

José Rico Pavés (dir.)

LA FE DE LOS SENCILLOS

Comentario a la Instrucción pastoral
*Teología y secularización en España. A los cuarenta años
de la clausura del Concilio Vaticano II*, de la LXXXVI
Asamblea Plenaria de la CEE (30-3-2006)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2012

ÍNDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
AGRADECIMIENTO Y JUSTIFICACIÓN	IX
COLABORADORES	XIII
BIBLIOGRAFÍA	XVII
SIGLAS Y ABREVIATURAS	XIX
 COLABORACIONES:	
1. <i>Justificación y objetivo del documento</i> , por José Rico Pavés	3
2. <i>La «secularización interna» de la Iglesia en España</i> , por José Luis Moreno Martínez	27
3. <i>La CEE y la recepción del Concilio Vaticano II</i> , por Juan Carlos García Domene	67
4. <i>Los Obispos, maestros de la fe</i> , por José Ramón Villar Saldaña	89
5. <i>La concepción católica de la Revelación</i> , por Guillermo Juan Morado ..	109
6. <i>Revelación e incomprensibilidad</i> , por Avelino de Luis Ferreras	133
7. <i>La inteligencia y el lenguaje de la fe</i> , por Guillermo Juan Morado	157
8. <i>Revelación y Magisterio</i> , por Francisco Varo Pineda	173
9. <i>Jesucristo y el misterio de Dios</i> , por Javier M. ^a Prades López	205
10. <i>Errores hodiernos sobre la Revelación</i> , por Eduardo Vadillo Romero	239
11. <i>«Sabiduría de los pueblos» y revelación cristiana</i> , por Santiago García Acuña	275
12. <i>La Biblia: un libro sagrado y su interpretación</i> , por Juan Miguel Díaz Rodelas	333
13. <i>La singularidad de la oración cristiana</i> , por José-Damián Gaitán de Rojas ..	353
14. <i>Biblia y cristología hoy</i> , por Luis Sánchez Navarro	381
15. <i>La profesión de fe cristológica</i> , por Gabino Uríbarri Bilbao	409
16. <i>Cristo, verdad absoluta de la historia y de la creación</i> , por Ángel Cor-dovilla Pérez	449
17. <i>Jesucristo, único salvador</i> , por César Izquierdo Urbina	475
18. <i>Profesión de fe y liturgia</i> , por Gabriel Ramis Miquel	501
19. <i>La liturgia en la Instrucción pastoral</i> , por Manuel González López-Corps	521

© Biblioteca de Autores Cristianos, 2012
 Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid
 Tel. 309 08 62
 www.bac-editorial.com

Depósito legal: M-36696-2012
 ISBN: 978-84-220-1618-2

Preimpresión: BAC
 Impresión: Industrias gráficas y manipulados Afanias, Aeronáuticas, 15. Polígono Industrial Urtinsa, Alcorcón (Madrid)

Impreso en España. Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

	<i>Págs.</i>
20. <i>La catequesis en la Instrucción pastoral</i> , por José Rico Pavés	551
21. <i>María en el misterio de Cristo</i> , por Miguel Ponce Cuéllar	559
22. <i>Cristo y la Iglesia: El «Christus totus»</i> , por Eduardo Vadillo Romero ...	591
23. <i>La Iglesia, Pueblo de Dios y comunión jerárquica</i> , por José Ramón Villar Saldaña	621
24. <i>Antropología, escatología y resurrección</i> , por José Antonio Sayés Bermejo ..	651
25. <i>La recepción de la Constitución dogmática «Lumen gentium» en la teología española posconciliar</i> , por Santiago Madrigal Terrazas	691
26. <i>La vida consagrada en la Iglesia</i> , por Lourdes Grosso García	723
27. <i>Fidelidad y reforma en la Iglesia</i> , por José Rico Pavés	753
28. <i>La moral cristiana como vida en Cristo</i> , por Juan José Pérez-Soba Diez del Corral	769
29. <i>La fundamentación de la moral cristiana</i> , por Santiago García Acuña	805
30. <i>El amor y la virtud de la castidad en el misterio nupcial de la persona</i> , por Alfonso Fernández Benito	845
31. <i>Fecundidad de la persona humana y «paternidad responsable»</i> , por Alfonso Fernández Benito	875
32. <i>La vida humana naciente: clarificación y juicio moral</i> , por José Malazuelos Pérez	925
33. <i>El respeto debido a la vida humana doliente y en fase terminal. La cuestión de la eutanasia</i> , por Miguel Sebastián Romero	951
34. <i>Laicismo y vivencia de la fe</i> , por Pablo Domínguez Prieto	993
35. <i>Teología y magisterio</i> , por Eduardo Vadillo Romero	1013
36. <i>Teología y santidad</i> , por Juan Esquerda Bifet	1045
ANEXO: <i>Instrucción pastoral Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II</i>	1067

AGRADECIMIENTO Y JUSTIFICACIÓN

El 15 de mayo de 2003, el Presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, S.E. don Eugenio Romero Pose y el Secretario Técnico de la misma visitaron la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Ciudad del Vaticano. Allí fueron recibidos por el entonces Arzobispo Secretario, S.E. don Angelo Amato. La entrevista no duró más de cincuenta minutos. Se repasaron las últimas intervenciones de la Comisión Episcopal ante algunas manifestaciones de disenso teológico y se habló, por primera vez, de la conveniencia de abordar otras parecidas desde una perspectiva global, en la que se señalaran las deficiencias de algunas propuestas teológicas y su incidencia negativa en la vida eclesial al tiempo que se mostrara la belleza de la verdad revelada. Surgió así la idea de elaborar el documento que tres años después aprobó la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española en forma de Instrucción pastoral con el título *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II* (30 de marzo de 2006).

Al volver de aquella visita a la Congregación, don Eugenio sintió molestias en la garganta. Lo que inicialmente parecía un proceso catarral, resultó ser el primer síntoma de un cáncer de pulmón que le fue diagnosticado en los últimos días de aquel mes de mayo de 2003. Comenzaba entonces para él una nueva etapa de configuración personal con Cristo Buen Pastor que concluyó el día 25 de marzo de 2007, fecha en la que abandonó este mundo para pasar al Padre. Mientras su salud lo permitió, Don Eugenio se entregó en alma y cuerpo a la misión que la Iglesia le confió. Sobre el fondo de su entrega sacerdotal vivida en medio de la enfermedad debe verse el trabajo de dirección y redacción que llevó a cabo en relación con nuestra Instrucción pastoral. Si este documento vio la luz fue, sin duda, gracias principalmente a él.

A don Eugenio también debemos la idea de realizar un comentario teológico de la Instrucción y la sugerencia de muchos de los autores que podrían llevarlo a cabo. Semanas después de la aprobación del

LA RECEPCIÓN DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA «LUMEN GENTIUM» EN LA TEOLOGÍA POSCONCILIAR *

Por SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Facultad de Teología,
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

1. Planteamiento metodológico: posconcilio y eclesiología en España

Tres elementos van anudados en el título de este estudio: la noción de recepción, el contenido sustancial de la constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, y la eclesiología posconciliar española. Voy a determinar el objeto de estas reflexiones refiriéndome brevemente a cada uno de ellos. La realidad eclesiológica de la recepción puede ser definida como el proceso de asimilación de las orientaciones conciliares en la vida eclesial y en el pensamiento teológico. Normalmente, se suele aceptar la periodización de H. J. Pottmeyer establecida al cabo de los veinte años de la clausura del Vaticano II: tras una primera fase de exaltación y de eclosión, vino una fase de decepción y de desencanto, que habría dado paso hacia 1980 a una fase basada en la interpretación más serena y objetiva de los textos, a la búsqueda de la síntesis y del equilibrio¹. Dado que aquí nos vamos a centrar en la constitución sobre la Iglesia, podemos recordar la periodización establecida por J. M. Rovira que tiene a la vista diversos momentos de la reflexión: la etapa de los primeros comentaristas (1965-1970); la etapa del descubrimiento de la comunión (hasta el Sínodo extraordinario de obispos

* Texto entregado en enero de 2007.

¹ H. J. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II», en G. ALBERIGO - J. P. POSSUA (dirs.), *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987) 49-67. ÍD., «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000», en R. FISICHELLA (dir.), *Il Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo* (Milán 2000) 11-25. Véase: G. ROUTHIER, *Vaticano II. Herméneutique et réception* (Quebec 2006).

de 1985), y la etapa presente de articulación de las nociones de comunión, sinodalidad y colegialidad ².

En cualquiera de las periodizaciones, dentro de ese tiempo de cuarenta años largos que nos separan de la clausura del Concilio Vaticano, ocupa un lugar relevante la celebración del Sínodo extraordinario de Obispos de 1985. Su celebración puso en marcha una reflexión acerca del carácter general de aquella asamblea, si se trataba de un balance del posconcilio o de un juicio al concilio; por otro lado, habían sonado voces que hablaban de restauración o de revisionismo. Aquel revuelo ha dejado su huella en la bibliografía de aquellos años ³. De aquella época data un trabajo muy significativo de Mons. Ricardo Blázquez que se ajusta perfectamente al tema de estas mismas páginas: posconcilio y eclesiología en España. Mons. Ricardo Blázquez afirmaba a mediados de los años ochenta del siglo pasado que en nuestro país la recepción del Concilio se vio mediatizada de una forma unilateral por la constitución pastoral *Gaudium et spes* y por la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*. Esta apreciación cobra todo su sentido a la vista de nuestras peculiares condiciones socio-políticas y del modo específico de la relación Iglesia-Estado ⁴.

