



ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2023 Año X / N° 19

ÍNDICE

Gonzalo Albero Alabort <i>Memoria et Vita II</i>	1
Gerardo Sánchez Mielgo Las apariciones de Jesús resucitado: relato, historia, teología. Aparición sobre una montaña de Galilea: misión universal (Mt 28,16-20)	3
Juan José Garrido Zaragoza Regenerar España renovando su catolicismo: la posición de Ortega y Gasset	33
Martín Gelabert Ballester Creación y evolución. La imagen de Dios coherente con la actual concepción del mundo	59
Miguel Payá Andrés Iglesia universal-Iglesias particulares. Estado de la cuestión después del Vaticano II	81
Enrique Benavent Vidal <i>Deus caritas est. Una encíclica para nuestro tiempo</i>	121
Juan Miguel Díaz Rodelas Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La aportación del reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica	143
Vicente Botella Cubells <i>Hazme instrumento de tu paz. Mística, sacramentalidad y cultura de la paz</i>	167
Miguel Navarro Sorní San Vicente Ferrer en la biblioteca y en los sermones de san Juan de Ribera	185
José Santiago Pons Doménech El sujeto ricoeuriano. Entre el todo y la nada	211
Recensiones	237
Publicaciones recibidas	255
Presentación de un artículo y normas de edición	259

IGLESIA UNIVERSAL-IGLESIAS PARTICULARES. ESTADO DE LA CUESTIÓN DESPUÉS DEL VATICANO II

*Miguel Payá Andrés**

RESUMEN

Pocos temas eclesiológicos han despertado tanto interés y han estimulado la reflexión teológica de forma tan intensa en la época posconciliar, como la teología de la Iglesia particular o local. Y es que en este tema confluyen algunos de los principales problemas que tiene planteados hoy la Iglesia.

El diálogo ecuménico, la acción misionera de la Iglesia y la vieja catolicidad han comprometido la investigación de los mejores teólogos católicos durante los últimos años.

PALABRAS CLAVE

Iglesia universal, Iglesias particulares, Ecumenismo, Eclesiolología

ABSTRACT

Few ecclesiological themes have aroused as much interest and stimulated theological reflection as intensely in the post-conciliar era as the theology of the particular or local Church. And it is in this theme that some of the main problems that the Church has today converge.

Ecumenical dialogue, the missionary action of the Church and the old catholicity have compromised the research of the best Catholic theologians in recent years.

KEYWORDS

Universal Church, Particular Churches, Ecumenism, Ecclesiology

No pretendernos ahora hacer un estudio exhaustivo del tema en todas sus numerosas implicaciones. Tan sólo intentamos ofrecer una síntesis útil que indique lo ya adquirido y apunte las numerosas cuestiones que quedan aún abiertas.

En primer lugar, el diálogo ecuménico con las otras Iglesias cristianas. Los siglos de separación han producido un desarrollo de eclesiológicas independientes y a menudo unilaterales. La Iglesia católica ha explicitado al máximo su visión universalista y unitaria, fundada en el primado de jurisdicción y en el magisterio supremo del Obispo de Roma.

* Decano-Presidente (1998-2001) y Vicedecano (1995-1998) de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España).

Y al acercarse a las Iglesias separadas, sobre todo a las de la Ortodoxia, redescubre elementos esenciales de la tradición común, que no siempre han sido debidamente subrayados por la teología occidental, y que constituyen en cambio el eje central de la eclesiología ortodoxa. Temas como la relación Eucaristía-Iglesia, la acción primordial del Espíritu Santo en toda la obra de la salvación y la colegialidad o conciliaridad fundamental de la Iglesia y del ministerio, han invadido el ámbito teológico occidental obligando a valorar la eclesialidad de las comunidades locales y a concebir la unidad de la Iglesia como comunión misteriosa y visible de todas las Iglesias particulares.¹

Otro gran problema que lleva a insistir en la teología de la Iglesia particular, es la acción misionera. La visión magistral del decreto *Ad gentes*, que concibe la obra evangelizadora como una “plantatio Ecclesiae” en un ámbito cultural concreto y específico, ha lanzado a las jóvenes Iglesias a la búsqueda de su originalidad eclesial, alentada casi siempre por las tendencias nacionalistas de sus propios pueblos. Y, naturalmente, esta empresa requiere clarificar al máximo y con urgencia, cuales son los elementos constitutivos y esenciales de la Iglesia, en qué condiciones resulta legítima la utilización, por otra parte necesaria, de mediaciones culturales para la construcción de una teología, de una liturgia y de un derecho autóctonos y, por fin, cómo se han de concebir las relaciones dentro de una Iglesia que quiere conjugar la unidad con la pluralidad.

También la problemática de la vieja catolicidad aboca a una nueva reflexión sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia particular. Las grandes líneas doctrinales del Vaticano II, tales como la misión y

¹ El Vaticano II no ha fijado la terminología sobre esta realidad. “Iglesia particular” e “Iglesia local” son utilizadas normalmente como expresiones sinónimas y con un significado bastante amplio. Sin embargo, aparecen ciertas preferencias en los mismos textos conciliares.

Así, “iglesia particular” se refiere a la diócesis todas las veces que aparece en *CD*, y además en *LG*, 23a, 23b, 27 y 45; *SC*, 13 y 111; *AG*, 19 y 20; *GS*, 91. Con mucha menos frecuencia designa también la agrupación de Iglesias que tienen un mismo rito: *OE* passim; *LG*, 13c y 23d; *AG*, 27.

“Iglesia local” Se utiliza con el significado de rito o patriarcado en *LG*, 23d; *UR*, 14a. Como sinónimo de diócesis en *AG*, 27a; *PO*, 6d y 11b. Y además en *LG*, 26a se habla de comunidades “locales” de fieles de ámbito más reducido que las diócesis y que merecen también el nombre de Iglesias.

Se puede concluir, por tanto, que la expresión “Iglesia local” tiene un significado amplio que le lleva a designar todo lo que no es Iglesia universal: Iglesias patriarcales o regionales, diócesis, parroquias e iglesias domésticas. Mientras que “Iglesia particular” designa preferentemente a la Iglesia presidida por el obispo.

Para el análisis de esta terminología, cf. H. de LUBAC, *Les églises particulières...*, 35-41; E. LANNE, “Chiesa locale”, 798-799; A. AMATO (ed.), *La Chiesa locale*, 9.

corresponsabilidad del Pueblo de Dios, la naturaleza y colegialidad del episcopado, la relación orgánica y necesaria entre episcopado y presbiterado y la interacción entre Iglesia y mundo, exigen actuarse en los ámbitos concretos en los que vive y se realiza la Iglesia, es decir, en las Iglesias particulares. Surge así un replanteamiento de todas las estructuras jurídicas y del Espíritu que en ellas se encarna. Y colabora a este replanteamiento el deseo por tantos sentido de encontrar unas formas de comunidad que hagan posibles unas relaciones interpersonales auténticas y que encarnen los valores evangélicos de un modo más significativo para los hombres de hoy.

1. PERSPECTIVA HISTÓRICA

Conciencia histórica del Vaticano II

Para comenzar, conviene situar el actual momento eclesiológico en la evolución de la conciencia de la Iglesia a través de su historia.

En el segundo proyecto “de Ecclesia”, discutido en la segunda sesión del Vaticano II, figuraba una nota que quería explicar o justificar la expresión “corpus ecclesiarum”. En ella se constataba que la doctrina sobre la Iglesia se ha elaborado, a través de los siglos, bajo un doble aspecto complementario: como comunión de las Iglesias representadas por sus obispos, y como Iglesia única y universal, cuya cabeza y centro es el obispo de Roma. Y, para ofrecer dos lugares típicos en los que aparecen estas dos eclesiologías, se cita al Concilio de Nicea y a san León Magno. Se añade, además, que la concepción de la Iglesia local está íntimamente unida con la celebración de la Eucaristía.²

La nota tiene valor de síntesis histórica e indica el enriquecimiento de la conciencia eclesiológica de los Padres conciliares, después de las vivas discusiones que caracterizaron la primera etapa del Concilio. Pero además, esta nota esboza un programa: componer una eclesiología que armonice la universalidad de la Iglesia una, presidida por el Obispo de

² “Doctrina de Ecclesia sub duplici aspectu elaborata est, sive ut “communio Ecclesiarum”, quae suis Episcopis repraesentatur, sive ut “ecclesia única” et universalis, cuius caput et centrum est Episcopus Romanus. Primus aspectus apparet v.g. in CONC. NIC., con. 5: Conc. Oec. Deer. p. 7. Altera idea, de uno Populo Dei, effertur v.g. a S. Leone M., Epist. 14, 11: PL 54, 676. Conceptio de Ecclesia locali arcte connectitur cum celebratione Eucharistiae, de qua cf. infra sub nota 57” “Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia”, cap. II, nº 17, nota 41, en *Acta Synodalia...*, II, 1, 248.

Roma, con la pluralidad de las Iglesias que se reúnen localmente para la celebración de la Eucaristía y que estén unidas por la comunión de sus obispos. El desarrollo posterior de los trabajos conciliares y sus resultados finales, descubrirían hasta qué punto este programa queda reducido a una simple observación marginal, como aquí aparece, o logra informar y estructurar toda la enseñanza eclesiológica del Concilio.

Resulta significativo que los redactores, a la hora de poner ejemplos de las dos concepciones de la Iglesia, se hayan remontado a Nicea y a san León (siglos IV y V). Indudablemente han querido elegir una época en la que, por una parte, las dos eclesiologías aparecieran suficientemente evolucionadas y explícitas, y por otra, hubiera un cierto equilibrio entre ambas. La elección era casi obligatoria.

La eclesiología nicena

Nicea representa la consagración oficial de un régimen de relaciones entre las Iglesias locales, que se había ido estructurando y enriqueciendo en los siglos anteriores y, además, la primera experiencia de reunión del episcopado universal en concilio. En sus cánones queda constancia de la estructura y autonomía de las Iglesias locales, de sus relaciones dentro de cada provincia, de la función de los patriarcados y, sobre todo, de la conciencia del Concilio de ser órgano legislador supremo de una Iglesia universal y única.³

El fundamento de esta organización está en dos convicciones definitivamente adquiridas. En primer lugar, que la unidad de las Iglesias se da ante todo al nivel de los elementos esenciales y comunes a toda Iglesia: una misma fe y una misma esperanza, una sola Eucaristía y la única e idéntica caridad, que informa una moral original y común. Esta identidad fundamental mantiene la conciencia de pertenecer a la única Iglesia, la católica y apostólica, a pesar de la existencia de una multiplicidad de Iglesias.⁴ La segunda convicción se refiere a la función del

³ Iglesias locales: c. 15, 16 y 18; provincias y metropolitanos: c. 4, 5 y 6; número y autoridad de los patriarcados: c. 6. Cf. *Conc.Oec.Decr.*, 7-15.

Para el significado de la organización eclesiástica de Nicea y sus antecedentes históricos, cf. W. DE VRIES, *Orient et Occident*, 13-42; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, 93-118; C. VOGEL, “Unité de l’Eglise...”, 594-623; H. MAROT, “Descentralización estructural...”, 16-30.

⁴ El anatematismo final del Símbolo niceno emplea la fórmula: “hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia”. *Conc.Oec.Decr.*, 5.

obispo en la comunidad. El obispo es el jefe y pastor de su Iglesia y quien la representa ante todas las demás Iglesias. En consecuencia, la unidad de las Iglesias se debe manifestar en la unidad de los obispos, en sus relaciones mutuas. De ahí que aparezcan, ya desde el principio, una serie de contactos tales como visitas, cartas, eulogías...⁵ Estas relaciones tenderán muy pronto a institucionalizarse y darán lugar, por una parte, a las experiencias sinodales que en esta época llegan a su máxima extensión y frecuencia, y, por otra, a la estructuración regional que quedó sancionada por el Concilio de Nicea y que se desarrollaría aún más en el período postniceno.

Con todo, es obligado reconocer que la eclesiología nicena, aunque logró mantener viva la exigencia de unión entre las Iglesias, no consiguió darle estabilidad ni traducirla suficientemente al nivel de las estructuras. Las numerosas luchas y contrastes de los siglos V y VI, y la historia posterior de la Iglesia bizantina, que se atuvo exclusivamente a esta eclesiología, lo demuestran suficientemente. La autonomía de las Iglesias locales, causa en gran parte de su vitalidad, se opuso frecuentemente a la labor unificadora de los concilios. Las instancias coordinadoras, metrópolis, patriarcados y el mismo primado romano, fueron muchas veces contestadas y lucharon entre sí por la precedencia. La unidad de la fe tuvo que ser establecida y defendida en varias ocasiones por un poder extraeclesial como era el emperador, quien de hecho asumió la tarea de hacer posibles y eficaces tanto los concilios ecuménicos como la función de los patriarcados.

