



«CREO EN LA SANTA IGLESIA CATÓLICA»

JOSÉ R. VILLAR

INTRODUCCIÓN

El Símbolo Apostólico es la más antigua formulación abaricante de la fe que posee la Iglesia. En cierto sentido, puede decirse que todas las ulteriores declaraciones de fe se reconducen de alguna manera a lo profesado en el Símbolo¹. De ahí que tanto la tradición autorizada del Magisterio, como la reflexión teológica sobre la Iglesia, son en realidad una meditación sobre el artículo 9 del *Credo*, que dice: «Credo sanctam Ecclesiam catholicam, communionem sanctorum». El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica los números 748 a 975 al artículo eclesiológico del Símbolo de la Fe, distribuidos en seis párrafos, dentro del Capítulo III, en que se expone la doctrina sobre el Espíritu Santo.

El *Catecismo* se propone, de acuerdo con su naturaleza declarativa, ofrecer autorizadamente la autocomprensión de la fe. Como formulación catequética, se sitúa en conexión con otros momentos de la historia multi-secular de la Iglesia, como señalan los nn. 8-10 del Prólogo del *Catecismo*. Pero aspira a realizar esta tarea recogiendo la doctrina del Concilio Vaticano II (cfr. n. 11), y esto es precisamente lo que le confiere al *Catecismo* de 1992 una fisonomía característica: participa de la «novedad» conciliar.

Novedad que se acentúa aún más en el campo de la eclesiología, puesto que prácticamente hasta el siglo XX, el Magisterio no se ha ocupado de la Iglesia como un todo, tal como lo hará particularmente en la Const. dogm. *Lumen gentium*. Hasta entonces sólo aparecieron, según las necesidades de cada época, interpretaciones auténticas de algunos aspectos

1. Cfr. S. TOMÁS, S. Th. 2-2, q. 1, a. 8.

parciales del misterio de la Iglesia. La historia testifica que el Magisterio eclesiástico hubo de expresarse, primero, sobre las capitales verdades de la fe en Dios: los Concilios trinitarios y cristológicos de la Antigüedad protegieron la fe en Dios Trino y el misterio de la Encarnación Redentora. Las declaraciones sobre el tema eclesiológico vendrían después, cuando a las herejías sobre la Trinidad de Dios y el misterio de Cristo sucedieran, ya en la Cristiandad occidental, conflictos acerca del misterio de la Iglesia. Se diría que la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, ha ido profundizando sucesivamente en las distintas secciones o artículos del Símbolo Apostólico, hasta llegar al Concilio Vaticano II en que por vez primera se plantea una exposición pacífica de la comprensión de la Iglesia, libre de las necesidades polémicas que durante siglos la reclamaron².

El contexto histórico en que aparece el *Catecismo de la Iglesia Católica* no nos corresponde analizarlo ahora; todavía menos predecir su incidencia en los años venideros.

En cualquier caso, resulta obvio que, para enmarcar la doctrina eclesiológica expuesta por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, será siempre necesario situarla en relación con el Concilio Vaticano II, con el que desea hallarse en fiel sintonía, y desde el que ha de comprenderse, especialmente en dicha materia. Esto implica en el lector un conocimiento elemental de los documentos conciliares que son citados abundantemente en la zona eclesiológica. Cabe augurar, de este modo, que el *Catecismo* propicie un mayor acercamiento a la doctrina conciliar. En este sentido, se presenta como un instrumento especialmente válido para la recepción operativa del Concilio en nuestro tiempo.

Recordemos algunos datos básicos sobre el Concilio, y de modo particular, de la Const. Dogm. *Lumen gentium*.

El Concilio Vaticano II tiene como eje la Const. Dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*. La Const. Dogm. *Dei Verbum* establece las fuentes donde la Iglesia encuentra el saber que tiene acerca de sí misma. Sobre esta base, los documentos del Vaticano II podrían estructurarse de la siguiente manera: a) en el centro la Constitución *Lumen gentium*, en la que la Iglesia declara su propia naturaleza, su origen, su estructura, su fin y su misión; b) su vida religiosa más profunda se expone en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*; c) los distintos capítulos de *Lu-*

2. Dejamos señalada desde ahora la deuda de muchas de estas consideraciones al «Curso de Eclesiológica» del Prof. P. Rodríguez, Ordinario de esta materia en la Universidad de Navarra, que esperemos sea prontamente publicado.

men gentium sobre la estructura de la Iglesia encuentran un desarrollo doctrinal y pastoral en los correspondientes Decretos: *Christus Dominus* sobre el ministerio episcopal en la Iglesia; *Presbyterorum Ordinis*, sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, estando dedicado *Optatum totius* a la formación de los presbíteros; *Perfectae caritatis* describe la función de los religiosos en la Iglesia; *Apostolicam actuositatem* desarrolla los principios del capítulo 4 de *Lumen gentium* sobre el apostolado de los laicos; d) el fin y la misión de la Iglesia son contemplados en perspectiva pastoral en la importante Constitución *Gaudium et Spes*, que hace una detenida consideración sobre el sentido de la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, principalmente en los ámbitos de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, de la paz y el orden internacional; junto a ella se sitúan el Decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia; *Unitatis redintegratio*, sobre la actividad ecuménica con las comunidades cristianas separadas de la Sede romana; *Inter mirifica*, sobre los medios de comunicación social; y las Declaraciones *Nostra aetate*, sobre las relaciones con las religiones no cristianas, y *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa.

La Constitución *Lumen gentium* aparece así como el documento central declarativo del Concilio (junto con a la Constitución *Dei Verbum*), en el que se afirma expresamente que quiere exponerse la doctrina de la Iglesia en continuidad con la enseñanza precedente del Magisterio, especialmente los Concilios de Trento y Vaticano I (cfr. LG, 18; DV, 1; DH, 1; etc.); y desde el que deben interpretarse los demás documentos del Concilio, pues de ella dependen, como se lee en *Gaudium et Spes*, 2/a.

Una característica fundamental de *Lumen gentium* —y con ella de los demás documentos— es la finalidad pastoral de sus declaraciones doctrinales. Trento hizo una distinción neta entre Decretos doctrinales o dogmáticos y Decretos disciplinares o de reforma eclesiástica. En el Vaticano II no se encuentra algo semejante: esa distinción no equivale a la que hay entre Constituciones y Decretos. También las Constituciones tienen una expresa intencionalidad pastoral, lo cual no resta nada a su carácter declarativo de la doctrina. Sólo pone de manifiesto que el Concilio Vaticano II tuvo una profunda captación de algo que es una verdad de siempre: el carácter *salvífico, misionero*, de la doctrina revelada por Dios y proclamada por la Iglesia, que es inseparable de su carácter de *verdad*. Pero es importante señalarlo a la hora de interpretar los documentos y de comprender su manera de decir, muy próxima al texto bíblico y a la expresión patristica, más que al estilo propio de la teología escolástica. Por otra parte, y en consonancia con lo que acabamos de decir, el Concilio Vaticano II no se propuso hacer

definiciones dogmáticas aunque su doctrina tiene el valor propio del Supremo Magisterio de la Iglesia. En lo relativo a la calificación teológica de la doctrina expuesta en *Lumen gentium*, la Comisión Doctrinal del Concilio dijo que había que atenerse a la mente del mismo Sínodo, «la cual se conoce, ya por la materia concreta, ya por la forma de expresión, según las normas de la interpretación teológica».

Si hemos realizado estas consideraciones bien conocidas sobre el Vaticano II, y la importancia que en él posee *Lumen gentium*, es porque también son aplicables al *Catecismo de la Iglesia Católica* algunas de estas observaciones, dada la íntima vinculación entre el *Catecismo* y el magisterio del Concilio, al que aspira traducir en la acción pastoral y en la catequesis de la Iglesia de nuestros días. Podría decirse que el artículo 9 aparece casi como una antología de textos conciliares. Y no es casualidad que la Const. *Lumen gentium* sea uno de los documentos conciliares más citados, explícitamente o en referencia, a lo largo de todo el *Catecismo*. De ahí la necesidad de conocer a fondo este documento conciliar³, sin el cual difícilmente se comprendería el artículo eclesiológico (aunque recoge, como es lógico, otros documentos conciliares, además del patrimonio tradicional de siglos anteriores).

