

EL MISTERIO DE LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS EN COMUNIÓN

RESUMEN

El autor, a partir de algunas secuencias fundamentales del proceso redaccional de la *Lumen Gentium*, ofrece comentarios e interrogantes acerca del documento mismo y de su recepción. Enfatiza fundamentalmente en la importancia del binomio *Misterio-Pueblo de Dios* como clave de acceso central al documento y llama la atención acerca del exilio de la categoría *Pueblo de Dios* con algunas de sus consecuencias. Finalmente se interroga acerca de la cuestión de lo “epocal” en la vida de la Iglesia y la necesidad de situarse frente a la historia, sus lenguajes y desafíos.

Palabras clave: misterio, pueblo, cultura, historia, pobres, memoria.

ABSTRACT

Starting from some fundamental sequences of the writing process of *Lumen Gentium*, the author presents statements and questions regarding the document itself and its reception. He emphasizes especially the importance of the binomial “*Mystery-People of God*” as the key to enter the core of the document, and draws attention to the lack of the category “*People of God*” considering as well some of its consequences. At the end, he asks himself about the “epochal” matter, the very time of historical facts, and its influence on Church’s life concluding how necessary it is to face history, its languages and challenges.

Key words: mystery, people, culture, history, poor, memory.

Volver la mirada, algo más de cuarenta años después de su promulgación, a un documento de la magnitud de la *Lumen Gentium*,¹ texto “monumental”, como lo llamó Pablo VI,² exige un doble movimiento de apropiación que es complejo ya en su enunciación. Por un lado, y fuera de toda duda, reconocer la grandeza de una propuesta del magisterio sin precedentes. Por otro, advertir que accedemos al texto en un contexto histórico diverso y, a mi modesto entender, en un momento particular de su recepción. Las preguntas que surgen frente al documento y las que desde él se suscitan estimulan un movimiento de difícil resolución que permiten afrontar horizontes desafiantes y provocadores para la vida de la Iglesia hoy. Me parece importante acceder a algunos mojones que nos permitan recorrer elementos selectos de la historia del documento para ubicarnos en la situación teológica que se abre a partir de su formulación.

1. Puntos de partida

Es sabido que el primer proyecto de esquema *De Ecclesia* ofrecido en el aula conciliar –con una excesiva acentuación en una perspectiva de Iglesia militante y sus miembros, desarrollando la dimensión visible con una profunda insuficiencia de un aspecto más místico e interior– fue rechazado. Si bien “no pocos lo alabaron sin reservas o, por lo general, lo defendían como una buena base de fructuoso trabajo”³ no se alcanzaba a ver reflejada en el texto la gran intención de Juan XXIII enunciada en la Constitución Apostólica *Humanae Salutis* con la que convocaba al Concilio. La apertura al mundo y la autocomprensión de la Iglesia desde ese diálogo, aparecen en el texto papal de un modo verdaderamente elocuente. Nada más apartado de esta intención que una visión eclesial cerrada sobre sus cuadros internos, en un abordaje y un lenguaje extraño a la intuición del papa Juan. La Constitución papal acentuaba en “la Iglesia, siempre viva y siempre joven, que percibe el ritmo del tiempo (*quae humanis eventis praesens usque adest*), que en cada siglo se adorna de nue-

vo esplendor, irradia nuevas luces, logra nuevas conquistas, aun permaneciendo siempre idéntica a sí misma fiel a la imagen (...)”⁴

El elenco doctrinal de los cuadros eclesiales del primer esquema no respondía a esta perspectiva que el papa quería dar a la discusión. Por eso no se trataba simplemente de corregir el texto sino de volverlo a elaborar. Se pasó a una discusión que se dejó penetrar más íntimamente por los diversos movimientos renovadores que antecedieron al Concilio: la historia y su temple teológico a partir de la cuestión social, la renovación del movimiento bíblico, la recuperación de los Padres y la contemplación de los vínculos íntimos en el ser de la Iglesia entre la eternidad y el tiempo, entre la historia y su fundamento y consumación. Más de cuarenta años antes del Concilio, por ejemplo, Guardini había afirmado que “Iglesia significa que Dios se ha incorporado a la historia humana, y que Cristo con su ser, poder y verdad continúa viviendo en forma mística en dicha historia”, en definitiva que en ella “la eternidad se introduce en el tiempo”.⁵ Textos que nos muestran un itinerario reflexivo y un camino iniciado mucho antes y que exigía verse reflejado en el debate conciliar. No bastaba una descripción jurídica, la finalidad *pastoral* del Concilio pulsaba por abrirse a una mirada más evangélica y teológica. La intimidad mística de la Iglesia no podía hacer perder de vista su concreción y compromiso histórico; pero su realidad histórica no podía hacer perder el horizonte de dónde radicaba su origen y su destinación. Por eso las discusiones comienzan a dejar transparentar elementos que van anticipando la perspectiva final. Ya en el segundo *Esquema* el uso de la categoría *misterio* señala una dirección sin retorno en el debate, proponiendo un punto de partida inequívocamente teológico: la Iglesia tiene que ver con el designio de Dios, con su plan, de allí brota, ella no se autoproduce. Entonces tampoco se reduce a las formas del mundo, no queda cerrada a su visibilidad, es Dios quien con su señorío la ha destinado y es él quien sigue obrando en ella con una eficacia cósmica y universal.

El nuevo *Esquema* fue sometido a diversos exámenes y debates entre la *Comisión Doctrinal*, la *Comisión Coordinadora* y subcomisiones que intervinieron con sugerencias sustanciales. Quiero retener aquí dos: en primer lugar la de introducir no el tema de los estados de perfección

1. A partir de ahora *LG*.

2. PABLO VI, “Discurso del 2 de febrero de 1965”, en *L'Osservatore Romano*, 3 de febrero de 1965, 11.

3. U. BETTI, “Crónica de la Constitución”, en *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, dirigida por G. BARAÚNA, Barcelona, Flors, 1967, 151.

4. JUAN XXIII, *Constitución “Humanae Salutis”*, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación pos Conciliar*, Madrid, BAC, 1975, 14.