Por otro lado, es obvio que aquellas circunstancias históricas y religiosas han cambiado notablemente ⁵. Hoy día, situados en esa fase más tranquila y de búsqueda de nuevas síntesis, contamos con excelentes estudios que nos describen con profundidad y amplitud la recepción de la eclesiología conciliar en España. Habría que referirse particularmente y de manera ejemplar a la tesis doctoral de J. Planellas Barnosell, publicada en 2004, «La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles. I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno» ⁶. Esta investigación traza un panorama abar-

² J. M. ROVIRA, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio* (Madrid 1997) 16s.

³ S. PIÉ y otros, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos* (Madrid 1986). C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985); J. M. LABOA (dir.), *El postconcilio en España* (Madrid 1987); J. RUIZ-JIMÉNEZ - P. BELLOSILLO (dirs.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II* (Madrid 1987). A. ANTÓN, «La recepción del Concilio Vaticano II y de su eclesiología, a los veinte años de su conclusión y de cara al tercer milenio», en *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (Madrid-Toledo 1987) 1045-1180.

⁴ R. BLÁZQUEZ, «Postconcilio y eclesiología en España», en J. M. LABOA (dir.), *El postconcilio...*, o.c., 187-217; aquí 214 y 203.

⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (dir.), *La Iglesia en España 1950-2000* (Madrid 1999).

⁶ J. PLANELLAS BARNOSELL, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles. I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié Ninot, E. Bueno* (Roma 2004). Véase también la panorámica de S. PIÉ NINOT, «Eclesiología en España desde el

cante de la teología española, desde la clausura del Concilio hasta nuestros días. Se tiene a la vista un muestrario de 11 manuales: *La Iglesia de la Palabra*, de J. Collantes (1972); *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, de I. Riudor (1942 y 1974); *La nueva creación*, de J. J. Hernández (1976); *La comunión de los santos*, de M. M. Garijo-Guembe (1988); *Eclesiología*, de M. Sánchez Monge (1994); *Introducción a la eclesiología*, de S. Pié-Ninot (1995); *Eclesiología*, de E. Bueno (1998); *Eclesiología*, de C. García Extremeño (1999); *La Iglesia de Cristo*, de J. A. Sayés (1999); *La Iglesia, comunidad de creyentes*, de C. Floristán (1999); *La Iglesia, misterio, comunión, misión*, de A. M. Calero (2001).

Esta investigación nos permite anticipadamente señalar lo que constituye la sustancia de la eclesiología conciliar en el proceso de su recepción; pues estudia y recorre en los manuales seleccionados una serie de cuestiones que adquieren el rango de verdaderos «loci eclesiológicos», esto es, temas nucleares del Vaticano II: 1) el misterio de la Iglesia; 2) el problema de los orígenes de la Iglesia; 3) la Iglesia como sacramento de salvación; 4) la Iglesia como pueblo de Dios; 5) la Iglesia como comunión; 6) La pertenencia, incorporación u ordenación a la Iglesia y su necesidad para la salvación; 7) la colegialidad episcopal y el primado del papa; 8) la teología del laicado; 9) la misión de la Iglesia en el mundo.

Sin duda, el resultado de este estudio nos ofrece la recepción de la eclesiología en algunos de las obras teológicas más representativas con una amplitud de horizontes y una aproximación de detalle a los que estas páginas en modo alguno pueden aspirar. Si bien aquí desde ese mismo elenco de temas hemos de considerar algunas otras obras que se salen de la categoría de manuales, pero que están al servicio de la recepción de la eclesiología de *Lumen gentium*. Hay que mencionar finalmente la reciente *Eclesiología* de Salvador Pié-Ninot, que acaba de aparecer a finales de 2006. De ella puede decirse que es el fruto más maduro de la reflexión teológica sobre la Iglesia. Prolonga y asume su *Introducción a la eclesiología* y otros trabajos previos, con una neta orientación sacramental, y al mismo tiempo recapitula e informa de forma enciclopédica de todos esos «lugares eclesiológicos» ⁷.

Vaticano II hasta el 2000», y «Eclesiología en Latinoamérica desde el Vaticano II hasta el 2000», en C. O'DONNELL - S. PIÉ NINOT (dirs.), *Diccionario de eclesiología* (Madrid 2001) 331-339, 339-341.

⁷ S. PIÉ NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca 2006). Cf. S. MADRIGAL, «Tendencias actuales en eclesiología: un balance», en AA.VV., *25 años de Teología: balance y perspectivas* (Madrid 2006) 163-196.

Sobre estos presupuestos podemos formular cuál es nuestro objetivo principal: hacer un balance de la eclesiología posconciliar española con la intención de tomar conciencia de lo que se ha conseguido y de lo que queda pendiente, de lo encauzado y de lo desviado, desde el convencimiento de que es así como avanzaremos en la recepción del Concilio Vaticano II, en general, y de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, en particular. Para ello, en primer lugar, vamos a tratar de fijar cuál es la doctrina de dicha constitución a través de lo que se pueden denominar «sumarios eclesiológicos», recurriendo a documentos y a teólogos significativos que nos refieren brevemente los contenidos fundamentales de la doctrina conciliar sobre la Iglesia. Con todo vamos a privilegiar un texto de la Comisión Teológica Internacional que obedece al título de *Temas selectos de eclesiología* y que se sitúa cronológicamente a mitad de este recorrido de cuarenta años, justamente a la altura del Sínodo extraordinario de Obispos de 1985, cuando habían transcurrido los dos primeros decenios tras la clausura del Concilio. Este texto es una relectura esencial del Concilio Vaticano II pasada por el tamiz y crisol de la constitución *Lumen gentium*, el documento fundamental de donde se destila una imagen de Iglesia rica y poliédrica, no del todo unitaria. Desde las cuestiones enunciadas en ese gran sumario teológico podemos aplicar la lupa a la teología española para verificar cómo se está recibiendo la doctrina eclesiológica del Concilio Vaticano II. Me atrevo a afirmar que este texto de la Comisión Teológica Internacional puede servir de trasfondo interpretativo de la Instrucción pastoral *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*, pues los problemas ahí indicados son *grosso modo* los que registra la sección dedicada a la doctrina eclesial («La Iglesia, sacramento de Cristo», n.36-51). Así las cosas, podremos sacar algunas conclusiones para avanzar hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II.

2. El Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia: «sumarios eclesiológicos»

La afirmación de que el Concilio Vaticano II ha sido «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia» es el punto de partida de una famosa conferencia pronunciada por K. Rahner varias veces entre enero y febrero de 1966. En ella, a la búsqueda de los elementos específicos de la nueva imagen de la Iglesia salida de los documentos aprobados en el aula conciliar, llamaba la atención sobre la «concentración eclesiológi-

ca» de los temas, de manera que el Vaticano II ha sido *el concilio de la eclesiología*. Nos ofrecía en pocas palabras un sumario que recogía el resultado doctrinal del Concilio ⁸:

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

Entre los elementos básicos de esa nueva imagen de Iglesia podía señalar: la revalorización de la Iglesia local (LG 26), la noción de Iglesia como sacramento de la salvación del mundo (LG 1, 9, 48), el principio de la colegialidad y de la sinodalidad anclado en una Iglesia que es comunidad de amor, donde la autoridad del ministerio procede del envío y de la misión confiados por Cristo; la Iglesia es el cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios peregrino; es la Iglesia santa de los pecadores, la comunidad de fe, esperanza y amor (LG 8), la Iglesia de la Trinidad (LG 2-4).

Avanzando en el tiempo, encontramos una síntesis magnífica de los núcleos doctrinales y de la eclesiología del Vaticano II que se encuentra formulada en el documento con el que Juan Pablo II hizo la presentación del nuevo Código de Derecho Canónico (1983), *Sacrae disciplinae leges*, donde afirmaba:

⁸ K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche»: *Geist und Leben* 39 (1966) 4-24.

De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, han de mencionarse principalmente estos: la doctrina que propone a la Iglesia como el *pueblo de Dios* (LG II) y a la autoridad jerárquica como *servicio* (LG III); además la doctrina que expone 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 modo propio, 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 ⁹.

Aquí nos encontramos con algunos contenidos fundamentales de la reflexión conciliar reconducidos a esas líneas de fuerza que han venido guiando la reflexión: pueblo de Dios y comunión, Iglesia universal e Iglesias locales, episcopado y primado, teología del laicado, el desafío ecuménico. Por su parte, A. Antón, uno de los mejores conocedores de la historia de las ideas eclesiológicas señalaba, de forma retrospectiva, al cabo de cinco lustros del comienzo del Concilio, no tanto contenidos cuanto una serie de opciones metodológicas que vienen caracterizando a la eclesiología posconciliar: *a)* una eclesiología bíblica por el retorno a las fuentes mismas de la teología, y, en primer lugar, a la Palabra de Dios, reelaborada en la doctrina de los Padres, de los concilios y del magisterio, sin olvidar el testimonio de la liturgia y su actualización en la vida cristiana del pueblo de Dios; *b)* la asunción del misterio trinitario de la Iglesia (LG 2-4; DV 2-4) en el punto de partida para desmarcarse del planteamiento socio-jurídico de la eclesiología apologética preconiliar; *c)* el despliegue histórico del misterio eclesial como un momento de la total economía o historia de salvación que se traduce en una eclesiología decididamente «concreta e histórica»; *d)* la elaboración de una teología de la comunidad eclesial desde el sacerdocio común de los creyentes (LG II), como matriz del ministerio eclesial (LG III); *e)* el reconocimiento de la realización de la Iglesia universal en contextos y culturas diversos, merced a una revalorización de las Iglesias particulares o locales, y desde la conciencia de un nuevo modo de entender la presencia de la Iglesia en el mundo, como «sacramento universal de salvación»; *f)* finalmente, la llamada al

⁹ *Código de Derecho Canónico* (Madrid 1983) 8.

empeño ecuménico y la búsqueda generosa de la unidad visible de la Iglesia de Cristo¹⁰.

