

QUIN «NOM» PER A L'ESGLÉSIA? EL DEBAT POSTCONCILIAR

Joan PLANELLAS I BARNOSELL

Adreça: Padró, 11
17142 VERGES (Girona)
E-mail: joan.planellas@gmail.com

Resum

En l'escaiença del cinquantè aniversari de la Constitució *Lumen gentium*, el present estudi se situa en el debat postconciliar relatiu a concretar una adequada descripció del misteri de l'Església. S'exposen les oscil·lacions efectuades en els últims cinquanta anys amb relació als conceptes de Poble de Déu, Cos de Crist, comunió i sagrament; per indicar com, després d'uns anys de relativa penombra, la gran noció conciliar ha estat la de Poble de Déu, que sembla tornar a emergir, sobretot a redós de l'Exhortació *Evangelii gaudium* del papa Francesc. Retornar a aquesta noció clau de la *Lumen gentium*, vol dir subratllar el primat absolut de la vida teològica, és a dir, el primat de la gràcia per sobre dels ministeris, posats al servei de la vida eclesial. Amb tot, prendre el concepte de Poble de Déu com a noció clau, implica fer-ho amb molta precaució, ja que ha de ser degudament complementat amb les altres nocions més «predicatives», que ajudin a aclarir aquesta noció més «subjectiva», per tal de no caure en els mateixos o altres paranys que portaren el concepte a un cert desencís, sobretot passats els primers vint anys del Concili Vaticà II.

Paraules clau: Poble de Déu, Església comunió, Església sagrament, primat de la gràcia, papa Francesc, eclesiologia postconciliar.

Abstract

At the time of the 50th anniversary of the Constitution Lumen gentium, this study is concerned with the post-Council debate that involves formulating a suitable description of the mystery of the Church. It sets out the changes that have taken place in the last 50 years in relation to the concepts of the People of God, the Body of Christ, communion and sacrament. It shows how, after years of relative shadow, the great conciliar notion has been the People of God, which seems to re-emerge, especially

following Pope Francis's exhortation Evangelii gaudium. Returning to this key idea of Lumen gentium implies underlining the absolute primacy of theological life, in other words, the primacy of grace over the ministries which are laid at the disposal of Church life. All in all, taking the concept of the People of God as a key notion involves taking extreme care, since it has to be duly complemented by the other more "defining" notions that help to clarify this more "subjective" notion, so as not to fall into the same or other traps which would lead to a certain disenchantment, especially the first 20 years had passed since Vatican II.

Keywords: *People of God, Church communion, Church sacrament, primacy of grace, Pope Francis, post-Council ecclesiology.*

1. INTRODUCCIÓ

«És possible definir l'Església?», es preguntava Yves M. Congar poc abans del Concili Vaticà II. «No és segur que una definició d'acord amb les regles de la lògica formal sigui "possible"», contestava agudament el que esdevindria el gran eclesiòleg del Concili Vaticà II. I, tot glossant un passatge de Charles Journet, afegia: «D'una banda, en efecte, la realitat que anomenem Església "és massa rica per embolcallar-la amb un únic concepte i respondre amb un sol nom". D'altra banda, encara que estigui formada per homes, l'Església és una realitat sobrenatural».¹ Aquesta encertada observació de Congar no la podem obviar. Tan sols es pot acarar la realitat eclesial d'una manera descriptiva. D'aquí que el mateix Nou Testament presenti l'Església amb una multitud de termes i, principalment, d'imatges, metàfores i símbols que descriuen diversos aspectes de la mateixa realitat i que es complementen els uns als altres. Aquests «noms» aplicats a l'Església poden ser agrupats al voltant de les imatges bíbliques de Poble de Déu, Cos i Esposa de Crist, Temple de l'Esperit Sant, pleta i ramat de Déu, conreu o camp, edifici de Déu i Mare nostra, que els passatges de *Lumen gentium* 6 i 7 recullen àmpliament.² Però, els «noms» o els conceptes per descriure el misteri de l'Església no acaben aquí. Poc més tard, la reflexió dels Pares, a més d'aprofundir en els anteriors, hi afegirà els d'arca, nau, casta meretriu, columna i fraternitat.³ Més tard, a partir de l'Edat Mitjana i del sorgiment pròpiament dit del tractat sobre l'Esglé-

1. Yves. M. CONGAR, «Peut-on définir l'Église? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent a le faire», en Jacques LECLERCO, *L'homme, l'oeuvre et ses amis*, Paris: Casterman 1961, 233-254 (= Yves M. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris: Du Cerf 1964, 21-44; aquí, 41-42).
2. Cf. Lucien CERFAUX, «Las imágenes simbólicas de la Iglesia en el Nuevo Testamento», Guillermo BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, t. I, Barcelona: Juan Flors 1966, 309-323.
3. Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg: Müller 1964.

sia, es consagraran els noms de congregació, Església militant i triomfant, Regne i Cos místic de Crist. La Reforma protestant, a redós de la noció de poble de Déu i tot subratllant la dimensió més espiritual i invisible de l'Església, descriurà la realitat eclesial com a comunió dels sants. Per la seva part, la contrareforma catòlica proposarà nous noms, com societat visible i perfecta, institució divina i mestra. A la primera meitat del segle xx, es retornarà sobretot al qualificatiu de Cos místic, principalment després de l'Encíclica *Mystici corporis* de Pius XII.⁴ Per últim, en el Concili Vaticà II prendran rellevància els noms de Poble de Déu, misteri o sacrament i comunió.⁵

El present estudi, en l'escaiença del cinquantè aniversari de la Constitució conciliar *Lumen gentium* (21 de novembre 1964-2014), se situa concretament en el debat postconciliar relatiu a concretar una adequada descripció sobre el misteri de l'Església. S'exposaran, a tall de resum, les oscil·lacions efectuades en els últims cinquanta anys, i s'indicarà també com —malgrat tot—, després d'uns anys de relativa penombra, la gran noció conciliar ha estat la de Poble de Déu, que sembla tornar a emergir, sobretot d'ençà del pontificat del papa Francesc. Amb tot, es veurà també com aquesta noció haurà de ser degudament esclarida, aprofundida i complementada, per tal de no caure en els mateixos o altres paranys que —a partir d'alguns reduccionismes efectuats— la portaren a un cert desencís, passats vint anys del Concili Vaticà II.

2. EL CONCEPTE DE «POBLE DE DÉU» EN EL CONCILI VATICÀ II⁶

La designació de l'Església com a «Poble de Déu» té uns fonaments neotestamentaris molt clars, on el terme *laos theou* apareix fins a 142 vegades, expres-

4. Pius XII, Encíclica *Mystici corporis Christi* (29-VI-1943): AAS 35 (1943) 193-248.

5. Pel que fa a la visió històrica sobre el tema, vegeu l'excel·lent estudi de Heinrich FRIES, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en *Mysterium Salutis*, IV/1: *La Iglesia*, Madrid: Cristiandad 1973 [MySal], 231-296. Sobre l'etapa postconciliar: AVERY DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus conceptos*, Santander: Sal Terrae 1975; SANTIAGO MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo postconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en Id., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Santander: Sal Terrae 2002, 245-270; SALVADOR PIÉ-NINOT, «Los nombres de la Iglesia: "Pueblo de Dios", "Cuerpo de Cristo", "Comunión" y "Tradición viviente"», en Id., *Eclesiología. La Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca: Sígueme 2007, 2009, 135-174.

6. En aquest punt, ens hem servit parcialment d'un treball precedent: JOAN PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*, Roma: PUG 2004, 207-239.

sió que en els LXX es troba prop de dues mil vegades per designar Israel.⁷ És un concepte d'ús abundant en els Pares de l'Església i en la litúrgia, però que anirà quedant a la penombra quan el tallant entre «ser de Crist» i «ser del món» es vagi desplaçant del baptisme a la vida religiosa i clerical.

És sobradament conegut com el Concili Vaticà II optà per una recuperació primordial del concepte. Una de les decisions més importants del Concili Vaticà II a l'hora de descriure el que és l'Església, fou que abans de parlar de la seva constitució jeràrquica, s'indiqués el que és comú a tot cristià i que per tant, emergís amb força un concepte d'Església com a «Poble de Déu». Sobre aquesta important decisió, afirma Yves M. Congar:

El pas profètic més decisiu en eclesiologia ha sigut, per mitjà del capítol «De populo Dei» i la seva col·locació abans del capítol tercer sobre la jerarquia, l'haver reconegut la primacia de la qualitat del cristià o la ontologia de la gràcia inaugurada pel baptisme, per sobre de tota estructura jeràrquica.⁸

En un primer moment, l'Esquema *De Ecclesia* del Concili Vaticà II s'havia organitzat al voltant del concepte de *Cos Místic*. L'encíclica de Pius XII continuava esdevenint determinant. A més, aquest primer Esquema exposava un ordre clàssic: primer, el misteri de l'Església; després, la jerarquia; per últim, els laics. Però, aquest Esquema,⁹ presentat pel cardenal Ottaviani el 23 de novembre de 1962, no fou acceptat pels Pares. El bisbe de Bruges, Mons. Émile De Smedt, el valorà amb tres paraules: «juridicisme», «triomfalisme» i «clericalisme».¹⁰ A més de les observacions que ja hem assenyalat en el capítol

7. Cf. el resum que sobre els fonaments bíblics ens aporta Salvador PRÉ-NINOT, *Eclesiología. La Sacramentalidad*, 150-151.

8. Yves M. CONGAR, *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Paris: Cerf 1969, 85.

9. «Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia» (1-XII-1962), en *Acta syn.*, I/IV, 12-91. Seguim la important exposició de Francesco Geremia (*I primi due capitoli della «Lumen gentium»*. *Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Roma: Marianum 1971), així com també el que ens aporten tant Gérard Philips en el seu capítol inicial dedicat a la gènesi de la *Lumen gentium* (*La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen gentium»*, I, Barcelona: Herder 1968, 17-97), com Georges Dejaifve («L'Église, peuple de Dieu», *NRTh* 103 [1981] 857-871) i Marcello Semeraro («Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologicala al Concilio e vent'anni dopo», *RSRel* 2 [1988] 29-57; aquí, 37-40). També, es manifesta summament suggerent el treball de Antonio Acerbi (*Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna: Dehoniane 1975), que mostra la successió en el debat conciliar d'una eclesiologia jurídica a una eclesiologia de comunió.

10. Intervenció de Émile De Smedt (1-XII-1962), en *Acta syn.*, I/IV, 142-144. Aquesta és la part central de la seva intervenció: «*Triumphalismus*: Schema nimium indulget illo stylo pomposo,

sobre el Misteri de l'Església, en les diverses propostes per a la confecció d'un nou Esquema ja es veia la necessitat d'un capítol dedicat al Poble de Déu, explicitant el que és comú a tot cristià. Així ho manifestaven alguns episcopats, especialment els de llengua alemanya,¹¹ com també alguns bisbes de l'Amèrica Llatina.¹² Amb tot, la contribució determinant fou deguda al cardenal Léon-J. Suenens, que el juliol de 1963 presentà a la Comissió un esquema que s'articulava de la forma següent: després del primer capítol, dedicat al misteri de l'Església, que no diferia molt de l'oficial, col·locava un capítol segon sobre el Poble de Déu en general, per a referir-se després a la constitució jeràrquica de l'Església i, en quart lloc, als laics.¹³

romantico, cui assueti sumus in *L'Osservatore Romano* et in aliis documentis romanis [...]. *Clericalismus*: In primis schematis capitibus praevallet traditionalis pictura Ecclesiae. Cognoscitis pyramidem: papa, episcopi, sacerdotes [...]; dum, in basi, populus christianus magis receptive se habet, et quodam modo secundum locum videtur occupare in *Ecclesia*. *Iuridismus*: [...] In schemate nostro, desideratur profundior exquisitio conceptus theologici: Mater Ecclesia. Omnes baptizati sunt filii Ecclesiae. Valido baptisate, omnes christiani a Matre Ecclesia generantur». És interessant notar com, per evitar el clericalisme i el juridicisme, De Smedt proposa la imatge de l'Església Mare, donat que una mare no parlaria d'aquesta forma jurídica als seus fills que, en sentit propi, són tots els cristians (*Ibid.*, 143-144). Sobre aquesta última qüestió, cf. Giampietro ZIVIANI, *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*, Roma: PUG 2001, 101-102.

11. «Animadversiones scriptae de Ecclesia. Conferentia episcopalis Germaniae-Austriae», en *Acta syn.*, I/IV, 601-639; cf. Francesco GEREMIA, *I primi due capitoli*, 56. Aquests bisbes van presentar un Esquema *De Ecclesia* amb cinc capítols: 1) *De mysterio Ecclesiae*; 2) *De membris Ecclesiae*; 3) *De ministeriis in Ecclesia et de ministris, imprimis de episcopis*; 4) *De laicis*; 5) *De statu sequaelae Christi secundum consilia evangelica*. En la seva elaboració, hi van col·laborar teòlegs reconeguts, com Michael Schmaus, Joseph Ratzinger, Rudolf Schnackenburg, Karl Rahner, Otto Semmelroth, Alois Grillmeier.
12. En aquest sentit, s'expressava el bolivià Luis Aníbal Rodríguez Pardo: «Veritas, pro tota Ecclesiae vita fundamentalis, nempe sacerdotium, non sufficienter pervadit hoc schema [...]. Desiderarem ut in toto schemate functio sacerdotalis ipsius Ecclesiae magis in lucem ponatur, sic, mysterium Ecclesiae, Sponsae Christi, praeclarius et amabilius elucesceret. Totus populus christianus, qui est "genus electum, regale sacerdotium, gens sancta", tunc melius intelligeret quomodo annuntiare poterit virtutes eius, qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum» («Animadversiones scriptae de Ecclesia», en *Acta syn.*, I/IV, 549-550).
13. L'esquema de Léon-J. Suenens (*Acta syn.*, II/I, 324-329) va ser distribuït oficialment als Pares el 9-X-1963, ja inaugurat el segon període de treball (29-IX-1963); cf. Francesco GEREMIA, *I primi due capitoli*, 63-64. Segons les Actes conciliars, aquest era l'esquema proposat pel cardenal: «Nova ordinatio capitum ab. E. Card. Suenens proposita [...]. Commissio de laboribus Concilii coordinandis nuper censuit hoc caput (scilicet III) dividendum esse in duas partes, quarum prior sit *De Populo Dei in genere* et efformet caput II schematis huius Constitutionis, altera vero sit *De Laicis in specie* et caput constituat IV, ita ut tota Constitutio quinque constet capitibus, nempe: 1) *De Ecclesiae mysterio*. 2) *De Populo Dei in genere*. 3) *De constitutione hierarchica Ecclesiae*. 4) *De Laicis in specie*. 5) *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*» (*Acta syn.*, II/I, 324). Ja en el projecte general sobre els temes del concili que Suenens havia presentat al papa Joan XXIII (abril 1962), s'afirmava el següent: «Nos frères séparés re-

Hem de senyalar que el segon Esquema *De Ecclesia*, enviat als Pares l'estiu del 1963, contenia un capítol III amb el títol *El Poble de Déu, especialment els laics*,¹⁴ però aquest es trobava ubicat després d'haver tractat de la constitució jeràrquica de l'Església (cap. II). Amb tot, ja abans de l'obertura de la segona sessió, s'anunciava —seguint l'orientació de Léon-J. Suenens— la proposta de canviar l'estructura amb la col·locació d'un capítol sobre el Poble de Déu en el seu conjunt, usant passatges del capítol I, per després tractar dels laics. La discussió a l'aula conciliar va tenir lloc del 30 de setembre al 31 d'octubre de 1963. Sobre aquesta orientació, es van pronunciar negativament l'espanyol José M. Bueno Monreal¹⁵ i el cardenal Giuseppe Siri de Gènova.¹⁶ En canvi, segons Gérard Philips,¹⁷ la intuïció més clara sobre el nou Esquema fou del cardenal xilè Raúl Silva Henríquez.¹⁸ Mons. Lorenz Jaeger, bisbe de Paderborn, fou un dels qui més àmpliament desenvolupà els mèrits de la noció eclesiològica de Poble de Déu.¹⁹ D'aquesta forma, es decidí confeccionar un capítol que exposés allò que és comú a tots els membres de l'Església, abans de reflectir les diferències de funció. Va ser el capítol II de la constitució *Lumen gentium*, dedicat al Poble de Déu. Completada la seva redacció el dia

prochent à l'Église que nous péchons par cléricisme, que nous étouffons le laïcat. Nos frères séparés croient au "sacerdoce des fidèles" et leur assignent un rôle important [...]. En tenant compte de tout cela il faudrait élaborer une importante déclaration, chaleureuse et paternelle à l'égard des laïcs, reconnaissant leurs droits et devoirs en vertu de leur baptême, qui les incorpore dans l'Église» (Léon-J. SUENENS, «Aux origines du concile Vatican II», 15).

