

DICASTERIO PARA LA EVANGELIZACIÓN

# Cuadernos del Concilio

*Materiales para la preparación  
del Jubileo 2025*



Adquiere el volumen completo  
con los 34 *Cuadernos* en:

[www.bac-editorial.es](http://www.bac-editorial.es)

CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA  
*LUMEN GENTIUM*  
SOBRE LA IGLESIA

CUADERNO 17



CUADERNO 17  
EL PUEBLO DE DIOS  
(LG 9-17)

SALVADOR PIÉ-NINOT

I. EL PUEBLO DE DIOS

La constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, consagró la expresión «pueblo de Dios» como calificación de la Iglesia entendida como realidad histórica y, a su vez, como categoría teológica. En efecto, después del capítulo primero de la *Lumen gentium* en que se aborda la naturaleza misteriosa de la Iglesia calificada como «sacramento», se afronta en el capítulo segundo sobre ¿quién es este sacramento? y se responde con el título de este capítulo II: «El pueblo de Dios», es decir, ¡todos los bautizados!

¿Pero, de dónde surge este título de «pueblo de Dios»? Una mirada a la Sagrada Escritura constata que la calificación de «pueblo de Dios» sirve para sintetizar los aspectos más relevantes de la vida de Israel, siendo tan central en el Antiguo Testamento por su referencia a todo Israel, como lo será en el Nuevo Testamento con su identificación con la Iglesia de Jesucristo. Es muy significativa la breve síntesis que recoge la LG: «El pueblo de Israel según la carne, que marchaba por el desierto, se llamaba ya Iglesia de Dios (cf. 2 Esd 13,1; Num 20,4; Dt 23,1ss). De la misma manera, el nuevo Israel, que camina en este mundo en busca de su ciudad futura permanente (cf. Heb 13,14), recibe también el nombre de Iglesia de Cristo (cf. Mt 16,18)» (LG 9).

1. El camino bíblico

De hecho, en el Antiguo Testamento se califica a Israel como el pueblo de la primera y antigua alianza. En efecto, para de-

signar los grupos humanos de una cierta extensión, las palabras hebreas que significan «pueblo», *'am* y *goy*, manifiestan dos elementos que lo constituyen: la comunidad de sangre y una estructura sociológica estable. Por un lado, *'am*, en singular (presente 1 826 veces), designa preferentemente Israel, «pueblo de Dios», mientras que *goyim* (561 veces), en plural, está reservado habitualmente a los pueblos y naciones extranjeras y paganas. Por otro lado, en la traducción de la Biblia en griego —conocida como los LXX—, la palabra *laós* traduce habitualmente «pueblo de Dios», mientras que *ethnè*, en plural, se aplica generalmente a las naciones paganas. Ya en el Nuevo Testamento *laós* aparece 140 veces, de las cuales 55 en los Evangelios y 84 en la doble obra de Lucas (Evangelio y Hechos). Esta anotación lingüística ya muestra que desde antiguo se sintió la necesidad de una palabra específica para expresar el carácter particular y propio de Israel, como «pueblo» tan diferente de los otros por su vocación, y que por su experiencia nacional adquirió una significación religiosa como aspecto esencial del designio de salvación que se fue revelando en su historia hasta aplicarse en el Nuevo Testamento a la Iglesia de Jesucristo.

## 2. «Pueblo de Dios» significa ser un «linaje perteneciente a Yahvé»

En el Antiguo Testamento «pueblo» se describe como una comunidad de personas que están unidas entre sí por los vínculos familiares y de origen próximo, con lengua, cultura e historia comunes. Y por esta razón, «pueblo de Dios» (*'am Yhwh*) está en la línea de la concepción hebrea del pueblo como familia, stirpe o parentela. De ahí, que identificarse como «pueblo de Dios» es reconocer que se es un «linaje perteneciente a Yahvé», cual «familia y parentela de Yahvé». En este contexto se comprende ya la sorprendente calificación de Yahvé como «padre» (Dt 32,5s), unida a la del pueblo de Israel como «hijo» e «hijos», es decir, «niños» que están en relación con Yahvé al que le pertenecen, así como la calificación de «parentela», «hijo primogénito», «heredero» y «patrimonio de Yahvé» (cf. Dt 14,1; 2 Re 4,13;

Rut 1,10.16; Ez 18,18; Ex 4,22). Esta comprensión está bien sintetizada en la aclamación: «dichosa la nación cuyo Dios es el Señor, el pueblo que él se escogió como heredad» (Sal 33,12). De ahí que sea correcto conceder gran importancia a esta idea de parentesco familiar en la terminología de la relación entre Dios y su pueblo, aún más si se tiene presente las expresiones igualmente claras en esta línea muy presentes en el Nuevo Testamento («hijos de Dios»...).

### 3. **La autocomprensión de Israel como «pueblo de Dios»**

Tal autocomprensión está resumida en Dt 7,6-9, que enumera los siguientes componentes constitutivos de Israel: ser un pueblo «santo» y consagrado; «de la propiedad» y del linaje de Dios; objeto del amor de Dios y del juramento que hizo a los padres del pueblo; sacado por Dios de la esclavitud de Egipto, y que mantiene por mil generaciones su «alianza» con los que le aman: «Porque tú eres un *pueblo santo* para el Señor, tu Dios; el Señor, tu Dios, te eligió para que seas, entre todos los pueblos de la tierra el pueblo de su propiedad. Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás, pues sois *el pueblo más pequeño*, sino que, por puro amor a vosotros y por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó el Señor de Egipto con mano fuerte y os rescató de la casa de la esclavitud del poder del faraón, rey de Egipto. Reconoce, pues, que el Señor, tu Dios, es Dios; él es el Dios fiel que mantiene su alianza y su favor con los que le aman y observan sus preceptos, por mil generaciones» (Dt 7,6-9).

Ahora bien, por el fracaso histórico de esta primera alianza será el profeta Jeremías que ofrecerá una renovada formulación de una «alianza nueva» que posibilite que sean «pueblo de Dios» en clave de interiorización, ya que se inscribirá «en su interior la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,33). De ahí la fórmula bíblica clásica de la alianza: «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Lev 26,12;

Ez 36,28; 37,27; Jer 31,33), retomada por el Nuevo Testamento en 2 Cor 6,16; Heb 8,10; Ap 21,3; que será definitiva para la comprensión teológica y espiritual del concepto veterotestamentario del «pueblo de Dios» y de su consiguiente realización en el Nuevo Testamento.

#### 4. El origen de la Iglesia como «la restauración del único pueblo de Dios»

La restauración del único pueblo de Dios es un concepto central que manifiesta como la misión de Jesús en continuidad con el Antiguo Testamento era la de «reunir el pueblo de Dios», tal como recuerda la dramática lamentación del mismo Jesús: «cuantas veces quise reunir a tus hijos como la gallina a sus pollitos» (Lc 13,34; Mt 23,37). Este planteamiento subraya la conexión histórica entre Jesús y la Iglesia naciente. De hecho, la reunión del pueblo de Dios disperso era una de las afirmaciones centrales de Israel a partir del exilio (cf. Dt 30,1-6; Is 11,12s; Ez 37,21s...), y para Jesús aparece realizada inicialmente en la comunidad de los doce —a imagen de las doce tribus del pueblo de Israel—, la futura Iglesia (cf. su vocación: Mc 3,14s; su misión: Jn 20,19-23; como receptores del Espíritu: Hch 1,13; 2,1, y como fundamento de la Jerusalén celeste: Ap 21,14 [G. Lohfink]).

