

GABINO URÍBARRI (Ed.)

FUNDAMENTOS
DE
TEOLOGÍA SISTEMÁTICA



2003

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	11
CAP. 1: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL: NÚCLEO ESENCIAL Y ALGUNOS PUNTOS FOCALES.....	15
<i>Pedro Rodríguez Panizo</i>	
1. INTRODUCCIÓN.....	15
2. EL PASO DE LA APOLOGÉTICA CLÁSICA A LA TEOLOGÍA FUNDA- MENTAL INTEGRADORA.....	17
2.1. La apologética clásica.....	17
2.2. La superación del extrinsecismo.....	21
3. BREVE FORMULACIÓN DEL NÚCLEO ESENCIAL DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL INTEGRADORA.....	28
3.1. El objetivo.....	28
3.2. La pretensión de verdad del cristianismo.....	35
4. DOS PUNTOS FOCALES IMPORTANTES.....	36
CAP. 2: DIOS EN CRISTO, SÓLO AMOR, VIDA DE NUESTRA VIDA. NÚCLEO CONSTITUTIVO DEL TRATADO DE DIOS.....	49
<i>José Ramón García-Murga, SM</i>	
1. ANÁLISIS DE NUESTRO NÚCLEO Y SU CARÁCTER DE PROPUESTA ...	51
1.1. Análisis.....	51
1.2. Propuesta.....	53
2. EL DIOS DE LA VIDA.....	62
3. LA VIDA MISMA DE DIOS.....	67
4. CARACTERÍSTICAS DE NUESTRO TRATADO.....	90

© 2003, UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
ISBN: 84-8468-094-0
© 2003, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.
Henao, 6 - 48009
www.edesclée.com
info@edesclée.com

Diseño de Cubierta: LUIS ALONSO

ISBN: 84-330-1805-1
Depósito Legal: BI-1923-03
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

CAP. 3: LA FE-FIDELIDAD DE JESÚS, CLAVE CENTRAL DE LA CRISTOLOGÍA	93
<i>Manuel Gesteira</i>	
1. INTRODUCCIÓN	93
2. PRINCIPALES POSTURAS TRADICIONALES ACERCA DE LA "FE DE JESÚS"	94
3. ALGUNAS DIFICULTADES A EVITAR	97
4. NUEVAS APORTACIONES SOBRE LA "FE DE JESÚS"	100
4.1. La reflexión inicial de H. Urs von Balthasar	100
4.2. El poder de la fe en la vida y la actuación personal de Jesús	103
5. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN: LA FIDELIDAD ETERNA QUE ES DIOS MISMO, HECHA CARNE EN LA FE-FIDELIDAD QUE ES JESÚS ...	106
5.1. El prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,14-17)	106
5.2. La "Fe de Cristo" según Pablo	117
5.3. La tradición del Mesías como "hombre de fe"	124
6. NUESTRA INCORPORACIÓN A LA FE DE CRISTO COMO CABEZA NUESTRA	126
6.1. La fe de Jesús en la carta los Efesios	126
6.2. La fe Cristo en las epístolas pastorales: 1 y 2 Tim ...	128
7. LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS Y EL APOCALIPSIS. RESUMEN Y CONCLUSIÓN	130
7.1. La carta a los hebreos	130
7.2. El apocalipsis de Juan	133
CAP. 4: ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR: EL ESTUDIO DE LA IGLESIA EN EL CICLO INSTITUCIONAL DE TEOLOGÍA ...	137
<i>Santiago Madrigal, SJ</i>	
1. ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR	138
2. DESPLIEGUE DIACRÓNICO DE LOS TEMAS DE ECLESIOLOGÍA FUNDAMENTAL	146
2.1. Origen y fundación de la Iglesia	148
2.2. Ecclesiologías neotestamentarias: procesos de institucionalización	151
2.3. Esbozo de Ecclesiología histórica	154
3. NÚCLEOS ORGANIZATIVOS DE ECLESIOLOGÍA SISTEMÁTICA	157
3.1. Presupuestos derivados de la doctrina conciliar	158

3.2. Principios de sistematización: <i>koinonía</i> , <i>diakonía</i> , <i>leitourgía</i> , <i>martyría</i>	160
a) El principio de la comunión (<i>koinonía</i>)	161
b) El principio de la misión <i>diakonía</i> de la salvación y sacramentalidad de la Iglesia	162
c) El fundamento cristológico de la <i>martyría</i> , <i>leitourgía</i> y <i>diakonía</i>	164
d) Pueblo de Dios y participación en la función profética, sacerdotal y regia	167
e) El principio comunidad-ministerios en el espejo de la <i>leitourgía</i> y de la <i>martyría</i>	169
4. CONCLUSIÓN: EL CONCILIO VATICANO II, COMO INSTRUMENTO DE RECEPCIÓN	175
CAP. 5: EL TRATADO DE SACRAMENTOS: ALGUNAS OPCIONES TEOLÓGICO-PEDAGÓGICAS	179
<i>Fernando Millán, O. Carm.</i>	
1. LA UBICACIÓN DEL TRATADO <i>DE SACRAMENTIS</i>	181
2. LA ARTICULACIÓN DEL TRATADO <i>DE SACRAMENTIS</i>	195
3. LA ORIENTACIÓN FUNDAMENTAL DEL TRATADO <i>DE SACRAMENTIS</i>	203
4. NOTA FINAL	223
CAP. 6: <i>VIRTUS FIDEI</i> : LA TEOLOGÍA COMO GRAMÁTICA DE LA FE	227
<i>Xavier Quinzá, SJ</i>	
1. EL DISCURSO "CANÓNICO" SOBRE LA FE CRISTIANA	229
1.1. <i>Virtus fidei</i> : la fe como victoria frente al mundo	230
1.2. El seguimiento de Cristo, categoría de la fe	233
1.3. La lógica testimonial del creer: el asentimiento razonable	236
2. PENSAR LA FE A LA MANERA WITTGENSTEINIANA: LA FE COMO FORMA DE VIDA	240
2.1. Para articular una nueva lógica del creer cristiano ..	241
2.2. La gramática profunda del discurso de la fe	243
2.3. <i>Semiotica salutis</i> : los signos de Dios en la historia humana	247
2.4. Contextualizar como tarea de la teología: ¿cuál es la virtud de la fe?	249

CAP. 7: HABITAR EN EL «TIEMPO ESCATOLÓGICO»	253
<i>Gabino Uríbarri, SJ</i>	
1. LA ESCATOLOGÍA EN EL CREDO	254
1.1. Tercer artículo.....	254
1.2. Segundo artículo	256
1.3. Primer artículo.....	259
1.4. Conclusión	260
2. EL «TIEMPO ESCATOLÓGICO».....	260
2.1. La diástasis escatológica	260
a) La diástasis escatológica según 1 Cor 15	261
b) Corolario: implicaciones de la diástasis escatológica para la articulación entre el reino y la resurrección	267
2.2. El tiempo escatológico como incorporación a la realidad en Cristo.....	270
a) Insuficiencias de O. Cullmann.....	270
b) El tiempo escatológico.....	272
3. CONCLUSIÓN	278
3.1. La vida cristiana como participación en el combate escatológico.....	278
3.2. El tiempo escatológico, la oración y la vida espiritual	279

PRESENTACIÓN

Desde hace unos cuantos lustros, se mantiene viva la costumbre de celebrar un seminario interno, de carácter interdepartamental, entre los profesores de teología de la Universidad Pontificia Comillas, al que también son cordialmente invitados últimamente los profesores de filosofía. Nuestro seminario interno se ha convertido en un lugar agradable de debate, de encuentro, de intercambio de ideas, en semillero de algunas iniciativas, y, en definitiva, en un verdadero instrumento de vertebración académica del claustro, más allá del trabajo particular y propio de los diversos departamentos e institutos. En las dos sesiones anteriores hemos abordado temas bastante amplios, como el seguimiento de Cristo¹, visto desde sus diferentes perspectivas; o la relación entre el cristianismo y las religiones². Ambos aspectos permitieron un acercamiento verdaderamente plural, desde las diversas disciplinas teológicas, con una participación propiamente interdepartamental.

Aunque el seminario sea interdepartamental, lo viene animando de modo expreso el Departamento de Teología Dogmática y Fundamental. Tras la deliberación oportuna, nos pareció que había llegado el momento adecuado para una reflexión más específicamente centrada en la labor misma del Departamento.

1. J.M. GARCÍA-LOMAS – J.R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, PPC – UPCo, Madrid 1997.
2. P. RODRÍGUEZ PANIZO – X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y religiones* (Religiones en Diálogo 16), Bilbao, Desclée 2002.

CAPÍTULO 4

ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR: El estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de teología

Santiago Madrigal, S.J.

Eclesiología es el estudio de la Iglesia en un esfuerzo por comprender su naturaleza y su misión. En otro lugar y con otro motivo he dejado indicado cuál podría ser un esquema y las líneas maestras de un tratado de eclesiología. Esta propuesta iba precedida de una amplia consideración histórica, en la que ponía en relación el momento fundacional del tratado separado *De ecclesia*, en el otoño de la Edad Media, con la eclesiología nacida del Concilio Vaticano II; desde ahí dejaba aflorar las cuestiones eclesiológicas de ayer y de hoy. Aquella propuesta coincide –poco más o menos, si bien con ciertos titubeos y algunas variantes– con el programa que sigo en las clases¹. Pero no se trata aquí y ahora de explicar dicho programa, sino de dar cuenta de la “inspiración articuladora”, “el punto focal”, “la perspectiva de fondo que unifica las diversas cuestiones”. Pensando, pues, en la teología de la Iglesia que imparto en el ciclo institucional, me he planteado esta pregunta: ¿cómo he llegado a este plan de la asignatura? Básica y brevemente, creo poder responder desde una convicción de índole epistemológica: la naturaleza propia del objeto teológico que es la Iglesia, realidad “teándrica”, humano-divina, tal y como se describe en el párrafo 8 de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, se encuentra en permanente devenir.

1. «El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente», en: S. MADRIGAL–E. GIL (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos*. Miscelánea homenaje ofrecida al Prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa. (Madrid 2000), pp. 393-440; esp. 431ss.

La palabra *Eclesio-logía* encierra una paradoja y una tensión interna: buscamos un “logos” de la Iglesia, es decir, intentamos describir de forma sistemática su naturaleza específica o su esencia; ahora bien, todo lo que es de naturaleza histórica, —de manera especial las realidades sociales, agrupaciones o instituciones—, es mudable y está sometido al desarrollo, al cambio, al despliegue vital. La fórmula “eclesiología en devenir” preserva esta tensión específica e intrínseca a la realidad de la Iglesia y alienta, al mismo tiempo, el intento de establecer una serie de principios sistemáticos para una interpretación de la Iglesia cristiana, de modo que hoy, al cabo de dos milenios de historia, podamos reconocerla como la Iglesia que brotó del costado herido del Crucificado y se templó en el fuego de Pentecostés.

