

Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: Pueblo de Dios y/o Misterio de Comunión

SANTIAGO MADRIGAL*

1. A LA BÚSQUEDA DE UN “CONCEPTO FUNDAMENTAL” DE IGLESIA

A lo largo de su historia la realidad de la Iglesia ha sido representada con numerosas *imágenes*, es decir, con símbolos evocadores, conceptos o sensibilizaciones intuitivas que intentan expresar el misterio que encierra. En el punto de partida están las imágenes bíblicas (pueblo, cuerpo, esposa, redil, templo, etc.); una catalogación amplia y abarcante ofrecen los párrafos 6 y 7 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (LG). Entre la Escritura y el Vaticano II median siglos de reflexión y de sucesivas reelaboraciones debidas a la reflexión patristica (madre, casta meretriz, nave, arca, columna, etc.), a la teología medieval (reino, Iglesia militante y triunfante, cuerpo místico), o al tiempo posterior a la Reforma (sociedad perfecta, maestra, etc). Todo este bagaje ha llegado hasta el Concilio, que, siendo caja de resonancia de muchas de estas representaciones, otorga un relieve especial a estas nociones: misterio-sacramento, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, comunión, sociedad, institución.

*Profesor de Teología. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.

En esta perspectiva es ya casi un clásico el estudio de A. Dulles, *Modelos de Iglesia*, donde describe estos cinco modelos: institución, comunión mística, sacramento, heraldo, servidora. El teólogo norteamericano asignaba al uso de “modelos” en Eclesiología una doble virtualidad: los modelos sirven, por un lado, para sintetizar lo que sabemos de la Iglesia; por otro, son instrumentos de descubrimiento que nos permiten alcanzar nuevas visiones teológicas. En cualquier caso, permiten sistematizar un cierto aspecto del misterio de la Iglesia y nos aproximan a su realidad histórica; su correspondencia con el misterio que quieren representar es siempre parcial. Iluminan sólo determinados aspectos. Como ejemplo del vigor de esta metodología bastará con referirse al estudio de J. A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (1988), que vertebra su reflexión eclesiológica a partir de estas nociones o imágenes: misterio, sacramento de salvación, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, Iglesia de los pobres¹.

Todas estas aproximaciones “metafóricas” se confrontan en último término con esta cuestión radical: ¿puede definirse la Iglesia? Congar se hizo esta pregunta poco antes de inaugurarse el Concilio y aducía cuatro nociones que se ofrecen a hacerlo: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo (*congregatio fidelium*), sociedad, comunión. El sabio dominico auguraba un gran futuro para esta última idea. El tiempo le ha dado la razón. Haciendo balance de la Eclesiología posconciliar, a los 25 años del Vaticano II, A. Antón podía sentenciar: “El concepto clave para interpretar la Eclesiología del Vaticano II y el que mejor compendia los resultados en su doctrina eclesiológica y en la renovación de la Iglesia es el de *comunión*”².

¹ Cf. A. DULLES, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975; reelaborada y ampliada en 1987). J. A. ESTRADA, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una Eclesiología mística* (Salamanca 1988).

² A. ANTON, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1990) 281. Y. CONGAR, *¿Puede definirse la Iglesia? Destino y valor de cuatro nociones que se ofrecen a hacerlo*, en: *Santa Iglesia* (Barcelona 1965, original de 1961) pp. 23-44.

No cabe duda de que la palabra *communio* ha hecho carrera en la Eclesiología posconciliar; esta dinámica encierra una cierta paradoja, ya que los documentos conciliares no registran una reflexión expresa sobre esta categoría ni aparece, a primera vista, con la relevancia que la convirtiera *ipso facto* en la idea directriz de los textos del Concilio Vaticano II³. A primera vista y de modo explícito, este rango corresponde más bien a esa aproximación a la Iglesia en clave de “misterio/sacramento” que preside el capítulo I de LG, o al título del capítulo II de LG, esto es, “pueblo de Dios”. Abundando en ello, y a la búsqueda de un “concepto fundamental” de Iglesia en el tiempo posconciliar, se puede recurrir a dos documentos muy significativos: el Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985 afirmaba en su Relación final (II, n. 18): “La *ecclesiología de comunión* es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio”; por su parte, la Comisión Teológica Internacional reconocía el mismo año que “la expresión *pueblo de Dios* ha acabado por designar la *ecclesiología conciliar*”⁴. Si se considera que la Relación final del Sínodo gusta expresar el “misterio de la Iglesia” en términos de comunión, y que la imagen de Pueblo de Dios es una de las posibles descripciones de la Iglesia (II, n. 9), podemos afirmar que la pregunta genérica y radical, ¿puede definirse la Iglesia?, se ha concretado en estas otras dos más específicas: ¿qué ha ocurrido en el posconcilio con la noción de Pueblo de Dios? ¿Se ha desarrollado la Eclesiología de la *communio* contra la Eclesiología del Pueblo de Dios? Estas son las cuestiones fundamentales que voy a plantear.

Un “modelo de Iglesia” puede definirse como un sistema de conceptos lógicamente trabado que, aunando los datos de la Revelación y la experiencia o análisis de la realidad, ayuda a comprender y proyectar ese complejo entramado social humano-divino que es la Iglesia. Dulles contemplaba la posibilidad de que en un determinado momento domine un cierto modelo y

³ B.J. HILBERATH, *La Iglesia como «communio»: ¿fórmula mágica o programa de acción?*: *Selecciones de Teología* 34/133 (1995) 15-23.

⁴ Comisión Teológica Internacional, *Temas selectos de Eclesiología*, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996* (Madrid 1998) 336.

ese modelo dominante queda caracterizado como un “paradigma”. En el tiempo posconciliar, la Eclesiología del Pueblo de Dios y la Eclesiología de comunión están funcionando como verdaderos paradigmas. Podemos anticipar una caracterización de estos dos grandes paradigmas: la Eclesiología de comunión parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelación de la Iglesia en la noción de *communio*, encuentra su realización plena en la eucaristía; sus conceptos básicos son Cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía. Sin desconocer la realidad de pueblo de Dios la relega a segundo término. Por su parte, la Eclesiología de Pueblo de Dios determina la realidad de la Iglesia a partir de conceptos como pueblo de la alianza, historia de la salvación, historicidad y escatología; subraya la dimensión social y comunitaria de la salvación, el sacerdocio común, la igualdad de todos los creyentes, la misión en la relación Iglesia-mundo. Ambas Eclesiologías pueden apelar a la Escritura, a la tradición, a los textos conciliares. De fondo queda la discusión sobre la interpretación englobante de la doctrina del Concilio a la búsqueda una categoría eclesiológica fundamental de entre las suministradas por el Vaticano II. En suma: la intención primera de estas páginas será recorrer las vicisitudes de la noción *pueblo de Dios* y de la *Iglesia-comunión* en el proceso de recepción del Vaticano II en el que estamos inmersos; de este modo aflorarán también las cuestiones más candentes de la Iglesia posconciliar.