14. «Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia» (30-IX-1963), en *Acta syn.*, II/I, 215-281; cf. Francesco GEREMIA, *I primi due capitoli*, 61.
15. Per l'espanyol José M. Bueno Monreal, la noció, d'ús recent a la teologia, es troba mancada d'uns fonaments teològics elaborats: «Aliqualis miratio exsurgit, eo quod, licet non novus, tamen minus usitatus, de quo solum in theologia recentis actum est, nec, ut aestimo, fundamenta theologica huius notionis Ecclesiae attributae adhuc plene elaborata sunt» (Intervenció de José M. Bueno Monreal [16-X-1963], a *Acta syn.*, II/II, 634).
16. Per a Siri, el concepte no afegeix res a la definició sobre l'Església (Intervenció del cardenal Giuseppe Siri [24-X-1963], en *Acta syn.*, II/III, 278).
17. Gérard PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, I, 33.
18. «Divisio cap. III in duas partes, quarum una efformabit novum caput "de populo Dei" et altera "de laicis", optima nobis videtur et quidem secundum ordinationem a commissione de laboribus Concilii coordinandis propositam [...] novum caput "de populo Dei" secundum locum habeat, antequam de hierarchia tractetur» (Intervenció del cardenal Raúl Silva Henríquez [1-X-1963], en *Acta syn.*, II/I, 366-368).
19. Per a Mons. Jaeger, el concepte de Poble de Déu és molt més apte que el de Cos de Crist per a descriure la situació dels catòlics, no catòlics i no cristians a propòsit del misteri de l'Església. A més, el concepte expressa millor la doctrina bíblica del sacerdoti reial, «basim seu fundamentum eorum munerum» (Intervenció de Lorenz Jaeger [18-X-1963], en *Acta syn.*, II/III, 92). Sobre totes aquestes intervencions, cf. també, Francesco GEREMIA, *I primi due capitoli*; Georges DEJAIFVE, «L'Église, peuple de Dieu», 858-862; Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 38-40.

1 de febrer de 1964, va ser examinat per la Comissió Teològica del 2 al 5 de març i finalment aprovat. Així doncs, després del primer capítol dedicat al misteri de l'Església, el Vaticà II col·loca un capítol dedicat al Poble de Déu, dins el qual es troben inclosos tots els cristians, tant pastors com fidels.

Amb aquesta estructuració, la Constitució sobre l'Església contempla els dos primers capítols en una unitat, donat que sota el títol de «misteri» es presenta l'Església en tota la seva amplària, des de la creació fins a l'escatologia, mentre que en el capítol segon es descriu la mateixa Església com a subjecte històric.²⁰ Aquesta unitat va ser expressament afirmada pel Relator quan el 15 de setembre de 1964 va presentar el contingut del capítol II a l'Assemblea conciliar,²¹ indicant a més, que si tota la temàtica del Poble de Déu es posés en el capítol I, aquest arribaria a ser gegantí i desproporcionat.

Amb el capítol sobre el Poble de Déu, el concili ressalta també la unitat de l'Església en el marc de la seva catòlica varietat: especialment els diversos estats de vida en la base del sacerdoci comú,²² així com també les tradicions orientals i occidentals com a expressions de l'única Església, o les diverses formes de pertinença a l'Església en la perspectiva del terme escatològic.²³

3. EL CONCEPTE «POBLE DE DÉU», REFLECTEIX LA TOTALITAT DEL MISTERI DE L'ESGLÉSIA? EL DEBAT EN ELS PRIMERS VINT-I-CINC ANYS POSTCONCILIARS

El concepte de Poble de Déu ha estat, certament, el més popular i ha tingut el mèrit de manifestar la renovació conciliar per a la majoria de fidels. Però, si bé —com veurem més endavant— aquesta noció reflecteix uns grans valors

20. Cf. Marcello SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna: Dehoniane 2001, 55-56.

21. Cf. el passatge oficial de la *Relatio generalis* (15-IX-1964), en *Act. syn.*, III/I, 158-374. Afirmar el Relator: «Mysterium Ecclesiae tamen non est figmentum idealisticum aut irreal, sed existit in ipsa societate concreta catholica, sub ductu successoris Petri et Episcoporum in eius communione. Non duae Ecclesiae sunt, sed una tantum, quae caelestis simul et terrestres, aeternum Dei consilium revelat, assimilatione sua cum Domino suo, tum in exinanitione sua, tum in gloriosa sua victoria («Relatio generalis» [15-IX-1964], cap. 1, en *Acta syn.*, III/I, 180). Cf. Pedro RODRÍGUEZ, «El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica», en Ib. (ed.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»*, Madrid: Rialp 1994, 175-210; aquí, 178-180.

22. Afirmar la *Relatio generalis* (15-IX-1964) acabada d'esmentar: «“Populus Dei” hic non intelligitur de grege fidelium, prout ab Hierarchia contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastorum sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent» («Relatio generalis», cap. 2, en *Acta syn.*, III/I, 209).

23. Cf. Marcello SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, 56.

d'ordre teològic, sobretot en els primers decennis postconciliars experimentà també unes dificultats, atès que es tracta d'un concepte molt obert i, en aquest sentit, pot implicar la distorsió que se subratllin uns aspectes en detriment d'uns altres. Així doncs, es tracta d'una noció amb la necessitat de ser especificada. El concepte com a tal, en argumentar fonamentalment la igualtat ontològica de tot cristià —que és bàsica, fonamental i prèvia a qualsevol ulterior ministeri o estat en l'Església—, prescindeix precisament d'aquesta determinació personal i, per aquest motiu, pot no reflectir la totalitat del misteri de l'Església. És així com el concepte té la necessitat d'esdevenir acarat i complementat amb altres nocions, que poden ajudar a esclarir la novetat i la peculiaritat del Poble de Déu que és l'Església.²⁴

D'un abús de la noció ja en parlà l'aleshores Card. Joseph Ratzinger, en el seu cèlebre *Informe sobre la fe*, redactat per l'escriptor Vittorio Messori:

Rere el concepte, avui tant en voga, de l'Església com a tan sols «poble de Déu», perviuen suggestions d'eclesiologies que tornen, de fet, a l'Antic Testament; i perviuen també, possiblement, suggestions polítiques, partidistes i col·lectivistes. En realitat, no hi ha un concepte d'Església veritablement neotestamentari, catòlic, que no tingui una relació directa i vital no amb la sociologia, sinó amb la cristologia. L'Església no s'esgota en el «col·lectiu» dels creients: essent com és «cos de Crist», és molt més que la simple suma dels seus membres.²⁵

És interessant notar com aquesta important observació de Joseph Ratzinger era ja manifestada vint anys abans, en el moment d'acabar el Concili, per Yves M. Congar, a propòsit del concepte de Poble de Déu en el pensament protestant:

Segons la nostra manera de pensar, el pensament protestant no subratlla suficientment el que ha aportat de nou i definitiu l'Encarnació del Fill de Déu. Sens dubte, aquesta insuficiència ja comença en el pla de la cristologia. A més, no es dona tot el seu valor a la noció de Cos de Crist. Es tendeix a reduir l'Església del verb Encarnat a les condicions del Poble de Déu sota l'antiga Disposició [...]. Tot això, a la fi, ens fa pressentir que la noció de Poble de Déu, per rica i veritable que sigui, resulta, per sí mateixa, insuficient per a pensar adequadament el misteri de l'Església present.²⁶

24. *Ibíd.*, 63-66.

25. Joseph RATZINGER – Vittorio MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid: BAC 1985, 55-56.

26. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», *Conc* 1 (1965) 9-33; aquí, 25-26.

De fet, en l'immediat postconcili, Hans Küng destacava en la seva eclesiologia publicada en 1967, la preponderància de la categoria de Poble de Déu,²⁷ per sobre de la noció de «Cos de Crist» o «temple de l'Esperit». Per la seva part, Joseph Ratzinger, en el seu tractat de 1969, que precisament porta per títol *El nou Poble de Déu*, sense refusar la noció de Poble de Déu i subratllant la perspectiva eucarística, manifestava una prioritat interna de la noció de Cos de Crist, donat que el nou Poble de Déu resulta del Cos de Crist.²⁸ Com afirma Santiago Madrigal, aquí esdevé latent aquell debat ja plantejat en els anys quaranta del segle passat entre la posició de Mannes D. Koster²⁹ i la *Mystici corporis*: la precedència de la noció de Poble de Déu sobre la de Cos de Crist, o a la inversa, a l'hora de descriure el misteri de l'Església. Amb tot, les dues imatges es troben presents en l'obra paulina. «El nucli del problema estarà en mostrar com s'harmonitza la perspectiva històrico-salvífica (Poble) i la dimensió cristològica (Cos)».³⁰ Per això, ja Yves M. Congar en 1965 afirmava la necessitat de completar la idea de Poble de Déu amb la de Cos de Crist per a descriure més adequadament la realitat de l'Església.³¹

Si aquestes preses de posició de Hans Küng i Joseph Ratzinger tingueren lloc en l'immediat postconcili, la discussió es plantejà també en nous contextos, especialment en la realitat llatinoamericana, a partir de la assemblea de Medellín de 1968, amb l'anomenada «teologia de l'alliberament». Per aquesta teologia, «Poble de Déu és una de les categories bíbliques més volgudes».³² Per altra part, Leonardo Boff reflexionà sobre el naixement d'un nou model d'Església fonamentat en les comunitats eclesials de base i en l'«Església dels pobres».³³ Així, la noció de «Poble de Déu» serà retraduïda en la forma de

27. Cf. Hans KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona: Herder 1970, 131-181.

28. «Se podría definir con toda brevedad —escribe Joseph Ratzinger— a la Iglesia como *Pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo*. Ser pueblo de Dios lo tiene en común con el pueblo de la antigua alianza; serlo en el cuerpo de Cristo, es como si dijéramos su *differentia specifica* como pueblo nuevo [...]. El nuevo pueblo recibe su peculiar realidad de la cena del Señor» (Joseph RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona: Herder 1972, 111).

29. Mannes Dominikus KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn: Bonifacius – Druckerei 1940.

30. Santiago MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza*, 253.

31. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 26-33.

32. Álvaro QUIROZ, «Eclesiología en la Teología de la liberación», en Ignacio ELLACURÍA – Jon SOBRIÑO, «*Mysterium liberationis*». *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Madrid: Trotta 1990, 253-272; aquí, 263.

33. Leonardo BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander: Sal Terrae 1980 (orig. 1977); cf. Id., *Església, carisma i poder. Assaig d'Eclesiologia militant*, Barcelona: Claret 1982 (orig. 1981).

«Església del poble», o «Església dels pobres».³⁴ Aquest nou model passarà de puntetes per la *Lumen gentium*, sobretot en els seus capítols primer, sobre el Misteri de l'Església, i tercer, sobre la seva constitució jeràrquica, així com també el capítol segon de la *Dei Verbum*, referent a la transmissió de la Revelació.

Davant aquestes tonalitats tan diverses que va adquirir la noció de Poble de Déu, que indicaven com al voltant d'aquest concepte s'hi esdevenien profundes discussions sobre la missió de l'Església en el món, el mateix Magisteri es veié en la necessitat de fer algunes puntualitzacions. Així, la Congregació per a la Doctrina de la Fe (CDF), en la Instrucció *Libertatis nuntius* de 1984 sobre *Alguns aspectes de la teologia de l'alliberament*,³⁵ indicava que havia tingut lloc un falsejament de la noció de Poble de Déu, ja que amb la noció d'«Església del poble» s'entén «una Església de classe, l'Església del poble oprimat que cal "conscienciar" amb vista a la lluita alliberadora organitzada».³⁶ A partir d'aquesta concepció de l'Església del poble —segueix el document—, «es desenvolupa una crítica de les estructures mateixes de l'Església» que no es limita a «una correcció fraternal respecte als pastors de l'Església», sinó que «es tracta de posar en dubte l'estructura sacramental i jeràrquica de l'Església tal com l'ha volguda el Senyor».³⁷ Un any més tard, en vigílies del Sínode extraordinari que commemorava el XX aniversari del Vaticà II, la Comissió Teològica Internacional (CTI), en el document *Temes escollits d'eclesiologia*, analitzava el concepte Poble de Déu en el postconcili, dedicant-li un capítol. Ja en el prefaci del document, el cardenal Joseph Ratzinger, es lamentava que el concepte «s'ha transformat a poc a poc en un eslògan de contingut bastant superficial» i que, per tant, donada aquesta ambigüïtat, «calia aportar precisions».³⁸ D'aquest fet no se'n pot deduir una marginació del concepte, sinó que recuperi el seu sentit bíblic genuí. Per això, afirma la Comissió:

34. Joseph Ratzinger, a partir de l'obra del bizantinista Endre von Ivánka (*Rhomäerreich und Gottesvolk [Imperi Romà i Poble de Déu]*), analitza les antigues arrels de la transformació de Poble de Déu en un sentit polític (Joseph RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II» en Id., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid: BAC 1987, 5-33; aquí, 25-33).

35. CDF, Instrucció *Libertatis nuntius* (6-VIII-1984): AAS 76 (1984) 876-909 = EV 9, 866-987 = DdE 398 (1984) 1089-1118.

36. Ibíd., 9, 12: EV 9, 951 = DdE 398 (1984) 1109.

37. Ibíd., 9, 13: EV 9, 952 = DdE 398 (1984) 1109.

38. CTI, *Temes escollits d'eclesiologia* (7-X-1985), prefaci: EV 9, 1669 = DdE 430 (1986) 359. Hi apreciem una referència implícita a la nota de la CDF (11-III-1985) en relació a l'obra de Leonardo BOFF, *Església, carisma i poder*: AAS 77 (1985) 756-762 = EV 9, 1421-1432 = DdE 411 (1985) 513-522.

«Laos» és un terme que, en els Setanta, té un sentit molt concret, sentit no sols religiós sinó fins i tot directament soteriològic i destinat a trobar el seu acompliment en el Nou Testament [...]. El genitiu «de Déu» dona per altra banda el seu abast específic i definitiu a l'expressió, situant-la en el seu context bíblic d'aparició i de desplegament.³⁹

Per tot això, segueix el document, «una interpretació del terme “poble” en un sentit exclusivament biològic, racial, cultural, polític o ideològic, s'ha d'excloure radicalment», atès que «l'expressió “Poble de Déu” rep el seu sentit propi d'una referència constitutiva del misteri trinitari, revelat per Jesucrist en l'Esperit Sant (LG 4; UR 2)».⁴⁰ Apreciem com el document de la CTI uneix íntimament el primer capítol de la *Lumen gentium* amb el segon, perquè el Poble de Déu és el subjecte històric del misteri de l'Església.

En la mateixa perspectiva es pronuncia el Sínode de 1985, en el que es detectà una esbiaixada interpretació ideològica del terme, tot aïllant-lo de les altres nocions, i emprant-lo amb la finalitat de fomentar falses oposicions: comunió/institució, Església popular/Església jeràrquica».⁴¹ Per aquest motiu, la *Relatio finalis*, en tractar del misteri de l'Església, afirma:

El Concili descriví de diverses maneres l'Església com a Poble de Déu, Cos del Crist, Esposa del Crist, Temple de l'Esperit Sant, Família de Déu. Aquestes descripcions de l'Església es completen i han de ser enteses a la llum del misteri del Crist o de l'Església en el Crist. No podem substituir una falsa visió unilateral, merament jeràrquica, de l'Església per una nova concepció sociològica també unilateral de l'Església. Jesucrist està present sempre en la seva Església i hi viu com a ressuscitat.⁴²

Aquesta és la única menció de la noció de Poble de Déu en la *Relatio*. De fet, el concepte roman merament com una expressió més del «misteri» de l'Església, juntament amb les altres nocions ja descrites en el capítol I de la *Lumen gentium*. Un dels valors fonamentals d'aquesta *Relatio* fou la d'impulsar l'eclesiologia de comunió en totes les seves dimensions. Però aquest mateix fet va implicar —en paraules de Carlos María Galli— «el major debili-

39. CTI, *Temes escollits d'eclesiologia*, 2, 2: EV 9, 1685 = DdE 430 (1986) 366.

40. *Ibid.*, 2, 2: EV 9, 1685.1687 = DdE 430 (1986) 366-367.

41. Christopher O'DONNELL, «Pueblo de Dios», en Christopher O'DONNELL – Salvador PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid: San Pablo 2001 (*DicEcle*), 898-902; aquí, 901.