De esta forma se define la Iglesia partiendo de Israel como el fragmento de este pueblo que creyó en Cristo y que está orientado hacia el Israel total de Dios, y es aquí donde la Iglesia se refiere directamente a Jesús como el Mesías salvador que lleva Israel a su término definitivo (cf. ya así, NA 4). De ahí la calificación conciliar de «pueblo mesiánico» (LG 10), inspirada por Y. Congar. Es seguramente en esta clave que esta nueva realidad de los seguidores de Jesús, conocida inicialmente con diversos calificativos como «el camino», «los discípulos», «los santos», «los nazarenos», «la secta o facción nazarena», «los cristianos», tomó como nombre definitivo «Iglesia», que es la traducción de la palabra hebrea *asamblea* (*qâhâl*), dada a «la reunión de Israel en el Sinaí como pueblo de la alianza», en

Dt 4,10; 9,10; 18,16; 23,1s; 31,30, y en el discurso de Esteban de Hch 7,38, y que se traducirá en griego como *ekklesía*, y de ahí, *Iglesia*.

## 5. En el Nuevo Testamento se identifica la Iglesia con el pueblo de Dios

Los títulos de Israel son aplicados a la Iglesia, comunidad cristiana, así: «pueblo de su propiedad» (Tit 2,14; cf. Dt 7,6), «rebaño» (Hch 20,28; 1 Pe 5,2; Jn 10,16), «esposa del Señor» (Ef 5,25; Ap 19,7; 21,2), «raza escogida», «nación santa» y «pueblo adquirido por Dios», sintetizados en un texto magistral de 1 Pe 2,4-10, así: «Acercándose a él, piedra viva rechazada por los hombres, pero elegida y preciosa para Dios, también vosotros, como piedras vivas, entráis en la construcción de una casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo... Vosotros, en cambio, sois un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un *pueblo adquirido* por Dios para que anunciéis las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa. Los que antes erais *no-pueblo*, ahora *sois pueblo de Dios*; los que antes *erais no compadecidos*, ahora sois *objeto de compasión*».

## 6. En la literatura paulina se muestra la Iglesia como «cuerpo de Cristo»

Para Pablo ser «cuerpo de Cristo» es posible gracias al bautismo ya «que hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo» (1 Cor 12,13; cf. Gal 3,28), y especialmente gracias a la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo que posibilita que los cristianos sean «cuerpo *de* Cristo» (1 Cor 12,27) y «cuerpo *en* Cristo» (Rom 12,5). Esta dimensión eclesiológica aparece como máxima expresión de la unidad propia de la comunidad cristiana con la imagen simbólica del cuerpo humano, como unidad social y por esto se equipará al

mismo Cristo (cf. 1 Cor 12,12-21) y, a su vez, subrayará la solidaridad interior de todo el cuerpo con los más débiles y pobres (cf. 1 Cor 12,22-27; cf. 1 Cor 11,22).

Ya en las cartas a los colosenses y a los efesios se aplica el concepto de «cuerpo de Cristo» a la Iglesia y al cosmos al afirmar que Cristo es «la cabeza del cuerpo, la Iglesia» (Col 1,18; cf. Ef 1,23) y «la cabeza de todo principado y potestad» (Col 2,10). La relación entre cuerpo y cabeza se vertebran en la imagen de la Iglesia así: «por el amor crezcamos hasta alcanzar del todo al que es la cabeza, a Cristo; gracias a él, el cuerpo entero está bien trabado y unido» (Ef 4,15s). Por esto de forma muy relevante se afirma que la Iglesia es «el cuerpo de Cristo» y «está llena del que Dios llenó con su plenitud» (Ef 1,23), siendo el lugar donde manifiesta Cristo ya que «en él reside “corporalmente” toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9; textos que recuerdan Jn 1,16: «de su plenitud todos hemos recibido»).

## 7. «La Iglesia es pueblo de Dios en la forma de cuerpo de Cristo»

La correlación entre los títulos neotestamentarios de «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo», que poco antes del Concilio Vaticano II fueron vistos con frecuencia de forma más bien antagónica, ha encontrado en prestigiosos teólogos relativamente recientes unas adecuadas articulaciones así: «La Iglesia es efectivamente el pueblo de Dios, que existe en la condición de cuerpo de Cristo» (Y. Congar), ya que «la Iglesia es pueblo de Dios solo en y por medio del cuerpo de Cristo» (J. Ratzinger). Teniendo presente además que «los dos centros (pueblo de Dios/cuerpo de Cristo) de una única elipse que es la Iglesia, se complementan y fecundan mutuamente» (J. Roloff, protestante), por esto se puede afirmar que «la Iglesia es pueblo de Dios en la forma de cuerpo de Cristo» (R. Repole). Y no sin razón, la LG 9 sintetizará esta comprensión con la expresión de «pueblo mesiánico» aplicado a la Iglesia, dado que «el pueblo de Dios, que es signo e instrumento de la salvación, es un pueblo mesiánico» (Y. Congar).

APUNTE HISTÓRICO  
SOBRE EL TÍTULO ECLESIOLÓGICO «PUEBLO DE DIOS»

Es importante tener presente que el título de «pueblo de Dios» aplicado a la Iglesia se encuentra de forma relativamente frecuente en los Padres de la Iglesia (san Ambrosio, Optato de Mileto, san Jerónimo...) y, particularmente, en san Agustín que lo usará ampliamente con esta afirmación central: «La Iglesia es el pueblo fiel disperso por todo el orbe», frase que será recogida por el primer y más relevante catecismo oficial de la Iglesia del siglo XVI: el *Catecismo del Concilio de Trento*. Además, es particularmente significativo y amplio el uso litúrgico de la expresión «pueblo» como sinónimo de Iglesia, que estará largamente presente en los más importantes textos litúrgicos ya desde los inicios de la Edad Media, y que será recogido posteriormente en el Misal Romano en sus diversas ediciones hasta el presente (antes del Concilio Vaticano II solo con 90 veces; en la nueva edición —<sup>3</sup>2000— con 2 700 veces).

Un lugar importante en la historia de la Iglesia es la concepción del iniciador del protestantismo, Lutero, que verá precisamente la expresión pueblo de Dios como una de las características más propias de la eclesiología cristiana, ya que «la Iglesia, es el pueblo de Dios desde los inicios hasta hoy» (*Weimarer Ausgabe*, 40/3, 505). A su vez, afirmará que es la mejor expresión del sacerdocio común de todos los bautizados en clave de igualdad sacerdotal y, por eso, para él sin tener necesidad de un ministerio sacerdotal específico.