En esta perspectiva —el *Catecismo* a la luz del Vaticano II— quisieran situarse nuestras páginas. Ciertamente, no se trata ahora de analizar en detalle sus afirmaciones, ya que esto supondría un comentario completo a la doctrina eclesiológica del Concilio Vaticano II resumida en el artículo 9. De otra parte, tampoco sería útil repetir lo que ahí ya está dicho sintéticamente. Lo que nos proponemos es ofrecer sólo algunos comentarios, suscitados en una primera lectura del *Catecismo*. Y, en consecuencia, sin pretensión de exhaustividad. Es de esperar que, con el tiempo, otros lleven a cabo cumplidamente lo que ahora sólo pueden ser aproximaciones.

En primer lugar, nos fijamos en el marco de fe trinitaria en que el *Catecismo* sitúa su exposición sobre la Iglesia (I). En segundo lugar, la correlación de la sistemática general del artículo 9 con la doctrina de *Lumen gentium*, deteniéndonos especialmente en los §§ 1-3 del *Catecismo* (II). En tercer lugar, proponemos por extenso un posible esquema teológico para la comprensión del § 4, dedicado a las diversas vocaciones y ministerios en la Iglesia, asunto que nos parece de una relevancia pastoral de primer orden en la actua-

3. Para quien desee una profundización en la eclesiología del Concilio es fundamental la lectura del libro, ya clásico, de G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, Barcelona 1968, 2 tomos.

lidad (III). Finalmente, nos fijamos en un tema enteramente novedoso en la tradición catequética de los últimos siglos: la Iglesia particular (IV).

I. CREDO IN SPIRITUM SANCTUM SANCTIFICANTEM ECCLESIAM

Como se ha dicho, el Vaticano II es el primer concilio ecuménico que ha centrado su doctrina en la exposición del misterio de la Iglesia. El Concilio situó como núcleo de su actividad magisterial y pastoral el *misterio* mismo de la Iglesia. Y esto, no por un «eclesiocentrismo» equivocado, que desplazase el centro de la fe y la existencia cristiana de Dios al hombre, sino por fidelidad a la estructura de la Revelación, que nos muestra a Dios Trino manifestándose en la riqueza salvífica de su obra, que es la Iglesia.

Las palabras iniciales de *Lumen gentium* enseñan claramente que el centro es Dios revelado en Cristo, «Luz de las gentes», y no la Iglesia (cfr. LG, 1). Precisamente, lo que el Concilio Vaticano II va a poner de relieve es lo mismo que ya se contenía nuclearmente en el antiquísimo Símbolo Apostólico: que la Iglesia es un misterio de fe y que sólo por la fe puede ser alcanzada en plenitud, pues es la obra del Dios Uno y Trino.

Desde esta óptica alumbra el *Catecismo* los tres primeros números dedicados al artículo 9 (nn. 748-750) cuando, tras citar LG 1, añade: «Así, el Concilio muestra que el artículo de la fe sobre la Iglesia depende enteramente de los artículos que se refieren a Cristo Jesús. La Iglesia no tiene otra luz que la de Cristo» (n. 748).

Añadamos también que el *Catecismo* enmarca el artículo eclesiológico del Símbolo de la Fe, dentro del Capítulo III de la exposición del Símbolo, dedicado al Espíritu Santo. Y es en la Introducción de este Capítulo III donde también se dice algo decisivo para la Iglesia: «El Espíritu Santo coopera con el Padre y el Hijo desde el comienzo del Designio de nuestra salvación y hasta su consumación. Pero es en los 'últimos tiempos', inaugurados con la Encarnación redentora del Hijo, cuando el Espíritu se revela y nos es dado, cuando es reconocido y acogido como Persona. Entonces, este Designio Divino, que se consuma en Cristo, 'primogénito' y Cabeza de la nueva creación, se realiza en la humanidad por el Espíritu que nos es dado: la Iglesia, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne, la vida eterna» (n. 686).

Para comprender bien el sentido de estas palabras, y la sistemática que, en coherencia con ellas, sigue el *Catecismo*, conviene tener en cuenta

que la estructura del Símbolo es ternaria: la fe de la Iglesia es fe en Dios Uno y Trino. El Símbolo tiene tres partes: 1) *Credo in Deum Patrem*; 2)... *et in Iesum Christum, Filium eius unicum*; 3) *Credo in Spiritum sanctum*. Los artículos del Credo son conexiones internas, dentro de la estructura del Símbolo, de la fe revelada; fe que es siempre teologal, *in Deum: Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum*. Esta estructura refleja que la *historia salutis* es histórico-salvífica. Pone de manifiesto que los cristianos creemos en Dios Padre, que envía, primero, a su Hijo, para salvarnos, y, después, al Espíritu Santo, para llevar a plenitud la obra del Hijo. Confesada la fe en la Trinidad, la última parte del Símbolo confiesa —con especial relación a la profesión de fe en el Espíritu Santo— el despliegue histórico de la economía trinitaria de la salvación. En este punto, el *Catecismo*, sigue el orden clásico de exposición, que posee una intencionalidad evidente, como encontramos en la tradición teológica de la Iglesia. En palabras de Alejandro de Hales: «Después de la mención del Espíritu Santo se ponen cuatro efectos generales; 1) Iglesia Católica, comunión de los santos; 2) remisión de los pecados; 3) resurrección de la carne; 4) vida eterna»⁴.

Por ello, el *Catecismo*, al iniciar su artículo 9, señala en el n. 749: «El artículo sobre la Iglesia depende enteramente también del que le precede, sobre el Espíritu Santo. 'En efecto, después de haber mostrado que el Espíritu Santo es la fuente y el dador de toda santidad, confesamos ahora que es El quien ha dotado de santidad a la Iglesia' (Catech. R., 1, 10, 1). La Iglesia, según la expresión de los Padres, es el lugar 'donde florece el Espíritu' (San Hipólito, t. a. 35)».

La Iglesia es, pues, objeto de la fe, pero lo es como efecto de la acción salvadora de Dios, en el que creemos. Santo Tomás expresaba esta precisión con ocasión de hacer una interpretación favorable de san Anselmo, que recogía la tradición del Símbolo Apostólico con la forma menos común: «credo *in sanctam Ecclesiam*». Escribe santo Tomás: «Si prefiere decirse *in sanctam Ecclesiam*, hay que entenderlo referido al Espíritu Santo, que es el que, según nuestra fe, santifica a la Iglesia; de manera que el sentido sea: *credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam*. Pero es mejor, según el uso tradicional, que no se ponga el *in*»⁵.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* recoge este «uso tradicional», que conecta perfectamente con la exégesis que hacían los Padres de la diversa

4. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, Pars III, inq. II, tract. II, quaest. II, tit. III, litt. c, (ed. Quaracchi, IV/2, p. 1135).

5. 2-2, q. 1, a. 9, ad 5.

formulación de la fe en Dios y en la Iglesia que se contiene en el Símbolo. La fe en Dios se expresa por medio de *in* con acusativo: «Credo *in Deum (Patrem)... et in Filium, et in Spiritum sanctum*». En cambio, la fe en la Iglesia se expresa con acusativo sin *in*: «Credo *sanctam Ecclesiam, sanctorum communionem*». La diversidad lingüística en la expresión de la fe manifiesta, según los Padres, la diversa manera de entrar Dios y la Iglesia en el objeto de la fe. Leemos en el n. 750: «Creer que la Iglesia es ‘Santa’ y ‘Católica’, y que es ‘Una’ y ‘Apostólica’ (como añade el Símbolo Nicenoconstantinopolitano) es inseparable de la fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el Símbolo de los Apóstoles, hacemos profesión de creer que existe una Iglesia Santa («Credo... Ecclesiam»), y no de creer en la Iglesia para no confundir a Dios con sus obras y para atribuir claramente a la bondad de Dios *todos* los dones que ha puesto en su Iglesia (cf. Catech. R. 1, 10, 22)»⁶.

El *Catecismo* presenta así, ya desde el comienzo del artículo, la Iglesia como aspecto del único Misterio del Dios Trino en el marco de la profesión total de la fe, poniendo de este modo el acento en el origen trinitario de la Iglesia, que es una pieza capital en la doctrina del Concilio Vaticano II.

Vengamos ahora a un breve análisis de la sistemática del artículo 9.