42. SÍNODE DE 1985, *Relatio finalis* (7-XII-1985), II, A, 3: EV 9, 1790 = DdE 426 (1986) 72-73.

tament institucional de la categoria de Poble de Déu». ⁴³ És cert que la consideració de l'Església com a Poble de Déu tan sols pot presentar-se adequadament dins l'àmbit del «misteri» de l'Església. Aquesta, com s'ha vist, fou la intenció del mateix Concili. La desafecció amb la noció de Poble de Déu en benefici de la noció de *communio* que va tenir lloc principalment a partir del Sínode de 1985, en bona part s'explica per un aprofundiment teològic post-conciliar bastant parcial del concepte, ja que, desconnectat del «misteri» de l'Església, va anar relliscant cap a plantejaments de tipus polític o col·lectivista. ⁴⁴ Però, d'altra banda també, per a la *Lumen gentium*, la noció de Poble de Déu no es limita a quedar engolida enmig de la multiplicitat de les altres imatges biblicopatrístiques que descriuen el misteri de l'Església. Cal afirmar que el misteri de l'Església es desenvolupa històricament en el Poble de Déu, atès que el Poble de Déu —com s'ha indicat— és el subjecte històric del misteri de l'Església. «El misteri o signifi salvador de Déu es realitza en la història; i en la història —encara que no sempre fruit de la història— es troba radicada l'Església, que és, per això mateix, simultàniament i indissolublement, misteri i subjecte històric». ⁴⁵ De fet, la distorsió en aquest punt pot ser doble: la «des-historització» de l'Església, negant la seva encarnació històrica, especialment en aquelles interpretacions que tan sols incideixen en el misteri de l'Església; ⁴⁶ i, d'altra banda, la «desteologització» de la noció de Poble de Déu, quan aquesta és reduïda a una mera interpretació sociopolítica. ⁴⁷ Apreciem com aquesta segona reducció eclesiològica, a més de separar el capítol segon de la *Lumen gentium* del primer, el separa també del tercer. ⁴⁸ En la perspectiva de la història de la salvació ja marcada per *Lumen gentium*

43. Carlos María GALLI, «Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar desde la bipolaridad *Lumen Gentium – Gaudium et spes*», en Id. (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad. XXIV Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires: San Benito 2006, 49-107; aquí, 75.

44. Cf. Pedro RODRÍGUEZ, «El Pueblo de Dios», 178-180; Cf. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 50-56.

45. José A. DOMÍNGUEZ, «Las interpretaciones posconciliares», en Pedro RODRÍGUEZ (ed.), *Ecología 30 años después de «Lumen gentium»*, 39-87; aquí, 52.

46. «Que la notion d'Église-Peuple de Dieu ait à nouveau disparu des discours programmatiques de la théologie pastorale, constitue un indice significatif du revers que les emballements et les métamorphoses de la modernité sont en train de faire subir à l'Église [...]. Hier donc, c'est la chair qui manquait à ce grand corps hiérarchique et administratif qu'était devenue l'Église. Actuellement, c'est la chair disséminée de l'Église qui réclame un corps» (Robert SCHOLTUS, «Pourquoi l'Église?», *Études* 399 [2003] 351-364; aquí, 353-354).

47. Cf. Giuseppe COLOMBO, «Il "Popolo di Dio" e il "mistero" della Chiesa nell'eclesiologia post-conciliare», *Teologia* 10 (1985) 97-169.

48. Cf. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 53-54.

núm. 1, i en la visió del «misteri» de l'Església desenvolupat pel capítol I d'aquesta Constitució, la categoria de Poble de Déu, com a subjecte històric d'aquest misteri, ofereix el punt de partença eclesiològic adequat,⁴⁹ aspecte pel que no s'hi troba capacitada la noció de Cos de Crist, tot i que la noció de Poble de Déu ha de complementar-se amb aquesta, per tal com la dimensió eclesiològica no pot separar-se de la cristològica. Per totes aquestes coses, la noció de Poble de Déu es va convertir en el concepte «eix» de la Constitució conciliar.

4. ÉS LA NOCIÓ DE «COMUNIÓ» LA CLAU PER A UNA ADEQUADA INTERPRETACIÓ DEL MISTERI DE L'ESGLÉSIA?

La consideració de l'Església com a *comunió* s'ha desenvolupat principalment en la teologia postconciliar. El motiu es deu al fet que en el Concili no hi trobem passatges explícits que descriguin l'Església amb aquesta noció, tot i que, simultàniament, esdevé un concepte transversal que impregna totalment l'orientació dels mateixos textos eclesiològics. És el mateix que veiem contemplant el concepte en el Nou Testament, on tot i que no s'empra per a designar explícitament l'Església, té una importància de primer ordre en la vida de les comunitats neotestamentàries. Per tant, el desenvolupament postconciliar de la noció de comunió, que tindrà el seu moment àlgid en el Sínode de 1985, no és res més que l'explicitació d'aquesta transversalitat que trobem sobretot mirant en una unitat els dos primers capítols de la *Lumen gentium*, dedicats al misteri de l'Església i al Poble de Déu. En la base de l'eclesiologia de *comunió*, es troba la contemplació de la comunitat eclesial «partint de l'existència cristiana de tots els regenerats en Crist», reconeixent al mateix temps «de forma pràctica i eficaç la precedència de la dimensió espiritual i sacramental de l'Església per sobre de la seva dimensió social i institucional».⁵⁰ Aquesta perspectiva de l'eclesiologia conciliar, mostra com, en primer lloc, l'Església és *misteri de comunió*. Efectivament, la forma d'existir de l'Església es troba marcada per la comunió. No és un aspecte parcial, sinó una dimensió constitutiva que prové de la seva sacramentalitat.

Després del Concili, la noció de comunió fou considerada breument en el primer Sínode de bisbes de 1969, en el context de la col·legialitat episcopal.

49. Cf. Santiago MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza*, 257-258.

50. Ángel ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, Madrid – Toledo: BAC 1986, 889.

Tot i que no es publicà cap document oficial, Ángel Antón, secretari general d'aquest Sínode, afirmava que «la innovació del Vaticà II de major transcendència per a l'eclesiologia i per a la vida de l'Església ha sigut l'haver centrat la teologia del misteri de l'Església sobre la noció de comunió».⁵¹ D'altra banda, el cardenal Seper, relator de la part doctrinal, va dir el següent:

Les noves exploracions sobre l'Església, que portà a terme el Concili Vaticà II, afirmen en primer lloc que és «en Crist com un sacrament, o sigui, signe i instrument de la unió íntima amb Déu i de la unitat de tot el gènere humà» (LG 1) i, per aquest camí intentaren investigar amb més profunditat i promoure d'una forma més apta l'anomenada eclesiologia de comunió. De fet, la noció de comunió impregnà durant el primer mil·lenni la consciència de l'Església i la doctrina eclesiològica, i en la tradició de les Esglésies Orientals s'ha trobat en vigor suprem fins als nostres dies. Per tant, en fundar el Concili vaticà II el seu ensenyament sobre el misteri de l'Església a partir d'aquesta noció de comunió va fer revivre un pensament permanent en la tradició cristiana, la naturalesa íntima de la mateixa —interna i social— fou descrita amb notable precisió per ambdós concilis Vaticans.⁵²

Aquestes importants observacions realitzades pocs anys després d'haver acabat el Concili, foren desenvolupades progressivament pels eclesiòlegs i «aquesta eclesiologia de la *communio* —afirmava el mateix Ratzinger— ha arribat a ser l'autèntic cor de l'ensenyament del Vaticà II sobre l'Església, l'element nou i, al mateix temps, enterament lligat als orígens que aquest Concili ha volgut oferir-nos»,⁵³ «fins a fer de la comunió el concepte central de l'eclesiologia».⁵⁴

La reflexió postconciliar precedent culminarà en el Sínode extraordinari de 1985, vint anys després del Vaticà II, «veritable assemblea de relectura teològica i pastoral del Concili Vaticà II, que considerarà la idea de comunió com la millor manera de recollir l'essencial de l'ensenyament conciliar»,⁵⁵ i

51. Ángel ANTÓN, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, Madrid: BAC 1970, 34.

52. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1969. Prima Assemblea straordinaria (11-28 ottobre 1969)*, Roma: La Civiltà Cattolica 1970, 455-456.

53. Joseph RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II», 10; cf. Ricardo BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca: Sígueme 1988, 58.

54. Ángel ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 900.

55. Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997. Afirmarà Rigal: «C'est le synode extraordinaire de 1985, "Vingt ans après Vatican II", véritable assemblée de relecture théologique et pastorale du concile Vatican II, qui considérera l'idée de communion comme la meilleure manière de recueillir l'essentiel de l'enseignement conciliaire et contribuera à donner à cette notion une place de premier plan» (Ibíd., 43).

significarà —en paraules de Eloy Bueno—⁵⁶ el moment de l'«oficialització» d'aquest concepte. Un dels motius d'aquesta valoració en el Sínode de 1985, fou la defectuosa interpretació ideològica detectada en el postconcili del concepte de Poble de Déu. Com s'ha vist abans, davant la utilització d'aquest terme amb la finalitat de fomentar aquelles falses oposicions entre comunió i institució, Església popular i Església jeràrquica, el Sínode subratlla el «misteri» de l'Església i opta per una noció que pugui integrar els diversos conceptes.⁵⁷ D'aquí que afirmi el Sínode: «L'eclesiologia de comunió és una idea central i fonamental en els documents del Concili [...]. D'ençà del Concili Vaticà II s'ha fet molt per tal que l'Església com a comunió sigui compresa més clarament i traduïda més concretament a la vida».⁵⁸ Per al Sínode, les fonts de l'eclesiologia de comunió es troben en la paraula de Déu i en els sacraments. Sota el títol de *L'Església com a comunió*, el Sínode tracta també sobre la unitat i pluralitat en l'Església, de les Esglésies orientals, de la col·legialitat, de les conferències episcopals, de la participació i corresponsabilitat en l'Església i de la comunió ecumènica. El Sínode, per tant, dóna «el cop de mà oficial a la comprensió de l'Església des de la categoria de la comunió com a clau interpretativa dels textos conciliars, obrint una nova fase en el procés de reflexió que arriba fins als nostres dies».⁵⁹

Al llarg d'aquests anys, la valoració de la noció de comunió comporta que sorgeixin fins i tot un seguit de manuals d'eclesiologia on el concepte esdevé l'eix configurador. Un dels més significatius és el manual de Miguel M. Garijo-Guembe, professor a Salamanca i més tard catedràtic de teologia ortodoxa de la Universitat de Münster, amb el títol *La comunión de los santos*.⁶⁰ Però esdevenen també significatius en aquest sentit els títols d'altres manuals publicats a l'estat espanyol: *La Iglesia, misterio de comunión y misión*, de Manuel Sánchez Monge;⁶¹ *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*, de Clau-

56. Eloy BUENO, *Eclesiología* (Sapientia Fidei 18), Madrid: BAC 1998, 74.

57. Afirma Jean Rigal: «L'urgence, à cet égard, paraissait double: d'une part, choisir un terme englobant capable d'intégrer et d'harmoniser un ensemble de concepts juxtaposés et disséminés à l'intérieur de l'enseignement conciliaire; d'autre part, fournir un enracinement théologique à différentes questions soulevées par l'après-concile et susceptibles de nouveaux approfondissements» (Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*, 56).

58. SÍNODE DE 1985, *Relatio finalis* (7-XII-1985), II, C, 1: EV 9, 1800 = DdE 426 (1986) 78.

59. Santiago MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza*, 260.

60. Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona: Herder 1991.

61. Manuel SÁNCHEZ MONGE, *Eclesiología. La Iglesia, misterio de comunión y misión*, Madrid: Atenas 1994.

dio García Extremeño;⁶² *La Iglesia, misterio, comunión y misión*, de Antonio M. Calero.⁶³ Veiem com els tres títols incideixen en la centralitat de la comunió per a la missió.

Amb tot, així com el risc de deformació del pensament conciliar pot consistir en fer un ús exclusiu de l'eclesiologia de comunió davant el concepte de Poble de Déu, la distorsió pot consistir també en reduir l'eclesiologia de comunió a una interpretació restrictiva del concepte de *comunió dels fidels*, retraduïda per una «eclesiologia comunitària»,⁶⁴ aspecte que comporta les mateixes sospites davant determinades interpretacions de la noció de Poble de Déu. Per això, observa el mateix Sínode de 1985:

L'eclesiologia de comunió no es pot reduir a meres qüestions organitzatives o a qüestions que es refereixen simplement als poders. L'eclesiologia de comunió és el fonament per a l'ordre a l'Església i sobretot per a una justa relació entre la unitat i la pluriformitat a l'Església.⁶⁵

Precisament, en l'any 1992, Joseph Ratzinger, en el número commemoratiu del vintè aniversari de la revista *Communio*,⁶⁶ indicava que el concepte de *communio* era últimament entès per alguns com a contraconcepte, amb un significat merament horitzontal, que assenyalava tant la igualtat de tots com una eclesiologia fonamentada merament en l'Església local. En aquesta direcció, cal esmentar la Carta de la CDF *Communio notio* (a. 1992), sobre «Alguns aspectes de l'Església considerada com a comunió».⁶⁷ Per tal d'evitar la consideració «que cada Església particular és un subjecte complet per ell mateix, i que l'Església universal resulta del *reconeixement recíproc* de les

62. Claudio GARCÍA EXTREMEÑO, *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*, Salamanca – Madrid: San Esteban – Edibesa 1999.

63. Antonio M. CALERO, *La Iglesia. Misterio, comunión y misión*, Madrid: Editorial CCS 2001.

64. Aquesta, per exemple, és la orientació de l'eclesiologia de Casiano FLORISTÁN, *La Iglesia, comunidad de creyentes*, Salamanca: Sígueme 1999. Ja en la introducció, Floristán afirma que la seva pretensió «no es hacer una eclesiología dogmática al uso sino una “eclesiología comunitaria”, si vale la expresión» (Ibíd., 10).

65. SÍNODE DE 1985, *Relatio finalis* (7-XII-1985), II, C, 1: EV 9, 1800 = DdE 426 (1986) 79.

66. Joseph RATZINGER, «*Communio*: un programa», *Comm* 14 (1992) 513-523. Cf. el comentari de Santiago MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza*, 265-266.

67. CDF, Carta *Communio notio* (28-V-1992): AAS 85 (1993) 838-850 = EV 13, 1774-1807 = DdE 573 (1992) 528-535. Vegeu l'edició castellana de la Carta amb comentaris: CDF (ed.), *El Misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión. Introducción y comentarios*, Madrid: Palabra 1994. Cf. Salvador PRÉ-NINOT, «Congregación para la doctrina de la fe (Documentos eclesiológicos hasta el 2000)», en *DicEcle*, 228-234, que en el núm. 5 fa referència a la Carta *Communio notio* (pp. 229-230). Cf. també el comentari de Medard KEHL, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander: Sal Terrae 1997, 91-100.

Esglésies particulars»,⁶⁸ la CDF afirma que les Esglésies particulars tenen «amb l'Església universal, una relació peculiar de "mútua interioritat", perquè a cada Església particular "hi ha i hi actua veritablement l'Església del Crist, que és Una, Santa, Catòlica i Apostòlica" (CD 11)». ⁶⁹ A la vegada, el ministeri del successor de Pere és contemplat «no sols com un servei "global" que ateny tota l'Església particular "des de fora", sinó *com a pertanyent ja a l'essència de cada Església particular "des de dintre"*». ⁷⁰ Tota Església local és veritablement Església, encara que no sigui «tota» l'Església; i l'Església universal no és merament «suma» de les Esglésies particulars. Aquesta relació, de «naturalesa misteriosa»,⁷¹ es la que queda sintetitzada en la fórmula conciliar *in quibus et ex quibus* (LG 23) i que la carta de la CDF desenvolupa amb l'expressió «l'Església en les Esglésies i a partir de les Esglésies (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*)», que «és inseparable d'aquesta altra: les Esglésies en l'Església i a partir de l'Església (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)». ⁷² Una nota en forma de comentari, apareguda en *L'Osservatore Romano* a un any de la publicació d'aquesta Carta, afirma que:

Esta mutua interioridad por medio de la cual en toda Iglesia particular *existit, inest et operatur* la Iglesia universal (cf. LG 23), es la que permite comprender el presupuesto implícito en todo el desarrollo de la Carta, a saber, que la Iglesia particular es sujeto en sí mismo completo solamente *porque* en ella se halla presente y actúa la Iglesia una, santa, católica y apostólica. ⁷³

A alguns els hi semblà que aquesta «mútua interioritat» quedava compromesa per l'afirmació de la Carta de la CDF quan afirma que l'Església universal «no és el resultat de la comunió de les Esglésies, sinó que, en el seu misteri essencial, és una realitat *ontològicament i temporalment* prèvia a cada Església particular concreta». ⁷⁴ El sentit d'aquesta afirmació, segons el mateix comentari de *L'Osservatore Romano*, és:

68. CDF, Carta *Communio in notio*, 8: EV 13, 1785 = DdE 573 (1992) 530.

69. *Ibid.*, 9: EV 13, 1787 = DdE 573 (1992) 531.

70. *Ibid.*, 13: EV 13, 1796 = DdE 573 (1992) 533.

