un intento de sistematización de la doctrina eclesiológica conciliar de primera hora, salido de la pluma de uno de los grandes protagonistas del Concilio. Desde la clausura del Vaticano II, K. Wojtyła se esforzó denodadamente por la puesta en práctica del Concilio en su patria. Desde hace poco tiempo, disponemos en lengua castellana de una recopilación de escritos redactados entre 1965 y 1977, en los que ha repasado la historia y la doctrina conciliar con la intención de dar a conocer el Vaticano II. En un trabajo de 1967, titulado «la síntesis del pensamiento conciliar», quiso recapitular los logros del Vaticano II manifestados en sus 16 documentos, partiendo de este principio hermenéutico: «El Concilio ha sido un acontecimiento histórico cuyo *esse* y *prodesse* no se limita a las constituciones, declaraciones y decretos, aunque estos constituyen indudablemente una objetivación de su pensamiento y acción»<sup>4</sup>. Al concilio como acontecimiento se le concede gran importancia; sin embargo, no hay otro modo de acercarse al significado del Vaticano II que adentrándose en sus contenidos<sup>5</sup>.

### 2.1. La clave sustancial: Iglesia ad intra – Iglesia ad extra

A la hora de sintetizar los documentos no basta la mera secuencia cronológica de su promulgación, ya que cada uno de ellos hizo un itinerario complejo que, por ejemplo, en el caso de la constitución sobre la revelación, se extendió durante las cuatro

<sup>4</sup> K. WOJTYŁA, *La síntesis del pensamiento conciliar*, en ID., *Un pastor al servicio del Vaticano II* (Madrid 2014) 35-65; aquí 39-40.

<sup>5</sup> Cf. ID., *La lógica interna del Vaticano II. Intento de ordenar los documentos conciliares para su presentación*, en ID., *Un pastor al servicio del Vaticano II*, cit., 429-430.

etapas. El orden cronológico de promulgación de los documentos depende en último término del modo de proceder colegial del Concilio<sup>6</sup>. Ello reclama en cada caso un estudio específico de la gestación de los textos. Ahora bien, lo que el entonces arzobispo de Cracovia buscaba era una *clave sustancial* que ordenara los documentos, es decir, que permitiera percibir la relación más profunda entre ellos. Y sugería este hilo directriz:

«La clave para la clasificación de los documentos conciliares podría ser la diferenciación formulada durante el primer período y, por primera vez quizá, por el cardenal L. J. Suenens. Así pues, la principal misión del Concilio consiste, primero, en contestar a la pregunta *Ecclesia, quid dicis de te ipsa*; y segundo, en responder a toda una serie de interrogantes que se plantea la humanidad actualmente, y que, al preguntarse a sí misma, proyecta también sobre la Iglesia. El Concilio ha de ser eclesiológico, pero no en un sentido estrecho y cerrado de la palabra, sino en un aspecto amplio y abierto a todos los asuntos del mundo contemporáneo»<sup>7</sup>.

En efecto, el Vaticano II se orientó por el «plan de conjunto» propuesto por el cardenal Suenens el 4 de diciembre de 1962: el tema del Concilio ha de ser la Iglesia, en esa doble dimensión: *Ecclesia ad intra – ad extra*<sup>8</sup>. Las reflexiones de Wojtyła adoptan

<sup>6</sup> La secuencia cronológica es la siguiente: Sesión III (4-XII-1963): Constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y Decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*); Sesión V (21-XI-1964): Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), decretos sobre las Iglesias Orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*) y sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*). Sesión VII (28 de octubre de 1965): Decretos sobre la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius*), sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*) y declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Sesión VIII (18 de noviembre de 1965): Constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*) y decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*). Sesión IX (7 de diciembre de 1965): Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes divinitus*) y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*).

<sup>7</sup> K. WOJTYŁA, *La síntesis del pensamiento conciliar*, cit., 43.

<sup>8</sup> ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII VATICANI II, I/IV, 222-227. Con este mismo criterio sistematizó K. Rahner la obra doctrinal del Vaticano II en

una orientación complementaria: Pablo VI, en su primera encíclica *Ecclesiam suam*, también había recogido este propósito del Concilio expresado en la fórmula *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*, que él retradujo al binomio *conciencia de la Iglesia – diálogo*. El primer binomio ayudó a perfilar el pensamiento conciliar y, una vez concluido el Concilio, sigue ofreciendo un hilo directriz de ese pensamiento integral. Por su parte, el Papa Montini, «gracias a su magistral pareja de conceptos *conciencia de la Iglesia – diálogo* contribuyó a enfocar la naturaleza pastoral del Concilio», tal y como lo había concebido Juan XXIII<sup>9</sup>. El concilio eclesiológico —concluía Wojtyła— era un concilio pastoral: «En efecto, el objetivo del Vaticano II era la *accommodata renovatio* —y no solo una *dogmatica determinatio* de la Iglesia— y, además, una *accommodata renovatio* con una clara orientación pastoral y ecuménica»<sup>10</sup>.

la conferencia pronunciada en Múnich (12 de diciembre de 1965), titulada «El Concilio, nuevo comienzo». A partir de la idea fundamental que la Iglesia tiene de sí misma (*Lumen gentium*), distinguía: 1) La vida interna de la Iglesia: a) desde su *munus sanctificandi*, en la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*); b) desde su *munus regendi*, en el decreto sobre los obispos (*Christus Dominus*) y el decreto sobre las Iglesias católicas orientales (*Orientalium Ecclesiarum*); desde su *munus docendi*, en la constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*) y en la declaración sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*); d) desde sus estados, en el decreto sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes (*Presbyterorum ordinis*), y sobre su formación (*Optatam totius*); en el decreto sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), en el decreto sobre el apostolado de los laicos (*Apostolicam actuositatem*). 2) La misión de la Iglesia al exterior: a) su relación con la cristiandad no católica en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y en el decreto sobre las Iglesias orientales católicas; b) su relación con los no cristianos en la declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*) y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*); c) su relación con la actual situación profana del mundo en general en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*) y en el decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*); d) su relación con el pluralismo ideológico de la actualidad, en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*). Véase S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares* (Madrid 2016) 542-545.

<sup>9</sup> K. WOJTYŁA, *La síntesis del pensamiento conciliar*, cit., 45.