II. LA SISTEMÁTICA DEL ARTÍCULO 9 DEL *CATECISMO*. LOS §§ 1-3

Una primera mirada a la exposición orgánica que hace el *Catecismo* del artículo eclesiológico remite de inmediato a la sistemática seguida por la Const. *Lumen gentium*, con las variantes necesarias para a) incorporar la doctrina conciliar en la tradicional exposición de la «notas de la Iglesia», que reclaman una exposición conjunta de elementos que en el Concilio están presentes de diferente forma, por razones de metodología⁷; y b), organizar el § 4, sobre los Fieles de Cristo, de manera ligeramente diversa al Concilio, aunque significativa. Veamos la articulación de los §§ 1-6.

6. Las cursivas son del original francés del *Catecismo de la Iglesia Católica*, que en la traducción castellana no se recogen.

7. Sobre este modo de proceder del Concilio, cfr. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 1968, t. I, p. 161. El *Catecismo* recoge el orden clásico de la catequesis, pero superando el tratamiento apologético de las «notas» para verlas como propiedades intrínsecas de la naturaleza de la Iglesia a la luz de la Revelación.

Los dos primeros capítulos de la Constitución *Lumen gentium* (Cap. 1. El misterio de la Iglesia y Cap. 2. El Pueblo de Dios), se acogen fundamentalmente en los §§ 1-3:

- § 1 La Iglesia en el designio de Dios (LG: Cap 1, El misterio de la Iglesia)
- I Los nombres e imágenes de la Iglesia
 - II Origen, fundación y misión de la Iglesia
 - III El misterio de la Iglesia
- § 2 La Iglesia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo
- I Pueblo de Dios (LG: Cap. 2, El Pueblo de Dios)
 - II Cuerpo de Cristo (LG: Cap. 1, n. 7)
 - III Templo del Espíritu Santo (LG: Cap. 1, n. 7)
- § 3 La Iglesia, una, santa, católica, apostólica
- I La Iglesia es una (LG: Cap. 2 y *Unitatis redintegratio*)
 - II La Iglesia es santa (LG: Cap. 5. La llamada universal a la santidad)
 - III La Iglesia es católica (LG: Cap. 2: la catolicidad; incorporación y ordenación a la Iglesia; la Misión: *Ad Gentes y Gaudium e Spes*)
 - IV La Iglesia es apostólica (LG: Cap. 3, en lo referente a la sucesión apostólica)

En los §§ 4-6, la recepción de la sistemática de *Lumen gentium* se hace más lineal, exceptuado el Cap. 5, «La llamada universal a la santidad», trasladado en el *Catecismo* a la nota de «santidad» de la Iglesia:

- § 4. Los fieles de Cristo: jerarquía, laicos, vida consagrada
- I La constitución jerárquica de la Iglesia (LG: Cap. 3, Constitución jerárquica)
 - II Los fieles laicos (LG: Cap. 4, Los laicos)
 - III La vida consagrada (LG: Cap. 6, Los religiosos)
- § 5 La comunión de los santos (LG: Cap. 7, Finalidad escatológica de la Iglesia)
- § 6 María (LG: Cap. 8, La Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia)

Los §§ 1-3 del *Catecismo* reflejan redaccionalmente la unidad temática que los dos primeros capítulos de la Constitución conciliar guardan entre sí. En este sentido, resulta significativo el título dado al § 2 del *Catecismo*:

la noción de Cuerpo de Cristo y la de Templo del Espíritu Santo se incluyen con la de Pueblo de Dios, interrelacionando así las tres nociones a modo de definición del ser de la Iglesia. Con ello, aunque el *Catecismo* no guarde una correlación estricta en los §§ 1-2 con el orden expositivo de los dos primeros Capítulos conciliares, sin embargo refleja con hondura la intención del Concilio al exponer la Iglesia en su misterio en los Caps. 1-2 de *Lumen gentium*.

En efecto, la división en dos capítulos no obedecía en *Lumen gentium* a un contenido diverso, sino que se explica por el origen de esos capítulos en la historia redaccional del texto. Los capítulos 1 y 2 de la Constitución forman una unidad doctrinal inescindible; en realidad ambos responden al título del cap. 1: «el misterio de la Iglesia», como declaró la Comisión Doctrinal del Concilio. Sería equívoco pensar que el capítulo 1 trata de lo «misterioso» de la Iglesia —en el sentido de interior e invisible: «Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Templo del Espíritu»— y el cap. 2 de lo externo, visible y jurídico, «Pueblo de Dios». Por el contrario, la Iglesia «Pueblo de Dios» es una manera de continuar exponiendo el misterio de la Iglesia, que no es lo «invisible» de la Iglesia, sino la *realitas complexa* de *Lumen gentium*, n. 8, al que se alude en el § 1, III, n. 771 del *Catecismo*.

Es importante señalar la unidad de ese díptico primero de la Constitución para comprender bien la doctrina eclesiológica del Concilio y, en consecuencia, el orden redaccional del *Catecismo* que comentamos. La Iglesia, surgida del amor del Padre (LG 2), que envía a su Hijo para fundarla (LG 3) y, con El y por El, al Espíritu santificador para vivificarla y mantenerla en unidad (LG 4), es el reflejo en la historia humana del misterio de Dios mismo: «de unitate Patris, et Filii et Spiritus sancti plebs adunata» (S. Cipriano). Este misterio de la participación de la vida de Dios, que es la Iglesia, aparece ya en su fundación a partir de la predicación del Reino por Jesús (LG 5), y de manera diversa se nos revela en numerosas figuras e imágenes con las que el AT y NT se refieren a la Iglesia: redil, agricultura, viña, edificación, casa, familia, templo santo, esposa, etc. (LG 6).

Sobre todas ellas destaca la Constitución la imagen de «Cuerpo de Cristo» (LG 7), que según la Comisión Doctrinal del Concilio es *plus quam imago*, pues va al núcleo más profundo de la realidad de la Iglesia. Con todas esas imágenes se ilumina el ser de la Iglesia, que constituye una *realitas complexa* de elementos visibles e invisibles, un «misterio» que permanece en la Iglesia Católica y que peregrina en la historia hasta la consumación final (LG 8). Para describir más detenidamente el misterio de la Iglesia en esa peregrinación, el Concilio elige la idea de «Pueblo de Dios»

y a esa descripción se consagra el Cap. 2, con una secuencia teológica de ideas que hace aparecer condensadamente —sumando el contenido de ambos capítulos— todos los elementos fundamentales del ser de la Iglesia y de su misión.

Pues bien, el *Catecismo* guarda este *iter* redaccional en sus §§ 1-2, con una salvedad: «extrae» el n. 7 del Cap. 1 de LG de su correlativo § 1 del *Catecismo*, y lo desarrolla en el § 2, junto con la noción de Pueblo de Dios. De esta manera, el *Catecismo* presenta la noción de Cuerpo de Cristo —que es *plus quam imago*— entre los elementos definitorios de la Iglesia.

La Iglesia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo aparece así en estos §§ 1-3 del *Catecismo* con dos importantes características: a) tiene su origen en el Dios Trino y sometida totalmente a su Señor y Cabeza, Cristo, que a través de su Espíritu «la guía y la enriquece con dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4) (*Catecismo*, nn. 767-768); b) pone de manifiesto, ante todo, la unidad de la vocación cristiana, la dignidad e igualdad radical de todos los bautizados, miembros del mismo Cuerpo y ciudadanos del mismo Pueblo, piedras vivas del único Templo (cfr. *Catecismo* § 2), y Sacramento universal de salvación (*Catecismo* § 1, III).