71. CDF, Carta *Communio in notio*, 9: EV 13, 1789 = DdE 573 (1992) 531.

72. *Ibid.*

73. «Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, a un año de la publicación de la Carta *Communio in notio*», *L'Osservatore Romano* 23-VI-1993 = CDF (ed.), *El Misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, 177-189; aquí, 179.

74. CDF, Carta *Communio in notio*, 9: EV 13, 1787 = DdE 573 (1992) 531.

excluir la idea según la cual habría surgido primero una comunidad *local* en Jerusalén, y a partir de ella se habrían formado otras Iglesias locales que, agrupándose [...] habrían dado así origen a la Iglesia universal [...]. La Iglesia que se califica como previa es ciertamente la *Iglesia-misterio*, pero también la *Iglesia una y única* que se manifestó el día de Pentecostés. Ahora bien, esta Iglesia de Jerusalén, que aparecía *localmente* determinada, no era una *Iglesia local* (o particular) en el sentido actual de esta expresión; es decir, no era una *Portio populi Dei* (cf. CD 11), una *Iglesia particular concreta*, como dice la Carta, sino el *Populus Dei*, la *Ecclesia universalis*, la Iglesia que habla todas las lenguas y, en este sentido, madre de todas las Iglesias particulares, las cuales, a través de los Apóstoles, nacerán de ella como hijas.⁷⁵

Aquest debat postconciliar de la noció de comunió, sobretot al voltant del concepte d'Església local i d'Església universal, així com de la prioritat ontològica d'aquesta última, continuà en el decenni posterior. Àngel Antón observava poc més tard —recollint el sentir de molts teòlegs— com la Carta de la Congregació oferia una «perspectiva que, segons el parer de la major part dels eclesiòlegs, és unilateral, privilegiant el *in quibus* i desatenent el *ex quibus*».⁷⁶ Entre els anys 2000 i 2001 el tema fou àmpliament debatut entre els cardenals Walter Kasper i Joseph Ratzinger. Davant la prioritat de l'Església universal subratllada per aquest últim, entenent-la com *Ecclesia ab Abel*,⁷⁷ per contra, Kasper incidia en la simultaneïtat d'ambdues, enteses com l'Església històrica sorgida a partir de la Pentecosta.⁷⁸

A banda d'aquest debat, no podem obviar la importància ecumènica de l'Església entesa com a *communio*. Es tracta d'una idea central en la teologia ortodoxa i en les Esglésies orientals, com reconeix la mateixa *Nota Prèvia* de la *Lumen gentium*,⁷⁹ i ocupa també un lloc destacat en el diàleg entre les

75. CDF (ed.), *El Misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, 180-181.

76. Àngel ANTÓN, «La “recepción” en la Iglesia y ecclesiología [II]», *Greg* 77 (1996) 437-469; aquí, 457. cf. Salvador PIÉ-NINOT, «“*Ecclesia in et ex ecclesiis*” (LG 23). La catolicidad de la “*Communio ecclesiarum*”», *RCatT* 22 (1997) 80-86.

77. Joseph RATZINGER, «L'eclesiologia della Costituzione “*Lumen gentium*”», en Rino FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2000, 66-81; traducció catalana en *DdE* 745 (2000) 395-405. Vegeu el resum de la problemàtica que en fa Salvador PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La Sacramentalidad*, 355-359.

78. Walter KASPER, «La relació entre Església universal i Església local», *DdE* 772 (2001) 565-571. Afirmar Kasper: «La tesi de la preexistència de l'Església [entesa com a *Ecclesia ab Abel*], no demostra per això res a favor de la tesi del primat de l'Església universal. La tesi de la preexistència de l'Església, en canvi, pot justificar bé la tesi, sostinguda per mi i per molts altres, de la simultaneïtat de les Esglésies particulars i de l'Església universal» (Ibid., 570).

79. «La comunió és un concepte que fou tingut en gran honor a l'Església antiga (com també avui sobretot a Orient)» (LG, NP 2).

Esglésies, especialment amb la Comunió anglicana. A tall d'exemple, la V Assemblea de *Fe i Constitució*, celebrada en Santiago de Compostela en 1993,⁸⁰ es dedicà al tema de la comunió, examinant la seva capacitat per a servir d'ideal regulador de la unitat. Precisament, en aquesta Assemblea manifestà la seva potencialitat ecumènica, atès que el concepte orientava cap a la *Ecclesia una* en el marc d'una diversitat reconciliada. Més recentment, el mateix Informe de la *Comissió luteranocatòlica romana sobre la unitat*, sobretot en l'apartat final quan especifica els imperatius ecumènics necessaris per progressar en la unitat de les Esglésies, manifesta una eclesiologia de comunió, doncs:

S'invita luterans i catòlics a pensar des de la perspectiva de la unitat del cos de Crist i a buscar tot allò que expressi aquesta unitat i serveixi la comunió del Cos de Crist. Mitjançant el baptisme es reconeixen mútuament com a cristians. Aquesta orientació requereix una conversió contínua del cor.⁸¹

L'aportació ecumènica de l'Església catòlica s'ha de centrar en anar aprofundint la relació entre Església universal i Església local,⁸² com s'ha vist anteriorment. En aquesta mútua relació i en la complementarietat d'ambdues perspectives és on es troba pròpiament el lloc teològic de la noció de *communio*. Ja la mateixa CTI uns anys abans de la *Communio in notio*, afirmava:

Entre les Esglésies particulars i l'Església universal hi ha, doncs, una interioritat mútua [*est quaedam mutua interioritas*], una mena d'osmosi. L'Església universal, en efecte, troba la seva existència concreta en cada Església en la qual és present. Recíprocament, cada Església particular està «formada a la imatge de l'Església universal» (LG 23) amb la qual viu en intensa comunió.⁸³

80. Es pot trobar una àmplia informació sobre aquesta Conferència en *DiEc*. En primer lloc, una crònica de la mateixa: Adolfo GONZÁLEZ MONTES, «Hacia la comunión en la fe, la vida y el testimonio. Crónica de la Vª Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Santiago de Compostela, 3-14 de agosto de 1993)», *DiEc* 92 (1993) 371-386. En segon lloc, el missatge i els informes de les diverses seccions de treball: «Mensaje a las Iglesias / Informes de las secciones», *DiEc* 92 (1993) 387-434. Per últim, les diverses ponències, relacions i sermons: *DiEc* 94-95 (1994) 209-386.

81. COMISSIÓ LUTERANO – CATÒLICA ROMANA SOBRE LA UNITAT, «Del conflicte a la comunió. Informe en motiu de la commemoració conjunta de la Reforma el 2017», núm. 238: *DdE* 1045 (2014) 278-316, aquí, 315.

82. Cf. Santiago MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza*, 267-268; Id., «Itinerario de la Iglesia-comunión: del Sínodo de 1985 al Año Jubilar», *SalTer* 90 (2002) 311-323.

83. CTI, *Temes escollits d'eclesiologia* (7-X-1985), 5.2: *EV* 9, 1714 = *DdE* 431 (1986) 405.

D'altra banda, el concepte de *communio* ha d'integrar-se «en una concepció de l'Església on hi ha de jugar un paper important la jerarquia»⁸⁴, però si tots els membres de l'Església són responsables de la missió, encara que alguns tinguin una responsabilitat especial, una clau fonamental de desenvolupament eclesiològic per al futur de l'Església és subratllar la comuna responsabilitat de tots. Amb tot, la prioritat de la comunió no pot ser sinònim d'una responsabilitat «igualitària» de tots els membres del Poble de Déu —com s'ha vist— o de una eclesiologia merament fonamentada sobre l'Església local. Cada un té la seva responsabilitat en l'Església, en el marc de la «*communio hierarchica*»,⁸⁵ posada al servei de la comunió eclesial. Walter Kasper indica que aquesta expressió «és una típica formulació de compromís que apunta a una coexistència de l'eclesiologia sacramental de la *communio* i de l'eclesiologia jurídica de la unitat». Es tracta d'un compromís que «fou valuós per al Concili, ja que va fer possible que la minoria donés la seva aprovació a la constitució dogmàtica sobre l'Església». I afegeix: «El Vaticà II es quedà en una síntesi bastant superficial [...]. Però tampoc és competència dels concilis esbossar síntesis teològiques».⁸⁶ La *Nota Explicativa Prèvia* (NEP) de *Lumen gentium* (núm. 2) afirma que el concepte vol indicar que la comunió no es limita a «*afecte vague [vago affectu]*», sinó d'una *realitat orgànica [realitate organica]* que exigeix una forma jurídica [*iuridicam formam exigit*] i alhora és animada per la caritat». Per aquest motiu, el principi visible de la unitat de comunió i de fe són Pere i els seus successors (LG 8.18; OE 24). Però també, com afirma Garijo-Guembe, «tot el servei dels apòstols i de tots els seus successors» es troba mancat «de sentit i de consistència si no es troba dins de la comunió dels creients».⁸⁷ I la base concreta d'aquesta comunió és la responsabilitat en l'Església.

En conclusió, la contemplació de l'Església com a *communio*, com a concepte transversal, té una importància de primer ordre, tant en els textos neotestamentaris com en els mateixos passatges eclesiològics del Vaticà II. Té un sentit «predicatiu» o expositiu del que és l'Església, a redós de nocions amb un sentit més marcadament «subjectiu», com poden ser els mateixos concep-

84. Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 131-132.

85. Cf. LG 13.18.21.22; NEP 2; CD 4; PO 7.15

86. Walter KASPER, «Iglesia como comunio. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona: Herder 1989, 376-400; aquí, 391. Cf. Salvador PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La Sacramentalidad*, 169-170.

87. Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 204.

tes d'«Església», de «Poble de Déu», o de «comunitat».⁸⁸ La pregunta de fons és aquesta: qui és comunió? I la resposta és: l'Església, Poble de Déu. La comunió és la comunió del Poble de Déu. L'Església «és el Poble de Déu en comunió», com afirma José C. Caamaño.⁸⁹ «El misteri de l'Església, que és misteri de comunió, és el misteri de comunió *del* Poble de Déu o és el misteri del Poble de Déu *en* comunió».⁹⁰ Aquesta fórmula de Carlos M. Galli és molt semblant al que afirma Jean M. René Tillard, lúcid exponent d'una eclesiologia trinitària i eucarística de la comunió. Precisament, el capítol central del seu llibre *Église d'Églises*, porta per títol «l'Església de Déu, Poble de Déu en comunió».⁹¹

Finalment, també cal esmentar que el concepte de comunió té l'inconvenient que ni el Nou Testament ni el mateix Vaticà II defineixen explícitament l'Església com a *koinonía*. S'ha vist també com, en l'eclesiologia postconciliar, després del seu moment d'oficialització en el Sínode de 1985, ha esdevingut a voltes com a contraconcepte, elaborant a partir d'ell una eclesiologia fonamentada merament sobre l'Església local. En aquest punt, s'han detectat els mateixos problemes que amb el concepte de Poble de Déu. Però, tot i aquestes connotacions, el concepte, comprés adequadament, té uns avantatges ecumènics notables així com unes positives incidències tant en l'àmbit de l'Església local com en el de l'Església universal. D'aquí que el mateix Joan Pau II, en la seva carta apostòlica *Novo millennio ineunte*, manifestava que «fer de l'Església la casa i l'escola de la comunió: aquest és el gran repte que tenim davant nostre en el mil·lenni que comença».⁹²

88. Hermann J. POTTMEYER, «Dal Sinodo del 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000», en Rino FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Torino: San Paolo 2000, 11-25; aquí, 22.

89. José Carlos CAAMAÑO, «El misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios en comunión», *Teología* 88 (2005) 601-622; aquí, 620.

90. Carlos María GALLI, «Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar», 90.

91. Jean-M. René TILLARD, *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca: Sígueme 1991, 97-184; Id., *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca: Sígueme 1999. Sobre aquesta última obra, vegeu especialment el capítol tercer: «La Iglesia local, Iglesia de los bautizados» (pp. 329-419).

92. «*Ex Ecclesia domum scholamque communionis exstruere: ecce permagna quae sistit ante nos provocatio in millennio hoc iam incipiente*» (JOAN PAU II, Carta *Novo millennio ineunte*, 43: AAS 93 [2001] 296 = DdE 758 [2001] 118).

5. L'ALTERNATIVA ÉS LA NOCIÓ CONCILIAR DE «SACRAMENTALITAT» APLICADA A L'ESGLÉSIA?

La qualificació de l'Església com a sagrament ha estat una altra de les aportacions notables del Concili Vaticà II. Amb tot, aquesta qualificació s'havia anat obrint camí a la teologia no sense certes dificultats, i encara no molt sistemàticament, durant el segle XIX i el segon terç del segle XX.⁹³ Apareix fins i tot, en els textos del concili Vaticà I i a l'ensenyament dels papes, però en unes condicions i perspectives que no coincideixen amb les del Vaticà II. Així, per exemple, la idea del Vaticà I era la de fer front al racionalisme i a la incredulitat creixents i, per tant, no tan sols afirmar el caràcter sobrenatural de la fe, sinó també la seva credibilitat racional. És en aquest context que el capítol tercer de la constitució *Dei Filius*, al·ludint al passatge d'Is 11,12 —«signe aixecat sobre les nacions»— que reprendrà també el Vaticà II (SC 2, AG 36 i UR 2), es refereix a l'Església com a signe evident de la credibilitat de la fe.⁹⁴

En canvi, la perspectiva del Vaticà II, com podrem apreciar, serà molt més àmplia i global. Uns fets hi contribuiran:⁹⁵ 1) Una visió bíblica de la història de la salvació i, per tant, l'Església encarnada en aquest procés històric. 2) Una teologia molt més elaborada de l'Església com a sagrament primordial. 3) I, per últim, una reflexió molt més apropiada de la realitat sacramental de l'Església, d'acord amb la perspectiva patristica i litúrgica. En el Vaticà II, l'Església, més que *argument* que convenç o motiu de credibilitat experimentable empíricament, serà *signe* que invita a viure i a creure el missatge de Crist. Per tant, la perspectiva del Vaticà II és missionera i no merament apologetica.

Hem d'assenyalar que l'aplicació del concepte de *sagrament* a l'Església fa referència al seu ésser místic i a la seva realitat íntima en els seus components humans i divins. Es tracta de la forma i de la presència de l'acció divina en l'Església, ja que el concepte de sacramentalitat indica que «Déu es fa present i obra *en i per mitjà* del signe sacramental de l'Església».⁹⁶ En aquesta aplicació, s'inclou sempre el doble aspecte de *signe* i *instrument*, propi de la teologia sacramental, elaborada sobretot a partir del segle XII.

93. Vegeu l'abundantíssima documentació en Matthäus BERNARDS, «Zur Lehre der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts», *MThZ* 20 (1969) 29-54; cf. Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, Barcelona: Pòrtic 2008 (orig. 1975), 69.

94. CONCILI VATICÀ I, Cons. dogmàtica *Dei Filius* (24-IV-1870), cap. 3: Dz 1794 = DS 3013-3014.

95. Cf. Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, 23.

96. Àngel ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 764.

Els textos del Vaticà II on s'anomena *sagrament* a l'Església són deu (SC 5. 26; LG 1.9.48.59; GS 42.45; AG 1.5). El Vaticà II, en aquests passatges no anomena directament a l'Església sagrament de *Déu* o de *Crist*, però aplicant-li aquest concepte, el concili vol referir-se a la connexió existent entre aquells aspectes que són fonamentals per a l'Església, és a dir, per un costat, la seva realitat espiritual i divina i, per l'altre, la seva realitat històrica, humana i sociològica. La definició prototípica la trobem ja en el proemi de la *Lumen gentium*:

I com que l'Església és en Crist com un sagrament, és a dir, signe i instrument [*Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum*] de l'íntima unió amb Déu i de la unitat de tot el gènere humà (LG 1).

En aquest passatge, i en la majoria dels altres, hi trobem tres elements fonamentals de la doctrina de la sacramentalitat de l'Església:⁹⁷

1) Els passatges conciliars es troben en un context explícitament cristològic. Crist, «*Lumen gentium*» reflecteix el seu resplendor en el rostre de l'Església. És «en Crist» que l'Església és sagrament. El «misteri» és la voluntat divina per la que Déu Pare realitza el seu voler salvífic en Crist, revelant aquesta intenció «per mitjà d'una realitat temporal que conserva tota la seva transparència».⁹⁸

2) En els passatges s'hi troba una perspectiva escatològica, especialment explícita en *Lumen gentium*, 48. L'Església, en la seva peregrinació terrenal, serveix el Regne realitzant el misteri de l'amor de Déu als homes. Per això, l'Església sagrament visible de la unitat salvífica de la que Crist és principi —com afirmarà la mateixa Constitució—, encara «que moltes vegades aparegui com un petit ramat, és tanmateix el germen més fort d'unitat, d'esperança i de salvació per a tot el gènere humà» (LG 9).