<sup>10</sup> ID., *La lógica interna del Vaticano II*, cit., 432.

## 2.2. *La Constitución Lumen gentium, Ecclesia ad intra, y el principio de renovación*

Partimos de la consideración *Ecclesia ad intra*, si bien, como hemos de ver, este aspecto no se puede separar de la *Ecclesia ad extra*, ya que ambas dimensiones son en la mente del Concilio correlativas y complementarias. Ahora bien, la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* es considerada como el documento principal, de modo que puede decirse, desde su contenido y del orden de sus capítulos, que «todos los documentos que forman el programa íntegro de la renovación (*renovatio*) se sitúan en torno a la constitución sobre la Iglesia, en torno a su contenido doctrinal»<sup>11</sup>. Esta renovación que brota de la realidad misma de la Iglesia concierne a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares. A partir de la constitución sobre la Iglesia se establecen una serie de relaciones decisivas: en primer lugar, con la constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, que pone de manifiesto la realidad de la Iglesia-misterio y la Iglesia-pueblo de Dios, con su sacerdocio universal y su sacerdocio ministerial o jerárquico.

En segundo lugar, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, enlaza con el comienzo de la constitución sobre la Iglesia, que empieza hablando de las misiones divinas y pone a toda la Iglesia en estado de misión, «hacia fuera», pero precisamente «desde dentro», desde su vitalidad interior: la acción misionera brota de la Iglesia-misterio, y se convierte en tarea de todo el pueblo de Dios, pastores, laicos y religiosos. La misión histórica de la Iglesia pone a la constitución sobre la Iglesia en conexión con el decreto sobre los medios de comunicación social, *Inter mirifica*.

El capítulo III de la constitución *Lumen gentium* guarda relación con el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos, *Christus Dominus*, que contiene las aplicaciones prácticas de la doctrina de la colegialidad. Este mismo capítulo introduce la realidad de los diáconos y de los presbíteros. Además, tanto el decreto sobre

<sup>11</sup> *Id.*, *La síntesis del pensamiento conciliar*, cit., 47.

la formación sacerdotal, *Optatam totius*, como el dedicado al ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, guardan un vínculo orgánico con este capítulo de la constitución sobre la Iglesia. El capítulo IV, que está dedicado al laicado, establece la base doctrinal para el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado seglar. Este documento guarda una cierta afinidad con la declaración sobre la educación cristiana, *Gravissimum educationis*. Finalmente, el capítulo sexto, dedicado a los religiosos, mantiene una estrecha relación con el decreto *Perfectae caritatis*, que exhibe la fórmula clave de la renovación (*accommodata renovatio*), *aggiornamento*, puesta al día<sup>12</sup>. Y apostilla: «La renovación es, pues, un entendimiento nuevo, una nueva visión de la eterna verdad revelada. Ante todo, la renovación es teología porque ella instituye una nueva madurez de la lectura del Evangelio y de su mensaje»<sup>13</sup>.

El término «renovación» tiene un doble sentido: las transformaciones de lo antiguo a lo nuevo o la iniciativa de un comienzo de algo que aparentemente no tiene pasado, como si se tratara del descubrimiento de un tesoro. Wojtyła enumeraba varios ejemplos de esta renovación y en este doble sentido de la palabra: «La enseñanza sobre la participación de todo el pueblo de Dios en la misión sacerdotal, profética y regia de Cristo, las enseñanzas sobre la colegialidad, sobre la Iglesia *in statu missionis*»<sup>14</sup>.

En la terminología conciliar el sustantivo «renovación» va acompañado del adjetivo «acomodada», es decir, se ajusta al grado de conciencia alcanzado por la Iglesia gracias al Concilio. Pero esta renovación *ad intra* es inseparable de una acomodación *ad extra*, que abre la puerta a la consideración de otros documentos conciliares, empezando por el decreto sobre el ecu-

<sup>12</sup> Estos términos quedan enlazados expresamente por K. WOJTYŁA, *La teología y los teólogos en la Iglesia posconciliar*, en *Id.*, *Un pastor al servicio del Vaticano II*, cit., 83.

<sup>13</sup> *Id.*, *La síntesis del pensamiento conciliar*, cit., 51.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 51-52. Un desarrollo de estas ideas puede verse en su trabajo *La idea de pueblo de Dios, la santidad de la Iglesia y la misión de los laicos*, en *Id.*, *Un pastor al servicio del Vaticano II*, cit., 99-116.

menismo y siguiendo por la definición de la actitud de la Iglesia hacia el mundo contemporáneo.

### 2.3. *El ecumenismo y la Ecclesia ad extra: los tres círculos de diálogo*

En su origen el esquema sobre el ecumenismo constaba de cinco capítulos: a los tres primeros, que establecían los principios y la praxis del ecumenismo de cuño católico, se añadían otros dos capítulos: uno, sobre la libertad religiosa, y otro, sobre la actitud de la Iglesia hacia los judíos. De ahí surgieron dos documentos independientes: la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Al ordenar los documentos conciliares en la perspectiva de la *Ecclesia ad extra* parece oportuno comenzar por el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), que atiende a los hermanos separados de Oriente y de Occidente, de modo que el documento sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*), que se mueve propiamente en el ámbito de la renovación *ad intra*, puede servir de puente. Por otro lado, la constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*), que trata cuestiones fundamentales que afectan a las relaciones con los hermanos separados de Occidente, guarda una estrecha relación con el ecumenismo<sup>15</sup>.

A la hora de sistematizar los documentos conciliares *Ecclesia ad extra*, Wojtyła echaba mano de los tres círculos de diálogo propuestos por Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*: el diálogo con los otros cristianos, el diálogo con los seguidores de las otras religiones, el diálogo con los no creyentes y los defensores del ateísmo. A lo largo de su desarrollo el Concilio fue adquiriendo una conciencia cada vez más intensa de su misión *ad extra* y de la posibilidad y alcance del diálogo, una conciencia que emanaba en realidad de la misma constitución dogmática sobre la

<sup>15</sup> *Ibid.*, 56. En una especie de retractación ha subrayado con más fuerza la entidad teológica de la constitución *Dei Verbum*. Véase *La importancia de la Dei Verbum en la teología*, cit., 67-75.