5. R. GUARDINI, *El sentido de la Iglesia*, Buenos Aires, Estrella de la Mañana, 1993, 57.80.

sino el de la vocación a la santidad en general y en segundo lugar la propuesta de que el capítulo tercero del *Esquema* “que trataba del Pueblo de Dios y especialmente de los seglares, se dividiese en dos capítulos distintos, de los cuales el primero trataría del Pueblo de Dios, en general, y el otro de los seglares, en particular”.⁶ Propuesta que pasa como enmienda y que fue hecha por el Cardenal Suenens en nombre de la Comisión Coordinadora del Concilio. Esta propuesta distaba mucho de ser improvisada; había sido preparada por rigurosos estudios exegéticos, investigaciones de patología y abordajes teológicos cuidadosos.⁷ La segunda propuesta quedaría para una posterior evaluación. Esta no era menor, ya que comenzaba a desplazar la antigua idea de vincular una graduación de la santidad asociada a los estados de vida provocando una imagen distorsionada del laicado y por otro lado introducía una categoría general para denominar a toda la Iglesia a partir de la cual debía interpretarse el todo, *Pueblo de Dios*. El criterio de totalidad común comienza entonces a dejar a un lado una eclesiología construida más bien en base a las partes organizadas jerárquicamente, no para anular la complejidad social de la Iglesia –expresada en la noción de *Pueblo*– sino para ubicarlo en una síntesis nueva y evangélica.

Este segundo *Esquema* fue aprobado en dos momentos, entre los cuales hubo una distancia de tiempo bastante importante. Por ello fue ofrecido en dos fascículos, el primero cuyos capítulos eran, “El Misterio de la Iglesia” y “La constitución jerárquica de la Iglesia y en especial el Episcopado” y el segundo construido por otro binomio “El Pueblo de Dios y en particular los laicos” y “Vocación a la santidad en la Iglesia”.

El segundo fascículo, junto con la enmienda que consistía en la propuesta de Suenens, fue distribuido en el aula. El motivo de la enmienda era muy importante: “que lo que era común a los miembros del Pueblo de Dios, antecediendo a lo que los diversificaba y distinguía” entendiéndose “por Pueblo de Dios (...) el conjunto de todos los que pertenecen a la Iglesia, pastores y fieles”.⁸ La *Relatio Generalis* del capítulo II, nos ofrece, en este sentido, un texto en el que se aclara esta perspectiva de un mo-

do inequívoco: “El Pueblo mismo y su salvación en el plan de Dios se hallan en el *orden del fin*, mientras que la jerarquía se ordena a este fin como *medio*”.⁹ El *medio* no podía cobrar más importancia en la tratativa y en el sistema que el fin. Sobre todo cuando del fin del que se trata es la salvación como plan de Dios. Pero por otro lado, la jerarquía no quedaba como un *tertium quid* que no se involucraba en el fin, sino que ella misma juega su destino en el fin al que sirve. Ella queda incorporada al misterio de la convocación al fin salvífico pero sin ser ella misma un fin, es un medio, un instrumento, algo que colabora para el acceso al fin. El horizonte de una teología de la jerarquía en clave servidora, que se entiende no desde ella misma sino desde la inmensa masa de anhelos, alegrías, fatigas y dolores de los hombres adquiere en esta visión un lugar determinante.

Pero además se debe destacar otro elemento. El tono del *Esquema* está dado por un radiomensaje de Juan XXIII, pronunciado poco más de un año antes de su muerte, del 11 de septiembre de 1962. En él, aludiendo al simbolismo del cirio pascual, afirma “En un momento de la liturgia resuena su nombre: *Lumen Christi*. La Iglesia de Jesús, desde todos los puntos de la tierra responde: *Deo gratias, Deo gratias*, como diciendo: *Lumen Christi, Lumen Ecclesiae, Lumen gentium*”, y afirma la destinación y la fuente de la renovación conciliar “¿Qué es en realidad un Concilio Ecuménico, sino la renovación de este encuentro con el rostro de Cristo resucitado (...) radiante para toda la Iglesia, para salvación, alegría y esplendor de todo el género humano?”.¹⁰ La segunda parte del texto aclara el exacto valor de los genitivos de la primera parte: Cristo es la luz de la Iglesia y la luz de los pueblos. La luz de la Iglesia es Cristo resucitado, la alegría y esplendor de todo el género humano es Cristo, Él es la luz de los pueblos. La Iglesia no posee una luz autónoma, sino que en ella se refleja aquel que es la luz, a quien todas las cosas tienden. Su destino es sacramental.

La Introducción de este *Esquema* se iniciará con las palabras *Lumen Gentium*, de tono profundamente sacramental, que intentará mostrar a la Iglesia como expresión de Cristo, con un destino que reside en vivir y manifestar su luz.

6. BETTI, “Crónica de la Constitución”, 152.

7. Cf. Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II, son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, 108.

8. R. FERRARA, “Estructura de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 24-25.

9. *Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, *Relatio Generalis* cap. II, 56-57.

10. AAS 54 (1962) 679-680.

2. Una cuestión central: la *collegialitas*

En la discusión de los temas, sin embargo, surgió un obstáculo difícil de franquear. Se trató de un capítulo extremadamente sensible del *Esquema*, el 2, acerca de la constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado. ¿Cuál era la posición del episcopado en este Pueblo de Dios? ¿Cómo ofrecer una teología del episcopado completa y suficiente que no hiciese peligrar la doctrina del papado enunciada por el Vaticano I? El interés puesto en las discusiones no fue menor, en realidad “ninguno despertó tanto interés, ya sea por las discusiones a que dio lugar, ya sea por la promesa que encierra para una renovación de las estructuras de la Iglesia”.¹¹ La arquitectura jerárquica de la Iglesia será presentada como un Colegio que posee solidariamente toda la potestad eclesial por derecho divino.¹² Esa afirmación tiene insoslayables antecedentes patrísticos “desde la fórmula arcaica de *Ordo Episcoporum*, empleada por Tertuliano, y la de *Corpus*, usada por San Cipriano, hasta la de *Collegium*, corriente en el lenguaje de los Papas del siglo V y en la misma liturgia eucarística”.¹³ El Papa mismo es un Obispo en ese Colegio. No puede pensarse en él eximido de la diócesis de Roma. El *sedens* se piensa para la *sede*. Pensar al Papa al margen de su Iglesia local lo deja sin el sustento teológico de su ministerio que se apoya en ser Obispo de Roma y no un obispo de una *super-diócesis* “universal” de la que los demás obispos son sólo sus vicarios. Algo monocéfalo –que se serviría de los otros obispos, delegados, para aplicar sus decisiones– más que como una comunión de Iglesias.

En el Vaticano I se desarrolló la especial posición del obispo de Roma y su magisterio en la responsabilidad universal que le compete. No puedo aquí exponer las causas que motivaron esa discusión aunque son conocidas. La Constitución *Pastor aeternus*, promulgada el 18 de julio de 1870, del Vaticano I es un texto ciertamente moderado que ve al “pontífice romano” como un servicio a la unidad de todo el Pueblo de Dios,¹⁴ intenta vincular la comprensión de su ministerio a toda la tradición,¹⁵ y

11. C. J. GIAQUINTA, “La Jerarquía, una potestad al servicio de la Iglesia”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 188.