Estos §§ 1-3 iniciales del *Catecismo* sobre el misterio de la Iglesia determinan el § 4 (que abarca los capítulos 3, 4 y 6 de LG), que son desarrollos particularizados de las situaciones personales de que se compone el misterio de la Iglesia en su vida histórica: ministros, laicos, religiosos. Comienza exponiendo en tres números la condición de los fieles cristianos como tales. Quizá podría haberse incluido aquí un tratamiento más expreso de la Iglesia como Cuerpo sacerdotal —la relación sacerdocio común y ministerial— que en el *Catecismo* está repartido en diversos lugares (en el sacramento del Bautismo, n. 1268; especialmente en el sacramento del Orden, nn. 1539-1547; la Iglesia, Pueblo sacerdotal, nn. 783-784, con referencia únicamente al sacerdocio común). El apartado I del § 4, expone en primer lugar «la razón» del ministerio eclesial, que aparece como una *diakonia*, *colegial* y *personal*, al servicio del Pueblo de Dios, dotada de la potestad necesaria para poder servir con eficacia (nn. 874-879), y que prolonga en el tiempo la misión de los apóstoles (tratada al hablar de la sucesión de los apóstoles, en la nota «apostolicidad»: nn. 857-865). El *Catecismo* recogerá posteriormente el sacramento del Orden como el «sacramento del ministerio apostólico» (n. 1536), como «sacramento al servicio de la comunidad» (comunión: según el original francés; artículo 6 de la II parte del *Catecismo*). El apartado II del § 4, expone la condición propia de los fieles laicos y su específica participación en la misión de la Iglesia. El apartado III, hace lo mismo con los que viven en el estado de vida consagrada.

El § 5 pone de manifiesto cómo el misterio de la Iglesia —descrito en los §§ 1-3— tiene dos fases: Iglesia de la tierra e Iglesia del cielo, que no son dos Iglesias sino la misma: el Cuerpo de Cristo y el Pueblo de Dios, estando la primera en tensión escatológica hacia su consumación en la segunda y dándose una unidad entre ambas en la *communio sanctorum*. Aquí tiene su lugar eclesiológico el tema de la intercesión de los santos, que trasciende así una visión puramente devocional. Finalmente, el § 6 se concentra en la figura de la santísima Virgen María, describiendo su papel singular en el misterio de Cristo y de la Iglesia, como *typos* y Madre de la Iglesia misma en la doble fase de su misterio.

Esta disposición orgánica del patrimonio de fe sobre la Iglesia pone de relieve, sin necesidad de excesivos análisis, la inspiración general del artículo 9 en la Const. dogm. *Lumen gentium*. A la vez, puesto que el *Catecismo* debe «organizar» ese patrimonio redaccionalmente, la disposición de algunos de los diversos elementos doctrinales del Concilio posee una significación teológica que merece la pena destacar.

En este sentido, es característico el § 4, que reúne redaccionalmente lo que en el Concilio y, más concretamente, en *Lumen gentium*, estaba orgánicamente disperso: «Los fieles de Cristo: jerarquía, laicos, vida consagrada» (LG 2, 3, 4 y 6). La aparición formal de estos temas en una exposición catequética, no deja de suponer una novedad, que era obligada tras el acontecimiento del Concilio. Pero además, en el caso particular del § 4, tal novedad se presenta de una forma característica: contempla la condición de fiel cristiano, y en su seno la diversidad de situaciones personales en que se da tal condición, explicando su significado eclesial.

Evidentemente, las decisiones redaccionales del *Catecismo*, en su sistemática general, no tienen un alcance trascendental en sí mismo: lo decisivo es la doctrina que ahí se contiene. Pero, sin duda, el orden redaccional guía ya una eficaz comprensión de lo dicho. Como es obvio, el *Catecismo* —al igual que sucede con los documentos del Concilio— no es un tratado de teología, ni por su metodología, ni por la sistemática de la materia. Sin embargo, toda lectura tanto del *Catecismo* como del Concilio, está invitando continuamente a una cierta formalización teológica, un «situar» intelectualmente los elementos doctrinales que ahí se le ofrecen.

Esta necesidad se acentúa en el tema recogido en el § 4 ya que, aparte de su novedad en un *Catecismo*, además reclama, por la naturaleza de los temas contenidos —la diversidad de tareas y vocaciones— un cierto marco teológico, ya que en este § 4 se dan cita la dimensión sacramental (sacerdocio común y ministerial), y carismática (laicado y vida consagrada),

y la misión de la Iglesia como sacramento de salvación en y para el mundo.

No resulta cómodo, en consecuencia, reflejar todos estos aspectos con la brevedad y orden que exige un *Catecismo*. En este sentido, ya hemos advertido que la relación sacerdocio común y ministerial es remitida en el *Catecismo* a otras zonas. Y, de otra parte, la descripción de la común condición cristiana, que se aborda en el inicio del § 4, nn. 871-873, es quizá algo breve —probablemente por el motivo anterior—, orientada solo a incluir en la unidad la pluralidad de vocaciones que va a describir a continuación.

Por estas razones, nos ha parecido útil ofrecer a continuación un esquema teológico que pudiera facilitar la comprensión y posterior explicación de las diversas posiciones personales que se dan *in Ecclesia*.

III. POSIBLE ESQUEMA TEOLÓGICO PARA EL § 4: FIELES CRISTIANOS: JERARQUÍA, LAICOS, VIDA CONSAGRADA

Existe además otra razón para que nos fijemos en esta materia. Una adecuada captación de lo implicado en el § 4 del *Catecismo*, facilitaría la recepción plena de un capítulo de la eclesiología conciliar que ha sufrido algún desconcierto, que no es ocasión de detallar ahora⁸. Pero, con el te-

8. Recordemos que el Concilio Vaticano II significó el redescubrimiento de la plena vocación cristiana de todos los miembros del Pueblo de Dios, subrayando, consiguientemente, la llamada universal a la santidad y la participación corresponsable de todos en la única misión de la Iglesia. El Concilio abordó la condición de los cristianos laicos, partiendo de la común dignidad bautismal, y caracterizándoles por la indole secular. Con ello se daba término, al menos en sede magisterial, a la mentalidad que identificaba en la práctica la vocación religiosa, o sacerdotal, con la plenitud de la vida cristiana. En el periodo postconciliar se ha producido, en algunos casos, un fenómeno inverso. Se ha identificado la vocación bautismal con la vocación propia de los laicos, sin mayor matiz. Y por ello, las características propias de la condición laical han pasado a ser el *analogatum* de existencia cristiana para religiosos y ministros, causando, en parte, las conocidas «crisis de identidad». Lo que confirma, desde la experiencia misma, que no hay una teología «autónoma» del sagrado ministerio, laicado y vida religiosa, respectivamente, sino una eclesiología total. Como demuestran los avatares recientes, un oscurecimiento de la identidad teológica de alguna de estas posiciones en la Iglesia, introduce oscuridad también en las demás. Parece así necesario marcar la complementariedad de las vocaciones cristianas, en el interior de una eclesiología de comunión. En esa dirección apuntaron tanto el Sínodo de los Obispos de 1987 como las posteriores Exhort. apost. *Christifideles laici* y *Pastores dabo vobis* de Juan Pablo II (laicos y ministros). En esta línea parece también situarse el *Catecismo* al incluir la condición ministerial, laical y de vida consagrada como *materia propria* del artículo 9.

lón de fondo de ese contexto, la presentación interrelacionada que hace el *Catecismo* de las tres posiciones de ministros, laicos y religiosos, bajo el epígrafe «Los Fieles de Cristo», no deja de tener significación. Sugiere que la explicación de la pluralidad de vocaciones y ministerios debe fraguarse, al menos inicialmente, en nuestra opinión, en sede eclesiológica; y, desde aquí, ceder el paso a la teología espiritual, la teología pastoral o la ciencia canónica. Este marco eclesiológico posee una clara ventaja teológica y pastoral⁹. En efecto, los intentos de clarificar la pluralidad de vocaciones desde una perspectiva, por ejemplo, exclusivamente ético-espiritual, significa siempre —de una manera o de otra—, situar el criterio diferenciador en términos de mayor o menor perfección, o radicalismo de la vida cristiana, lo que pone en serio trance la afirmación de que todas las vocaciones eclesiales dan acceso a la plenitud de la caridad¹⁰. El marco eclesiológico centra mejor el problema.

Lógicamente, estas consideraciones remiten más a la reflexión teológica que a la exposición catequética. Pero ésta implica, de un modo u otro, una manera teológica de enfocar las cuestiones. Aquí solo quisiéramos proponer un esquema teológico donde situar este § 4 del *Catecismo* leído a la luz del Vaticano II.