Tal enfoque conllevó que la teología católica más común evitase durante largos años el título de pueblo de Dios, cosa que comportó, por ejemplo, su ausencia en los textos eclesiológicos del Vaticano I (1870), así como en la encíclica de Pío XII, *Mystici corporis* (1943). Con todo, fue en este último contexto que se relanzó este concepto a partir de estudios bíblicos y teológicos, generándose, a partir de la recepción de la *Mystici corporis*, un vivo debate sobre su relación y/o prioridad entre el título de «pueblo de Dios» —más usado por los protestantes—, y el título de «cuerpo de Cristo» más característico de los católicos. Por su parte, el Concilio Vaticano II sintetizará la dimensión cristológica-

ca del pueblo de Dios en el Nuevo Testamento citando por dos veces el nuevo y precioso título de «pueblo mesiánico» (LG 9).

## II. ¿CÓMO EL CONCILIO VATICANO II PRESENTA EL «PUEBLO DE DIOS» EN LA LG?

### 1. Una visión general

Se debe tener presente que el capítulo segundo actual de la *Lumen gentium* sobre el «pueblo de Dios», en su proyecto inicial presentado a los Padres del Concilio Vaticano II para su discusión en el aula conciliar, se situaba después de tratar la jerarquía de la Iglesia. Pero, a partir de diversas intervenciones de diversos padres conciliares este capítulo sobre «el pueblo de Dios» se adelantó al capítulo II, precediendo así al tema de la jerarquía de la Iglesia que finalmente se colocó como capítulo III. Este cambio de orden fue considerado, y con razón, como una «revolución copernicana que exige una constante revolución mental y que tendrá consecuencias inauditas» (card. Suenens, uno de los moderadores del Concilio) y, por esto, en esta línea y poco después de la clausura del Vaticano II, Y. Congar escribía así: «El tema del “pueblo de Dios” debería producir un impacto sobre todo el resto: sobre la idea de la Iglesia como sacramento de salvación, sobre la teología de la misión, sobre el aspecto de los ministerios jerárquicos...».

De esta forma, al partir de la imagen del «pueblo de Dios» se explicitaba la situación de historicidad propia de la Iglesia, y a su vez se mostraba lo que concierne globalmente a toda la Iglesia antes de toda distinción entre sus diversas «condiciones o estados de vida presente en ella» (laicado, consagrados y pastores; cf. LG 43). También así aparecía mejor la inserción de la jerarquía dentro de la comunidad como servicio a ella (cf. LG 24). A su vez, a partir del concepto de pueblo de Dios, se presenta su diversa pertenencia, ya sea en los católicos (cf. LG 14), ya sea en los cristianos no católicos (cf. LG 15), o ya sea de todos los hombres de buena voluntad dentro del plan de Dios (cf. LG 16), subrayando sus diversos niveles de «orientación» al pueblo de

Dios y evitando así la terminología más tradicional, pero quizá poco precisa por su carácter prioritariamente externo, de «miembros» de la Iglesia, y cerrando la segunda parte del capítulo II de la LG, con una perspectiva universal sobre la misión evangelizadora de la Iglesia (cf. LG 17).

Nótese que la expresión concreta «pueblo de Dios» se encuentra 39 veces en la *Lumen gentium*, y 33 en el resto de los textos conciliares. Además, en 14 ocasiones se presenta sin la adjetivación «de Dios»; en 3 se califica como «pueblo cristiano», «pueblo nuevo» y «pueblo fiel»; en 2 como «pueblo del Nuevo Testamento», y, finalmente, en una ocasión como «nuevo Israel» y «pueblo sacerdotal». Además, en algunos pasos se califica al pueblo de Dios como «nuevo» (LG 9, 13, 26), adjetivo que no se encuentra nunca en el Nuevo Testamento —pero que apareció en la literatura patristica post bíblica del siglo II (*Carta de Bernabé* y *5 Esdras*, los dos del siglo II)—, y que aquí parece surgir de nuevo más bien por similitud con la fórmula «alianza nueva» (cf. Lc 22, 20 / 1 Cor 11,25, cita de Jer 31,31; cf. así LG 9; UR 3; DV 4, 16; AG 4; PO 4...).

Generalmente, pues, «pueblo de Dios» designa el conjunto o la totalidad de los fieles que pertenecen a Dios y significa el pueblo que forma la Iglesia, aunque en algunos pocos casos se refiere a los fieles que se distinguen de sus pastores (cf. así, LG 23, 24, 26, 28, 45). Nótese, además, el novedoso título de «pueblo mesiánico» (dos veces en LG 9) que el mismo texto conciliar comenta así: «Este pueblo mesiánico, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano». De esta forma se subraya la centralidad eclesiológica del concepto de «pueblo de Dios», ya que «la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada aquí de figuras, sino plena y total realidad» (G. Philips).

El sentido de este capítulo radica en que indica ¿quién es esta Iglesia-sacramento?: el pueblo de Dios. A su vez, este capítulo hace emerger por encima de todas las diversas imágenes de la Iglesia la de «pueblo de Dios», superando así tanto la dominante categoría jurídica de «sociedad perfecta», divulgada por

el *Código de Derecho Canónico*, publicado en 1917, así como la más teológica de «cuerpo de Cristo», propuesta por Pío XII en la encíclica, *Mystici corporis* (1943), ya que ambas fueron muy influyentes antes del Vaticano II. En definitiva, la imagen «pueblo de Dios» sirve para superar la dualidad entre clero y laicado, liga íntimamente la Iglesia e Israel, ayuda a dar relieve a la liturgia, e insiste en la dimensión histórica de la Iglesia como sujeto socio-histórico concreto.

Este texto conciliar sobre el «pueblo de Dios» del capítulo II de *Lumen gentium* se desarrolla en dos grandes partes de este capítulo: en la primera, se presenta el «pueblo de Dios» surgido del sacerdocio común de todos los bautizados con sus carismas y su sentido de la fe (LG 9-12), y en la segunda parte, se presentan correlativamente los diversos modos de pertenencia al «pueblo de Dios» (los católicos, los cristianos no católicos y todos los hombres de buena voluntad), y se concluye con su misión evangelizadora (LG 13-17). He aquí con más detalle los diversos números de este capítulo II de LG.

## 2. El «nuevo» pueblo de Dios: ¿por qué y cómo? (LG 9-12)

**LG 9.** De forma finamente magistral se presenta la historia de este pueblo de Dios a partir de dos referencias bíblicas clásicas sobre el pueblo de Dios: la profecía de Jeremías y el texto de la primera carta de Pedro. En efecto, teniendo presente que Dios «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente, sino hacer de ellos un pueblo... Dios eligió a Israel para pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando poco a poco» hasta prever una nueva alianza profetizada por Jeremías: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,32). Esta nueva alianza realizada en Cristo fundamenta la Iglesia, como pueblo de Dios de los bautizados que son «un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un *pueblo* adquirido por Dios; y los que antes no eran ni siquiera pueblo, ahora, en cambio, son *pueblo de Dios*» (1 Pe 2,9-10).

Se ofrece, además, la que se puede llamar «carta constitucional» de la Iglesia preciosamente descrita con el nuevo título

de «pueblo mesiánico», que subraya el carácter cristocéntrico de este pueblo así: su cabeza es Cristo muerto y resucitado; su condición social es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios; su ley es el amor, exemplarizado en Cristo, y su fin es el reino de Dios. A su vez, se introduce el carácter «peregrinante» de la Iglesia, con una referencia a su visibilidad histórica gracias a ser «sacramento visible de esta unidad que nos salva». Y se concluye subrayando con gran realismo que «la Iglesia se inserta en la historia de los hombres destinada a extenderse por todos los países y avanza en medio de las pruebas y dificultades... Así, no deja de mantener la fidelidad perfecta a pesar de la debilidad de la carne».