12. BETTI, “Crónica de la Constitución”, 156.

13. GIAQUINTA, “La jerarquía”, 189.

14. Cf., DS 3050.

15. Cf., DS 3052-3059.

aún mirar de modo especial aquellas tradiciones y concilios ecuménicos “en los que Oriente se encontraba con Occidente en la unión de la fe y la caridad”.¹⁶ Sin embargo el texto, moderado en su mirada teológica, no precisó los derechos del episcopado, aunque sí afirmó “que este poder del Soberano Pontífice no constituye en absoluto ningún obstáculo para el poder jurisdiccional episcopal, ordinario e inmediato”.¹⁷ Pero no se habla de las formas de relaciones, ni de los ámbitos concretos de las limitaciones del poder papal, aunque precisa las circunstancias y condiciones en las que el juicio del Papa debe considerarse infalible. Pero “la Constitución *Pastor aeternus* a pesar de prestarse a una interpretación moderada (...) fue «recibida» y comentada, desde el día siguiente a la clausura del Concilio, con un espíritu ultramontano triunfante que reinyectaba en ella sus propias exageraciones”.¹⁸

Los vínculos entre los Obispos y entre los Obispos y el Papa serán afrontados en la discusión del Vaticano II que relea *Pastor aeternus* en una nueva perspectiva ofreciéndose como un particular caso de “evolución del dogma”.¹⁹ Integrará claramente “el ministerio petrino en el conjunto de la realidad de la Iglesia”.²⁰ *L G* ingresará en el aspecto colegiado del gobierno universal accediendo al problema de las relaciones entre los miembros de ese Colegio. ¿Cómo conciliar estos niveles de poder, el Papa, los Obispos? ¿Qué fórmulas usar? Este Colegio no podía ser una realidad de cuyo simple consenso derivase la validez de las decisiones papales, tampoco una realidad pasiva, expresión de una mera fraternidad u orden de conjunto.²¹ Para poder abordar el tema hubo de darse un paso sustancial que permitiese ver al Obispo como algo más que quien tiene jurisdicción. Este paso consistió en percibirlo como un auténtico grado del orden que vincula a sus miembros con lazos apostólicos, surcos teológicos fundamentales y particulares. La formulación del episcopado como grado supremo del Sacramento del Orden fue fundamental para poder afirmar que la autoridad de este Colegio es “plena y suprema sobre la

16. DS 3065.

17. DS 3061.

18. J. M. R. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, Sal Terrae, 1986, 47-48.

19. *Ibidem*, 60.

20. C. SCHICKENDANZ, *¿Adónde va el papado?, reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, Buenos Aires, Agape-Proyecto, 2001, 13.

21. Cf. H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, Sígueme, 1974, 125-131.

Iglesia universal”. Afirmación que se equilibró con la explicación de la organicidad existente entre los Obispos y el Romano Pontífice estableciendo para el Papa, no fuera del Colegio sino en el Colegio, un papel único y específico. El Papa tiene en el Colegio una destinación y misión vinculada fundamentalmente a la comunión en la fe; pero en el Colegio, es un miembro con una destinación a un servicio particular. El documento del Vaticano II retomará las afirmaciones del Vaticano I pero evitando calcar el camino descendente de tipo monárquico que permanece en este último, por un camino que va de los Obispos al Papa, o sea, es en el Colegio en donde el papa tiene una inderivable misión. El Obispo de Roma y los demás Obispos comulgan en la misma plenitud del orden episcopal. Es en esa sacramentalidad episcopal en donde el ministerio papal tiene su origen y en donde se asienta su vínculo teológico como miembro del Colegio y es su situación de Obispo de Roma la que le otorga la peculiaridad de su ministerio. No pueden entonces pensarse separadamente sacramentalidad y colegialidad.

Sin embargo el capítulo acerca de estas relaciones está abierto y es necesario profundizar su intuición “para descubrir cómo se anudan y articulan esas dos potestades plenas, supremas y universales”.²² En realidad falta por “escribir” su capítulo más complejo.²³ Quizá la Iglesia Católica no deba hacerlo sola, sino que, atenta a la exigencia ecuménica deba recorrerlo en una auténtica sinergia dialogal que abre a aspectos que van más allá del Colegio para penetrar diversas capas de diálogo y encuentro de todo el Pueblo de Dios. De la *Conferencia Mundial de Fe y Constitución*, realizada en Santiago de Compostela el año 1993 retengo un texto de interés:

“La relación entre la responsabilidad personal, colegial y sinodal referente a la enseñanza y la unidad de la Iglesia es de fundamental importancia también para las estructuras de la Iglesia a nivel universal (...). Hoy los diálogos ecuménicos pueden afrontar otra vez más el tema de un servicio a la unidad universal de la Iglesia sobre la base del evangelio. Tal servicio debería ser llevado adelante de modo pastoral, es decir, presidiendo en el amor”.²⁴

Y en este sentido la perspectiva trinitaria de *LG* y la exposición de la categoría Cuerpo de Cristo en el marco de la teología del Pueblo de

22. TILLARD, *El obispo de Roma*, 70.

23. Capítulo que debe mirar más bien a la “paternidad ecuménica” a la que está llamada el Papa y no ya a una especie de esquema “monolítico monárquico” en opinión de Y. CONGAR en AA. VV., *La respuesta de los teólogos*, Lohlé, Buenos Aires- México, 1970, 15.

24. Cf. *Il Regno-Documenti* 17 (1993) 549-550.

Dios, superando “una práctica identificación entre el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia Romana”²⁵ de la *Mystici Corporis* ha sido fundamental.

Finalmente entonces, hay que reconocer con Kasper, que

“la verdadera controversia durante el Concilio se refería a la determinación de la relación entre el episcopado y el ministerio petrino (...) Recién mediante la *Nota explicativa previa* pudo el papa Pablo VI lograr la aceptación de gran parte de la minoría conciliar y alcanzar así un amplio consenso. Las controversias de entonces están sin resolverse verdaderamente hasta hoy y continúan teniendo repercusiones”.²⁶

3. La Virgen María y la santidad en/de la Iglesia

Volvamos a la tarea conciliar previa a la redacción final de *LG*. Con la discusión y aprobación de los capítulos 3 y 4 no se cerró el debate en torno al *Esquema* ya que si se habló del origen de la Iglesia que brota no de la organización humana sino del misterioso designio de Dios y las formas en que este misterio se manifiesta en la historia en los diversos miembros del Pueblo de Dios, se comenzó a hacer cada vez más intenso el reclamo por una explicitación de la condición final de la Iglesia, su sentido, su destino, que tiene que ver con su origen. Discusión que encontró su icono en el debate acerca de la introducción de un capítulo dedicado a la Virgen. De hecho, como afirma R. Tello acerca del documento conciliar final sobre la Iglesia, “la imagen de María en los cielos introduce armoniosamente al tema del capítulo VII”²⁷ (Índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celestial). Si bien Tello, en el artículo citado, utiliza un método regresivo de análisis, del capítulo 8 al 7, luego al 6 y 5, lo cierto es que la cuestión mariológica se debatió en el contexto eclesiológico y por tanto en orden a su realidad de imagen y modelo de la vocación escatológica de la Iglesia. Pero en el debate se suscitaron dos tendencias, una, la *eclesiotípica*, que sostenía a María como modelo y pro-

25. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid, BAC, 2001, 46.

