

APÉNDICE

GUÍA DE LECTURA DE LA CONSTITUCIÓN «LUMEN GENTIUM»

La *Lumen gentium* es el documento magisterial más significativo y central del concilio Vaticano II sobre eclesiología, más aún cuando compare con la *Dei Verbum* el calificativo de constitución dogmática. Su centralidad se manifestó de forma clara en el Sínodo de 1985, a los veinte años del Vaticano II, cuando al subrayar el valor de las cuatro constituciones conciliares y proponer a la Iglesia como único sujeto, sintetiza en la siguiente frase feliz de su documento final: «La Iglesia (LG), bajo la palabra de Dios (DV), celebra los misterios de Cristo (SC) para la salvación del mundo (GS)».

El texto aprobado de la *Lumen gentium* es relativamente armónico al menos en sus cuatro primeros capítulos, aunque su historia fue laboriosa. De hecho, la negativa de los padres conciliares al primer esquema centrado en la Iglesia militante y presentado en el aula conciliar por S. Tromp, autor segundo de la *Mystici corporis* (1943) y secretario de la comisión doctrinal, comportó un nuevo proyecto encabezado por G. Philips, profesor de Lovaina y nuevo secretario adjunto de la misma comisión. Cuatro eran las cuestiones clave de este último esquema: la Iglesia como misterio, el episcopado, el laicado y la vocación a la santidad. A partir de ellas se desplegó el tema del laicado en dos: el relativo al pueblo de Dios y el específico del laicado; por otro lado, también el tema de la santidad se dividió en dos: la vocación general a la santidad y el específico dedicado a la vida consagrada.

Un punto importante de todo este proyecto fue la decisión conciliar de alterar su orden, de tal modo que después de tratar de la Iglesia como misterio (capítulo I), se afrontase primero el pueblo de Dios (capítulo II) y no la jerarquía (capítulo III), tal como inicialmente se había propuesto. No sin razón se calificó esta decisión de «giro copernicano» (G. Philips, L. J. Suenens) para la eclesiología conciliar, pues además de dar prioridad a la condición bautismal en la Iglesia, subrayaba el papel de la jerarquía como servicio y ministerio. A partir de este cambio los capítulos siguientes quedaron ordenados así: el laicado (capítulo IV), la vocación general a la santidad (capítulo V) y la vida consagrada (capítulo VI), añadiéndose un ca-

pítulo sobre la índole escatológica de la Iglesia (capítulo VII) y concluyendo el documento con otro dedicado a María (capítulo VIII).

Nótese, además, la particular relevancia del capítulo III sobre el episcopado; de hecho, la *Lumen gentium* retoma y amplía en él, aunque con un estilo diferente, el tema interrumpido en el Vaticano I sobre la relación entre papado y episcopado. La expresión «comunidad jerárquica» (LG 21 y 22), presente en este capítulo, resulta esencial para la eclesiología al convertirse en la clave interpretativa que integra la orientación eclesiológica más jurídica y universalista del Segundo milenio eclesial, sintetizada por el Vaticano I, con el acento más sacramental y comunitario propio de la eclesiología del Primer milenio, que recupera el Vaticano II. Esta novedosa fórmula de «comunidad jerárquica» es, pues, el testimonio privilegiado del intento de síntesis conciliar cuya interpretación y concreción continúan aún abiertas y debatidas en la etapa postconciliar.

Capítulo I: EL MISTERIO DE LA IGLESIA

El término «misterio», clave a lo largo del primer capítulo, no se refiere a los contenidos «misteriosos» de la fe —como había sido usado por el Vaticano I—, sino al concepto paulino de «misterio», expresión del designio salvador de Dios para la salvación del mundo (cf. Ef 1, 9s; 3, 3-10; Col 1, 26s; idea ya presente en la apocalíptica judía).

La palabra griega «misterio» fue traducida al latín como *sacramentum* y sirvió para comprender a la Iglesia como tal en la época patristica; posteriormente ha sido retomada por diversos teólogos del siglo XX (H. de Lubac, O. Semmelroth, K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx).

El primer capítulo de *Lumen gentium*, introducido por un proemio sobre la comprensión sacramental de la Iglesia (LG 1), apunta dos referencias fundamentales para entender el significado de «misterio» aplicado a la Iglesia: de una parte, su raíz trinitaria (LG 2-4); de otra, su analogía con la encarnación (LG 7-8); más un intermedio referido a diversas imágenes de la Iglesia (LG 5-6).

1. El proemio (LG 1)

Se inicia con una afirmación claramente cristocéntrica, donde «la luz de las gentes es Cristo». A partir de aquí, la Iglesia es comprendida en clave de mediación, «como un sacramento», según las perspectivas de la teología sacramental, es decir: es «signo» que acentúa el carácter simbólico de la presencia de Cristo (cf. J. A. Möhler, K. Rahner, L. M. Chauvet), y es «instrumento» que subraya el carácter eficaz de dicha presencia por el don de la gracia (cf. É. Mersch, O. Semmelroth, A. Antón). A su vez y de forma

sugere, se pone de relieve «la realidad última y teológica» (la llamada *res sacramenti*). En ella, la Iglesia sacramento es contemplada bajo la luz de «la íntima unión con Dios y la unidad del género humano», formulación plena del significado propio de la salvación como «común-unión» que comporta la *filiación* con Dios y la *fraternidad* entre todos los hombres por Jesucristo, el último porqué de la Iglesia.