1. Eclesiología en devenir

Esta convicción epistemológica tiene que ver, en primer término, con el modo concreto y biográfico de adentrarme en esta materia: el estudio de los primeros tratados sobre la Iglesia, nacidos en el siglo XV, al calor de la crisis conciliar. Este área de la eclesiología histórica es el campo de investigación que sigo cultivando². Desde ahí se impone la certeza de que en la condición histórica de la Iglesia va inscrita la historicidad esencial de toda eclesiología. Las estructuras de la Iglesia se despliegan en la historia y son desplegadas por la historia. Y la historia previene frente al peligro inherente a toda reflexión y en concreto a la reflexión eclesiológica: absolutizar lo relativo, convertir en verdad de esencia inmutable de la Iglesia, o de “institución divina”, lo que es fruto de situaciones históricas perfectamente identificables. Ello no quiere decir que no exista un *ius divinum*, sino que éste sólo existe en condiciones humanas, relativas, que han conocido

2. *La Eclesiología de Juan de Ragusa OP (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su «Tractatus de Ecclesia»* (Madrid 1995); *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del «Liber de substantia ecclesiae»*. Edición y selección de textos (Madrid 2000); *Estudios de eclesiología ignaciana* (Madrid-Bilbao 2002).

y pueden conocer aún cambios. Así lo afirma la *Relación luterano-católica romana* en el Documento de Malta (1972), que lleva por título “El Evangelio y la Iglesia”: “Una visión más histórica de la Iglesia, vinculada a una percepción agudizada de su naturaleza escatológica, nos obliga hoy a repensar las nociones de ‘ius divinum’ y de ‘ius humanum’ (...). Sólo poseemos el ‘ius divinum’ en la mediación de formas que llevan siempre el sello de la historia. Estas formas de mediación no deben ser consideradas un producto puro del proceso sociológico de desarrollo, sino que se las puede percibir como un fruto del Espíritu en razón de la naturaleza pneumática de la Iglesia”³. Aquí se deja entrever el *mysterium fascinans* de la Eclesiología como disciplina teológica desde su misma estructura “paradójica”: realidad divina en la historia humana. En palabras de Pablo VI, tomadas del discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II (29 de septiembre de 1963): “La Iglesia es un misterio, es decir, una realidad penetrada por la presencia divina y que puede ser siempre objeto de nuevas y de más profundas investigaciones”⁴.

He de confesar, inmediatamente, que esta intuición primera se ha visto reforzada por lecturas sobre la historia de la eclesiología (Congar, muy en especial) y sobre su método⁵. La reflexión sistemática sobre la Iglesia ha de estar enraizada en su dimensión histórica. Pero una eclesiología empírica no puede olvidar que la Iglesia concreta, humana, institucional es, al mismo tiempo, encarnación del misterio y prolongación de la economía del Dios

3. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, I (Salamanca 1986), p. 275.
4. AAS 55 (1963) 848. Véase: H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca 2002), pp. 37-61.
5. S. DIANICH, *Eclesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (Cinisello Balsamo 1993). Se leerá con provecho la reflexión metodológica de Y. M.-J. CONGAR, “La Iglesia ¿acercamiento u obstáculo?”, en: K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de Teología dogmática* (Salamanca 1987), pp. 230-252. R. HAIGHT, *Systematic Ecclesiology: Science et Esprit* XLV/3 (1993) 253-281. T. CITRINI, “Questioni di metodo dell’eclesiologia postconciliare”, en: D. VALENTINI (ed.), *L’eclesiologia contemporanea* (Padova 1994), pp. 15-41. Véase finalmente: A. BARRUFFO (ed.), *Sui problemi del metodo in eclesiologia. In dialogo con Severino Dianich* (Cinisello Balsamo 2003).

trinitario. Vale el adagio: la eclesiología sin historia está vacía, la eclesiología sin visión teológica es ciega. En otras palabras: una teología sobre la Iglesia no puede prescindir de una reflexión sobre el misterio de la Iglesia ni puede construirse al margen de la figura histórica y social de la comunidad eclesial. También en eclesiología se puede incurrir en monofisismo o nestorianismo⁶. Se corre el riesgo, en el primer caso, de elaborar una doctrina ideal, alejada de su traducción institucional; sería una visión abstracta, intemporal, de pureza mística. Bien puede degenerar en “ideología” respecto de la realidad presente que justifica lo que hay en vez de iluminarlo y de cuestionarlo desde la prioridad ineluctable del Evangelio (*Ecclesia semper reformanda*). Por otro lado, el “nestorianismo eclesiológico”, que afloja la relación entre la configuración histórica y social de la Iglesia y el misterio de su esencia, de su identidad, la gratuidad y el don del Espíritu, se condena a hacer crónica, periodismo, mas no teología de la Iglesia. La *sustancia* teológica de la Iglesia siempre se nos ofrece en figura histórica y social, en coordenadas espacio-temporales, en un marco socio-cultural (cf. LG VII, 48). Es siempre un saber “situado”: 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 eclesiología es hablar sobre lo penúltimo e implica la práctica de una *eclesiologia crucis*. Así emerge la naturaleza específica del tratado teológico sobre la Iglesia en razón del objeto del que se ocupa. Joaquín Losada lo expresaba de forma clarividente:

“Hay un aspecto típico del tratado de la Iglesia que lo distingue, por razón de su mismo objeto, de cualquier otro tratado teológico. La Iglesia, cuyo estudio se quiere emprender, está ahí en su realidad concreta. Aun reconociendo la importancia de los factores sólo evaluables a partir de la fe, que la diferencian esencialmente de cualquier otro grupo social, el estudio y conocimiento de la Iglesia debe hacerse confrontando en todo momento la rea-

6. Y. CONGAR, «Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo», en: Id., *Santa Iglesia* (Barcelona 1965), pp. 65-96.

lidad que históricamente ha sido y que de hecho es. La Iglesia nace en el interior de la historia de los hombres; pertenece a esa historia; al lado de otros grupos sociales, es su protagonista; inevitablemente está aquí condicionada y es modelada por la historia. Su carácter sacral y su pretensión de origen divino no modifican sustancialmente esta situación”⁷.

En otras palabras: el carácter específico del objeto teológico “Iglesia” viene dado por su ser simultáneamente una realidad humana, histórica y social, por un lado, y una realidad teológica y referida al misterio de Dios, por otro. Esta condición peculiar abre dos caminos de estudio complementarios: se puede describir a la Iglesia como una realidad empírica, “desde abajo”, objeto de análisis sociológicos y pastorales; cabe hablar de una lectura de la experiencia eclesial. Un segundo camino, “desde arriba”, consiste en considerar la Iglesia como objeto de fe, a la luz de la revelación. Es un aspecto que la tradición ortodoxa pone de manifiesto al recalcar que la fundación de la Iglesia en Pentecostés constituye el objetivo final de la revelación de Cristo. De ahí que D. Staniloae describa a la Iglesia como el quinto acto del drama de la salvación, cuyos cuatro primeros actos son la encarnación, la crucifixión, la resurrección y la ascensión. Se trata, siempre, de dos dimensiones de una única realidad, no de dos Iglesias; en esa compleja realidad “teándrica” —cabe decir a la luz de *Lumen gentium* I, n. 8— el elemento humano y el elemento divino están unidos “sin separación, sin confusión”⁸. En consecuencia, reclama ser comprendida en dos lenguajes irreductibles: uno es el lenguaje teológico, que describe la Iglesia por su relación a Dios; otro es el lenguaje crítico, histórico, de las ciencias sociales que comprende la Iglesia en continuidad y en interacción con otras instituciones históricas.

Este carácter de “eclesiología en devenir” se pone de manifiesto si se atiende a las líneas de evolución que registran los cua-

7. *La Teología Sistemática en el ciclo institucional. Orientaciones metodológicas y esbozo de contenido. Vol. II* (Madrid 1978) p. 6-7.

8. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica* (Salamanca 1996) pp. 119-144.

renta años que nos separan ya de la inauguración del Concilio Vaticano II (1962-65), “el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”. La materia abordada por los Padres conciliares, teniendo a la Iglesia como polo de imantación, fue extraordinariamente amplia: revelación, liturgia, colegialidad episcopal, laicado, lugar de la Iglesia en el mundo, la formación sacerdotal, el ecumenismo, el diálogo interreligioso, libertad religiosa, la paz, etc. “Eclesiología en devenir” significa que hay que situarse en el proceso de recepción del Vaticano II, que incluye textos significativos como son la relación final del Sínodo de Obispos de 1985, la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* de Juan Pablo II (1994), el simposio jubilar sobre la aplicación del Concilio Vaticano II y, más recientemente, *Novo millennio ineunte*. Estos textos contemplan y diseñan líneas de reflexión que se hacen cargo, por lo demás, de las nuevas cuestiones y de las nuevas situaciones vividas en este período de tiempo no muy largo⁹. Para no trabajar en el vacío hay que preguntarse: ¿cuáles son los enunciados fundamentales del Vaticano II? ¿Cuál ha sido su obra de “renovación”? Podemos responder sumariamente desde la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*:

“En la Asamblea conciliar la Iglesia se planteó su propia identidad, descubriendo la profundidad de su misterio de Cuerpo y Esposa de Cristo. Poniéndose en dócil escucha de la Palabra de Dios, confirmó la voluntad universal a la santidad; dispuso la reforma de la liturgia, «fuente y culmen» de su vida; impulsó la renovación de muchos aspectos de su existencia tanto a nivel universal como al de Iglesias locales; se empeñó en la promoción de las distintas vocaciones cristianas: la de los laicos y la de los religiosos, el ministerio de los diáconos, el de los sacerdotes y el de los obispos; redescubrió, en particular, la colegialidad episcopal, expresión privilegiada del servicio pastoral desempeñado por los obispos en comunión con el Sucesor de Pedro. Sobre la base de esta profunda renovación, el Concilio se abrió a los cristianos de otras confesiones, a los seguidores de otras religiones, a todos los hombres de nuestro tiem-

9. R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000).

po. En ningún otro Concilio se habló con tanta claridad de la unidad de los cristianos, del diálogo con las religiones no cristianas, del significado específico de la Antigua Alianza y de Israel, de la dignidad de la conciencia personal, del principio de la libertad religiosa, de las diversas tradiciones culturales dentro de las que la Iglesia lleva a cabo su mandato misionero, de los medios de comunicación social” (TMA, n. 19).

Que la ecclesiología se encuentra en permanente devenir se detecta a la luz de los procesos en marcha¹⁰. Basta con examinar en la teoría y en la praxis por dónde han evolucionado algunos de los grandes temas ecclesiológicos indicados en el texto: la teología del laicado (desde LG y AA hasta *Christifideles laici* y la Instrucción vaticana de 1997); la puesta en marcha de la colegialidad episcopal con los Sínodos de Obispos y las Conferencias episcopales (desde *Christus Dominus* hasta *Apostolos suos*), la historia escrita por los sínodos continentales o nacionales¹¹; los avances en el ecumenismo desde *Unitatis redintegratio* hasta *Ut unum sint*; ahí están los acuerdos sobre la justificación, con un importante documento ecuménico sobre *La Iglesia y la justificación*; la teología y el ejercicio del primado; las perspectivas de la misión evangelizadora y el reto del diálogo interreligioso (desde *Ad gentes* hasta *Redemptoris missio*); la profundización en la comprensión integral de la salvación en el servicio de la fe y la promoción de la justicia desde *Evangelii nuntiandi* a las encíclicas sociales de Juan Pablo II sobre el trasfondo histórico de la caída del Muro de Berlín; la renovación de la formación y de la espiritualidad sacerdotal desde el sínodo de Obispos de 1971, que ya se hizo eco de la crisis de vocaciones y de la identidad sacerdotal, hasta la *Pastores dabo vobis* (1992), pasando por el replanteamiento de los ministerios en la forma de nuevos ministerios laicales y la discusión en torno a la ordenación de la mujer.

10. He trazado una panorámica de esta situación en la segunda parte de mi libro: *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una ecclesiología* (Santander 2002).