Nacimiento y desarrollo de la teología del papado

En san León Magno (440-461) encuentra su formulación casi definitiva la otra corriente eclesiológica que pone el fundamento de la unidad de la Iglesia en el primado de jurisdicción del Obispo de Roma. Ya desde el principio, la Iglesia romana tuvo una conciencia viva de

En los textos de este concilio, la palabra “ecclesia” se aplica, tanto a las Iglesias locales (9 veces), como a la Iglesia universal (8 veces). En este segundo caso se añade el adjetivo “catholica”, que tiene un sentido extensivo y, a la vez, defensivo. El matiz defensivo aparece sobre todo en la expresión “episcopus catholicae ecclesiae”, que distingue al obispo de la verdadera Iglesia del de otras comunidades heréticas. Más tarde este título se reservará, principalmente en los medios romanos, al Obispo de Roma. Y sólo muy recientemente se ha querido ver en él una prueba de la jurisdicción universal e inmediata del Romano Pontífice. Cf. MAROT, H., “Note sur l’expression...”, 221-226.

⁵ Cf. Y.-M. CONGAR, “De la communion des Églises...”, 232-234.

la unidad y universalidad del Pueblo de Dios, y de su responsabilidad especial a este respecto.⁶ Su presidencia, por lo demás, era reconocida en todas las latitudes, como lo prueban las cartas y las intervenciones del obispo romano en los asuntos eclesiales durante los tres primeros siglos. Este lugar de privilegio se basaba en la doble apostolicidad fundacional, en la ausencia de herejías y en el hecho de estar asentada en la capital del mundo gentil, que era el marco propio de la Iglesia cristiana.

Pero la teología y el derecho primacial no encontraron una explicación suficiente hasta la época posterior a Nicea. Dos factores provocaron su desarrollo: el florecimiento teológico y jurídico alumbrado por los concilios, que llevó a una clarificación de las estructuras eclesiales, y las pretensiones de Constantinopla, la nueva capital del Imperio. En este ambiente se ira afirmando progresivamente, desde el siglo IV, la jurisdicción universal y el carácter de instancia superior e inapelable de la “sede apostólica”, basándose en la teología de la sucesión de Pedro y en la unidad del Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, cuyo pastor y cabeza visible es el Romano Pontífice. San León afirma repetidamente su rango de sucesor y continuador de Pedro,⁷ su superioridad respecto de los Concilios,⁸ y reivindica la “universalis Ecclesiae cura”.⁹ Pero es importante observar que estas afirmaciones doctrinales sobre el primado son conciliables con los derechos de las Iglesias locales, cuya autonomía respetó siempre el papa León.¹⁰ La confusión entre el primado provincial, el patriarcado de Occidente y el primado universal, que marcará la evolución posterior de la eclesiología y del derecho romano, no aparece aún en san León.¹¹ El Obispo de Roma se atenía al derecho de Nicea.

⁶ Sobre el desarrollo histórico de la doctrina y la praxis del primado romano, cf. Y.-M. CONGAR, “De la communion des Églises...”, 235-248.

⁷ “...ut quando in populo Dei multi sunt sacerdotes multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus”. *Sermo IV*, 2, (PL 54, 149).

⁸ Anuló el canon 3 del Concilio II de Constantinopla y el c. 28 de Calcedonia: “Consensiones vero episcoporum [...] in irritum mittimus et per auctoritatem Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus”. *Epist. CV*, 3, (PL 54, 1000).

⁹ Cf. *Epist. XIV*, 11, (PL 54, 676).

¹⁰ Cf. v.gr. *Epist. X*, 9, (PL 54, 636): “Non enim nobis vestrarum provinciarum defendimus...”. El respeto de san León por los derechos de las otras Iglesias, quedó muy patente en la polémica final del Concilio de Calcedonia: cf. CAMELOT, P.-Th., *Efeso y Calcedonia*, 160-184.

¹¹ Algunos historiadores han malinterpretado los textos de san León por no tener en cuenta los destinatarios de sus escritos. Así C. Vogel (“Unité de l’Eglise...”, 627), extiende injustificadamente a todos los metropolitanos y obispos un texto del papa que se refiere sólo a sus relaciones con su vicario en Tesalónica: “Vices enim nostras ita tuae credimus charitati ut in partem sis vocatus sollicitudinis non in plenitudinem potestatis”. *Epist. XIV*, 1, (PL 54, 571). Cf. J. RIVIERE, “In partem sollicitudinis...”, 310-331.

Sin embargo, la distinta visión de la unidad de la Iglesia tenderá cada vez más a separar dos tipologías eclesiológicas,¹² que cristalizarán en dos bloques cada vez más irreductibles, presididos respectivamente por la sede de Roma y la de Constantinopla.

En Occidente, la tendencia centralizadora de Roma llegara a tomar caracteres de auténtico monopolio. Con la recepción de las Pseudo-Decretales en tiempos de Nicolás I (?-867) y el apoyo de Carlomagno, se aplicó a todas las Iglesias y a todos los obispos el tipo de relaciones que unía a los obispos del área suburbicaria de Roma con el Papa. Y fue sobre todo la reforma gregoriana del siglo XI la que hizo cristalizar la imagen teológica y jurídica de una Iglesia concebida como sociedad única y sometida a la autoridad del Papa como cabeza, fuente y origen de toda jurisdicción en la Iglesia.

Como hace notar Congar, los teólogos y canonistas gregorianos atribuyen al Papa todas las prerrogativas de la Iglesia, a la que conciben como una inmensa diócesis de extensión universal; y al Papa, como la fuente de su estructura y de su vida.¹³ Ciertamente, esta reforma tuvo por finalidad principal independizar a la Iglesia de los príncipes. La centralización romana apareció entonces como el único modo de salvar el ministerio de los obispos. Pero de hecho, la importancia de las Iglesias locales quedó muy disminuida. Se las consideraba casi como partes de un todo superior, gobernado, no de forma sinodal, sino monárquica.

Este desarrollo no fue admitido nunca por la Iglesia oriental, que insistió siempre más en la autonomía de la Iglesia local y en la comunión entre las Iglesias, basada en la profesión de la misma fe y la participación en la misma Eucaristía, que en la unión jurídica. Y, aunque reconocía al Obispo de Roma como patriarca de Occidente y árbitro en algunos litigios, sobre todo de tipo canónico, se negó a ver en él al sucesor de Pedro, investido del poder supremo de jurisdicción y de magisterio.¹⁴ Los patriarcas Focio y Cerulario contestaron las pretensiones de Roma, precisamente en los momentos de su máxima explicitación (siglos IX y XI), y llevaron a cabo la ruptura definitiva.

¹² Cf. E. LANNE, "Pluralisme et Unité...", 171-190.

¹³ Cf. Y.-M. CONGAR, "De la communion des Églises...", 238.

¹⁴ Cf. U. DENZLER, "Líneas fundamentales de la eclesiología...", n. 67, 65-76; F. DVORNIK, *Byzance et la Primaute romaine*, 33-110; Y.-M. CONGAR, "Conscience ecclésiologique...", 187-236.

La Iglesia según la teología “católica”

Desde este momento, la historia de la Iglesia occidental discurre por una línea unilateral desde el punto de vista eclesiológico, que responde a dos constantes: progresiva clarificación del carácter de “sociedades” de la Iglesia, distinguiéndola de toda otra sociedad temporal, y afirmación creciente de las tesis papalistas que componen lo que se ha venido en llamar “eclesiología piramidal”.

Entre los factores más importantes de este desarrollo, que llega casi hasta nuestros días, cabe destacar en primer lugar la aparición de los órdenes mendicantes, que se ponen al servicio directo del papado, logrando la exención respecto a la jerarquía local, y desarrollan una teología del poder papal como autoridad episcopal suprema sobre todos los fieles. Con san Buenaventura y otros teólogos de la escuela franciscana, se llegará a considerar al Papa como fuente de todo poder en la Iglesia, del cual los obispos no son más que emanaciones.¹⁵

Desde finales de la Edad Media y durante toda la Edad Moderna, aparecen toda una serie de tratados sobre la Iglesia que, en realidad, son una defensa del poder papal y del carácter institucional de la Iglesia frente a los movimientos espiritualistas y episcopalistas. Las obras de Jacobo de Viterbo, Juan de Torquemada, Roberto Bellarmino y otros,¹⁶ así como los posteriores tratados *De Ecclesia* de los teólogos del Colegio Romano,¹⁷ van desarrollando la idea de Iglesia como sociedad perfecta, dotada de derechos y medios, de una jerarquía fundada por Cristo, de poderes de jurisdicción legislativos y coercitivos y fundada sobre el primado de jurisdicción y el magisterio infalible del Romano Pontífice.¹⁸ Y esta teología recibirá su espaldarazo solemne y dogmático, al menos en sus puntos esenciales, en las constituciones del Vaticano I.

A la hora de hacer balance de esta evolución, no pueden ignorarse algunas adquisiciones definitivas para la vida y la teología de la Iglesia: la unidad y cohesión de la Iglesia, su independencia del poder temporal y

¹⁵ Cf. Y.-M. CONGAR, “De la communion des Églises...”, 240-248; ID., “Aspects ecclésiologiques...”, 35-151; J. RATZINGER, “Influencia de la controversia...”, 58-83.

¹⁶ Cf. JACOBO DE VITERBO, *De regimine christiano*; JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*; R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae...*

¹⁷ Cf. G. PERRONE, *Praelectiones theologicae dogmaticae*; C. PASSAGLIA, *De ecclesia Christi*; J.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*; L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*. Para una síntesis de la eclesiología de estos tratados, cf. E. LANNE, “L’Église locale...”, 46-66.

¹⁸ Cf. M.-J. LE GUILLOU, “Eclesiología”, 424-433; O. SEMMELROTH, “Ekklesiologie”, 781-787.

la clarificación dogmática de la función del Obispo de Roma. Pero, por desgracia, se ha de constatar también el empobrecimiento de la concepción de la Iglesia, en contraste con la tradición patristica e incluso con la medieval. Los aspectos pneumatológicos, la vida del pueblo fiel, la Eucaristía, la comunión de las Iglesias locales entre sí, han quedado silenciadas. Ha desaparecido la consideración de la Iglesia como comunidad. En suma, nos encontramos con una eclesiología articulada en torno a la autoridad de la Iglesia y en la Iglesia, una eclesiología de la institución eclesiástica.

Corrientes marginadas en la eclesiología occidental

Ciertamente no han faltado durante este largo período reacciones que han pretendido destacar los aspectos preteridos. Pero estos movimientos no han logrado instalarse en el primer plano de la consideración teológica y muchas veces han sido marginados de la realidad de la Iglesia, bien por su extremismo, bien por incomprensión de las instancias oficiales.

Así, los Maestros seculares y los obispos franceses de los siglos XIII y XIV reaccionaron vivamente contra las pretensiones de los mendicantes, defendiendo los derechos de la jerarquía local. Poco después, el movimiento conciliarista desarrolló la concepción de la Iglesia como “congregatio fidelium” y afirmó la estructura episcopal y representativa. Pero ninguno de los dos movimientos, en parte por culpa propia, en parte por incomprensión ajena, lograron influir en la eclesiología oficial, por lo menos de modo importante.

Casi contemporáneamente, Huss y Wiclef resucitaron un espiritualismo eclesiológico. Pero desvirtuaron la pertenencia al organismo visible e histórico de la Iglesia.

La reforma protestante, el fenómeno eclesiológico más importante de la Edad Moderna, intentó purificar la Iglesia destacando su dependencia de la Palabra y de la acción salvadora de Dios, así como el carácter sacerdotal de todos sus miembros. Mas, al rechazar toda la mediación eclesial, jerarquía, magisterio y sacramentos, provocó una insistencia en esa mediación por parte de la Contrarreforma.

En el siglo XIX se produce un importante movimiento que intenta renovar la eclesiología por el retorno a las fuentes patristicas y medievales.

Esta corriente renovadora comenzó en la escuela de Tubinga y encontró su máximo exponente en J.A. Möhler.¹⁹ En este autor la Iglesia no es vista primariamente como una sociedad visible y jerárquica, sino como un organismo de amor, vivificado constantemente por el Espíritu. Su principio de unidad no reside en su estructura visible, sino en la vida que le da el Espíritu. Aunque esta vida necesita expresarse en una organización visible, que fue establecida por el mismo Cristo. Möhler afirma con toda claridad que la acción del Espíritu se realiza a través de elementos visibles: los sacramentos y el anuncio de la verdad.

Este cambio de perspectiva sería decisivo para toda la eclesiología posterior. La teología del Cuerpo Místico sería asumida y desarrollada posteriormente por Franzelin y Schrader²⁰ y llegaría a introducirse en los documentos oficiales: concretamente en el primer esquema *De Ecclesia* del Vaticano I²¹ y en la encíclica *Satis cognitum* de León XIII. Pero la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo alcanzó su pleno desarrollo después de la primera guerra mundial²² y recibió su consagración oficial en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. En este documento, que es la exposición más completa de la eclesiología anterior al Vaticano II, la Iglesia aparece como realidad social, visible y orgánica, que tiene por cabeza y autor a Cristo y por principio último la acción del Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico.