26. W. KASPER, “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en W. SCHREER – G. STEINS (eds), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, Manchen, 1999, 41. Citado por C. SCHICKENDANTZ, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba, EDUCC, 2005, 126-127.

27. R. TELLO, “La comunión de vida con Dios en la Iglesia”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 127-128. 139-140.

totipo de la Iglesia y por tanto proponía introducir la doctrina de la Virgen en el documento. La otra, *crisotípica*, se inclinaba por la ubicación de la temática mariana en el marco de la cristología y no de la eclesiología. No podemos decir que alguna de las dos posiciones porte todos los laureles en el texto final. Aunque aparentemente triunfa la posición *eclesiotípica*, ya que de hecho se da la inclusión mariológica en el esquema, la temática de la Virgen María será desarrollada en una expresa conexión con el misterio de Cristo, perspectiva sostenida por la segunda tendencia.²⁸ Por lo cual podemos afirmar que se logró un equilibrio entre las razones invocadas por cada parte reconociendo el vínculo del misterio de la Virgen a la obra de Cristo a la vez que su relación con la Iglesia.

Para comprender por qué se ubicó el capítulo sobre la Virgen al final del *Esquema* –lugar que como sabemos conservará en el texto finalme remito a un texto de la *Relatio* conciliar que conectando el misterio de la Iglesia con la Virgen María concluye que

“para explicar esta conexión, era necesario también considerar expresamente la función de la madre de Dios en el misterio del Verbo Encarnado. Bajo este aspecto la doctrina mariológica excede los límites del tratado de la Iglesia. Por lo cual, no pudo ubicarse sino al final del esquema, y a la vez debió extenderse más allá de los estrictos límites para poder ofrecer un panorama general de la Bienaventurada Virgen María, fundado suficientemente en la fe. Por eso en su título se dice significativamente: Acerca de la Virgen Madre de Dios en el Misterio de Cristo y de la Iglesia”.²⁹

Pero además tenía que ser puesto en el último lugar “porque resumía en forma sumaria la amplia materia expuesta en el esquema”.³⁰ Esto significa que ese capítulo viene a ser una síntesis de las tratativas antes desarrolladas por el *Esquema*. Entonces el método de lectura regresivo de la *LG* propuesto por R. Tello no es desatinado, al contrario, es pasar de lo sumario a su desarrollo. No en el sentido que la tratativa acerca de la Virgen sea el objeto del documento, sino en la línea de que María es una existencia “sintética”³¹ del ser y la vocación eclesial y entonces desde ella puede volverse a la comprensión de las otras realizaciones de la santidad en la Iglesia.

28. Cf. FERRARA, “Estructura de la ... *Lumen Gentium*”, 28-29.

29. *Relatio introductiva ad caput de Beata V. M.*, 1964, 5.

30. *Ibidem*.

31. B. FORTE, *María, la mujer, icono del misterio, ensayo de mariología simbólico-narrativa*, Salamanca, Sígueme, 1993, 163-275.

El texto final ofrece un documento mariano notable y equilibrado, “un himno incomparable de alabanzas en honor de María” más aún, el papa Pablo VI expresa que el capítulo mariano de la *Lumen Gentium* es “vértice y corona” de la constitución sobre la Iglesia.³² Fundamentalmente salvaguarda lo esencial en una síntesis nueva, integrada y rica, pero no puede ser considerado como algo cerrado sino el inicio de un camino por continuar en la línea de una mariología más bíblica, cristocéntrica, eclesiológica, ecuménica y pastoral.³³ A la luz de esto debemos preguntarnos acerca de la implicación del misterio encerrado en la Virgen, en ese progreso regresivo citado, para los tratados de gracia, cristología, escatología, para que su exposición y su vivencia no se desconecte del resto de la articulación teológica.

4. La dificultad de los binomios centrales

Otro aspecto importante que quiero mencionar es la discusión suscitada en el segundo período conciliar en torno al capítulo cuarto del esquema. Este capítulo cuarto constaba de tres números (29-31) dedicados al llamado de todos los cristianos a la santidad y cuatro (32-35) dedicados a los estados de perfección. Se pidieron dos cosas: en primer lugar que la cuestión de la santidad de todos los cristianos fuese trasladada al capítulo primero, *Sobre el Misterio de la Iglesia* o al capítulo segundo, *Sobre el Pueblo de Dios*, ya que la santidad pertenecía a lo común y de lo común a todos se trataban aquellos. Además de esto se solicitó un capítulo especial para los religiosos que en el primer *Esquema* estaba y había desaparecido en éste segundo. Personalmente pienso que, de haberse llevado a cabo la primera propuesta, habría resultado un documento con otro elemento en los capítulos iniciales generales de profundo peso teológico. En este sentido creo que no habría sido desacertada la opción de trasladar a la primera parte el tema de la santidad. Es cierto, sin embargo, que quizá habría dejado en una perspectiva demasiado jurídica la secuencia jerárquica, laicos, religiosos, mientras que esta agrupación en binomios de los capítulos 3 y 4, 5 y 6, siendo en el caso del segundo binomio una exposi-

32. PABLO VI, *Discurso de clausura de la tercera sesión del Vaticano II*, 21 de noviembre de 1964, Madrid, BAC, 1975, 1076-1077.

33. Cf. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1991, 124-125.

ción acerca de la santidad y un modo particular de vivirla, conduce a que se logre “superar un ordenamiento material por categoría de personas, esto es clérigos, laicos, religiosos, por un ordenamiento más formal, constituido por la función, el objeto o el fin (...). De una visión más sociológica y jurídica se pasa a una visión más teleológica y teológica”.³⁴

Sin embargo, si bien los dos primeros binomios del documento (El misterio de la Iglesia/ El Pueblo de Dios) y los dos últimos (Índole escatológica de la Iglesia/ La Virgen María) se encuentran integrados y con ejes teológicos precisos, en el caso de los binomios centrales la cuestión no es tan clara. ¿El segundo binomio se refiere a la constitución jerárquica de la Iglesia y el tercero al fin que es la santidad? ¿O se refieren a la constitución jerárquica de la Iglesia el segundo y, el tercero, a las estructuras carismáticas en la Iglesia, guardando una tensión entre ellos que es constitutiva de la vida eclesial? ¿O se refieren el segundo binomio a la misión apostólica de la Iglesia y a los medios de obtener santidad el tercero?³⁵ Las opiniones son diversas.