En una renovada y correcta aplicación del Concilio Vaticano II había venido insistiendo el papa Juan Pablo II ya desde la Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, con la que quiso que la Iglesia comenzara a preparar la celebración del jubileo del año 2000. Corría el año 1994, y, con vistas a la llegada del tercer milenio, hacía esta valoración: «El Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del jubileo del segundo milenio» (TMA 18). Allí describía en sus trazos fundamentales la obra de renovación del Vaticano II:

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 tiempo. 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 19).

En este mismo texto nos encontramos con un sumario que adopta la forma interrogativa de un verdadero examen de conciencia relativo a la *recepción* misma del Concilio a partir de sus cuatro *Constituciones*:

¹⁰ A. ANTÓN, «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE (dir.), *Vaticano II: balance y perspectivas (1962-1987)* (Salamanca 1990) 275-294. S. DIANICH, «Estado actual de la eclesiología»: *Concilium* 166 (1981) 454-462. A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology»: *Theological Studies* 50 (1989) 419-442. ÍD., «La eclesiología católica a partir del Vaticano II»: *Concilium* 208 (1986) 321-335.

¿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 Iglesia 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 36).

Estos son los elementos medulares y permanentes de la reflexión eclesiológica legada por el Concilio a la posteridad ¹¹. A la altura del año dos mil, tuvo lugar en Roma un congreso internacional sobre el Concilio Vaticano II que, aunque tuvo presentes los contenidos de los 16 documentos conciliares, estuvo vertebrado en torno a las cuatro grandes constituciones. El actual papa Benedicto XVI hizo una valoración de la eclesiología de *Lumen gentium* que nos sitúa de nuevo en el corazón de nuestro tema «la recepción de la constitución sobre la Iglesia en la teología española posconciliar». Allí rememoraba como en un sumario la teología de la Iglesia propuesta en *Lumen gentium* subrayando los elementos más sobresalientes o conflictivos en el tiempo posconciliar: «el concepto de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización del ministerio del obispo frente al primado del papa, la nueva valoración de las Iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente, la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de

¹¹ R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca 1988). P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»* (Madrid 1994); C. GHIDELLI (dir.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profetia* (Roma 1995). P. RODRÍGUEZ (dir.), *Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del espíritu Santo* (Pamplona 1996). J. M.^a CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio* (Madrid 2002). S. MADRIGAL, «¿Qué Iglesia quiso el Concilio?»: *Razón y fe* 247 (2003) 233-255. S. MADRIGAL, «El significado permanente del Concilio Vaticano II (1962-1965)»: *Razón y fe* 252 (2005) 317-338.

la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo, «subsistit in Ecclesia catholica»¹².

3. Una lectura esencial de *Lumen gentium*: «Temas selectos de eclesiología»

Estos sumarios, como mojones que jalonan el camino recorrido desde 1965 hasta el umbral del tercer milenio, nos han permitido ir desgranando en una visión sintética, al paso del tiempo, las líneas directrices eclesiológicas del último Concilio. Pero como ya he indicado al comienzo, veremos cómo se decantan esos principios a la luz del texto de la Comisión Teológica Internacional que no atiende a una pura recepción de los grandes temas o intuiciones teológicas, sino que tiene a la vista las cuestiones que han resultado más problemáticas. Antes de que Juan Pablo II anunciara un Sínodo extraordinario de los Obispos con ocasión del vigésimo aniversario de la clausura del Concilio, la Comisión Teológica Internacional había vuelto la vista hacia este acontecimiento, concentrando su atención en el texto fundamental del Vaticano II. En un extenso documento, titulado «Temas selectos de eclesiología», ofrecía a la altura de 1985 una interesante relectura de la eclesiología de *Lumen gentium* que incorpora aquellas cuestiones más candentes planteadas durante ese período posconciliar ¹³. El texto examina una serie de problemas teológicos que se encuadran básicamente en los capítulos I («El misterio de la Iglesia»), II («El pueblo de Dios»), III («La constitución jerárquica de la Iglesia») y VII («La índole escatológica de la Iglesia»).

Por aquellas mismas calendas iba a tener lugar, en otoño de 1985, la segunda asamblea extraordinaria de los Obispos que puso el tema de la recepción del Concilio en el centro de sus trabajos, asumiendo expresamente el objetivo de analizar y verificar la acogida y aplicación de las líneas directrices del Concilio Vaticano II. El segundo Sínodo extraordinario de Obispos ha marcado un antes y un después en el

¹² J. RATZINGER, «La eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*», en *Convocados en el camino de la fe* (Madrid 2004) 129-157; aquí 132. Véase: J. RATZINGER, «L'eclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*», en R. FISICHELLA (dir.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000) 66-81. Cf. S. MADRIGAL, «Joseph Ratzinger: Redescubrir el Concilio de la mano de Benedicto XVI», en ÍD., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio* (Santander 2006) 97-182.

¹³ CTI, *Temas selectos de eclesiología*, en DCTI 327-375.

devenir de la Iglesia posconciliar con su declaración programática recogida en su Relación final: «La eclesiología de comunión es una idea central en los documentos del Concilio. Koinonía/comunión, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» (n.18). En el marco de esta emergente «eclesiología de comunión» se inscribe de manera ejemplar, como hemos de ver después, tanto la problemática de la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal como la misma relación ecuménica entre las Iglesias y comunidades cristianas. No obstante, el documento de la Comisión Teológica arranca de aquellos interrogantes que han venido reclamando mayor investigación y atención en el debate posconciliar, como son el problema de la fundación de la Iglesia por Jesús, la noción de pueblo de Dios, la cuestión de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, el problema de la inculturación de la fe, la teología del ministerio ordenado, las relaciones Iglesia y Reino.

Retomo la opción metodológica indicada más arriba: puestos a la tarea de recoger de una manera sucinta, sumaria y abarcante las líneas directrices de la eclesiología legada por el Concilio Vaticano II, queriendo subrayar de manera especial las cuestiones disputadas y emergentes, podemos volver la vista hacia ese texto de la Comisión Teológica Internacional que obedece al título de *Temas selectos de eclesiología* y que se sitúa cronológicamente a mitad de este recorrido de cuarenta años, justamente a la altura del Sínodo extraordinario de Obispos de 1985, cuando habían transcurrido los dos primeros decenios tras la clausura del Concilio. Este texto nos permite, ortopédicamente, tomar el pulso a la reflexión eclesiológica hispana también para los dos decenios ulteriores, tratando de perfilar la evolución y el despliegue doctrinal de aquellas directrices o temas selectos que hemos registrado en los «sumarios eclesiológicos».

Los temas seleccionados en el documento de la Comisión Teológica Internacional componen un decálogo que vamos a anunciar primeramente antes de hacer un sumario recorrido por cada uno de ellos: 1) La fundación de la Iglesia por Jesucristo; 2) La Iglesia, «nuevo pueblo de Dios»; 3) La Iglesia, como «misterio» y «sujeto histórico»; 4) Pueblo de Dios e inculturación; 5) Iglesias particulares e Iglesia universal; 6) El nuevo pueblo de Dios como sociedad ordenada jerárqui-

camente; 7) El sacerdocio común en su relación al sacerdocio ministerial; 8) La Iglesia como sacramento de Cristo; 9) La única Iglesia de Cristo; 10) El carácter escatológico de la Iglesia: Reino e Iglesia. Estamos ante una lectura esencial de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

4. El reflejo de *Lumen gentium* en la teología española posconciliar

a) *La fundación de la Iglesia por Jesucristo*

La relación entre Cristo y su Iglesia plantea un problema básico acerca de la fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret. Algunos representantes de la crítica histórica han cuestionado que la realidad pospascual de la Iglesia pueda remontarse a la voluntad de Jesús, de modo que su existencia sería más bien el resultado de una evolución histórica o de un proceso sociológico no previstos por él. Por el contrario, el artículo 5 de la constitución *Lumen gentium* señala que el misterio de la Iglesia se manifiesta ya en su fundación y llama a Jesucristo fundador de la Iglesia. En estas cláusulas se expresa la fe de la Iglesia frente a quienes han sostenido la tesis de que, dada la prioridad del anuncio del reino de Dios, Jesús no ha fundado ni ha pretendido fundar la Iglesia. Situados en el terreno de la crítica histórica, hay que considerar que «toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen la raíz y el fundamento de la Iglesia». Y la Comisión Teológica Internacional habla, en consecuencia, de progresos y etapas en el proceso de fundación de la Iglesia, de manera que el problema de la fundación de la Iglesia debe comprenderse como un proceso histórico de la revelación que abarca diferentes etapas: *a)* las promesas que en el Antiguo Testamento conciernen al pueblo de Dios y que conservan toda su fuerza en la predicación de Jesús; *b)* el llamamiento de Jesús a la conversión y a creer en él; *c)* la vocación de los Doce como signo del restablecimiento futuro de Israel; *d)* la atribución del nombre a Simón-Pedro, y su puesto especial en el grupo de los discípulos; *e)* el rechazo de Jesús por parte de Israel; *f)* la persistencia en el mensaje del reino a la hora de la institución de la cena y al afrontar la pasión y la muerte; *g)* la experiencia de la pascua y la reconstrucción de la comunidad de seguidores de Jesús merced a la experiencia de la resurrección; *h)* el envío del Espíritu Santo en Pentecostés; *i)* la misión con respec-

to a los paganos y la emergencia de la Iglesia de gentiles; j) la ruptura radical entre el «verdadero Israel» y el judaísmo¹⁴. En este sentido, la Iglesia, que es el lugar de la reunión del pueblo escatológico de Dios, aparece como «germen y comienzo en la tierra del reino de Dios» (cf. LG I, 5). La Instrucción pastoral acude asimismo a este pasaje de la constitución sobre la Iglesia: «El Señor Jesús comenzó su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios prometido desde hacía siglos en las Escrituras» (n.38). En este sentido, el problema de la fundación de la Iglesia es el problema del mesianismo de Jesús, como había formulado otro documento posterior de la Comisión Teológica Internacional sobre *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo*¹⁵.