11. M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos* (Madrid 1996); Id., *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001* (Madrid 2002).

Hacer eclesiología es pensar críticamente desde la fe la situación de la comunidad que hoy sigue siendo convocada por el Señor, narrar su tensión misionera a la luz de su origen trinitario, sopesar de qué modo sigue siendo en su estructura sacramental y en su destino universal memoria y profecía del reino desde el corazón de la celebración eucarística, verdadero signo e instrumento de la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. A la hora de hacer eclesiología no se puede ignorar la fuerte presión que ejerce sobre la reflexión la situación actual de la misma Iglesia. Estos años transcurridos desde la celebración del Concilio Vaticano II han visto nacer, junto a una nueva conciencia eclesial, nuevas estructuras, nuevos ministerios, nuevos repartos de poder. En otro lugar he tratado de diseñar cuáles son, a mi juicio, las grandes “encrucijadas eclesiales” del presente, entendiendo por “encrucijadas” aquellos puntos donde se está produciendo la intersección entre los aspectos más relevantes del Concilio y de su proyecto de Iglesia con la tozuda realidad¹². Son las siguientes:

- 1) Creencia sin pertenencia: entre la eclesialidad de la salvación y cristianos sin Iglesia. La afirmación del misterio de la Iglesia y la desafección eclesial que va desde formas de pertenencia “difusa” o “nominal” hasta la postulación de un “cristianismo post-eclesial”.
- 2) Las expectativas de la nueva evangelización ante la crisis en la transmisión de la fe: la Iglesia ha de realizar su misión en una nueva situación que no es ya la de un universo homogéneamente cristianizado y casi idéntico a ella, sino la situación de una sociedad secularizada, multicultural, pluri-religiosa.
- 3) El desenvolvimiento del sujeto eclesial: puesta en marcha la superación de la crasa contraposición estipulada por el

12. Cf. *Vaticano II: remembranza y actualización*, pp. 408-421. S. MADRIGAL, *Encrucijadas eclesiales ante el Año Jubilar*. Razón y Fe 242 (2000) 33-44.

Decreto de Graciano (“hay dos clases de cristianos: clérigos y laicos”) se asiste al fenómeno de “desclericalización” y a la emergencia de una Iglesia de rostro laical (masculino/femenino).

- 4) La verificación y la realización de la *comunión*: la tensión que registran los textos conciliares entre una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión ha aflorado y late en la realidad eclesial. Estamos a la búsqueda de las estructuras eclesiales que presten forma y figura a la comunión: la Iglesia local como realización de la Iglesia universal, la colegialidad episcopal y la participación activa de los creyentes.
- 5) El desafío ecuménico y el reto del diálogo interreligioso: su punto de conexión, desde la reciente declaración *Dominus Iesus*, es la relectura del axioma tradicional *extra ecclesiam nulla salus* (LG II, 14-16), que contempla la unidad católica del pueblo de Dios en un esquema de círculos concéntricos que prevé diversos grados de pertenencia, dentro de la Iglesia católica (n. 14), en las otras comunidades o Iglesias cristianas (n. 15), así como la ordenación al pueblo de Dios de los hombres en general llamados a la salvación por la gracia divina, a saber, judíos, musulmanes, y “quienes buscan a Dios con sincero corazón” (n. 16).

Desde esta caracterización del objeto teológico que es la *Iglesia* y esta lectura “situada” de la realidad eclesial, mi propuesta para el ciclo institucional se articula en dos momentos bien definidos: una eclesiología fundamental / fundacional y una eclesiología sistemática. En la primera parte hay que dar cuenta de la gestación histórico-teológica de la realidad teológica que denominamos Iglesia. Se trata de suministrar aquellos elementos que siguen identificando a la Iglesia de Pentecostés y a la Iglesia confesada en el Símbolo de fe como la Iglesia católica (romana) del presente. Se concibe, pues, como una reconstrucción hermenéutica e histórica. Puede decirse que los tratados tradicionales han

abordado el momento original de la Iglesia con una fuerte intención apologética, intentando ver en el periodo original una situación que reprodujese, casi en maqueta, la realidad de la Iglesia en la configuración institucional del presente. Aquella explicación descuidaba la dimensión histórica y deformaba la comprensión del origen. Una primera exigencia de la “eclesiología en devenir” consiste en hacer intervenir la condición histórica como fuente primaria del conocimiento real de la Iglesia, a partir del dato revelado, recogido y sedimentado en el Nuevo Testamento, que es la carta constitucional de la Iglesia.

La segunda parte de la materia se concibe como una descripción sistemática de la estructura, esencia y misión de la Iglesia al hilo de la reflexión del Vaticano II y sus desarrollos magisteriales en el tiempo post-conciliar. Será necesario conjugar los factores que hemos venido indicando (la perspectiva bíblica e histórica, el acontecimiento conciliar y la reflexión post-conciliar, la situación y realidad actual de la Iglesia) con estos otros: el movimiento ecuménico y el diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales. Se trata de hacer eclesiología dogmática en el horizonte de la eclesiología fundamental, como previamente se hizo una reflexión de índole fundamental en el horizonte de la eclesiología dogmática. Aunque quizás lo más adecuado sea utilizar una imagen arquitectónica: que los temas de la eclesiología fundamental funcionen a la manera de adarajas, esto es, como esos dentellones de ladrillos que se dejan en un muro de forma provisional para proseguir ulteriormente la construcción. En esta perspectiva paso a indicar cuáles son esos núcleos y el punto de llegada perseguido en esta sección.

2. Despliegue diacrónico de los temas de Eclesiología fundamental

La eclesiología elaborada entre Trento y el Vaticano II estuvo marcada por una acusada impronta apologética. Es una situación de sobra conocida. El acento puesto en la controversia ha deja-

do paso a una notable atención ecuménica¹³; este empeño puesto en el diálogo no evacua el núcleo más noble de toda empresa apologética, es decir, “dar razón de la esperanza”. En este punto basta con señalar que la fundamentación de la fe católica implica la doctrina eclesiológica. No se trata de pura apologética, sino de la cuestión mucho más amplia y abarcante del tratamiento teológico-fundamental de la eclesiología o, si se prefiere, de la parte eclesiológica de la teología fundamental que resulta ineliminable y especialmente compleja tanto por relación al proyecto global de la Teología fundamental como respecto al discurso sobre la Iglesia de orientación sistemática y pastoral¹⁴.

En la línea marcada por B. Lonergan, que utilizó la expresión *Foundational Theology* para expresar el carácter más teológico que apologético de la disciplina que estudia los fundamentos de la teología, entiendo la “Eclesiología fundamental” como el intento de reconstrucción hermenéutica del proceso de gestación de ese objeto teológico, siempre *in fieri*, que es la Iglesia y que proclamamos en el Símbolo de fe como una, santa, católica y apostólica. Tiene, pues, de forma constitutiva una textura y un despliegue histórico, con un anclaje en los textos de la Escritura, en sus primerísimas evoluciones sociológicas y en su desenvolvimiento histórico a lo largo de los siglos. Un estudio de la Iglesia que pretende abarcar su realidad más englobante, iniciada en el movimiento de seguidores suscitado por la vida, la predicación,

13. Esta orientación está muy presente en las publicaciones recientes: G. CERETI, *Per un'eclesiologia ecumenica* (Bologna 1996); G. R. EVANS, *The Church and the Churchs. Toward an Ecumenical Ecclesiology* (Cambridge 1994); H. SCHÜTTE, *La Chiesa nella comprensione ecumenica. La Chiesa del Dio uno e trino* (Padova 1995); G. H. TAVARD, *The Church, community of salvation. An Ecumenical Ecclesiology* (Collegeville 1992); M. VOLF, *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie* (Mainz 1996).
14. S. PIÉ I NINOT, *Eclesiología fundamental: "status quaestionis"*: Revista Española de Teología 49 (1989) 361-403. Id., *La identidad eclesial de la Teología Fundamental*: Gregorianum 74,1 (1993) 75-99. Id., *Treinta años de Teología fundamental: un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995)*: Revista Española de Teología 56 (1996) 293-315. Una síntesis más reciente en: C. O'DONNELL-S. PIÉ, *Diccionario de Eclesiología* (Madrid 2001), pp. 343-360.

la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, debe reflejar el desarrollo de su ser histórico, mostrando cómo se realiza el germen por el que ha sido engendrado. Este conocimiento real de la Iglesia pasa por estos tres momentos: 1) el momento original, que abarca el estudio de la fundación de la Iglesia y la primera reflexión teológica sobre el ser de la Iglesia. Reclama, pues, el estudio de las fuentes neotestamentarias. 2) La primera institucionalización de la Iglesia en la perspectiva de la sociología del cristianismo primitivo. 3) El desarrollo histórico que recogen las historias de las doctrinas eclesiológicas y a las que habría que añadir la historia de los concilios ecuménicos.

2.1. Origen y fundación de la Iglesia

La cuestión ha quedado asociada para siempre a la famosa formulación de A. Loisy: "Jesús anunciaba el Reino, lo que vino fue la Iglesia". De ahí que la disputa sobre el origen de la Iglesia haya girado en torno a esta alternativa: ¿comienza la Iglesia con la predicación del Jesús histórico o hay que colocar este inicio en los acontecimientos post-pascuales? Este dilema tiene más relevancia apologética que significado teológico. Colocar el nacimiento de la Iglesia después de la Pascua, no significa afirmar que Jesús no ha querido la Iglesia y que ésta haya nacido por razones puramente contingentes. Hoy en día, más allá de la polémica apologética suscitada en torno al modernismo, nuestro problema queda plasmado en afirmaciones de este tipo: "La fundación de la Iglesia no es la obra del Jesús terreno, sino del Resucitado" (G. Bornkamm)¹⁵. Dicho de otra manera: la primera cuestión "fundamental" radica en la manera de establecer la relación "fundante" entre Jesús de Nazaret y la Iglesia que nació de los acontecimientos de Pascua y de Pentecostés.

En términos descarnadamente históricos J. D. Crossan coloca en el prólogo de su obra *El nacimiento del cristianismo* esta hipótesis de trabajo: "el nacimiento del cristianismo es la interac-

15. J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (Göttingen 1993), pp. 58-85.

ción entre el Jesús histórico y sus primeros compañeros y la continuación de esta relación a pesar de su ejecución" (p. XXVII). *Mutatis mutandis*, el problema del surgimiento de la Iglesia exige un análisis riguroso de la continuidad que se pueda establecer entre las palabras y los hechos del Jesús histórico y la configuración de la comunidad post-pascual que a El se reclama. Existe hoy un amplio consenso en torno a la llamada "eclesiología implícita", es decir, acerca de la correlación que cabe establecer entre la predicación de Jesús sobre el reino y los signos comunitarios del reino, así como su intención de reunir al pueblo de Israel de cara al tiempo escatológico (círculo de los Doce, comunidad de discípulos, Cena)¹⁶. El problema de la fundación de la Iglesia es el problema del mesianismo de Jesús. Sin cristología no hay eclesiología. Hay que buscar las huellas pre-pascuales de la Iglesia de Pentecostés, porque la experiencia pascual servirá, como en la cristología, para tomar conciencia de la nueva realidad de pueblo de Dios en el tiempo escatológico, bajo la nueva alianza en Cristo. Los primeros pasos de la Iglesia, narrados en el libro de los Hechos, dan cuenta de la vida de la proto-comunidad de Jerusalén, del nacimiento de nuevas comunidades como la de Antioquía y de la expansión misionera bajo la guía del Espíritu. La dimensión cristológica y la dimensión pneumatológica imprimen su sello específico a la Iglesia de todos los tiempos.