Sin embargo, la acentuación de los aspectos místéricos y pneumatológicos de la Iglesia no logró descubrir una teología de las Iglesias particulares. La misma *Mystici Corporis* resulta una síntesis de la visión centralizada de la Iglesia, en la que se pone el acento sobre la función del Papa como Vicario de Cristo. Ciertamente algunos teólogos del siglo XIX insinuaran otra concepción de la Iglesia en la que sería valorada plenamente la eclesialidad de las Iglesias locales.²³ Pero sus obras apenas tuvieron influencia en la teología oficial y alguna incluso fue considerada como sospechosa.

¹⁹ Cf. J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche...*; ID., *Symbolik oder Darstellung...*

²⁰ Cf. C. SCHRADER, *De unitate romana*.

²¹ “De Ecclesia Christi”, en G.D. MANSI – L. PETIT – G.B. MARTIN (ed.), *Sacrorum Conciliorum...*, LI, 539-553.

²² Las obras principales de la época sobre esta materia son: S. TROMP, *Corpus Christi...*; E. MERSCH, *Le Corps Mystique...*

²³ Elementos para una teología de la Iglesia particular, se pueden encontrar en J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche...*; A. ROSMINI, *Delle cinque Piaghe...* Pero el único que incorpora esta teología a la estructura sistemática de su obra es A. GRÉA, *De l'Église...* Cf. M. SERENTHÁ, *Gli inizi della Teologia...*

En una dirección similar apuntaban algunas tesis del galicanismo, que defendía una eclesiología de comunión e insistía en el aspecto colegial de la Iglesia, afirmando el derecho divino del episcopado y reivindicando una gran autonomía para las Iglesias nacionales. Incluso en sus posiciones más extremas afirmaba que la autoridad suprema reside en el cuerpo total y que, por tanto, las decisiones del Papa necesitan la ratificación del episcopado. El movimiento galicano fue vencido, no solo por motivos teológicos, sino también por intereses de política religiosa. Una vez más se repitió el fenómeno que condicionó la reforma gregoriana: las dificultades de las Iglesias locales postularon un reforzamiento del centro. Con todo, las tesis galicanas tuvieron más fortuna que las de otros movimientos similares del pasado, ya que lograron sensibilizar a la eclesiología del Vaticano I e incluso a la posterior. La minoría galicana del Concilio, duramente atacada y vencida, logró hacer oír su voz y contribuyó a mitigar las tesis extremas de los papalistas a ultranza. Además, los teólogos del Colegio Romano, y sobre todo Schrader, que tuvo una intervención determinante en la labor doctrinal del Concilio, eran suficientemente sensibles a los elementos más ricos de la eclesiología galicana, gracias a su conocimiento de la teología de Tubinga. De este modo, el Concilio de la exaltación del papado y de la afirmación de su autoridad suprema, defendió el derecho divino del episcopado y se negó a ver su autoridad como emanación de la del Papa. Del mismo modo que no hizo derivar la infalibilidad de la Iglesia de la del Romano Pontífice. Dejaba así abierta la puerta a un desarrollo posterior que complementara sus afirmaciones sobre la Iglesia.²⁴

Sin embargo, el tema de la autoridad papal dominó las preocupaciones del Vaticano I y ha seguido dominando en los manuales de eclesiología durante más de medio siglo después. No parece exagerado afirmar, con Congar, que la enseñanza teológica sobre la Iglesia, hasta época muy reciente, se ha conformado con hacer una exposición apologetica de las estructuras constitucionales de la Iglesia, sobre todo del primado papal, convirtiéndose así en una especie de “jerarcológica”.²⁵

²⁴ Sobre la significación eclesiológica del Vaticano I, cf. Y.-M. CONGAR, “L’ecclésiologie de la Révolution...”, 77-114; P. AUBERT, *Vatican I*, 246-249; V. CONZEMIUS, “Die Minorität...”, 408-434.

²⁵ “elle s’est largement contenté d’être un exposé, en bonne partie apologetique et polémique, des structures constitutionnelles de l’Église, désormais dominé par la thèse de la primauté papale, c’est-à-dire d’être une “hierarchologie”. L’image de l’Église qui en procède, et que répandent la prédication et la catéchèse, a été, jusqu’au renouveau récent, surtout celle d’un système, d’une organisation. Elle n’a guère fait de place à l’interiorité religieuse qui anime, por contre, la pensée d’un Möhler ou d’un Newman”. Y.-M. CONGAR, “L’ecclésiologie de la Révolution...”, 113.

2. LA CONSTITUCIÓN *SACROSANCTUM CONCILIIUM*

Importancia histórica

El comenzar los trabajos conciliares con el estudio de la Liturgia, fue una opción que, con la perspectiva que nos va dando la distancia, aparece cada vez más acertada y determinante desde un punto de vista eclesiológico. En los cincuenta años anteriores, la Liturgia había sido el lugar en que se había ido renovando la vivencia y la teología de la Iglesia. Conectar con el movimiento litúrgico significaba situarse en la corriente eclesial más viva y operante, pero, al mismo tiempo, más extendida: lo que empezó siendo obra de minorías, había alcanzado a todos los estratos del pueblo fiel. Además, la vida litúrgica se había convertido en el centro potenciador y estimulante de todos los demás movimientos intraeclesiales: la reflexión sobre las fuentes bíblicas y patrísticas, la acción del laicado, la apertura hacia las otras confesiones cristianas, la renovación y crecimiento constante de los estudios eclesiológicos..., confluían en este centro de interés y en él encontraban su unidad y justificación.

Pero el hecho de comenzar por la Liturgia, no sólo era coherente con el pasado inmediato, sino que iba a determinar también profundamente el desarrollo de la reflexión conciliar e incluso la evolución posterior. Porque suponía centrar la eclesiología en los elementos místicos y constitutivos de la Iglesia. El cambio de perspectiva que operará el Vaticano II respecto a la teología anterior, encuentra aquí su punto de arranque y su fundamento. Ciertamente la *Sacrosantum Concilium* se resiente de las limitaciones inherentes al hecho de ser el primer documento conciliar, privado de la maduración que producirán los debates posteriores.²⁶ Por otra parte, no pretende ser un tratado doctrinal sobre la Iglesia, sino una constitución teológico-práctica de reforma de la liturgia. Pero su importancia como punto de partida no puede ser disminuida.

Una nueva visión de la iglesia

La novedad de perspectiva aparece ya en su “Proemio”: la naturaleza auténtica de la Iglesia se manifiesta, sobre todo, en la Eucaristía (nº 2).

²⁶ El estudio del esquema *De Sacra Liturgia* duró desde el 22 de octubre de 1962 hasta el 13 de noviembre del mismo año. La Constitución fue promulgada en la sesión solemne del 5 de diciembre de 1963. Para la historia conciliar de este documento, cf. P.M. Puy, “Enquadramiento histórico...”, 105-126.

Este punto de partida nos coloca de repente en el centro del pensamiento patristico sobre la Iglesia y conecta con la tradición oriental ininterrumpida. Su fecundidad aparece inmediatamente en la breve descripción que sigue, en la que se nos presenta a la Iglesia como misterio que se encarna en lo visible, como realidad dinámica en continuo crecimiento hacia su plenitud en Cristo y como comunidad misionera que busca la unidad escatológica de todos los hombres bajo un solo Pastor.

Las múltiples implicaciones de esta visión de la Iglesia desde la Eucaristía, se desarrollan en el capítulo primero. El Concilio hace suyo el tema teológico redescubierto por el movimiento litúrgico como principio unificador y punto culminante de toda la economía de salvación: el misterio pascual (nº 5).²⁷ Esto permite situar a la Iglesia en el conjunto de la historia de la salvación, que tiene su principio en la voluntad salvífica del Padre y alcanza su plenitud en la obra redentora de Cristo. La misión de la Iglesia es vista como proclamación y realización de este misterio en todos los hombres. De este modo, se logra una descripción esencial de la Iglesia, que marca, sin duda alguna, uno de los cúlmenes eclesiológicos del Concilio: reunión de bautizados para escuchar la Palabra, celebrar la Eucaristía y alabar a Dios en Cristo por el Espíritu. Ciertamente esta descripción no es original: es una simple glosa de Hechos 2,41-47. Pero su importancia radica precisamente en haber recuperado y puesto en primer plano esta visión bíblica de la Iglesia.

En el nº 7 se explicita el “en Cristo” del párrafo anterior. La acción litúrgica de la Iglesia aparece como la obra de Cristo glorioso, quien no sólo es el fundador de una sociedad que continúa su misión, sino su principio actual y operante. Aunque sólo sea de paso, lamentamos que no se haya explicitado igualmente la expresión “por la fuerza del Espíritu Santo”. Creemos que era éste un lugar muy idóneo para desarrollar una pneumatología que aquí y en los restantes textos conciliares sólo está apuntada.

La Iglesia particular

Pero es en el nº 41 donde encontramos el primer texto explícito, y quizá el más decisivo dentro del conjunto de la obra conciliar, sobre la Iglesia local. Después de haber afirmado que la Iglesia tiene su manifestación

²⁷ Cf. O. CASEL, “Art und Sinn...”, 1-78; L. BOUYER, *Le Mystère Pascal*.

principal en la Eucaristía, se cae en la cuenta en que ésta se celebra necesariamente en una comunidad determinada y, lógicamente se concluye:

la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junta al único altar, donde preside el Obispo rodeado de su presbiterio y ministros.

En este texto queda plenamente restaurado el concepto patrístico de “iglesia episcopal”. Para medir la revolución eclesiológica que aquí se opera, nótese que, al hablar de la “principal” manifestación de la Iglesia, no se hace ninguna referencia a las estructuras universales, ni siquiera al Obispo de Roma. Hay, pues, un cambio importante de perspectiva respecto a esa concepción tan arraigada de la Iglesia como organización universal centrada en el Papa. La diócesis o Iglesia particular²⁸ es, pues, la máxima realización de la Iglesia. Además, se nos da una rápida descripción de la estructura interna de la comunidad diocesana: pueblo santo, presidido por el obispo, rodeado de su presbiterio y ministros.

Y la importancia dada a la comunidad eucarística real, queda subrayada en el n° 42, donde se afirma la eclesialidad de toda comunidad de altar, sobre todo de la parroquia. En suma, la Iglesia es contemplada como una comunidad empírica, con participación y relaciones reales entre todos sus miembros, constituida por su unión a Cristo a través de la Eucaristía y presidida por el obispo, bien directamente, bien a través de un miembro de su presbiterio.

La otra novedad importante de este documento conciliar la constituyen las conferencias episcopales territoriales. Es la primera vez que aparece esta figura en la legislación eclesiástica moderna. Se sanciona su competencia “dentro de los límites establecidos” en la reglamentación de las cuestiones litúrgicas (n° 22) que se detallan a lo largo de la Constitución.²⁹ Todas ellas tienen como denominador común la necesidad de adaptar la liturgia a las culturas particulares de los pueblos. Se debe constatar, por tanto, que las conferencias episcopales aparecen en este documento relacionadas con una visión práctica de la catolicidad de la

²⁸ Esta Constitución utiliza indistintamente el término “diócesis” (n° 41) y “ecclesia” (n° 42). En dos ocasiones utiliza la expresión “ecclesia particularis” refiriéndose a la diócesis: n° 13 y 111. En cambio, no usa nunca la expresión “ecclesia localis”.

²⁹ Uso de la lengua vernácula (n° 36), adaptación de la liturgia a la mentalidad de los distintos grupos, regiones y pueblos (n° 39 y 40), preparación de rituales particulares (n° 63), elaboración del rito del matrimonio (n° 78) y autorización para el uso de instrumentos musicales (n° 120).

Iglesia, entendida como promoción y respeto del “genio y cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos” (nº 37).

Cuestiones abiertas

Después de resaltar las profundas intuiciones de la *Sacrosantum Concilium* y la renovación eclesiológica que promueve, es necesario señalar también sus límites.

La insuficiencia primera y radical nos parece ésta: el hiato a discontinuidad existente entre una concepción teológica de la Iglesia particular y una concepción meramente jurídica de las relaciones de las Iglesias particulares entre sí y con la sede de Roma. Hay aquí una yuxtaposición de dos eclesiológicas que no se ha conseguido integrar. Desde el punto de vista teológico, se afirma la plena eclesialidad de la diócesis; desde la perspectiva del derecho, se la considera como una parte administrativa de la sociedad universal gobernada por el Papa.

Esta disociación se manifiesta también en el hecho de que no se haga ninguna referencia a la significación teológica de las conferencias episcopales. Por el contexto inmediato, aparecen siempre como instancias jerárquicas intermedias, que ejercen su competencia en aquellos casos en que se lo permite la autoridad superior. En vez de ser consideradas como órgano de la comunión entre las Iglesias, se presentan más bien como órganos de la administración central. Ciertamente, no faltaron Padres que pidieron una mayor clarificación de la naturaleza y competencia de estas instituciones.³⁰ Pero el texto final se limita a reconocerlas como un hecho y a concederles algunos privilegios, más bien vergonzantes.