Estos son los datos del problema de los orígenes de la Iglesia, que es objeto de estudio pormenorizado en los manuales españoles de ecle-siología. Como observa J. Planellas, los manuales elaborados con posterioridad a los documentos de la Comisión Teológica Internacional (1985, 1986) se apropian con diversos acentos de esos datos fundamentales (M. M. Garijo-Guembe, S. Pié, E. Bueno)¹⁶. De ahí que cabe hablar de un amplio consenso en torno a la llamada «eclesiología implícita», como análisis riguroso de la continuidad que se pueda establecer entre las palabras y los hechos del Jesús histórico y la configuración de la comunidad pospascual que a Él se reclama. En esta clave se trata de establecer la relación fundante entre Jesús de Nazaret y la Iglesia que ha nacido de los acontecimientos de la Pascua y de Pentecostés. En este estudio se busca la correlación entre la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y los signos comunitarios del reino, así como su intención de reunir al pueblo de Israel de cara al tiempo escatológico (el círculo de los Doce, Pedro y la comunidad de discípulos, la última cena). En la *Instrucción pastoral* la relación entre Jesús y la Iglesia está asociada a la deficiente valoración de la existencia del ministerio ordenado (cf. n.43). A ello nos referiremos más adelante.

¹⁴ *Ibid.*, 332-333.

¹⁵ «Para realizar su misión salvífica, Jesús quiso reunir a los hombres con vistas al Reino de Dios y congregarlos a su alrededor. Con relación a este plan, Jesús realizó actos concretos cuya única interpretación posible, si se toman conjuntamente, es la preparación de la Iglesia que se constituyó definitivamente con los acontecimientos de la Pascua y de Pentecostés. Es pues necesario afirmar que Jesús quiso fundar la Iglesia»; ver DCTI 386.

¹⁶ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 105-168: cap. IV: «El problema de los orígenes de la Iglesia», esp. 140-168.

b) *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios*

El artículo 6 de *Lumen gentium* establece que «de la misma manera que en el Antiguo Testamento la revelación del Reino se propone frecuentemente bajo figuras, también ahora la naturaleza íntima de la Iglesia se nos muestra bajo diversas imágenes». El misterio de la Iglesia se puede esclarecer a base de las múltiples imágenes, representaciones y analogías que utiliza el Nuevo Testamento, tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la construcción, de familia o de los esposales. Ciertamente, en el artículo 7 se presta una gran atención a la imagen del cuerpo de Cristo. Sin embargo, reconoce el texto de la Comisión Teológica Internacional que la expresión «pueblo de Dios», que preside el capítulo II de la constitución, ha llegado incluso a designar la eclesiología del Concilio¹⁷. A renglón seguido declaraba las ventajas de esta expresión frente a los otros nombres de la Iglesia, como «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu», tan usados por el Concilio. Afirma al respecto: esta noción permite formular la realidad sacramental común de todos los bautizados y su responsabilidad en el mundo, su naturaleza comunitaria y la dimensión histórica de la Iglesia. El texto de la Comisión Teológica Internacional trata de depurar el sentido bíblico del concepto, llamando la atención sobre el genitivo: la Iglesia es el pueblo *de Dios*. Quiere ello decir que procede del designio de Dios, de la elección, de la alianza y de la misión, «desde arriba». La constitución sobre la Iglesia recalca la novedad al hablar del «nuevo pueblo de Dios», que alcanza su pleno significado por referencia al misterio trinitario revelado por Jesucristo en el Espíritu Santo (LG I, 2-4).

Habría que recordar en este sentido los esfuerzos para purificar esta noción eclesiológica por parte de J. Ratzinger en sus comentarios a *Lumen gentium*, en particular esa magnífica síntesis de la eclesiología del Vaticano II que se encuentra entre los trabajos recopilados bajo el título genérico de «Iglesia, ecumenismo y política», y que se cobijan bajo el subtítulo aclaratorio de *nuevos ensayos de eclesiología*¹⁸. Esta explicación de la naturaleza teológica de la Iglesia gira en torno a estos tres ejes: la idea de cuerpo de Cristo, la colegialidad episcopal y la noción de pueblo de Dios. Aquí se anticipan ya algunas de sus reservas hacia ciertas comprensiones modernas del concepto de pueblo de

¹⁷ *Temas selectos de eclesiología*, l.c., 336.

¹⁸ Cf. *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987) 5-33.

Dios, sobre todo en cuanto que se ha producido una ampliación de su significado que ha propiciado una interpretación sociologizante de la idea de Iglesia, una idea antijerárquica y antisacral, como Iglesia desde abajo, Iglesia del pueblo ¹⁹.

Hay que añadir otro dato importante en la recepción posconciliar de la eclesiología de *Lumen gentium*; y podemos hacerlo con los datos de la *Instrucción pastoral* cuando recuerda que el Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985 puso en evidencia la importancia de la noción de comunión para comprender la naturaleza íntima de la Iglesia (n.39). Desde el punto de vista de la reflexión teológica conviene levantar acta de un debate acerca de los nombres de la Iglesia y de la búsqueda de una categoría fundamental para elaborar el edificio eclesiológico ²⁰. En general, parece oportuno utilizar y combinar las diversas categorías, nociones, imágenes. Es una forma de hacer eclesiología que estuvo presente en la obra ya clásica de A. Dulles *Modelos de Iglesia*. En el panorama de la eclesiología posconciliar español hay que mencionar a J. A. Estrada que ha elaborado una reflexión acerca de los nombres de la Iglesia: *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (1988), utilizando estas imágenes: misterio, sacramento, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, Iglesia de los pobres.

Un estudio de los manuales pone de relieve que la noción de pueblo de Dios deja planteadas una serie de cuestiones teológicas que luego nos irán apareciendo: la realidad inmanente e histórica de la Iglesia, la unidad de la historia de la salvación y su relación con Israel, la igualdad fundamental de los bautizados y el sacerdocio común, el carácter peregrinante y dinámico de la Iglesia, su provisionalidad y necesidad de renovación, sus dimensiones ecuménicas ²¹. Quede pues formulado el reto desde el texto de Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio notio* (1992), a la manera de acicate y superación de deficiencias: «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

¹⁹ *Ibid.*, 25-33. En un apéndice pretende purificar desde los datos bíblicos el concepto de pueblo de Dios.

²⁰ S. MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en *Vaticano II: remembranza y actualización* (Sal Terrae, Santander 2002) 245-270.

²¹ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 207-269: cap. VI: «La Iglesia como pueblo de Dios», esp.: 239-269.

insuficiente relieve atribuido a la relación entre la Iglesia como *comunión* y la Iglesia como *sacramento*». El esclarecimiento definitivo de la noción de pueblo de Dios depende de su conexión con la idea de la Iglesia como sacramento. Se es fiel al Concilio cuando se leen y se piensan indiscutiblemente unidas estas dos palabras centrales de su eclesiología que dan vida a los títulos de sus dos primeros capítulos: misterio y pueblo de Dios.

c) *La Iglesia como «misterio» y «sujeto histórico»*

En continuidad con estas reflexiones, y para una adecuada interpretación de la expresión «pueblo de Dios», hay que recordar la intención conciliar, a saber: que esta designación de la Iglesia, junto con las otras (esposa de Cristo, grey, propiedad de Dios, casa de Dios, cuerpo de Cristo, edificio del espíritu, etc.), pretende subrayar el carácter de misterio y de sujeto histórico: «El carácter de “misterio” designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad; el carácter de “sujeto histórico” conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla» ²². En esta reflexión ocupa un lugar de excepción el estudio del P. Nereo Silanes sobre la Iglesia de la Trinidad ²³. Conviene recordar que el capítulo I de *Lumen gentium* habla del misterio de la Iglesia en razón de su origen y de su meta trinitaria (*Ecclesia de Trinitate*) en los artículos 2-4; a la luz del párrafo n.8, el misterio de la Iglesia expresa la analogía de la Iglesia con el misterio del Verbo encarnado, su realidad teándrica ²⁴. De ahí que la *Instrucción pastoral*, remitiéndose a Agustín de Hipona, hable de la relación entre Cristo y la Iglesia, sin confusión, pero sin separación, en la clave del «Cristo total». De ahí que se hable de la Iglesia como prolongación de la Trinidad en el tiempo, la manifestación del misterio de Dios en la humanidad.