Una presentación del tema del origen y surgimiento de la Iglesia no estaría completa si no dejara traslucir esta convicción expresada en la constitución conciliar: "El misterio de la Iglesia se manifiesta ya en su fundación" (LG I, 5). Jesucristo es el "sí" de las promesas de Dios (2 Cor 1, 19). Durante su vida terrena, reveló al Padre, dio a conocer la buena noticia del Reino, llamó e instituyó a Doce, señalando de modo especial a Pedro, realizó gestos (como su propio bautismo en el Jordán y la cena con los discípulos) en los que la Iglesia encontrará el origen de sus sacramentos. Por todo ello es el fundador de la comunidad

16. COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996* (Madrid 1998): «La Conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», p. 387.

mesiánica de la nueva alianza. La alusión a la primera alianza nos permite seguir ahondando en el misterio. Es importante caer en la cuenta de este otro aspecto: el cristianismo existe en cierto sentido antes que Cristo; de hecho, la predicación de Jesús sobre el reino y reinado de Dios sería incomprensible sin el trasfondo de la religión judía. Con buen criterio la Comisión Teológica Internacional ha presentado la fundación de la Iglesia en una clave procesual: las promesas del AT que conciernen al pueblo de Dios; el llamamiento de Jesús a creer en él; la institución de los Doce como signo del restablecimiento de Israel; el puesto privilegiado de Pedro en el círculo de los Doce; el rechazo de Jesús por parte de Israel; la institución de la Cena ante la muerte inminente sin menoscabo del anuncio del señorío universal de Dios; la reedificación de comunidad merced a la experiencia de la resurrección; el envío del Espíritu Santo; la misión a los paganos y la constitución de la Iglesia de judíos y gentiles; la ruptura definitiva entre el "verdadero Israel" y el judaísmo¹⁷. Desde aquí podemos asomarnos a las verdaderas dimensiones del misterio de la Iglesia inscrito en su fundación.

Antes de que el Verbo de Dios se hiciera palabra humana, la voluntad de Dios de convocar y congregar a su pueblo se hace historia en la ofrenda de Abel, con anterioridad a la fe de Abraham. Situados en el marco de comprensión bíblica, hay una expresión acuñada por la reflexión patrística que lleva los comienzos de la Iglesia a una etapa previa a la historia sellada por la alianza, para hacerla coextensiva con el origen mismo de la humanidad: *Ecclesia ab Abel*. Resulta interesante comprobar su presencia en los textos del Concilio Vaticano II: el motivo de la Iglesia desde Abel aflora precisamente en conexión con el origen de la Iglesia, que sitúa en el Dios trino (LG I, 2-4) y que tiene que ver con la vida y el ministerio del Jesús histórico (LG I, 5). La afirmación de que empezó ya con Abel tiene una función decisiva: señalar que también para quienes no han oído ni recibido el

17. COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, l. c., «Temas selectos de Eclesiología», p. 332-333.

Evangelio de Jesucristo hay una forma de pertenencia a la Iglesia. No se trata del puro universalismo salvífico, sino una posibilidad límite para los que como Abel viven justamente hasta la entrega de la propia vida. En esta noción, tal y como se usa en LG 2, se percibe una impronta escatológica: *ab iusto Abel usque ad ultimum electum*. Se puede decir que esta categoría sirve de intersección entre la voluntad salvífica de Dios y la historia humana, entre la eternidad y el tiempo, entre la historia y la escatología. Esta noción de *Ecclesia ab Abel* se perfila como el punto de partida absoluto de una "eclesiología en devenir".

La Iglesia, que nace de la Pascua, se sitúa entre la primera venida de Cristo hasta la consumación escatológica. Estas consideraciones, que se reclaman a la primera teología cristiana, nos permiten situar el problema fundamental de la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia post-pascual en la dinámica procesual de la historia de la salvación y en un marco teológico que desborda las estrecheces de la disputa apologética. Desde este planteamiento se percibe con más profundidad el intento diverso y variado que registra el NT por pensar la realidad de la comunidad del Mesías, su ser *ekklesia tou theou*, el pueblo de Dios reunido y renovado "en Cristo".

2.2. *Eclesiologías neotestamentarias: procesos de institucionalización*

La primera cristalización de una teología sobre la Iglesia ha de buscarse en el pensamiento paulino. Las tres imágenes paulinas de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo coimplican una discusión reciente acerca de cuál es el nombre o la imagen prevalente de Iglesia. Cada uno de estos términos encierra una densidad excepcional de sentido, que debe ser objeto de un estudio exegético acerca de su uso y significado en los distintos cuerpos literarios del documento bíblico. La Iglesia, que nació del costado de Jesucristo, es el Israel de Dios, el pueblo de Dios (Rom 9, 25s; 1 Pe 2, 9-10). Esta noción entraña una serie de valores, como son la elección por la gracia, la consagración a Dios, la misión para la alabanza de Dios, la misión del

testimonio, la precariedad y la debilidad de la condición humana pecadora. Los miembros del pueblo de Dios viven "en Cristo" la nueva realidad de su existencia a través de esos dos momentos privilegiados que les asocian al misterio pascual (muerte, resurrección, vida para Dios): el bautismo (Rom 6, 3-5; Gál 3, 26-28) y la eucaristía (1 Cor 10, 16-21; 11, 23-29). Algunos textos paulinos, que hablan de la edificación del cuerpo de Cristo, se aproximan notablemente a la idea de Iglesia como templo del Espíritu Santo. Estas perspectivas bíblicas se amplían con la relectura de estas nociones, en particular la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, de la que dan testimonio las cartas a los Colosenses y a los Efesios. Otros modelos neotestamentarios, como la escuela joánica o la primera carta de Pedro, tienen sus acentos propios y completan los datos de la revelación acerca de la Iglesia en su dimensión local y en su dimensión universal. Esta evolución conoce nuevos y más tardíos desarrollos en las cartas pastorales que reflejan un proceso creciente de institucionalización.

Si en un segundo momento de este despliegue diacrónico nos preguntamos acerca de cómo surgió la Iglesia, queriendo recabar información acerca de las primeras formas institucionales, surge casi espontáneamente a la vista de la diversidad, complejidad y universalidad del cristianismo actual el siguiente interrogante: ¿qué tienen que ver las comunidades neotestamentarias con las Iglesias actuales? Pronto las preguntas se dirigen a aspectos concretos de la Iglesia: ¿cuál es la razón de la existencia de un ministerio ordenado en la Iglesia? ¿Por qué existen sacerdotes si el NT reserva este título a Cristo o a la totalidad de los creyentes? ¿Cómo se genera la distinción entre obispos y presbíteros? ¿Cómo se ha gestado el modelo del "episcopado monárquico"? ¿Qué sentido tiene la perpetuación de un ministerio petrino? ¿Qué papel ha jugado el laicado en los primeros siglos del cristianismo? Todas estas cuestiones son de rabiosa actualidad ecuménica. Desde el punto de vista de la historia de la teología, muchas de ellas se cobijan bajo la compleja cuestión del "protocatolicismo". Parece oportuno echar mano en este momento de la sociología del cristianismo primitivo. La lectura en clave sociológica del Nuevo Testamento permite buscar salida al problema

teológico de la transformación de un grupo carismático, de fuerte impronta apocalíptica, en una institución que se expande a un ritmo vertiginoso por la cuenca mediterránea. Los estudios de Max Weber sobre la rutinización del carisma, la sociología del conocimiento y la historia social aportan interesantes reflexiones que afectan a la institución Iglesia y a sus realizaciones fundamentales. Una institución es una determinada estructura relativamente permanente, anterior a los individuos, de modo que éstos encuentran en ella pautas de comportamiento, así como la asignación de un rol o papel específico.

La Iglesia es la institucionalización de una comunidad de fe que, bajo la guía del Espíritu Santo, profesa la divinidad de Jesucristo: muerto y resucitado. Pentecostés hizo de los apóstoles los verdaderos fundadores de la Iglesia, de su creencia y de su organización aún incipiente y elemental; lo cual supone un importante momento en el proceso de "eclesiogénesis" (L. Boff). No es posible ignorar que Jesús antes de la Pascua sólo puso las bases de la Iglesia post-pascual. Sería, además, una comprensión ingenua del *ius divinum* pensar que la Iglesia ha recibido de Dios una estructura institucional uniforme de una vez por todas. El testimonio del NT habla en contra, pues nos presenta varios modelos comunitarios en sus distintas ubicaciones geográficas (ámbito jerosolimitano y área de la misión paulina) o cronológicas (período apostólico o período post-apostólico). Muchas de aquellas estructuras de autoridad y de liderazgo, de técnica misionera y de anuncio del Evangelio, de solución de conflictos internos, han ido emergiendo mediatizadas por la cultura greco-romana y por la adaptación a una determinada sociedad. El Espíritu Santo ha animado precisamente a la Iglesia en su vida histórica: nuevas situaciones y nuevas circunstancias han ido desplegando diversas instituciones encaminadas a garantizar la permanencia en el seguimiento de la vida y enseñanza de Cristo. Es conveniente indicar, desde esta perspectiva de la sociología aplicada al NT, aquellos pivotes sobre los que se edifica la Iglesia como grupo religioso, reunido en torno a la tarea del anuncio del Evangelio, con la pronta generación de estructuras de autoridad y liderazgo

llamadas a regular la fraternidad y las formas específicas de su vida cultural, sacramental y litúrgica¹⁸.

Como se dice en Hech 2, 42: "se dedicaban asiduamente a escuchar la enseñanza de los apóstoles, a compartir la vida, a la fracción del pan y a la oración". A partir de éste y de otros sumarios (4, 32-35; 5, 12-16) quedan enumeradas una serie de funciones básicas en la vida de la comunidad primera: la enseñanza de los apóstoles guarda relación con el testimonio y con el anuncio del Evangelio (*martyría*); el compartir la vida habla de la comunión fraterna de origen trascendente (*koinonía*) y se expande en la dirección de un servicio caritativo a los hombres (*diakonía*); la fracción del pan y la oración dicen relación al culto público a Dios (*leitourgía*). Estas son las realizaciones fundamentales del ser de la Iglesia y de su estar en el mundo, *koinonía-martyría-diakonía-leitourgía*, fijadas por la Iglesia apostólica en sus aspectos sustanciales, pero sujetas a un intenso e inconcluso proceso de institucionalización¹⁹.