2. La Iglesia que procede de la Trinidad (LG 2-4)

Desde una perspectiva bíblica y siguiendo el designio de la salvación, se explicita la realidad de la Iglesia a partir de la Trinidad. LG 2-4 puede considerarse el texto conciliar trinitario más emblemático; de hecho, su comprensión va ligada a la actuación de la Trinidad en la historia de la salvación (según K. Rahner, la Trinidad *económica*). Se empieza por el Padre (LG 2), el cual manifiesta su designio para que todos los hombres puedan ser «hijos de Dios», y se continúa con la enumeración de las etapas de este designio histórico de salvación. En esta línea, la génesis de la Iglesia queda puesta de relieve en una perspectiva procesual con las siguientes expresiones: «*prefigurada* ya desde el origen del mundo»; «*preparada* en la historia del pueblo de Israel»; «*constituida* en estos últimos tiempos (con Cristo)»; «*manifestada* por la efusión del Espíritu», siendo llevada a «la *plenitud* al fin de los siglos». Como síntesis de esta perspectiva procesual de la Iglesia, entendida aquí como reunión universal de los convocados a la salvación, LG 2 usa la fórmula patristico-medieval, particularmente divulgada por Y. Congar, de «la Iglesia que se inicia desde Abel» (*Ecclesia ab Abel*). Nótese que la palabra «Iglesia» equivale en la conclusión de este número a «Iglesia universal», expresión que significa el gran designio salvador de Dios Padre iniciado ya desde la creación; un significado, por otra parte, que enriquece el más frecuente de *Lumen gentium*, el cual comprende a la Iglesia de forma histórica, es decir, desde pentecostés hasta el fin de los tiempos.

El Hijo (LG 3) es presentado en el centro de la historia como concentración personal del designio salvador antes descrito, siguiendo así la doctrina paulina de la «recapitulación universal» y de la «filiación adoptiva». A su vez, más que situar a Jesucristo como «fundador histórico de la Iglesia», se insiste en el nacimiento simbólico-sacramental de la Iglesia a partir del misterio pascual, es decir, «por la sangre y el agua surgidas del costado abierto de Jesús crucificado». En este sentido, se sigue la interpretación patristico-medieval de Jn 19, 34, según la cual «de los sacramentos —eucaristía y bautismo— que brotaron del costado de Cristo en la cruz surgió la Iglesia» (Tomás de Aquino). Se refuerza, por tanto, la concepción sacramental de la Iglesia y su radicación en Cristo.

El Espíritu santo, aunque tratado de forma breve, protagoniza un texto (LG 4) que condensa toda la visión pneumatológica de la Iglesia. En él,

el Espíritu es visto como protagonista de la construcción y creación de la Iglesia con una expresión sintética: «El Espíritu que habita en la Iglesia» (*Spiritus in Ecclesia*). A su vez, se multiplican las expresiones que aluden a su función «sobre» y «en» la Iglesia, ya que santifica, crea comunión, da vida, luz, verdad, libertad, resurrección, fuerza, unidad... Su perspectiva final es la de «unificar en la comunión y en el servicio», «rejuvenecer gracias a la fuerza del Evangelio» y «conducir a la unión con Cristo».

Como conclusión de LG 2-4 se cita la fórmula eclesial-trinitaria de Cipriano, en la que la Iglesia es descrita como «un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo» (*Ecclesia de Trinitate*).

3. Las metáforas bíblicas sobre la Iglesia (LG 5-6)

Se amplía el horizonte de las imágenes sobre la Iglesia a partir de las metáforas bíblicas en torno a la categoría central de reino de Dios (LG 5), el cual no se identifica con la Iglesia, puesto que sólo se da plenamente en Cristo. La Iglesia, por tanto, «instaura» este Reino como «germen e inicio», y no realidad plena y perfecta; además, tiene la misión de «anunciarlo». Por otra parte, «la íntima naturaleza de la Iglesia también aparece con diferentes imágenes» (LG 6): «redil», «cultivo y campo de Dios», «construcción de Dios», «familia», «templo», «madre», «ciudad santa» y, finalmente, «esposa» en camino hacia «la plena gloria».

4. A la luz del misterio cristológico (LG 7-8)

Se trata de dos textos decisivos (especialmente LG 8) que fueron muy debatidos en el concilio; juntos ofrecen una doble perspectiva: lo que es Cristo para la Iglesia (LG 7) y lo que es la Iglesia para Cristo (LG 8).

El primero de ellos (LG 7) parte de la afirmación de la Iglesia como cuerpo de Cristo en referencia a la encíclica *Mystici corporis* (1943), aunque lo hace de una manera muy sintética que «redimensiona» este concepto. De hecho, lo sitúa en relación con los números precedentes y lo enriquece a la luz de una nueva metáfora —«esposa de Cristo»— que subraya la diferencia y alteridad entre Cristo y la Iglesia con el propósito de no identificarlos.

El segundo texto (LG 8), que cierra el primer capítulo y forma una inclusión con LG 1, representa uno de los puntos cumbre de toda la *Lumen gentium*. En él se trata de «la Iglesia como realidad visible e invisible». He aquí los puntos más relevantes de su primer párrafo: la Iglesia es descrita bellamente como «comunidad de fe, de esperanza y de amor», y es al mismo tiempo «sociedad y cuerpo místico», «asamblea visible y comunidad espiritual», «Iglesia de la tierra e Iglesia celestial», dado que ambas dimensiones forman «una sola realidad compleja, hecha de un elemento hu-

mano y de otro de divino»; de ahí la «profunda analogía con el misterio del Verbo encarnado», puesto que «el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo (*Spiritus Christi inservit*)». Afirmaciones todas ellas, y especialmente la última, que iluminan el sentido de la visibilidad eclesial, el cual debe ponerse siempre «al servicio del Espíritu de Cristo» y servir además para la fundamentación eclesiológica del derecho canónico.

El segundo párrafo aborda la decisiva cuestión de la unicidad de la Iglesia. Se afirma que la Iglesia querida por Cristo, «una, santa, católica y apostólica», muestra su carácter plenamente apostólico por estar confiada a Pedro y a los demás apóstoles. Así, se afirma de esta Iglesia que, en cuanto sociedad histórica, «subsiste —perdura o está presente— en (*subsistit in*) la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro». Según la explicación conciliar, el verbo «subsiste» suplió al inicialmente propuesto «es», para de esta manera expresar mejor la existencia de diversos elementos de eclesialidad que se encuentran «fuera de su visibilidad» (*extra eius compaginem*) como Iglesia de Roma. Tal visión retorna posteriormente en LG 15 y en el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* (UR 3-4), donde la relación entre la Iglesia de Roma y las otras Iglesias cristianas es concebida como una relación gradual y concéntrica de participación, integridad y plenitud. En este sentido, ha de tenerse en cuenta que en la Iglesia católica están presentes institucionalmente todos los medios de la salvación, mientras que en las otras Iglesias existe carencia o defecto de algunos elementos, aunque no haya ausencia de eclesialidad ante todo por poseer el bautismo.