Del mismo modo, la sede de Roma no es nunca mencionada desde un punto de vista teológico, es decir, desde la Eucaristía y la comunión de las Iglesias. Como observa E. Lanne, La función de Roma es presentada como perteneciente al orden del derecho y la jurisdicción (nº 22, 44, 55, 63...), nunca al orden de una teología de la apostolicidad o de la catolicidad.³¹

³⁰ Cf. v.gr. la petición de A.J. de Smedt: “Institutionis Conferentiae episcoporum natura iuridica atque competentia cum nullo iuris statuto sint definitae, ante omnia requiritur ut haec earundem natura et competentia inde ab initio, saltem per summa capita, concipiantur ac definiantur”. “Animadversiones scripto exhibitae quoad Proemium et cap. I Schematis de S. Liturgia”, *Acta Synodalia...* 1, 1, 618.

³¹ Cf. E. LANNE, “Chiesa locale”, 813.

Una insuficiencia similar se aprecia en la distinción entre actos litúrgicos y ejercicios piadosos, en el modo de concebir el oficio divino y en el rubricismo que aparece en todo el documento. Porque se insiste solamente en que una oración, para ser oración de la Iglesia, necesita ser aprobada y estatuida por la autoridad. Y así no se distingue lo que es constitutivo de la oración de la Iglesia, es decir, que sea oración en nombre de Cristo, según la fe y de acuerdo con la constitución del Pueblo de Dios, y lo que es una nota secundaria y consecuente que sea ordenada a regulada por la jerarquía.³²

Por otra parte, la misma concepción de la Iglesia particular como asamblea litúrgica en torno al obispo, deja planteados muchos problemas, ya que esta asamblea resulta más bien rara y excepcional. La celebración eucarística normal tiene lugar a nivel más reducido. Es verdad que en el nº 42 se toma conciencia de este problema y se habla de parroquias y otras comunidades, a las que se concede un carácter eclesial restringido. Pero desde una perspectiva de Iglesia-comunidad, no se puede olvidar el hecho de que ni la diócesis ni la parroquia son hoy vividas por muchos cristianos como comunidades reales.³³

Por último, se ha atacado frecuentemente la visión excesivamente “sacral” de la Iglesia que aparece en la Constitución. Sin embargo, creemos que esta limitación es inherente al tema e intención del documento que quiere tratar sobre la liturgia en la Iglesia. Además, en él se reconoce expresamente que la liturgia no agota la actividad de la Iglesia.

Como balance, no se puede negar que la *Sacrosantum Concilium* puso en marcha un movimiento eclesial y eclesiológico importante. Y

³² En la discusión sobre el tema formal que distingue el culto litúrgico del no litúrgico, aparecen con frecuencia concepciones eclesiológicas insuficientes. Así, dice Congar: “un grupo de cristianos reunidos legítimamente es ya de por sí la Iglesia, en la comunión y participación de todo. Sin embargo, ese grupo no es toda la Iglesia: su oración es solo la oración de una Iglesia, y sólo se convertirá en oración de la Iglesia cuando se verifique la condición que indiqué al principio, a saber, su carácter público y su institución legítima”. “La “ecclesia” o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica”, en J.-P. JOSSUA – Y.-M. CONGAR (dir.), *La Liturgia después del Vaticano II*, 324. Y una distinción similar hace S. Marsili: “dovunque una Chiesa agisce come particolare, non opera una Liturgia; perchè la Liturgia è l’azione del corpo di Cristo in quanto tale, cioè è un fatto soprannaturale che comprende tutti gli uomini coestensivamente e contemporaneamente, e li unisce sotto l’unico Capo, Cristo”. “Liturgia”, en *Dizionario del Concilio Ecumenico...*, 1328-1329. Creemos que hay aquí una insuficiencia en la concepción de las relaciones entre la Iglesia local y la universal. Una agrupación local merece el nombre de Iglesia cuando representa y sólo cuando representa a la Iglesia de Cristo. Toda acción de una Iglesia en cuanto particular es una acción de Iglesia universal o no es acción de Iglesia.

³³ Esta problemática es denunciada valientemente por E. Lanne, en “L’Église locale et l’église universelle”, 490-491.

que ha estimulado la reflexión teológica tanto en sus aportaciones como en las cuestiones que deja abiertas.

3. LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*

La “conversión” eclesiológica

La Constitución *Lumen Gentium* marcó un cambio decisivo en la eclesiología católica. Un cambio preparado ciertamente por un largo proceso de maduración, que se inició, en líneas generales, al final del siglo pasado y que echa sus raíces en lo más genuino de la tradición católica. Pero todo este proceso se aceleró vigorosamente y produjo su fruto en el ámbito de pocos meses. El primer proyecto “de Ecclesia” redactado por la Comisión preparatoria, era aún expresión cualificada de la eclesiología oficial anterior al Concilio.³⁴

Sería el debate general sobre el texto, que tuvo lugar al final de la primera sesión, el que, al poner de relieve sus limitaciones y lagunas, produciría el viraje definitivo hacia una nueva visión de la Iglesia. Las seis congregaciones generales celebradas desde el 1 al 7 de diciembre de 1962, son, sin duda alguna, las más decisivas del Concilio. Las valientes denuncias y críticas de la tradición reciente, y las profundas intuiciones que afloran en los discursos, conformarían de modo determinante la conciencia de los Padres. Algunas intervenciones resultan paradigmáticas por su decisión y claridad y merecen ocupar un puesto destacada en la historia de la eclesiología.

Mons. E. De Smedt, obispo de Brujas, en la primera sesión del debate general, reconociendo los progresos reales del texto, lo denunció como influido por triunfalismo, clericalismo y juridicismo. Y, para subsanar esta visión, propuso una teología del Pueblo de Dios basada en los sacramentos y un concepto de la potestad sagrada como servicio o ministerio a ese Pueblo. Sólo así, afirmaba, se superaría la imagen de la Iglesia concebida como pirámide.³⁵

En la misma sesión, mons. Elchinger, atacando una acentuación unilateral de la institución, de la función del Romano Pontífice y de la jerarquía, postulaba una mayor atención al tema de la comunión, a la

³⁴ Cf. “Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia”, en *Acta Synodalia*, I, 4, 12-91.

³⁵ *Acta Synodalia*, I, 4, 142-144.

teología del episcopado colegial y del Pueblo de Dios, a la misión de la Iglesia para con todas las hombres.³⁶

Tres días después, el cardenal Frings, arzobispo de Colonia, mostraba el deseo de conectar con toda la tradición y no sólo con los últimos cien años, y pedía la incorporación de la eclesiología eucarística griega y de la comunión de las Iglesias.³⁷ Y este último aspecto sería subrayado especialmente por el obispo de Tebas, mons. Ghattas, quien propuso “que el aspecto colegial de la Iglesia fuera claramente señalado en la constitución de las Iglesias reunidas alrededor de la sede de Pedro”.³⁸

Todo este conjunto de ideas caló profundamente en el aula y produjo esa “conversión” eclesiológica de los Padres, que hizo posible la *Lumen Gentium*.³⁹

El Misterio de la Iglesia

La novedad principal de la eclesiología de la Constitución, radica en la prioridad que da al aspecto misterico de la Iglesia. En vivo contraste con una eclesiología que insistía unilateralmente en la descripción de la Iglesia como sociedad visible y jerárquica,⁴⁰ el Concilio destaca, en primer lugar, su índole sobrenatural, su consistencia ultrahistórica situada en el área de los designios divinos.⁴¹ Esta intuición fundamental determina toda una nueva estructuración del tratado sobre la Iglesia. De

³⁶ *Acta Synodalia*, 1, 4, 147-148.

³⁷ *Acta Synodalia*, 1, 4, 218-219.

³⁸ *Acta Synodalia*, 1, 4, 376-379.

³⁹ Como afirma G. Dejaifve, el cambio de la eclesiología católica que supone la *LG*, se debe más a una toma de conciencia debida al acontecimiento mismo del Concilio, que a los estudios teológicos que lo prepararon: cf. “L’eclesiologia del Concilio Vaticano II”, 87. Y C. Vodopivec señala la fecha del cambio: “La svolta decisiva per la revisione dell’immagine tradizionale della Chiesa, senza però perdere la continuità della tradizione genuina, cade nel periodo che comprende la I e la II Sessione conciliare”: “Chiesa”, 718.

⁴⁰ Es significativa la disposición de los caps. del primer esquema “de Ecclesia”: Naturaleza de la Iglesia militante; Los miembros de la Iglesia y la necesidad de ésta para la salvación; El Episcopado; Los obispos residenciales; Los estados de perfección; Los laicos; El magisterio de la Iglesia; Autoridad y obediencia en la Iglesia; Relaciones entre Iglesia y Estado; Necesidad de anunciar el Evangelio a todos los pueblos; El Ecumenismo; La Virgen María.

⁴¹ La descripción de una realidad compleja como es la Iglesia, puede comenzar legítimamente por cualquiera de sus múltiples aspectos, siempre que se tenga clara cuál es el más importante. Pero en la situación concreta en que se encontraba la eclesiología católica al comenzar el Concilio, lo más oportuno era dar prioridad temporal al aspecto más esencial, para evitar ambigüedades. Por eso, la disposición de capítulos en la *LG*, es intencionada y programática.

las múltiples consecuencias que se derivan de este punto de partida, destacaremos tan sólo tres, que son ya, a nuestro juicio, presupuestos necesarios para la teología y para la vivencia de la Iglesia a cualquier nivel.

a) La Iglesia está relacionada con los otros misterios fundamentales, el trinitario y el cristológico, y situada en el ámbito de las realizaciones divinas que los enmarca a todos: la historia de la salvación. En efecto, los cinco primeros números del cap. I describen la actuación orgánica de las tres divinas personas, constituyendo así una exposición completa y ordenada de la economía divina.

La Iglesia se nos presenta, ante todo, como cumplimiento de los designios salvadores del Padre, que “estableció convocar a los que creen en Cristo en la Iglesia” (nº 2). Y como los planes salvadores del Padre abarcan a todos los hombres de cualquier espacio y tiempo, se confiere a la Iglesia una amplitud universal, aunque en distintas fases de realización y extensión hasta que alcance su consumación final, cuando se congregaran en ella los justos “desde Adán hasta el último elegido”.

En el nº 3, la Iglesia es contemplada como obra del Hijo, quien, para cumplir la voluntad salvadora del Padre, funda la Iglesia como inauguración del Reino de Dios. El aspecto cristológico está especialmente subrayado en toda la Constitución.⁴² Aquí se destaca, sobre todo, la conexión entre Iglesia y Misterio Pascual: la Iglesia crece en virtud del sacrificio de la cruz que se hace presente en la Eucaristía, donde se representa y realiza también la unidad de los fieles. De este modo, la Eucaristía es el instrumento que une a la Iglesia con su Fundador y, por tanto, es el centro del misterio de la Iglesia, su causa y su alimento. Este apartado termina con una fórmula admirable que sintetiza las relaciones de la Iglesia con Cristo: “de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos”.

Pero un tratamiento completo del aspecto cristológico de la Iglesia, lleva necesariamente a descubrir la función del Espíritu Santo. En efecto, si Cristo es, no sólo Fundador de una sociedad visible, sino también y sobre todo Señor y vivificador de una comunidad viva, la Iglesia resulta incomprensible sin la referencia a una pneumatología. Este aspecto, que fue siempre central en toda la eclesiología del Oriente, había sido

⁴² El cristocentrismo aparece ya claro en las palabras iniciales, “Lumen gentium cum sit Christus”, extraídas del discurso del cardenal Suenens en la 33ª Congregación General; cf. *Acta Synodalia*, 1, 4, 222-227. Cf. C. PHILIPS, *L'Église et son Mystère...*, 16-17.

descuidado en gran parte por la tradición occidental moderna.⁴³ Esto explica las dificultades que encontraron algunos Padres para introducir en el texto los elementos pneumatológicos y el poco desarrollo que alcanzaron en la redacción final.⁴⁴ Sin embargo, no se pueden minusvalorar las importantes afirmaciones de la *Lumen Gentium* sobre la relación Espíritu-Iglesia.⁴⁵ En el n° 4, se destaca primero la presencia del Espíritu en la Iglesia y, después, su múltiple actividad, descrita brevemente con un empedrado de textos paulinos. Son obra del Espíritu: la oración eclesial, el conocimiento creciente de la verdad, la unidad de la Iglesia, su estructura y dirección, su santidad y la influencia eficaz del Evangelio que la hace crecer constantemente hacia la unión final con su Esposo. Destaca en este pequeño resumen la doble concepción de la unidad de la Iglesia: “la unifica en comunión y en ministerio”. Como observa G. Phillips, la prioridad corresponde a la comunión, puesto que el ministerio fue instituido a su servicio.⁴⁶ Por eso en el n° 7, tras destacar el factor de unidad que representa la supremacía de la “*gratia apostolorum*” sobre los dones carismáticos, se insiste en la unificación que realiza el Espíritu produciendo y urgiendo la caridad entre todos los miembros del Cuerpo. Pero, tanto la unidad exterior en torno a la jerarquía, como la interior, son obra del mismo Espíritu, ya que también los ministerios y carismas son dones suyos. Según el n° 12, sacramentos, ministerios, virtudes y carismas forman un conjunto de dones con una misma causa, el Espíritu, y una misma finalidad, la construcción de la Iglesia.⁴⁷ Por tanto, la Iglesia es una porque todo en ella es obra del mismo Espíritu. Él es, pues, su “principio de asociación y de unidad” (n° 13), que se hace visible “en la doctrina de los apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del

⁴³ Sin embargo, desde finales del siglo pasado, un movimiento importante de la teología católica occidental, intenta tomar conciencia de la función del Espíritu Santo en la Iglesia: cf. A.M. CHAURE, “Le Saint-Esprit...”, 359-360.