Un análisis de los manuales de eclesiología pone de manifiesto la asunción de esa doble dinámica que acabamos de enunciar: una comprensión de la Iglesia desde sus raíces trinitarias y su fin escatológico, por un lado, y un subrayado de la analogía de la Iglesia con el miste-

²² *Temas selectos de eclesiología*, l.c., 338.

²³ N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II* (Salamanca 1981).

²⁴ A. ANTÓN, «Estructura teándrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del n. 8 de la LG»: *EstEcl* 42 (1967) 39-72.

rio del Verbo encarnado. Son dos importantes perspectivas para salir al paso de un depauperado concepto de Iglesia, en términos crudamente sociológicos. Por otro lado, la visión de la Iglesia como misterio conlleva la superación de una eclesiología puramente jurídica ²⁵.

En la revelación del Antiguo Testamento, la noción de «pueblo de Dios» evoca ese carácter de sujeto histórico de la alianza con Dios. Esta caracterización adquiere un alcance universal en el cumplimiento neotestamentario, y a través de Cristo por el Espíritu ese pueblo de Dios se hace «nuevo». Lo propio y específico de este pueblo es vivir, desde la memoria y la espera de Jesucristo, el compromiso de la misión. Cada uno de sus miembros vive este compromiso, pero gracias a la ayuda de una estructura institucional establecida a tal efecto: palabra de Dios y ley nueva, eucaristía y sacramentos, carismas y ministerios. Por otra parte, esta designación del pueblo de Dios como sujeto histórico llama la atención sobre las notas de incompleción y de relatividad que le son inherentes. En el arco de tensión trazado por la dinámica de la «memoria» y la «espera» se hace bien patente la distancia entre la «identidad» y la «diferencia», entre su total dependencia de Jesucristo y su inacabamiento e incompleción, por el hecho de hallarse siempre *in via*, llamado siempre a la conversión. Esta memoria, esta espera y esta misión del pueblo de Dios son sostenidas por el Espíritu Santo. En este sentido merece la pena recordar el ensayo histórico-teológico de R. Velasco, *La Iglesia de Jesús* ²⁶. Merece la pena recordar en este momento la obra teológica de A. Barreiro, un autor español que ha trabajado en Brasil, que expresa en su título esta preocupación: *Iglesia, pueblo santo y pecador*, muy pendiente de la dinámica de renovación y de reforma, de la fidelidad a ella por encima de sus limitaciones de sujeto histórico ²⁷.

d) *Pueblo de Dios e inculturación*

Desde su realidad de «misterio» y de «sujeto histórico», el nuevo pueblo de Dios, como se dice en el arranque de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, «se compone de hombres que, reunidos en Cristo, son conducidos por el Espíritu Santo en su peregrinación al Reino del

²⁵ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 88-104.

²⁶ R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial* (Estella 1992).

²⁷ A. BARREIRO, *Igreja, povo santo e pecador. Estudo sobre a dimensao eclesial da fé cristá, a santidade e o pecado na Igreja, a critica e a fidelidade à Igreja* (Ed. Loyola, Sao Paulo 2001).

Padre y han recibido un mensaje de salvación que han de proponer a todos. Por esta razón, ella (la comunidad de cristianos) se siente real e íntimamente unida al género humano y a su historia» ²⁸.

La constitución pastoral plantea en el capítulo segundo de la segunda parte (53-62) el modo cristiano de introducir el mensaje del Reino de Dios en las diversas costumbres, valores y riquezas de los pueblos; todo ello queda subsumido bajo el concepto de «cultura», es decir, «conjunto de datos personales y sociales que marcan al hombre, permitiéndole asumir y dominar su condición y su destino». La superación del drama de la escisión evangelio-cultura demanda una seria reflexión sobre la evangelización al hilo de la sabia recomendación de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*: «Decimos grupos humanos del género humano que han de ser transformados: para la Iglesia no se trata solo de predicar el evangelio en zonas geográficas cada vez más amplias o a multitudes cada vez mayores, sino de tocar y, por así decirlo, revolucionar, por la fuerza del evangelio, los criterios de juicio, los valores que tienen más importancia, los anhelos y modos de pensar, los movimientos impulsores y los modelos de vida del género humano, que están en contraste con la palabra de Dios y el designio de salvación» ²⁹. Así las cosas, el término «inculturación» designa esa actividad por la que se pretende que el evangelio alcance el corazón de las diversas culturas. Siguiendo las reflexiones de Juan Pablo II, que ha establecido la continuidad entre encarnación e inculturación, tenemos delante un importante proceso que reclama una especial atención a las situaciones vividas por la Iglesias de Asia, África, Oceanía, América del Sur y América del Norte. La Comisión Teológica Internacional propone una fundamentación teológica de la inculturación que aquí podemos pasar por alto. Esta presencia en la historia, esa tarea global de la evangelización, incluye, como un elemento importante y urgente, la promoción de la justicia.

Por aquí habría que desplegar un aspecto poco desarrollado, pero también indicado, en nuestro texto de referencia, y que es una característica de la reflexión eclesiológica posconciliar. Me refiero a la eclesiología de la misión, ya esbozada en el número 17 de *Lumen gentium*. A él se refiere expresamente la *Instrucción pastoral* cuando afirma: «La Verdad que nos hace libres (cf. Jn 8,32) es un don del Espíritu dado por Jesucristo resucitado, y está íntimamente unida a la salvación (cf. 1 Tim 2,4), de manera que a Iglesia realiza su misión anunciando a

²⁸ GS 1; *Temas selectos de eclesiología*, l.c., 342s.

²⁹ *Evangelii nuntiandi* 19-20; *Temas selectos de eclesiología*, l.c., 343.

Cristo que es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6)» (TSE 36). La perspectiva misionera de la Iglesia se inscribe en medio de esos dos ejes que configuraron la obra conciliar al hilo del plan de Suenens: una mirada al interior y una mirada al exterior. En definitiva: la identidad de la Iglesia (qué es la Iglesia) no se puede disociar de su misión histórica (qué hace la Iglesia). S. Dianich ha acuñado la expresión «eclesiología dinámica» para subrayar que la reflexión teológica sobre la misión de la Iglesia debe ocupar un lugar central en el corazón de la eclesiología y no ser un mero apéndice de la misma. La comprensión de la Iglesia pasa por la interpretación del acto misionero fundamental, que no es otro que el de la comunicación de la fe³⁰. En el arco de reflexión que va de *Evangelii nuntiandi* a *Redemptoris missio* se constata que el capítulo o sección sobre la misión es una dimensión permanente en los manuales de eclesiología, junto con la perspectiva de la comunión. Así lo reflejan ya, en algunos casos, desde su título: *Eclesiología. La Iglesia, misterio de comunión y misión* (de M. Sánchez Monge, 1994); o *La Iglesia, misterio, comunión y misión* (A. M. Calero, 2001). La perspectiva común de los manuales radica en la convicción de que el fundamento de la misión de la Iglesia son las misiones trinitarias. En este sentido no hacen sino desplegar el impulso teológico que preside tanto *Lumen gentium* (n.2-4) como el decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia (n.2-4). En definitiva se trata de explicitar la descripción de la Iglesia como «sacramento universal de salvación»³¹.

e) Iglesias particulares e Iglesia universal

El marco de interpretación del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares o locales lo suministra la comprensión de la Iglesia como «comunión»³². Uno de los pasajes más importantes de la constitución *Lumen gentium* es el número 26, que muestra que la Iglesia universal no es la suma de las Iglesias locales, sino que ella está presente en cada

³⁰ S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica* (Salamanca 1988) 19.

³¹ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 494.

³² S. MADRIGAL, «Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesias locales», en F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (dir.), *La Iglesia local. Hogar de comunión y misión* (Salamanca 2006) 41-64. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Génesis de una teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II», en H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA (dirs.), *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992), 33-78. J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular* (Pamplona 1989). E. BUENO - R. CALVO, *La Iglesia local entre la propuesta y la incertidumbre* (Madrid 2000).

Iglesia local. La Iglesia particular que, conforme a *Christus Dominus*, 11, queda equiparada a la diócesis, pertenece a la estructura esencial de la Iglesia. La teología católica de la unidad y de la diversidad encuentra su referencia obligada y su analogía en el misterio nuclear de la fe cristiana: la unidad de la Trinidad diferenciada de las personas en la Unidad misma de Dios. «La Iglesia de la Trinidad, cuya diversidad es múltiple, recibe su unidad del don del Espíritu Santo, que es, él mismo, lazo de unidad entre el Padre y el Hijo»³³. El Código de Derecho Canónico ha asumido la fórmula de *Lumen gentium*, según la cual «la una y única Iglesia católica existe en las Iglesias particulares y a partir de ellas» (n.23). En ese mismo pasaje la constitución afirma que cada Iglesia particular está formada «a imagen de la Iglesia universal». En consecuencia, tal y como propone M. M. Garijo-Guembe, «la Iglesia universal habría que entenderla solo como consecuencia de la vida de las diversas Iglesias locales en *koinônia*»³⁴. La relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal es de mutua interioridad, una especie de ósmosis. La comunión entre esa red de Iglesias particulares tiene un punto de referencia: la Iglesia particular de Roma. El estudio de esta problemática en los manuales pone de manifiesto que los textos del Concilio Vaticano II no son un punto de llegada sino un importante lugar del redescubrimiento de la teología de la Iglesia particular³⁵. Una cuestión que ha sido objeto de debate reciente, al hilo de las afirmaciones del documento *Communione notio* (1992), ha sido la de la precedencia ontológica y cronológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares.