2.3. Esbozo de Ecclesiología histórica

Una teología de la Iglesia no puede prescindir de la historia de la Iglesia, ya que hemos de vérnoslas con un fenómeno humano y social con un desarrollo y una existencia históricos. Ello no supone negar que la existencia de Iglesia se debe a la iniciativa de Dios en Jesucristo y a la gracia experimentada como don del Espíritu Santo. Se ha dicho que la mejor ecclesiología sería una historia de la Iglesia. El carácter hiperbólico de esta aseveración puede y debe ser matizado. En las aguas procelosas y oceánicas de la historia es donde se juega ese otro reto que anida en la fórmula "ecclesiología en devenir": la búsqueda de principios o cri-

18. M.Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos* (Salamanca 1994).

19. M. KEHL, «Kirche als Institution», en: W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. III. Traktat Kirche* (Freiburg 1986), pp. 176-197.

terios que den consistencia a las mudables formas aparienciales de la Iglesia, "extendida por todo el orbe". Uno de los criterios que ratifican la autenticidad de una institución concreta en la vida de la Iglesia es el de su persistencia, su constancia y su vitalidad en su función específica²⁰. Podríamos enumerar, aunque sólo sea a título de ejemplo, algunas de ellas que nos sitúan ante el espinoso problema de la constitución jerárquica de la Iglesia, como son el primado del Obispo de Roma, el episcopado, la institución conciliar o los patriarcados. El equilibrio buscado entre estas fuerzas no siempre ha sido fácil: a veces se ha insistido, a propósito del papado, en el gobierno monárquico de la Iglesia, o se ha hablado del sistema parlamentario por relación a los concilios. Estas analogías sobre la forma del gobierno en la Iglesia requieren corrección y puntualización tanto en la versión "conciliarista", de finales de la Edad Media, como en la forma del exceso ultramontano del siglo XIX. Para el núcleo de la relación primado-episcopado resultan decisivos, junto con la afirmación de que el cuerpo episcopal "es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia junto con su cabeza" (LG III, 22), los enunciados contenidos en LG III, 27:

"Los obispos, como vicarios y legados de Cristo, gobiernan las Iglesias particulares que se les han confiado. (...) Esta potestad, que desempeñan personalmente en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata. Su ejercicio, sin embargo, está regulado en último término por la suprema autoridad de la Iglesia, que puede ponerle ciertos límites con vistas al bien común de la Iglesia o de los fieles (...). No se les puede considerar simples vicarios del Romano Pontífice, puesto que disponen de una potestad propia (...). Su potestad, por tanto, no queda suprimida por el poder supremo y universal, sino, al contrario, afirmada, consolidada y protegida, ya que el Espíritu Santo conserva indefectiblemente la forma de gobierno establecida por Cristo en su Iglesia".

20. R. HAIGHT, *Historical Ecclesiology. An Essay on Method in the Study of the Church: Science et Esprit* XXXIX/1 (1987) 27-46; *Historical Ecclesiology. Axioms flowing from an Historical-Theological Method. Science et Esprit* XXXIX/3 (1987) 345-374; aquí: 353.

El desarrollo histórico de la Iglesia no puede extenderse al estudio detallado de toda la trayectoria histórica de la Iglesia. Se trata de tomar conciencia de las variaciones históricas de la imagen de la Iglesia. Resulta muy difícil dar una visión panorámica de dos mil años de historia. Cabe proponer –y es la vía hacia la que me inclino– una síntesis que desemboque en las formulaciones dogmáticas del Concilio Vaticano I (1870) concernientes al primado de jurisdicción y de la infalibilidad papales, como lo más característico de la eclesiología católico-romana²¹. Otra vía, intentada por algunos autores, consistiría en registrar la misma evolución de la noción de Iglesia. Para ello, puede hacerse –como ya hizo Congar– un recorrido por uno de los nombres de la Iglesia, el de *ecclesia romana*. Sus variaciones a lo largo de la historia de la Iglesia permiten ciertamente dar cuenta de los momentos estelares de la historia de la Iglesia y también de la Eclesiología: en la Iglesia antigua, dentro del modelo eclesial de la *communio*, en el juego de relaciones con las otras Iglesias apostólicas o por su relevancia de cara al establecimiento de la ortodoxia y frente a los movimientos heréticos divergentes. Otro tanto vale para la Iglesia medieval, la que nace de la reforma gregoriana, tomando como punto de partida la escisión con la Iglesia de Oriente (1054). El título de *romana* adquiere un énfasis especial en la nueva situación de la Iglesia de las confesiones tras la Reforma protestante. En una presentación de conjunto no pueden faltar tres momentos especialmente críticos por la problemática que conllevan: el cisma de Oriente (1054), el cisma de Occidente (1378), la reforma luterana (1517).

El punto de llegada de esta eclesiología fundamental es LG I, 8. Como señala A. Grillmeier en su comentario a *Lumen gentium*, este párrafo es sumamente importante de cara a declarar el título mismo del capítulo primero de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: *De Ecclesiae mysterio*. Ahí cristalizan veinte siglos

21. S. MADRIGAL, «El servicio de Pedro en el siglo XXI. Formas de ejercicio del primado de Roma: una prospectiva hacia el futuro desde el pasado de la historia», en: J. M. SÁNCHEZ CARO, B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ, S. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexión sobre el cristianismo que viene* (Salamanca 2001), pp. 269-323, esp. 280-309.

de eclesiología en perspectiva católico-romana. La analogía de la encarnación del Verbo se utiliza aquí en clave eclesiológica para explicar el misterio teándrico que es la Iglesia: el Espíritu se sirve de la configuración histórico-social e institucional que es la Iglesia. Por otro lado, aquí se establece el fundamento de un ecumenismo de cuño católico con la afirmación de que la Iglesia de Cristo, la Iglesia que confesamos en el Símbolo de fe, *subsiste en* la Iglesia católica-romana, con el importante añadido acerca de “los elementos de santificación y de verdad presentes en las otras Iglesias y comunidades cristianas”. El *passus* ha adquirido renovada actualidad con ocasión de la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Es, por otro lado, el momento para una reflexión de naturaleza epistemológica sobre el objeto teológico Iglesia, para dirigir una tranquila mirada contemplativa al objeto de estudio, poniendo de manifiesto cómo en la reflexión eclesiológica es sumamente válido el método hermenéutico de correlación, de modo que las cuestiones eclesiológicas del presente eclesial han de tener en cuenta (al hilo de OT 16): el dato bíblico, el desarrollo de la tradición y de la reflexión teológica, el arsenal de la historia, la experiencia del presente. Estas pautas serán tenidas en cuenta a la hora de desarrollar la eclesiología en perspectiva sistemática.

3. Núcleos organizativos de Eclesiología sistemática

“En el designio de Dios, la Iglesia existe, no por sí misma, sino para estar al servicio de la obra de reconciliación de Dios y para alabarle y glorificarlo. Cuanto más la Iglesia comprenda su propia naturaleza, mejor podrá cumplir con su vocación. De ahí, la importancia crucial de este estudio sobre la naturaleza y el objetivo de la Iglesia”²². Estas palabras, tomadas de un reciente texto de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de las

22. COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN DEL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, *Naturaleza y finalidad de la Iglesia (Una etapa en el camino hacia una afirmación común)*. Diálogo Ecuménico XXXV, n. 112 (2000) 303-357; aquí: 307.

Iglesias, quieren motivar una reflexión sobre la “naturaleza y finalidad de la Iglesia”. Bien pueden servir para incentivar la búsqueda de una serie de principios nucleares de la eclesiología sistemática. Por mi parte, ya los he dejado indicados al hilo del proceso de institucionalización de las funciones eclesiales básicas: *koinonía-diakonía-leitourgía-martyría*. Se impone ahora una reflexión que justifique su alcance interpretativo, así como su capacidad de cubrir el amplio abanico de las cuestiones eclesiales del presente.

3.1. Presupuestos derivados de la doctrina conciliar

La eclesiología sistemática intenta estudiar y describir la realidad actual de la Iglesia, su esencia, sus estructuras, su misión. Para esta tarea tiene carácter normativo la teología de la Iglesia y las líneas de fuerza subyacentes a los documentos del Concilio, que han sido enriquecidas por la reflexión teológica del magisterio post-conciliar. Este esfuerzo de sistematización se puede llevar por diversos caminos. Ahí están las distintas propuestas de articulación de un tratado o manual de eclesiología. En cualquier caso hay que comenzar localizando y determinando los núcleos temáticos del proyecto de Iglesia suministrado por el Concilio. Podemos tomar las líneas esenciales del “pensamiento conciliar” de la constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges* con la que Juan Pablo II hizo la presentación del nuevo Código de Derecho Canónico. 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 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”.

Esos cuatro cuerpos doctrinales y ese compromiso de acción forman parte sustancial del legado del Concilio Vaticano II. Habría que añadir el principio de encarnación en la historia propuesto al comienzo de la encíclica *Dives in misericordia*, que subraya el interés de la Iglesia en conseguir una armonización del teocentrismo y antropocentrismo en el corazón de la historia humana. Este principio fundamental del magisterio del último concilio recapitula la orientación de fondo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Desde esta presentación sintética de la doctrina conciliar, habría que tener en cuenta el Sínodo de Obispos de 1985, que tuvo precisamente por objeto de reflexión la recepción del Vaticano II. En su Relación final los obispos hicieron esta importante declaración: “La *eclesiología de comunión* es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio”. Aquel mismo año de conmemoración, la Comisión Teológica Internacional preparó un interesante documento titulado “Temas selectos de Eclesiología”, que se centraba en los cuatro primeros capítulos de *Lumen gentium* y en algunas cuestiones particulares que estaban reclamado una clarificación. Entre ellas se hallan el significado de la noción de Pueblo de Dios como sujeto histórico del misterio de la Iglesia y la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales a la luz de la eclesiología de comunión. A medio camino entre el Sínodo sobre el Concilio y la celebración del Año jubilar, la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) quiso estimular una renovación de la Iglesia, solicitando un examen de conciencia a partir de los contenidos fundamentales de las cuatro grandes constituciones:

“¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como «fuente y culmen» de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum Concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Igle-

sia y el auténtico espíritu del Vaticano II? Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos– de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior” (TMA, n. 36).

Finalmente, a la hora de establecer los núcleos organizativos de una eclesiología post-conciliar, nos podemos dejar dictar los problemas que acarrea la reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia recurriendo a las objeciones presentadas en el arranque del escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Communio notio* (1992): “Algunas visiones eclesiológicas manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto *misterio de comunión*, especialmente por la falta de una adecuada integración del concepto de *comunión* con el de *Pueblo de Dios* y *Cuerpo de Cristo*, y también por un insuficiente relieve atribuido a la relación entre la Iglesia como *comunión* y la Iglesia como *sacramento*”.

3.2. Principios de sistematización: *koinonía*, *diakonía*, *leitourgía*, *martyría*

Este es el reto y desafío. Así las cosas, intento articular una reflexión sistemática sobre la Iglesia que tenga en cuenta estos presupuestos básicos y su problemática interna. Para ello recurro a estas cuatro categorías básicas de *koinonía*, *diakonía*, *leitourgía*, *martyría*. Cada uno de estos bloques temáticos deberá estar presidido, como enseguida se dirá, por una de las cuatro grandes constituciones conciliares; más aún: deberá destilar de alguna manera una lectura esencial de sus contenidos, emulando, por así decirlo, la intención de la Relación Final del Sínodo de Obispos de 1985 que, ya en su título, acoge intencionalmente sus temas nucleares: “La Iglesia (*Lumen gentium*) bajo la Palabra de Dios (*Dei Verbum*) celebra los misterios de Cristo (*Sacrosanctum Concilium*) para la salvación del mundo (*Gaudium et spes*)”.

a) El principio de la comunión (*koinonía*)

En este horizonte la noción de *koinonía* representa ciertamente, desde el relanzamiento y redescubrimiento de la eclesiología de comunión, una desigualdad frente a la secuencia *diakonía-leitourgía-martyría*. La noción de *koinonía* (comunión) se ha convertido en la categoría directriz para exponer la naturaleza y misterio de la Iglesia en este tiempo postconciliar²³. La llamada “eclesiología de comunión”, considerada como *paradigma*, está articulada por estos elementos: su punto de partida son las afirmaciones que explican la entraña íntima de la Iglesia en la clave de *communio* a imagen de la Trinidad; esta visión de Iglesia encuentra su referente y realización básica en la eucaristía; su despliegue como eclesiología eucarística reagrupa de forma coherente los conceptos de cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía.