Aquí la *LG* no logra expresar suficientemente a nivel sistemático la extraordinaria percepción teológica del primer binomio, optándose, sobre todo en el binomio jerarquía/laicos, por una estructuración “tradicional” en el marco de la sistematización pero atravesada por una teología que, sin embargo, la desborda. De hecho, si bien la definición de laico en el texto es insuficiente, no podemos afirmar, pretendiendo seriedad, que el documento la desarrolle negativamente. Se elencan notas positivas y se realiza un abordaje teologal. El texto supera satisfactoriamente varios problemas, sobre todo el de pensar la Iglesia en estados subordinados que se comprendían en una especie de escalera decreciente que iba de la jerarquía a los religiosos. Por ejemplo, si uno busca en el *Kirchenlexikon* del año 1891 la voz *laico*, debe remitirse a la voz *clero* para concluir la lectura con una comprensión fragmentada, subordinada, de un cristiano de segundo rango. Los diversos motivos de esta reducción no puedo enunciarlos acá pero sí recordar que el paradigma de cambio estará en una célebre obra de Congar, *Jalones para una teología del laicado* y su reflexión acerca de la pertenencia plena del laico a la Iglesia.

El texto conciliar supera la percepción del laico como prolongación depotenciada de la jerarquía, o como “brazo secular”, intentando sobre-

pasar la vinculación exclusiva del laico a lo secular y del clérigo a lo sagrado. Esquema que además corre el peligro de trasponer a estas categorías el binomio profano-sagrado y confundir entonces secular con profano, con la consecuente oposición entre lo sagrado y lo secular. El pie que el documento conciliar hace en lo común, en la fuente bautismal de la vida cristiana, que se expresa en convicciones como la idea del “sacerdocio común” y del “común llamado a la santidad” superan aquellas miradas, a pesar de la dificultad que los binomios centrales del documento sobre la Iglesia posean en su integración. Un camino de superación de la dificultad se encuentra en la reflexión, explicitada en el marco de una expresa reflexión acerca del Pueblo de Dios, ofrecida por Bruno Forte en la línea de un nuevo binomio configurador: *comunidad- ministerios*.³⁶

5. El misterio de la Iglesia, pobre y peregrina

La expresión con la que se abre el documento sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II “por ser Cristo luz de las gentes” es, en sí misma, un pórtico incomparable. Mucho más si se la piensa conectada a su concreción eclesiológica en la expresión de la oración siguiente “Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”. La expresión *gentium* viene a traducir antes que a la Iglesia misma a la vocación interior de todos los hombres a ser iluminados por la luz de Cristo, a ser todos conducidos a la comunión con Él y el destino de la Iglesia de ser “signo e instrumento” de ese destino universal, o como dirá Puebla 227 “en ella se manifiesta («Ella es signo del Reino» había afirmado inmediatamente antes) de modo visible lo que Dios está llevando a cabo, silenciosamente, en el mundo entero”.

La expresión luz, dicha de Cristo, nos ubica en una clara evocación teológica del origen trinitario de su misión. Ya aquí, se nos sugiere el misterio de la Iglesia enclavado en la profundidad de las misiones –y entonces de las procesiones– trinitarias, abriéndonos al sentido de que ella viene a ser su “reflejo”.³⁷ Su ser y vocación es ésta y a este destino debe estar constantemente convertida: reflejar a Dios

34. FERRARA, “Estructura de la ... *Lumen Gentium*”, 38-39.

35. Cf. *Ibidem*.

36. Cf. B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca, Sígueme, 1997, 39-59.

37. Cf. I. D. ZIZIOLAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2003, 152.

Es la convicción de este arraigo lo que justifica la inserción en el documento de la categoría *misterio*; que junto con la cuestión de la historia atraviesa todo el capítulo 1 de la Constitución.³⁸ Este *misterio* hace alusión primeramente a una perspectiva trascendente, es el misterio de Dios, su plan, su designio. Pero además ese designio se realiza en la historia: consiste en constituir un Pueblo que es la Iglesia en el cual Dios ejerce su reinado. Entonces alude a Dios y a la Iglesia. Por ello, la noción de *misterio* se encuentra íntimamente conectada con la de Pueblo, que le da su nota histórica y comunitaria. *Misterio* realizado en la historia y que consiste en que Cristo sea Cabeza de todo siendo la Cabeza de su Pueblo que es la Iglesia.

Aquí, la perspectiva trinitaria, cósmica y eclesiológica encuentra su espacio de expresión más acabado.

El misterio de la Iglesia consiste entonces en ser el espacio en donde se participa de la vida de Cristo que se derrama sobre todo. Esta realidad es explicitada en la doble dimensión de la metáfora corporal. La Iglesia es un Cuerpo, los vínculos entre sus miembros derivan de la comunión en la vida de Cristo. Perspectiva horizontal de la solidaridad de los diversos miembros constituida por la presencia de Cristo mismo en ellos.³⁹ Pero Cristo permanece a su vez trascendiéndola, su Espíritu la constituye, llevándola a Cristo que la trasciende. Esta dimensión trascendente de la metáfora corporal es expresada con la expresión Cristo Cabeza. La doble dimensión de la metáfora –cuerpo/cabeza– revela la doble dimensión de este cuerpo, en el cual está Cristo a la vez que lo trasciende.

En LG 8 se explicita la dimensión sacramental de la Iglesia. Perspectiva vinculada por lazos interiores con la de misterio, pero que sin embargo adquiere un papel indicativo más visible. El misterio se expresa visiblemente. Mediante la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia se evitan dos extremos: primeramente pensar que el misterio no adquiere explicitación social, histórica y por otro lado reducir el misterio a una mera estructura exterior fuera de la cual Dios no obra. La inclusión de esta categoría simbólica recuerda que hay un nivel de explicitación histórica que revela y realiza la acción de Dios pero a su vez que la acción de Dios la trasciende y excede. Por eso, el número ocho afirma simultánea-