3) Els passatges al·ludeixen a l'analogia amb aquells signes fonamentals de la vida de l'Església que són els set sagraments. Afirmant la seva sacramentalitat en termes de «signe» i «instrument», el Concili col·loca l'Església més enllà d'una simple i genèrica significació de la salvació. Ella és també «causadora», és a dir, l'Església és realitzadora de la comunió amb Déu i de la unitat del gènere humà. Però amb la col·locació de l'adverbi *veluti* (com), «com, a

97. Cf. Marcello SEMERARO, «La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito», *Later* (1991) 55-70; aquí, 55-57.

98. Gérard PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, I, 94.

mode d'un sacrament», es vol reflectir que, realitzant en si mateixa el que és propi dels set sacraments, l'Església no és un «vuitè» sacrament,⁹⁹ sinó que precisament a través d'aquests signes sacramentals ella realitza la seva pròpia sacramentalitat. L'Església no és «un sacrament més», sinó que entronca tots els sacraments amb el sacrament fonamental o el «protosacrament», que és Crist.¹⁰⁰

En tant que comunitat d'homes que professen la fe en Jesús, «l'Església posseeix una dimensió externa visible, que al·ludeix i remet a una realitat més profunda [...]. D'aquesta forma, la dimensió exterior és com un signe, dotat d'estructura historicosocial, que fa relació no a una magnitud estranya i distant sinó a un ésser present, que és el qui realment actua».¹⁰¹ A partir del sacrament fonamental de Crist, l'Església, com els set sacraments, és «signe eficaç de la gràcia». Però l'Església no és la gràcia, sinó l'instrument per mitjà del qual Déu se serveix per a significar-la i produir-la. La comunió amb Déu té lloc «en» l'Església i «per mitjà de» l'Església.¹⁰² I la gràcia o realitat última (*res sacramenti*) de la qual l'Església n'és signe i instrument és doble, com afirma el passatge de *Lumen gentium* núm. 1: la gràcia de «l'íntima unió amb Déu» i la gràcia de «la unitat de tot el gènere humà».¹⁰³

En l'immediat postconcili, la definició conciliar de la sacramentalitat de l'Església provocà una gran satisfacció en el marc de l'ortodòxia oriental. Així ho manifestava l'arximandrita i teòleg ortodox romanès André Scrima, cridat a manifestar en l'obra de Guillermo Baraúna la posició de l'ortodòxia sobre la Constitució *Lumen gentium*:

99. Aquesta era, precisament, la por que tenien alguns Pares, que es mostraven preocupats pel número setenari dels sacraments. A la *Relatio* del núm. 1, sobre el concepte de sacrament, s'afirma: «Plurimi Patres [...] aestimant verbum esse retinendum, quia traditionale est et doctrinam aptam et abundantem exprimit. Pauci [...] opponuntur, quia confusionem cum sacramento sensu stricto timent» («Relationes de singulis numeris» [15-IX-1964], núm. 1, en *Acta syn.*, III/I, 170-171).

100. Cal indicar que, en aquest punt, el Concili no volgué aplicar a l'Església el concepte de «protosacrament», al·ludint tan sols «als límits d'una eclesiologia sacramental», quan esmenta «la semblança dins una dissemblança major entre el misteri de Crist i el misteri de l'Església, entre la humanitat de Jesús i l'estructura visible de l'Església (LG 8)» (Herbert VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona: Herder 1989, 60). Cf. Francesco GEREMIA, *I primi due capitoli*, 68.

101. Herbert VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, 56.

102. Cf. Marcello SEMERARO, «La Chiesa, sacramento di Cristo», 56.

103. Cf. Christopher O'DONNELL, «Sacramento (La Iglesia como)», en *DicEcle*, 960-964; aquí, 961.

Situar decididament la vida i la doctrina de l'Església en relació orgànica amb el sagrament representa, sens dubte, l'acte essencial de la Constitució *De Ecclesia*. Això és el que explica el sentiment tranquil·litzador d'un redreçament de les proporcions, d'un nou equilibri de valors. Però afirmar la concepció sacramental de l'Església no és, després de tot, més que un inici: implica, principalment, una perspectiva de treball i de recuperació, en tots els nivells de la realitat eclesial, del sentit sacramental viscut.¹⁰⁴

L'Església, afirma Scrima, és el lloc de la «manifestació» de la transcendència divina, essent la seva naturalesa «teàndrica». És aquesta una afirmació que pot trobar-se en teòlegs ortodoxos de totes les tendències. Així, com a exponent de l'eclesiologia sacramental de la teologia oriental, Paul Evdokimov veu en el teandrisme allò específic de l'Església. Per això, l'Església és una comunitat sacramental: els sagraments representen l'essència de l'Església i l'eucaristia és el sagrament dels sagraments.¹⁰⁵

En canvi, la posició protestant és totalment crítica amb la definició conciliar sobre la sacramentalitat de l'Església. Una raó important d'aquesta crítica és la debilitat de la teoria sacramental general en aquestes comunitats reformades: s'accentua molt més la Paraula de Déu i la predicació que mou a la fe salvadora, tot deixant a la penombra la realitat dels sagraments com a signes que contenen la gràcia que signifiquen.¹⁰⁶ Una altra raó és la por al fet que l'Església aparegui com el sagrament bàsic (*Grundsakrament*), substituint a Crist, que és el sagrament primordial (*Ursakrament*). Usualment, els protestants refusen reconèixer qualsevol mediació distinta de la de Crist, i la idea de sagrament implica la participació de l'Església en la mediació de Crist, com a mínim com a causa instrumental.¹⁰⁷ Cal indicar que, ja amb anterioritat al Vaticà II, «la fórmula de Möhler, segons la qual l'Església ha de comprendre's com "l'encarnació permanent", va ser durament criticada pels teòlegs protestants, atès que una Església entesa d'aquesta forma podia adjudicar-se per a

104. André SCRIMA, «Reflexiones de un ortodoxo sobre la Constitución [*Lumen gentium*]», en Guillermo BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, t. II, Barcelona: Juan Flors 1966, 1217-1231; aquí, 1222.

105. Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1959, 126ss; citat per Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 127. Paul Evdokimov pren les seves fórmules de Sergueï Boulgakov, Georges Florovsky, Nicolay Afanassieff (eclesiologia eucarística), etc.

106. André BIRMELÉ, «La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne», *Irénikon* 59 (1986) 482-507; Christopher O'DONNELL, «Sacramento (La Iglesia como)», 962.

107. Vegeu aquest enfocament protestant en Eberhard JÜNGEL, «Die Kirche als Sakrament», *ZThK* 80 (1982) 432-457.

ella mateixa la prerrogativa divina de la infal·libilitat».¹⁰⁸ A més, deien, aquesta afirmació no respectava la diferència essencial entre Crist i l'Església. D'aquí que, tot i els matisos diversos, la majoria de teòlegs protestants inclouen en la seva crítica la fórmula *Església sacrament*, ja que consideren que difumina la diferència entre Crist i l'Església.¹⁰⁹ No obstant això, malgrat que la seva resposta sobre la sacramentalitat de l'Església és negativa, el teòleg protestant Eberhard Jüngel ha escrit:

L'Església representa a Crist en la mesura que renuncia a la seva autorepresentació [...]. En la mesura que l'Església s'alimenta de Jesucrist com de l'únic sacrament pròpiament dit, celebra també la sacramentalitat del seu ésser. I tan sols en la mesura que celebra la seva sacramentalitat (la de Jesucrist) [...] es pot també qualificar tot l'ésser de l'Església no precisament com un *sacrament (bàsic)*, però sí com el gran *signe sacramental* que representa a Jesucrist.¹¹⁰

De fet, aquesta posició ben entesa, ve a coincidir amb la formulació catòlica, atès que «ambdues parts sostenen que l'Església és signe visible de la gràcia divina».¹¹¹ Aquest és el punt de coincidència que possibilita el diàleg ecumènic, com subratlla Eloy Bueno que, referint-se a un document luterà-catòlic,¹¹² afirma:

En la medida en que esta eclesiología (luterana) vive de la doctrina de la justificación por la sola fe, resulta difícil armonizarla con la doctrina católica de la sacra-

108. Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 128. Hans Küng (*Estructuras de la Iglesia*, Barcelona: Estela 1965, 342-365) s'ha ocupat especialment d'aquest problema.

109. La reacció crítica del camp protestant ha estat resumida per Ulrich Kühn (*Sakramente*, Gütersloh: Verlagshaus 1985, 211), citat per Garijo-Guembe (*La comunión de los santos*, 129), amb aquestes paraules: «No es difumina amb ella (en la "tesi dels sacraments com a auto-realitzacions de l'Església") la diferència entre Crist redemptor i l'Església? No s'afirma en el fons que l'Església "pot en principi i pel seu propi compte establir els sacraments discrecionalment en nombre i importància", "manipulant" així els seus propis instruments de salvació (Dantine)? No es toca amb aquesta tesi l'*extra nos* de la salvació? No tenim aquí en embrió aquella "eclesiologia unificadora" (Maron) contra la qual tan sols és possible protestar en nom de la doctrina de la justificació?». Una exposició de les diverses posicions pot consultar-se en André BIRMELE, «La sacramentalité de l'Église»; Id., *La Communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques* (Cogitatio Fidei, 218), Paris: Cerf 2000. Cf. Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 128.

110. Eberhard JÜNGEL, «Die Kirche als Sakrament», 449-450.

111. Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 130.

112. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ROMANA – EVANGÉLICO-LUTERANA, «Iglesia y justificación (II). La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación» (a. 1994), *DiEc* 100 (1996) 233-308. D'aquest document, vegeu les pàgines dedicades al tema de l'Església com a «Sacrament de salvació» (pp. 239-246 = núms. 118-134); citat per Eloy BUENO, *Eclesiología*, 84-85.

mentalidad de la Iglesia. Sin embargo se puede sostener igualmente que entre ambas eclesiologías se produce una gran convergencia especialmente en la doctrina de la sacramentalidad de la Iglesia: en cuanto ambas aplican la categoría de *signo* a la Iglesia. Desde esta óptica se salvaguarda la dependencia radical respecto de Cristo, se reafirma que ni su fundamento ni su finalidad radican en ella misma, que no existe desde sí misma ni por sí misma, que sólo en Cristo y en el Espíritu se puede producir su mediación salvífica.¹¹³

D'altra banda, el perill de divinització assenyalat per la teologia protestant, l'ha de tenir també en compte la mateixa Església catòlica, com molt bé indica Garijo-Guembe.¹¹⁴ A partir d'aquestes premisses, el diàleg ecumènic podrà avançar en relació a com entendre i viure la transcendència de la Paraula de Déu, així com la forma de comprendre també la funció del ministeri en la vida de l'Església.

Sigui com sigui, a partir dels anys de 1980 alguns teòlegs han reprès l'estudi de l'Església com a sagrament, després d'un cert període en el que aquesta afirmació gairebé no havia estat treballada. Es tracta d'una orientació que cultivà Johann Auer en el seu manual.¹¹⁵ Es tracta també d'una clau fonamental en l'eclesiologia de Medard Kehl per a definir l'Església com a «sagrament de la comunió del Déu trinitari».¹¹⁶ Però sobretot la trobem sistematitzada en l'obra de Josef Meyer de l'any 1992: es tracta d'una monografia que té un to recapitulador, atès que analitza la teologia de la sacramentalitat de l'Església en els autors que precedeixen o fins i tot col·laboren en l'eclesiologia sacramental del Vaticà II, com Otto Semmelroth, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Leo Scheffczyk, Hermann Josef Pottmeyer, etc...¹¹⁷ La monografia de Meyer recorda, a més que el tema de la sacramentalitat eclesial estigué present en les preocupacions del primer Leonardo Boff, que la va fer objecte de la seva tesi doctoral.¹¹⁸

113. Eloy BUENO, *Eclesiología*, 85.

114. Miguel M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 130.

115. Johann AUER, *La Iglesia. Sacramento universal de salvación*, Barcelona: Herder 1986; orig. alemany de 1983.

116. Medard KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca: Sígueme 1996; orig. alemany de 1992.

117. Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handel der Menschen*, Freiburg: Herder 1992; cf. el resum en Santiago MADRIGAL, «El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente», en Santiago MADRIGAL – Eusebio GIL (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos: Miscelánea homenaje ofrecida al prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa*, Madrid: Comillas 2000, 418.

118. Leonardo BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn: Bonifacius – Druckerei 1972.

Al mateix temps, sorgeixen també reflexions eclesiològiques en el camp catòlic que obvien el tractament de la sacramentalitat com a eix central o principal.¹¹⁹ Entre altres, destaquem especialment l'escrit de Marcello Semeraro que, tot i defensar la sacramentalitat des de l'escolàstica per la seva dependència cristològica, escatològica i d'analogia amb els set sagraments, considera que el poc èxit eclesiològic de la denominació de l'Església com a sagrament es deu principalment pel fet que pressuposa unes nocions eclesiològiques excessivament sofisticades per a la mentalitat eclesial comuna.¹²⁰ D'altra banda, potser és Giacomo Canobbio qui en el camp catòlic protagonitza la crítica de la noció sacramental.¹²¹ Tot i que la categoria sagrament permet establir una fruitosa relació de l'Església amb Crist, amb el món i amb el seu futur, per a Cannobio el Vaticà II no ha atribuït gran importància a la descripció de l'Església amb aquest concepte, sinó que tan sols ha volgut ajudar a esclarir la identitat i la funció de l'Església, amb la finalitat d'evitar determinats problemes o que alguns aspectes siguin obviats.¹²² A més, té serioses dificultats en el diàleg ecumènic, juntament amb el fet que ha anat destacant progressivament el concepte d'Església com a comunió, que ha provocat una recol·locació de la noció eclesial de sagrament.¹²³

Però d'altra banda, en els últims anys tenim a tres autors catòlics que han acceptat el repte de fonamentar i construir l'eclesiologia des de la sacramentalitat com a concepció principal de la seva reflexió.¹²⁴ Aquests són Benoît-

119. Per a una informació global de la problemàtica, vegeu l'acurat i complet estudi de Daniel PALAU, *La Iglesia-Sacramento y los sacramentos de la Iglesia* (Col·lectània Sant Pacià, 107), Barcelona: FTC 2014, 229-245.

120. Marcello SEMERARO, «La Chiesa, sacramento di Cristo», 62: «Di fatto la nozione di "sacramentalità" presuppone delle nozioni alquanto sofisticate per la mentalità comune prevalente». Cf. Daniel PALAU, *La Iglesia-Sacramento*, 239.

121. Giacomo CANOBBIO, «La Chiesa come sacramento sì salvezza: categoria dimenticata?», en ASSOZIAZIONE DI TEOLOGI ITALIANI (ATI) (eds.), *La Chiesa e il Vaticano II* (Forum ATI 1), Milano: Glossa 2005, 115-181. Aquest article recupera, sistematitza i amplia un d'anterior: Id., «La Chiesa come sacramento di salvezza», *RCIt* 73 (1992) 342-359. Cf. també la seva participació a la Jornada Acadèmica de la FTC (16-XII-2010): «L'actualitat de l'eclesiologia del Vaticà II i els límits de la seva recepció», en AA.VV., *La relació entre Església i món d'avui a la llum del Concili Vaticà II* (QT 12), Barcelona: FTC 2011, 43-75.

122. Giacomo CANOBBIO, «La Chiesa come sacramento di salvezza», 127.

123. *Ibid.*, 120.

124. Cf. el resum de les tres aportacions en Daniel PALAU, *La Iglesia-Sacramento*, 245-254.

Dominique de la Soujeole,¹²⁵ Angelo Scola¹²⁶ i, sobretot, Salvador Pié-Ninot.¹²⁷ Aquest últim, eclesiòleg de referència a la Facultat de Teologia de Catalunya dels últims decennis, elabora un acurat estudi sobre la recuperació de la sacramentalitat, tot indicant les implicacions teològiques que comporta a l'hora de contemplar el misteri de l'Església.¹²⁸ Aquesta dinàmica esdevé el cor o el centre sobre la qual gira l'obra de Salvador Pié i una de les seves aportacions més notables i suggeridores a la teologia sobre l'Església d'aquests últims anys. Afirmar l'autor: «La sacramentalitat es manifesta com la categoria teologicohermenèutica per excel·lència per expressar l'economia reveladora centrada en Jesucrist, el sagrament originari, a través de la seva Església, el sagrament fonamental, i de cada un dels sagraments concrets, realitzacions actualitzadores del sagrament fonamental».¹²⁹ A partir de les tres dimensions del sagrament, s'analitza la totalitat del misteri eclesial: 1) L'Església com a filiació i fraternitat en Crist: aquesta és la realitat teològica i última de l'Església sagrament (*res sacramenti Ecclesiae*); 2) l'Església com a comunitat: és el «signe interior» de l'Església sagrament (*res et sacramentum Ecclesiae*); 3) l'Església com a societat: es tracta del «signe exterior» de l'Església sagrament («sacramentum» / «signum Ecclesiae»).130

Com a conclusió de tot el que s'ha exposat, el concepte d'Església com a sagrament té l'avantatge d'integrar moltes veritats sobre l'Església. Podríem dir que té una transversalitat molt interessant en ordre a subratllar la relació entre la institució visible i la comunió de la gràcia. Els passatges conciliaris sobre l'Església-sagrament «remeten a Jesucrist i afirmen la seva supremacia sobre l'Església, atès que aquesta no té altra llum que la que irradia Crist sobre el món».¹³¹ La fórmula equilibra els aspectes humans i divins de l'Església «d'una manera expressiva i summament teològica».¹³² En Crist, sagrament primigeni, es fonamenten tots els sagraments: tots ells són accions de Crist en

125. Benoît-Dominique de la SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale* (Studia Friburgensia. Nouvelle série, 85), Paris: Cerf 1998.