La teología sistemática debe dar razón de los términos que emplea. Es cierto que nunca el NT utiliza esta expresión aplicada a la Iglesia, pero integra elementos básicos que posibilitan una descripción sintética compendiada en la fórmula: “la Iglesia es una comunión”. Su unidad le viene ante todo del hecho de que sus miembros participan de los mismos bienes espirituales trascendentes. Hay comunión o *koinonía* entre ellos (1 Jn 1, 3. 7), porque también hay una comunión o participación en el mismo Evangelio (Flp 1, 5), en la misma fe (Flm 6), en Cristo (1 Cor 1, 9; 10, 16; Flp 3, 10), en el Espíritu Santo (2 Cor 13, 13; Flp 21, 1). La afirmación del misterio de la Iglesia desfonda un planteamiento eclesiológico de la *societas perfecta inaequalis* fuertemente jurídico. Dejamos de hablar de la “naturaleza” de la Iglesia para hablar del misterio de la Iglesia, es decir, de una Iglesia que procede de la Trinidad. Por otro lado, esta categoría evoca la eclesiología de la Iglesia antigua, de fuerte impronta eucarística; de su mano emerge la realidad de la Iglesia local y abre a una

23. Véase: «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en: S. MADRIGAL: *Vaticano II: remem-branza y actualización* (pp. 245-270). J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (París 1997).

consideración de la Iglesia universal como comunión de Iglesias, que sirve de soporte a la reflexión conciliar sobre la colegialidad episcopal y pone sólidas bases para un planteamiento ecuménico. En suma: esta noción de *koinonía* permite nuevas modalidades a la hora de repensar la propiedad *simbólica* de la “unidad” que confesamos en el Credo: unidad de las Iglesias particulares en el seno de la Iglesia universal y la unidad en el plano ecuménico. Desde ahí se tratará de ofrecer la descripción más fundante de la Iglesia, nacida de la Trinidad, icono de la Trinidad, en camino hacia la Trinidad. Se trata de describir la Iglesia en su calidad de *misterio de comunión* y en su signatura trinitaria como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu²⁴. En otros términos: desde el arranque trinitario de *Lumen gentium* respondemos a esta pregunta: ¿qué es la Iglesia?

b) El principio de la misión: diakonía de la salvación y sacramentalidad de la Iglesia

Ahora bien, difícilmente se dará una respuesta adecuada a esta cuestión si no se plantea inmediatamente esta otra no menos significativa: ¿qué hace o qué debe hacer la Iglesia?, ¿cuál es su papel en la historia humana? Según el plan trazado para el Concilio Vaticano II por el cardenal Suenens y sancionado por Juan XXIII, la consideración de la Iglesia *ad intra* y su consideración *ad extra* resultan indisociables. En esta segunda longitud de onda se mueve la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que nos permite presentar a la Iglesia en su relación con el mundo en la clave genérica de la *diakonía*²⁵. A. Dulles dedicó un capítulo a la dimensión o cualidad “servidora” de la Iglesia en su estudio *Modelos de*

24. N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Salamanca 1981). B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión* (Salamanca 1996). A. BIRMERLÉ, *La communio ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques* (París 2000).

25. S. MADRIGAL, *Diakonía de la Iglesia y diaconías en la Iglesia. El lugar de Caritas en la misión eclesial*: Corintios XIII 95 (2000) 115-143. En esta perspectiva, véase: S. SABUGAL, *La Chiesa serve di Dio. Per una ecclesiologia di servizio* (Roma 1992); P. FIETTA, *Chiesa. Diakonia della salvezza. Lineamenti di Ecclesiologia* (Padova 1993).

la Iglesia. Allí presentaba estas objeciones: el NT no se plantea el problema de cuál ha de ser la tarea de la Iglesia en cuanto servidora ni habla de que la Iglesia esté llamada a realizar una “diakonía” hacia el mundo, de modo que tuviera un mandato de transformar las realidades y situaciones sociales existentes, como la esclavitud, la guerra o tuviera que dar normas sobre Palestina. *Diakonía* es una palabra fundamental del NT para expresar la idea de servicio, que se aplica al ministerio de la Palabra, de los sacramentos y de la ayuda material. *Diakonía* regula la conducta de los cristianos entre sí y designa toda forma de ministerios. Por ello, concluía el teólogo norteamericano: “La noción moderna de Iglesia servidora parece tener cierta falta de fundamento bíblico. Con todo, no está fuera de lugar hablar de los fundamentos indirectos”²⁶. Una “eclesiología de servicio” siempre podrá remitirse al concepto paulino de “kénosis”: Cristo “se vació de sí mismo”, “tomando forma de siervo” (Flp 2, 6-8); o, de manera eminente, a las palabras sobre el servicio que Lucas inserta en medio del relato de la última cena: “yo estoy en medio de vosotros como quien sirve” (22, 24). En otro lugar de la Escritura se dice que el Hijo del hombre no ha venido a ser objeto de *diakonía*, sino para ejercer la *diakonía* (Mc 10, 42-45). LG I, 8 habla de una Iglesia servidora y pobre a imagen de su Fundador. En esta clave se ha movido una teología previa al Concilio que propugnaba que la Iglesia debe participar en los problemas seculares de la vida humana, no intentando dominar, sino ayudando y sirviendo, a la manera de Jesús. Esta perspectiva fue cultivada después por la llamada teología política y por la teología de la liberación²⁷. La Relación final del Sínodo de Obispos de 1985, hablando de la misión salvífica de la Iglesia, hace esta importante observación: “Las falsas e inútiles oposiciones entre la misión espiritual y la diaconía a favor del mundo deben ser superadas” (n. 31).

26. A. DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975), pp. 95-109: “La Iglesia como servidora”; aquí: 106.

27. S. DIANICH, *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea* (Salamanca 1991); Id., *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica* (Salamanca 1988).

La misión evangelizadora de la Iglesia puede ser descrita en términos de un servicio al Reino o diaconía de la salvación, que se recubre perfectamente con esa fórmula en la que convergen la constitución dogmática y la constitución pastoral: la Iglesia es “sacramento universal de salvación”²⁸. Por eso, me parece pertinente hablar de *diaconía de la salvación*. Así lo sugiere este pasaje de la constitución pastoral: “La Iglesia, al prestar su ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana... deriva del hecho de que la Iglesia es el sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio de amor de Dios al hombre” (GS 45; cf. LG 48; AG 1). Habría que añadir una dimensión ulterior a esta relectura de la propiedad de la catolicidad. Hoy somos cada vez más conscientes y sensibles a la problemática de la oferta de salvación de la que son mediadoras otras religiones. La reflexión vertida en *Redemptoris missio* es un buen exponente de la tensión experimentada entre el anuncio misionero de Cristo, a la manera de la tradicional *missio ad gentes*, y las demandas del diálogo interreligioso. A la hora de plantear el problema de la universalidad y de la eclesialidad de la salvación se muestra muy válida la comprensión sacramental de la Iglesia, que la constituye en “signo e instrumento” de la salvación que se ofrece en las otras tradiciones religiosas²⁹.

c) *El fundamento cristológico de la martyría, leitourgía y diakonía*

En el marco de esta breve eclesiología de misión, podemos declarar el sentido profundo que anida en la secuencia *martyría-leitourgía-diakonía*, que nos sitúa ante el concepto más abar-

28. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Freiburg 1992).

29. S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción de *Ecclesia ab Abek*», en: P. RODRÍGUEZ PANIZO-X. QUINZÁ, *Cristianismo y religiones* (Bilbao 2002), pp. 271-322.

cante de “evangelización”. En realidad, todas las actividades que despliega la Iglesia (oración, celebración de los sacramentos, atención a los refugiados, emigrantes, parados, la predicación o la catequesis, atención sanitaria, obras educativas, la celebración eucarística, etc.) se reconcentran en torno a estos tres ejes: 1) anuncio y testimonio; 2) sacramentos, oración y vida litúrgica en general; 3) servicio de amor y comunión fraterna. Se trata de tres realizaciones básicas de la única misión de la Iglesia servidora del reino que permiten desgranar la diaconía de la salvación en torno a tres categorías neotestamentarias: *martyría*, *leitourgía*, *diakonía*. La Comisión Teológica Internacional lo expresa de forma bella y sintética en su documento sobre “El cristianismo y las religiones” (1996):

“La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la *μαρτυρία*, *leitourgía* y *διακονία*”. “A través de la *μαρτυρία* del Evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo”. “En la *leitourgía*, la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. En un modo que, según la voluntad de Dios, es eficaz para todos los hombres, hace presente la representación de Cristo que «se hizo pecado» por nosotros (2 Cor 5, 21) y en nuestro lugar «colgó del madero» (Gál 3, 13) para librarnos del pecado”. “Finalmente, en la *διακονία* la Iglesia da testimonio de la donación amorosa de Dios a los hombres y de la irrupción del reino de la justicia, del amor y de la paz”³⁰.

El potencial interpretativo de estas tres categorías radica en el hecho de que reflejan los aspectos fundamentales de la misión de Jesús de Nazaret, cuya obra mesiánica se articula conforme a estos tres ejes (o triple *munus*): función profética, función sacerdotal, función regia. El Hijo viene al mundo para la salvación del mundo. La carta a los Hebreos atribuye a su venida el dicho pro-

30. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, l. c., «El cristianismo y las religiones», p. 586.

gramático del salmo 40: “He aquí que vengo –según está escrito de mí en el rollo del libro– para hacer, oh Dios, tu voluntad” (Heb 10, 7).

1. *Martyría*: Jesús es, en primer lugar, el heraldo de la buena noticia esperada para los tiempos escatológicos. Recorría las ciudades y aldeas, “predicando y anunciando el Evangelio del Reino de Dios” (Lc 8, 1). El es el Maestro (Mt 26, 18) por antonomasia, que enseña con autoridad la voluntad del Padre; es el “testigo fidedigno y veraz” (Ap 3, 14; 1, 5) que ha venido al mundo para “testificar en pro de la verdad” (Jn 18, 37).

2. *Leitourgía*: La carta a los Hebreos declara, en segundo lugar, que los cristianos tenemos un “sumo sacerdote”, “probado en todo”, igual en todo a nosotros, menos en el pecado (4, 15), que en la obediencia de sus padecimientos “se convirtió en autor de la salvación eterna” (5, 9). Jesús “obtuvo un ministerio litúrgico tanto más diferente” ya que es el mediador de una “nueva alianza” (8, 6). A esta nueva liturgia corresponde una forma especial de oración dirigida confiadamente a su Padre que es nuestro Padre (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). La entrega a la voluntad de Dios sin condiciones quiere manifestar el amor de Dios y quedó plasmado en toda una serie de acciones y de signos (purificación del templo, comidas con pecadores, constitución del grupo de los Doce, curaciones, expulsión de demonios) que alcanzan su momento cumbre en la última Cena.