Iglesia. Todas estas expectativas de diálogo cuajaron no solo en el decreto sobre el ecumenismo, sino también en la constitución «pastoral», sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Así las cosas, el primer círculo lo componen *Unitatis redintegratio* y *Dei Verbum*, en el segundo círculo se sitúa *Nostra aetate*; el tercer círculo lo ocupa *Gaudium et spes*. «El documento que vincula, de algún modo, los tres círculos es la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*»<sup>16</sup>.

En esta lectura de conjunto de la doctrina conciliar Wojtyła da un paso más para afirmar que la declaración sobre la libertad religiosa ocupa un lugar singular a la hora de establecer la correlación y la complementariedad entre la *Ecclesia ad intra* y la *Ecclesia ad extra*, entre «conciencia de la Iglesia - diálogo». Por eso, apela a sus palabras iniciales:

«Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción» (DH 1).

El texto resalta la centralidad de la persona humana, como lo que está más dentro de la Iglesia en su relación con Dios, de manera que la declaración *Dignitatis humanae* es tanto plataforma de diálogo como fuente de autoconocimiento de la Iglesia; por ello, esta declaración puede ser considerada «como una especie de *praeambulum* a la constitución dogmática sobre la Iglesia», que descubre al pueblo de Dios en la realidad divina de la Iglesia, comunidad de vida en el Espíritu, principio de verdad y de libertad; por su parte, la constitución pastoral muestra a la Iglesia a través del mundo y en la responsabilidad que tiene contraída respecto a la dignidad de la persona humana<sup>17</sup>. De esta manera quedamos ante la condición escatológica de la Iglesia desarro-

<sup>16</sup> *Ib.*, *La síntesis del pensamiento conciliar*, cit., 58. Cf. *Ib.*, *Derechos de la persona a la luz del concilio Vaticano II y del Sínodo de los Obispos de 1974*, en *Ib.*, *Un pastor al servicio del Vaticano II*, cit., 405-426.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 61.

llada en el capítulo séptimo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, que concluye en un último capítulo sobre la participación singular que la Virgen María tiene en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Por consiguiente, podemos iniciar una lectura de los documentos del Vaticano II empezando por los documentos *ad intra*, aunque también se puede comenzar por los documentos orientados *ad extra*, es decir, a partir de la declaración sobre la libertad religiosa y de la constitución pastoral que nos devolverán a la constitución dogmática sobre la Iglesia y su autoconciencia.

#### 2.4. Conclusión: «el Concilio trajo consigo un enriquecimiento de la fe»

La figura de K. Wojtyła es altamente representativa no sólo por su condición de actor y protagonista del Vaticano II que accede al solio pontificio, sino también por el hecho extraordinario de hallarnos ante el caso de un padre conciliar que redactó una reflexión sistemática sobre el Concilio con el título de *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Con este estudio —escribe en la última página— el autor «desea pagar su deuda contraída con el Concilio Vaticano II»<sup>18</sup>. Ese ensayo, pensado para servir de guía a los trabajos del Sínodo de Cracovia, tiene el hálito de un documento de iniciación y de introducción a la doctrina y al mensaje conciliar, es decir, de *mistagogía* para la participación en el misterio del Vaticano II. Además, el autor ha hecho notar que el libro sale de la pluma de un pastor, de un obispo del Concilio, que escribe como maestro de la fe, no desde la especialización del teólogo<sup>19</sup>. La tesis fundamental de este ensayo puede ser expresada en estos términos:

<sup>18</sup> JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II* (Madrid 1982) 338 [original de 1972]. Para más detalles, véase S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar: relato - misterio - espíritu del Vaticano II* (Santander 2012) 101-132.

<sup>19</sup> JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes*, cit., 5.

«El Concilio trajo consigo un gran enriquecimiento de la fe, tanto en el sentido objetivo como existencial. En el sentido objetivo, porque la verdad revelada encontró en su enseñanza la expresión más plena y madura. En el sentido existencial, porque creó condiciones para vivir la fe con más profundidad y madurez, para aquellas actitudes espirituales que corresponden mejor al hombre contemporáneo y especialmente al cristiano de hoy»<sup>20</sup>.

La renovación buscada por el Concilio ha sido de manera eminente un *enriquecimiento de la fe*, conforme a ese pasaje de la constitución sobre la revelación que afirma: «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la Verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios» (DV 8). Desde esta noción de enriquecimiento de la fe se explica el alcance del Concilio *pastoral* querido por Juan XXIII y por Pablo VI, porque «un concilio «puramente» doctrinal habría concentrado preferentemente su atención en precisar el significado de las propias verdades de fe, mientras que un concilio pastoral, sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar»<sup>21</sup>.

### 3. LUMEN GENTIUM: ECLESIOLOGÍA Y ECUMENISMO

El 21 de noviembre de 1964 tuvo lugar la aprobación solemne de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, junto con el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*. El principal redactor de la constitución, G. Philips, apunta una interesante clave de lectura subyacente al resultado final: los capítulos se presentan de dos en dos<sup>22</sup>. Los dos primeros capítulos hablan del *misterio de la Iglesia*, primero en su dimensión tras-

<sup>20</sup> K. WOJTYŁA, *El problema de la realización del Concilio en Polonia*, en ID., *Un pastor al servicio del Vaticano II*, cit., 457.

<sup>21</sup> JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes*, cit., 11.

<sup>22</sup> Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. I (Barcelona 1968) 73-74. Véase S. MADRIGAL, *La redacción de Lumen gentium en los «cuadernos conciliares» de Gérard Philips*, en ID., *Tiempo de concilio. El*

cedente, luego en su forma histórica, como *pueblo de Dios*; los capítulos tercero y cuarto describen la *estructura orgánica* de la comunidad eclesial, los pastores y los seglares, jerarquía y laicado; seguidamente, el documento plantea la *misión santificadora* de la Iglesia, común a todos los miembros del pueblo de Dios, dando una relevancia específica a la vida religiosa. El último díptico o pareja de capítulos asocia el *desarrollo escatológico* de la Iglesia con la figura de la *Virgen María* y su participación en el misterio de Cristo y en el misterio de la Iglesia, modelo del ideal cristiano y de la Iglesia ya consumada<sup>23</sup>.