126. Angelo SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclésiologia* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 130), Brescia: Queriniana 2005.

127. Salvador PIÉ-NINOT, *Ecclésiologia. La Sacramentalidad*; Id., «Sacramentalidad: categoría hermenéutica eclesiológica», en *DicEcle*, 957-960; Id. *Introducción a la Ecclésiología*, Estella: Verbo Divino 1995.

128. Salvador PIÉ-NINOT, *Ecclésiologia. La Sacramentalidad*, 175-210. Cf. Joan PLANELLAS, «Recensió del llibre Salvador Pié-Ninot, *Ecclésiologia. La Sacramentalidad de la comunidad cristiana*», *RCatT* 33/1 (2008) 263-266.

129. Salvador PIÉ-NINOT, *Ecclésiologia. La Sacramentalidad*, 190.

130. *Ibid.*, 192-193.213-215; i esquema de tota la segona part de l'obra: pp. 219-607.

131. Salvador PIÉ-NINOT, *Introducción*, 36.

132. Justo COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, Madrid: BAC 1972, I, 449.

l'Església, i vinculen més estretament qui els rep amb l'Església. Finalment, es formula «d'una manera positiva i menys exposada a males intel·ligències»¹³³ la necessitat de l'Església per a la salvació. Això vol dir que cada gràcia de Déu té un caire eclesial, ja que el sagrament de salvació és l'Església.¹³⁴ En aquest sentit, el concepte remet a la seva perspectiva missionera i escatològica.

Amb tot, el concepte de sagrament, a banda de les dificultats ecumèniques amb la teologia protestant, esdevé excessivament tècnic i sofisticat per a usar en la predicació de l'Església. A l'hora de la veritat, es tracta d'un concepte merament «teològic», poc apte per a ser presentat com una definició del que és l'Església en la tasca evangelitzadora i, menys encara, en el primer anunci.

6. PER A UNA RECUPERACIÓ DE LA TEOLOGIA DE L'ESGLÉSIA COM A «POBLE DE DÉU»

Com afirmàvem en la introducció, la consideració de l'Església presentada com a Poble de Déu ha tornat a emergir amb força sobretot a partir de la publicació de l'Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium* del papa Francesc,¹³⁵ que es podria qualificar com el gran pla pastoral que el papa ens proposa per a l'Església d'avui.

D'una sola vegada que el concepte «Poble de Déu» sortia en l'Encíclica —escrita a quatre mans— *Lumen fidei*,¹³⁶ i encara tot citant textualment la Constitució *Dei Verbum* núm. 8, passem a un total de 22 citacions en la *Evangelii gaudium* i, algunes, ben significatives.¹³⁷ Ja en la part introductòria, quan es presenta l'objectiu del document, «en base a la Constitució dogmàtica *Lumen gentium*», s'indica que l'Església «que evangelitza» és «l'Església entesa com la totalitat del Poble de Déu».¹³⁸ I això perquè «cada cristià i cada comunitat discernirà quin és el camí que el Senyor li demana, però tots som invitats a acceptar aquesta crida: sortir de la pròpia comoditat i atrevir-se a arribar a totes les perifèries que necessiten la llum de l'Evangelí».¹³⁹ L'afirma-

133. Ignacio RIUDOR, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, Madrid: EAPSA 1972, I, 205.

134. Miguel M. GARIJO-GUEMME, *La comunión de los santos*, 164.

135. FRANCESC, Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium*: DdE 1042-1043 (2014) 65-127.129-138.

136. ID., Encíclica *Lumen fidei*, 40: DdE 1036 (2013) 561.

137. Els números de l'Exhortació *Evangelii gaudium* on s'anomena explícitament l'Església com a «Poble de Déu» són els següents: 17, 43, 51, 95, 98, 102, 111, 113, 114, 115 (dues vegades), 117, 119, 120, 122, (dues vegades), 129, 139 (dues vegades), 152, 197, 268.

138. FRANCESC, Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium*, 17: DdE 1042 (2014) 70.

139. Ibíd., núm. 20: DdE 1042 (2014) 70-71.

ció central que «tot el Poble de Déu anuncia l'Evangeli» és exposada principalment en el capítol III de l'Exhortació,¹⁴⁰ tot indicant que es tracta «d'un poble amb molts rostres»,¹⁴¹ ja que s'encarna en els pobles de la terra, cadascun dels quals té la seva cultura pròpia. «En tots els batejats» «actua la força santificadora de l'Esperit que impulsa a evangelitzar».¹⁴² L'Esperit Sant és «l'harmonia del Poble de Déu», «així com és el vincle d'amor entre el Pare i el Fill».¹⁴³ En aquest sentit, «Déu dota la totalitat dels fidels d'un *instint de la fe* —el *sensus fidei*— que els ajuda a discernir el que ve realment de Déu. La presència de l'Esperit atorga als cristians una certa connaturalitat amb les realitats divines i una saviesa que els permet captar-les intuïtivament, encara que no tinguin l'instrumental adequat per a expressar-les amb precisió»¹⁴⁴ (cf. LG 12). Però, a més, com ha afirmat recentment la CTI en la línia del papa Francesc:

Aquest *sensus fidei* és un recurs dels més importants per a la nova evangelització. Gràcies al *sensus fidei*, els fidels no sols han de reconèixer allò que està d'acord amb l'Evangeli i de rebutjar el que li és contrari, sinó que també han de percebre el que el papa Francesc va dir «de les noves vies per al camí» de fe del poble pelegrí en el seu conjunt. Un dels motius pels quals bisbes i sacerdots han d'estar a prop de la seva gent en el camí i han de caminar amb ells, precisament perquè puguin conèixer aquests «nous camins», tal com el poble els percep. El discerniment d'aquests nous camins, que l'Esperit Sant obre i il·lumina, serà vital per a la nova evangelització.¹⁴⁵

Per al papa Francesc, «ser Església és ser Poble de Déu, d'acord amb el gran projecte d'amor del Pare. Això implica ser el ferment de Déu enmig de la humanitat».¹⁴⁶ En el marc de la gran proposta que és la missió de l'anunci de l'Evangeli, Francesc incideix fortament en el fet que aquesta missió no es farà sense la participació activa de tot el Poble de Déu: cada batejat ha de conèixer i viure la crida a portar la llum de l'Evangeli en els seus propis ambients i onsevilla que sigui. El futur de la missió eclesial es troba en un laïcat actiu

140. Ibid., núms. 111-134: DdE 1042 (2014) 93-99.

141. Ibid., núms. 115-118: DdE 1042 (2014) 94-95.

142. Ibid., núm. 119: DdE 1042 (2014) 95.

143. Ibid., núm. 117: DdE 1042 (2014) 94.

144. Ibid., núm. 119: DdE 1042 (2014) 95. Cf. Zoltan ALSZEGHY, «El sentido de la fe y el desarrollo dogmático», en René LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca: Sígueme 1989, 105-116. Cf. també la important monografia de Dario VITALI, «*Sensus fidelium*». *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia: Morcelliana 1993.

145. CTI, *El «sensus fidei» en la vida de l'Església* (2014), 127: DdE 1050 (2014) 633-634.

146. FRANCESC, Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium*, 114: DdE 1042 (2014) 94.

i compromès en col·laboració amb el ministeri ordenat, ve a dir el papa. Francesc incideix en el fet que cal «portar l'Evangeli a les persones que cadascú tracta, tant als més pròxims com els desconeguts». I afegeix: «és la predicació informal que es pot realitzar enmig d'una conversa i també la que realitza un missioner quan visita una llar».¹⁴⁷ Es tracta de la proposta positiva de la fe cristiana en el fer de cada dia. Això vol dir que l'Església ha de deixar de pensar merament en si mateixa i ha de sortir i trobar els qui viuen en les perifèries existencials, tot fent-ho des de la saviesa de la pregària, des d'una vida espiritual sòlida i d'una proposta positiva de la fe, amb una actitud constant de diàleg.

La proposta pastoral del papa Francesc, com ho va ser la del Vaticà II inserint el capítol del Poble de Déu abans de qualsevol funció ministerial concreta o un determinat estat de vida en l'Església, és afirmar el primat de la vida teològica pròpia i comuna a tot cristià. És aquí on s'insereix pròpiament el lloc teològic d'una Església «Poble de Déu». A partir d'aquesta base, tot cristià és cridat a sortir d'ell mateix i esdevenir llevat dins la pasta. La força d'aquesta concepció teològica no es troba, per tant, en un augment de «poders» conferits als laics, sinó en un radical canvi de lògica, que privilegia l'«ésser» per sobre de les «funcions» concretes, la vida cristiana per sobre d'aquells ministeris que, sempre necessaris, es troben al servei d'aquesta vida i, en definitiva, de tot el Poble de Déu.¹⁴⁸ És aquella «dignitat» que afirmava sant Lleó Magne, referint-se a tot cristià:

Reconeix, oh cristià, la teva dignitat, ja que participes de la naturalesa divina [*Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae*] [...]. Recorda de quin cap i de quin cos ets membre [...]. Pel sagrament del baptisme et vas convertir en temple de l'Esperit Sant.¹⁴⁹

Si fóssim conscients d'això, tots —tant pastors com fidels—, pel sol fet de ser cristians, posaríem el llistó molt més alt. És allò que proclamava Carles Cardó en la seva famosa obra *La nit transparent*:

Cal ser més exigent amb si mateix. Cal posar més amunt el punt d'abast de la nostra ambició, assenyalar un tresor més valuós a la nostra cobejança. Aquesta és una de les penetracions més profundes del cristianisme dins la naturalesa humana [...].

147. *Ibid.*, núm. 127: *DdE* 1042 (2014) 97.

148. Dario VITALI, *Popolo di Dio*, Assisi: Cittadela Editrice 2013, 8.200.

149. Sant Lleó Magne, Sermo 21 (*In nativitate Domini*), 3: PL 54, 192-193 = BAC 291, 72; cf. Jean-M. René TILLARD, *La Iglesia local*, 329-330.

El Crist comença per dir-nos fills de Déu i cridar-nos a participar de la glòria del Pare [...]. La manca d'aquesta consciència altament exigent d'aquest legítim orgull de llinatge, és la tara dels homes moralment caiguts i també la dels pobles ètnicament febles.¹⁵⁰

D'aquí que sant Agustí pogués dirigir-se als seus feligresos amb aquelles admirables paraules que es troben reproduïdes en el núm. 32 de la *Lumen gentium*:

Si m'espanta allò que sóc per a vosaltres, em consola allò que sóc junt amb vosaltres. Perquè per a vosaltres sóc bisbe, amb vosaltres sóc cristià [*Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus*]. Aquell és el nom del càrrec, aquest el de la gràcia; aquell el del perill, aquest el de la salvació.¹⁵¹

Tan sols des d'aquesta perspectiva es pot recuperar la noció d'Església com a Poble de Déu com a noció clau. Per aquest motiu, a partir del contingut del capítol II de la *Lumen gentium*, i de la mateixa reflexió postconciliar, detallem tot seguit aquells aspectes teològics essencials, o aquells valors, que presenta el concepte *Poble de Déu* a l'hora de descriure el misteri de l'Església.¹⁵² En la seva complementarietat i interrelació, es podrà anar recuperant la presentació d'una Església «Poble de Déu» com a noció clau.

6.1. L'Església, «Poble de Déu», en el marc de la «*historia salutis*»

Referir-se a l'Església com a *Poble de Déu*, reflecteix amb gran claredat la continuïtat entre l'Església i Israel. Poble de Déu fa referència a la seva dimensió transcendent, és a dir, als plans de Déu al voltant d'aquest poble, o sigui, a la història de la salvació. D'aquesta forma, l'Església connecta amb la totalitat

150. Carles CARDÓ, «Consciència», en Id., *La nit transparent*, Barcelona: Barcelonesa d'edicions 1935, ³1989, 157-158. I encara afegeix: «Sense una vívida consciència de la pròpia dignitat i dels propis drets, no és possible de tenir una consciència lúcida dels propis deures, un sentiment imperatiu de responsabilitat. L'home immoral no es té en cap estima [...]. Aquest coneixement ens farà ser ambiciosos de la grandesa aguantada per la veritat. Ella desterrarà d'entre nosaltres l'envaniment de la impudícia, la revolta contra la intel·ligència, l'enveja corrosiva dels valors d'altri, la indisciplina, la modèstia col·lectiva, el casolanisme, la fàcil ironia de l'escèptic i l'encara més fàcil heroisme gesticular del massa crèdul» (Ibid., 158.160).

151. Sant Agustí, *Sermo* 340, 1: PL 38, 1483.

152. Entre altres, vegeu especialment Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 16-26; Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 43-50; cf. també, Joseph RATZINGER, «La eclesiologia del Vaticano II», 18-25.

del gènere humà i, fins i tot, amb la creació («ab origine mundi praefigurata») (LG 2) i, especialment, amb el poble de l'Antic Testament: «in historia populi Israel... praeparata» (LG 2), «praeparationem et figuram» (LG 9).

Així, aquells valors que determinen l'estatut religiós d'aquest poble poden aplicar-se a l'Església (LG 9): Elecció, aliança, promesa, missió, santedat, consagració. L'Església és *convocatio*, crida (*populum elegit*): aquest és el significat de la paraula *Ecclesia*. D'aquí la dimensió transcendent de l'Església, ja que aquest Poble és de Déu, ha sigut convocat i elegit per Déu. Però l'elecció no és un privilegi, sinó que sempre implica un servei o una *missió*. L'Església és també *aliança* (*foedus instituit*) o pacte nou establert per Crist en la seva sang (1Co 11,25). El nou poble es troba consagrat a Déu perquè li pertany (*populus adquisitionis*) (1Pe 2,9) i és un sacerdocí sant (*sibi sanctificando*), fonamentat en l'esperança de les *promeses*, no tan sols en les d'assistència per part de Déu —«jo seré amb tu» (Ex 33,12; Mt 28,20)— sinó també en les d'acompliment, amb tensió cap al futur i l'escatologia.¹⁵³

En aquest paral·lelisme entre l'«Israel segons la carn» i el «nou Israel» segons l'Esperit, convocat «d'entre els jueus i els pagans», l'Església hi troba pròpiament el seu caràcter de «poble messiànic [*populus messianicus*]» (LG 9), expressió introduïda en el passatge de la mà de Yves M. Congar.¹⁵⁴ Aquesta, repetida dues vegades en el text esmentat, al·ludeix a la missió pròpia de l'Església, és a dir, esdevenir «el germen més fort d'unitat, d'esperança i de salvació per a tot el gènere humà» (LG 9). D'aquí les dimensions missionera i escatològica que glossarem en l'últim punt.

D'altra banda, en el marc de la *historia salutis*, la noció de Poble de Déu al·ludeix a la *historicitat* d'aquest poble. Es tracta d'un poble pelegrí, com el poble d'Israel en el desert, que té una vida pròpia i —d'una forma dinàmica— es troba en camí cap al terme fixat per Déu. En aquest sentit, l'Església manifesta sempre la provisionalitat que implica la tensió entre el ja realitzat i l'encara no aconseguit, provisionalitat que és una exigència de la seva perspectiva mística i escatològica. L'Església, per la seva mateixa naturalesa, és una

153. Cf. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 16-17.

154. Amb ella, Congar volia oposar l'autèntic messianisme encarnat en la vida de l'Església i aquells messianismes seculars del nostre temps. L'Església, com a poble messiànic, és cridada a ser en aquest món l'anticipació i la figura de la humanitat redimida, el «germen» de la salvació universal. Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, 161-172. Cal indicar que a la nota 50 (pp. 165-166) explica que fou ell mateix l'introduïdor d'aquesta expressió en el text conciliar. Cf. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 44. Cf. Joan PLANELLAS, «Introducció», en Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, 9-56; aquí, 37-40.

realitat metahistòrica i, al mateix temps, «encarnada en la història».¹⁵⁵ L'Església es troba sotmesa a la llei de les transformacions i dels canvis històrics, i va creant, des dels seus mateixos orígens, la seva pròpia història, paral·lelament a altres institucions polítiques, socials i culturals. En aquest punt es troba «el lloc» «on en l'Església s'hi troben les faltes i els pecats, la lluita per una major fidelitat, la necessitat permanent de reforma i els esforços exercits per ella mateixa».¹⁵⁶ La fugissera figura d'aquest món que passa es reflecteix en els mateixos sagraments i en les institucions eclesials.¹⁵⁷ Així l'Església, «caminant a través de perills i tribulacions [*per tentationes vero et tribulationes*]» fruit de la seva condició històrica, no deixa «de renovellar-se a si mateixa sota l'impuls de l'Esperit Sant» i, d'aquesta forma, és signe i sagrament de la «unitat salvadora» a la que, com a Poble de Déu avança i camina, «fins que per la creu arribi a la llum que no coneix la posta» (LG 9).