2. AVATARES Y DESTINO DE LA ECLESIOLOGÍA DEL PUEBLO DE DIOS

La categoría de Pueblo de Dios ha dejado tras de sí una historia atormentada; comenzaré presentando algunos indicadores significativos. Mons. G. Philips, redactor de LG, al comentar el pasaje de LG 6 sobre las diversas imágenes de Iglesia, llama la atención sobre la ausencia del tema de Pueblo de Dios en esa enumeración y da razón de ello en estos términos: “No sería

suficiente responder que más adelante todo un capítulo será consagrado a este tema: en realidad el término «Pueblo de Dios» no se puede aplicar a la Iglesia como una comparación sino como la expresión de su mismo ser. No se puede decir: la Iglesia es semejante a un pueblo de Dios, como diríamos: el Reino es semejante a un grano de mostaza. Hay que afirmar: la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad⁵. Sin embargo, ya en 1985, G. Colombo llamó la atención sobre el eclipse de la categoría de Pueblo de Dios a expensas de las nociones de *comunión* y *sacramento*, convertidas en clave de lectura de los textos conciliares; denunciaba una incoherencia o, al menos, una inadecuación en la interpretación de LG. Para Colombo la categoría fundamental de la Constitución es Pueblo de Dios⁶. A los veinte años de la clausura del Concilio, en el *Informe sobre la fe*, Ratzinger centraba la crisis de la Iglesia posconciliar en una interpretación sociologizante y en clave horizontal del concepto de Pueblo de Dios; una valoración que repetía en tonos igualmente rotundos en 1992 con motivo del vigésimo aniversario de la revista *Communio*: Pueblo de Dios se ha utilizado como “arma arrojada contra una concepción jerárquica de la Iglesia”. C. M. Galli señala que en el marco del Sínodo Extraordinario de 1985 se produjo el mayor debilitamiento de nuestra categoría. Tendremos ocasión de comprobar la emergencia, el crecimiento, el vigor y la prestancia de la Eclesiología de comunión en los últimos quince años; en cualquier caso, E. Klinger, que se cuenta entre quienes defienden la prioridad de la Iglesia-pueblo de Dios, tacha de abusiva la pretensión interpretativa globalizante esgrimida por la

⁵ *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I (Barcelona 1968) 132.

⁶ Véase: G. COLOMBO, *Il “Popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell’ecclesiologia post-conciliare*: *Teologia* 10 (1985) 97-169; J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 5-33; J.A. DOMINGUEZ, *Las interpretaciones posconciliares*, en: P. RODRIGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de “Lumen gentium”* (Madrid 1994) 39-87. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Das Neue Volk Gottes* - *Rückfrage nach einer umstrittenen Bestimmung der Kirche*, en: J. ERNST-St. LEIMGRUBER (eds.), *Surrexit Dominus vere* (Paderborn 1995) 209-225. G. MAZZILO, *“Popolo di Dio”: categoría teológica o metáfora?*: *Rassegna di Teologia* 56/5 (1995) 553-587. C. M. GALLI, *La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios*: *Medellín* 86 (1996) 70-119.

Eclesiología de comunión contra la Eclesiología del Pueblo de Dios⁷. Al cabo de estos treinta y cinco años de recepción del Vaticano II, tampoco han faltado voces que señalen la insuficiencia de la categoría de Pueblo de Dios para vertebrar la Eclesiología. Esta *desafección* hacia la doctrina conciliar -que ha de tener sus razones- forma parte de lo más peculiar de la suerte que ha corrido esta noción hegemónica del Vaticano II. Voy a replantear estas vicisitudes en tres momentos: presentaré, en primer lugar, la teología conciliar sobre la Iglesia-Pueblo de Dios; en segundo lugar, indicaré algunas formas más significativas de su interpretación posconciliar; finalmente, evaluaré este proceso de recepción y las posibilidades y límites de la noción de Pueblo de Dios como categoría eclesiológica fundamental.

2.1 Riqueza y verdad de una visión de Iglesia como Pueblo de Dios

Dado el cuestionamiento y deterioro sufrido por nuestra categoría, es menester evocar y repristinar la riqueza y verdad de esta visión de la Iglesia en el documento conciliar⁸. En la elaboración de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, resulta sumamente significativo el rechazo del esquema presentado por la Comisión preparatoria, dominado por la visión de la Iglesia como “sociedad perfecta”, y su sustitución por un nuevo esquema que arranca de la consideración del “Misterio de la Iglesia” para comprender a la Iglesia desde sus raíces trinitarias y cristológicas. Porque

⁷ Cit. por J. MEYER zu SCHLOCHTERN, *Ist die Kirche Subjekt oder Communio? Anmerkungen zu einem ekklesiologischen Begriffskonflikt*, en: W. GEERLINGS-M. SECKLER (eds.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform* [FS H.J. Pottmeyer] (Freiburg 1994) 221-239, aquí:223.

⁸ Tomo el título de Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ* (París 1984) 109-122. Algunos trabajos más significativos: Y. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*: Concilium 1 (1965) 9-33; O. SEMMELROTH, *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios*, en: G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II*, I (Barcelona 1968). M. KELLER, *Volk Gottes als Kirchenbegriff* (Köln 1970). J. A. ESTRADA, *Pueblo de Dios*, en: I. ELLACURIA-J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, II (Madrid 1990), 175-188.

en su sentido bíblico, la palabra *mysterion* incluye no sólo la realidad oculta y trascendente del plan salvífico de Dios, sino también su manifestación visible y su realización histórica. El misterio de la Trinidad y su designio salvífico se concretan en la realidad de Jesucristo y se configuran “sacramentalmente” en su Iglesia. De ahí resulta, como verdad arquitectónica, la unidad indisoluble de los dos primeros capítulos de *Lumen gentium*, una unidad que expresan las categorías de *Misterio* y *Pueblo de Dios*. Estos dos primeros capítulos de LG, auténtica clave de bóveda de la Constitución, representan una síntesis en equilibrio tenso entre el aspecto trascendente, indicado preferentemente por el término *Misterio*, y el aspecto inmanente, indicado preferentemente por la noción de *Pueblo de Dios*.

Los teólogos han valorado positivamente que el Vaticano II haya reconocido una pluralidad de legítimas descripciones, figuras e imágenes de la Iglesia (cf. LG 6-7), y que se asocien en pasajes significativos expresiones como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu (LG 17; PO 1; AG 7). Ahora bien, el texto conciliar ha privilegiado el modelo de la Iglesia, “Pueblo de Dios”, que da título al capítulo II de la Constitución, y que antecede al tratamiento de la jerarquía (capítulo III). Los primeros comentaristas han hablado de una “revolución copernicana” que transforma la secuencia Misterio-Jerarquía-Pueblo en esta otra: Misterio-Pueblo-Jerarquía. ¿Qué significa esta opción y a qué obedece? Podemos explicitarlo recurriendo a la historia de la redacción del texto, pero por lo pronto parece claro que la teología de la comunidad precede a la teología del ministerio jerárquico (colegialidad, papado, episcopado, presbiterado, diaconado); o, como señalara el entonces cardenal Wojtyła, la constitución jerárquica de la Iglesia presupone la constitución del pueblo de Dios.