⁴⁴ Para la historia conciliar de los párrafos pneumatológicos, cf. A.M. CHAURE, “Le Saint-Esprit...”, 361-369.

⁴⁵ El que la teología del Espíritu Santo no haya informado suficientemente el conjunto de la Constitución, se debe también a la imposibilidad real de lograr una coherencia completa en un documento que nace de un debate entre tan diversas corrientes teológicas, preocupadas por resaltar múltiples aspectos.

⁴⁶ Cf. C. PHILIPS, *L'Église et son Mystère...*, 90.

⁴⁷ La laguna más importante de la Constitución, desde el punto de vista de la pneumatología, es la poca insistencia en la relación Espíritu-sacramentos. Encontramos sólo referencias pasajeras respecto del Bautismo (n° 10), la Confirmación (n° 11) y el Orden (n° 21). Pero ninguna alusión a la obra del Espíritu en la Eucaristía. Este silencio resulta más incomprensible si se tiene en cuenta la práctica de la “epiclesis”, común a casi todas las liturgias.

pan y en las oraciones”. La cita de Hch 2, expresa del modo más elocuente esa unión entre el Espíritu y la Iglesia que, en el n° 8, es comparada con la unión hipostática.⁴⁸

Como colofón y síntesis de su enseñanza sobre la acción de la Trinidad en la Iglesia, el n° 4 cita la densa expresión de S. Cipriano: “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. La unidad de la Iglesia es, pues, imagen y participación de la unidad de la Trinidad. Ésta es la consecuencia obvia de las afirmaciones pneumatológicas precedentes: el mismo Espíritu que es vínculo de la unión intratrinitaria, es también el principio de la unidad de la Iglesia.

b) En la perspectiva general de la historia de la salvación, la Iglesia terrestre no es ni el centro ni el objetivo final, sino tan sólo un instrumento al servicio de Cristo y de los designios del Padre. La Constitución quiere situar a la Iglesia en su puesto exacto de “sierva del Señor”. Ya desde el principio la define como “signo e instrumento” (n° 1). Y en el n° 5, disipa una ambigüedad que había proliferado en la eclesiología católica: la identificación entre Reino de Dios e Iglesia. Una mejor clarificación de la índole escatológica del Reino, como plenitud y consumación de los planes de Dios sobre la humanidad, lleva a considerar a la Iglesia como instrumento empleado por Cristo para anunciar e instaurar este Reino, del que solamente es “germen y principio”.

Al mismo tiempo, el Concilio pone especial interés en evitar ese falso misticismo que veía en la Iglesia una especie de extensión de la unión hipostática. Para ella, en el n° 6, se da particular relevancia a una serie de metáforas bíblicas que expresan la relación Cristo-Iglesia, pero marcando bien la distinción: rebaño, familia, templo, esposa, etc. La misma metáfora del “Cuerpo místico”, que había dado lugar a exageradas interpretaciones en la teología reciente, es correctamente delimitada y contrapesada en el n° 7. Siguiendo el desarrollo del pensamiento paulino, se subraya la preeminencia y distinción de la Cabeza. Se combina la imagen del cuerpo con la de pueblo y esposa, que evocan la pluralidad de miembros y la relación interpersonal. Y, lo que es más definitivo, toda la relación Cristo-Iglesia es concebida desde la acción

⁴⁸ Esta comparación es, sin duda, la formulación más nueva y fecunda de la índole pneumatológica de la Iglesia. Para un análisis de su importancia teológica, cf. H. MÜHLEN, *Una mystica persona*.

del Espíritu Santo: “Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su Espíritu”. Ahora bien, como el Espíritu no destruye el ser ni las propiedades de las distintas personas, sino que las potencia, la unión con Cristo por el Espíritu no “diviniza” a la Iglesia, sino que la mantiene “santa y necesitada de purificación” y debatiéndose en “aflicciones y dificultades internas y externas”. Aunque la asiste la virtud del Señor resucitado para que pueda “anunciar la cruz del Señor” y “revelar al mundo fielmente su misterio” (nº 8).

c) La concepción de la Iglesia como misterio, lleva también a una exacta relación entre lo visible y lo invisible, entre “la asamblea visible y la comunidad espiritual” (nº 8). Tras haber tratado del elemento visible de la Iglesia, la Constitución subraya el visible y temporal. Y afirma que ambos están unidos de forma indisoluble, aunque sin confundirse. Con razón afirma Philips que hay que aplicar a la Iglesia la fórmula cristológica de Calcedonia: “inconfuse et indivise”.⁴⁹ Así se evitarán dos errores opuestos, que pueden ser calificados como nestorianismo y monofisismo eclesiológicos. Frente al primero, el Concilio basa todas las realidades y estructuras de la Iglesia en una ontología sobrenatural, determinada por la presencia y la acción del Espíritu. Frente al segundo, acentúa el carácter temporal y pecador de la “sierva del Señor”. En una palabra, la Iglesia es presentada como sacramento o misterio, es decir, signo y causa de gracia en una realidad limitada, temporal y tangible. La concepción mística de la complejidad divina-humana de la Iglesia es, para la *Lumen Gentium*, la llave maestra de la eclesiología católica.⁵⁰

El Pueblo de Dios

Si decisivo resulta el primer capítulo de la Constitución, dedicado a establecer el origen y consistencia divina de la Iglesia, no menos fundamental es la segunda parte del díptico que expone su concreta realización histórica. El contenido y situación del capítulo segundo es, sin duda alguna, uno de los logros más definitivos del Concilio y el llamado a tener más influencia en la comprensión exacta de la estructura

⁴⁹ Cf. C. PHILIPS, *L'Église et son Mystère...*, 118.

⁵⁰ Cf. G. VODOPIVEC, “Chiesa”, 776-777.

de la Iglesia.⁵¹ Podemos decir con G. Dejaifve que, en este capítulo “se restituye a la comunidad en cuanto tal los privilegios y la misión que una noción exclusivamente jerárquica de la Iglesia reservaba a algunos”.⁵² En efecto, el concepto de “pueblo” que aparece en el n° 9, implica la unión de personas depositarias en conjunto de la misión salvadora. Toda “la congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación”, forman la Iglesia y son el “instrumento de la redención universal” y el “sacramento visible de la unidad salutífera”. Por eso, antes de hacer distinciones en la composición interna de esta sociedad, se insiste en la dignidad y función comunes de sus miembros: “La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de las hijas de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo [...] y tiene como fin, el dilatar más y más el Reino de Dios”. Y este pueblo es una comunidad real y visible, que “entra en la historia de la humanidad” y que, aunque peregrina hacia su plenitud definitiva, está condicionada por las limitaciones y pecados de los hombres que la componen. Pero no es un pueblo como los demás, porque no está determinado por factores étnicos ni culturales. Su razón de ser no es la comunidad de origen o de cultura, sino la pertenencia a Dios, la comunión en la vida divina: es un pueblo convocado, vivificado y gobernado por Dios. Por lo cual, “trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos”.

La misión común del Pueblo es considerada en los n° 10-12 como perpetuación de la misión de Cristo sacerdote, profeta y rey. Se habla, primero, del sacerdocio común de los cristianos. Es un tema que no había sido tratado por ningún Concilio y que ha estado casi completamente ausente de la teología católica de los últimos siglos, debido a la controversia con la Reforma que se apoyaba en él para negar el sacerdocio ministerial. Por esta razón, es más de admirar la valentía y originalidad del Concilio, que hace del sacerdocio común la base teológica que explica tanto las relaciones intraeclesiales como la misión de los creyentes en el mundo. La consagración en este sacerdocio tiene lugar en el Bautismo, “por la regeneración y la unción del Espíritu Santo” (n° 10). Y su ejercicio se realiza en la oración, en los sacramentos, en la ofrenda de sí misma,

⁵¹ La idea de desarrollar el tema del Pueblo de Dios en conjunto, antes de tratar de la jerarquía, fue propuesta por el cardenal Suenens en una “emendatio” escrita al segundo proyecto “de Ecclesia”, durante el verano de 1962: *Acta Synodalia*, 2, 1, 324-336. Como afirma Ch. Moeller, esta transposición es “la primera entre las revoluciones copernicanas que ha marcado su impronta en la Constitución”. “La Constitution dogmatique...”, 112.

⁵² G. DEJAIFVE, “L’ecclésiologie du Concilio Vaticano II”, 90.

en el anuncio del Evangelio y en toda obra del hombre cristiano. Para evitar todo malentendido, se afirma inmediatamente que el sacerdocio común y el ministerial son diferentes “esencialmente y no sólo en grado”. Pero también se añade otra afirmación fundamental: los dos sacerdocios se ordenan mutuamente el uno al otro. En efecto, la razón de ser del sacerdocio ministerial es la de “formar y dirigir al pueblo sacerdotal” que, sin él, no podría existir ni lograr su plenitud en la celebración de la Eucaristía. Por tanto, el sacerdocio común es más fundamental ontológicamente que el ministerial. Acierta este apartado a encuadrar debidamente las diferencias dentro de la dignidad y misión comunes: tanto la igualdad fundamental de todos los miembros del Cuerpo, como la existencia de la jerarquía, se deben a la misma voluntad de Cristo. Desde esta perspectiva, insistir en una minusvalorando la otra, traicionaría la verdadera naturaleza de la institución de Cristo.

“El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo” (nº 12), íntimamente relacionada con la sacerdotal, ya que Pablo la concibe como un sacrificio de alabanza. La misión de anunciar el mensaje de Dios corresponde también a todo el Pueblo y no solamente a la jerarquía. Es un deber que se ha de realizar mediante el testimonio de la vida de fe y caridad, pero también con las palabras. Ahora bien, esta función profética supone la posesión íntegra e infalible de la Revelación. El Concilio no duda en atribuir la infalibilidad a la fe de “todo” el pueblo, “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos”. Más aún, en términos valientes y altamente sugestivos, asegura que la indefectibilidad atañe a la fe viva, progresiva y operante. Porque el Pueblo de Dios goza de la asistencia del Espíritu de verdad, no sólo cuando se adhiere de modo más o menos pasiva al mensaje confiado, sino también cuando “penetra más profundamente” en él y cuando “le da más plena aplicación a la vida”. Y esta infalibilidad “in credendo” que posee todo el Pueblo, es anterior en importancia a la infalibilidad de que goza también la función magisterial de la jerarquía, que tiene por misión guiar y autenticar la fe común. Una vez más el ministerio jerárquico es considerado desde el interior del Pueblo de Dios.

Por último, también la función real de Cristo es participada a todos los fieles, en forma de diversos dones que les capacitan para prestar distintos servicios a la comunidad (nº 12). La marcha de la comunidad no depende sólo de los ministerios jerárquicos, sino también de los distintos carismas que el Espíritu reparte entre los fieles de cualquier condición.

La jerarquía debe respetarlos y juzgar de su autenticidad y actuación. De este modo, se nos presenta un tipo de comunidad diversificada en múltiples tareas y en la que cada uno de los miembros tiene una función que realizar, según el don del Espíritu. Y queda superada definitivamente esa otra concepción de la comunidad, tan frecuente por desgracia, en la que una masa amorfa y pasiva de fieles es gobernada por los ministros, como únicos responsables.

Dos son, pues, las aportaciones definitivas de este capítulo a la eclesiología: la importancia dada a la comunidad entera de creyentes y la situación de la jerarquía en su lugar exacto dentro de esa comunidad. Ahora bien, resulta evidente que ambos logros han sido posibles gracias a la utilización de la pneumatología, que funda y jalona todo el texto. Es la “unción del Espíritu Santo” la que consagra a los fieles como sacerdotes (nº 10). También “el Espíritu suscita y mantiene el sentido de la fe” gracias al cual la totalidad de los fieles no puede equivocarse “por tener la unción del Santo” (nº 12).

el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y ministerios [...], sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición [...] con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y edificación de la Iglesia.