9. Una explicación de esta perspectiva puede verse en P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en «Scripta Theologica» 19 (1987) 265-302; IDEM, *El concepto de Estructura Fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENAUS-F. COURTH-P. SCHFER (hrsg.), *Veritati Catholicae*. Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246; IDEM, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, en «Romana». Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, 4 (1987) pp. 163-176. También J. L. ILLANES, *La secularidad como elemento especificador de la condición laical*, en «Teología del sacerdocio» 20 (1987) 277-300; *La discusión teológica sobre la noción de laico*, en «Scripta Theologica» 22 (1990) 771-789; *Llamada a la santidad y radicalismo cristiano*, en «Scripta Theologica» 19 (1987) 303-322; *Mundo y santidad*, Madrid 1984. El concepto de *christifidelis* en su aplicación al ámbito canónico tiene un texto ya clásico: A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona 1969, 2 ed. 1981, traducido en diversos idiomas. Vid. también los trabajos referentes al estatuto canónico de los fieles laicos de P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. 1. Introducción. La Constitución de la Iglesia*, Pamplona 1970; *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, en «Ius Canonicum» 6 (1966) 339-374; *Los derechos fundamentales del fiel*, en «Concilium» 5 (1969) 240-247; etc. En fin, pueden consultarse los artículos referentes a nuestro tema en la recopilación de J. HERVADA, *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho canónico y afines (1958-1991)*, 2 vol., Pamplona 1991.

10. Cfr. J. L. ILLANES, *Llamada a la santidad y radicalismo cristiano*, en «Scripta Theologica» 19 [1987] 315.

A. *La Iglesia, Cuerpo sacerdotal configurado por la acción del Espíritu Santo*

La Iglesia es comunión de carismas y ministerios, una unidad-totalidad de elementos interrelacionados. Comprender el sentido de uno de ellos, reclama la comprensión de todos en su unidad¹¹. Por este motivo, toda exposición de la diversidad de posiciones personales en la Iglesia arranca desde la condición de fiel cristiano y el sacerdocio ministerial, pasando por la consideración de los laicos, para llegar finalmente a la vida consagrada. Este es el camino que sigue el *Catecismo* en su § 4.

Previamente, se presupone un análisis detenido de la estructura de la Iglesia en la historia, para poner de relieve el modo en que es convocada y constituida por Dios como sacramento de salvación. No es misión del *Catecismo* ofrecer explícitamente esta elaboración. Pero, a la luz del Vaticano II, podemos hacer tres consideraciones al respecto:

1ª La Iglesia tiene origen cristológico y pneumatológico. Es constituida por Cristo para ser comunión de vida, caridad y verdad; y es asumida, y enviada por El al mundo entero, como instrumento de redención universal (LG 9). A esta Iglesia, Cristo «la llenó de su Espíritu y la proveyó de los medios aptos para su misión visible y social» (LG 10). Todo ello lo recoge el *Catecismo* muy sintéticamente en su § 1. Es comunidad sacerdotal, estructurada orgánicamente, y dinamizada por la acción del Espíritu de Cristo (LG 11). El *Catecismo* hace especial alusión a los carismas al final de su § 2.

2ª En consecuencia, la organicidad de este Cuerpo sacerdotal viene determinada, en su momento cristológico, por los caracteres sacramentales, que constituyen en los diferentes modos de participación del sacerdocio de Cristo: sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial. Y es determinada, en su momento pneumatológico, por la acción carismática del Espíritu (LG 12) (cfr. *Catecismo* nn. 797-801). A esta estructuración originaria de la Iglesia podemos calificarla aquí como «estructura fundamental de la Iglesia».

3ª En el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de lo que podemos llamar estructura «histórica» de la Igle-

11. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en «Scripta Theologica» 19 (1987) 265-302, p. 270.

sia: sagrado ministerio, laicos y religiosos, según la división tradicional, que recoge el *Catecismo* en la misma formulación del § 4.

1. *Sacerdocio común y ministerial*

Sin embargo, para analizar las diversas posiciones en la Iglesia (ministros, laicos y religiosos), sería poco adecuado acudir de inmediato a los lugares donde el Concilio las trata directamente. En cambio, pertenece al núcleo de la eclesiología conciliar el que las diversas maneras de ser y servir en la Iglesia sean entendidas desde los caps. 1-2 de *Lumen gentium*, donde se expone la común vocación cristiana, la condición de *christifidelis*, los «Fieles de Cristo». Así procede también el *Catecismo*, que antepone al § 4 la consideración del cristiano como miembro del Pueblo sacerdotal, profético y real (§ 2), y condensa en los tres números iniciales del § 4 (nn. 871-873), las implicaciones del Bautismo —la igualdad como miembros del Pueblo de Dios—, a la vez que incluye la diversidad de vocación y misión en el interior de esta radical condición cristiana. Lo que lleva a dos consecuencias: 1º Todas las posibles posiciones en la Iglesia, cualquiera que sea su significación, asumen, íntegra e intacta, la ontología cristiana, de la que son desarrollos. 2º El contenido de esta común condición bautismal, no puede ser —precisamente por común— el elemento caracterizador de las diversas posiciones en cuanto diversas.

Junto con la condición bautismal de fiel cristiano, existe, además, otro elemento originario, también de dimensión sacramental. «De entre los *fieles*, algunos son *ministros*» (PO 2). El sagrado ministerio comporta una nueva manera de participar en el sacerdocio del único Sacerdote, Cristo. Esta manera determina lo característico de su posición estructural, y lo peculiar de su servicio y la sagrada potestad que capacita para ejercitarlo: la «*repraesentatio Christi Capitis*», en palabras del Concilio, recogidas por el *Catecismo* (cfr. n. 1548). El ministro es un servidor por la presencia de Cristo, Cabeza de su cuerpo, en las acciones ministeriales. El *Catecismo* abordará estos aspectos en el artículo correspondiente al sacramento del Orden, en los nn. 1539-1553.

El binomio fieles—ministros constituye la Iglesia como Cuerpo sacerdotal, resultado de la dinámica interrelación —*ad invicem ordinantur* (LG 10)— de sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Este nivel *sacramental* de la estructura fundamental de la Iglesia sólo permite establecer el elemento común y radical de fiel cristiano —Bautismo (y Confirmación)— y el elemento ministerial —Orden.

2. Los carismas en la vida de la Iglesia

La figura del laico y la del religioso no han aparecido todavía en ese nivel sacramental. Para advertir el lugar estructural de laicos y religiosos, es necesario situar la «donación del Espíritu» como elemento también fundamental de la estructura de la Iglesia: el Espíritu «dirige e instruye la Iglesia con diversos dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4). El *Catecismo* dedicará un apartado especial a los carismas.

En efecto, en el § 2, apartado III, «La Iglesia, Templo del Espíritu Santo», (nn. 797-801), el *Catecismo* expone la meditación tradicional sobre el Espíritu Santo «Alma de la Iglesia», según la conocida analogía patristica. La Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII ofrece, a su vez, el telón de fondo para las afirmaciones del *Catecismo* sobre el Espíritu Santo como principio de toda acción vital en la Iglesia. Es significativo el subrayado que, a continuación, el *Catecismo* va a hacer de esta acción permanente del Espíritu en la Iglesia, dedicando un epígrafe propio, y tres números, a «los carismas». Estos se describen como «múltiples gracias especiales mediante las cuales los fieles quedan 'preparados y dispuestos a asumir diversas tareas o ministerios que contribuyen a renovar y construir más y más la Iglesia' (LG 12; cf AA 3)» (n. 798).

El *Catecismo* declara que los carismas, sean extraordinarios o sencillos, «son gracias del Espíritu Santo, que tienen directa o indirectamente, una utilidad eclesial: los carismas están ordenados a la edificación de la Iglesia, al bien de los hombres y a las necesidades del mundo» (n. 799). En los nn. 800-801 siguientes, exhorta el *Catecismo*, en coherencia con esta afirmación, a acoger los carismas como una riqueza para toda la Iglesia; y señala la función de discernimiento que compete a los Pastores.

Los textos conciliares citados por el *Catecismo*, LG 12 y AA 3, son, en efecto, los pasajes donde se recogen los principales elementos de la doctrina paulina sobre los carismas. Es sabido que en la teología precedente al Concilio, la consideración propiamente eclesiológica de los carismas estaba sin abordar, perteneciendo a un capítulo de la teología espiritual, las gracias *gratis datae*, consideradas en el contexto del tratado sobre la gracia y la acción santificante del Espíritu sobre los cristianos. En el Concilio, la significación de los carismas para la comprensión de la Iglesia, aparece en estado embrionario. Sólo en el postconcilio se ha empezado a captar la trascendencia eclesiológica del carisma, aunque falte todavía una utilización

estructural del concepto¹². Con todo, las palabras conciliares citadas en el *Catecismo*, según las cuales, mediante los carismas los fieles quedan «preparados y dispuestos a asumir diversas tareas o ministerios», sugieren ya el aspecto configurador en que los carismas sitúan a los fieles. En este sentido, el *Catecismo* invita a considerar los carismas como tema propiamente eclesiológico, reforzando así lo que el Concilio apuntaba incipientemente.