El segundo esquema, presentado por la Comisión teológica para la segunda sesión (1963), incluía un capítulo sobre “El Pueblo de Dios y, en especial, los laicos”. Tras las deliberaciones se decidió una mutación significativa: los enunciados dispersos sobre el Pueblo de Dios debían ser unificados en un solo capítulo que seguiría al capítulo introductorio. Así se va a llegar al

texto definitivo. Se trataba no sólo de subrayar que la realidad del Pueblo de Dios forma parte del misterio de la Iglesia y no se puede desligar de él, sino que la estructura interna reclama que se trate primero del Pueblo como totalidad, con toda clase de personas, después de las diversas categorías, jerarquía, laicos y religiosos; el Pueblo es, en el plan salvífico de Dios, del orden del fin, mientras que la jerarquía entra en la categoría de medio; ese capítulo segundo situaba el misterio de la Iglesia originado en la Trinidad en el tiempo humano, en la historia de Dios con el Pueblo de su elección⁹. Así quedaba precisada la noción de Pueblo de Dios en su sentido teológico: todos los creyentes en tanto que partícipes de los acontecimientos de la historia de la salvación (según el texto de 1 Pe 2, 9). La designación *pueblo de Dios*, como expresión de la autoconciencia conciliar de la Iglesia, se despliega en LG II, 9-17. “Pueblo de Dios” mienta, en primer término, el conjunto o la totalidad de los fieles antes de cualquier distinción por razón de carisma o ministerio. LG 9 afirma que la voluntad salvífica universal de Dios se realiza históricamente constituyendo un Pueblo; este Pueblo, primero israelita, después “mesiánico” tiene un significado universal para todo el género humano. A esta introducción le siguen dos bloques. El primero (LG 10-12) describe a la Iglesia como pueblo sacerdotal y profético señalando lo que es común a todos los miembros del Pueblo de Dios en el plano de la existencia cristiana antes de cualquier distinción de oficio o de estado. Concretamente, afirma el sacerdocio común y el sentido de la fe de todos los cristianos. Sobre la gracia bautismal y la participación de todos los creyentes en la función salvífica y mesiánica de Cristo, se asienta la unidad interna de la Iglesia a partir de la común ontología de la gracia, la dignidad e igualdad fundamental previas a toda diversidad por carisma o ministerio. El segundo bloque (LG 13-17) parte de una profundización de la catolicidad de la Iglesia para indicar cómo el Pueblo de Dios se extiende en la humanidad más allá de los límites visibles de la Iglesia; la noción de Pueblo de

⁹ Para más detalle, véase la alocución de Mons. Garrone (17-IX-64), *Rationes propter quas Caput 'De populo Dei' immediate post Caput I 'De mysterio Ecclesiae' ponendum aestimatur* (AS III/I, 209-210). Para la intervención del Cardenal Wojtyła, cf. AS II/III, 154.

Dios ofrece una perspectiva para tratar la relación entre católicos, cristianos no católicos y todos los demás hombres posibilitando el planteamiento de diversas formas de pertenencia (LG 15) y de ordenación (LG 16) a la unidad católica de la Iglesia. Esta sección concluye señalando la naturaleza misionera de la Iglesia.

¿Cuál es, por tanto, la *riqueza* de una visión de Iglesia como Pueblo de Dios? Frente a una Eclesiología jurídica y societaria, un capítulo sobre el Pueblo de Dios introduce la perspectiva histórico-salvífica para mostrar la encarnación del plan salvífico de Dios realizado por Cristo en la historia concreta de la humanidad. Se resalta el carácter abierto, peregrinante e inacabado de la Iglesia en un permanente dinamismo escatológico hacia el Reino de Dios Padre. La perspectiva universalista inscrita en la noción de Pueblo de Dios entraña, además, un gran potencial ecuménico y una aptitud natural para situarse en el diálogo interreligioso. Por otro lado, la idea de Pueblo de Dios expresa la realidad sacramental común a todos los bautizados; frente a la Eclesiología de la sociedad perfecta y desigual, la participación de todos los creyentes en la triple función de Cristo (sacerdote, profeta, rey) y, por tanto, en la misión apostólica de la Iglesia, entronca con la sensibilidad contemporánea que integra mediante la participación democrática a todos los miembros en la responsabilidad común de la sociedad.

Estas reflexiones quieren subrayar el potencial eclesiológico inamisible de la noción de Pueblo de Dios reflejado en el texto conciliar. Ahora bien, ¿cómo y por qué se ha bloqueado este potencial eclesiológico? ¿Cuál ha sido su destino? ¿Por qué despierta reacciones tan vivas y tan encontradas: críticas aniquiladoras, que le niegan el pan y la sal, o entusiasmos desmedidos? Voy a reproducir sumariamente, haciendo algunas catas en el tiempo, interpretaciones posconciliares de la categoría de Pueblo de Dios que dan cuenta de su destino, que se podría formular así: se ha convertido en *articulus stantis cadentis* de la renovación conciliar. Su destino -esta es mi interpretación- ha sido convertirse en piedra de choque frente al malestar eclesiológico que provocaba aquella imagen heredada de la *societas*

perfecta, inaequalis sive hierarquica, cuyo principio básico había sido recogido por el Decreto de Graciano en el siglo XII: hay dos clases de cristianos¹⁰. En este punto saltan chispas. Este conflicto hipoteca su riqueza, pues orienta su interpretación de forma unilateral. Para unos, se convierte en la quintaesencia de una “visión antijerárquica” de Iglesia; para otros, en una “promesa vacía”.

2.2 Variaciones modernas del concepto de Pueblo de Dios

En el tiempo posconciliar se puso muy pronto de manifiesto una falta de consenso acerca de la noción de pueblo de Dios. H. Küng destacaba en la articulación de su obra *La Iglesia* (1967) la preponderancia de la categoría Pueblo de Dios, pues le parece más radical que las imágenes de cuerpo o templo. Por su parte, J. Ratzinger ha defendido en sus estudios titulados *El nuevo Pueblo de Dios* (1969) una prioridad interna de la noción de cuerpo de Cristo; sin rechazar la categoría de Pueblo de Dios, en su *Eclesiología* predomina la idea eucarística sobre otras nociones, de forma que el nuevo Pueblo de Dios resulta del cuerpo de Cristo. Emerge así en el tiempo posconciliar el debate suscitado por M. D. Koster que, en su *Ekklesiologie im Werden* (1940), criticó la noción de cuerpo místico porque mantenía la *Eclesiología* en un nivel precientífico. La *Eclesiología* debe comprender la Iglesia como Pueblo de Dios, ya que ésta sería una determinación esencial frente las imágenes o metáforas que encierran un significado subordinado. Este debate encontró un final abrupto con ocasión de la encíclica *Mystici*

¹⁰ Esta visión aparece sintetizada en este texto de Pío XII, recogido en *Ad sinarum gentes*, AAS 47 (1955) 8-9: “Por voluntad de Cristo, los cristianos están distribuidos en dos órdenes, el de los clérigos y el de los laicos. Por la misma voluntad ha sido constituido un doble poder sagrado: el del orden y el de la jurisdicción. Además, e igualmente por disposición divina, se accede al poder de orden -el que hace la jerarquía de los obispos, sacerdotes y ministros- por la recepción del sacramento del orden; en cuanto al poder de jurisdicción, ha sido directamente conferido al Pontífice supremo en razón del derecho divino, y a los obispos en virtud del mismo derecho, pero únicamente por el sucesor de Pedro”.

Corporis (1943), donde Pío XII sancionaba la Eclesiología del cuerpo místico. Late aquí un problema, de naturaleza exegética y de profundas repercusiones eclesiológicas, que se ha manifestado en el debate posconciliar: la prioridad o la precedencia de la noción de pueblo de Dios sobre la de cuerpo de Cristo, o viceversa, a la hora de interpretar la Iglesia. Las dos imágenes están presentes en la obra paulina; el núcleo del problema estará en mostrar cómo se armoniza la perspectiva histórico-salvífica (Pueblo) y la dimensión cristológica (Cuerpo). A este respecto, en el artículo programático sobre “La Iglesia como Pueblo de Dios” en el primer número de la revista *Concilium* (1965) subrayaba la necesidad de completar la idea de pueblo de Dios con la de cuerpo de Cristo para describir más precisamente la realidad eclesial.