El texto de la Comisión Teológica recordaba los aspectos fundamentales del capítulo III de *Lumen gentium*, que propone la doctrina sobre los obispos, sucesores de los apóstoles, sin disociarla de la doctrina acerca del primado y del magisterio del Obispo de Roma³⁶. El estudio de la recepción del ejercicio del primado y de la colegialidad episcopal ha encontrado un amplio eco en los manuales³⁷, así como en investigaciones más específicas³⁸. Por otro lado, y a partir de la

³³ *Ibid.*, 349.

³⁴ M. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos* (Barcelona 1991) 140.

³⁵ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 311.

³⁶ A. ANTÓN, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario* (Madrid 1970).

³⁷ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 387-408.

³⁸ A. CARRASCO, *Le primat de l'Évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du Primat de Jurisdiction* (Friburgo SU 1990). J. R. VILLAR, *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral* (Madrid 2004).

encíclica *Ut unum sint* (1995) de Juan Pablo II, una reflexión de orientación ecuménica acerca del ministerio petrino se ha visto impulsada notablemente ³⁹. Mención especial merece esa traducción del «sentimiento colegial» que son las *Conferencias episcopales*. En cualquier caso, siendo cuestiones relevantes en la estructura y la vida eclesial, no son aspectos que hayan sido objeto de reflexión especial en la *Instrucción pastoral*, pero caen bajo la consideración del pueblo de Dios como sociedad ordenada jerárquicamente, aspecto que vamos a abordar seguidamente.

f) *El nuevo pueblo de Dios como sociedad ordenada jerárquicamente*

La *Instrucción pastoral* ha dedicado un epígrafe relativamente amplio a la problemática del ministerio ordenado en la Iglesia (n.42-45). Este simple hecho lingüístico indica que es objeto de una especial preocupación. Y, como ya indicamos anteriormente, queda asociado a la misma relación que haya que establecer entre Cristo y su Iglesia, ya desde su misma fundación. Dice así el texto: «Constatamos que algunos autores han defendido y difunden concepciones erróneas sobre el ministerio ordenado en la Iglesia. Mediante la aplicación de un deficiente método exegético, han separado a Cristo de la Iglesia, como si no hubiera estado en la voluntad de Jesucristo fundar su Iglesia. Una vez roto el vínculo entre la voluntad de Cristo y la Iglesia, se busca el origen de la constitución jerárquica de la Iglesia en razones puramente humanas, fruto de meras coyunturas históricas» (n.43).

Es menester remontarse al artículo 18 de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, que establece el siguiente principio: el Señor Jesús instituyó diversos ministerios para el servicio de su Cuerpo, la Iglesia. Por su parte, la Comisión Teológica Internacional se hacía eco de esta problemática en los términos siguientes: la Iglesia se presenta como un pueblo y como una comunión de fe, de esperanza y de caridad. Esta comunidad cristiana es indisociable de los ministerios que la estructuran: el ministerio de la comunidad es ejercido por los obispos con la ayuda de los presbíteros y diáconos (cf. LG III, 20). «La comunión que define al nuevo pueblo de Dios es, por tanto, una

³⁹ 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 - B. MÉNDEZ - S. PÉREZ (dirs.), *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexión sobre el cristianismo que viene* (Salamanca 2001) 269-323.

comunión social ordenada jerárquicamente»⁴⁰. Esta reflexión se encuadra en las afirmaciones del artículo 8 de *Lumen gentium*, que establecen la conexión entre la cristología y la eclesiología en la concepción de Iglesia: «El único mediador, Cristo, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, mediante la cual difunde la verdad y la gracia. Pues la sociedad provista de órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben considerarse como dos cosas, sino que forman una sola realidad compleja que consta de un elemento humano y otro divino». Esta visión, que reposa finalmente sobre la analogía de la Iglesia con el Verbo encarnado permite, por un lado, distinguir, pero no separar, el aspecto sacramental ontológico del aspecto canónico-jurídico y permite, por otro, afirmar que la Iglesia es «instrumento de salvación». Desde estos presupuestos, para una correcta comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia —tema sobre el que hemos de volver enseguida—, se pueden evitar los dos excesos característicos de las cristologías antiguas: el «nestorianismo», que anula la relación entre el elemento humano y el elemento divino, y el «monofisismo» eclesial, que diviniza todos los aspectos de la realidad eclesial. La sacramentalidad de la Iglesia se expresa con todo su vigor en el campo de la liturgia. Pero restringir la sacramentalidad a solos los sacramentos debilita la visibilidad de la Iglesia en la vida cotidiana. En definitiva: en la estructura fundamental de la Iglesia se pueden encontrar los principios que esclarecen su organización y su práctica canónico-jurídicas.

En este marco hay que referirse a la teología del ministerio ordenado en la Iglesia, que ha tratado de dar una explicación de los orígenes de los ministerios eclesiales, así como una fundamentación de su carácter sacramental, expresión misma de la sacramentalidad de la Iglesia⁴¹. Según la fe eclesial, —dice la *Instrucción pastoral*— «Jesucristo ha fundado el ministerio de la sucesión apostólica en la vocación

⁴⁰ *Temas selectos de eclesiología*, l.c., 353.

⁴¹ S. MADRIGAL, «Los ministerios de la Iglesia hoy» en AA.VV., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio* (Madrid 2001) 137-173. ÍD., «Líneas para una teología del ministerio: en nombre de Cristo - al servicio de la Iglesia», en *Vaticano II: remembranza...*, o.c., 271-297. D. BOROBIO, *Los ministerios en la comunidad* (Barcelona 1999); J. FONTBONA, *Ministerio de comunión* (Barcelona 1999); M. PONCE, *llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial* (Barcelona 2001); J. ESPEJA, *El ministerio en la Iglesia. Un cambio de perspectiva* (Salamanca 2001).

y misión de los doce apóstoles, transmitido con la consagración sacramental» (n.42).

g) *El sacerdocio común en su relación al sacerdocio ministerial*

En estricta relación con el ministerio ordenado, en la profunda relación entre la comunidad eclesial y los ministerios, se sitúa ese binomio relacional del sacerdocio común o bautismal y el sacerdocio ministerial o jerárquico. Esta es otra preocupación expresada en la *Instrucción pastoral* en términos precisos: «De manera semejante hay quien niega la distinción entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, cuya diferencia “es esencial y no solo de grado”» (n.44). Esta cuestión ya había sido objeto de una explicación en la declaración *Mysterium Ecclesiae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1973).

El Concilio Vaticano II restableció a la expresión «sacerdocio común de los fieles» su sentido pleno, prestando nueva atención a sus raíces bíblicas y a sus fundamentos doctrinales, toda vez que el uso anti jerárquico de la expresión por parte de los Reformadores la había hecho desaparecer de la teología católica. La constitución dogmática *Lumen gentium* ha dado a esta expresión un lugar relevante (LG II, 10-12). El sacerdocio común guarda relación con el sacramento del bautismo; de modo que la vida cristiana es una ofrenda y alabanza ofrecida a Dios tributada por cada uno y por la Iglesia toda. Este sacerdocio, que es participación del sacerdocio de Cristo, se expresa en la liturgia (SC 7), en el testimonio de la fe y en el anuncio del evangelio (LG II, 10), en el sentido sobrenatural de la fe (LG II, 10), en la celebración de los sacramentos (LG II, 11). El Concilio, que utiliza también la expresión «sacerdocio ministerial», declaró la relación entre ambos sacerdocios en los siguientes términos: «Pero el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque difieran esencialmente y no solo en grado, sin embargo se ordenan el uno al otro; porque uno y otro, según su modo peculiar, participan del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y rige al pueblo sacerdotal, hace el sacrificio eucarístico en persona de Cristo y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo; los fieles, por su parte, concurren a la oblación de la eucaristía por su sacerdocio real, y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y la acción de gracias, en

el testimonio de la vida santa, la abnegación y la caridad activa» (LG II, 10). La cristología sacerdotal de la carta a los Hebreos nos presenta a Cristo, sumo sacerdote de la nueva alianza (cf. Heb 4,14-15; 7,26-28; 8-9)⁴²; de ese ministerio —dice la *Instrucción pastoral*— «participan algunos cristianos de manera especial, para hacerle presente sacramentalmente en la Iglesia» (n.44).

La relación entre ambas formas de sacerdocio, tal y como se refleja en la celebración de la eucaristía, puede ser determinada de una manera sacramental: ambas formas de sacerdocio se refieren al sacerdocio de Cristo; en la oblación de todo el cuerpo de Cristo se expresan el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, pues la comunidad —cuerpo de Cristo— es presidida por quien actúa «en persona de Cristo», que es cabeza del cuerpo. De esta forma, dentro del único pueblo de Dios, el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial de los obispos y presbíteros son inseparables, según la conocida sentencia agustiniana recogida por el Concilio a la hora de desarrollar la vocación propia del laicado: «Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano»⁴³. Los manuales de eclesiología españoles intentan establecer la diferencia esencial y la complementariedad entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, pues son conscientes de que se puede producir una distorsión que devalúa excesivamente el sacerdocio ministerial⁴⁴. Ello, como ya hemos indicado antes, constituye una de las preocupaciones fundamentales de la *Instrucción pastoral* que no duda en censurar las simplificaciones y fáciles contraposiciones que a veces se establecen entre un modelo de Iglesia «disciplinaria y carismático» y otro «jerárquico, legal, piramidal» (n.43).