Una ubicación estructural de los carismas en la Iglesia cabría hacerla del siguiente modo: 1º entendiéndola expresión «carisma» como la directa donación del Espíritu, no vinculada al sacramento por razón de su origen próximo; 2ª. las posiciones originadas por los sacramentos consecratorios (Bautismo-Confirmación y Orden) tienen una permanencia ontológica, y una definitividad estructural, es decir, que *para que haya Iglesia* es esencial que de manera permanente se den las condiciones de «fieles cristianos» y «ministerio» (sacerdocio común y ministerial); en cambio, las *condiciones concretas* en que sitúa el carisma, en sí mismas, aun en el caso de que suponga una configuración de la existencia total y permanente, no tienen su consistencia en la ontología sacramental, sino en la permanente actitud de compromiso y respuesta a la constante donación del Espíritu. De ahí que estas situaciones originadas por los dones carismáticos son múltiples, y pueden ser cambiantes, según el Espíritu distribuya, y el cristiano responda.

Dicho esto, hay que añadir que es fundamental y originario que, sobre fieles y ministros, el Espíritu otorgue sus dones: *que haya carismas en la Iglesia* (unos u otros). Los carismas, en cuanto *múltiples* y *concretos*, apuntan a las personas, no directamente a la estructura fundamental de la Iglesia. Pero es la constante acción del Espíritu, la que configura existencialmente esta estructura fundamental. Por ello, pertenece a la naturaleza de la Iglesia que las condiciones de fieles y ministros vengán desarrolladas carismáticamente, y configuren así la existencia cristiana. Consiguientemente, la interrelación dinámica de fieles—ministros, junto con la donación del Espíritu de Cristo —lo que hemos venido llamando estructura fundamental de la Iglesia—, da lugar así a situaciones puntuales, o a condiciones permanentes de vida cristiana, que conforman la estructura histórica de la Iglesia.

12. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *El concepto de Estructura Fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENAUS-F. COURTH-P. SCHFER (hrsg.), *Veritati Catholicae*. Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246.

Esto presupuesto, cabe tener en cuenta ahora un dato recién aludido. Los carismas tienen un aspecto imprevisible (el Espíritu sopla donde quiere). Pero existen también direcciones carismáticas del Espíritu, de carácter permanente. La acción del Espíritu no es sólo puntual; también puede envolver el modo de vivir la totalidad de la vocación cristiana, afectando a la existencia del sujeto de manera habitual. Puede incluso aparecer formalmente como donación del Espíritu, lo que en su contenido material pertenece al orden de la creación (vid. 1 Cor 7, 7, respecto del celibato y matrimonio). Ciertamente, no son carismas las condiciones naturales o las situaciones humanas de las personas, sin más; pero la vocación divina puede atribuir al cristiano de manera nueva una situación humana, transformándola en llamamiento carismático para la entrega y el servicio. Sólo entonces hay allí donación de Dios, y el cristiano puede encontrarse ahí como vocación y mandato. Estas formas de prodigarse el Espíritu son constantes en un doble sentido: comprometen al sujeto de manera total y abarcante; y son maneras recurrentes de ser y vivir el cristiano en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Desde esta experiencia histórica, el discernimiento que la Iglesia ha hecho de la dimensión carismática de su estructura, le ha llevado a constatar dos grandes y permanentes direcciones del Espíritu, que prolongan el binomio de origen sacramental fieles—ministros: los laicos y los religiosos. Estas «direcciones» no sólo abarcan la entera existencia de quien los recibe—propiedad común a otros carismas, como el celibato—, sino que además son maneras constantes de expresar el ser y la misión de la Iglesia en su relación con el mundo que debe ser evangelizado. En efecto, por esa recurrencia, la Iglesia advierte que no son fenómenos coyunturales, accidentales a su propio ser y misión, sino que están expresando su naturaleza. Laicos y religiosos manifiestan un elemento de la estructura fundamental de la Iglesia —la presencia operante del Espíritu— que modaliza en ellos la relación cristiana con el mundo. Ciertamente, la vida religiosa institucionalizada con su pluralidad de familias, o los religiosos individualmente, son *situaciones* originadas por el carisma, y *en cuanto tales*, imbricadas en la historia. Pero bien entendido que se trata de desarrollos de un elemento fundamental, la acción carismática del Espíritu, que —en este caso— acontece de manera recurrente, lo cual *no puede carecer* de significación eclesiológica. Igual habrá que decir de la condición laical, que resulta un elemento inseparable de la condición histórica de la Iglesia, por cuanto es la manera ordinaria —como veremos—, que el Espíritu tiene de hacer que se dé en la Iglesia la simple condición de fiel.

B. Ministros, laicos y vida consagrada

Visto el enraizamiento sacramental y carismático de toda posible posición en la Iglesia, resta aludir a otro elemento de su estatuto eclesiológico: las configuraciones históricas de la relación Iglesia-mundo. En efecto, la pluralidad de vocaciones y tareas es, en definitiva, una cuestión que afecta a la Iglesia histórica en orden a la misión en el mundo, y que desaparecerá en la Iglesia consumada. Este mundo en el que la Iglesia vive no es sólo mero ámbito en que realiza su misión evangelizadora. La Iglesia dice interna relación teológica al mundo. El mundo es el destinatario de la misión salvífica, y la Iglesia toda es el sujeto de esa misión. Es la Iglesia como tal la que debe contribuir a la conformación cristiana del mundo, por lo que es legítimo hablar de una «secularidad general» de la Iglesia. Tenemos aquí, además, el fundamento de la corresponsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios en la misión evangelizadora de la Iglesia.

Ahora bien, la Iglesia es sacramento de salvación como comunidad orgánicamente estructurada, dotada de diferentes elementos sacramentales y carismáticos, que dan lugar a una pluralidad de condiciones cristianas precisamente en orden a esa misión. La misión en el mundo incide también en la condición de *christifidelis* a la hora de realizar la existencia cristiana, especialmente en las dos grandes posiciones de laicos y religiosos. Lo cual no significa una separación tajante de la misión de la Iglesia en relación con el mundo: al laico, el mundo y sus tareas; a los ministros, las actividades estrictamente eclesiales; a los religiosos, la escatología. Sin embargo, la Iglesia ha ido profundizando, al discernir la acción del Espíritu en ella, la manera de su relación con el mundo. El Concilio apunta esta dirección, cuando utiliza abundantemente expresiones diferenciadoras entre las diversas posiciones en orden a la misión: «suo modo», «peculiari modo», «pro parte sua»,... Esta perspectiva resulta un marco adecuado para la caracterización de las condiciones personales *in Ecclesia*. Y es la que aquí sugerimos para captar en su profundidad la doctrina expuesta por el *Catecismo* en el § 4.

1. Los laicos

Respecto de los laicos, *Lumen gentium* 31 dice, y recoge literalmente el n. 897 del *Catecismo*, que no son ministros ni religiosos; de otra parte, les atribuye la dignidad de la condición de cristiano, para finalmente afirmar que «ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano *pro parte sua*, en la parte que les es propia». La expresión «pro

parte sua» podría evocar un reparto estratégico de la misión. En realidad, lo propio es un *peculiaris modus* que radica en *algo que se da* en algunos cristianos —en este caso, la mayoría, los laicos— que el Concilio llama «índole secular», y que el *Catecismo*, sin citar la expresión, acoge su contenido como el rasgo propio al hablar de la «vocación» de los laicos en su n. 898, con toda la hondura que la palabra «vocación» tiene en la vida cristiana. La constancia con que el Concilio caracteriza la condición laical por lo secular, la manifiesta como una forma característica de vivir la secularidad de la Iglesia entera¹³. Esa «índole secular» no es una mera situación sociológica, extrínseca a la condición cristiana del laico¹⁴. Por el contrario, es caracterizada como vocación y misión: «Allí son llamados por Dios para contribuir, desde dentro a modo de fermento, a la santificación del mundo» (LG 31).