### 3.1. *El misterio de la Iglesia radicada en la Trinidad: el cristianismo como Iglesia*

Quizás nunca como hoy nos sale al paso esta cuestión: ¿por qué la Iglesia?, ¿no bastaría la relación personal e inmediata del creyente con Dios? Estos interrogantes son expresión de la dialéctica individuo-institución y reflejo de la difícil relación entre la experiencia personal de Dios y la experiencia de una fe colectiva. Frente a este dilema se yergue ese hecho radical del «cristianismo como Iglesia», cuya necesidad se desprende de la comunicación histórica de Dios en Jesucristo que es la esencia misma del cristianismo, de modo que la historicidad y la estructura social forman parte de la mediación de la salvación<sup>24</sup>.

Podemos convenir con K. Rahner que los tres misterios cristianos estrictamente dichos son la Trinidad, la Encarnación y la deificación del hombre en gracia y gloria<sup>25</sup>. En esta perspectiva

*Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac* (Santander 2009) 113-140.

<sup>23</sup> S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (Madrid 2012) 211-249.

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 2003) 375-462; especialmente las páginas 397-401.

<sup>25</sup> ID., *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología*, vol. IV (Madrid 1964) 91. Cf. N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Salamanca 1981).

todo gira en torno a la absoluta auto-comunicación de Dios a la criatura, para afirmar que la Trinidad «inmanente» se ha hecho Trinidad «económica-salvadora» de modo que el ser humano ha podido conocer y experimentar en la fe la absoluta originalidad del Padre, el principio activo del Hijo en la historia, el don del Espíritu Santo, dado y aceptado por nosotros. La economía salvífica se despliega en la doble «misión» divina, la del Verbo-Hijo nacido de María, y la del Espíritu Santo. De todo ello sabemos a partir de la palabra concreta de la Escritura. Prolongando esta lógica, porque el misterio de la gracia y de la Iglesia está esencialmente relacionado con la misión del Espíritu, podemos decir —con Henri de Lubac— que «la Iglesia es un misterio, pero misterio derivado»<sup>26</sup>.

La constitución sobre la Iglesia se abre con un preludeo trinitario (cf. LG 2-4) que desemboca en la fórmula sintética de S. Cipriano: la Iglesia aparece como «el pueblo reunido con la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). Cuando el Concilio intenta dar una definición de Iglesia nos enseña ante todo una cosa: que el Dios uno y trino es el principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. La preparación evangélica a Cristo, que es la plenitud de la revelación, tiene su raíz en la historia de la salvación narrada en los libros del Antiguo Testamento. En otras palabras: el Dios que desde el Antiguo Testamento se acerca progresivamente al ser humano, camina codo con codo con él y termina, en el máximo de su proximidad, enviando a su propio Hijo al mundo y, por el Hijo, al Espíritu de ambos, en quien esa presencia espacio-temporal del Hijo adquiere nuevas dimensiones.

LG 2-4 exhibe una estructura ternaria que hace de la Iglesia la realidad destinataria del plan del Padre y de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo conforme a esta lógica: el proyecto universal del Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia como «misterio», es decir, como obra divina en el tiempo de los hombres.

<sup>26</sup> H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca 2002) 40.

Los orígenes de la Iglesia están escondidos en lo más hondo del misterio de Dios: la Iglesia ha sido querida por Dios Padre desde la misma creación del mundo; la Iglesia está llamada a configurarse con el Hijo Jesucristo, que «inauguró en la tierra el reinado de Dios», de modo que representa en medio de la humanidad doliente el espacio concreto del Señor glorificado, es su cuerpo y es su esposa; la Iglesia es el espacio histórico donde acontece la obra santificadora del Espíritu Santo. Los sacramentos de la eucaristía (la comunión de los santos), el bautismo y la penitencia (perdón de los pecados) son los modos eminentes en los que el Espíritu del Resucitado actualiza de forma permanente el proceso de comunicación del Dios uno y trino hasta la consumación de la historia (resurrección de la carne y vida eterna).

La experiencia religiosa debe ser un convencimiento personal, propio y libre, anclado en lo más profundo de la conciencia; pero la propia experiencia religiosa sólo es tal en una comunidad y en una sociedad. El cristianismo es una religión histórica, vinculada de forma muy precisa a Jesucristo. He aquí una cuestión clave: ¿de qué modo puede la Iglesia hacer que Jesucristo sea efectivamente contemporáneo a la libertad del ser humano individual, cuando éste, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él? Dicho en positivo: la Iglesia, el cuerpo y la esposa del Señor, está llamada a ser el *medium* intrínseco del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar, aquí y ahora.

### 3.2. *La Iglesia cuerpo de Cristo y pueblo de Dios*

En su comentario a la Constitución *Lumen gentium*, G. Philips repara en el hecho de que la imagen de pueblo de Dios está ausente en la sección del capítulo primero donde se ha hecho un exhaustivo elenco de las imágenes bíblicas de la Iglesia (cf. LG 6), tomadas de la vida pastoril, de la vida agrícola, de la construcción y de la vida familiar, y hace esta aclaración al respecto: «No sería suficiente responder que más adelante todo un capítulo será consagrado a este tema: en realidad, el término “pueblo de Dios” no se puede aplicar a la Iglesia como una comparación,

sino como la expresión de su mismo ser. No se puede decir: “la Iglesia es semejante a un grano de mostaza” como diríamos: “el reino es semejante a un grano de mostaza”. Hay que afirmar: “la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza”. Nada ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad»<sup>27</sup>. Por otro lado, el capítulo primero ha dedicado un larguísimo artículo a la imagen paulina del cuerpo de Cristo (cf. LG 7). Estas observaciones, que dejan en el aire la cuestión de la relación de estos dos nombres de Iglesia de arraigo paulino, nos permiten transitar entre el capítulo primero y el capítulo segundo de la constitución mostrando su profunda unidad interna.

En realidad, el debate acerca de cuál de estas dos categorías es el concepto fundamental de Iglesia ha sido objeto de una discusión permanente entre los intérpretes de las cartas paulinas. Por otro lado, es un debate que aflora de cuando en cuando en la reflexión teológica sobre la Iglesia. En la recepción del Vaticano II, este debate ha podido tomar la forma de una confrontación entre la llamada eclesiología del pueblo de Dios, convertida en categoría eclesiológica fundamental por la relevancia que le confiere el hecho de servir de título al capítulo segundo de la constitución, frente a la llamada eclesiología de comunión, dado que los textos paulinos que acuñan la imagen del cuerpo de Cristo, de impronta eucarística, remiten a la noción griega de *koinonía*/ comunión (cf. 1 Cor 10, 16-17)<sup>28</sup>.