En este contexto, los «Temas selectos de eclesiología» incluían —al hilo del párrafo 31 de *Lumen gentium*— la doctrina sobre el laicado, que pone la participación de los cristianos en el oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, en conexión con el bautismo. Este capítulo de la teología del laicado y sus líneas evolutivas, a raíz de la celebración del Sínodo de 1987, ha sido un lugar obligado tanto en los manuales como en los estudios monográficos⁴⁵.

⁴² Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984).

⁴³ S. AGUSTÍN, *Sermo 340*, 1: PL 38,1483. *Temas selectos de Eclesiología*, l.c., 360 (cf. LG IV, 33).

⁴⁴ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 260-265.

⁴⁵ S. MADRIGAL, «Jalones para una teología del laicado» en ID., *Vaticano II: remembranza...*, o.c., 298-322. J. A. ESTRADA, *La identidad de los laicos* (Madrid 1991). R. BERZOSA, *Ser laico en la Iglesia y en el mundo* (Bilbao 2000); J. PEREA, *El laicado: un género de vida*

h) *La Iglesia como sacramento de Cristo*

La sección eclesiológica de la *Instrucción pastoral* va presidida por este título: «La Iglesia, sacramento de Cristo». Enlaza así directamente con una de las designaciones más típicas de la Iglesia puesta en marcha por el Vaticano II. La constitución sobre la Iglesia recurre al término «sacramento» para expresar la naturaleza íntima de la Iglesia como misterio y sujeto histórico, como realidad a la vez divina y humana. Al comienzo de *Lumen gentium* se dice: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (n.1). Sin embargo, en el conjunto de toda la constitución, esta designación solo se aplica a la Iglesia en dos ocasiones (LG II, 9; VII, 48), sin mayor explicación. La expresión «sacramento», cuando está referida a la Iglesia, entraña una serie de significaciones: en primer lugar, pone de relieve su origen en Dios y en Cristo, así como su estricta dependencia de ellos; la noción «sacramento» está en profunda relación con el «misterio» de Cristo, puesto que la manifestación visible del designio salvador de Dios Padre que realiza su voluntad salvífica en Cristo encuentra su prolongación en la Iglesia peregrina. A ello hay que añadir este otro dato: la denominación de la Iglesia como sacramento quiere devolver al cristianismo su carácter comunitario y social, más allá de la estrechez del individualismo o del encorsetamiento en lo institucional. Por consiguiente, la denominación de la Iglesia como sacramento destaca el vínculo de la Iglesia con Cristo, de modo que en torno a esta caracterización se aglutinan las imágenes bíblicas de la Iglesia cuerpo de Cristo, esposa, nuevo pueblo de Dios, esto es, las dos dimensiones inseparables del «misterio» y del «sujeto histórico», pues la realidad simbólica y social que constituye al sacramento (*res et sacramentum*) nos remite siempre a una realidad mayor, fundamental y divina (*res tantum*). No decimos, pues, que la Iglesia sea un octavo sacramento, sino que «la iglesia puede llamarse analógicamente “sacramento de Cristo”, ya que Cristo mismo puede ser denominado “sacramento de Dios”, en dependencia total de Cristo, que debe ser llamado “sacramento primordial”. Los mismos sacramentos no tienen

eclesial sin nombre (Bilbao 2001); A. M. CALERO, *El laico en la Iglesia. Vocación y misión* (Madrid 2001); D. BOROBIO, *Misión y ministerios laicales* (Salamanca 2001). C. GARCÍA DE ANDOIN, *Laicos cristianos, Iglesia en el mundo* (Madrid 2004). J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 431-448.

realidad y sentido más que en el conjunto total que constituye la Iglesia»⁴⁶.

La reflexión sobre la naturaleza sacramental de la Iglesia está a la base de la reflexión de nuestros teólogos, reconociendo todos estos «valores»⁴⁷. En particular ha cultivado esta orientación S. Pié-Ninot, ya en su *Introducción a la eclesiología*, y ahora con especial intensidad en su obra reciente y sistemática de *Eclesiología* (2006), cuyo subtítulo reza así: «la sacramentalidad de la comunidad cristiana». La teología de la Iglesia-sacramento permite, por otro lado, cobrar conciencia de la responsabilidad de la comunidad cristiana con respecto a la salvación del mundo. Para unos, por la incorporación y el reconocimiento explícito de la Iglesia «signo e instrumento» de salvación (cf. LG II, 14, 16); para otros que, por medios solo conocidos por Dios, son asociados por el Espíritu al misterio pascual de Cristo, y a su Iglesia (cf. GS 22).

i) *La única Iglesia de Cristo*

La afirmación de la unidad teológica de la Iglesia y de la pluralidad histórica de las comuniones cristianas llevó al Concilio a establecer el modo de la presencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica y la existencia, fuera de los límites visibles de la Iglesia católica, de elementos o bienes que edifican la Iglesia de Cristo. En este sentido, la Comisión Teológica y la *Instrucción pastoral* recurren al famoso pasaje de LG I, 8: «Hay una única Iglesia de Cristo que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica... [...] Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, *subsiste en* la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan a la unidad católica». Como es sabido, en la historia de la redacción de este pasaje la expresión «subsiste en» vino a reemplazar la formulación inicial «es», cuyo uso comportaba la exclusión del valor de los «elementos de Iglesia» existentes fuera de la Iglesia

⁴⁶ *Temas selectos de eclesiología*, a.c., 365.

⁴⁷ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 188-206. Cf. L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil* (Paderborn 1972). J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Friburgo 1992).

católica⁴⁸. Sobre ello se ha expresado la encíclica *Ut unum sint* (1995) y la declaración *Dominus Iesus* (2000).

Este pasaje se explica con ayuda de *Unitatis redintegratio*, cuando habla de «la misma plenitud de gracia y de verdad que ha sido confiada a la Iglesia católica» (UR 3) para establecer que los elementos esenciales concedidos por el Señor existen con plenitud y por excelencia en la Iglesia católica. Dicha presencia plena y perfecta de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica no excluye la presencia de «muchos elementos de santificación y de verdad» fuera de su estructura visible. En virtud de estos elementos cristianos de fe y de vida, el decreto *Unitatis redintegratio* habla de «Iglesias orientales» y, con respecto a Occidente, de «Iglesias y comunidades eclesiales separadas». La encíclica de Juan Pablo II afirma que «fuera de los límites de la comunidad católica no existe el vacío eclesial, ya que esos “elementos” de Iglesia son la base objetiva de la comunión, aunque solo sea imperfecta» (*Ut unum sint*, 13).

Por tanto, las afirmaciones acerca de la única Iglesia de Cristo pueden ser situadas en un doble plano: por un lado, tal y como acabo de indicar, en sus repercusiones ecuménicas⁴⁹; por otro, en ese tema clásico de la pertenencia a la Iglesia y su necesidad para la salvación⁵⁰. Ambas dimensiones están presentes en la *Instrucción pastoral*: «La enseñanza del Concilio Vaticano II ha destacado tanto la continuidad que existe entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, como los elementos pertenecientes a la Iglesia de Cristo, presentes en otras Iglesias y comunidades eclesiales, que, por su misma naturaleza, tienden a la comunión plena» (n.37).

j) *El carácter escatológico de la Iglesia: Reino e Iglesia*

La denominación de la Iglesia como sacramento universal de salvación tiene una clara orientación escatológica. El texto de la Comisión Teológica Internacional tenía a la vista el último díptico de la constitución dogmática sobre la Iglesia. De entrada, hace la siguiente observación: «el capítulo VII de *Lumen gentium*, titulado «Índole escatológica de la Iglesia militante y su unión con la Iglesia celeste» no ha

⁴⁸ Véase sobre esta problemática: S. PIÉ NINOT, *Eclesiología...*, o.c., 145-149.

⁴⁹ S. MADRIGAL, «*Lumen gentium*, eclesiología y ecumenismo»: *Pastoral Ecuménica* 33/68 (2006) 51-87.

⁵⁰ J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, o.c., 336-359.

retenido mucho la atención de los comentaristas del Vaticano II. Sin embargo, es en cierta manera, la clave de lectura del capítulo II, puesto que señala el fin hacia el que se encamina el pueblo de Dios»⁵¹. Así estaría ya indicado en el artículo 9 que, entre las características propias del «pueblo mesiánico», señala que su fin es el Reino de Dios, incoado en la tierra. Esta idea de la consumación de la gloria celeste abre el primer artículo del capítulo VII (cf. n.48), que amplía la perspectiva sobre la Iglesia cuando recuerda que el pueblo de Dios es en su condición de sujeto histórico «escatológico» y que la Iglesia peregrina está unida a la del cielo. En este sentido, se afirma el carácter escatológico de la Iglesia: «Pertenece al misterio mismo de la Iglesia que este fin esté ya presente, de una manera escondida, en la Iglesia peregrinante».

La Iglesia es una en sus diversos estadios de la economía divina (prefiguración en la creación, preparación en la antigua alianza, constitución en los tiempos últimos, consumación al final de los siglos); y es también una en sus tres dimensiones de peregrinación, de purificación y de glorificación. Desde esta perspectiva de la unidad se contempla la difícil cuestión de la relación entre la Iglesia y el Reino.