**LG 10.** Representa el primer documento conciliar en que el magisterio se pronuncia explícitamente sobre el «sacerdocio común o general» de los bautizados y lo relaciona con el «sacerdocio ministerial» de los pastores. En efecto, este concilio opta por una formulación que está sacada de la encíclica de Pío XII, *Mediator Dei* de 1947, donde se recuerda que entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial «hay una diferencia que no es tanto de grado, como de esencia» (LG 10). Por eso el sacerdocio ministerial de los obispos y presbíteros no es un grado superior del sacerdocio común, propio de todos los bautizados, sino que se trata de dos formas «sacerdotales» que están a distinto nivel y por esta razón una no es «más» o «menos» que la otra (D. Vitali).

En definitiva, el sacerdocio común y general es el básico y fundamental de todos los bautizados que así forman parte del «pueblo sacerdotal» (LG 10), y por eso, la *Lumen gentium* repetirá dos veces que en la Iglesia hay «la misma dignidad y una verdadera igualdad entre todos los bautizados» (LG 32), teniendo presente, en cambio, la calificación del ministerio pastoral como *diakonía* (LG 24) y de la vida consagrada como «testimonio» (LG 44). Por otro lado, el sacerdocio ministerial de los pastores, fruto del sacramento del orden, está «ordenado» al servicio pastoral del sacerdocio común, gracias al «poder sagrado del que goza, configura y dirige al pueblo sacerdotal, realiza en la persona de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo» (LG 10).

La palabra que aquí puede crear dificultad es la de «sacerdocio», que se debe entender como equivalente a «mediación sagrada entre Dios y la humanidad». Tal expresión en el Nuevo Testamento se usa solo para todos los bautizados, que viven su existencia cristiana vivificada por la acción de Dios y de su amor, y ejerciendo así su «sacerdocio común» (cf. 1 Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), posibilitado por Jesucristo que es «el único mediador» (1 Tim 2,5). De esta forma la vida cristiana se convierte en una participación al único y sumo sacerdocio de Cristo (cf. Rom 12,1; Flp 2,17; 4,18; Heb 2,17; 13,15s).

Así, pues, no se trata en los dos casos del mismo aspecto del sacerdocio ya que, por un lado, el sacerdocio común califica la *existencia* personal de los bautizados como mediación sagrada entre la fe y la vida siguiendo a Jesucristo, por eso el pueblo de Dios es «pueblo sacerdotal» (LG 10). Y, por otro lado, el ministerio pastoral ordenado es manifestación tangible de la *mediación* sacerdotal personal de Cristo, por eso Juan Pablo II lo calificó justamente como «mediación ontológica *relacional*» (*Pastores gregis*, 44), para subrayar así que su carácter de mediación relacional al servicio del sacerdocio común no es puramente funcional, sino de naturaleza «constituyente» y, por tanto, «ontológica».

En cambio, cuando el Nuevo Testamento se refiere a los obispos y presbíteros se les califica sobre todo como «ministros» en clave de *diakonía* o servicio (cf. las precisas citas bíblicas de LG 24: Hch 1,17.25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tim 1,12). Será progresivamente en la historia de la Iglesia que se introducirá la palabra «jerarquía» para indicar a los pastores, así como el calificativo de «sacerdotes» aplicado a los presbíteros. Nótese que para precisar esta cuestión los dos decretos conciliares del Vaticano II sobre los miembros del «sacerdocio ministerial» de los obispos y de los presbíteros, prefirieron concretar su misión con los adjetivos «ministerial, pastoral y vital» titulándolos así: «Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos» (*Christus Dominus*), «Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» (*Presbiterorum ordinis*).

**LG 11.** Este texto analiza el ejercicio de este sacerdocio común a partir de la celebración de los siete sacramentos que con-

figuran la vida cristiana. La novedad conciliar es poner de relieve la dimensión eclesial concreta de cada sacramento, a veces olvidada, siguiendo un texto clásico de santo Tomás de Aquino. Así, para el bautismo se subraya la «incorporación a la Iglesia», y para la confirmación «una mayor unión con la Iglesia»; para la eucaristía se visibiliza en «la unidad del pueblo de Dios»; para la unción de los enfermos se indica «el bien del pueblo de Dios» y para el sacramento del Orden se indica «la misión pastoral» en el pueblo de Dios.

Las dos anotaciones más novedosas se refieren, por un lado, al sacramento de la penitencia ya que, junto al perdón sacramental, comporta la reconciliación eclesial dado que posibilita «la paz y la comunión con la Iglesia». Se trata de una reflexión histórico-teológica que promovió el teólogo carmelita Bartomeu Xiberta († 1967) con su tesis doctoral *Clavis Ecclesiae* que divulgó de forma relevante Karl Rahner, quien al parecer la sugirió para el texto conciliar y que ha servido para redescubrir la dimensión comunitaria y eclesial de la confesión sacramental.

La otra anotación es la propia del sacramento del matrimonio que de forma novedosa se la califica como «Iglesia doméstica» (LG 11) o «santuario doméstico de la Iglesia» (AA 11). El origen de tal fórmula eclesial se encuentra en Rom 16,5 (cf. 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flp 2), y será específicamente san Juan Crisóstomo quien describirá por primera vez la familia como «pequeña iglesia», expresión difundida por el teólogo ortodoxo Paul Evdokimov y muy promovida en la etapa preconciliar por los Equipos de matrimonios de nuestra Señora (1962).

**LG 12.** Se refiere al «pueblo profético» y representa un texto de una notable cualidad que trata en su inicio sobre el «sentido de fe (*sensus fidei*)» de todos los bautizados. Se trata una característica sobre la comprensión de los miembros del pueblo de Dios como «sujetos», y no «súbditos» en la Iglesia, lo cual representa una importante novedad conciliar. Es significativo, además, que este «consentimiento en la fe desde los obispos hasta el último fiel laico» sea el protagonista de la infalibilidad «en el creer» de todo el pueblo de Dios, precediendo la infalibilidad «en el enseñar», propia del magisterio eclesial, que se tratará en

LG 25. Ahora bien, tal infalibilidad del pueblo de Dios se da solo cuando se cumplen tres precisas condiciones: 1) que exprese un consentimiento «universal»; 2) que se refiera a la revelación; 3) que sea reconocida por el magisterio (cf. DV 8 ,10; LG 25).