mente la dualidad y distinción entre la dimensión mística de la Iglesia y su realidad visible, que se identifican a la vez que se distinguen. Pero juntamente a esto el texto afirmará la unidad de la Iglesia de un modo especial. En efecto “las fórmulas «realidad compleja», «construida a partir de...» enuncian que no se trata de una unidad por «simplicidad» sino por «composición»”.⁴⁰ Esta doble dimensión se expresa particularmente en el célebre *subsistit* de LG 8b que sitúa la definición de la unidad en una auténtica tensión teológica. Era de esperar que ante la afirmación de la *unidad compleja* se advirtiese que la dimensión visible no agota en sí la presencia del misterio. Por eso se evita la identificación de la Iglesia descrita en el primer párrafo de este número con la Iglesia Católica mediante el término *esse* para optar por el dinámico *subsistit* que señala que el conjunto de los elementos eclesiales plenos están en la Iglesia católica. Pero esos otros elementos que están fuera de ella son eclesiales, si bien no en sentido *pleno* sí en sentido *propio*.⁴¹ La Iglesia entonces realiza y transmite sacramentalmente esa plenitud pero sin agotarla, ni reducirla a su acción.⁴² Es una plenitud como medio pero no la plenitud del fin. Ella ofrece la plenitud de medios, pero no es la plenitud final a la que estamos invitados, ya que está llamada a renovarse y a seguir peregrinando. Por ello esta sacramentalidad pasa por la hermenéutica del anonadamiento, en la última parte del número 8, mediante la invitación a mirar el rostro de los pobres. Los pobres, oprimidos y perdidos no sólo son ofrecidos como objetos a los cuales dirigir la acción sino como sujeto teológico. En ellos la Iglesia “reconoce (...) la imagen de su Fundador pobre y paciente”. Se establece aquí una importante dialéctica que quiero destacar. Ella es lugar del misterio, sin embargo y exactamente por ello, no puede configurarse según la gloria del mundo. El texto conciliar es explícito: “no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y abnegación”. El sustento de esta afirmación de la Iglesia es cristológico: el que no conoció pecado, se hizo a la pobreza del hombre pecador para salvarlo. La misma dinámica kenótica en la que se revela la gloria del Hijo es traspuesta a la Iglesia para explicitar la cualidad de su sacramentalidad. Fortalecida con la virtud del Señor resucitado, y por ello santa, anuncia

40. Ibidem, 100-101.

41. Ibidem, 103-104.

42. Lo cual conduce no sólo al planteo de la Iglesia como *Iglesia de iglesias* (J. M. R. TILLARD) sino a un debate en una perspectiva complementaria a ésta, entre *la Iglesia y las Iglesias* (G. THILS).

38. Cf. L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966.

39. Ibidem, 90-92.

sin embargo el misterio “entre penumbras”. Penumbras externas de la persecución e incompreensión, pero también penumbras al interno de la Iglesia de pecado y defección. Por ello la plenitud final es de lo que ella sacramentalmente testimonia “hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos”. El concilio aporta aquí una pauta de renovación sustancial en la línea de una decisión profunda a afrontar. No habla sólo de la Iglesia de los pobres sino de una Iglesia pobre que no se ofrece como una alternativa de poder más. Propuesta recogida por Pablo VI en su discurso de clausura de la tercera etapa conciliar al afirmar en un claro contexto sacramental que “la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos (...). La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar”.⁴³ Aspecto sobre el que vuelve en el discurso pronunciado el 4 de octubre de 1966 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas; allí frente a los representantes de los gobiernos de todo el mundo afirma que “No existe ninguna potencia temporal, ninguna ambición de entrar en competencia con vosotros. De hecho no tenemos nada que pedir ni ninguna cuestión que plantear. Todo lo más, un deseo que formular, un permiso que solicitar: el de poder servir en lo que es de nuestra competencia, con desinterés, humildad y amor”.⁴⁴

La incorporación del capítulo sobre el Pueblo de Dios permitió observar a la Iglesia que, asentada en su fontalidad trinitaria, debe ser además contemplada en la rigurosamente seria consideración histórica que constituye su tejido. Es indispensable al respecto no tomar el capítulo sobre el Pueblo de Dios como un capítulo autónomo sino que, en el sistema total del documento, guarda una relación de equilibrio sustancial en el binomio que establece con el capítulo 1. Antes que toda distinción de estado de vida o de oficio, el documento expone lo que es común a todos sin distinción. Ya aludí a las causas metodológicas que justifican este giro, sin embargo creo que están al principio de camino las reales consecuencias prácticas que esto supone para la vida de la Iglesia, su organización, su comprensión de sí.

El uso del término en el documento es estrictamente teológico y recoge en la eclesiología la convicción de que la Iglesia es la realidad mesiánica en la que se da cumplimiento al anhelo de Dios de constituirse un

43. PABLO VI, *María, madre de la Iglesia*. Discurso pronunciado por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964, Madrid, BAC, 1975, 1076.

44. PABLO VI, *Mensaje para toda la humanidad*. Discurso pronunciado el 4 de octubre de 1965 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, en New York, Madrid, BAC, 1975, 1089.

Pueblo de su heredad, y conectando entonces a la Iglesia con el destino de Israel. Ella es un signo escatológico, anticipa en la historia el destino final comprometiéndose en hacer del peregrinar humano un camino de hermanos.

7. Algunos interrogantes receptivos

Los elementos que acentué en el comentario acerca del desarrollo redaccional de la *LG* sugieren interrogantes que en el itinerario creativo de recepción surgen como preguntas pendientes. Parto de una constatación fundamental: la *LG* no cerró puertas, las abrió ofreciéndose como “un campo abierto en el que podemos respirar a nuestras anchas”,⁴⁵ un texto que “nada impide que (...) pueda lograr en el futuro aquí o allí una mejor formulación”.⁴⁶ En la Iglesia antigua asistimos a una auténtica autocomprensión en temas tan complejos como las relaciones entre la unidad de Dios y su misterio trinitario, la unidad de la persona del Verbo y el misterio de sus dos naturalezas. Elementos que exigieron para su explicitación un largo camino que no se cerró en una primera y única formulación. Y cuando fue fijado el Símbolo, exigió una progresiva apropiación en la interacción entre el pueblo creyente y sus pastores.

No puede cerrarse entonces la autocomprensión de la Iglesia con el Vaticano II aunque creo, con Alberigo, que muchos de los debates que se proyectan sobre él reflejan las tensiones anteriores y presentes en el Concilio mismo. El célebre historiador del Concilio sugiere que sólo cuando las conclusiones conciliares sean recibidas por una generación que no participó de su debate previo y de las discusiones que lo surcaron, entonces “su eficacia será confiada a su fuerza intrínseca”.⁴⁷ La emergencia de nuevos interrogantes comienza a florecer justamente con más insistencia cuando frente a la asamblea conciliar se paran nuevas generaciones de teólogos que no participaron de sus debates previos ni del clima de su desarrollo.