Estas tomas de postura proceden del tiempo inmediatamente posterior al Concilio; las discusiones se han planteado en nuevos contextos. El desarrollo de una Eclesiología del Pueblo de Dios ha encontrado en la situación Latinoamericana nuevos impulsos de la mano de Medellín (1968). A Quiroz Magaña, autor de la primera síntesis sobre la Eclesiología de la liberación, declaraba a este respecto: “Pueblo de Dios es una de las categorías bíblicas más queridas”¹¹. Uno de los primeros impulsos se debe a L. Boff, que ha reflexionado sobre el nacimiento de un nuevo modelo de Iglesia basado en el fenómeno de las comunidades eclesiales de base y en la afirmación de “la Iglesia a partir de los pobres”. La lucha de la Teología de la liberación por una Iglesia y una Teología que asuma en su reflexión y en su acción el sufrimiento y la suerte de las empobrecidas masas populares de Latinoamérica, por un lado, y las medidas tomadas por el Magisterio, por otro, son expresión de profundas discusiones acerca de la tarea de la Iglesia en el mundo y en la sociedad que se han dado cita en la noción “Pueblo de Dios”, retraducida en la forma de “Iglesia del pueblo”, “Iglesia de los

¹¹ A. QUIROZ, *Eclesiología en la Teología de la liberación*, en: I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium liberationis*, II (Madrid 1990), 253-272; aquí: 263. Cf., *Eclesiología en la Teología de la liberación* (Salamanca 1983). Otra valoración C. M. GALLI, *La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios*: Medellín 86 (1996) 70-119.

pobres”. L. Boff habla (*Iglesia: carisma y poder*) del pueblo en el sentido de “clase desprivilegiada”; este pueblo es Pueblo de Dios en tanto que los bautizados configuran comunidades de fe, esperanza y caridad. Las comunidades de base constituyen ese pueblo en marcha. Estos principios han de servir para la renovación de la Iglesia y de la Eclesiología: en la Iglesia reina una igualdad básica; todos son pueblo de Dios, todos participan en Cristo, ello modifica profundamente las relaciones referentes al enseñar, regir, santificar. El colorido político que adquiere la noción de “Pueblo de Dios” ha provocado la reacción de la Congregación para la Doctrina de la fe: en esta dirección -dice la *Instrucción* de 1984- se falsea el sentido de la expresión “pueblo de Dios”. Se critica, entonces, la noción de Iglesia popular, como “Iglesia de clase”, la “Iglesia del pueblo sometido”, que implica un cuestionamiento de la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, sacando la consecuencia de que es el pueblo la fuente de los ministerios. Esta confrontación con la teología de la liberación, que dio lugar a una segunda Instrucción dos años después, pone de manifiesto que el debate se sitúa en el núcleo del concepto teológico para interpretar la Iglesia; los temores de la Congregación radican en una pérdida de la unidad sacramental entre Cristo y la Iglesia.

Quisiera aducir, en este marco, la toma de postura -menos conflictiva, pero no menos apasionada- de dos teólogos hispanos frente al capítulo segundo de *Lumen gentium*, que aparece en sendas obras bastante representativas de la segunda mitad de los años ochenta. Olegario González de Cardedal, que recrimina el “uso abusivo” de la categoría pueblo en los últimos años, niega que “sea el concepto central para el Concilio”, pues presupone todo lo que se ha dicho anteriormente de la Iglesia sacramento y como cuerpo de Cristo. La fórmula “Pueblo de Dios” designa “a la comunidad reunida para estar delante de Dios, orando ante El, convocada por El para ser devuelta al mundo como su pueblo testigo entre las gentes. Desde aquí no se deduce absolutamente nada sobre su organización interna” (...) “Todo lo que se ha dicho en torno a ella como si equivaliera a una organización popular o democrática está sencillamente fuera de lugar”. Por otro lado,

si de la Iglesia no dijésemos más que es pueblo de Dios, nos habríamos quedado en el Antiguo Testamento” (...) “Pensar que la noción de Iglesia como pueblo de Dios da pie a una comprensión democrática de ella en el sentido que esta palabra tiene en los regímenes modernos está fuera de lugar”¹².

Para Jon Sobrino, el Concilio ha redescubierto “lo que es la Iglesia como *pueblo de Dios al servicio del reino de Dios*”. Recalca que la visión de la Iglesia como *sacramento de salvación* para el mundo es la verdadera revolución a nivel eclesiológico, de modo que hacia fuera la Iglesia se define como servidora, misionera, apostólica y evangelizadora. Porque, hacia dentro, la Iglesia es ante todo “Pueblo de Dios” (LG 9-17), “con anterioridad a cualquier diferenciación, teológica o funcional, de los diversos carismas y ministerios. Dios comunica la fe e instituye una alianza con todo un pueblo: de ahí que las relaciones dentro de ese pueblo sufren una democratización formal, basadas en la igualdad y la fraternidad, y que la legítima autoridad en la Iglesia tenga que realizarse dentro de ese pueblo, al servicio de ese pueblo y contando con los aportes de ese pueblo”. A su juicio, la Eclesiología de Pueblo de Dios contrarresta una Eclesiología orientada excesivamente hacia el cuerpo “místico” de Cristo, hacia la excesiva jerarcología de ese cuerpo, la tendencia hacia el elitismo de la fe. Con ella se devolvió a la base universal de la Iglesia, a la totalidad de los creyentes, la primacía sobre las partes, y se consagró la fraternidad como modo de relación dentro de la Iglesia¹³.

Para completar estas variaciones sobre el concepto Pueblo de Dios, recurriré finalmente a las reflexiones del cardenal Ratzinger trazando las líneas

¹² O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Teología en España (1965-1987)*, en: J. M. LABOA (ed.), *El Postconcilio en España* (Madrid 1988), 61-184; aquí: 162-163; véase también, R. BLAZQUEZ, *Postconcilio y Eclesiología en España*, 185-217.

¹³ J. SOBRINO, *El Vaticano II y la Iglesia en América Latina*, en: C. FLORISTAN-J.J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985), 105-134, aquí: 108-109.

maestras de la Eclesiología del Vaticano II¹⁴. Como líneas de fuerza conciliares subraya la noción de Cuerpo de Cristo y de la eclesiología eucarística, la temática de la colegialidad y la noción de Pueblo de Dios. Hace una valoración de los méritos de una visión de Iglesia como Pueblo de Dios: “Aquí se manifiesta con claridad el carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres, la unidad interna del pueblo de Dios, incluso más allá de las fronteras del ámbito sacramental; la dinámica escatológica; la provisionalidad y fragmentariedad de la Iglesia, necesitada siempre de renovación, y, por último, también la dimensión ecuménica, es decir, las diversas maneras en que se hacen posibles y reales la unión y la ordenación a la Iglesia, aún por encima de los confines de la Iglesia católica”. “Todo esto es -dice- lo que se puede buscar en el concepto de Pueblo de Dios”. ¿No hay nada más? ¿Refleja esta enumeración todas las valencias inscritas en la noción conciliar? Resulta que, después de subrayar la necesidad de leer al tiempo las nociones de Pueblo de Dios y Sacramento, el Cardenal declara: “se cae en el absurdo cuando se quiere deducir una nueva concepción de la jerarquía y del laicado fundándose en el hecho de que el capítulo sobre el pueblo de Dios antecede al capítulo sobre la jerarquía, como si todo bautizado fuese ya portador de la plena potestad sagrada y la jerarquía se redujera a ser únicamente un factor destinado a favorecer el buen orden”. (...) Y apostilla: “Pero este capítulo no puede servir de fundamento para una teología específica del laicado por la sencilla razón de que *todos* pertenecen al pueblo de Dios: se trata aquí de la Iglesia como un todo y de su esencia”.