Durante los primeros años postconciliares la cuestión del «sentido de la fe de los creyentes» ha tenido notable incidencia en la teología del laicado y fue retomada por la exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Christifideles laici* de 1988, donde afirma que «la participación en el oficio profético de Cristo por la que los fieles laicos son hechos partícipes del *sentido sobrenatural de la fe* de la Iglesia, que “no puede equivocarse cuando cree” (cf. Hch 2,17s; Ap 19,10)» (n. 14). En esta clave se comprende que sea invocado como una de las bases para la corresponsabilidad eclesial, especialmente del laicado, revalorizando las formas de sinodalidad y de consulta en la Iglesia. En esta línea, más recientemente el papa Francisco ha invocado este «sentido de la fe» de todos los creyentes especialmente en su primera exhortación apostólica, *Evangelii gaudium*, 119, y de forma muy relevante la ha presentado de nuevo en su *Discurso con motivo de los 50 años de la institución del Sínodo de los Obispos* (2015), así como en todo el proceso sinodal preparatorio, diocesano y continental (2021-2023) del Sínodo de los Obispos sobre la sinodalidad (octubre 2023).

Un segundo tema de LG 12 es su referencia a los carismas como expresión del carácter profético del pueblo de Dios. Se trata del único texto conciliar donde se trata de forma concreta sobre los carismas y en este caso de todo el pueblo de Dios. Por esto, quizá pueda extrañar que esta cuestión y la misma palabra no esté presente en referencia a la vida consagrada del cap. V de LG. De hecho, no será hasta después del Concilio Vaticano II que Pablo VI la proponga por primera vez aplicada a los fundadores de las Congregaciones e Institutos de la Vida Consagrada (1971: *Evangelica testificatio*, 11: «Carisma de los fundadores» y «carisma de la vida consagrada»; n. 32: «Carisma de los diversos institutos»).

De este modo, se percibe en este texto conciliar que describe el carácter profético de todo el pueblo de Dios, la voluntad de no caer en una confrontación —a veces presente en el pro-

testantismo y en algunos sectores católicos—, entre el carisma y la institución, dado además que el mismo ministerio pastoral es ya un carisma. No sin razón, exegetas eminentes han confirmado claramente que «la famosa distinción entre carismáticos y la autoridad de la Iglesia no se puede sostener, al menos según la autoconciencia de la Iglesia primitiva, ya que se funda en la falsa contraposición entre ministerio/derecho y Espíritu. Y es que es el mismo Espíritu el que establece el derecho» (H. Conzelmann, protestante). Por esta razón, «la oposición entre una Iglesia institucional de cuño judeocristiano, y una Iglesia carismática no tiene fundamento válido en los textos del Nuevo Testamento» (A. Vanhoye).

En este contexto referido a todo el pueblo de Dios, LG 12 concluye con estas atentas observaciones sobre su delicado discernimiento:

Estos carismas, tanto los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia. Los dones extraordinarios, sin embargo, no hay que pedirlos temerariamente ni hay que esperar imprudentemente de ellos los frutos de los trabajos apostólicos. El juicio acerca de su autenticidad y la regulación de su ejercicio pertenece a los que dirigen la Iglesia. A ellos compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino examinarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1 Tes 5,12 y 19-21).

### 3. Los tres vínculos eclesiales (LG 13-17)

**LG 13.** Como introducción a la pertenencia al pueblo de Dios se 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 clásica de la gracia (*gratia sanans, elevans et consumans*, con sus tres tratados teológicos de antropología: sobre el pecado, la gracia y la escatología), dado que los valores, las riquezas y las costumbres de los diversos pueblos la Iglesia asumiéndolos por el don de Dios que *los purifica, los eleva y los consuma*. Nótese que estos tres verbos ascendentes se repetirán de forma similar formando una gran

inclusión con el texto conclusivo de LG 17, para la comprensión de las tareas propias de la evangelización.

El segundo párrafo de LG 13 desarrolla de forma sugerente la eclesiología de comunión entre «las iglesias particulares/diocesanas», a través de la necesidad de su mutua «inter-comunicación/comunión». A su vez, se recuerda la preciosa dedicatoria de Ignacio de Antioquía en su carta a los Romanos (siglo II) donde describe por primera vez en la historia de la Iglesia el ministerio del papa, obispo de Roma, como el que *preside toda la asamblea del amor* que es la Iglesia. Así se subraya ya en los inicios de la Iglesia «el primado petrino» del papa como fuente y garantía de unidad en la diversidad de toda la Iglesia.

Como conclusión LG 13 abre a las diversas formas de pertenencia al único pueblo de Dios que se desarrollarán en LG 14-16, poniendo de relieve una formulación inclusiva central sobre «todos los hombres que están llamados a formar parte de esta unidad católica..., a la cual pertenecen de diversas maneras o están a ella orientados», que es una cita de santo Tomás de Aquino. A partir de este criterio se ponen de relieve los diversos grados de pertenencia y orientación a este único pueblo de Dios: los católicos (cf. LG 14), los cristianos no católicos (cf. LG 15), y los hombres de buena voluntad (cf. LG 16), siguiendo la perspectiva de la comunión, ya sea plena e íntegra o ya sea parcial, según diversos grados y formas.

Nótese que la eclesiología aquí presente y propia del Concilio Vaticano II es primariamente una «eclesiología de comunión» que expresa así su ser sacramental y que comporta una concepción de la Iglesia como una realidad orgánica constituida por lazos primariamente teológico-espirituales que la realizan como «comunidad de fe, esperanza y amor» (LG 8). Y esta «comunidad sacramental de creyentes» se expresa a través de los tres vínculos que la configuran como son: *la profesión de fe o FE; la celebración sacramental o SACRAMENTOS; y la COMUNIÓN con el ministerio pastoral.*

**LG 14.** Explicita la pertenencia y orientación a este pueblo de Dios a partir de la realización plena de los tres vínculos eclesiales de la Iglesia católica que son: la *fe* y los *sacramentos*,

como básicos, y la *comunión* eclesial con el ministerio pastoral (papa y obispos y los presbíteros como sus colaboradores), como ministerio «diaconal» que atestigua la fe y a los sacramentos. De esta forma los tres vínculos visibles y externos remiten a su dimensión teológica e interior; precisión que falta en el correspondiente canon 205 del Código de Derecho Canónico al subrayarse con dos citas precisas de san Agustín: la primera sobre la necesidad de «tener el Espíritu de Cristo» y, la segunda y de forma relevante la importancia de que tal vinculación visible no sea solo con el «cuerpo», sino también lo sea con el «corazón», gracias a «la permanencia en el amor» (LG 14). ¡He aquí la mejor síntesis conciliar de lo que es la comunión eclesial plena —interno/externa—! He aquí cada uno de los vínculos:

1) *El vínculo de la profesión de fe o la fe.* La confesión de fe comporta una referencia central al Credo o Símbolo de la fe, que profesamos en la eucaristía, ya sea en su fórmula más breve y antigua de origen bautismal como es el «credo (o *símbolo*) apostólico» (a partir del siglo III), o ya sea en su fórmula más amplia y teológica como es el «credo (o *símbolo*) nicenoconstantinopolitano», que fue fruto de los dos primeros concilios ecuménicos (Nicaea, año 325, y Constantinopla, año 381).

La centralidad del credo fue subrayada por el mismo papa Pablo VI que en 1968 presentó una nueva formulación más actualizada del Credo, unida a diversas propuestas de aquel momento por parte de teólogos y catequetas sobre la posibilidad de encontrar «fórmulas breves de la fe» más adaptadas a nuestro mundo. Posteriormente, revestirá un significado muy relevante para la fe católica la síntesis magisterial ofrecida por Juan Pablo II en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) y en su *Compendio* (2005).