Si en el pasado, la teología tendió a identificar Iglesia y Reino, algunas corrientes actuales tienden a distanciarlos acentuando unilateralmente el aspecto escatológico para el reino y el aspecto histórico para la Iglesia. La Comisión Teológica declara que el Concilio no trató expresamente esta cuestión, pero ha intentado discernir y destilar la enseñanza de *Lumen gentium* a partir de un estudio de sus textos. En cuanto a la realidad futura al fin de los tiempos, entre la Iglesia consumada y el Reino consumado no puede haber diferencia. ¿Qué tipo de relación se establece en el tiempo presente? A partir del artículo 5 se establece una relación muy sutil: «El Señor Jesucristo dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios». El comienzo de la Iglesia y la llegada del reino se manifiestan en simultaneidad; el crecimiento del Reino acompaña el crecimiento de la Iglesia: «Cristo, para cumplir la voluntad del Padre, inauguró el Reino de los Cielos en la tierra [...] La Iglesia, o sea, el Reino de Cristo ya presente en misterio, crece visiblemente en el mundo por la fuerza de Dios» (n.3). Y, de nuevo, se establece esta relación, en el n.5 teniendo a la vista la continuación de la misión de Cristo: «La Iglesia recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios y de instaurarlo en todas las naciones, y constituye el germen y el comienzo de este Reino

⁵¹ *Temas selectos de eclesiología*, l.c., 370.

en la tierra». En suma: la imagen del *germen* y del *comienzo* establece, a la vez, la unidad y la diferencia entre la Iglesia y el Reino. Como el Reino, también la Iglesia sufre persecución y violencia (LG I, 8); la Iglesia es santa, aunque cuente con pecadores en su seno (LG I, 8).

La Comisión se hacía, finalmente, esta pregunta: ¿se puede con justicia aplicar a la Iglesia la designación de «sacramento del Reino»? Su respuesta iba ligada a ciertos condicionamientos que se derivan del conjunto de la constitución sobre la Iglesia. Por lo pronto, hay que mantener el sentido analógico del artículo 1 (*veluti sacramentum*); en segundo término, hay que situarlo en la distancia que media entre el sentido pleno del cumplimiento del Reino y la situación peregrinante de la Iglesia. Pasando a una determinación más positiva: habría que afirmar que el término «sacramento» adquiere su sentido pleno de la realidad del Reino ya presente en la Iglesia (*iam praesens in mysterio*), y, por consiguiente, la Iglesia no es puro signo (*sacramentum tantum*), sino que la realidad significada está presente en el signo (*res et sacramentum*)⁵². Pienso que estas reflexiones teológicas, que retornan sobre la noción decisiva de la Iglesia como sacramento, esclarecen los breves apuntes de la Instrucción pastoral cuando afirman: «El estrecho vínculo entre el Reino de Dios y la Iglesia se ilumina a partir de la unidad existente entre las palabras y obras de Cristo y su misterio pascual [...] No es legítimo separar el Reino de Dios de la figura histórica de Jesucristo, muerto y resucitado y, por tanto, del Padre. Tampoco lo es disolver el significado de la Iglesia como verdadero sacramento de la comunión en Cristo. Y aunque la realización del designio divino de salvación pueda darse fuera de los límites de la Iglesia, no es correcto separar la noción de Reino de Dios de la realidad de la Iglesia» (n.38).

El hecho de que la Iglesia sea ya la presencia «in mysterio» del Reino, se esclarece definitivamente en María, «imagen e inicio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura» (LG VIII, 68). El corolario final de estas reflexiones sobre la Iglesia y el Reino no puede ser otro que el que corresponde al capítulo VIII de *Lumen gentium*: la Iglesia y el Reino encuentran su más alta realización en María. De ahí que Ratzinger resaltara el contenido del último capítulo de la constitución sobre la Iglesia, que está dedicado a la Madre de Dios, a la Virgen María, «primera Iglesia». Como es sabido, la integración del esquema mariológico en *Lumen gentium* fue precedida por

⁵² Cf. S. PIÉ NINOT, «La Iglesia, "germen y comienzo del reino de Dios"», en ÍD., *Eclesiología...*, o.c., 227-234.

un disputado debate. A su juicio, aquella decisión fue muy oportuna, pues le resulta sumamente acertado introducir el elemento mariano en la doctrina sobre la Iglesia, ya que así se pone de manifiesto su misterio⁵³. Una comprensión mariana de la Iglesia constituye un rechazo directo de un concepto meramente impersonal, organizativo y burocrático. En los manuales y ensayos elaborados sobre la falsilla de los ocho capítulos de la constitución dogmática *Lumen gentium* no suele faltar un capítulo o un epílogo mariológico, en el sentido de la Iglesia realizada y del necesario esclarecimiento del misterio de la Iglesia a la luz de la Virgen María y Madre de Dios.

5. Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II

El Vaticano II ha sido calificado como concilio del cambio, del *aggiornamento*, de la puesta al día, como un concilio de transición. Por su parte, J. M. Rovira, en un estudio sintético titulado significativamente *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, dejó dicho con lucidez: «Es un Concilio de *transición* porque sus afirmaciones de principio (el *qué* de las cuestiones) no llegan a encontrar el *cómo* de las decisiones y sobre todo de las formas e instituciones en las que deben encarnarse los principios. El Vaticano II es una transición porque, en más de un punto, no alcanza un pleno desarrollo de sus enunciados»⁵⁴. Son palabras que indican el camino de la nueva fase de recepción. Aunque aquí hayamos focalizado la recepción eclesiológica del Concilio en torno a los temas medulares de la *Lumen gentium*, no conviene olvidar su entronque profundo con las otras tres grandes constituciones y los decretos y declaraciones. Solo si se toman en cuenta todos estos documentos en su conjunto, quedan resumidas y reasumidas las intenciones básicas que Pablo VI asignó al Concilio: la noción de Iglesia, la renovación, la relación con las otras Iglesias y comunidades cristianas, la relación con el mundo de hoy. Es la síntesis que transmite el Sínodo de Obispos de 1985 en el título de su Relación Final: la Iglesia (LG) a la escucha de la Palabra de Dios (DV) celebra los misterios de Cristo (SC) para la salvación del mundo (GS). Para decirlo, como al principio de estas reflexiones con ayuda de un sumario salido de la pluma del actual

⁵³ *Iglesia, ecumenismo, política*, 25. Véase: J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR, *María, primera Iglesia* (Madrid 1982).

⁵⁴ J. M. ROVIRA, *Vaticano II...*, o.c., 20.

Papa: el primer texto aprobado por el Vaticano II fue la constitución sobre la liturgia; su tratamiento al principio de todos los otros trabajos obedeció a motivos pragmáticos, pero retrospectivamente obtiene un sentido mucho más profundo en la arquitectura del Concilio: «lo primero es la adoración». El segundo texto fue la constitución sobre la Iglesia, y, por naturaleza, «la eclesiología tiene que ver con la liturgia». La tercera constitución, sobre la revelación, habla de la palabra de Dios que es la que convoca a la Iglesia. Finalmente, la cuarta constitución muestra cómo la glorificación de Dios se muestra en el *ethos* ⁵⁵.

Para concluir, con el ánimo buscar nuevos impulsos en este proceso de recepción, conviene resaltar algunas líneas de síntesis que se han ido decantando con el paso de tiempo y que deben orientar la reflexión y la praxis:

— La relación entre la noción de pueblo de Dios y misterio de comunión, entre el sujeto histórico y el misterio que procede de la Trinidad, entre la institución y la comunión, ponen de manifiesto la realidad teándrica de la Iglesia y la orientación ascendente-descendente de la eclesiología. A la hora de la síntesis el principio hermenéutico de la sacramentalidad ofrece una gran ayuda.

— La alternativa eclesiología jurídica - eclesiología de comunión da cabida a una serie de problemas que tienen que ver con la comunión de fieles y la comunión de las Iglesias. Al nivel local y al nivel supralocal y universal nos encontramos con una serie de estructuras de naturaleza personal y colegial al servicio de la comunión que serán objeto de nuevas búsquedas. El problema de la relación entre primado y colegialidad viene coloreado de la fórmula comunión jerárquica.

— La doble dimensión *ad intra* - *ad extra*, representadas de forma paradigmática por *Lumen gentium* y por *Gaudium et spes*, respectivamente, son dos vías que nos ayudan a pensar el ser y el estar de la Iglesia en la historia humana. Si en otros momentos dominó, según se ha dicho, la orientación hacia el compromiso, hoy se siente, incluso desde la nueva evangelización a una rehabilitación de las formas más básicas de iniciación de la fe dado que amplios sectores tradicionalmente considerados cristianos, lo son en cuanto bautizados, pero carecen de identidad y de actitud cristiana.

— En la línea de una adecuada recepción de la doctrina conciliar, donde se ha privilegiado notablemente una hermenéutica de reforma,

⁵⁵ J. RATZINGER, «La eclesiología...», a.c., 131s.

y no de ruptura, se corre el riesgo de espolpear la letra dejando a un lado el espíritu que le animó en su momento. En particular, habría que recuperar el espíritu de la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, con la que Juan XXIII inauguró el Vaticano II ⁵⁶, y también es oportuno recuperar una teología del diálogo eclesial en la línea marcada por la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI ⁵⁷.

⁵⁶ V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología* (Salamanca 1999) 21-52.

⁵⁷ A. M. NAVARRO, «*Colloquium salutis*». *Para una teología del diálogo eclesial. Un dossier* (Vitoria 2005).