El último párrafo de LG 8 se centra en la Iglesia de los pobres, temática muy familiar durante la celebración del Vaticano II. También se alude en este último párrafo a la cuestión del «pecado» en la Iglesia (cf. los significativos estudios, previos al concilio, de H. U. von Balthasar sobre la Iglesia como «casta meretrix»; de Y. Congar sobre «las verdaderas y falsas reformas» dentro de la Iglesia; de K. Rahner sobre «el pecado en la Iglesia», y de J. Ratzinger sobre el tema tradicional bíblico y patristico de la Iglesia «negra pero hermosa»). Además, con una clara referencia ecuménica, se recupera la expresión patristico-medieval de «la Iglesia santa que incluye en su propio seno a pecadores», siendo «a su vez santa pero siempre necesitada de purificación». Unos textos, en definitiva, que evocan la fórmula de Lutero sobre la Iglesia *semper reformanda* (verbo presente en UR 6). Queda claro, pues, que la Iglesia es santa por los dones santos que ha recibido (el Espíritu con la palabra de Dios y los sacramentos), pero a la vez es «peregrina», pues alberga «en su seno pecadores». Esta bella imagen de la Iglesia «peregrina» se completará más adelante en el capítulo VII de la propia *Lumen gentium*.

Capítulo II: EL PUEBLO DE DIOS

El sentido de este capítulo radica en identificar a la Iglesia-sacramento con el pueblo de Dios. Esta denominación se alza por encima del resto de metáforas aplicadas a la Iglesia hasta el punto de superar tanto la categoría de «sociedad perfecta» como la de «cuerpo de Cristo», presentes ambas abundantemente antes del concilio Vaticano II. De hecho, la metáfora «pueblo de Dios» sirve para superar la dualidad entre clero y laicado, liga íntimamente la Iglesia y el pueblo de Israel, ayuda a dar relieve a la liturgia e insiste en la dimensión histórica de la Iglesia como sujeto social concreto. Por esto, la Comisión teológica internacional afirmó con razón en el año 1985 que «pueblo de Dios ha llegado a designar la eclesiología del concilio».

El texto conciliar se desarrolla en tres momentos. Comienza en torno al «pueblo de Dios» (LG 9-12), se centra a continuación en su catolicidad y pertenencia a él (LG 13-16), y concluye con la misión (LG 17).

1. *El pueblo «nuevo» de Dios. Por qué y cómo* (LG 9-12)

De forma novedosa se califica a la Iglesia con la expresión bíblica de «pueblo mesiánico» (Y. Congar) que tiene como cabeza a Cristo, como condición la igualdad de todos en cuanto hijos de Dios, como ley la caridad y como finalidad el reino de Dios. Este pueblo «peregrino», que «se inserta en la historia de los hombres y sin embargo desborda los límites de tiempo y lugar», es calificado novedosamente como «sacramento visible de la salvación» (LG 9), incorporando al término sacramento esta bella expresión.

Por su parte, LG 10-11 describe a este pueblo de Dios como «sacerdotal», afirmación que recuerda el primado de la liturgia como «culmen y fuente» (SC 10). Se da a su vez relieve al sacerdocio común bautismal; pero también al servicio que le debe prestar el sacerdocio ministerial en virtud de su específica «potestad sacramental» (*potestas sacra*), pues ambos se diferencian «esencialmente y no sólo de grado» (LG 10). Dicha fórmula, empleada por Pío XII, tiene el riesgo de distanciarlos demasiado, aunque lo que quiere expresar es que se trata de dos realidades que se encuentran a distinto nivel. La palabra que aquí puede crear confusión es «sacerdocio», ya que se aplica a ambos; no en vano, a partir del Nuevo Testamento esta expresión se reserva para designar la nueva realidad «sacerdotal» —definida como «mediación salvadora entre Dios y el mundo»— que crea el bautismo en todos los cristianos. En cambio, los «ordenados» (obispos, presbíteros y diáconos) son calificados en el Nuevo Testamento como «ministros» al servicio de toda la Iglesia. Tal fue la orientación prioritaria del Vaticano II (cf. los decretos sobre el «ministerio» de los obispos

y de los presbíteros), aunque finalmente no se prescindió del todo de la palabra «sacerdote» para aplicarla también a los ordenados, dada la amplia tradición eclesial y «popular» existente.

LG 11 analiza el ejercicio de este sacerdocio común a partir de la celebración de los sacramentos que configuran la vida cristiana. Las dos anotaciones más novedosas que se encuentran en el texto son: por un lado, al sacramento de la penitencia, referido no solamente al perdón de Dios, sino también a la reconciliación eclesial que realiza; y por otro, al sacramento del matrimonio y a la familia, que de forma novedosa recibe la calificación de «Iglesia doméstica», adoptando la expresión forjada por Juan Crisóstomo.

LG 12 se refiere, por su parte, al «pueblo profético», siendo considerado un texto de notable cualidad a la hora de abordar, en primer lugar, el «sentido de fe (*sensus fidei*)» con el «consentimiento de fe», y en segundo lugar, los carismas en cuanto expresión del carácter profético del pueblo de Dios. Se trata de dos características sobre la comprensión de los miembros del pueblo de Dios como «sujetos» y no «súbditos» en la Iglesia, lo cual representa una importante novedad en un texto conciliar. Además, resulta significativo que el «consentimiento en la fe desde los obispos hasta el último fiel laico» sea el protagonista de la infalibilidad «en el creer», antes de tratar más adelante sobre la infalibilidad «en el enseñar» (LG 25).

2. *La catolicidad: universalidad y diversas formas de pertenencia* (LG 13-16)

LG 13 subraya la universalidad del único pueblo de Dios, «presente en todas las naciones de la tierra». Tal presencia es calificada con tres verbos extraídos de la teología de la gracia, puesto que los valores, las riquezas y las costumbres de los pueblos son asumidos por la Iglesia, que «los purifica, los refuerza y los eleva (*gratia sanans, elevans, consumans*)». En esta línea la Iglesia puede llevar adelante su tarea de «unificar toda la humanidad con todos sus valores bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su Espíritu», formulación que explicita de nuevo la realidad última de la Iglesia-sacramento, ya apuntada en LG 1.