Un primer interrogante que me hago es acerca del destino de la categoría Pueblo de Dios como una –no la única– clave de comprensión de

45. FERRARA, “Estructura de la ... *Lumen gentium*”, 43.

46. BETTI, “Crónica de la Constitución”, 170.

47. G. ALBERIGO, “La condition chrétienne après Vatican II”, en J. ALBERIGO y J. P. JOSSUA (edit.), *La réception de Vatican II*, Paris, Du Cerf, 1985, 19.

la Iglesia. La *LG* cuida de aplicarla no simplemente en su perspectiva veterotestamentaria, sino, en el número 9, en explícita vinculación con su dimensión cristológica. Sabemos que la categoría recorrió un camino de difícil recepción en el pensamiento teológico europeo que ha descrito suficientemente Carlos Galli en un artículo del año 1996. Recordando la desafección a que ha sido sometida la categoría Pueblo de Dios, que ha tocado a otras también, concluye

“Las nociones Comunión y Sacramento convertidas en clave de lectura conciliar y posconciliar, sirven al eclipse de Pueblo de Dios en un proceso de inadecuación con la *Lumen Gentium*. Colombo, al analizar lo comunitario y sacramental denuncia peligros cruzados de des-historización de la Iglesia al negar su encarnación histórica y de des-teologización del Pueblo de Dios al ser reducido a una interpretación política”.⁴⁸

Es sumamente llamativo que la *Relación Final* del Sínodo Extraordinario del año 1985 cite la categoría sólo una vez y lo haga entre las otras metáforas de la Iglesia sin otorgarle una mayor significación que la de estas. En América Latina, particularmente en el *Documento de Puebla*, y en la Argentina más en concreto, desde el aporte original de la llamada *teología del pueblo*,⁴⁹ la categoría adquirió un valor central para pensar a los pobres en el camino de la Iglesia, a las formas religiosas emergente de las culturas de los pueblos como un lenguaje para significar la vida de la fe, y un canal fundamental para pensar una Iglesia peregrina en el transcurrir de la historia de los pueblos. Las categorías comunión y sacramento no desaparecen pero son asumidas, en la línea conciliar, en la noción privilegiada Pueblo de Dios.⁵⁰ ¿Dónde está ahora esa categoría?⁵¹ Creo que ha sido convocada al exilio con el riesgo de construir una conciencia eclesial más intimista y cerrada sobre sí misma, a la vez que con la dificultad de restringir el diálogo con la cultura al marco de los debates con las grandes líneas de pensamiento académico, y abordando de un modo, a veces, excesivamente pesimista la lectura de los tiempos sin alcanzar a percibir

48. C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 79-80.

49. Que ha sido llamada *Escuela Argentina de Teología* por Sebastián Politti, y que Lucio Gera ha preferido llamar un *cauce*. Carlos Galli la llama en “La recepción latinoamericana”, 87, *Teología argentina del pueblo*. Cf. al respecto supra nota 48.

50. GALLI, “La recepción latinoamericana”, 83-88.

51. G. ZARAZAGA, “Comentario a la exposición de Marcelo González”, *Strómata* 58 (2002) 206-207. Cf. A su vez el debate que sigue (pp. 205-218).

los valores presentes en el peregrinar de la inmensa masa de hombres y mujeres. Significativamente, al exilio del *Pueblo de Dios* le corresponde la expatriación de la reflexión sobre la cultura en la clave típica del marco evangelizador, la *inculturación*. La categoría *Pueblo de Dios* es una especie de soporte teológico fundamental a la reflexión sobre la cultura llevando la desafección de la primera al oscurecimiento de la segunda.

En conexión con este problema se puede considerar otro: la implícita identificación de cristianismo con cristiandad como construcción de poder y organización nacional. Podríamos comprender cristiandad en sentido análogo y no unívoco, refiriendo la expresión no sólo a la construcción antedicha sino a la forma cultural y comunitaria de vivir la fe. Esta segunda forma de considerarla tiene consonancia con la realidad teológica del Pueblo de Dios. Pero lo típico es entender la cristiandad como construcción de poder que asocia de un modo ya superado “lo eclesiástico y lo civil” no respetando la legítima autonomía de la que nos habla la *Gaudium et Spes*. A este segundo sentido me ceñiré un poco ahora. En ese aspecto se habla mucho de poscristianismo y secularismo y no tanto de poscristiandad, cuando creo que la fuerza del debate estaría más bien en la dificultad de pensar el cristianismo después de la cristiandad, o fuera de la protección o la seguridad de las fuerzas de la cristiandad. Los pueblos como sujetos sociales y el Pueblo de Dios como sujeto teológico guardan entre sí una relación analógica, no una relación de univocidad; lo cual impide que se los identifique por definición. Los pueblos de nuestro continente revelan elementos de su pertenencia al Pueblo de Dios, elementos de una gran riqueza que me mueve a mirarlos antes positivamente que en sus deficiencias. Creo que para no caer en la tentación de juzgarnos como un no-pueblo, o de América Latina, para trasponer una categoría de Marc Augé, como “no lugar”⁵² es importante preguntarse acerca de las relaciones significativas que nos definen como pueblo, y que expresan valores cristianos permitiendo una reflexión del Pueblo de Dios con las notas históricas, inculturadas y evangélicas, y sin falsos optimismos. Ante estas preguntas me permito formularme otra ¿cómo ser cristiano en la poscristiandad sin levantar los puentes y construir una coraza?

El *Documento de Puebla*, en el número 232 formula una expresión donde comunión y Pueblo se encuentran incorporados en una importan-

52. M. AUGÉ, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2001.

te relación: la Iglesia “vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios”. En este texto la *comunión* viene a ser explicitada más en conexión con la nota de *misterio*. Alude al contenido íntimo, al tejido interior de la Iglesia. Mientras que la categoría *Pueblo de Dios*, en una clara recepción de la dinámica conciliar viene a ser la expresión histórica, cultural, social de esa comunión. Complementaria a esta expresión viene a ser otra del padre Tillard; el teólogo canadiense habla de “Pueblo de Dios en comunión”, el pueblo será la expresión peregrina, histórica de la Iglesia hacia un Reino definitivo; su bien, su tesoro es ese Reino. En la *comunión* teologal el Pueblo de Dios encuentra señalado su fundamento común y se revela que “está hecho de hombres y de mujeres que juntamente, en una ósmosis de carismas y de funciones, bajo la dirección del Espíritu, acogen, comprenden, actualizan celebran y transmiten la fe que les hace ser la Iglesia de Dios en marcha hacia el día en que su Señor ponga el Reino en manos de Dios su Padre (1 Co 15, 24)”.⁵³

La Iglesia comprendida sólo como *comunión* es un tanto abstracta. Como si dijese que Dios es amor o que Dios es comunión. No basta. Pero cuando afirmo que Dios es Trinidad este amor y esta comunión adquieren un rostro concreto. Así como cuando digo que la Iglesia es Pueblo, la comunión adquiere concretez. Y en este caso indica esta dimensión peregrina, histórica, concreta que se abre a los pueblos y a las culturas y que realiza en ellos la comunión teologal, asumiéndolos y transformándolos.