La Iglesia ha discernido en su experiencia del Espíritu, que éste es uno de los modos más radicales y ordinarios que el Espíritu de Cristo tiene de enriquecerla con sus dones. La condición de cristiano laico, al constituirse desde una dirección carismática tan originaria, común y permanente, como es la «índoles saecularis», es la manera ordinaria que el Espíritu tiene de hacer que se dé en la Iglesia la simple condición de fiel. Esta peculiar relación cristiana con el mundo, la condición laical, constituye una modalización en el interior de la secularidad general de la Iglesia, la más ordinaria.

Pero existen otros modos *in Ecclesia* de relacionarse con el mundo. Cuando sobre un fiel cristiano corriente, sobre un laico, recae la llamada de Dios al ministerio sagrado, o bien la vocación a la vida religiosa, el Espíritu actúa ahora de otro modo sobre esas personas, que adquieren así una nueva posición en la Iglesia, determinada por el carácter del Orden o por el carisma religioso, dejando de ser cristianos *laicos* para ser cristianos dotados de *otros carismas*, de origen sacramental o no. Su relación con el mundo no desaparece, pero cambia de signo y contenido.

13. Por su parte, La Exh. Apost. *Christifideles laici* la considera como un *modo* de la vocación cristiana vivida en relación con el mundo en términos diferentes de la de ministros y religiosos: «Ciertamente, *todos los miembros* de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular; pero lo son de *formas diversas*. En particular, la participación de los *fieles laicos* tiene una modalidad propia de actuación y de función, que, según el concilio, 'es propia y peculiar' de ellos. Tal modalidad se designa con la expresión 'índole secular'» (*Christifidelis laici*, n. 15).

14. *Ibidem*, n. 15. «El Concilio ha ofrecido una lectura *teológica* de la condición secular de los laicos, interpretándola en el contexto de una verdadera y propia vocación cristiana (*Lumen gentium*, 31 § 2)» (JUAN PABLO II, *A los miembros de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos*, 19-V-1984, en AAS 76 [1984] p. 784).

2. Los portadores del «sagrado ministerio»

Lo peculiar de los pastores es dirigir la Iglesia en representación de Cristo Cabeza. El contenido del ministerio, en lo que consiste su servicio, es la representación sacramental en la comunidad cristiana de la persona de Cristo, que otorga gratuitamente la salvación, por la Palabra y los Sacramentos, en el aquí y ahora de la historia. Es Cristo mismo quien realiza la salvación, a través del ministro, sacramento de su presencia¹⁵.

La caracterización del ministro podemos englobarla bajo el término «ministerialidad», cuya dimensión espiritual es la «caritas pastoralis». Bajo la expresión «ministerialidad» podría condensarse «el modo típico y propio con que los ministros participan en el único sacerdocio de Cristo», en palabras de Juan Pablo II¹⁶. El Concilio entiende el ministerio como «vocación particular»: «Los que recibieron el orden sagrado (...) están destinados de manera principal y directa al sagrado ministerio por razón de su vocación particular» (LG 31). Esta condición de ministro en la Iglesia, surge del sacramento del Orden, y no se origina de un cambio en su relación cristiana con el mundo. Su condición teológica en la Iglesia no le adviene por este lado.

Ahora bien, la secularidad del ministro, viene modalizada desde su condición de «pastor», lo que supone una vivencia propia de la secularidad. Es esta destinación ontológica «principal y directa al sagrado ministerio» la que afecta a su relación con el mundo. De manera que «aunque algunas veces puedan tratar asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular», ésta no es su vocación «particular».

3. La vida consagrada

Contemplamos la vida consagrada en su esencia teológica, con independencia de la riqueza de terminologías y formas históricas de darse ese núcleo. El *Catecismo* también actúa así, abarcando con la expresión «Vida consagrada» desde la vida eremítica hasta las sociedades de vida apostólica, o las vírgenes consagradas. Los carismas del Espíritu que configuran el estado religioso tienen tal importancia en la realidad de la Iglesia peregrinante, que el Concilio Vaticano II ha podido decir que «aunque no pertenezca

15. Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Pastores dabo vobis*, 25.3.92, n. 15.

16. *Ibidem*.

a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y santidad» (LG 44, y *Catecismo* n. 914). En cualquier caso, la Iglesia en su estructura «histórica» es inconcebible sin el testimonio de los religiosos.

La vida cristiana modalizada por el carisma religioso aparece como una excepción, originada por el Espíritu, de la condición ordinaria de los fieles, tal y como la hemos expuesto anteriormente, al analizar la noción de laico. Lo que define eclesiológicamente al religioso, en la Iglesia y en el mundo, es su diferencia ante todo con el cristiano laico (puesto que el religioso puede ser a la vez ministro ordenado). La vida consagrada supone una «distancia real y voluntaria» de los valores del mundo y de un cierto estilo de vida¹⁷. Desde esta distancia «formal», los religiosos enriquecen al mundo y a la Iglesia con su propia vida y con su testimonio, tal como describe el Concilio Vaticano II en textos bien conocidos. Esta «diversa relación con el mundo» es, pues, el elemento eclesiológico relevante a la hora de identificar el «lugar» de la vida consagrada en la Iglesia, desde el cual se puede abordar su ulterior tratamiento y reflexión desde la Teología espiritual, el derecho canónico, la praxis pastoral y catequética¹⁸.

La evolución del «estado de vida consagrada» contempla formas de mayor o menor acercamiento «material» a las condiciones ordinarias de los fieles laicos (o, como titula el *Catecismo*, constituye «Un gran árbol, múltiples ramas»). Lo cual manifiesta visiblemente que el religioso existe en el mundo y para el mundo. Pero la «formalidad» de su carisma, aunque pueda abarcar «materialmente» actividades «seculares», implica siempre *de al-*

17. Cfr. J. M. R. TILLARD, *Religiosos, hoy*, Bilbao 1969, p. 82. IDEM, *La vita religiosa nella Chiesa*, «Claretianum» 26 [1986] p. 76.

18. En este sentido, la expresión espiritual (y canónica) de esta «distancia» hacia el mundo, se ha decantado en la tradición teológica bajo la fórmula «consejos evangélicos», como un modo de expresar la espiritualidad propia de la vida religiosa. Nos parece importante señalar este punto, porque, con independencia de los debates que plantee dicha expresión, no habría que olvidar la finalidad que persigue es la de resumir en una fórmula ese «apartamiento», y este es el motivo por el que el *Catecismo* lo recoge como modo de reflejar la identidad de la vida consagrada (ya desde el n. 914 con que abre su exposición sobre la Vida Consagrada). En efecto, «no ha sido una doctrina sobre los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia la que ha dado origen a la vida religiosa, sino que, al contrario, ha sido la existencia de los institutos religiosos la que ha provocado la elaboración de esa doctrina (...). Si se ha llegado a hablar de los consejos evangélicos (...) ha sido como consecuencia del esfuerzo teológico realizado para resumir en una fórmula breve y de valor técnico el apartamiento —al menos ascético o interior— del mundo que caracteriza la esencia de la vida religiosa» (J. L. ILLANES, *Mundo y santidad*, cit. en nota 1, pp. 185-186).

gún modo constituir al fiel cristiano que lo recibe en una condición teológica, en relación con el mundo, distinta a la del laico y del pastor (sea la vida eremítica, vírgenes consagradas, sociedades de vida apostólica, etc: las diferentes formas que relaciona el *Catecismo* bajo la expresión «Vida Consagrada»). En consecuencia, el carisma religioso implica, en mayor o menor grado, abandonar la posición (el «peculiari modo») que se tenía como laico en la dinámica inmanente al mundo, para asumir otro distinto. Así contribuyen los religiosos a la restauración del mundo en Cristo, para gloria del Creador y Redentor.

Estas rápidas consideraciones permiten, en nuestra opinión, enmarcar la doctrina del § 4 del *Catecismo*, y las implicaciones pastorales en él contenidas. Una adecuada exposición de la interrelación de tareas y ministerios favorecerá, sin duda, una catequesis coherente sobre la comunión de vocaciones en el interior de la Iglesia, a la luz del Concilio del Vaticano II.