El segundo párrafo de LG 13 desarrolla de una forma muy sugerente la eclesiología de comunión entre «las Iglesias particulares», a través de la necesidad de su mutua «inter-comunicación». A su vez, se recuerda la dedicataria de Ignacio de Antioquía en su *Carta a los romanos*, donde se presenta el ministerio petrino como garante de esta «comunión», ya que «preside toda la asamblea de la caridad» que es la Iglesia. De esta manera se subraya el primado del Papa como fuente y garantía de unidad en la diversidad.

El último párrafo de LG 13 sirve de introducción a las diversas formas de pertenencia al único pueblo de Dios, formas desarrolladas por LG 14-16. Así, se afirma que «todos los hombres están llamados a formar parte de esta unidad católica [a la cual] pertenecen de diversas formas o están a ella ordenados (*ordinati*)». A partir de este criterio se ponen de relieve los grados de pertenencia u orientación a este único pueblo de Dios: los católicos (LG 14), los cristianos no católicos (LG 15) y los no cristianos (LG 16), siguiendo la perspectiva de la comunión, ya sea plena, ya sea parcial, según diversos grados y formas.

A la pregunta: ¿Quién es católico?, LG 14 responde de forma clara subrayando que «se incorporan plenamente (*plene*) a la sociedad que es la Iglesia» los que «aceptan íntegramente (*integre*)» estos tres «vínculos» que Roberto Belarmino hizo famosos: la profesión de fe, la celebración de los sacramentos y la comunión con el ministerio pastoral del Papa y los obispos. Con todo, para no quedarse en una interpretación de pura visibilidad externa y «societaria» propia de la eclesiología de Belarmino, *Lumen gentium* complementa estos tres vínculos con una referencia a la necesidad de tener el Espíritu de Cristo, añadiendo a continuación mediante una cita de Agustín: «Con todo, no se salva quien aun estando incorporado a la Iglesia no persevera en la caridad, y permanece con el ‘cuerpo’ en el seno de la Iglesia, pero no con el ‘corazón’», anotación que refuerza la visión sacramental, es decir, de signo y no de sociedad puramente externa, propia de la visibilidad sacramental de la Iglesia.

Los cristianos no católicos son el objetivo de LG 15. Siguiendo la visión sobre las diversas formas de pertenencia, se reconocen todos los elementos eclesiales de los cristianos no católicos, aunque no los tengan «íntegramente». Se subraya la importancia de la Escritura y del bautismo, pero también de otros sacramentos como la eucaristía y el episcopado. Finalmente, se retorna a la necesidad de «purificación y de renovación para que el signo de Cristo resplandezca con más claridad sobre la faz de la Iglesia», expresión que evoca nuevamente su carácter sacramental e histórico por estar referida a Cristo en cuanto luz y a la Iglesia en tanto su reflejo.

Sobre los no cristianos, LG 16 agrupa a los que profesan una fe religiosa, aludiendo especialmente a los judíos y a los musulmanes, pero también a los no creyentes. Se afirma que aquello que une y al mismo tiempo posibilita «conseguir la salvación» es el «dictamen de la conciencia», expresión característica de la modernidad que atestigua la valoración de la autonomía de la persona por parte de la Iglesia (cf. GS 16). Estas diversas vías son una «preparación evangélica» (cf. Eusebio de Cesarea), fórmula antigua que pone de relieve las «semillas del Verbo» presentes en el mundo (Justino), la estrecha relación entre el Creador y el mundo (Agustín), así como la pedagogía de Dios hacia los seres humanos (Ireneo) en el camino de la salvación.

3. El nuevo sentido de la misión (LG 17)

Este número conclusivo del capítulo representa un final significativo orientado todo él hacia la misión universal del pueblo de Dios. En efecto, partiendo de la finalidad de «las misiones» calificada doblemente como anuncio del Evangelio y constitución de la Iglesia (la clásica *plantatio Ecclesiae*), se camina hacia una visión más amplia y un marco más general de «la misión» de la Iglesia. Por lo que respecta al método, se parte de una correcta valoración de los dones ya presentes y «sembrados» en los ritos y culturas, retomando los tres verbos utilizados por LG 13: «purificar, elevar y perfeccionar», en cuanto característicos de la presencia del Evangelio en el mundo.

Capítulo III: LA CONSTITUCIÓN JERÁRQUICA DE LA IGLESIA Y EN PARTICULAR DEL EPISCOPADO

La importancia de este capítulo es muy grande, ante todo porque con este tema el Vaticano II conecta de forma directa con el Vaticano I, le da continuidad, lo complementa e incluso asume por medio de él un estilo y un lenguaje «jurídico» análogo al del Vaticano I. Por otro lado, pone de manifiesto una novedad de estilo eclesial que no aparece a primera vista, incorporando textualmente hasta nueve explicaciones y clarificaciones propuestas por los padres del Vaticano I durante el debate sobre el papado. Estas incorporaciones atestiguan claramente que las definiciones del primado de jurisdicción y la infalibilidad papal proclamados por el Vaticano I no negaban ni comprometían la misión de los obispos y su función en la Iglesia. Por tanto, es a partir de estos elementos como el Vaticano II explicita que las «nuevas» afirmaciones sobre la colegialidad no están en contradicción con el Vaticano I. Se realiza así una novedosa hermenéutica del Vaticano I mediante las aclaraciones contenidas en sus *Actas*, no publicadas hasta medio siglo después de su celebración.

El esquema del capítulo III de la *Lumen gentium* se desarrolla en dos breves tratados y dos complementos. El primer tratado se centra en el «episcopado» como sujeto colegial (LG 18-23), mientras que el segundo se ocupa del ministerio del obispo (LG 24-27). Por su parte, los complementos versan sobre los presbíteros (LG 28) y los diáconos (LG 29).