Por lo pronto, desde un análisis exegético, es fácil reconocer cómo el concepto de «pueblo de Dios» acoge la insistente descripción de la Iglesia sobre el trasfondo de la historia de Israel, mientras que el concepto de «cuerpo de Cristo» vive de la experiencia novedosa de la revelación ligada a la persona de Jesús de Nazaret. De ahí que la comprensión paulina de la Iglesia haya podido ser descrita como una elipse con sus dos focos: por un

<sup>27</sup> Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, cit., 132.

<sup>28</sup> Véase S. MADRIGAL, *Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión*, en ID., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología* (Santander 2002) 245-270.

lado, está la dimensión histórico-salvífica, es decir, la continuidad de la acción de Dios con su pueblo Israel en la historia; por otro, está la dimensión cristológica de la relación personal con Cristo y de justificación por la fe en él. Por eso, siguiendo los pasos del exegeta evangélico J. Roloff se puede compendiar la eclesiología paulina en una cláusula breve: «el pueblo de Dios reunido y renovado “en Cristo”»<sup>29</sup>. Desde estos presupuestos hay que excluir un tratamiento excluyente de las imágenes que nos ofrece la historia de la teología y el texto conciliar. Por un lado, la imagen del cuerpo de Cristo ocupa un lugar prevalente en el capítulo primero para explicar el misterio de la Iglesia, que nos remite a los sacramentos del bautismo (1 Cor 12, 13; Rom 6, 4-5) y de la eucaristía (1 Cor 10, 16-17). Por otro lado, los textos deuteropaulinos sobre el cuerpo de Cristo van insertos en los himnos cristológicos Col 1, 15-18; Ef 1, 18-23). De esta forma, volviendo a los textos genuinos sobre el cuerpo de Cristo se corrige una unilateral teología del cuerpo místico de Cristo<sup>30</sup>. En este sentido es llamativo que en todo el artículo 7 no se utiliza la expresión «cuerpo místico de Cristo», y los diferentes párrafos avanzan sabiamente desde los textos genuinamente paulinos hasta las afirmaciones de las grandes cartas deuteropaulinas (Colosenses y Efesios).

Ya en la etapa de redacción se hizo necesario el recurso a la categoría de pueblo de Dios para poner de relieve la dimensión histórica y peregrinante de la Iglesia, que sirve de pórtico al capítulo segundo. Los dos primeros capítulos de la constitución sobre la Iglesia forman un díptico, cuya unidad arquitectónica ha sido explicada por la Comisión Teológica Internacional en estos términos: la Iglesia como pueblo de Dios es el sujeto histórico

<sup>29</sup> Cf. J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (Gotinga 1993) 86-131.

<sup>30</sup> Cf. Y. CONGAR, *Lumen gentium n. 7. L'Église corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du corps mystique, y Richesse et vérité d'une vision de l'Église comme peuple de Dieu*, en ID., *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ* (París 1984) 109-122. Véase el estudio exegetico de J. N. ALETTI, *Eclesiología de las cartas de S. Pablo* (Estella 2010).

del misterio. Por tanto, esta categoría refleja con transparencia, si bien no de modo exclusivo, el misterio de la Iglesia. Además, de forma notable su traducción a términos de «populus messianicus» (cf. LG 9) —acuñación debida a Y. Congar— le carga de componentes cristológicos: su cabeza es Cristo y su ley el mandato del amor. En resumen: para interpretar el texto conciliar, la conexión entre las imágenes de cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, avalada por los resultados exegeticos, puede ser formulada en esta fórmula: la Iglesia es el pueblo de Dios reunido y renovado en Cristo.

### 3.3. *La naturaleza sacramental de la Iglesia enviada en misión*

La idea de que la Iglesia está enviada a servir en misión (LG 17), prolongando el envío del Hijo y del Espíritu y siendo a la vez el icono del misterio de la comunión del Dios uno y trino, queda expresada en una fórmula muy característica del Vaticano II: la Iglesia es el «sacramento universal de salvación». Así lo recoge el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia en su afirmación inicial: *ad gentes divinitus missa ut sit sacramentum salutis universale*.<sup>31</sup> Ahora bien, ya en el párrafo primero de *Lumen gentium* se dice que «la Iglesia es, en Cristo, como un sacramento» (LG 1). Por tanto, como comenta J. Ratzinger, todo comienza por Cristo:

«La primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma; la Iglesia se conserva sana en la medida en que concentra en Él su atención. El Concilio Vaticano II ha puesto esta concepción en el centro de sus consideraciones, y lo ha hecho de un modo tan grandioso, que el texto fundamental sobre la Iglesia comienza justamente con las palabras: *Lumen gentium cum sit Christus*: Cristo es la luz del mundo; por eso existe un espejo de su gloria, la Iglesia, que refleja su esplendor. Si uno quiere comprender rectamente el Vaticano II, debe comenzar por esta frase inicial»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> S. MADRIGAL, *La actividad misionera de la Iglesia, ad gentes divinitus missa ut sit sacramentum salutis universale*, en V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica* (Madrid 2013) 355-398.

<sup>32</sup> J. RATZINGER, *La eclesiología del Vaticano II*, en ID., *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1986) 7.

Resuena aquí la imagen patrística de la Iglesia como *mysterium lunae*, que no es sino el reflejo de la luz del sol que es Cristo. Al final del primer capítulo, en el artículo 8, se explica la naturaleza de la Iglesia desde la fórmula cristológica de Calcedonia: en analogía al misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, la Iglesia es descrita como una «realidad compleja» que aúna en sí, sin confusión, pero sin separación, un elemento divino y un elemento humano, la comunidad espiritual y la institución social. Por tanto, hablar de la Iglesia como sacramento es una manera de expresar la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe, que pone en juego una serie de relaciones básicas inscritas en el mismo concepto de Iglesia: Cristo y la Iglesia, la salvación y la Iglesia, la Iglesia y el mundo, el ser de la Iglesia y la acción humana. En el fondo late este difícil interrogante: ¿cómo puede ser la Iglesia de los hombres la forma de la presencia de la gracia salvadora de Dios en este mundo? Este «pueblo mesiánico», esta «pequeña grey», es para todo el género humano signo de unidad, de esperanza y salvación, «sacramento visible de esta unidad que nos salva» (LG 9).