2) *El vínculo litúrgico de los sacramentos.* Pone de manifiesto el carácter central de la celebración de estos, comenzando por el bautismo y la eucaristía como «sacramentos principales o mayores», simbolizados por el agua —el bautismo— y la sangre —la eucaristía—, surgidas, según Jn 19,34, del costado del crucificado, citada por el Concilio de Vienne (año 1311) y retomada por el Concilio Vaticano II (SC 5 y LG 3). Teniendo presente que el Vaticano II ha proclamado con fuerza que la Eucaristía es «la

fuente y el culmen de toda la vida cristiana» (LG 11), ya que es «el sacramento de la unidad eclesial» y la síntesis e todos los demás sacramentos ya que «lo que es común a todos los sacramentos se atribuye por antonomasia a la eucaristía por su excelencia» (santo Tomás de Aquino).

3) *El vínculo servicial-diaconal de la comunión.* «Los pastores elegidos para pastorear como ministros» (LG 21), forman el «vínculo de comunión» —también llamado «jerárquico»— de la Iglesia (LG 14), ejercido por el papa y por los obispos con los presbíteros como «cooperadores del orden episcopal» (LG 28). Su carácter «servicial» y «diaconal» es bien subrayado por un texto paradigmático de LG 24 confirmado con sus citas bíblicas, que dice así: «Este oficio que el Señor ha confiado a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que las sagradas Escrituras califican como *diaconía o ministerio* (cf. Hch 1,17.25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tim 1,12)».

Con toda razón, Juan Pablo II subrayaba que «de entre los elementos que expresan la imagen verdadera y propia de la Iglesia en el Vaticano II está la doctrina de la Iglesia como *pueblo de Dios* y de la autoridad jerárquica como *servicio*» (*Constitución apostólica* que presenta el nuevo *Código de Derecho Canónico*, 1983).

#### 4. **La «orientación» de todos los hombres hacia la Iglesia**

**LG 15.** *Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial: los cristianos no católicos.* El Vaticano II además de tratar de los católicos como aquellos que tienen la plenitud de los tres vínculos citados, describe «los cristianos no católicos» como aquellos que no los tienen, o no los viven «en su integridad», o «plenamente», ya sea la profesión de fe, ya sea los sacramentos, o ya sea la comunión con el ministerio pastoral (particularmente el papa). Con referencia a los sacramentos, el decreto conciliar sobre ecumenismo, indica al bautismo como «vínculo sacramental de unidad e inicio que apunta a la incorporación plena en la comunión eucarística» (UR 22). De hecho, con las

Iglesias de Oriente se comparten los mismos sacramentos, en cambio, con las *Confesiones* de la Reforma hay diferencia en la eucaristía y el sacramento del Orden, así como en la misma concepción de la sacramentalidad (cf. *Ut unum sint*, 50, 62, 66, 79).

En definitiva en un contexto más general LG 15 valora muy significativamente notables aspectos presentes en las confesiones cristianas no católicas (ortodoxos, protestantes, anglicanos...), así: «Son muchos los que veneran la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida y manifiestan un amor sincero por la religión, creen con amor en Dios Padre todopoderoso y en el Hijo de Dios Salvador y están marcados por el bautismo, por el que están unidos a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales otros sacramentos. Algunos de ellos tienen también el episcopado, celebran la sagrada eucaristía y fomentan la devoción a la Virgen Madre de Dios».

**LG 16.** *La «orientación» de todos los hombres a la Iglesia:* Este número se centra en los «no cristianos» descritos como «los que todavía no han recibido el Evangelio [...] y están orientados hacia el pueblo de Dios de diversas maneras». El lugar inicial se reserva al pueblo judío y a los musulmanes, destinatarios que se retomarán en la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas de *Nostra aetate*, en el número 3, sobre «los musulmanes», y más extensamente en el 4, sobre el «pueblo judío».

Como contexto relacionado como marco de todas las religiones LG 16 recuerda unos fundados interrogantes teológico-fundamentales con estas palabras ya presentes en la introducción de *Nostra aetate*: «Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el hombre y cuál el sentido y fin de nuestra existencia? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?» (NA 1).

En la segunda parte de LG 16 se describe todos aquellos que «buscan entre sombras e imágenes el Dios desconocido» y se afirma la posibilidad de salvación con una formulación precisa, teniendo presente a los que «sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios conocida a través de los que les dice la *conciencia*». Con esta significativa y única cita de la *conciencia* en LG 16 referida a los no cristianos, la LG se une a las más de cincuenta veces que aparece en el Vaticano II, especialmente en *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*, entendida como «el núcleo más secreto y el sagrario del hombre en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella» (GS 16). Por eso, el decreto sobre la libertad religiosa concluirá de forma muy respetuosa y clara que «cada uno tiene el deber y el derecho de buscar la verdad en materia religiosa para formarse juicios verdaderos y rectos de *conciencia*» (DH 3).

En definitiva, en LG 16 se presenta con fuerza la voluntad salvífica universal de Dios para todos los hombres y mujeres honestos de buena voluntad, aunque su resultado solo sea conocido por Dios, y en este contexto la *Gaudium et spes* la relanzará bellamente al afirmar que «Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, *de un modo conocido solo por Dios*, se asocie a este misterio pascual» (GS 22). Formulación similar que se encuentra en un texto conciliar misionero donde se recuerda que «aunque Dios, *por caminos conocidos solo por él* puede llevar a la fe a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia» (AG 7).

**LG 17.** *El nuevo sentido de la misión evangelizadora.* Presenta el tema de la misión de la Iglesia de forma más bien austera en el contexto de la universalidad del pueblo de Dios (cf. LG 13-17), en cuya conclusión se presenta las tres dimensiones teológicas ascendentes de la misión de la Iglesia. En efecto, este texto parte del mandato misionero de Mt 28,18-20, el cual debe llevarse «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8),

y de la urgencia de este mandato («¡Ay de mí si no anunciare el Evangelio!»: 1 Cor 9,16), para concluir con términos que proponen el objetivo propio de esta misión como es: «Enviar predicadores hasta que las nuevas iglesias estén plenamente formadas y ellas mismas puedan continuar la tarea de evangelización» (LG 17).

Además, la evangelización, unida al verbo evangelizar usados escasamente en LG (8, 17, 27, 35), viene preciosamente descrita como ayuda del don de Dios «para que todo lo bueno que hay sembrado en el corazón y en la inteligencia de los hombres, o en los ritos particulares, o en las culturas de los pueblos, no solo no se pierda, sino que mejore, se desarrolle y llegue a su perfección para gloria de Dios» (LG 17). Es aquí donde se trasluce la triple dimensión teológica ascendente de la evangelización radicada en el don de Dios que hace posible que la vida humana, *se fortalezca, se desarrolle y se lleve a su perfección*.