La catolicidad de la Iglesia

Un concilio que se anunció con una marcada vocación ecuménica, que reunió una asamblea integrada por un número jamás logrado hasta entonces de obispos, procedentes de los cinco continentes, y que contó con la presencia constante de representantes de casi todas las confesiones cristianas, no podía pasar por alto el tema de la catolicidad de la Iglesia. Todo el nº 13 está dedicado a ello.⁵³ Para el teólogo, habituado al tratado clásico “de Ecclesia”, llama la atención el hecho de que no aparezca en la Constitución el apartado sobre las “notas” de la Iglesia. Se habla de ellas, pero integrándolas en la descripción total del Pueblo de Dios. Este modo de hacer consigue que las notas recobren su significación exacta

⁵³ Este número se añadió al texto de la Constitución al final de los trabajos conciliares sobre la *Lumen Gentium*. Apareció por primera vez en el texto enmendado que fue presentado a la Asamblea por el cardenal Garrone, el 17 de septiembre de 1964: cf. C. PHILIPS, C., *L'Église et son Mystère...*, 52.

en el conjunto y que su comprensión quede influenciada por el carácter dinámico-escológico que distingue a todo este capítulo.⁵⁴

Así, la catolicidad se afirma primero como un hecho ya incoado: “el único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra”. Pero, al mismo tiempo, se marca también como un imperativo: “este pueblo [...] debe extenderse también a todo el mundo y en todos los tiempos”. Aparece aquí el “ya, pero todavía no” que caracteriza al tiempo cristiano. Por eso la catolicidad es también una tarea que llena toda la historia de la Iglesia hasta su cumplimiento:

Este carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios, es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo Cristo cabeza, en la unidad del Espíritu.

Y, como ya se había insinuado en la *Sacrosantum Concilium*, el acento se pone, no en la mera universalidad material o geográfica, sino en sus contenidos culturales, étnicos y sociales. El Pueblo de Dios es católico porque “reúne a personas de distintos pueblos” de los cuales asume “todas las capacidades, riquezas y costumbres”. Y es católico también porque entre sus miembros hay diversidad de oficios y de estados de vida, y porque engloba, dentro de la comunión eclesial, distintas Iglesias particulares. La catolicidad se entiende, pues, como “universalidad recapitulativa en todas sus extensiones”.⁵⁵ Es decir, como unidad en una múltiple diversidad. Es importante ver cómo explica el Concilio la dialéctica entre estas dos cualidades opuestas, pero necesarias para que haya catolicidad.

La unidad es tan consustancial a la Iglesia, que ésta es llamada “sacramento de unidad” (nº 9). Pero esta unidad tiene en la Constitución un triple significado, que explica su carácter esencialmente dinámico. En primer lugar es unión con Dios: la Iglesia es “signo e instrumento de la unión íntima con Dios” (nº 1). Por eso el nº 9 comienza exponiendo los fundamentos trinitarios de la unidad. En segundo lugar, es unidad del Pueblo de Dios, es decir, de los creyentes: el nº 13 la describe con las palabras de Hch 2: “en la doctrina de los Apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del pan y en las oraciones”. Y, por último, la Iglesia es sacramento “de la unidad de toda el género humano” (nº 1), es decir, signo

⁵⁴ Cf. G. VODOPIVEC, “Popolo di Dio”, 1641.

⁵⁵ E. LANNE, E., “Cattolicità”, 698.

de la unidad que aún no se ha realizado.⁵⁶ Por tanto, podemos concebir la unidad como una fuerza que, partiendo de Dios, reúne a la Iglesia y crea en ella una tensión “eficaz y perpetua a recapitular toda la humanidad bajo Cristo Cabeza” (nº 13).

Pero esta unión no se basa en ninguna categoría terrestre, lo cual llevaría a la exclusión de otras, en detrimento de la universalidad. Es una unidad que trasciende los valores de este mundo y por eso puede asumirlos todos. Y asumirlas, no destruyéndolos, sino potenciándolos y elevándolos: “la Iglesia o el Pueblo de Dios [...] no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de las pueblos en lo que tienen de bueno” (nº 13). Hasta tal punto la unidad y la diversidad se condicionan mutuamente, que la plenitud de la unidad sólo se alcanza por la comunicación y la acción convergente de las distintas partes:

En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud de la unidad.

De este modo, la catolicidad aparece como un intercambio vivo y progresivo, tanto en el interior del Pueblo de Dios, como hacia el exterior, en busca de la plenitud de la unidad.⁵⁷

También aquí es necesario subrayar que toda la visión de la catolicidad está impregnada de pneumatología. El Espíritu aparece como principio de unidad, pero también como fautor de la diversidad y como vehículo de comunicación de los diversos dones: “todos los fieles dispersos por el orbe comunican con los demás en el Espíritu Santo”.

Y junto a este principio interno de catolicidad, aparece una instancia visible: la cátedra de Pedro, “que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla”. Es de excepcional

⁵⁶ Sobre la relación intrínseca entre la sacramentalidad de la Iglesia y su catolicidad, cf. J.L. WITTE, “Quelques thèses sur la sacramentalité...”, 150-151.

⁵⁷ Algunos teólogos acentúan unilateralmente el aspecto unitario de la catolicidad, descuidando esa comunicación interna entre las distintas partes. De este modo se cae fácilmente en el riesgo de la uniformidad. Así en H. de Lubac, para quien católico “il suggère l'idée d'un tout organique, d'une cohésion, d'une synthèse ferme, d'une réalité non pas dispersée mais au contraire, quelle qu'en soit l'étendue dans l'espace ou la différenciation interne, tournée vers un centre qui en assure l'unité”. *Les églises particulières...*, 31.

importancia que la función del Obispo de Roma aparezca, no como una instancia jurídica, sino relacionada con la teología de la catolicidad. El ministerio del Papa es indispensable y necesario desde la esencia católica de la Iglesia. Y debe servir a los dos polos dialécticos de la catolicidad: proteger las diferencias legítimas y velar para que éstas sirvan a la unidad.⁵⁸

La Iglesia particular: Un tema marginal en la Constitución

La *Lumen Gentium* toma como punto de partida la realidad y la noción de la Iglesia universal, para después, en un segundo momento, describir y valorar la realidad de las Iglesias particulares. Este modo de proceder es perfectamente legítimo. Porque la Iglesia no es una confederación de comunidades, una realidad posterior a la que se llegaría por adición de las Iglesias locales previamente constituidas, sino el único Pueblo de Dios que se hace presente en cada comunidad concreta. Si se quiere exponer el misterio de salvación y comunión que se encarna en ese Pueblo, convocado por Dios de y para todos los hombres, la perspectiva universalista resulta obvia e incluso necesaria. Ciertamente, este Pueblo tampoco tiene una existencia anterior e independiente de las Iglesias locales: sólo en ellas y por ellas se reúne. Por tanto, sería perfectamente legítima una eclesiología que comenzara por la perspectiva particular para descubrir después la esencia universal de la Iglesia; esta opción sería tan legítima como la primera. La Iglesia es una realidad compleja que presenta múltiples dimensiones, imposibles de describir desde un único punto de vista.⁵⁹ Para analizarla se habrá de comenzar necesariamente por una de estas dimensiones, sin que la prioridad temporal implique necesariamente una valoración preferente.

Sin embargo, resultan comprensibles y hasta cierto punto justificadas las críticas de algunos teólogos, que se quejan de que “la *Lumen*

⁵⁸ En este apartado de la Constitución, se identifica la catolicidad con la unidad en la diversidad. Esto se debe a que el tema de la catolicidad se ha situado al nivel del *actuar* y no del *ser* de la Iglesia, siguiendo la terminología del Consejo Ecuménico: cf. COMMISSION CATHOLICITÉ ET APOSTOLICITÉ, “Catholicité et Apostolicité...”, 165. La Iglesia es católica en su misma esencia porque se le comunica la plenitud de la verdad que estaba en Cristo. Pero como esta plenitud sólo se realiza imperfectamente en ella, la catolicidad implica también una búsqueda de unidad en la multiplicidad de dones y carismas, un esfuerzo de recapitulación para realizar el pleroma, que sólo se consumará al final de los tiempos. Cf. J. BOSCH, “La catholicité...”, 89-94.

⁵⁹ La complejidad real de la Iglesia y la analogía entre sus múltiples realizaciones, es analizada con ejemplar clarividencia por A. Antón en “Iglesia universal-Iglesias particulares”, 428.

gentium haya atribuido la parte del león a la Iglesia universal”.⁶⁰ Y no porque parta de la perspectiva universal, opción perfectamente válida como ya hemos dicho, sino porque los párrafos dedicados a las Iglesias particulares, resultan demasiado sucintos y marginales respecto al conjunto de la Constitución. Además, aparecen dispersos en distintos apartados, lo cual hace que este tema sea tratado desde preocupaciones diversas, sin una sistematización clara. Incluso la fluctuación de la terminología es síntoma evidente de la inmadurez e insuficiencia con que se aborda la cuestión.⁶¹

Esta parquedad en el tratamiento de las Iglesias locales, habla de suscitar necesariamente suspicacias, teniendo en cuenta la concreta tradición eclesiológica de Occidente. En efecto, la Iglesia occidental está abocada al peligro constante de insistir unilateralmente en la unidad y la universalidad de la Iglesia, para justificar la centralización de Roma, y de descuidar la teología de las Iglesias locales hasta el punto de convertirlas, desde el derecho, y a veces desde la teología, en meras instancias administrativas subalternas. Se trata tan sólo de un peligro y no de una consecuencia necesaria de la eclesiología de la unidad, pero el clima tenso que se produjo en el aula conciliar durante la discusión del capítulo III, la historia de la célebre “Nota explicativa praevia” y las excesivas precauciones del texto final para asegurar la función del Romano Pontífice, demuestran que el peligro no era nada quimérico.

Mas precisamente en contraste con la tradición anterior, cobra toda su importancia la doctrina de la Constitución sobre las Iglesias particulares. Sin duda alguna, constituye uno de los aspectos más nuevos y prometedores de todo el documento. Y, desde luego, no se puede decir que sea una porción errante y contrapuesta al resto de la Constitución, ya que engarza perfectamente con sus líneas maestras. Aunque queden

⁶⁰ C. PHILIPS, *L'Église et son Mystère...*, 419-420. El autor se defiende de las críticas argumentando que no se puede tratar de la Iglesia local sin tratar de la universal; lo cual es cierto. Pero esto no justifica suficientemente el poco espacio que la Constitución dedica a las Iglesias locales. Una explicación más convincente se puede encontrar en la historia del texto conciliar, si se tiene en cuenta que las propuestas para incorporar una teología de la Iglesia local fueron más bien tardías. Cf. A. ANTÓN, “Iglesia universal-Iglesias particulares”, 433.

⁶¹ Las Iglesias regionales o entidades regionales supradiocesanas con patrimonio espiritual propio, son designadas con la expresión “ecclesia particularis” en el nº 13; con la de “ecclesiae locales” en 23, 4; y con la expresión genérica “coetus” también en 23, 4. Las diócesis son llamadas indistintamente “diócesis” (26, 2 y 26, 8) y “ecclesiae particulares” (23, 1; 27; 45, 2). Las iglesias locales regidas por presbíteros son designadas con los nombres de “communitas altaris” (26, 1), “congregatio localiss” (26, 1; 28, 2) y “communitas localis” (28, 4), añadiendo que también merecen el nombre de “ecclesiae”.

ciertamente algunas inadecuaciones y múltiples interrogantes abiertos. La exeguidad del tratamiento pide, claro está, un desarrollo posterior, pero éste no necesitará romper con el núcleo doctrinal de la Constitución, sino que podrá desenvolverse en perfecta continuidad.

Las Iglesias particulares se mencionan por primera vez en el n° 13, como manifestación de la catolicidad de la Iglesia. No se hace ninguna referencia a su estructura institucional ni a los elementos que determinan su eclesialidad. Sin embargo, la expresión no parece referirse a las Iglesias diocesanas en cuanto tales, como ocurrirá en el capítulo III, sino a las Iglesias supradiocesanas que tienen una tradición litúrgica, teológica y canónica propia. Este sentido parece el más probable, sobre todo si se tiene en cuenta que el texto es citado en el decreto *Ad Gentes*, 22, donde claramente la expresión “Iglesia particular” designa un grupo de Iglesias jerárquicamente estructurada y que tiene una liturgia, una legislación y un patrimonio espiritual propios.⁶² En perfecto acuerdo con el contexto inmediato que habla de la colaboración de las distintas partes y estamentos de la Iglesia al bien total de todas, se subraya solamente la peculiaridad de estas Iglesias y su comunión mutua que lleva a la comunicación de “riquezas espirituales, obreros apostólicos y ayudas temporales”. Resulta curioso que no se haya puesto en relación explícita la asunción de las culturas por la Iglesia, tan bellamente descrita en el segundo párrafo de este mismo número, con la peculiaridad de las Iglesias particulares. Esta lo hará el decreto sobre las misiones, logrando así la descripción más sugestiva y completa de la tarea de estas Iglesias.