Ahora bien, el lenguaje de la Iglesia-misterio y de la Iglesia-sacramento no es una argucia para silenciar su dimensión real e histórica y sus mismas deficiencias. La realidad paradójica de la santidad de la Iglesia y el pecado de los cristianos constituye un tema verdaderamente eclesiológico (cf. LG 8). El capítulo VII de *Lumen gentium*, que tiene de fondo la doctrina de la Iglesia pueblo de Dios peregrinante, permite situar esta doble condición de la santidad de la Iglesia y de la pecaminosidad de sus miembros en un horizonte escatológico: es la gracia victoriosa de Cristo la que coloca a la Iglesia en su peculiar situación escatológica, por la que podemos hablar de una santidad real de la Iglesia en este mundo; su santidad imperfecta es consecuencia de su condición peregrina (cf. LG 48). Éste es el sentido profundo de la denominación Iglesia de los pecadores, *Ecclesia semper reformanda*. Por la fuerza de Dios no desfallecerá en la gracia y en la verdad divina, sino que seguirá siendo indefectiblemente santa.

### 3.4. *La Iglesia somos nosotros: sacerdocio regio y profético del pueblo de Dios*

En una conferencia sobre «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio», pronunciada el 5 de junio de 1966, K. Rahner decía que la intención última del Concilio era muy sencilla: un aumento en el corazón de los creyentes de la fe, de la esperanza y de la caridad. De ahí brota una tarea concreta para todos los cristianos que ayudará a romper con el acusado clericalismo existente en la Iglesia católica: «Tenemos que apropiarnos realmente de la idea fundamental del Vaticano II y hacerla realidad hasta en los repliegues más profundos de nuestro sentimiento por así decirlo, la idea de que la Iglesia somos nosotros»<sup>33</sup>. El teólogo jesuita invitaba a releer desde esta idea fundamental la constitución sobre la Iglesia:

«La Iglesia es el pueblo santo de Dios, que a través de las aflicciones y del desierto de este tiempo busca la vida eterna y divina; la Iglesia *somos nosotros*; por eso es la Iglesia de los pecadores, la Iglesia deficiente que tiene que aprender siempre en la historia. No es sólo el lugar objetivo de salvación, que me sale al encuentro y a la cual he de hacer algunas concesiones como homenaje a la autoridad. (...) En realidad no puedo esperar una Iglesia diferente de mí, que soy deficiente, pecador, un ser sediento, que a través de mil vueltas y experiencias tiene que rehacer su vida una y otra vez».

Esta serie de afirmaciones recapitulan la noción de Iglesia *pueblo de Dios* o teología de la comunidad cristiana, que se edifica sobre el sacerdocio común y el sentido de la fe de todos los cristianos (cf. LG 10-12). La Iglesia no ha de ser pensada de una forma bipartita, como si hubiera unos miembros privilegiados (sacerdotes y religiosos), que siguen un camino más elevado y componen una primera categoría de cristianos. Ello nace de una afirmación elemental: de distintas y diversas maneras, los cristianos participan por el bautismo en la función sacerdotal,

<sup>33</sup> K. RAHNER, *La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio*, en *Id.*, *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas* (Barcelona 1972) 229-246; aquí 237.

profética y regia de Cristo<sup>34</sup>. Cada cristiano está llamado a su manera al amor perfecto de Dios, porque el espíritu de los consejos evangélicos, el espíritu del sermón el monte, el espíritu de la cruz, el espíritu de la esperanza en Jesucristo resucitado son elementos esenciales a toda vida cristiana. El apostolado propio del seglar coincide con el quehacer en su vida concreta, la tarea que impone la familia, la profesión, las obligaciones cívicas, en medio de un mundo secularizado. Así, en el corazón del capítulo segundo de la constitución sobre la Iglesia, se describe al conjunto de la totalidad de los fieles, como pueblo sacerdotal y profético (1 Pe 2, 5-9), señalando lo que es común a todos en el plano de la existencia cristiana antes de cualquier distinción por oficio, vocación o ministerio.

Desde la afirmación de la única vocación cristiana, plasmada en el ejercicio de los diversos carismas, servicios y ministerios hay que considerar esas formas diversas de vivir el seguimiento de Cristo que describen los capítulos tercero (pastores), cuarto (laicos) y sexto (religiosos) de la constitución sobre la Iglesia<sup>35</sup>. Porque en la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión (cf. AA 2). Para ello, también el capítulo quinto de *Lumen gentium* nos ofrece un importante marco de referencia, cuando nos indica como objetivo de la Iglesia la irradiación de la santidad que procede de la participación en el don de la vida divina, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, como la práctica y el crecimiento del amor de Dios en la creación y en medio de la humanidad siguiendo las huellas de Cristo.

### 3.5. La Iglesia local, hogar de comunión y misión

Ante la pregunta, ¿dónde podemos experimentar realmente ese ser nosotros Iglesia?, nos sale al paso otro de los elementos

<sup>34</sup> S. MADRIGAL, *Munera Christi/Ecclesiae*, en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Ecclesiológia* (Madrid 2016) 962-971.

<sup>35</sup> S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, cit., capítulo 10: «Aggiornamento y formas de la vocación cristiana: laicos, pastores, religiosos», 262-296.

fundamentales de la eclesiología conciliar, la revalorización de la Iglesia local, donde se anudan el principio del pueblo de Dios y la Iglesia comunión. En este sentido, el artículo 26 de *Lumen gentium* presenta un compendio teológico sobre la Iglesia local, como lugar de la máxima actualización y presencia de la Iglesia. Es la comunidad concreta que se reúne en torno al altar, desde donde se anuncia el misterio pascual del Señor y su Evangelio, a sabiendas de que debe ser una comunidad fraterna. Esa Iglesia concreta es el pueblo santo de Dios, visible en una parroquia seguramente sencilla, nada resplandeciente, que no alcanza las características ideales de una comunidad cristiana, pero donde un cristiano concreto puede encontrar su lugar y su responsabilidad, y sentirse en casa, como en familia: «la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles, unidas a sus pastores»<sup>36</sup>.