1. Los obispos como cuerpo colegial (LG 18)

Se parte de una visión de la autoridad en la Iglesia como servicio a los hermanos, citando en este sentido el enfoque del Vaticano I que da primacía a la Iglesia en cuyo interior se sitúa el episcopado. Así, se afirma que

Jesús quiso a los apóstoles y a sus sucesores, los obispos, para que la Iglesia estuviese unida; al mismo tiempo, quiso también a Pedro y al Papa, su sucesor, para que «el episcopado fuese uno e indiviso» (LG 18).

2. Raíz histórica y sacramental del episcopado (LG 19-21)

Antes de nada, LG 19 se basa en el Nuevo Testamento para afirmar que Jesús constituyó a los apóstoles como «grupo estable». Por su parte, LG 20 afronta el tema delicado del paso de la etapa neotestamentaria a la siguiente, en la cual aparecieron los obispos (siglo II) y se fueron consolidando como guías en la Iglesia, según diversos testimonios históricos. Finalmente, LG 21 afirma la génesis sacramental del episcopado como plenitud del sacramento del orden, por medio de una de las proposiciones magisteriales más solemnes del Vaticano II, la cual está precedida por la fórmula de «el santo concilio enseña (*docet*)». La recuperación de la sacramentalidad del episcopado a partir de los rituales de ordenación del Primer milenio eclesial citados en LG 21, se convierte en punto clave para la teología del episcopado del Vaticano II.

A su vez, se subraya que la «ordenación» —el texto dice «consagración», palabra excluida en el nuevo ritual postconciliar que recupera la más tradicional de «ordenación»— confiere la triple función u oficio del ministerio episcopal: santificar, enseñar y gobernar. De este modo se supera la doctrina más habitual que dividía en dos los «poderes» episcopales: el de orden, recibido por la ordenación, y el de jurisdicción, fruto de la misión canónica. Se recupera así la doctrina más tradicional y antigua sobre el origen sacramental del ministerio episcopal, y a su vez se precisa que «los oficios de enseñar y de gobernar, por su misma naturaleza, no se pueden ejercer sino en ‘comunidad jerárquica’ con la cabeza y los miembros del colegio».

3. El «colegio» de los obispos y la colegialidad (LG 22-23)

LG 22, *el primado y la colegialidad*. Se trata (junto con DV 9, sobre la relación entre Escritura y tradición) del texto más laborioso de todo el Vaticano II. Su objetivo consiste en llevar a cabo una «relectura» del primado definido en el Vaticano I con la ayuda de algunas importantes clarificaciones extraídas de las *Actas* de este concilio. La afirmación central se refiere a que «uno queda constituido miembro del colegio episcopal en virtud de la consagración (ordenación) episcopal, y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio». Por tanto, la «misión canónica» —expresada por la novedosa pero no tradicional fórmula de síntesis de «comunidad jerárquica»—, aunque sigue siendo necesaria en cuanto condición para el ejercicio legítimo del ministerio episcopal, no es la fuente de la potestad sacramental, que nace de la ordenación. En la Nota explicativa

previa que Pablo VI pidió incorporar a la *Lumen gentium*, usando un lenguaje fundamentalmente jurídico, se distingue entre «la participación ontológica de los ministerios sagrados» que confiere la ordenación y «la determinación canónica o jurídica» que posibilita su ejercicio concreto.

A su vez, se reafirma el dogma del Vaticano I sobre el «primado» —aunque significativamente el Vaticano II nunca usa la adjetivación «de jurisdicción» en las ocho veces que habla del «primado» (LG 13.18.22[dos veces].45; OE 3.7; AA 7; AG 22)—, formulado en el primero y último de estos textos conciliares con la cita de Ignacio de Antioquia donde se afirma el «primado de la cátedra de Pedro que preside la comunidad universal de amor» donde bellamente «amor-ágape» es sinónimo de Iglesia. A su vez se añade inmediatamente que el colegio episcopal «también es sujeto de la potestad suprema y plena sobre la Iglesia universal» (texto sacado de las *Actas* del Vaticano I), aunque siempre «con y bajo el Papa». De esta forma, la colegialidad «manifiesta la variedad y la universalidad del pueblo de Dios». En esta línea puede concluir que los obispos dispersos por el mundo ejercen una verdadera acción colegial: bien porque el Papa «los llame a una acción colegial», bien porque la «apruebe», bien porque la «acepte de tal forma que sea un verdadero acto colegial».

LG 23, *la fraternidad en horizontal de los obispos*. Este texto atesora un decisivo valor eclesiológico por ser el «lugar teológico» más importante del Vaticano II sobre la comprensión de la Iglesia como «comunidad de Iglesias». En efecto, se afirma que «las Iglesias particulares [están] formadas a imagen de la Iglesia universal, [pues] en ellas y a partir de ellas (*in quibus et ex quibus*) existe la Iglesia católica una y única». De esta forma, la *Lumen gentium* pone de relieve, por un lado, que toda la profunda realidad de la Iglesia de Dios se halla presente en cada Iglesia local; y por otro, que la Iglesia católica no es nada más ni nada menos que la comunión de Iglesias particulares (locales/diocesanas), en la que la Iglesia de Roma, que también es una Iglesia local, desempeña una función decisiva en este «cuerpo de las Iglesias». Los obispos, además, son vistos como representantes de sus Iglesias, y todos juntos con el Papa son representantes de la Iglesia universal. Por último, gracias a la «divina providencia» que guía la Iglesia, se acentúan las formas históricas de expresión de la colegialidad, como los patriarcados; de manera particular, y como testimonio del «afecto colegial» (*affectus collegialis*), se hace referencia a las «conferencias episcopales», que son consideradas una de las mayores novedades del postconcilio.