A la historicitat de l'Església hi correspon, en el camp de la reflexió teològica sobre si mateixa, la historicitat de la mateixa eclesiologia i, dins també de certs límits, el desenvolupament del dogma eclesiològic, com molt bé apunta Àngel Antón en la seva història de l'eclesiologia.¹⁵⁸ És obvi que, realitzant-se en la història i trobant-se sotmesa als canvis i transformacions de les realitats històriques, la reflexió teològica sobre l'Església es trobi igualment condicionada pels canvis i mutacions de la història. D'aquí que l'eclesiologia de cada època presenti característiques pròpies.¹⁵⁹

155. Cf. Àngel ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, I, 31-35. «La historicidad de la Iglesia es [...] una implicación de su naturaleza teántrica, en cuanto ella es el sacramento o presencia histórica de una realidad invisible, a saber: de la verdad y gracia de Dios entre los hombres. Dicha historicidad de la Iglesia está basada en su vinculación esencial e irrevocable con lo temporal, con lo terreno y con lo humano de este mundo, encarnada como está la Iglesia en la historia» (*Ibid.*, 31-32).

156. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 21.

157. Cf. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 45.

158. Àngel ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, I, 32. Significativament, aquesta història de l'eclesiologia de Àngel Antón porta per subtítol: *Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*.

159. Escriu Àngel Antón: «es obvio, en primer lugar, que la historicidad de la eclesiología esté condicionada por la historicidad de la Iglesia misma. Realidad eclesial y doctrina eclesiológica no van separadas, sino unidas; en segundo lugar, se da entre ambas una relación de enriquecimiento recíproco» (*El Misterio de la Iglesia*, I, 33); «entre la historicidad de la Iglesia y de la eclesiología vige la ley que por una verdadera analogía hemos llamado de los vasos comunicantes, es decir, la ley de un mutuo dar y recibir, o, en otras palabras, del intercambio de elementos que condicionan y enriquecen, respectivamente, el desarrollo histórico tanto de la realidad de la Iglesia como de la doctrina eclesiológica» (*Ibid.*, 34).

6.2. L'Església com a «Poble de Déu» manifesta un gran valor antropològic

Moltes vegades, quan es descriu l'Església, tan sols es pensa en els seus elements institucionals, com si no estigués essencialment formada per persones concretes. El concepte de Poble de Déu posa en relleu, en canvi, com l'Església és un poble format per homes i dones que, per la fe, es converteixen i creuen en l'Evangeli. Es tracta de la dimensió immanent de l'Església. En aquest sentit, ja en l'immediat postconcili afirmava Hans Küng:

L'Església es constitueix en virtut de la gràcia de Déu, a través de la fe; una comunitat que no creu, no és Església. L'Església no existeix en si mateixa, sinó en els homes concrets, creients concrets. De la mateixa manera que no hi ha un poble sense homes ni un cos sense membres, així tampoc no hi ha Església sense creients. L'Església no neix simplement perquè Déu la formi, sinó perquè els homes que han de formar l'Església prenen la decisió que se'ls demana, la decisió radical per Déu i el seu Regne. Aquesta decisió és la fe.¹⁶⁰

L'Església, com a nou Poble de Déu, és la multitud dels creients (Ac 2,44) en la que, cada un d'ells, és l'«home nou» en Crist. Per això l'Església és el «pol comunitari de l'antropologia teològica».¹⁶¹ Yves M. Congar observa d'una forma especial com a l'època patristica l'eclesiologia incloïa una antropologia.¹⁶² Perquè l'Església es troba formada per homes que s'obren a la *convocatio* per part de Déu donant la seva resposta de fe. L'Església no existeix fora dels cristians concrets; però és més que una pura organització, perquè és l'organisme de l'Esperit Sant que penetra en el més íntim de nosaltres mateixos.¹⁶³ Afirmava Joseph Ratzinger:

És cert que ningú pot dir: «Jo sóc l'Església»; però tots i cada un podem i hem de dir: *nosaltres* som l'Església. I aquest «nosaltres» no és, a la vegada, un grup que aïlla, sinó que es manté més aviat a l'interior de la comunitat sencera de tots els membres de Crist, vius i difunts [...]. L'Església és aquí, en aquest «nosaltres» obert, que franqueja fronteres (socials i polítiques, però també les fronteres entre el cel i la terra). Nosaltres som l'Església: això incrementa el sentit de la correspon-

160. Hans KÜNG, *La Iglesia*, 47.

161. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 46.

162. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 19.

163. Afirmava Romano Guardini a inicis del segle xx: «Un esdeveniment religiós d'abast transcendental ha fet la seva aparició: l'Església neix a les ànimes [*Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen*]» (*Sentido de la Iglesia*, San Sebastián: Dinor 1958, 23; orig. 1922).

sabilitat, però també la possibilitat de cooperar en primera persona [...]. Perquè l'Església, insistim en això, no és quelcom estrany, no és una realitat aliena: nosaltres mateixos la construïm.¹⁶⁴

Perquè l'Església no es pot separar dels cristians concrets, la *Lumen gentium* exclou una simple identificació de l'Església amb el Regne de Déu. Al contrari, ella té la missió d'anunciar-lo i d'establir-lo, ja que «a la terra en constitueix el germen i l'inici [*in terris germen et initium constituit*]» (LG 5). Per això l'Església, com a Poble de Déu, en tot l'abast d'aquest pelegrinatge terrenal, és —al mateix temps— «santa» i «necessitada sempre de purificació» (LG 8). És el que manifesta l'expressió litúrgica *populus tuus*, en la que quasi sempre aquest poble demana a Déu l'ajut, el perdó o la remissió dels pecats.¹⁶⁵ Aquest és el significat del seu pelegrinatge cap al Regne de Déu: l'Església és santa perquè «ha de ser santa»; aquesta és la conseqüència de la seva humanitat. Per això, en el seu recorregut cap a la plenitud del Regne, com a poble en camí, sempre té necessitat de renovar-se i de purificar-se (UR 6): *Ecclesia semper reformanda*.¹⁶⁶

Per últim, des d'aquesta perspectiva antropològica, quan es comprèn l'Església com a Poble de Déu, es manifesta que es tracta d'«un poble entre els pobles».¹⁶⁷ Afirmar la *Lumen gentium* que l'Església, «transcendent temps i fronteres dels pobles», «entra a formar part de la història humana» amb l'obligació «d'estendre's arreu» (LG 9). I, més endavant, en el mateix capítol, en tractar de la universalitat i catolicitat de l'únic Poble de Déu, afirma també: «l'únic poble de Déu és present a totes les nacions de la terra [*Omnibus itaque gentibus terrae inest unus Populus Dei*], ja que de totes les nacions pren els ciutadans, que formen un Regne que pel seu caràcter no és de la terra, sinó celestial» (LG 13). D'aquesta forma, distinta «del» món, viu «en el» món, com observa la *Gaudium et spes*, perquè a semblança d'Israel en el desert, l'Església avança pels camins d'aquest món, tot procurant trobar-se present a l'espai humà amb la missió de ser el «germen» del Regne. Entrant en l'espai humà, l'Església entra en el cor de la cultura i de les cultures. Es tracta d'aquella delicada «acció evangelitzadora que avui es presenta sota el nom d'incultu-

164. Joseph RATZINGER, «La ecclesiología del Vaticano II», 9.

165. Cf. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 19-20; cf. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 47.

166. Cf. Yves M. CONGAR, «La Iglesia es santa», en *MySal* IV/1, 472-491; Id., *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam Sanctam 72), Paris: Cerf 1968 (orig. 1950).

167. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 47-48.

ració de l'evangeli, que té com a últim fonament el mateix misteri de l'encarnació del Verb».¹⁶⁸

6.3. *La noció de «Poble de Déu» reflecteix la dignitat comuna de tots els cristians, fonamentada en la participació al sacerdoci de Crist*

La noció de *Poble de Déu* presentada pel Vaticà II manifesta la igualtat de tots els qui formen part d'aquest poble, és a dir, de tots els batejats. Aquesta igualtat ontològica és la que ressalta el capítol II de la *Lumen gentium*, quan afirma que aquest «poble messiànic», amb Crist com a cap, «té per distintiu la dignitat i la llibertat dels fills de Déu [*Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*]», «té per llei el nou manament d'estimar» i «té per objectiu el Regne de Déu, començat per Déu mateix aquí a la terra» (LG 9). Aquesta mateixa idea és reafirmada també més endavant en tractar de la dignitat dels laics com a membres del Poble de Déu:

La dignitat dels membres per la seva regeneració en Crist és comuna, ho és la gràcia de fills, ho és la vocació a la perfecció [...]. Es dona una veritable igualtat entre tots pel que fa a la dignitat i a l'acció comunes a tots els fidels [*inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem*] per a l'edificació del Cos de Crist (LG 32).

Quin és el fonament teològic d'aquesta dignitat comuna? El Vaticà II el raona per mitjà de l'expressió «sacerdoci comú dels fidels», que prové del baptisme i de la unció de l'Esperit Sant:

Crist el Senyor, gran sacerdot pres d'entre els homes (cf. He 5,1-5), ha fet del nou Poble «un reialme i un sacerdoci per a Déu, el seu Pare» (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Efectivament, per la nova naixença i la unció de l'Esperit Sant els batejats són consagrats fins al punt d'esdevenir una casa espiritual i un sacerdoci sant, per tal que, en totes les obres del cristià, ofereixin sacrificis espirituals i proclamïn les meravelles d'aquell qui els ha cridats de les tenebres a la seva llum admirable (cf. 1Pe 2,4-10) (LG 10).

El sacerdoci comú dels fidels té, com veiem, una base bíblica clara. A partir de la idea de la vocació sacerdotal de tot el poble que ja trobem en l'Antic

168. Id., *Mistero, comunione e missione*, 59.

Testament (Ex 19,5-6; Is 61,6),¹⁶⁹ es contempla com la situació particular de Crist Sacerdot (He) repercuteix en la situació de la humanitat regenerada per ell. Aquest serà el fonament neotestamentari del sacerdocí comú; és a dir, la vida cristiana presentada com una litúrgia, com una participació del sacerdocí del Sacerdot únic: «Acosteu-vos a ell, que és la pedra viva [...]. Vosaltres, com pedres vives, sou edificats per Déu com a temple de l'Esperit perquè formeu una santa comunitat sacerdotal que ofereixi víctimes espirituals agradables a Déu per Jesucrist» (1Pe 2,4-5; cf. 2,9-10). «Ha fet de nosaltres una casa reial, uns sacerdots dedicats a Déu, el seu Pare» (cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6). S'atribueix, per tant, al poble cristià el *sacerdocí reial* de l'Antic Testament. Es conjuguen i equilibren les idees de sacerdocí i reialesa per a traduir la condició del nou Poble de Déu, tant en relació aquí a la terra (1Pe), com per a l'eternitat (Ap). D'aquesta forma, les característiques del nou Poble Sacerdotal es poden resumir en aquests dos punts:

- 1) No es troba fonamentat en cap vincle de raça, sinó en la fe en Crist, que s'inicia per mitjà del baptisme.
- 2) Es tracta d'un culte personal, real, espiritual, davant el qual cada persona s'hi troba compromesa. No es tracta d'un culte de substitució, com el culte de l'Antic Testament, sinó en l'ofertament d'un mateix.¹⁷⁰

Aquest sacerdocí és «universal» perquè fa referència a tots els batejats, expressant-se com una participació al triple ofici sacerdotal, profètic i reial de Crist.¹⁷¹ A propòsit de l'ofici *sacerdotal*, tots els batejats són consagrats per a formar una ofrena espiritual i un sacerdocí sant per mitjà de la pròpia vida. En el capítol dedicat als laics, el Concili recorda que la funció sacerdotal es troba orientada «a exercir un culte espiritual, perquè Déu sigui glorificat i els homes se salvin» (LG 34). Crist esdevé el model d'aquest culte espiritual. En relació amb l'ofici *profètic*, afirma el Concili: «El poble sant de Déu participa també en la funció profètica de Crist, quan difon un viu testimoniatge sobre tot per mitjà d'una vida de fe i de caritat [*vivum Eius testimonium maxime per*

169. Amb tot, en l'Antic Testament, aquesta idea del sacerdocí comú, malgrat els passatges de Ex 19,5-6 i Is 61,6, no serà desenvolupada, i anirà desapareixent gradualment a causa de la materialització progressiva del culte extern, que farà oblidar el sentit del sacrifici espiritual i interior. D'aquesta forma, el sacerdocí esdevindrà exterior al sacrifici. Cf. Louis LIGIER, «Le sacerdoce Chrétien: nouveauté évangélique et sacramentalité missionnaire», *StMiss* 22 (1973) 345-370; aquí, 346-350.

170. Cf. Pierre GRELOT, *El ministerio de la Nueva Alianza*, Barcelona: Herder 1969, 66-71.

171. Cf. Marcello SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, 61-63.

vitam fidei ac caritatis diffundendo]]» (LG 12). Aquest fet es troba en relació amb el «sentit de la fe» del «Poble de Déu», que abans s'ha indicat. En l'aplicació d'aquest *sensus fidei*, cada cristià aporta a tots el benefici dels dons espirituals que l'Esperit li ha donat. «Les manifestacions de l'esperit que rep cadascú són en bé de tots» (1Co 12,7). D'aquí que el papa Francesc en la *Evangelii gaudium* recordi que «el Poble de Déu és sant per aquesta unció que el fa infal·lible “in credendo”». És aquell instint de la fe que Déu dota a la totalitat del Poble de Déu «per a discernir el que ve totalment de Déu» i que impulsa a tots a evangelitzar.¹⁷² Per aquest motiu, el Concili explicita que aquests «carismes» «són molt útils i conformes a les necessitats de l'Església» (LG 12). Sobre aquest punt, afirma Yves M. Congar:

Actualment estem de nou prenent consciència, d'una banda, de la varietat dels carismes o dons espirituals concedits a molts fidels i, d'altra banda, de l'acció saludable de la veritable maternitat espiritual exercida per la comunitat dels cristians.¹⁷³

Por últim, a propòsit de l'ofici *reial*, es tracta d'ordenar tota la realitat creada segons el disseny de Déu. Por això, els fidels «en virtut de llur sacerdoci reial, participen [*concurrunt*] en l'oferiment de l'eucaristia, que exerceixen en la celebració dels sagraments, en la pregària i l'acció de gràcies, amb el testimoniatge de la vida, amb l'abnegació i amb una caritat activa» (LG 10). I en el núm. 11 de la Constitució, que porta per títol *L'exercici del sacerdoci comú en els sagraments*, s'insisteix en la part activa que ha de tenir tot fidel cristià en cada sagrament i en l'aspecte eclesial de cada un d'ells.¹⁷⁴ D'aquesta forma es va dilatant el Regne de la veritat i de la vida, de la santedat i de la gràcia, de la justícia, de l'amor i de la pau.¹⁷⁵

172. FRANCESC, Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium*, 119; DdE 1042 (2014) 95.

173. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 20. Sobre aquesta qüestió, vegeu també Henri DE LUBAC, «Maternidad de la Iglesia entera», en Ib., *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca: Sígueme 1974, 169-175; cf. Karl DELAHAYE, «*Ecclesia Mater*» chez les Pères des trois premiers siècles. *Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui* (Unam Sanctam 46), Paris: Cerf 1964.

174. Cf. Josep M. MARQUÈS, «Sagraments i societat», QVC 61 (1972) 97-102.

175. *Missal Romà* (edició típica), «Prefaci en la Solemnitat de Crist, Rei de tot el món», Barcelona: Balmes – PAM ²1988, 361-362.

6.4. L'Església «Poble de Déu» permet insistir en la «igualtat» de tots els fidels en la «diferenciació» ministerial

A l'hora de presentar l'aspecte sacerdotal del Poble de Déu, a l'aula conciliar del Vaticà II es van proposar diversos noms per a designar la realitat del sacerdoci del Poble de Déu: sacerdoci dels *fidels*, dels *laics*, *espiritual*, *universal*. Per últim, s'aprovà anomenar-lo *sacerdoci comú* (LG 10),¹⁷⁶ ja que era el nom que raonava millor com aquest sacerdoci el tenien per igual tots els batejats. El concili afirma, per tant, l'existència de dos sacerdocis, veritables i propis, anomenats respectivament, *comú dels fidels* i *ministerial* o *jeràrquic*:

Aquest sacerdoci comú dels fidels i el sacerdoci ministerial o jeràrquic, per bé que es diferenciïn essencialment i no sols en grau [*essentia et non gradu tantum differant*], s'ordenen tanmateix l'un a l'altre, ja que tots dos participen, cadascun a la seva manera, de l'únic sacerdoci de Crist (LG 10).