El sujeto de la misión y de la transmisión de la fe es toda la Iglesia, que se manifiesta en la Iglesia local. Esta noción, presente en algunos pasajes decisivos del Vaticano II (LG 13; 23; 26; CD 11; AG 19-20), ha ido ganando peso en la reflexión y en la praxis, como hogar de comunión y misión, que queda perfectamente recogida en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: «Pero como el pueblo de Dios vive en comunidades sobre todo diocesanas y parroquiales, y en cierto modo se hace visible en éstas, corresponde también a ellas el dar testimonio de Cristo ante las gentes» (AG 37).

### 3.6. La apertura ecuménica del concepto de Iglesia

El dinamismo ecuménico ayudó a moldear la comprensión que de sí misma se ha hecho la Iglesia católica en el Concilio. La situación eclesiológica preconiliar estaba determinada por la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943). El concepto de cuerpo místico de Cristo se había convertido en la noción directriz. Esta

<sup>36</sup> Cf. S. MADRIGAL, *Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesias locales*, en F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión* (Salamanca 2006) 41-64.

opción metodológica implicaba una comprensión de la Iglesia como continuación de la encarnación, prolongación de Cristo en la historia, que dejaba en la penumbra el principio pneumatológico. Además, la encíclica de Pío XII afirmaba resueltamente la identidad de la Iglesia en cuanto cuerpo místico de Cristo con la Iglesia visible, y la identidad entre el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica-romana. Esta doble equivalencia condicionaba un concepto de Iglesia que, como hicieron notar los observadores no católicos participantes en el Concilio, hacía imposible cualquier apertura ecuménica. ¿Cómo salir de este atolladero?

El concepto de pueblo de Dios, central en el capítulo II de *Lumen gentium*, sirvió de puente ecuménico, ya que da cabida a los miembros de la Iglesia católica, a los cristianos no católicos, incluso vislumbra la orientación de la humanidad a formar parte de la única familia de Dios (cf. LG 13.14-16). Adentrarse en el corazón de la problemática ecuménica exige formular una pregunta ante la que los cristianos seguimos divididos: la Iglesia de nuestra fe, ¿se encuentra en alguna Iglesia cristiana en la actualidad?

La constitución *Lumen gentium* responde de esta manera: recuerda, por un lado, la existencia histórica de la única y verdadera Iglesia de Cristo que «subsiste en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él»; por otro, reconoce que la Iglesia católica comparte con los otros cristianos «muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo» existen en las otras Iglesias y comunidades eclesiales (LG 8.15). Quizás la mejor interpretación de este pasaje nos la ofrecen estas palabras del decreto sobre el ecumenismo: «En efecto, los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo están en una cierta comunión, aunque no perfecta con la Iglesia católica (...). No obstante, justificados por la fe en el bautismo, se han incorporado a Cristo; por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y son reconocidos con razón por los hijos de la Iglesia católica como hermanos en el Señor» (UR 3).

#### 4. CONCLUSIÓN: DIVERGENCIAS BÁSICAS ENTRE LA ECLESIOLOGÍA CATÓLICA Y PROTESTANTE

Resulta interesante releer uno de los primeros comentarios a la *Lumen gentium* salidos de la pluma de un observador protestante. Me refiero al que hiciera, en 1964, K. E. Skydsgaard, y al que le dio este título: «el misterio de la Iglesia»<sup>37</sup>. Este luterano, que consideraba *Lumen gentium* como un verdadero progreso teológico y ecuménico, ha subrayado su «carácter enigmático», por tratarse de un documento que está entretejido de tensiones, «entre lo antiguo y lo nuevo», «entre unos motivos auténticamente bíblicos, y unos factores que retuercen singularmente esta perspectiva bíblica por otra», «entre la Iglesia como pueblo de Dios y la Iglesia como jerarquía», «entre una orientación cristológica y una mariología que proyecta sus sombras sobre las afirmaciones cristológicas»<sup>38</sup>.

Aquella lectura de la constitución *Lumen gentium* dejaba planteadas algunas cuestiones de fondo a la eclesiología católica, entrevista como *ecclesiology gloriae*, alejada del principio luterano *simul iustus et peccator*. Críticamente, anotaba varias deficiencias o particularidades de la eclesiología católica. Entre las primeras, señalaba la oscuridad en el planteamiento de la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios, una visión idealista de la historia y de la noción del pueblo de Dios, una escasa profundización de la perspectiva escatológica, un planteamiento poco realista del pecado en la Iglesia, pueblo de Dios peregrino. Las particularidades de la doctrina católica sobre la Iglesia pivotan sobre el fundamento de la correlación estricta que establece entre la cristología y la eclesiología, que condiciona esa visión de la Iglesia como «sacramento universal de salvación» y va unida a una fuerte percepción de la llamada universal a la santidad, cuyo

<sup>37</sup> K. E. SKYDSGAARD, *El misterio de la Iglesia*, en O. CULLMANN *et alii*, *El diálogo está abierto. Las tres primeras sesiones del Vaticano II* (Barcelona 1967) 163-189.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 166-167.

colofón será la presentación de la Virgen María, madre de Dios, como la Iglesia realizada. Habría que subrayar, no obstante, su ponderada valoración y explicación del famoso pasaje *subsistit in* (LG 8).