La noción de Pueblo de Dios muestra “el arraigo” de toda la Iglesia en el Dios que se ha manifestado y ha asumido la historia. Esta condición peregrina del Pueblo de Dios me abre a otro interrogante quizá más complejo. La Iglesia ha expresado la naturaleza de su misterio, y en la dinámica con la categoría pueblo, epocalizándose. Podríamos decir que una consecuencia *coassump*⁵⁴ de la ley de la encarnación reside en trascender el tiempo pero viviéndolo, asumiéndolo y –en cierta medida– configurándose a él no para quedar atrapada en su conflictividad simplemente sino para hablar significativamente a la historia de los hombres desde convicciones no epocales. Este desafío ha sido determinante en la configuración de elementos que hacen a la vida de la Iglesia. Por ejemplo: la Iglesia vivió de un modo su tiempo antes del edicto de Milán y de otro modo lue-

go de él. Y más aún luego del edicto de Teodosio. El renacimiento carolingio supuso una nueva formulación epocal de la Iglesia en la que sus formas expresivas manifestaban la asociación íntima a la construcción de la integración del imperio. Creo, personalmente, para ser honesto intelectualmente, que el renacimiento carolingio fue la epocalización determinante para la vida de la Iglesia Latina, sus formas simbólicas, sus formas jerárquicas,⁵⁵ su liturgia. Es comprensible el proceso, pero creo que de frente a *LG* debemos preguntarnos acerca de lo epocal y lo sustancial. Lo que ha sido una forma histórica de expresar lo sustancial, pero que, susceptible a una seria y competente hermenéutica, nos permita hacer relucir la naturaleza más íntima de la vida evangélica de la Iglesia, del carácter servicial de sus estructuras, y del tejido sacramental que la configura. Hay muchos elementos epocales que han servido como una especie de –permítaseme la expresión– *credibilia* epocal, auxilios para transmitir y vivir la sustancia de la fe. No hacen a su sustancia misma pero la revelan en su condición histórica. Pero quizá deban ser mirados con mucha seriedad en contextos históricos verdaderamente nuevos.

Por otro lado, la categoría Pueblo nos conecta con una comunidad que está toda llamada a la santidad y que expresa en la historia y en su vida común la acción del Espíritu. Esta convicción ha sido expresada en el concilio con la teología del *sensus* –que es *consensus-fidelium*. De este soplo participa, de modo particular y con una peculiar destinación ministerial, el magisterio, desde dentro del Pueblo y con un servicio especial a la verdad. Servicio que tiene que ver con la *regula fidei*. En la época patristica se nos enseña algo iluminador; la *regula fidei* no es un principio formal de autoridad, “sino lo que la Iglesia cree por haberlo recibido de los apóstoles y guardado gracias a la sucesión de los presbíteros” así entonces “la *regula fidei* no es una regla para la fe (*genitivus obiectivus*) sino la regla que es la fe (*genitivus subiectivus*)”. Y entonces no se busca simplemente justificar “una afirmación de fe en razón de la autoridad que la propone, al contrario, se recalca que la autoridad la propone porque pertenece a la fe de siempre”.⁵⁶ ¿Cómo intensificar los registros de lectura y atención, de “circularidad activa”⁵⁷ entre quienes disciernen, deciden y

55. Cf. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Eglise Catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Du Cerf, 1994, 115-120.

56. B. SESBOUÉ, *El magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 2004, 31.

57. *Ibidem*, 127.

53. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1999, 97.

54. Cf. SANTO TOMÁS, *S T*, III qq7-15.

proponen y todos los que por la fe, en las cosas que a ella compete, poseen un “iudicium ex connaturalitate”?⁵⁸

Finalmente, un aspecto muy importante de la *LG* es la percepción de los vínculos entre el Espíritu Santo y la Iglesia, lo cual nos habilita a contemplarla como memoria de la palabra y la acción de Dios en la historia. La pneumatologización de la Iglesia implica una trinitarización en clave *memorial*. Es un tema muy intenso en San Basilio de Cesarea: el Espíritu Santo como memoria de Dios, la tercera persona trinitaria es la que en la historia nos pone en el ámbito del memorial de la Trinidad.⁵⁹ Ámbito desde el que debe definirse la Iglesia y toda la vida del cristiano. La desafección pneumatológica se expresa todavía en cierta dificultad por alcanzar a ahondar los registros del memorial. A nivel de los sacramentos en general, a nivel de la Eucaristía más en particular, y a nivel eclesiológico con el peligro de perder de vista la historicidad, la caducidad, la pobreza. Es bastante típico, no a nivel de los tratados, pero quizá sí más a un nivel catequético, la acentuación en un discurso eucarístico acerca de la presencia de Cristo que se aproxima más a la simple presencia somática que a la reciprocidad entre sacrificio, memoria y presencia que exige toda teología eucarística equilibrada.⁶⁰

Me pregunto cómo fortalecer una *eclesiología memorial*, de una Iglesia que –porque peregrina– no se revela todavía en su estado definitivo y así es *icono* y por tanto presencia, pero presencia memorial, que revele su vocación de ser lugar del encuentro con Dios y con los hermanos.⁶¹ Entonces tan necesaria y tan relativa, indefectible y llamada a la renovación.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
1-10-05

58. Cf. SANTO TOMÁS, *S 7*, II-II q9 a4 ad 1.

59. SAN BASILIO MAGNO, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 186.

60. Cf. MAX THURIAN, *La Eucaristía, memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Salamanca, Sígueme, 1967.

61. Puede encontrarse para esto un adecuado soporte epistemológico en J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Communio- Fayard, 1982, 15-37.

EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO A 40 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II

RESUMEN

Para el autor, la afirmación de la “unicidad” del movimiento ecuménico señala la importancia de la cuestión eclesiológica como único camino de solución de las tensiones suscitadas por las diversas visiones acerca de la finalidad y la naturaleza del ecumenismo. En el contexto de esta afirmación explica el sentido de la no inserción de la Iglesia católica como miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Además, sostener la unidad en la fe y la fidelidad a la Tradición católica y apostólica explica el lugar insustituible de los diálogos teológicos. Por otra parte, recomendar una apertura a los impulsos del Espíritu es una afirmación de que es ese Espíritu quien conduce hacia a la unidad a los cristianos separados, siendo necesario discernir los “signos” de su manifestación en cada época. La necesidad de superar los desafíos que presentan los dos primeros aspectos y la incorporación en un dinamismo que es propiamente pneumatológico, indica el lugar del “ecumenismo espiritual”.

Palabras clave: Ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, Consejo Mundial de Iglesias, dogmas, comunión.

ABSTRACT

Based on the uniqueness of the ecumenical movement, the author points out the importance of the ecclesiological issue as the only way to solve tensions due to different insights on the aims and nature of ecumenism. In this context, the author explains the meaning of the non-membership of Catholic Church within the World Council of