3. *Diakonía* y *agape*: En tercer lugar, esa comida pascual –preludio de la futura eucaristía de la Iglesia– compendia en los signos del pan y del vino el sentido de la vida y de la muerte de Jesús. En las palabras sobre el pan (este es mi cuerpo entregado por vosotros) y sobre el vino (esta es la nueva alianza en mi sangre) no dejan de resonar aquellas palabras que compendian la vida de Jesús y explicitan el sentido de su muerte como servicio al reino de Dios: “Yo estoy en medio de vosotros como quien sirve” (Lc 22, 27), pues “el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10, 45). Esta diaconía queda modulada por el único y gran mandamien-

to que asocia indisolublemente el amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12, 28-34). Juan ha renovado este mandamiento en una dirección bien precisa: “que os améis mutuamente, como yo os he amado” (Jn 13, 34; cf. 11, 5; 13, 1); Jesús ha amado “como el Padre le amó” (Jn 15, 9). Nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos. Por ello, quien guarda los mandamientos y, en especial, este mandamiento nuevo es amado por Dios y permanece en su amor. El distintivo de los discípulos es el amor (Jn 13, 35); el *agape* se configura como *diaconía*; y la caridad se realiza en el servicio.

Estos son aspectos fundamentales de la historia y de la misión de Jesús de Nazaret. Por eso, esos rasgos son igualmente constitutivos de la comunidad cristiana de todos los tiempos. La radical diaconía de la salvación o servicio del Reino se diversifica en estas tres diaconías matrices que articulan la misión integral de una Iglesia que es “sacramento universal de salvación”: servicio de la Palabra, servicio del culto divino, servicio del amor caritativo.

d) Pueblo de Dios y participación en la función profética, sacerdotal y regia

El valor interpretativo de estas tres categorías se percibe desde otro ángulo, al hilo de las indicaciones hechas en el documento ecuménico titulado “El ministerio espiritual en la Iglesia” (1981): “*Martyria leitourgía* y *diakonía* (testimonio, culto y servicio a los demás hombres) son tareas que competen a la totalidad del pueblo de Dios. Todo cristiano tiene su propio carisma tanto para servir a Dios y al mundo como para la edificación del único cuerpo de Cristo (Rom 12, 4-8; 1 Cor 12, 4-31)”³¹. Me parece que de este modo queda integrada la noción básica de pueblo de Dios, como sujeto histórico y eclesial del anuncio evangelizador, de la celebración litúrgica, de la transformación de la realidad humana. Esta es, por otro lado, la intención básica del capítulo II de *Lumen gentium* que habla del “pueblo mesiánico” en razón de su participación en el triple ministerio de Cristo: en

31. A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion oecumenicum*, I, p. 364.

virtud del sacerdocio común de los creyentes, el pueblo de Dios “ofrece sacrificios espirituales” (1 Pe 2, 9), participando así del sacerdocio existencial de Cristo con la ofrenda de la propia vida (Rom 12, 1); “anuncia las grandezas de Dios” (1 Pe 2, 5), participa así del único profetismo de Cristo (cf. LG 12); y actúa en la renovación de las estructuras de este mundo a la manera de Cristo, cuyo reinado se verifica en la forma del servicio (LG IV, 36).

Una consideración ulterior avala la utilización de estos núcleos de sistematización. En los textos del Vaticano II los tres ejes cristológicos (Profeta, Sacerdote, Rey), que subyacen a la secuencia *martyría-leitourgía-diakonía*, han sido reconvertidos en una trilogía eclesiológica que sirve de estructura organizativa para hablar –como acabamos de indicar– del pueblo de Dios en su totalidad (LG II, 10-11-12), para explicar el ministerio del episcopado (LG III, 25-26-27), es decir, en su triple función de enseñar-santificar-regir. Y este mismo principio explicativo se aplica, en su tanto, al presbiterado (PO 4-5-6). Esta misma estructura lógica, es decir, la afirmación de su participación en la función profética, sacerdotal y regia de Cristo (LG IV, 34-35-36), preside la reflexión sobre el laicado. Así lo ejemplifica un conocido pasaje del decreto sobre la actividad pastoral del laicado: “Hay en la Iglesia pluralidad de ministerios, pero unidad de misión. A los Apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su nombre propio y autoridad. Los seglares, por su parte, participan del ministerio sacerdotal, profético y regio de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe en la misión del pueblo de Dios” (AA 2).

Recapitemos brevemente los resultados alcanzados y saquemos algunas conclusiones. Los tres ejes cristológicos (profetismo, sacerdocio, señorío) constituyen una importantísima clave interpretativa de los textos del Concilio a la hora de situar tanto a los pastores como a los laicos en el corazón de la Iglesia y en la misión de la Iglesia. Entiendo que este punto teológico de intersección constituye el mejor impulso para hacer “eclesiología”, es decir, “teología de la Iglesia”, y desfondar desde dentro el carácter jerarcológico que ha aprisionado durante varios siglos a esta

disciplina. Volviendo a las palabras de Juan Pablo II con las que abríamos esta sección: es importante subrayar la participación de todo el pueblo de Dios en el triple *munus* de Cristo profeta, sacerdote, rey, *suo peculiari modo*, para descubrir la entraña de la Iglesia como pueblo de Dios y que, en consecuencia, la autoridad jerárquica es un *servicio* a la comunión. La teología de la comunidad (LG II) precede a la teología del ministerio (LG III). *Magisterium-ministerium-regimen* son, sin duda, funciones constitutivas de la Iglesia, pero hay que pensar un “ministerio eclesial” que no es anterior ni exterior a la realidad de la *ekklesía*, sino que se sitúa en la urdimbre del cuerpo de Cristo, en ese entramado de carismas y ministerios suscitados por el Espíritu del Resucitado. Estas reflexiones señalan con toda nitidez uno de los temas más debatidos de la eclesiología: el ministerio jerárquico de la Iglesia. Es un tema que aflora, y así lo vamos a indicar finalmente, tanto en el espejo de la vida litúrgica como en el ámbito del anuncio y testimonio. En el caso de la *leitourgía* adopta la forma de la relación recíproca entre el sacerdocio común o bautismal y el sacerdocio ministerial o jerárquico (LG II, 10). En el caso de la *martyría* la tensión se expresa en el binomio *sensus fidei fidelium* y magisterio auténtico (LG II, 12; III, 25).

e) *El principio comunidad-ministerios en el espejo de la leitourgía y de la martyría*

Como punto de partida podemos asumir los resultados sancionados por el *Documento de Lima* (1982) cuando afirma: “El Nuevo Testamento no describe un modelo único de ministerio que pudiera servir de proyecto original o norma constante para todos los futuros ministerios en la Iglesia. Lo que aparece en el Nuevo Testamento más bien es una variedad de formas que se daban en diferentes lugares y tiempos. Conforme el Espíritu Santo fue dirigiendo la vida, culto y misión de la Iglesia, ciertos elementos de esta primitiva variedad adquirieron mayor desarrollo y fijación, dando lugar a modelos más universales de ministerios. A lo largo de los siglos II y III se estableció el triple modelo de obispo, presbítero y diácono como ministerios ordenados en toda la

Iglesia" (n. 19)³². A partir del reconocimiento de los cambios sufridos por esta tripleta ministerial a lo largo de la historia, el Documento hace la siguiente propuesta ecuménica y de futuro: "Aunque no hay un modelo único en el Nuevo Testamento, aunque el Espíritu ha conducido a la Iglesia muchas veces a una adaptación de sus ministros a las necesidades concretas, y aunque han sido bendecidas otras formas del ministerio ordenado con los dones del Espíritu Santo; sin embargo, el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono puede servir hoy como expresión de la unidad que buscamos, e incluso como un medio para conseguirla. Hay que decir que, históricamente, el triple ministerio llegó a ser el modelo aceptado generalmente en la Iglesia en los primeros siglos y que aún permanece hoy en muchas Iglesias. Para cumplir su misión y servicio, las Iglesias necesitan gente que, de diferentes formas, expresen y lleven a cabo las tareas del ministerio ordenado en los aspectos y funciones del diácono, presbítero y obispo" (n. 22).

Bajo los auspicios del espíritu de la liturgia podemos presentar algunas cuestiones implicadas en lo que antes denominábamos servicio al culto y servicio a la palabra³³. En el fondo late el interés por describir teológicamente la condición propia del sujeto eclesial. En la carta a los Hebreos aparecen hermanadas las dimensiones de la comunión, de la diaconía y de la liturgia: "Ofrezcamos, pues, continuamente a Dios a través de él un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de unos labios que aclaman su nombre. Y de la beneficencia y de compartir los bienes no os olvidéis, pues Dios se agrada en semejantes sacrificios" (Heb 13, 15). ¿Cuál es la naturaleza profunda del culto cristiano? A partir de algunos textos del NT que aluden a la toma de postura de Jesús de Nazaret frente al templo, la primera reflexión cristiana pudo llegar a la convicción de la necesaria destrucción teológica del templo, de manera que son los brazos extendidos en la cruz los que trazan los límites universales del templo del resucitado.

32. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, I, pp. 912-930.

33. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (Madrid 2001).

La liturgia cristiana adquiere dimensiones cósmicas. ¿Hay otro espacio sagrado fuera del amor al prójimo? También Jesús, "para santificar al pueblo mediante su propia sangre padeció fuera de la puerta de la ciudad", dice la carta a los Hebreos y nos insta en esta dirección: "salgamos hacia él fuera del campamento, cargando con su oprobio" (Heb 13, 14). ¿Hay otra sacralidad que la del seguimiento de Cristo en la vida cotidiana? Estas preguntas nos sitúan ante una dimensión del culto cristiano importante, pero no es la única. Es la dimensión del "una vez para siempre", que introduce la dimensión escatológica del "ya, pero todavía no". La Jerusalén celeste aún no ha llegado; entretanto, la Iglesia lleva en las instituciones que pertenecen a este tiempo la imagen de este mundo que pasa (LG VII, 48).

El templo cristiano, que no prolonga la sinagoga judía, sino la basílica, como lugar de encuentro de la asamblea, de la *ecclesia*, tendrá dos lugares fundamentales: el lugar del Evangelio y la cátedra del obispo y el altar, a menudo, erigido en el cristianismo primitivo sobre la tumba de un mártir, expresión palpable a través del tiempo del único sacrificio de Cristo. Palabra y sacramento son los dos elementos constitutivos primarios de la Iglesia, no derivados. La palabra se convierte en *kerygma* y el símbolo en *signo sacramental* de la gracia de Dios. En torno a la sede del Evangelio y en torno al altar se congrega la *ecclesia*, que se construye de piedras vivas: "vosotros sois raza elegida, sacerdocio regio, nación santa, pueblo para ser patrimonio de Dios, con el fin de que anunciéis las grandezas del que os llamó de la oscuridad a su luz admirable quienes en otro tiempo no eráis un pueblo pero ahora sois pueblo de Dios" (1 Pe 2, 9-10).

Este culto abierto al mundo, de dimensión cósmica y cotidiana (cf. Rom 12, 1), y circunscrito empero al lugar sacro de la reunión de la asamblea nos plantea la cuestión del sacerdocio específico de un pueblo todo él sacerdotal. La categoría de pueblo de Dios, antepuesta a la constitución jerárquica de la Iglesia, pone las bases para la consideración de la unicidad orgánica entre comunidad y ministro. El texto conciliar sitúa así en primer plano los elementos sacramentales, proféticos y místicos de la vida

cristiana, que son primarios, esenciales y comunes a todos. Son las afirmaciones sobre el sacerdocio común de los creyentes. Ninguna diferencia posterior podrá anular la fundamental fraternidad cristiana, que nace de la idéntica vocación, del idéntico Espíritu, de los mismos sacramentos, de la misma llamada a la santidad. De ahí derivan importantes consecuencias para una teología del *laicado*³⁴. La Constitución sobre la liturgia (SC), que fue aprobada antes que LG, presenta a la comunidad cristiana como el sujeto de la vida litúrgica de la Iglesia, tratando de poner en marcha una *actuosa participatio* en los misterios que se celebran.