Ciertamente, la cláusula *subsistit in* no soluciona el problema ecuménico, sino que lo deja planteado<sup>39</sup>. A la hora de concluir, la Relación católico-luterana *Iglesia y justificación*, de 1994, que es un texto no sobre la justificación sino sobre la Iglesia vista desde la justificación, ofrece una buena atalaya desde donde contemplar la situación eclesiológica en la actual hora ecuménica<sup>40</sup>. Podemos ceñirnos al capítulo IV, que es el capítulo central y lleva por título: «La Iglesia como receptora y mediadora de la salvación» (nn. 107-242). Este título refleja la diferencia de acentos entre la eclesiología católica y la luterana. Sobre esos dos extremos, «receptora» y «mediadora», se han polarizado históricamente las eclesiologías surgidas, respectivamente, de la Reforma y de Trento. Este capítulo consta de cinco secciones que tratan de la Iglesia como *congregatio fidelium*, como *sacramentum salutis*, de su carácter visible o «escondido», de la Iglesia santa y pecadora, y, finalmente, del significado de la justificación para la comprensión de la Iglesia. Recordemos sus afirmaciones iniciales:

«En el resumen del testimonio bíblico sobre el origen permanente de la Iglesia se ha mostrado cómo el anuncio del Evangelio por los Apóstoles, en el Espíritu Santo, es el fundamento de la Iglesia y que ésta, en cuanto *creatura Evangelii*, se debe al servicio del Evangelio. La Iglesia es así receptora y mediadora de la salvación. En las imágenes de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo se muestra la Iglesia como *koinonía* fundada en la vida del Dios unitrino; de él recibe vida y salvación y, en fidelidad a la misión recibida de Dios, comunica vida y salvación» (n. 107).

<sup>39</sup> Cf. D. VALENTINI, *Subsistit in*, en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Eclesiología*, cit., 1427-1455.

<sup>40</sup> COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA/EVANGÉLICO LUTERANA, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* [Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII] (Salamanca 1996).

Y, dice a continuación, explicando las diferencias confesionales:

«Una comparación de la comprensión católica y luterana de la Iglesia no puede prescindir de que, en la realidad de la Iglesia, se dan estos dos aspectos, en principio inseparables: la Iglesia es, por una parte, el lugar del acontecer salvífico (la Iglesia como asamblea, receptora de la salvación); y, por otra parte, es instrumento en la comunicación de la salvación (la Iglesia como enviada, mediadora de la salvación). Se trata, no obstante, siempre de la única e idéntica Iglesia, de la cual se habla como receptora y mediadora de la salvación. En relación con esto, a lo largo de la historia de la teología se han puesto acentos diversos. Mientras que en perspectiva luterana la Iglesia es vista sobre todo como receptora de la salvación, como *congregatio fidelium*, en la teología católica actual se acentúa con más fuerza la comprensión de la Iglesia como mediadora de la salvación, como «sacramento» de salvación» (n. 108).

A la vista de esos dos aspectos de la Iglesia *receptora* y de *mediadora* de la salvación, «en principio, inseparables», emerge la cuestión central: ¿hasta qué punto se llega a armonizar esa doble dimensión de la Iglesia como «lugar del acontecer salvífico» y como «instrumento en la comunicación de la salvación»?

Echemos, finalmente, la vista a la historia de la Reforma protestante. El intento de unificar el lenguaje y la teología nacidos de la Reforma protestante encontró su plasmación en la Confesión de Augsburgo (1530), que estipulaba una definición de Iglesia asentada sobre el doble criterio de la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos<sup>41</sup>. Un siglo antes, uno de los primeros redactores de un tratado teológico sobre la Iglesia, el dominico Juan de Ragusa, había dado lugar a una definición de Iglesia que se edifica sobre estos tres elementos: *confessio* de una misma fe, *communio* en los sacramentos, *oboedientia* a los legí-

<sup>41</sup> CONFESIÓN DE AUGSBURGO, art. VII: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*, cf. I. DINGEL (ed.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gotinga 1967) 61.

timos pastores<sup>42</sup>. Aquí, como reflejo de la tradición de la Iglesia antigua, se añade a las realidades de la *palabra* y del *sacramento* un tercer elemento, que es el del *ministerio* eclesial. En esta misma clave describe el texto conciliar la pertenencia a la Iglesia (cf. LG 14)<sup>43</sup>. Por tanto, si la fe del catolicismo romano está de acuerdo con la simbólica eclesial de la Confesión de Augsburgo en lo referente al anuncio del Evangelio y a la celebración de los sacramentos, se constata en la misma definición de Iglesia la diferencia eclesiológica fundamental entre el catolicismo y el protestantismo: la teología evangélica, aunque no lo niegue, define a la Iglesia sin el ministerio espiritual. La doctrina católica subraya, frente a la interpretación reformada, que el ministerio ordenado sirve a la palabra de Dios como predicador e intérprete autorizado, y sirve a la comunicación de la gracia sacramental en virtud de la naturaleza eclesial del sacramento del orden.

<sup>42</sup> Cf. S. MADRIGAL, *La eclesiología de Juan de Ragusa O.P. (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su «Tractatus de Ecclesia»* (Madrid 1995) 317. Véase el sugerente trabajo de B. SESBOÛÉ, *¿Hay alguna diferencia que separe a las eclesiologías católica y protestante?*, en *Id.*, *Por una teología ecuménica* (Salamanca 1999) 143-170.

<sup>43</sup> El texto dice: «Están plenamente incorporados a la sociedad que es la Iglesia aquellos que, teniendo el Espíritu de Cristo, aceptan íntegramente su constitución y todos los medios de salvación establecidos en ella y están unidos, dentro de su estructura visible, a Cristo, que la rige por medio del Sumo Pontífice y de los obispos, mediante los lazos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno eclesiástico y de la comunión».

## MARCO TEOLÓGICO-HERMENÉUTICO DE LAS ECLESIOLOGÍAS CATÓLICA Y LUTERANA Y SU ACTUAL APROXIMACIÓN

DIEGO MANUEL MOLINA MOLINA  
Facultad de Teología  
Granada

### SUMARIO

---

1. Introducción
  2. El marco teológico de la eclesiología
  3. Convergencias y diferencias
  4. Conclusión
- 

### 1. INTRODUCCIÓN

Lutero llamó a la justificación la doctrina que podía mantener en pie o hacer caer a la Iglesia<sup>1</sup> y, de hecho, la ruptura del siglo XVI tuvo en su origen la diversa comprensión acerca de la manera cómo Dios nos hacía justos. La larga disputa en torno a este tema escribió un capítulo luminoso en el año 1999, cuando se firmó una *Declaración Conjunta sobre la Justificación* por parte de católicos y luteranos, en el que se mostraba el acuerdo básico sobre este tema tan debatido. A partir de la importancia de esta doctrina, se podría haber esperado que el acuerdo hubiera producido más frutos visibles en cuanto a la unión de las diferentes confesiones cristianas.

<sup>1</sup> *Articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*. Aunque esta frase no aparece en los escritos de los reformadores ha quedado como una de las expresiones más famosas de su teología.