Se trata de cerrar una gran inclusión entre LG 13: *purifica, eleva y consume* con LG 17: *se fortalezca, se desarrolle y se lleve a su perfección* con tres verbos similares que recuerdan la función del don de Dios de la gracia en la vida humana y son eje para la comprensión que el Vaticano II tiene de la Evangelización, aunque esta expresión esté poco presente y no se divulgue con fuerza sino a partir de Pablo VI con *Evangelii Nuntiandi* (1975). De este modo, la evangelización —como anuncio y testimonio— presenta de forma ascendente una dimensión primera de «purificar y fortalecer»; una dimensión segunda de «desarrollar y elevar»; y una dimensión última de «consumar y perfeccionar». La clave cristológica de esta orientación se revela en el texto sobre la Iglesia y el mundo donde se afirma con una formulación histórico-antropológica feliz que «el Señor es el fin de la historia y de la civilización, centro del género humano, gozo de todos los corazones y plenitud de sus aspiraciones» (GS 45).

No es extraño que este texto conciliar concluya con una brillante oración así: «De esta manera, la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo y para que, en Cristo, cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos».

## 5. La categoría «pueblo de Dios» en LG y en otros documentos conciliares

La importancia de la categoría «pueblo de Dios» emerge aún más por su relación con el conjunto de los documentos conciliares. En efecto, si la *Lumen gentium* es la «carta magna» del Concilio Vaticano II, el capítulo II sobre el pueblo de Dios constituye en cierto modo el marco donde se pueden incorporar los diversos documentos conciliares. Así, LG 10-11, puede relacionarse con *Sacrosanctum Concilium*; igualmente se confrontan con LG 13 los decretos que tratan de los ministerios y de las diversas condiciones de vida en la Iglesia (*Christus Dominus*, *Presbiterorum ordinis*, *Optatam totius*, *Apostolicam actuositatem*, *Perfectae caritatis* y, asimismo, *Gravissimum educationis*), como también de Iglesias particulares concretas (*Orientalium Ecclesiarum*). LG 14 puede referirse para la cuestión de la fe a la *Dei Verbum*. A su vez, LG 15 tiene su punto de referencia en *Unitatis redintegratio*, y LG 16 con *Nostra aetate* y *Dignitatis humanae*, y, en un marco más amplio, en la misma *Gaudium et spes*. Con razón se puede afirmar que «el pueblo de Dios es la categoría privilegiada, el eje decisivo del nuevo modelo de Iglesia que el Concilio Vaticano II propuso laboriosamente y, a su vez, con gran coraje» (D. Vitali).

### APUNTE ECLESIOLÓGICO-PASTORAL SOBRE LA PERTENENCIA AL PUEBLO DE DIOS

Puede ser útil como conclusión mirar el Evangelio en el cual se encuentran diversos grados de relación y de vínculos externos con Jesucristo que pueden ayudar a aproximarse mejor a los «varios modos» de pertenencia a la Iglesia. Así, comenzando por los más alejados se encuentran los oyentes y los observadores ocasionales de Jesús...; después los que buscan ayuda especial como los enfermos, los pecadores, los marginados...; un poco más próximos son los discípulos y seguidores de Jesús entre los cuales unos más interesados como Zaqueo, Nicodemo y José de Arimatea...; finalmente y de forma rele-

vante aparecen los doce más próximos con el grupo más íntimo de Pedro, Juan y Santiago...

No es extraño pues que poco después del Vaticano II en 1966 Pablo VI hablase con una formulación atenta y novedosa de «la pertenencia inicial o parcial a la Iglesia basada en el bautismo y en una cierta fe, aunque orientada a la plenitud de la única Iglesia». Y además años después presentase una expresión de esta realidad muy significativa convertida en muy divulgada —y quizá no exenta de ambigüedades—, como es la de «cristianos no practicantes» (*Evangelii nuntiandi*, 21).

Igualmente, conviene tener presente la creciente asimetría entre los que comparten una significativa pertenencia en la Iglesia y los inactivos, así como el crecimiento de la increencia que conlleva una experiencia desconcertante y difícil como es el ser un «pequeño rebaño» (Lc 12,32) y un «resto fiel» (Rom 9,27). Con todo, se debe tener presente que «una Iglesia que es consciente de su minoría, tiene más vivo el sentido del testimonio» (C. M.<sup>a</sup> Martini). Conviene aquí asumir tal realidad como llamada a ser más Iglesia «en misión» que, aunque «pequeña» tiene la voluntad evangélica de ser «levadura en la masa» (Lc 13,21), de los pocos que representan en sí «la luz y sal de la tierra» (Mt 5,13), ya que Cristo se hace presente “en los hermanos por más pequeños que sean» (Mt 25,40), dado que según el Vaticano II en «estas comunidades, aunque muchas veces sean pequeñas y pobres o vivan dispersas, está presente Cristo quien con su poder constituye a la Iglesia, una santa, católica y apostólica» (LG 26).

Conviene recordar aquí la lúcida reflexión del papa Benedicto XVI sobre las minorías creativas: «Yo diría que normalmente son las minorías creativas las que determinan el futuro y, en este sentido, la Iglesia católica debe comprenderse como minoría creativa que tiene una herencia de valores que no son algo del pasado, una realidad muy viva y actual» (Praga 2009). Por su parte el papa Francisco comenta: «Precisamente en esta época, y también allí donde son un “pequeño rebaño” (Lc 12,32), los discípulos del Señor son llamados a vivir como comunidad que sea sal de la tierra y luz del mundo (cf. 5,13-16)» (EG 92).

### III. LA RECEPCIÓN ECLESIAL POSTCONCILIAR DE LA TEOLOGÍA DE PUEBLO DE DIOS

#### 1. La crítica a este título en el Sínodo de los Obispos de 1985

Veinte años después del Concilio Vaticano II el papa Juan Pablo II propuso un Sínodo de los Obispos extraordinario (1985) como balance del primer postconcilio, especialmente en sus cuatro constituciones: *Dei Verbum* (DV), *Sacrosanctum Concilium* (SC), *Lumen gentium* (LG), *Gaudium et spes* (GS). En la relación final, se afirmaba críticamente que sobre el título de pueblo de Dios «no podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia» (II.A.3). En este contexto, ya la Comisión Teológica Internacional en 1985, observaba que, aunque «la expresión “pueblo de Dios” ha llegado incluso a designar la eclesiología del Concilio, debe excluirse radicalmente una interpretación del término “pueblo” en un sentido exclusivamente biológico, racial, cultural, político o ideológico» (2.2). Y de hecho se puede constatar que a partir de este Sínodo de los Obispos del 1985 el nombre de «pueblo de Dios» redujo progresivamente su presencia y en cierto sentido su uso.

#### 2. El relanzamiento de este título por el papa Francisco

Ahora bien, pasada una larga etapa postconciliar, el papa Francisco relanzará este título y así ya poco después de ser elegido subrayaba que «la imagen de la Iglesia que más me gusta es la del santo pueblo fiel de Dios. Es la definición que más empleo yo y está tomada del número 12 de la *Lumen gentium*. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico. Dios, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe una identidad plena sin pertenencia a un pueblo. El pueblo es sujeto. La Iglesia es el pueblo de Dios caminando en la historia, en medio de alegrías y de dolores» (Entrevista con P. Spadaro, sj, 2013).