Finalmente, queremos aludir a otro tema contenido en el *Catecismo*, y que refleja una profundización característica de la eclesiología conciliar.

IV. LA IGLESIA PARTICULAR

Se ha insistido en los últimos años en la recuperación que el Concilio ha supuesto de la Iglesia como «comunión de Iglesias particulares», tema ausente en la teología y en la praxis pastoral anterior al Concilio. Múltiples factores prepararon la revitalización conciliar de las Iglesias particulares¹⁹. En todo caso, y es lo que ahora interesa, la Iglesia particular no podía dejar de estar presente en el *Catecismo*, que lo hace emerger en el contexto de la «Catolicidad» como nota de la Iglesia, en el § 3, III. El *Catecismo* trasciende así una visión de la catolicidad como universalidad geográfica: «La palabra 'católica' —dice el *Catecismo*— significa 'universal' en el sentido de 'según la totalidad' o 'según la integridad'» (n. 830). La «integridad» de la Palabra y los sacramentos es la que encontramos en cada Iglesia particular en comunión con las demás, que pueden así ser denominadas por el *Catecismo* como «católicas».

Nos hallamos ante un tema igualmente nuevo —de otra parte, tan antiguo como la misma Iglesia— para la catequesis de los últimos siglos y que no dejará de llamar la atención. A la vez, goza de una actualidad insos-

19. Cfr. J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular*, Pamplona 1989.

layable, tanto en la vida interna de la Iglesia, como también por la trascendencia ecuménica que ha cobrado. El *Catecismo* dedica a la Iglesia particular cuatro números densos, los nn. 832-835. En ellos se recoge la doctrina más esencial del Concilio: los nn. 23 y 26 de *Lumen gentium*, junto con la referencia obligada a *Christus Dominus*, n. 11.

El Concilio Vaticano II apuntó en sus textos la inmanente relación que existe entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares. La Const. dogm. *Lumen gentium* expresó este aspecto del misterio de la Iglesia en la formulación de su n. 23, en el primer párrafo. El Concilio habla ahí de la doctrina del Sucesor de Pedro como principio y fundamento perpetuo y visible tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles; y añade en el mencionado párrafo: «Por su parte, los Obispos son, cada uno, principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares, formadas *ad imaginem* de la Iglesia universal, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Catholica existit*». Pertenece, pues, al misterio de la Iglesia, un modo de existencia histórica por el cual, sin dejar de ser *una et unica*, la Iglesia es a la vez *Corpus ecclesiarum* (cfr. LG 23/b).

La Eclesiología y la Ciencia canónica en los últimos años han reservado una detenida atención a las Iglesias particulares. Era lógico, ya que el Concilio designaba, con la expresión *corpus ecclesiarum*, una condición estructural de la Iglesia. La Iglesia como «comunidad de Iglesias» implica la entera visión de su forma peregrinante; es la Iglesia Católica la que es, a la vez, universal y local, según una dinámica de mutua inmanencia que se refleja en toda la ontología eclesial, en el ministerio (a la vez universal y local), y en la condición cristiana (incorporación por el Bautismo a la Iglesia Católica *en* una Iglesia particular).

Pero el Concilio no hizo de la Iglesia particular objeto directo de su sistemática, sino que sus afirmaciones sobre ella aparecen con ocasión de otros aspectos, como la vida litúrgica en la diócesis (*Sacrosanctum Concilium*), la acción misional de la Iglesia (*Ad gentes*), la autoridad (*Lumen gentium*; *Christus Dominus*; *Presbyterorum Ordinis*). Esto se explica, entre otras cosas, por la ausencia de una eclesiología propiamente dogmática en el tiempo anterior al Concilio, que ofreciese una sistemática aceptada y extendida, en la cual la Iglesia particular ocupase un lugar reconocido como elemento orgánico de la Eclesiología. Esto sólo se haría posible precisamente tras el Concilio Vaticano II.

Por estos motivos, entre otros, la teología de la Iglesia particular ha necesitado un tiempo de maduración tras el Concilio. La reflexión sistemática se veía en parte sorprendida por el magisterio conciliar. Necesariamente

te había que desarrollar las virtualidades de la afirmación de la Iglesia como «cuerpo de Iglesias». La base escriturística y patristica de esta «comunidad de Iglesias» está bien documentada en las fuentes. La mirada ha de dirigirse, en cambio, al núcleo dogmático contenido en la expresión *in quibus et ex quibus* (que recoge el *Catecismo* en el n. 833). En dicha formulación se encuentra una comprensión equilibrada de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares. El Concilio condensó en tales palabras una indicación certera de las dimensiones local y universal de la Iglesia.

Las opciones teológicas sobre la Iglesia particular poseen, en consecuencia, un relieve doctrinal y pastoral de gran alcance. En un inicio, se advirtió la escasa tradición del tema como objeto de reflexión científica en la teología católica. En algunos casos se han recorrido senderos de escasa utilidad. De una parte, un impulso deslumbrado por la Iglesia particular, tendía a oscurecer la dimensión universal de la Iglesia Católica. Y no cabe olvidar que en esta temática se halla implicada, de una u otra forma, la doctrina sobre el episcopado colegial y el primado del Papa en la Iglesia universal. De otra parte, tampoco sería acertada la reacción de salvaguardar la universalidad de la Iglesia —comunidad guiada por el episcopado universal *cum et sub Petro*— a costa de una depreciación de la consistencia propia de las Iglesias particulares, ya que su reconocimiento pertenece al patrimonio de la fe cristiana. A nivel de la reflexión teológica, sin embargo, puede decirse que la Eclesiología se encuentra ya en condiciones de ofrecer al menos un marco teológico común para nuestro tema, básicamente aceptado.

Hay que añadir que la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares ha sido objeto de atención por el magisterio ordinario sólo muy recientemente. Pablo VI se pronunció al respecto en un párrafo de la Encíclica *Evangelii nuntiandi*, recogido en parte por el n. 835 del *Catecismo*. Ha sido Juan Pablo II quien ha ofrecido una mayor atención a las Iglesias particulares. Es comprensible que la novedad misma del tema sugiriese una lógica reserva. El magisterio se encontró quizá sin precedentes en la tradición declarativa de los últimos siglos de la Iglesia. El Concilio Vaticano II constituye la primera ocasión en que la Iglesia ha ofrecido unas afirmaciones de importante contenido doctrinal sobre las Iglesias particulares. Sin embargo, en la actualidad se han decantado ya unas coordenadas doctrinales bien avaladas, y en cierto modo resumidas en la reciente Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre «algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión»²⁰. Se

20. Lleva fecha de 28 de mayo de este año. Su publicación tuvo lugar el 15 de junio. Trad. cast. en *Ecclesia* 4.7.1992, 1042-1046.

puede calificar este documento como un primer pronunciamiento doctrinal importante en el tema que nos ocupa, que recoge de alguna manera el discernimiento pastoral de estos primeros años posteriores al Concilio Vaticano II.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, la opción de incluir las Iglesias particulares en el contexto de la «Catolicidad» parece acertada entre las diversas posibilidades, a la vista de la sistemática del entero artículo eclesiológico. La Iglesia particular tenía que aparecer necesariamente en un *Catecismo* dirigido a configurar una catequesis inspirada en el Concilio. A la vez, habrá que estar a la espera de la recepción de uno de los temas eclesiológicos de mayor dificultad práctica a la hora de ser plasmado en un lenguaje comprensible, que a la vez sea completo en su contenido: «el misterio de la Iglesia particular, en síntesis, es el misterio de la presencia del *todo* en la *parte*, permaneciendo ésta como *parte del todo*»²¹. En ese aparente juego de palabras se ventilan aspectos claves de la eclesiología (Episcopado y primado, Eucaristía e Iglesia, Presbiterado, Iglesias separadas de Roma...). Su formalización teológica, que en gran parte ha logrado ya una aceptación común a nivel de especialistas, se abre ahora, en consecuencia, a la fase de incidencia real en la formación cristiana. Y lo que en el lenguaje teológico resulta inteligible, puede no serlo en la captación real de muchos cristianos (más tendente, en general, a una visión «administrativa» de la vida eclesial). Nos hallamos, pues, ante una ocasión privilegiada para una formación eclesiológica con hondura en el seno del Pueblo de Dios.

José R. Villar
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

21. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 1986, p. 158.