Este es el punto: más allá de las interpretaciones sociologizantes de la idea de Iglesia vertidas en versiones reduccionistas de la expresión “Pueblo de Dios”, ¿qué consecuencias han de sacarse del hecho de que el Vaticano II antepone la teología de la comunidad (LG II) a la teología del ministerio ordenado (LG III)? Pueblo de Dios pone de relieve una Iglesia

¹⁴ J. RATZINGER, *La eclesiología del Vaticano II*, en: *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987), 5-33.

de bautizados; es clave de bóveda para lograr un equilibrio entre el estamento clerical y el laicado en la dirección de la igualdad fundamental (cf. LG 32). El capítulo II de LG nos enseña a ver el ministerio en la comunidad y ante la comunidad, pero nunca fuera de ella; devuelve la calidad de “cristiana” a la vida de los laicos desde el sacerdocio común. Pueblo de Dios es antídoto frente a una Eclesiología de la sociedad perfecta y desigual, con el reconocimiento por el sacerdocio común de la participación en el triple *munus* de Cristo, sacerdote, profeta y rey, en el dinamismo carismático y en la doctrina del *sensus fidei*. El Pueblo de Dios, reunido en comunidad y presidido por su ministro, es “sujeto” activo de la vida litúrgica y sacramental (LG 11); el Pueblo de Dios, como sujeto activo de la fe, detenta una autoridad doctrinal; su ejercicio de la función profética y del *sensus fidelium* (LG 12) trastoca un planteamiento simplista de la Iglesia docente-discente y reabre los capítulos de la corresponsabilidad y de la sinodalidad, cuyos mejores logros han sido la renovación de los sínodos diocesanos, una de las formas de participación democrática en la Iglesia¹⁵. ¿Se roza así peligrosamente el “sociologismo”? Y lo contrario, ¿no roza peligrosamente el “clericalismo” y “juridicismo pre-conciliar”? A mi juicio, sacar estas consecuencias del capítulo segundo de LG es lo que provoca más reticencias hacia una Eclesiología del Pueblo de Dios, pues obliga a repensar a fondo el binomio clérigos-laicos; reticencias pocas veces confesadas, travestidas a menudo en la acusación del escaso valor eclesiológico de la noción de Pueblo de Dios.

2.3 Pueblo de Dios como categoría eclesiológica fundamental

Reconocidos los límites y las deformaciones desviantes, hay que preguntar finalmente: ¿en qué medida sirve Pueblo de Dios como categoría básica fundamental para articular una Eclesiología? ¿Sirve de piedra angular para

¹⁵ Cf. N. GREINACHER, *Wir sind das Volk Gottes! Zur Demokratisierung der Kirche*: Diakonia 23 (1992) 303-311.

levantar el edificio eclesiológico? Se ha dicho con mucha ligereza que Pueblo de Dios como *nombre* de la Iglesia carece de fundamentación bíblica y que nos mantiene en un estadio vétero testamentario. Ello es menospreciar la concepción bíblica original de la noción *Pueblo de Dios* y desconocer la interpretación conciliar que explicita de sobra (cf. LG 9) los componentes cristológicos del *nuevo Pueblo de Dios*, “pueblo mesiánico”, de modo que refleja con transparencia, aunque no de modo exclusivo, el *misterio* de la Iglesia.

Aquellas críticas no sirven para echar por tierra la *verdad arquitectónica* de los dos primeros capítulos de LG, que la Comisión Teológica Internacional ha expresado en esta fórmula: Pueblo de Dios es el sujeto histórico del misterio de la Iglesia¹⁶. Esta es la línea interpretativa defendida en 1985 por G. Colombo cuando, a la par que abogaba por la centralidad de la categoría de Pueblo de Dios en los textos, denunciaba estos dos peligros cruzados en las interpretaciones posconciliares: des-historización de la Iglesia negando su encarnación histórica (a manos de interpretaciones que abundan sobre el misterio de la Iglesia) y des-teologización de la noción al ser reducida a una mera interpretación socio-política. En la perspectiva histórico-salvífica marcada por LG I, el misterio de la Iglesia, la historicidad de la noción de Pueblo de Dios ofrece un punto de arranque eclesiológico para el que no está capacitada la categoría de cuerpo (místico) de Cristo; y ello la convirtió en concepto-eje de la Constitución.

Ahora bien, esto no significa minusvalorar la noción de cuerpo de Cristo, cuyos méritos brillan con todo esplendor a la luz de una Eclesiología de comunión¹⁷. Por otro lado, desde el punto de vista exegético, carece de

¹⁶ CTI, *Temas selectos de Eclesiología*, 337ss.

¹⁷ Quisiera subrayar a este respecto algo que se pasa por alto y que vicia a veces esta problemática: en el Aula conciliar se confrontan la noción no paulina de “cuerpo místico de Cristo” y la noción bíblica de “pueblo de Dios”. A la postre, en los documentos conciliares, la expresión paulina *Cuerpo de Cristo* recibe una amplia exposición sistemática de estilo y sabor bíblicos (LG 7) que supera ampliamente el planteamiento de la *Mystici corporis*. Su aportación principal sería ésta: LG I, 7 asume, por un lado, la consideración de la Iglesia como cuerpo de Cristo crucial tanto en la tradición bíblica

sentido contraponer las nociones paulinas de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo; a juicio de J. Roloff, constituyen como los dos centros de una elipse. Se puede conceder que cuerpo de Cristo y ser “en Cristo” (Gal 3, 26-29) es la forma madurada de entender la Iglesia; ahora bien, en un sentido que sólo fundamenta y posibilita la idea de Pueblo de Dios, la descendencia de Abrahán¹⁸. De esta valoración no se sigue que cuerpo de Cristo (o cuerpo místico de Cristo) sea garante único del misterio de la Iglesia, mientras que pueblo de Dios aboque irremisiblemente a una pérdida de interioridad, a una depauperación del misterio eclesial y, en definitiva, a una reducción sociológica de la Eclesiología.

Ahora bien, desde la noción de Pueblo de Dios, ¿qué se ha aportado a la reflexión teológica? En primer lugar, un estudio mucho más bíblico de la Iglesia y un planteamiento mucho más bíblico e histórico de la Eclesiología. Como botón de muestra, ahí están los trabajos de Antón y de Lohfink¹⁹. La noción de Pueblo de Dios constituye el corazón del replanteamiento del problema del origen de la Iglesia en la perspectiva de LG 5: el misterio de la Iglesia se manifiesta en su fundación. Emerge un planteamiento histórico-salvífico acorde con el origen trinitario del misterio de la Iglesia que desfonda la teoría apologética de la “institución próxima y directa”. Por

como en la tradición histórico-dogmática; ahora bien, va a asumir sus diversos usos y les restituye su sentido y esplendor más originario, prescindiendo claramente de las ambigüedades inscritas en la idea del “cuerpo místico de la Iglesia” en el marco de una Eclesiología de la sociedad perfecta. Representa, en opinión de Congar, el término de una evolución de ocho siglos y, correlativamente, el punto de partida de nuevos desarrollos, que coinciden con el descubrimiento de la “Eclesiología eucarística”. Y. CONGAR, «*Lumen gentium*» n. 7, *L'Église, corps mystique du Christ au terme de huit siècles d'histoire de la Théologie du corps mystique*, en: *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et corps mystique du Christ* (París 1984); St. ALBERTO, «*Corpus suum mystice constituit*» (LG 7): *la Chiesa corpo místico di Cristo nel Primo Capitolo della Lumen gentium: storia del testo dalla Mystici Corporis al Vaticano II* (Regensburg 1996).