Pero los textos más importantes y explícitos sobre las Iglesias particulares aparecen en el capítulo III, que trata de la “Constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente del episcopado”. Antes de analizarlos detenidamente, conviene valorar su contexto general y estudiar las consecuencias que su situación comporta.

Después de describir la constitución y misión del Pueblo de Dios en toda su universalidad, la Constitución pasa a tratar de la jerarquía. Ya hemos comentado que el orden de los capítulos constituye la aportación más nueva del Concilio a la eclesiología. La atención ya no se centra exclusiva y primariamente en la jerarquía, sino en toda la comunidad de

⁶² Cf. X. SEUMOIS, “Les Églises particulières”, 317; cf. A. ANTÓN, “Iglesia universal-Iglesias particulares”, 427; G. EL DAROV, “La Chiesa particolare”, 731. Otros autores se inclinan por un sentido genérico e indiferenciado de la expresión, que designaría tanto las Iglesias diocesanas como las supradiocesanas: cf. H. de LUBAC, *Les églises particulières...*, 40; J. PERARNAU (ed.), *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, 81.

creyentes, en la cual se distingue la función jerárquica. Pero esta feliz intuición no llega a informar totalmente el contenido del capítulo III. Con razón se ha hecho notar que existe una ruptura entre los dos primeros capítulos, por una parte, y el tercero, por otra; entre el misterio de la Iglesia y el Pueblo de Dios, por un lado, y la jerarquía, por otro.⁶³ Cuando se comienza a leer este capítulo, se tiene la impresión de que se ha producido una regresión eclesiológica. En efecto, la jerarquía aparece casi totalmente desvinculada del resto de la comunidad. Y precisamente en este contexto están los párrafos más explícitos sobre las Iglesias particulares. Éstas aparecen como Iglesias del obispo, pero sin que se explicita de ningún modo la relación jerarquía-Pueblo de Dios a nivel local desde un punto de vista teológico. De este modo, los grandes hallazgos eclesiológicos del Concilio quedan en la región de las generalidades y no llegan a concretarse en el marco particular y real en que es vivida la Iglesia.

A pesar de lo dicho, las afirmaciones sobre las Iglesias particulares que se hacen en este capítulo, son importantes e incluso definitivas. Después de tratar de la sacramentalidad del episcopado y de su colegialidad, temas centrales en la atención de los Padres, el n° 23 quiere explicitar las relaciones internas en el Colegio episcopal. Para ello concreta la competencia de cada uno de los obispos. Y es aquí donde se aborda el tema de la Iglesia particular. Sobre ello se hacen tres afirmaciones, en orden de importancia creciente: *a)* Así como el Romano Pontífice es el “principio y fundamento visible de unidad” de la Iglesia universal, el obispo lo es de su Iglesia particular. De acuerdo con la estructura del capítulo, se pasa de la Iglesia universal a la particular; y en ésta se destaca ante todo su estructuración jerárquica. Esta primera afirmación lleva a enunciar un principio de alcance más amplio: *b)* las Iglesias particulares están formadas a imagen de la Iglesia universal. Esta afirmación importante permite aplicar a las Iglesias particulares toda la descripción que el Concilio hace de la Iglesia universal. Es desarrollando este principio como se logrará una teología exacta y completa de la Iglesia local, en coherencia con la *Lumen Gentium*. Además, una tarea de este tipo constituiría la mejor aplicación de la Constitución. *c)* La tercera afirmación nos da el fundamento teológico de la precedente: La Iglesia católica, una y única, se constituye *en y de* las Iglesias particulares. Quiere esto decir que la Iglesia universal no existe fuera o aparte de las particulares, sino solamente en ellas. Y no tan sólo en su conjunto, como si se tratara de una federación en la que las distintas partes se sumarían

⁶³ Cf. E. LANNE, “L’Église locale et l’Église universelle”, 488-439.

para constituir la Iglesia universal, sino en cada una de ellas. De modo que “cada Iglesia particular *es* la Iglesia de Cristo en cuanto presente en un lugar determinado y está provista de todos los medios de salvación dados por el Señor a su Pueblo”.⁶⁴ Y está también adornada de todas las notas que caracterizan a esta Iglesia. De modo que, tanto la catolicidad y la unidad, que se nombran aquí explícitamente, como la apostolicidad y la santidad, califican a cada una de las Iglesias particulares.

Lo dicho hasta ahora descubre una perspectiva nueva en el tema de la colegialidad: detrás de la colegialidad de los obispos hay una colegialidad de las Iglesias. Porque, como se dice a continuación, “cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia”. De modo que el Cuerpo Místico es también “el cuerpo de las Iglesias”. El hecho de que este capítulo hable primero del Colegio episcopal y sólo después del ministerio del obispo en su Iglesia particular, plantea un problema, que ha sido aireado por una polémica importante: ¿Qué tiene prioridad, la colegialidad de los obispos o la colegialidad de las Iglesias? O, formulado de otro modo: ¿qué es primero en un obispo, su inserción en el colegio episcopal o su ministerio en una Iglesia particular? En su estudio “Über den episcopat”, K. Rahner se inclina claramente por una prioridad del colegio episcopal, basando sus afirmaciones en la constitución del colegio apostólico: “En cuanto colegio no es simplemente la unidad de los obispos locales, sino un gremio colegial y directivo en la Iglesia cuya plenitud de poderes no puede derivarse de los poderes localmente delimitados de sus miembros”.⁶⁵ Los círculos teológicos más conocedores de la tradición oriental reaccionaron ante estas especulaciones, acusándolas de preferir los elementos teológicos más importantes de la tradición sobre el episcopado.⁶⁶ El hecho de que el Concilio abordase el tema de la colegialidad desde una perspectiva jurídica, para clarificar las relaciones entre obispos y Romano Pontífice, y no desde una perspectiva teológica que necesariamente habría de partir de una reflexión sobre las relaciones Iglesia universal-particulares, parece, a primera vista, apoyar la tesis de Rahner. Por eso, durante los debates conciliares, se oyeron severas críticas a este modo de ver la cuestión, que no parecía apoyarse ni en la Biblia ni en la tradición.⁶⁷ Sin embargo,

⁶⁴ C. PHILIPS, *L'Église et son Mystère...*, 383.

⁶⁵ Citamos la traducción castellana: K. RAHNER, “Sobre el episcopado”, 370.

⁶⁶ Cf. T. STROTSMANN, “Primauté et céphalisation”, 193.

⁶⁷ Cf. N. A. NISSIOTIS, “Die Ekklesiologie des Zweiten...”, 157-158.

creemos que ni la preocupación preferentemente jurídica del Concilio ni el orden pragmático de las cuestiones, llegan a comprometer la doctrina tradicional sobre el episcopado, que el Concilio intenta reprimar. Un examen atento de los textos permite descubrir que la disyuntiva propuesta por la polémica citada, es falsa. Con H.-M. Legrand, estamos convencidos de que “el Concilio ha negado la prioridad de la Iglesia local igual que la de la Iglesia universal en la determinación de la función episcopal, porque ésta es su bisagra misma”.⁶⁸ El obispo es ministro de una Iglesia y en una Iglesia, y su función consiste precisamente en asegurar una mediación entre ella y la Iglesia universal. Mediación en los dos sentidos: representar la Iglesia universal ante su Iglesia particular, y a ésta ante la universal. Así se afirma en el n° 23: “Por eso, cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia”. Y esta mediación del obispo deriva (“qua de causa”) precisamente de la relación original que existe entre la Iglesia y las Iglesias, sintetizada por la Constitución en las líneas inmediatamente anteriores. Desde estos principios se puede claramente deducir que la colegialidad episcopal está al servicio de la colegialidad de las Iglesias, es su instrumento.⁶⁹

Tratando de las relaciones colegiales entre obispos e Iglesias, el Concilio no podía dejar de mencionar a unas entidades eclesíásticas que han representado, a lo largo de la historia, la forma más concreta o intensa de comunión: las Iglesias regionales y los Patriarcados. Ciertamente, el párrafo 23, 4, tiene un marcado carácter minimalista, tanto por lo que omite como por la generalidad de lo que afirma. Es comprensible que las Iglesias orientales no hayan quedado satisfechas con esta parca mención.⁷⁰ No obstante, el párrafo supone un paso adelante en la conciencia eclesial de Occidente. Porque no se limita solamente a una mera constatación de la existencia histórica de ciertos agrupamientos de Iglesias, sino que los volara y los convierte en paradigma para la Iglesia de hoy. Así, comienza afirmando que la agrupación de Iglesias ha sido

⁶⁸ H.-M. LEGRAND, “Nature de l’Église particulière...”, 119.

⁶⁹ En el n° 16 del segundo proyecto “de Ecclesia”, figuraba una frase que expresaba esta instrumentalidad de la colegialidad episcopal: “*iam perantiquus usus indolem collegialem sacri Episcopatus innuit ubi novum electum a tribus saltem Episcopis ad summi sacerdotii ministerium elevandum esse statuit, et communionem inter Ecclesias ope Episcoporum enixe commendat*”. *Acta Synodalia*, 2, 1, 235. La frase desaparecería en el texto final.

⁷⁰ La proposición de E. Zoghby, vicario del patriarcado melquita de Egipto, pedía un reconocimiento más explícito de los derechos y privilegios de los patriarcados así como de su orden de preferencia, según habían sido establecidos por los primeros concilios y reconocidos en el Lateranense IV y en el Florentino: cf. *Acta Synodalia*, 2, 2, 615-618.

querida por la Providencia. Luego constata que estas entidades tienen una originalidad propia, precisamente en aquellos elementos que definen la unidad visible de la Iglesia: fe (“patrimonia teológico y espiritual propios”), liturgia y disciplina. Y destaca, sobre todo, la existencia de los Patriarcados, caracterizados por la preeminencia de una Iglesia local sobre otras, basada en una relación de maternidad espiritual, que se traduce en unos lazos espirituales y canónicos. La existencia de estas Iglesias locales, manifiesta “luculentius” la catolicidad de la Iglesia indivisa. Con esta se hace justicia a la labor eclesial de los Patriarcados, que han contribuido a asumir para la Iglesia las riquezas de muchos pueblos.⁷¹ A continuación, el Concilio propone, si no la creación de nuevos Patriarcados o Ritos según el modelo antiguo, si una forma similar de agrupación de Iglesias: las conferencias episcopales, como modo actual de ejercitar el afecto colegial. En suma, según el Concilio, las agrupaciones de Iglesias particulares, tanto antiguas como actuales, son la mejor forma de manifestar concretamente dos características esenciales y complementarias de la Iglesia: su catolicidad y su colegialidad.

Siguiendo el orden ascendente que ha adoptado la Constitución, después de tratar de las Iglesias diocesanas y de sus agrupaciones, pone su atención en las comunidades locales (nº 26). Porque del mismo modo que la Iglesia universal se articula en una multiplicidad de Iglesias particulares que la hacen presente en las distintas regiones, la Iglesia particular vive y actúa también en las distintas comunidades locales. No en vano está formada a imagen de la Iglesia universal. Sin embargo, la paridad no es perfecta; tendríamos que hablar más bien de analogía.⁷² Porque

⁷¹ “Institutio patriarchalis etiam repraesentat formam instrumentumque varietatis atque diversitatis quae variae authenticaeque unitati catholicae essentialis est. Si christianismus non obstantibus innumeris aerumnis, in tot populis invictus remanet, ratio habetur in patriarchatum praesentia regionali concreta et quasi iradicata. Catholicitas Ecclesiae non tantum consistit in diversitate vestium et rituum sacrae Liturgiae, sed secumfert profundam differentiationem in conditione ecclesiológica: sumus vobiscum Ecclesiae-Sorores”. Discurso de I. Ghattas: *Acta Synodalia*, 2, 2, 417.

⁷² “El tema Iglesia universal. Iglesias particulares en la eclesiología del Vaticano II debe siempre considerarse a la luz de este principio fundamental de la *relación analógica* vigente entre los diversos grados y modos en los cuales la única Iglesia de Cristo realiza su eclesialidad”. Cf. A. ANTÓN, “Iglesia universal-Iglesias particulares”, 424. Sólo el principio de analogía da razón cabal de la complejidad real de las distintas realizaciones de la Iglesia e impide caer en discontinuidades tan marcadas como la de A. Elchinger, ¡el gran defensor de la teología de la Iglesia local en el Concilio!: “Les paroisses ne sont pas des Églises mais les modalités qu’une Église épiscopale prend pour épouser les divers contours (géographiques ou sociologiques) de son peuple. La ramification en paroisses est donc d’un tout autre ordre que la “distinction” de l’Église universelle en Églises particulières”. “Animadversio scripta”, *Acta Synodalia*, 2, 1, 513.

mientras la Iglesia diocesana es una representación perfecta y autónoma de la Iglesia, y posee todos los medios de santificación, la comunidad local depende del magisterio auténtico, del sacerdocio pleno y de la potestad del obispo. Esto explica que la mención de estas comunidades se haya situado precisamente en los párrafos dedicados al ministerio de los obispos. Se trata ciertamente de una situación marginal e incluso algo artificiosa: el párrafo fue añadido en la segunda redacción del esquema, interrumpiendo el discurso sobre las funciones episcopales. Pero tal situación no deja de tener sus motivaciones históricas y teológicas. El Obispo es el “administrador de la gracia del supremo sacerdocio”, hasta el punto de que “toda legítima celebración de la Eucaristía es dirigida por el obispo”. Ahora bien, históricamente, muy pronto la expansión de la comunidad hizo imposible la asistencia de todos los fieles a la misma del obispo, y, como consecuencia, aparecieron las celebraciones suplementarias dirigidas por los presbíteros, como representantes del obispo. Así surgieron las comunidades presididas sólo *mediatamente* por el obispo.