La liturgia ilumina algunos elementos sustanciales que nos ayudan a identificar qué es la Iglesia, como nuevo pueblo de Dios en la nueva alianza, como cuerpo de Cristo, como templo y edificación del Espíritu Santo. En el seno de la relación recíproca entre sacerdocio común, bautismal o existencial y el sacerdocio ministerial o jerárquico, la pregunta decisiva será: ¿qué clase de sacerdocio es el sacerdocio cristiano, esto es, el ministerio sacerdotal de un pueblo sacerdotal? Hay que desvelarlo a la luz del dato revelado y de la vida litúrgica, en particular de la celebración eucarística (cf. LG II, 10). A. Vanhoye nos ha ofrecido, desde su lectura de la carta a los Hebreos un importante apoyo explicativo: el NT testimonia una distinción entre dos aspectos del sacerdocio de Cristo: el aspecto de ofrenda existencial y el aspecto de la mediación. Si la primera dimensión se prolonga en el sacerdocio común de todos los bautizados; el aspecto de la mediación que, en sentido estricto, sólo está presente en Cristo, es transferido en algunos textos a los ministros de la Iglesia, que actúan en representación del único Mediador. De ahí surgirá una comprensión sacerdotal del ministerio, en el sentido preciso de servir a la única mediación de Cristo³⁵. Por aquí se ha de buscar asimismo una fundamentación sacramental de la razón funcional del ministerio, en su doble calidad de *representatio Christi-repre-*

34. Véase: «Jalones para una teología del laicado», en: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización*, pp. 298-322.

35. S. MADRIGAL, «Los ministerios de la Iglesia hoy», en: AA.VV., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio* (Madrid 2001), pp. 137-173; esp. pp. 150-162.

sentatio Ecclesiae, en nombre de Cristo y en nombre de la Iglesia. El ministerio ordenado es reflejo sacramental del doble principio constitutivo de la Iglesia, de su dimensión cristológica (*autoritas*) y de su dimensión pneumatológica (*communio*). De la articulación entre comunidad y ministerios, entre cristología y pneumatología, depende asimismo un adecuado planteamiento de la *apostolicidad* de la Iglesia confesada en el Símbolo.

Sobre los presupuestos indicados hagamos, en paralelo, unas consideraciones finales sobre la dimensión de la *martyria*, esto es, del anuncio y del testimonio del Evangelio. La cuestión de fondo, desde la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, es la permanente actualización de la revelación. Partiendo del texto ya citado (1 Pe 2, 4-9), hay que notar que la condición sacerdotal del pueblo de Dios incluye la función profética, pues entre los «sacrificios espirituales» se halla «el anuncio de las grandezas del que os llamó de la oscuridad a su luz admirable» (v. 9). En otras palabras: el encargo de anunciar el Evangelio forma parte del servicio sacerdotal de toda la Iglesia (1 Pe 3, 15). El texto de LG II, 12 acoge esta temática al afirmar la doctrina del *sensus fidei/sensus fidelium* «bajo la guía del magisterio». La totalidad de los fieles no puede errar en su creer; esta promesa de la indefectibilidad, que reposa sobre el sentido sobrenatural de la fe (*sensus fidei*) del pueblo de Dios, abarca desde los obispos hasta el último de los fieles laicos. En otras palabras: que los creyentes en la Iglesia, laicos, presbíteros y obispos, están en búsqueda común de la verdad, que están en ese mismo camino cuando pretenden anunciar y vivir el Evangelio (cf. LG IV, 35).

En ello se juega una visión de Iglesia que bien se puede poner en relación con el ignaciano «sentir en la Iglesia». En su estudio titulado *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, el dominico Y. Congar reparaba en la famosa formulación *sentire cum ecclesia*: «Esta fórmula, un poco vaga, tiene siempre un gran poder de atracción; se presiente que encierra algo profundo» (p. 199). Rechaza que de ahí se derive una obediencia sin relieve, porque «no se reduce a una pura obediencia a las determinaciones de la autoridad, porque el mismo nombre de Iglesia no designa jerar-

quía sola, aislada del cuerpo de los fieles". El verdadero *sentire cum ecclesia* reposa sobre la convicción de que "es toda la Iglesia la que vive de la verdad y en la verdad; en condiciones, por lo demás, que respetan integralmente las prerrogativas de la jerarquía". Pero S. Ignacio –recalcaba Congar– "no escribió *sentire cum ecclesia*, lo cual orientaría las mentes hacia el conformismo con una regla por completo exterior, sino *sentire vere in ecclesia militante*, lo que restituye al miembro de la Iglesia su parte de vida en el cuerpo" (p. 200)³⁶.

En esta visión de Iglesia hay que repensar en su radicalidad el significado eclesiológico del *sensus fidei fidelium* y sacar las consecuencias relativas a la corresponsabilidad y participación de todos los bautizados en la vida y misión de la Iglesia, tal y como se pone de relieve en el funcionamiento de las estructuras sinodales de la Iglesia³⁷. Ese *sensus fidei* puede ser descrito "como una capacidad activa para el discernimiento espiritual, una intuición que se ha formado mediante el culto y la vida en comunión (...) Por el *sensus fidelium* el cuerpo entero contribuye con, recibe de y atesora, el ministerio de aquellos que dentro de la comunidad ejercen la *episkopé*, velando por la memoria viva de la Iglesia"³⁸. Efectivamente, como también señala LG II, 12– el *sensus fidei/sensus fidelium* se halla bajo la guía del magisterio. Ello no excluye, sino que presupone –conforme a la obrita del Cardenal Newman–, la consulta a los fieles en materia doctrinal. La relación entre la infalibilidad en el creer y la infalibilidad en el enseñar (cf. LG III, 25) está contemplada en la misma definición de la infalibilidad dada por el Concilio Vaticano I. Otros problemas que se plantean en esta aproximación sumaria a la dimensión de la *martyría* de la Iglesia son la relación –a veces, tensa– entre

36. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana* (Madrid-Bilbao 2002), pp. 13-16. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid 1953).

37. Véase: «Plädoyer por una Iglesia sinodal: corresponsabilidad, autoridad, participación», en: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización*, pp. 323-337.

38. ARCIC II, *El don de la autoridad (La autoridad en la Iglesia, III)*: Diálogo Euménico XXXIV, n. 108 (1999), pp. 67-102; aquí: n. 29.

Teología y Magisterio y la problemática de la "recepción", que guarda una estrecha relación con la "indefectibilidad" de la Iglesia, una propiedad que la tradición teológica ha interpretado en la clave del atributo *simbólico* de la santidad.

4. Conclusión: el Concilio Vaticano II, como instrumento de recepción

La eclesiología sistemática, que de estos presupuestos se desprende, deberá tratar sucesivamente del misterio de comunión (*koinonía*) y de la Iglesia como sacramento universal de salvación (*diakonía*). De esta manera puede dar razón de la naturaleza y de la misión de Iglesia, al socaire de *Lumen gentium* y de *Gaudium et spes*. El carácter sacerdotal del ministerio eclesial en un pueblo sacerdotal es el tema de fondo del núcleo que, puesto bajo el lema de *leitourgía*, asume las líneas de fondo de la constitución *Sacrosanctum Concilium* para analizar, desde el corazón de la celebración litúrgica, la relación entre sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial o jerárquico. Desde los ministerios y carismas del pueblo de Dios sacerdotal que, en orden a la construcción del cuerpo de Cristo, ha recibido la unción del Santo para "anunciar las grandezas del que nos llamó de la oscuridad a su luz admirable" (*martyría*), hay que tratar del sujeto eclesial que, en la unidad orgánica entre la comunidad-ministerio, actualiza con su fe y su testimonio personal el mensaje permanente de la Revelación acaecida en Cristo (*Dei Verbum*).

Al final de este recorrido por la teología de la Iglesia, que quiere edificarse sobre el principio y fundamento de la doctrina del Concilio Vaticano II, adquiere relieve propio la categoría de *recepción*, a la que ya hace algunos años Congar había conferido el rango de "realidad eclesiológica", puesto que es la ley profunda que está a la base de todos los procesos eclesiales. Se ha llegado en consecuencia a definir la Iglesia como una "comunidad de recepción". Un concilio abre siempre un proceso de recepción. Los concilios, desde muy pronto en la historia de la Iglesia, han sido actos privilegiados y una expresión excepcio-

nalmente autorizada de la *vida* de la Iglesia. Traducen la ley profunda de esta vida que es, como hemos dicho, comunión y unanimidad. Por eso, los concilios se han reunido cuando la conciencia de la Iglesia está profundamente turbada, en particular por la herejías, o cuando una gran determinación que afecta a toda la Iglesia debe ser tratada de manera unánime. De ahí la historicidad de los concilios, es decir, que las condiciones concretas en las que han sido realizados han podido variar y lo han hecho a los largo de la historia. Su ley no es la de la mayoría, sino la de la unanimidad, pues se trata de reconocer la tradición o sentir de la Iglesia.

Será, pues, importante finalmente –desde nuestra perspectiva inicial de una *eclesiología en devenir*– señalar aquellos aspectos en los que el Vaticano II ha hecho de caja de resonancia de la tradición, es decir, ha operado como órgano de recepción, y aquellos aspectos innovadores con los que ha dejado abiertas una serie de líneas llamadas a renovar la estructura y la conciencia eclesial y cuya puesta en práctica y aplicación ya está en marcha. Merece la pena recordar, en este sentido, el principio de la libertad religiosa como un derecho fundado en la dignidad de la persona (*Dignitatis humanae* 1-4), que presupone que el acto de fe es totalmente libre e inmune a toda coacción, de modo que no puede reducirse a un mero acto de obediencia. En segundo lugar hay que mencionar, desde la comprensión sacramental de la Iglesia, la relectura del axioma tradicional *extra ecclesiam nulla salus* (LG II, 14-16), que contempla la unidad católica del pueblo de Dios en un esquema de círculos concéntricos que prevé diversos grados de pertenencia, dentro de la Iglesia católica (n. 14), en las otras comunidades o Iglesias cristianas (n. 15), así como la ordenación al pueblo de Dios de los hombres en general llamados a la salvación por la gracia divina, a saber, judíos, musulmanes, y “quienes buscan a Dios con sincero corazón” (n. 16). Finalmente, el reconocimiento de los elementos de verdad y de gracia salvífica presentes en las religiones no cristianas (AG 11; NA 2-3), no valorados suficientemente en el magisterio pontificio anterior. A juicio de J. M. Rovira, el Vaticano II ha iniciado

una transición que está pendiente de desarrollos futuros en estos temas precisos: el ecumenismo, el diálogo interreligioso, la remodelación del ministerio petrino, la articulación de la colegialidad y de la sinodalidad en la Iglesia comunión, la Iglesia de los laicos, la opción preferencial por los pobres. De esta manera, el proyecto de Iglesia trazado por el Vaticano II es un proyecto para el tercer milenio³⁹.

Un concilio es, por ello, un instrumento excepcional de *recepción* de la tradición eclesial, que actúa como catalizador de líneas eclesiológicas en curso y en devenir. Por eso, a los cuarenta años de la inauguración del Vaticano II, estemos quizás más capacitados para entender aquellas palabras premonitorias de Monseñor Elchinger pronunciadas durante la primera sesión conciliar: “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”⁴⁰.

39. J. M. ROVIRA, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio* (Madrid 1997), p. 99.

40. 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), p. 24.