4. El obispo y su ministerio (LG 24-27)

El proemio de LG 24, que retoma LG 18, describe la responsabilidad episcopal con la preciosa expresión bíblica «diaconía» (es decir, ministerio y servicio), que califica de forma decisiva el ministerio pastoral en la Igle-

sia. A su vez, se retoma la raíz sacramental al hacer referencia «a la fuerza del Espíritu», de la cual son investidos; se recuerda también «la misión canónica», con el fin de subrayar la variedad de formas históricas. A partir de aquí se desarrolla el ministerio episcopal en sus tres funciones: enseñanza (LG 25), santificación (LG 26) y gobierno (LG 27).

a) La función magisterial (LG 25)

Se retoma el Vaticano I sobre el magisterio del Papa y su infalibilidad, añadiendo también explicaciones sacadas de las *Actas* conciliares. A pesar del lenguaje primariamente jurídico, se percibe una perspectiva bíblica y pastoral cuando afirma que los obispos son «proclamadores de la fe» (*praecones*), pues la acción de «predicar» es una de sus principales funciones. Sobre el magisterio auténtico y ordinario no *ex cathedra* del Papa, se subraya que se le debe una «sumisión religiosa (*obsequium religiosum*)», y que para discernirlo se deben tener presentes estos tres criterios: «el carácter de los documentos», «la frecuencia con que se propone la doctrina» y «las formas usadas».

Sobre el magisterio infalible *ex cathedra* se recuerdan sus cuatro condiciones: el Papa como tal, en cuanto *sujeto*; toda la Iglesia, en cuanto *destinatario*; las verdades de fe y moral, por lo que se refiere al *objeto*; mediante un acto definitivo, en lo referido a la *forma*. Tales condiciones se pueden aplicar asimismo al magisterio infalible de los obispos –tanto si se encuentran «dispersos por el mundo» como, por supuesto, si se hallan reunidos en concilio– cuando, «manteniendo el vínculo de comunión entre ellos y con el sucesor de Pedro, convienen en una misma sentencia que formulan como definitiva (*definitive*)». En esta línea se va a situar la modificación del canon 750 del Código de derecho canónico (1983) propuesta por la *Ad tuendam fidem* (1998), la cual añade un nuevo párrafo acerca de las proposiciones magisteriales «definitivas» (nivel 2), diferenciándolas tanto de las «solemnes» (nivel 1), como de las puramente «ordinarias» (nivel 3).

LG 25 se concluye con algunas importantes precisiones extraídas de las *Actas* del Vaticano I: 1) Sobre el ámbito de la infalibilidad, «hasta donde llega el depósito de la revelación». 2) Sobre su finalidad, «guardar santamente y exponer con fidelidad» la revelación. 3) Sobre su definitividad, «las definiciones son irreformables por sí mismas y no por causa del consentimiento de la Iglesia ('*ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*')». Se trata de una cuestión «difícil» del Vaticano I que el Vaticano II resuelve apelando al Espíritu santo, el cual tiene la última palabra porque «conser-va y hace progresar en la unidad de la fe todo el rebaño de Cristo». 4) Finalmente se recuerda, haciéndose eco del brillante inicio de la DV 1 («El concilio, escuchando religiosamente la palabra de Dios»), que los pasto-

res en su magisterio también están bajo la palabra de Dios, ya que «no reciben ninguna nueva revelación pública», y por esto deben hacer «servir los medios convenientes» para que «la revelación sea comprendida y expresada en términos adecuados».

b) La función de santificación (LG 26)

La idea de fondo es que el obispo es «el administrador» (*oeconomus*) sacramental por excelencia, ya sea «realizando» acciones sacramentales, ya sea confiando que «se realicen». Desde una perspectiva pastoral se subraya la teología de la Iglesia y de la comunidad «local», sobre todo parroquial, enfatizando la celebración eucarística, «ya que en ellas se reúnen los fieles por el anuncio del evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor». A su vez, con una anotación profundamente atenta y realista se recuerda a aquellas comunidades –primariamente las parroquias– que, «aun siendo pequeñas y pobres, o que viven dispersas, en ellas Cristo está presente, ya que por su poder se reúne la Iglesia una, santa, católica y apostólica».

c) La función de gobierno (LG 27)

Se complementa lo ya afirmado en LG 22-23 y se califica la potestad episcopal como «propia» y no delegada, «ordinaria» y no contingente, e «inmediata» hacia los fieles de la propia diócesis, tal como el Vaticano I había afirmado sobre el Papa (y que significativamente el Vaticano II sólo aplicará al Papa en un documento de menor importancia como es CD 2). Por esta razón, los obispos y no sólo el Papa son «vicarios de Cristo», siguiendo una antigua tradición (Cipriano; el papa Hormisdas en el año 514 da este nombre a los obispos de España; Tomás de Aquino...). Novedosamente se articulan episcopado y primado respecto del Vaticano I. Así, el ministerio del obispo tiene «la cura habitual y cotidiana», mientras que el ministerio petrino «lo regula en último término (*ultimatim regatur*)». Nótese, además, que la función pastoral del obispo viene descrita en dos ámbitos: 1) «con consejos, exhortaciones y ejemplos», y 2) «con autoridad y potestad sagrada», propia de los obispos. Esta distinción posibilita que especialmente en el primer ámbito del consejo se pueda ejercer una real corresponsabilidad por parte de laicos y presbíteros.

5. Apuntes sobre los presbíteros y los diáconos (LG 28-29)

Los *presbíteros* (LG 28) se presentan en su triple función relativa a la Palabra, a los sacramentos y a la comunidad que han de guiar. Se parte del origen sacramental y apostólico del ministerio con esta fórmula notable-

mente matizada: «El ministerio eclesiástico establecido por Dios (*divinitus institutum*), que se ejerce en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo, son llamados obispos, presbíteros y diáconos». Así, se afirma globalmente el origen divino radicado en Jesucristo del ministerio eclesiástico, pero se sitúan en un posterior desarrollo histórico sus tres órdenes propios. Al mismo tiempo se subraya que los presbíteros, como «colaboradores del obispo en cada agrupación local, hacen visible la Iglesia universal». Igualmente se afirma que los presbíteros, incluidos los religiosos, forman entre todos ellos «una íntima fraternidad». Por último y en relación con los fieles, se les califica como «padres en Cristo» que tiene presente su doble dimensión no separable: «la sacerdotal y la pastoral», puesto que no sólo «presiden» la liturgia, sino también «sirven la comunidad local».