Estas comunidades merecen también el nombre de Iglesias. Porque en ellas “la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente” en sus elementos constitutivos. En efecto, “en ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor”. De esto modo se explicita la definición de la Iglesia local de *Sacrosantum Concilium*, 41. Porque se dice claramente que son dos los pilares sobre los que se construyó la Iglesia: Palabra y Eucaristía. Y los dos están íntimamente relacionados: la Palabra congrega para celebrar la Eucaristía, según reza la bella oración mozarábica. De este modo, toda comunidad de altar es el Pueblo de Dios y la manifestación del Cuerpo Místico de Cristo en un lugar. Todo queda resumido en la frase sin duda más densa y más bella del Concilio sobre la Iglesia local: “En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica”. El acierto de esta afirmación radica en el hecho de que se mencionen de forma contrastante el aspecto más humilde de la comunidad y la razón última y definitiva que la convierte en Iglesia: la presencia de Cristo. Ciertamente las últimas palabras se pueden prestar a ambigüedades, ya que se pueden interpretar en el sentido de que la celebración local es tan sólo el centro de reclutamiento de la Iglesia católica y apostólica en su acepción sociológica; con lo cual tendríamos aquí una regresión hacia la concepción universalista y centralizadora. Mas también se puede leer con otro sentido totalmente distinto: Si la

Iglesia con todas sus notas existe por la presencia operativa de Cristo, y éste está presente en la comunidad local, esta comunidad es Iglesia una, santa, católica y apostólica. Esta segunda exégesis constituye una preciosísima aportación tanto para la teología de la Iglesia local como para la de las notas de la Iglesia, que quedarían definitivamente rescatadas de una concepción moramente exterior y sociológica.

En resumen, creemos que la *Lumen Gentium* proporciona los principios teológicos básicos y suficientes para una teología de la Iglesia local. Pero hace falta rescatarlos de su situación marginal y ordenarlos, componiendo un modelo de Iglesia coherente con ellos. Solo así se podrán ofrecer como ideal operativo para la construcción de la Iglesia. De hecho, el decreto *Ad Gentes* lo intentará, aunque pensando solamente en las Iglesias que se encuentran en una situación especial de afianzamiento. Pero ¿no será ésta la situación normal de toda Iglesia, sobre todo hoy?

De hecho, el desarrollo último y más importante de la teología de la Iglesia local, se está produciendo en los ámbitos de mayor urgencia evangelizadora. Y este enmarcamiento determina una evolución importante de las perspectivas de la *Lumen Gentium*. La eclesialidad tiende a centrarse cada vez más en la fe, personal y comunitaria, como “principio iniciador y estructurador de la Iglesia”,⁷³ previo a cualquier planteamiento cultural o incluso ministerial. La Iglesia aparece, ante todo, como “congregatio fidelium” que toma cuerpo en cualquier grupo de creyentes que se reúnen para expresar, celebrar y testimoniar su fe. De este modo, la Iglesia particular ya no es tanto la diócesis o la parroquia, sino las llamadas “comunidades de base”, que ocupan hoy un lugar central en la vida y en la reflexión teológica sobre la Iglesia.⁷⁴ Nacidas al amparo de las ideas eclesiológicas del Vaticano II, plantean hoy la necesidad de una nueva clarificación y estructuración de la eclesiología conciliar. No se trata, creemos, de un desafío de ruptura. Las líneas maestras de la *Lumen Gentium* siguen siendo, repetimos, fundamento imprescindible. Pero se impone un desarrollo mucho más concreto y directo de esa teología de la Iglesia local que en la Constitución quedó tan sólo esbozada.

⁷³ L. BOFF, *Eclesiogenesis*, 32.

⁷⁴ El reconocimiento oficial de estas comunidades tuvo lugar por primera vez en el documento *Pastoral de conjunto*, nº 10-11 de Medellín. Pero su espaldarazo definitivo se produjo en la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (nº 58), en la que Pablo VI, recogiendo las sugerencias del Sínodo de Obispos, las valora como esperanza de la Iglesia, marcando al mismo tiempo las condiciones para su plena eclesialidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERIGO, J. et al. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973 [= *Conc. Oec. Decr.*].
- AMATO, A. (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, Las, Roma 1976.
- ANTÓN, A., “Iglesia universal-Iglesias particulares”, *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972).
- AUBERT, R., *Vatican I*, Edit. de l’Orante, París 1964.
- BELLARMINO, R., *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, I-III, Typ. Davidis Sartorii, Ingolstadt 1586-1593.
- BILLOT, L., *Tractatus de Ecclesia Christi. Sive continuatio Theologiae de Verbo Incarnato*, Lib. Giachetti, Filli et Soc., Roma 1900.
- BOFF, L., *Eclesiogenesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979.
- BOSC, J., “La catholicité de l’Église”, *Istina* 1 (1969).
- BOUYER, L., *Le Mystère Pascal*, Ed. Du Cerf, París 1945.
- CAMELOT, P.-TH., *Efeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1971.
- CASEL, O., “Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14 (1934).
- CHAURE, A.M., “Le Saint-Esprit dans *Lumen Gentium*”, *Éphémérides Théologiques Lovanienses* 3 (1969).
- COMMISSION CATHOLICITE ET APOSTOLICITE, “Catholicité et Apostolicité, documents d’étude”, *Irenikon* XLIII (1970).
- CONCILIO VATICANO II, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Ciudad del Vaticano.
- , Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia [= *LG*], (21-XI-1964), en <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html>.
- , Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual [= *GS*], (7-XII-1965), en <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>.
- , Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia [= *SC*], (4-XII-1963), en <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html>.
- , Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia [= *AG*], (7-XII-1965), en <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html>.
- , Decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio pastoral de los obispos [= *CD*], (28-X-1965), en <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html>.
- , Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre las Iglesias Orientales Católicas [= *OE*], (21-XI-1964), en <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_sp.html>.
- CONGAR, Y.-M., “Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 28 (1961).

- , "Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e siècle au XI^e siècle", *Istina* 5 (1959).
- , "De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle", en *L'épiscopat et l'Église universelle*, Ed. Du Cerf, Paris 1964.
- , "L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité", *Revue des Sciences Religieuses* XXXIV/2-4: *L'ecclésiologie au XIX^e siècle* (1960).
- CONZEMIUS, V., "Die Minorität auf dem ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des zweiten Vatikanums", *Theologie und Philosophie* 45 (1970).
- DE VRIES, W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Ed. Du Cerf, Paris 1974.
- DEJAIFVE, G., "L'ecclésiologia del Concilio Vaticano II", en *L'ecclésiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973.
- DENZLER, U., "Líneas fundamentales de la eclesiología en el imperio bizantino", *Concilium* 7 (1971).
- Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Unedi, Roma 1969.
- DVORNIK, F., *Byzance et la Primaute romaine*, Ed. Du Cerf, Paris 1964.
- ELDAROV, G., "La Chiesa particolare. Prospettive per la sua identificazione e formulazione dottrinale alla luce del Concilio Vaticano II", en *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, (Romae diebus 26 sept. - 1 oct. 1966)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1968.
- FRANZELIN, J.B., *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum. Brevi præmisso de eiusdem vita commentario*, S.C. de Propaganda Fide, Roma 1887.
- GREA, A., *De l'Église et de sa divine Constitution*, I-II, Maison de la Bonne Presse, Paris 1884.
- JACOBO DE VITERBO, *De regimine christiano*, 1301.
- JOSSUA, J.-P. – CONGAR, Y.-M. (dir.), *La Liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones. Constitución "Sacrosanctum Concilium"*, Taurus, Madrid 1969.
- JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Michaellem Tramezinum, Venecia 1561.
- LANNE, E., "Cattolicità", en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Unedi, Roma 1969.
- , "Chiesa locale", en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Unedi, Roma 1969.
- , "L'Église locale et l'Église universelle", *Irenikon* 43 (1970).
- , "L'Église locale: sa catholicité et son apostolicité", *Istina* 14 (1969).
- , "Pluralisme et Unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale", *Istina* 14 (1969).
- LE GUILLOU, M.-J., "Eclesiología", en *Sacramentum Mundi*, II, Herder, Barcelona 1972.
- LEGRAND, H.-M., "Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église", en *Vatican II. La charge pastorale des évêques*, Éd. Du Cerf, Paris 1969.
- LEÓN XIII, Carta Encíclica *Satis Cognitum* sobre la unidad de la Iglesia [= SC], (29-VI-1896), en <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum.html>.
- LUBAC, H. DE, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier, Paris 1971.
- MANSI, G.D. – PETIT, L. – MARTIN, G.B. (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Huberti Welter, Paris 1899-1927.

- MAROT, H., “Descentralización estructural y primado en la Iglesia antigua”, *Concilium* 1/7 (1965).
- , “Note sur l’expression “episcopus catholicae ecclesiae””, *Irenikon* 37 (1964).
- MERSCH, E., *Le Corps Mystique du Christ. Études historiques*, Museum Lessianum, Lovaina 1933.
- MOELLER, CH., “La Constitution dogmatique *Lumen Gentium*”, *Collectanea Mechliniensia* (1965).
- MÖHLER, J.A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvater der drei ersten Jahrhunderte*, Heinrich Laupp, Tübinga 1825.
- , *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Kupferberg, Mainz 1832.
- MÜHLEN, H., *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967.
- NISSIOTIS, N.A., “Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre oekumenische Bedeutung”, *Kerygma und Dogma* 10 (1964).
- ORTIZ DE URBINA, I., *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1969.
- PASSAGLIA, C., *De ecclesia Christi*, I-II, G. Iosephus Manz, Ratisbona 1853-1856.
- PERARNAU, J. (ed.), *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, Obispado de Segorbe-Castellón, Castellón de la Plana 1965.
- PERRONE, G., *Praelectiones theologicae dogmaticae*, I-IX, Typ. Hyacinthi Marietti, Roma 1835-1842.
- PHILIPS, C., *L’Église et son Mystère au Concile du Vatican*, I, Desclée, París 1967.
- Pío XII, Carta encíclica *Mystici Corporis* sobre el cuerpo místico de Cristo [= MC], (29-VI-1943), en <https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html>.
- PUY, P.M., “Encuadramiento histórico de la Constitución”, en J.-P. Jossua y Y.-M. Congar (dir.), *La Liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones. Constitución “Sacrosanctum Concilium”*, Taurus, Madrid 1969.
- RAHNER, K., “Sobre el episcopado”, *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969.
- RATZINGER, J., “Influencia de la controversia sobre las órdenes mendicantes en la evolución de la doctrina del primado”, en *El Nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiológica*, Herder, Barcelona 1972.
- RIVIERE, J., “In partem sollicitudinis... Évolution d’une formule pontificale”, *Revue des Sciences Religieuses* 5/2 (1925).
- ROSMINI, A., *Delle cinque Piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico*, Tip. Veladini e Comp, Lugano 1848.
- SCHRADER, C., *De unitate romana*, I-II, Herder, Friburgo 1862-1866.
- SEMMELROTH, O., “Ekklesiologie”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Herder Freiburg im Breisgau 1957-1965.
- SERENTHÁ, M., *Gli inizi della Teologia della Chiesa locale: “de l’Église et de sa divine constitution” (1885) di Dom. A. Gréa, un “hapax dans la théologie de l’époque” (Y. Congar)*, Facoltà Teologica Interregionale, Milán 1973.
- SEUMOIS, X., “Les Églises particulières”, en *Vatican II. L’activité missionnaire de l’Église*, Éd. Du Cerf, París 1967.

- STROTMANN, T., “Primauté et céphalisation. A propos d’une étude du P. Karl Rahner”, *Irenikon* 38 (1964).
- TROMP, S., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Universidad Gregoriana, Roma 1937.
- VODOPIVEC, C., “Chiesa”, en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Unedi, Roma 1969.
- VODOPIVEC, C., “Popolo di Dio”, en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Unedi, Roma 1969.
- VOGEL, C., “Unité de l’Eglise et pluralité des formes historiques d’organisation ecclésiastique du III^e au V^e siècle”, en *L’épiscopat et l’Eglise universelle*, Ed. Du Cerf, Paris 1964.
- WITTE, J.L. “Quelques thèses sur la sacramentalité de l’Eglise dans ses rapports avec la catholicité et l’apostolicité”, *Istina* 1 (1969).