¹⁸ J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (Göttingen 1993) 86-143.

¹⁹ A. ANTON,, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza* (Madrid 1977). G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1985); Id., *Wozu braucht Gott die Kirche? Theologie des Volkes Gottes* (Freiburg 1998).

otro lado, se ponen en juego las categorías bíblicas de Reino, de Alianza, los Doce; la Cena, como fundamento de la Iglesia, sólo se entiende desde la alianza, la elección y la Pascua. A la luz de la última reflexión teológica, la categoría de Pueblo de Dios detenta con toda verdad el rango de categoría eclesiológica “fundamental” en el sentido de “fundacional”. Este mismo carácter de “fundamento” se manifiesta en el planteamiento de la difícil problemática del ministerio ordenado en la Iglesia. El capítulo II de LG suministra, con la afirmación del sacerdocio común de los fieles, el marco del planteamiento sistemático del ministerio jerárquico. Reconocer la prioridad del pueblo de Dios no es rechazar la estructura jerárquica de la Iglesia; se haría mucha luz si se distinguieran estos tres momentos en la realidad social de la Iglesia: Pueblo de Dios - Iglesia católica como “sociedad jerarquizada” - comunidad e Iglesia local. Pueblo de Dios viene a dar figura comunitaria y forma social a la salvación; podría decirse que es la categoría central de la Eclesiología como “sociología teológica”, la condición de posibilidad para que la Eclesiología sea realmente “Teología *de la Iglesia*” y no pura “jerarcología”.

Podemos sacar una última conclusión a partir de la obra de J. Werbick²⁰, verdadero paradigma para los años noventa de una Eclesiología elaborada en la perspectiva de los modelos o metáforas de Iglesia. En la perspectiva del Vaticano II hace una relectura de estas nociones: pueblo de Dios y reinado de Dios, ciudad de Dios, pueblo en marcha, templo del Espíritu, casa de Dios, esposa y madre, casta meretriz, cuerpo de Cristo, comunión de los santos, comunión de Iglesias, Iglesia-sacramento. Estas metáforas le han servido para hacer desfilar las más diversas cuestiones eclesiales. Es significativo que a la noción de pueblo de Dios está dedicada casi la mitad del libro. Por tanto, siendo una categoría fundamental para la construcción de una Eclesiología que se reconozca deudora del Vaticano II, no se puede derivar todo de ella. Prolongando la metáfora arquitectónica, creo que está llamada a funcionar como adaraja, es decir, suministrando esos dentellones

²⁰ J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis* (Freiburg 1994).

de ladrillos que se dejan en un muro para poder proseguir la construcción. Porque en el proceso posconciliar se han puesto en marcha otros desarrollos históricos y otros procesos eclesiales que, partiendo también de los documentos conciliares, han dado curso a esa forma de aproximarse al ordenamiento y a la realidad eclesial que descubre el ser más profundo de la Iglesia en términos de comunión.

3. AVATARES Y DESTINO DE LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

Dentro del proceso de recepción del concilio Vaticano II, tal y como se manifiesta en los documentos oficiales de la Iglesia, se estaría produciendo -decía J. Losada en 1988- un fenómeno de “asimilación selectiva”²¹, al constatar que las referencias a la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios, la opción clave de la Eclesiología conciliar, iban siendo cada vez menos numerosas y significativas; por el contrario, crecían en número e importancia las alusiones y el uso de la comprensión de la Iglesia como *comunión*. El fenómeno apareció claramente en el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985. Allí dominó la idea de que la Iglesia es, ante todo, un *misterio*; a la par que un buen número de participantes mostraba su desconfianza hacia el concepto de Pueblo de Dios. La *Relación final* declaraba: la Eclesiología de comunión es una idea fundamental en los textos conciliares. Con este planteamiento de fondo, y concebido como la “celebración-verificación-promoción del Concilio Vaticano II”, quedaba abierta la pregunta (o la sospecha) de si el Sínodo era en realidad un juicio al posconcilio o un proceso al Concilio mismo. Su celebración se veía envuelta en ciertos aires de “revisiónismo” en la Iglesia. Algunos han visto en la propuesta de la *Relatio finalis* del Sínodo la postulación de una categoría que sirva de consenso básico para las diversas tendencias posconciliares. En cualquier caso, el Sínodo dio el espaldarazo oficial a

²¹ J. LOSADA, *La comunión en la Iglesia-comunión: Communio*. Revista Católica Internacional 10 (1988) 38. Id., *El Sínodo extraordinario, ¿revisiónismo en la Iglesia?*, en: *El Concilio del siglo XXI* (Madrid 1987) 362.

una comprensión de Iglesia desde la categoría de comunión, como clave interpretativa de los textos conciliares, abriendo una nueva fase en el proceso de recepción que llega hasta nuestros días.

De entrada hay que dejar claro que el reconocimiento y la importancia de la noción de comunión y de su capacidad para articular una Eclesiología. A la postre, ha sido reconocida como una de las aportaciones más importantes del Vaticano II, recuperando además la forma de la organización eclesial del primer milenio. ¿Dónde radica lo inquietante del fenómeno? En el riesgo de deformación del pensamiento conciliar haciendo *un uso alternativo o exclusivo* de la Eclesiología de comunión frente a la Eclesiología del nuevo Pueblo de Dios. Curiosamente, los primeros comentaristas del Vaticano II - por ejemplo en la obra colectiva de G. Baraúna- no han reparado en la categoría de comunión. Por eso, se plantea inmediatamente la cuestión por el modo de la presencia de una Eclesiología de comunión en los textos. Por ello procederé de forma inversa a como lo que hice anteriormente; en primer lugar, expondré las interpretaciones posconciliares que han hecho emerger esta categoría o se han servido de ella; después, habrá que declarar la riqueza y la verdad de la noción eclesiológica de comunión que se destila de los mismos textos conciliares.

3.1 Emergencia posconciliar y desarrollos de la Eclesiología de comunión

La Eclesiología de comunión no ha surgido por generación espontánea, sino que el Sínodo ha encontrado un terreno bien preparado por importantes estudios bíblicos, históricos y teológicos²². Es la línea marcada por obras como *Catolicismo* (1952) de H. de Lubac, o *La Iglesia es una comunión* de J. Hamer (1962), subrayando el carácter social y comunitario

²² Véase en este sentido, J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (París 1997).

de la salvación, o ya antes por *Cristianos desunidos* de Congar (1937) en perspectiva ecuménica. Se trata, por otro lado, de los estudios históricos emprendidos por L. Hertling, sobre el primado y el episcopado en la Iglesia antigua, o por W. Elert, sobre la eucaristía y la comunidad eclesial. Si Congar releía los dos milenios de historia de la Eclesiología y de la Iglesia como la evolución desde el viejo régimen de comunión que pivota sobre la Iglesia local y propio del primer milenio hacia una eclesiología de la Iglesia universal, G. Lafont podía imaginar la Iglesia del futuro como la superación del modelo universalista y “gregoriano” de Iglesia dominante en el segundo milenio en aras de la puesta en marcha del modelo de Iglesia-comunión. Ahí están ya indicados los elementos nucleares de este paradigma. Su *iter* y despliegue ha sido realmente fulgurante. En 1992 vio la luz *La Iglesia. Una eclesiología católica* de M. Kehl, que es probablemente el primer tratado eclesiológico elaborado sistemáticamente sobre la noción de comunión. Pero vayamos por pasos.