A su vez, es significativo que a pesar de que en la teología europea después del Sínodo del 1985 se redujese la presencia de la imagen «pueblo de Dios», y en cierto sentido su uso, se continuó desarrollando en la forma argentina más cultural y popular, y menos político-ideológica, de la teología de la liberación, es decir, de la teología del pueblo siguiendo los pasos del Vaticano II. En definitiva, el papa Francisco «asume, enriquece y universaliza la teología argentina del pueblo de Dios y la pastoral popular; porque incluye una eclesiología, una teología de la cultura y de la historia, con una teología pastoral» (C. M. Galli).

Es obvio que, además en su primera exhortación apostólica, *Evangelii gaudium*, en no pocos rasgos recuerda esta teología argentina del pueblo. Así, tiene una predilección por la expresión de «pueblo fiel» (EG 96), que explícitamente reconoce que «todo el pueblo de Dios anuncia el Evangelio» (cf. EG 111-134), ya que como «*misterio* hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG 111). Es ese pueblo en su conjunto quien anuncia el evangelio, ya que Dios «ha elegido convocarnos como pueblo y no como seres aislados...; nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida de una comunidad» (EG 113).

En esos textos se oyen ecos bíblicos y conciliares, pero también de la teología del pueblo, sobre todo en lo referido a los pueblos, sus culturas y su historia ya que «este pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tienen su cultura propia... Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios... La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe» (EG 115).

Nótese, además, que Francisco, cuando habla del pueblo de Dios, se refiere a su «rostro pluriforme» (EG 116) y, gracias a la diversidad de las culturas que lo enriquecen. Así responde implícitamente a la objeción sobre el riesgo de uniformizar las diferencias de clase, en un conglomerado fácilmente manipulable por un líder carismático. De hecho, explícitamente rechaza el

modelo de la esfera, «donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros». Y le contraponen el «del *poliedro*, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad». Al final del mismo párrafo lo aplica al orden civil global y nacional, afirmando: «es la conjunción de pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos» (EG 236). En cuanto a la Iglesia, se refiere, a su «multiforme armonía que atrae» (EG 117). La armonía supone unidad de y en la diversidad, aludiendo a la interculturalidad. Ya que «tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en este poliedro lo mejor de cada uno» (EG 236).

Para relacionar de forma original el pueblo de Dios con el ministerio pastoral, usa además la famosa imagen de *la pirámide invertida*, así:

Jesús constituyó la Iglesia colocando en su cima al colegio apostólico, en el cual Pedro es la «roca» (cf. Mt 16,18), aquel que ha de «confirmar los hermanos en la fe» (cf. Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso los que ejercen la autoridad se califican como «ministros», porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada obispo, sirviendo al pueblo de Dios, llega a ser para la porción de la grey que le ha sido encomendada, «vicario de Cristo» (LG 27), vicario de Jesús que en la Última Cena se inclinó para lavar los pies de los apóstoles (cf. Jn 13,1-15). Y en un horizonte similar, el mismo sucesor de Pedro no es sino el *servus servorum Dei* —«el servidor de los servidores de Dios»— (FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* [17-10-2015]).

Por eso, el papa Francisco siguiendo esta orientación ha propuesto más recientemente un nuevo título papal de «Primado diaconal» (2017).

El papa Francisco además recuerda en el discurso de 2015 que «en la exhortación apostólica, *Evangelii gaudium* he subrayado como el “pueblo de Dios es santo por esta unción que lo hace

infalible *in credendo*” (n. 119), agregando que “cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de instrucción de su fe, es un agente evangelizador” (n. 120) [...]. El *sensus fidei* —el *sentido de la fe* de todo el pueblo de Dios— impide separar rígidamente entre *Ecclesia docens* —la *Iglesia que enseña*— y *Ecclesia dicens* —la *Iglesia que cree*—. En efecto, «una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar “es más que oír” (n. 117). Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, obispo de Roma: una en escucha de los otros, y todos en la escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Jn 14,17), para conocer lo que él “dice a las iglesias” (Ap 2,7)».

En este contexto de dar prioridad a la imagen de «pueblo de Dios» se comprende que se desarrolle con el concepto de la sinodalidad a partir de ese discurso de 2015 citado con estas palabras: «El camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio», y por esto «el camino sinodal comienza escuchando al pueblo, que “participa también de la función profética de Cristo” (LG 12), según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: “Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet” (Lo que toca a todos, debe ser tratado por todos)». Por eso se puede decir con san Juan Crisóstomo «Iglesia y Sínodo son sinónimos».

Y concluye así este discurso paradigmático de 2015 para no quedarse en una visión solamente intraeclesial: «Nuestra mirada se extiende también a la humanidad. Una Iglesia sinodal es como un estandarte alzado entre las naciones (cf. Is 11,12) en un mundo que —aun invocando participación, solidaridad y la transparencia en la administración de lo público— a menudo entrega el destino de poblaciones enteras en manos codiciosas de pequeños grupos de poder. *Como Iglesia que “camina junto” a los hombres*, partícipe de las dificultades de la historia, cultivamos el sueño de que el redescubrimiento de la dignidad inviolable de los pueblos y de la función de servicio de la autoridad podrán ayudar a la sociedad civil a edificarse en la justicia y la fraternidad, fomentando un mundo más bello y digno del hombre para las generaciones que vendrán después de nosotros (cf. *Evangelii gaudium*, 186-192, y *Laudato sí'*, 156-162)».

APÉNDICE  
BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

- Y. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios»: *Concilium* 1 (1965) 9-33.  
— *Un pueblo mesiánico* (Cristiandad, Madrid 1976).
- C. M. GALLI, «La eclesiología del pueblo evangelizador del papa Francisco», en ÍD. – A. SPADARO (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Sal Terrae, Santander 2016) 51-77.
- W. HENN, *Church. The People of God* (Burns & Oates, Londres 2004).
- P. HÜNERMANN, «Kirche als Volk Gottes», en ÍD. – B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2* (Herder, Friburgo 2004) 371-404.
- W. INSERO, *Il «Popolo» secondo Francesco* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2018).
- G. LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios* (San Pablo, Madrid 1999).
- S. MADRIGAL, *De pirámides y poliedros. Señas de identidad del pontificado de Francisco* (Sal Terrae, Santander 2020).
- G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, I (Herder, Barcelona 1968) 161-275 (LG 9-17).
- S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología* (Sígueme, Salamanca 2007) 149-154, 259-288.  
— «La eclesiología del papa Francisco»: *Atualidade Teológica XXII/59* (2018) 255-286 (especialmente el epígrafe «Una Eclesiología del pueblo de Dios», 259-262).  
— *La sinodalidad como el «caminar juntos» en la Iglesia* (CPL, Barcelona 2021).
- J. RATZINGER, «Iglesia como pueblo de Dios», en ÍD., *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987) 16-33.  
— «Prólogo a la nueva edición», en J. RATZINGER, *Obras completas. I: Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (BAC, Madrid 2015) 11-20.
- R. REPOLE, *L'eclesiologia di papa Francesco* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2017).
- J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco* (Sal Terrae, Santander 2017).
- D. VITALI, *Popolo di Dio* (Citadella, Asís 2013).  
— «Il popolo di Dio», en S. NOCETTI – R. REPOLE (eds.), *Comentario ai Documenti del Vaticano II. 2: Lumen gentium* (EDB, Bolonia 2015) 143-208 (cap. II).