Los diáconos (LG 29). Texto marcado por dos decisiones conciliares: la restauración de la forma de diaconado llamado «permanente», o sea como función estable, y la posibilidad de admitir en él a hombres casados. El ministerio diaconal es descrito no a partir de sus «poderes», sino en función de la ministerialidad que comporta la «gracia sacramental» (no se usa la expresión «carácter»), con su triple «servicio diaconal» a «la Palabra, la liturgia y la caridad».

Capítulo IV: LOS LAICOS

1. *Estatuto propio de los laicos en la Iglesia* (LG 31-33)

Introducción (LG 30). Se habla de «estado», tal como los religiosos y el clero, siguiendo una óptica histórico-jurídica clásica de la Iglesia entendida como sociedad con «estados». Con todo, esta terminología se clarificará posteriormente y se mejorará mediante la denominación «condiciones de vida» (LG 43). Por otra parte, se subraya con fuerza teológica que «los pastores no asumen ellos solos» la misión de la Iglesia, sino que su «función es reconocer los servicios y carismas de los fieles».

La peculiaridad de los laicos (LG 31). Texto central del capítulo IV, donde se afirma la peculiaridad de los laicos en estrecha conexión con los religiosos y los presbíteros, por medio de una «descripción tipológica» que sigue la propia explicación conciliar. Por un lado, los laicos –negativamente– no son ni religiosos, ni tienen el orden sagrado; por otro –positivamente–, su identidad surge del bautismo, que les hace participar a su manera de las tres funciones mesiánicas de Cristo (sacerdotal, profética, regia) y «en la medida que les pertenece» realizan la misión de la Iglesia.

De ahí surge la famosa expresión sobre lo que es «propio y peculiar» de los laicos –no «exclusivo», tal como el texto conciliar previo decía–, es decir, su «carácter secular (*indoles secularis*)», pues los laicos son primordialmente «Iglesia en el mundo». Negativamente, se recuerda que los «clé-

rigos» deben dedicarse «principalmente» a su ministerio, y que los «religiosos» por vocación y opción dan relieve a la «transfiguración y ofrenda» del mundo a Dios. Por ello, positivamente, los laicos tienen «la vocación propia de buscar el reino de Dios tratando las cosas temporales y ordenándolas hacia Dios», y así privilegian su relación de «vivir en el siglo [...] en las condiciones ordinarias de la vida».

El valor de la condición laical (LG 32-33). En la Iglesia, se afirma significativamente con una aseveración fundamental para la *Lumen gentium*, «la dignidad de los miembros es común» (LG 32), y por tanto los laicos participan propiamente de «la misión salvífica de la Iglesia», no por delegación o sustitución. Se recuerda, por otra parte, que los laicos «pueden ser llamados de distintas maneras a una colaboración más directa con la jerarquía», además de ser convocados a ejercer «ciertos cargos eclesiásticos (*munera ecclesiastica*)». Afirmación que está en la base del desarrollo post-conciliar de los «servicios y ministerios confiados a laicos».

2. *Las tres funciones de los laicos: sacerdotal, profética y regia* (LG 34-36)

La participación en la misión sacerdotal (LG 34). Se repiten elementos de LG 10-11 y se habla de sacerdocio «espiritual» en sentido fuerte, gracias a las cuatro referencias explícitas que se hacen al Espíritu santo. Así, los laicos ejercen su «sacerdocio» de forma preeminente a través de una vida santa. Todo esto hace posible «consagrar el mismo mundo a Dios», frase en la que resuena la expresión tradicional de la *consecratio mundi* como tarea propia del laicado (M. D. Chenu).

La participación en la misión profética (LG 35). Texto con notables reflexiones teológicas donde se cita de nuevo el *sensus fidei* (LG 12), al que se une «la gracia de la palabra (*gratia verbi*)» como don para poder comunicar la propia experiencia de fe, unida «al testimonio de su vida y a la fuerza de la palabra». En este contexto aparece mencionado particularmente el matrimonio y la familia por su carácter profético. Finalmente, se recuerda la ayuda que los laicos pueden realizar en «algunos oficios sagrados», y se invita a todos a conocer «más profundamente la verdad revelada», texto pionero del Vaticano II donde se insinúa una teología abierta a todos.

La participación en la misión real (LG 36). Se ofrecen principios que desarrollará la constitución *Gaudium et spes*. Así, la libertad cristiana es calificada como «real» por su carácter de servicio a la promoción de los valores humanos. Además, se afirma la autonomía de las cosas temporales que se fundamenta en la creación. Por último, se señala que el lugar decisivo de la autonomía «secular» del mundo es «la conciencia cristiana» (cf. LG 16; GS 16), conciencia formada a la luz del Evangelio y que debe armonizar el ser miembro de la Iglesia y ciudadano del mundo.

Las relaciones con la jerarquía y con el mundo (LG 37-38). De forma insistente y casi enfática se trata de la relación con los pastores y se subraya el diálogo, el derecho de los laicos a «manifestar su opinión», el sentido de obediencia, «el trato familiar», «la justa libertad»..., todo ello desde una perspectiva de comunión en clave de comunicación «interna». El número 38 cierra el capítulo con la famosa expresión de la *Carta a Diogneto*: «Lo que el alma es en el cuerpo, eso han de ser los cristianos en el mundo».

Capítulo V: LA VOCACIÓN UNIVERSAL A LA SANTIDAD

A partir de aquí la *Lumen gentium* cambia de estilo. Sus aportaciones deben ser vistas de forma más global y referidas a la totalidad del capítulo, excepto en el capítulo dedicado a María, que concluye la constitución sobre la Iglesia.

Conviene señalar en primer lugar que la atención a la nota de la santidad fue una de las constantes del proyecto conciliar. Con todo, el lugar en el que este capítulo V dedicado a la santidad de los cristianos se encuentra (entre el de los laicos y el de los religiosos) depende de contingencias conciliares, puesto que con toda propiedad debería haberse integrado con el capítulo II dedicado al pueblo de Dios en su conjunto.