La reivindicación de la centralidad de la categoría de comunión en Eclesiología acaece ya a finales de los años setenta. Es pionero el trabajo de A. Antón quien, con ocasión del Sínodo extraordinario de Obispos de 1969, propuso por vez primera la centralidad y fecundidad de la categoría de *communio* para la Eclesiología posconciliar; en el documento de trabajo desarrolló estos tres niveles: 1) Iglesia como comunión de fieles cristianos; 2) la comunión jerárquica y la colegialidad episcopal; 3) Iglesia de Cristo-comunión o red de Iglesias²³. Justo a mitad de la década de los setenta aparece el penetrante estudio de A. Acerbi, que puso de relieve la tensión al interior de los textos del Vaticano II de una eclesiología de comunión y una eclesiología jurídica. El año 1972 salta a la palestra pública la revista *Communio*, que marca la retirada -una especie de *parting of the ways*- de algunas figuras del proyecto *Concilium*, como Le Guillou, Ratzinger, Von Balthasar, Kasper, entre otros.

²³ A. ANTON, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario* (Madrid 1970) 32-78.

A lo largo de los últimos quince años, la Eclesiología de comunión ha dado muy buenos frutos; especialmente, en la recuperación de la idea de Iglesia local, de la sinodalidad, y de la colegialidad, así como de la llamada Eclesiología eucarística. A título de ejemplo cabe referirse a uno de los proyectos teológicos más abarcatos como es el de J.M.R. Tillard. Este dominico ha completado una trilogía, -compuesta por un estudio sobre *el Obispo de Roma* (1982), por el tratado eclesiológico *Iglesia de Iglesias* (1987) y su soporte bíblico *Carne de Cristo, carne de la Iglesia* (1992)- con un amplísimo trabajo titulado *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (París 1995). El presupuesto de una teología de la Iglesia local es una Eclesiología de comunión, y esta perspectiva entraña grandes posibilidades ecuménicas. La V Conferencia del Consejo Ecuménico de las Iglesias, celebrado en Santiago de Compostela (3-14 de agosto de 1993), afrontó el problema de la unidad de las Iglesias desde el concepto de *comunión*. El metropolitano de Pérgamo, J. Zizioulas, afirmó en este contexto que una Eclesiología de comunión debía estar basada en la teología trinitaria²⁴. La noción bíblica de *koinonía* afecta a la identidad, a la estructura y a la misión de la Iglesia en el mundo. La identidad de la Iglesia es relacional (comunión personal: "*unus christianus, nullus christianus*"), la estructura de la Iglesia es relacional (comunión local y universal, sistema sinodal y ministerio del primado), la autoridad es relacional (las decisiones conciliares están sometidas a la "recepción").

En los textos magisteriales se ha adoptado plenamente la idea de comunión, para explicar la realidad de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*: desde *Christifideles laici* (1988) hasta *Ut unum sint* (1995). La exhortación apostólica sobre el laicado dirá que la realidad de la Iglesia-comunión es "el contenido central del *misterio*, o sea, del plan divino de salvación de la humanidad" (ChL 19). Por su parte, la encíclica dedicada al empeño ecu-

²⁴ Los textos han sido publicados en: Diálogo Ecuménico XXIX, n. 94-95 (1994). Sobre esta perspectiva trinitaria, cf. N. SILANES, "*La Iglesia de la Trinidad*". *La Santísima Trinidad en el Concilio Vaticano II* (Salamanca 1981); B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión* (Salamanca 1996).

ménico de la Iglesia católica replantea la cuestión del primado del Obispo de Roma en orden a pensar nuevas formas de ejercitar su servicio a la comunión de las Iglesias, a la correcta articulación de la colegialidad episcopal y primado. Todos estos elementos nos devuelven a los textos conciliares.

3.2 La idea de Iglesia-comunión en los textos del Vaticano II

La idea de Iglesia-comunión no es objeto de un capítulo particular de la enseñanza del Concilio como es el caso de la noción de Pueblo de Dios. Y, sin embargo, es un concepto central del Concilio Vaticano II. La noción de comunión está muy presente, aunque de forma difusa. M. Gesteira ha hecho un pomenorizado estudio de la la palabra “comunión” en los textos²⁵, destacando los significados principales (comunión trinitaria, comunión en el cuerpo de Cristo, comunión pneumática, comunión de bienes, comunión jerárquica, comunión intereclesial), para concluir: el Vaticano II se convierte en una caja de resonancia del tema de la “comunión” presente en la Escritura y en la evolución posterior de la tradición cristiana. Tiene una fuerza sintética singular y un interés especial la sistematización hecha por W. Kasper, secretario del Sínodo de 1985, de cara a señalar en qué sentido la noción de comunión es la idea directriz de los textos conciliares²⁶. Kasper aísla estos 5 significados de *communio*: 1) la comunión con el Dios trinitario: *communio* designa la naturaleza o *mysterium* de la Iglesia, que consiste en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Jesucristo, para participar en su vida divina. La Iglesia es el icono de la comunión trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo (LG 4; UR 2). 2) La comunión significa participación en la vida de Dios a través de la Palabra y de los Sacramentos (eucaristía). Como *communio* eucarística (1 Cor 10, 16ss), la Iglesia es no

²⁵ Cf. M. GESTEIRA, *Creo en la comunión de los santos: Communio*. Revista Católica Internacional 10 (1988) 30-36.

²⁶ Cf. *Iglesia como communio. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II*, en: *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 376-400.

sólo copia de la *communio* trinitaria, sino también su actualización; signo-medio de salvación, y fruto de salvación (LG 7; UR 22; SC 47; LG 11; AG 9). 3). El tercer significado de la comunión es el de *communio* de las Iglesias locales fundadas mediante la eucaristía (*terminus technicus*), es decir, comunión-unidad, o red de Iglesias. Con esta concepción de comunión de las Iglesias locales fundadas en la eucaristía, el Vaticano II hace suyos un concepto y una realidad fundamental de la Iglesia antigua. Esta renovada Eclesiología de la comunión es el presupuesto de la colegialidad episcopal y ahí entronca la noción de “comunión jerárquica” (NEP 2; OE 13; UR 14s; LG 23.26; CD 11). 4) La comunión de los fieles: como comunión básica (LG 13; UR 2: AA 18), entendida como participación y corresponsabilidad (SC 14); su punto de arranque es la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados (LG 10), que se concreta (LG 12; GS 43; AA 2) en la forma del *sensus fidei* o *sensus fidelium*. Frente a la *societas inaequalis* la común pertenencia al pueblo de Dios precede a toda distinción de ministerios, carismas y servicios . 5) la *communio* de la Iglesia es sacramento para el mundo: la Iglesia es tipo, modelo y ejemplo de la *communio* de los hombres y de los pueblos (AG 11.23; GS 29); “como un sacramento”, “signo e instrumento” para la paz del mundo (LG 1); pueblo mesiánico, signo universal de la salvación (LG 9).

Dentro de los significados de la *communio*, Kasper rescata el de “comunidad de creyentes” (UR 2) y da curso e integra los anhelos más profundos del capítulo II de LG: la solidaridad fraterna va asociada a la idea de *communio/participatio* en los bienes de la salvación. En otros términos: desde esta dimensión de la *comunión de los fieles* no cabe duda de que en el seno de la Eclesiología de comunión reaparecen los valores inscritos en la noción de Pueblo de Dios. Por aquí caen algunas sospechas sobre la categoría de comunión.