La principal novedad aparece en LG 41 al hablar sobre la variedad de caminos de santificación, también fuera del estado religioso, afirmación que ha sido puesta de relieve en la etapa postconciliar. Por su parte, LG 39-40 introducen el tema de la vocación a la santidad en la Iglesia. LG 42 concluye tratando sobre los medios de santificación, entre los cuales privilegia los «consejos evangélicos»; sin embargo, no insiste sólo en los tres clásicos (dentro de los cuales la virginidad y el celibato tienen la primacía), sino en su «multiplicidad». Tales consejos son dirigidos a todos, y la vida religiosa los atestigua de forma particular.

Capítulo VI: LOS RELIGIOSOS

Al ser la primera vez que un concilio trata de los religiosos, este capítulo expresa bien a las claras la función decisiva que se les asigna en la Iglesia como testigos del momento y de la perfección escatológica.

LG 43 presenta el «estado» de los religiosos como una forma o «condición de vida» –nótese la nueva palabra empleada– que puede darse tanto entre laicos como entre clérigos, evitándose conscientemente la expresión «estados de perfección» (PC 1 habla de «un valor excelente» y *Vita consecrata* en 1996 reafirma «la objetiva excelencia de la vida consagrada», núm. 18.32.105).

LG 44-45 explicitan la dimensión evangélico-carismática y la jurídico-institucional; por otra parte, la cuestión de la «exención canónica» se engloba en el interior de la comunión con cada Iglesia diocesana.

Por último, LG 46-47 concluyen valorando la opción y la vida religiosas a fin de procurar «una santidad más abundante en la Iglesia».

Capítulo VII: CARÁCTER ESCATOLÓGICO DE LA IGLESIA PEREGRINA Y SU UNIÓN CON LA IGLESIA DEL CIELO

La dimensión escatológica domina todo el Vaticano II y por tanto la *Lumen gentium*. Este capítulo surgió de un texto previo dedicado a los santos, que se resume en los actuales LG 49-51. Por su parte, LG 48 hace las veces de introducción, que representa un breve y sustancioso tratado de escatología. Los puntos que se subrayan son los siguientes: valoración de la historia como semilla de futuro trascendente; estrecha relación entre el aspecto escatológico individual y social-cósmico; reafirmación de la comprensión escatológica de la Iglesia como sacramento (cf. LG 1.9). En este sentido, la espera de los cielos nuevos y la tierra nueva va unida al compromiso en el mundo, tal como se apuntaba ya al tratar de los laicos y a lo largo de la constitución *Gaudium et spes*.

LG 48 recuerda que «la Iglesia sólo llegará a su perfección en la gloria del cielo», perfección que también se refiere al cosmos gracias a «la restauración universal» a través de la cual el universo quedará «perfectamente renovado en Cristo». Es la primera vez que un concilio implica el cosmos en la salvación cristiana –discurso que evoca ya la posterior preocupación por la «ecología»–, aunque se precisa su dimensión humana, dado que el mundo «alcanza su meta a través del hombre». A su vez, con profundo realismo se subraya que «la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen del mundo que pasa».

Después de una reflexión sobre la dimensión escatológica, LG 48 ofrece una síntesis de los «novísimos» en clave comunitaria y eclesiológica. Con lenguaje básicamente bíblico se habla de forma austera de cada uno de ellos. Así, sobre la muerte se afirma que existe «una sola vida terrenal», en respuesta a la hipótesis de la reencarnación; sobre el juicio se citan textos bíblicos individuales y comunitarios; y sobre el paraíso y el infierno se habla con imágenes bíblicas de la entrada al banquete de los dignos o la exclusión de los indignos.

LG 49-51 se ocupa de la Iglesia peregrina –adjetivo preferido al de «militante»– y su relación con la celeste, la cual incluye a los que están «en la gloria» y a quienes «se purifican», superándose así la división en tres Iglesias (militante, purgante, triunfante). Se subraya la «unión vital» entre las dos condiciones de existencia de la Iglesia en clave de «comunión de los

santos», expresión clásica del *Credo*, que también tiene el sentido de «comunidad de las cosas santas» referida a la eucaristía y a los sacramentos, siendo una bella definición de la Iglesia presente ya en el *Credo* más antiguo conocido como Apostólico (cf. así CEC, núms. 960-962). Con referencia al culto de los santos se insiste en el aspecto de ejemplaridad, teniendo presente que Cristo es «el único mediador» (LG 49).

Capítulo VIII: MARÍA, MADRE DE DIOS EN EL MISTERIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

Capítulo notablemente armónico, de estilo bíblico y narrativo, cuyo centro contiene una solemne y novedosa perspectiva «eclesiotípica» de la mariología (LG 60-65) junto a la más habitual «crisotípica» (LG 55-59). Previamente se ofrece una amplia justificación sobre la mariología en el Vaticano II (LG 52-54), y se concluye reflexionando sobre el culto a María (LG 66-67), dada su dificultad en el diálogo ecuménico.

Sobre la cuestión delicada de la mediación de María se precisa que «la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas una colaboración diversa que participa de la única fuente» (LG 62). Este texto ha sido la base del número 5 de la *Redemptoris missio* (1990), donde se habla de las posibles «mediaciones participadas» en otras religiones.

Finalmente, se concluye con una afirmación de marcado talante eclesiológico-antropológico: «María, signo de esperanza y de consuelo para el pueblo de Dios en marcha», donde se subraya significativamente que María es «imagen e inicio de la Iglesia que se ha de consumir en el siglo futuro». Esto mismo ha sido dicho de manera sintética por la Comisión teológica internacional en 1985, cuando ve a «María como la Iglesia realizada». No en vano, esta perspectiva teológica permitió a Pablo VI, en el día de la aprobación de la *Lumen gentium* (21.12.1964), proclamar solemnemente a María «Madre de la Iglesia»¹.

ABREVIATURAS Y OBRAS DE REFERENCIA

1. Cf. J. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, Castellón 1965; O. González de Cardedal, *Concilio Vaticano II*, Madrid 1993, 5-19 («Introducción a la *Lumen gentium*»); L. Sartori, *La «Lumen gentium». Traccia di studio*, Padova 2001, y especialmente S. Pié-Ninot, *Guía de lectura de la «Lumen gentium»*, en DicEcle, 1137-1153; Id., *La Constitución «Lumen gentium»*, en *Concili Vaticà II*, Barcelona 2003, 51-71.