3.3 El capítulo de sospechas

En el número conmemorativo del vigésimo aniversario de la revista *Communio*, el cardenal Ratzinger recordaba que cuando esta revista nació la categoría *communio* no había sido descubierta por la Teología progresista posconciliar; todo se concentraba en la noción de “Pueblo de Dios”, comprendida en el sentido de soberanía popular, de derecho a la participación democrática en las determinaciones de lo que la Iglesia es y quiere ser. Señalaba que, entretanto, y de forma asombrosa, la palabra que entonces no llamaba la atención, *comuni6n*, gana una actualidad repentina y se pone de moda. Ahora bien, vuelve a entenderse como contraconcepto, con el contenido de Pueblo de Dios, con un significado horizontal que señala, por un lado, el momento igualitario de todos, y por otro, una Eclesiología fundada sobre la Iglesia local²⁷.

En esta última direcci6n, hay que a~adir las sospechas vertidas en el escrito de la Congregaci6n para la Doctrina de la fe (28.5.1992) titulado *Communio nis notio*. Queda de fondo el problema de armonizar las Iglesias locales en la Iglesia universal, que coimplica la cuesti6n del primado y de la colegialidad²⁸. Por otro lado, el escrito se dirige contra interpretaciones demasiado cortas de la Iglesia como “*communio*-misterio”. El Documento viene a criticar concepciones “cuya comprensi6n de la Iglesia como misterio de comuni6n es deficiente por no procurar una correcta integraci6n del concepto de *communio* con los de Pueblo de Dios y cuerpo de Cristo y por no atribuir el peso debido a la relaci6n entre Iglesia como comuni6n e Iglesia como sacramento”.

²⁷ Cf. «*Communio*»: un programa: *Communio* 14 (1992) 513-523.

²⁸ Reacciones a este escrito: H. J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unsterschiedlichen Perspektiven*: *Stimmer der Zeit* 210 (1992) 579-589. Versi6n castellana en *Selecciones de Teologfa* 34/133 (1995) 15-23. M. KEHL, *Die j6ngste Kontroverse zum Verh6ltnis von Universalkirche und Einzelkirchen*, en: M. PANKOKESCHENK y G. EVERS (eds.), *Inkulturation und Kontextualit6t* (FS L. Bertsch) (Frankfurt 1994) 124-137. P. RODRIGUEZ, *La comuni6n en la Iglesia: un documento de la Congregaci6n para la Doctrina de la Fe*: *Scripta Theologica* 24 (1992) 559-568.

Este ha sido precisamente el tema de estas páginas. El problema sigue abierto. Por mi parte quisiera ir concluyendo con unas últimas observaciones acerca de los límites de la Eclesiología de comunión. Una Eclesiología de comunión tiene problemas específicos para expresar la concreción histórica del actuar salvífico de Dios y correlativamente de su Pueblo. ¿Y si resulta, entonces, que la noción de Pueblo de Dios le sirve de presupuesto, de principio y fundamento en cuanto “sujeto histórico del misterio”? Con razón insistía G. Mazzilo en que Pueblo de Dios no es una metáfora, ni una imagen retórica, sino que remite a un sujeto concreto, definible a partir de la consistencia real y comunitaria del proyecto salvífico de Dios. Pueblo de Dios “conjuga el elemento trascendente-mistérico y el elemento histórico-social de la Iglesia”²⁹. En esta órbita se había situado S. Dianich, que ha formulado la tesis de que Pueblo de Dios es la forma primera y fundamental de la comunidad cristiana³⁰: aunque la expresión Pueblo de Dios aplicada a la Iglesia no aparezca muchas veces en el NT, juega empero un papel esencial; sin ella la Iglesia apostólica no podría haber tomado conciencia de sí misma y de su propia identidad. La fe en el Resucitado y la venida del Espíritu Santo sobre judíos y paganos, su participación en la muerte y resurrección del Señor por el Bautismo, la participación en el pan eucarístico y la misma existencia comunitaria... Todo ello representa el derrumbamiento de todas las barreras nacionales, religiosas, sociales y la conciencia de ser un Pueblo nuevo que vive y goza de la nueva Alianza en Cristo.

4. PUEBLO DE DIOS Y/O MISTERIO DE COMUNIÓN: INTEGRACIÓN EN LA DIFERENCIA

1. Parafraseando a Fray Luis de León, diríase que el tiempo posconciliar ha acrisolado y cultivado dos grandes “nombres” de Iglesia, pueblo de Dios y

²⁹ G. MAZZILO, a.c., 574.

³⁰ S. DIANICH, *Eclesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (Cisinello Balsamo 1993) 201-255; aquí: 239.

misterio de comunión. Estos dos grandes nombres tienen un antagonista común y sus propios fantasmas: al paradigma de la comunión se contraponen el de la eclesiología jurídica, que adopta la forma de la sociedad desigual frente al paradigma del pueblo de Dios. Llevado al límite, sin prestar atención a su base sacramental, el concepto de pueblo de Dios corre peligro de ser un concepto puramente socio-político; en el límite, el misterio de comunión puede convertirse en una reedición de las abstractas glorias místicas amalgamadas en la imagen de cuerpo místico eclesial. El sustrato de ambas visiones eclesiales ha de seguir siendo la perspectiva sacramental, que enuncia que la Iglesia es manifestación visible de la gracia de Cristo en la comunidad humana.

2. A la hora de abordar el problema planteado en el subtítulo de estas páginas, la relación entre estos dos nombres en la clave de una copulativa (pueblo y comunión) o de una disyuntiva (pueblo o comunión), ofrece un buen presupuesto la determinación de las líneas esenciales del “pensamiento conciliar” ofrecida por Juan Pablo II en la carta de presentación del nuevo Código de Derecho Canónico, *Sacrae apostolicae leges* (25 de enero de 1983), donde afirmaba: “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 *comunión* 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”.

3. El texto papal registra los acentos propios de los dos grandes principios eclesiológicos de Pueblo de Dios y comunión. Se puede partir de cualquiera de

ellos, sabiendo que por cada visión teológica se paga un precio. Hay que eliminar una disyuntiva excluyente, pues cada modelo tiene importantes valores irreductibles; por la misma razón, hay que descartar una armonización o irenismo facilones. Lo que hay que aceptar sin remilgos es la necesidad de utilizar varias imágenes de Iglesia; la labor de integración y de ensamblaje es la tarea de la Eclesiología. Su integración puede ser establecida de forma casi natural en determinados puntos de intersección que funcionan a modo de verdaderas adarajas en la construcción del sistema eclesiológico: el bautismo es el fundamento sobre el que se construye la comunión cristiana (ecumenismo); el *sensus fidei* posibilita el redescubrimiento de la importancia de la categoría “recepción” para la vida de la Iglesia-comunión; la unidad católica del Pueblo de Dios acoge en su seno a las Iglesias particulares y locales.

4. Al hilo de estas reflexiones se puede percibir mejor dónde radica la dificultad última de definir la Iglesia: la Iglesia es una realidad compleja que se mueve en un plano empírico y místico, en un nivel histórico y en un nivel suprahistórico o escatológico, en la permanente inadecuación entre su figura histórica y el misterio que encierra. Esta dificultad de definir la Iglesia adopta en el tiempo nuestro del posconcilio la forma de la alternativa entre sujeto (Pueblo de Dios) y comunión.