Per primera vegada, un document solemne del Magisteri de l'Església es pronuncia sobre aquest punt. De fet, el concili de Trento havia definit l'existència d'un sacerdoci jeràrquic que no posseeixen tots els cristians,¹⁷⁷ però, en el context de tota la problemàtica luterana, silenciava aquell altre sacerdoci de tots els fidels.

Els dos sacerdocis són diferents per «essència». No són realitats de la mateixa classe i, per això, no podem dir que el ministerial sigui *més* i que el comú sigui *menys*. Una diferència de grau es troba, per exemple, entre el presbiterat i l'episcopat. El sacerdoci comú, com s'ha vist, és culte real, és a dir, ofrena de tota l'existència personal a Déu; en canvi, el sacerdoci ministerial no és culte real, sinó mediació sacramental,¹⁷⁸ ja que es tracta tan sols d'un servei al sacerdoci comú dels fidels, a qui modela i dirigeix:

Així, el sacerdoci ministerial, en virtut del poder sagrat que té, forma i dirigeix el poble sacerdotal [*populum sacerdotalem efformat ac regit*], porta a terme el sacrifici eucarístic en la persona de Crist i l'ofereix a Déu en nom de tot el poble (LG 10).

176. Cf. Francesco GEREMIA, *I primi due capitoli*, 132-133.

177. CONCILI DE TRENTO, Ses. XXIII, *Doctrina de sacramento ordinis* (15-VII-1563), cap. 4: Dz 960 = DS 1767.

178. Cf. Albert VANHOYE, «Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, distinction et rapports», *NRTh* 97 (1975) 193-207; Id., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme 1984. Sobre aquesta darrera obra, vegeu especialment la conclusió (pp. 317-324).

D'aquí que la categoria *Poble de Déu* permet afirmar la dignitat i igualtat de tots els membres de l'Església, dins una «desigualtat funcional», encara que, com molt ve senyala Yves M. Congar, «amb relació a aquest punt, la noció de “cos” prestaria els mateixos serveis que la de “poble”». ¹⁷⁹

Tots els serveis eclesials i, amb ells, el del ministeri ordenat, es troben orientats a aconseguir la comunió eclesial, en la unitat d'un mateix Esperit. Afirmar *Lumen gentium*, núm. 4: «[L'Esperit] guia l'Església vers la veritat completa (cf. Jn 16,13), la unifica en la comunió i en el ministeri [*in communione et ministracione unificat*]»: El relleu donat a l'acció unificadora de l'Esperit Sant es troba a dos nivells diversos en l'Església: el de la comunió (*koinônia*) i el del ministeri (*diakônia*). «La prioritat correspon a la comunió —afirma Gérard Philips¹⁸⁰ en el comentari a aquest passatge—, atès que el ministeri s'instituí per al seu servei». A més, afegeix tot seguit el text conciliar, l'Esperit imprimeix a l'Església estructura i direcció «amb diversos dons jeràrquics i carismàtics [*diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit*]» (LG 4), que contribueixen, cadascun d'ells a la seva manera, a fer madurar els fruits de l'Esperit Sant (cf. Ga 5,22). Els aspectes invisible (pneumàtic) i visible (ministerial), troben el seu punt d'unió en l'Esperit que obra en tots dos.¹⁸¹ En una adequada complementació entre els elements cristològic i pneumatològic, tots els membres de l'església podran desenvolupar la seva responsabilitat específica. D'aquí la corresponsabilitat en l'Església. D'aquesta forma, a partir del *sensus fidelium* i del tresor de la Tradició vivent, sota l'acció de l'Esperit Sant, es podran acarar les exigències del món d'avui. L'Església, com a Poble de Déu, necessita autèntiques experiències de comunió de tots els creients. Per això, el servei dels apòstols i dels seus successors manca de sentit si no s'exerceix «dins» d'aquesta comunió de tot el Poble de Déu: la seva missió específica i delicada és la d'exercir de mestres autèntics i autoritzats de quelcom que ha estat tramès a la comunitat general dels creients, esdevenint l'element aclaridor del que la comunitat viu i transmet.¹⁸²

179. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 21.

180. Gérard PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, I, 114. Cf. Francesco GEREMIA, *I primi due capitoli*, 123.

181. És de notar que sant Pau no separa mai la jerarquia dels carismes. És més, el «do» de «ser apòstols», en les llistes de carismes més concretes, és posat en primer lloc (1 Co 12,28-31; Ef 4, 11-12). El servei ministerial és també un do, tot presentant, al mateix temps, un cert caire carismàtic. Amb tot, els carismes en sentit restringit, lluny d'oposar-se a la jerarquia, són per a secundar-la amb deferència i esperit de servei. Cf. Gérard PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, I, 114. Cf. Joan PLANELLAS, «Esperit Sant i Església a partir del Capítol I de la *Lumen gentium*», *RCatT* 37/2 (2012) 457-496; aquí, 491.

182. Miguel M. GARIJO GUEMBE, *La comunión de los santos*, 201.

6.5. *La noció de Poble de Déu reflecteix la relació de les Esglésies locals i l'Església universal*

La noció de comunió que hem vist al seu moment, s'ha de desenvolupar en el marc d'una Església que és Poble de Déu. Afirmar Jean-M. René Tillard en el llibre *Église d'Églises*, a l'inici del capítol dedicat a «l'Església de Déu, Poble de Déu en comunió»:

En relació amb la *comunió* [...], la condició socioreligiosa del poble de Déu té amb tot l'enorme avantatge de mostrar el fonament de l'Església en la totalitat de l'acció de Déu des dels més llunyans orígens de l'encarnació històrica del seu projecte, és a dir, la *comunió* de totes les generacions *jam ab Abel justo*. Permet, a més, captar millor com la vida que ve de l'Esperit no pren forma més que en la *comunió* de tots els creients. El poble de Déu es troba format d'homes i dones que, juntament, en una osmosi de carismes i de funcions, sota l'acció de l'Esperit, acullen, comprenen, actualitzen, celebren i transmeten la fe que els fa ser l'Església de Déu en marxa cap al [...] Regne.¹⁸³

I afegeix tot seguit Tillard: «En aquest capítol intentarem comprendre la *comunió*, no ja en les seves característiques essencials, sinó en el dinamisme que la constitueix. Es tracta del dinamisme d'un poble cridat a travessar la història».¹⁸⁴ Superant la falsa alternativa «comunió» o «poble», hom pot acarar el misteri de la comunió teològica, trinitària, sacramental i eucarística en una realitat orgànica que constitueix l'Església en la seva figura social i històrica. En ser relacionada amb la categoria subjectiva *populus*, la realitat objectiva de la *communio* pot ser pensada «en relació al seu *subjecte*, el Poble de Déu que viu aquesta comunió».¹⁸⁵

La comunió és viscuda pel subjecte «Poble de Déu» en una realitat local i històrica, però, al mateix temps, dins el marc de l'Església universal. És en tota aquesta perspectiva com el concepte de Poble de Déu pot reflectir adequadament la relació de les Esglésies locals i de l'Església universal. Aquesta relació es pot contemplar sota dos aspectes principals: el de la comunitat local com l'assemblea de la celebració eucarística i el de les Esglésies particulars com a expressió de la diversitat de pobles dins de l'únic Poble de Déu. Per

183. Cf. Jean-M. René TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, 97-184; aquí, 97; Id., *La Iglesia local*; Id., *Carne de Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca: Sígueme 1994.

184. Id., *Iglesia de Iglesias*, 97.

185. Carlos María GALLI, «Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar», 90-91.

aquest motiu, observa Yves M. Congar, aquest punt «afecta vivament tant a la pastoral, com a l'ecumenisme i a les missions».¹⁸⁶

En els Pares i en la mateixa litúrgia, el terme *populus* indica preferentment l'assemblea local, reunida principalment per a celebrar l'eucaristia. En aquesta *convocatio* es realitza el profund misteri de l'Església. D'aquí que la Constitució de Litúrgia del Vaticà II afirmi que «la principal manifestació de l'Església es troba en la participació plena i activa de tot el poble sant de Déu en les mateixes celebracions litúrgiques, sobretot en la mateixa eucaristia, en una única pregària, entorn d'un mateix altar presidit pel bisbe envoltat del seu presbiteri i dels ministres» (SC 41).¹⁸⁷

Ara bé, és principalment en el núm. 26 de la *Lumen gentium*, referint-se a l'ofici de santificar dels bisbes, on el Concili al·ludeix explícitament a la relació entre l'Església universal i les Esglésies particulars, dins l'únic Poble de Déu:

Aquesta Església de Crist es troba veritablement present en totes les legítimes assemblees locals de fidels, les quals, unides a llurs pastors, són també anomenades Esglésies en el Nou Testament. En el seu propi lloc, aquestes Esglésies són efectivament el nou Poble cridat per Déu [*loco suo Populus novus a Deo vocatus*], en l'Esperit Sant i amb tota la plenitud (cf. 1Te 1,5) [...]. En aquestes comunitats, encara que siguin petites i pobres o bé visquin en la dispersió, Crist hi és present, pel poder del qual s'aplega l'Església, una, santa, catòlica i apostòlica (LG 26).

En el marc d'aquest Nou Poble, cridat per Déu, troba el seu lloc adequat l'afirmació de la Carta *Communione notio*, quan subratlla que el mateix ministeri del successor de Pere ha de ser contemplat «no sols com un servei “global” que ateny tota l'Església particular “des de fora”, sinó com a pertanyent ja a l'essència de cada Església particular “des de dintre”».¹⁸⁸ D'aquí la peculiar relació de «mútua interioritat» entre l'Església particular i l'Església universal, com afirma la mateixa Carta, atès que, en el marc de la universalitat de tot el Poble de Déu, «a cada Església particular “hi ha i hi actua veritablement l'Església del Crist, que és Una, Santa, Catòlica i Apostòlica” (CD 11)».¹⁸⁹

186. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 22.

187. Amb relació a aquest punt, remetem a la ponència de Jaume González Padrós publicada en aquest mateix volum: Jaume GONZÁLEZ PADRÓS, «L'Eucaristia fa l'Església», *RCatT* 40/2 (2015) 519-538.

188. CDF, Carta *Communione notio* (28-V-1992), 13: EV 13, 1796 = DdE 573 (1992) 533.

189. *Ibid.*, 9: EV 13, 1787 = DdE 573 (1992) 531.

6.6. *La noció de Poble de Déu indica una Església de tots i, particularment, dels pobres*

La Constitució *Lumen gentium*, en parlar de la universalitat i catolicitat de l'Església, afirma que «l'únic Poble de Déu [*unus Populus Dei*]» «de tots els pobles pren els ciutadans [*omnibus gentibus mutuatur suos cives*]», de tal forma que «cada un dels creients escampats pel món [*per orbem sparsi fideles*] està en comunió amb els altres en l'Esperit Sant, i així “el qui resideix a Roma sap que els indis són membres seus”» (LG 13).¹⁹⁰ Es tracta d'una Església de tots i per a tots i, particularment dels més pobres.

Esdevenen significatives, les paraules de Joan XXIII, en el missatge radiat, dirigit a tots els cristians un mes abans de l'obertura del Concili: «Davant dels països subdesenvolupats, l'Església es presenta tal com és i vol ser: l'Església de tothom i particularment l'Església dels pobres».¹⁹¹ «L'Església es presenta tal com és i vol ser», indica el papa. D'una banda, l'Església es mostra com una realitat ja present: «l'Església és». Però també el papa apunta cap al futur: «l'Església vol ser». Es tracta d'un projecte que cal anar concretant. Cal inventiva i responsabilitat, tot fent que una Església Poble de Déu esdevingui signe de l'amor de Déu per a tot ésser humà sense cap excepció —una «Església de tots». Però, al mateix temps, es recorda la predilecció que ha de manifestar aquesta Església: «particularment l'Església dels pobres». Se subratlla, per tant, al mateix temps, la «universalitat» i la «preferència»: dos conceptes bíblics que, en el marc del Poble de Déu, es troben íntimament units l'un amb l'altre.¹⁹² Si s'escull un aspecte deixant de banda l'altre, a l'hora de la veritat es perden ambdós. Es tracta, per tant, de tenir-los tots dos en compte: aquest és el desafiament que té l'Església.

L'atenció prioritària de l'Església per als pobres, o la opció preferencial per als pobres —«*praesertim pauperibus*», «*peculiaris cura*», «*praeprimis*», etc., expressions recurrents en els diversos documents conciliars (LG 23; GS 1. 21.27.57; OT 8; CD 13.18.30; PO 6; AG 12.20; GE 9)—, té unes implicacions personals, institucionals i eclesials que traspassen els postulats de la simple doctrina social de l'Església. En aquest punt, hom pot parlar explícitament de

190. Aquesta frase de LG 13 és treta de sant JOAN CRISÒSTOM, *In Io. hom.*, 65, 1: PG 59, 361: «Qui Romae est, Indos putat membrum suum esse» (Trad. llatina de la edic. J. P. Migne).

191. «Altro punto luminoso. Infaccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri» (JOAN XXIII, «Missatge radiat un mes abans de començar el Concili» [11-IX-1962]: EV 1, 25* I = QT 15, 56).

192. Gustavo GUTIÉRREZ, «Vaticano II, una tarea abierta. La Iglesia de los pobres en Juan XXIII y en el cardenal Lercaro», *Páginas* 178 (2002) 14-20; aquí, 16.

«l'Església dels pobres». «El lloc privilegiat dels pobres en el Poble de Déu», afirma el papa Francesc en la *Evangelii gaudium*, «és una categoria teològica abans que cultural, sociològica, política o filosòfica». Es tracta —afegeix— d'una «preferència divina» que «té conseqüències en la vida de fe de tots els cristians, cridats a tenir “els mateixos sentiments de Jesucrist” (Fl 2,5)». I conclou: «Per això vull una Església pobra i per als pobres».¹⁹³ Ja el Concili Vaticà II afirmava que la pobresa en la vida de l'Església té uns clars fonaments cristològic i pneumatològic, amb unes repercussions eclesiològiques essencials pel que fa a la vida, a la forma i a l'actuar de la comunitat eclesial: «Així com ha fet Crist... així l'Església», repeteix *Lumen gentium* núm. 8 fins a tres vegades. I també: «L'Església, sota l'impuls de l'Esperit de Crist, ha d'avançar pel mateix camí seguit per Crist, és a dir, pel camí de la pobresa [*via nempe paupertatis*]» (AG 5). Aquests passatges, que fonamenten la pobresa de la comunitat eclesial en el seguiment de Crist, juntament amb altres textos que demanen l'actitud de pobresa de les mateixes institucions o de determinats col·lectius (AA 4; PC 13; OT 9; PO 17), mostren abastament aquest punt. Es tracta d'una Església que tant en l'àmbit general com en el particular, *s'ha de reconèixer a si mateixa* en la seva missió entre els pobres i per als pobres.¹⁹⁴ D'aquí que «l'Església dels pobres» ha de trobar en una Església que és «Poble de Déu» el seu lloc adequat.

6.7. La noció de Poble de Déu facilita el diàleg ecumènic i interreligiós

La noció de Poble de Déu permet indicar millor les diverses formes de pertinença a l'Església i, per aquest motiu, facilita el diàleg ecumènic. D'aquí, l'afirmació de *Lumen gentium* núm. 13, dedicat a glossar la universalitat de l'únic Poble de Déu:

Tots els homes, doncs, són cridats a formar part d'aquesta unitat catòlica del Poble de Déu, que presagia i promou la pau universal, i hi pertanyen sota diverses formes o hi són destinats [*ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur*], tant els fidels catòlics com els altres que creuen en Crist, i, en definitiva, tots els homes sense excepció, cridats com són per la gràcia de Déu a la salvació (LG 13).

193. FRANCESC, Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium*, 198: DdE 1042 (2014) 115.

194. Cf. Joan PLANELLAS, «L'Església dels pobres» en *el Concili Vaticà II*, Barcelona: FTC 2013. Vegeu especialment la conclusió (pp. 199-207).

Les comunitats protestants van acollir el concepte conciliar com una concreta obertura ecumènica. El que els agrada concretament del concepte «Poble de Déu» és la idea d'elecció i de crida, els plau la referència a la historicitat, amb el que implica d'inacabable i de projecció escatològica. També, el sentiments de fronteres menys definides. Per tots aquests aspectes, prefereixen la noció de Poble de Déu a la de Cos de Crist, concepte que projecten a entendre'l com una «encarnació continuada», com si l'Església esdevingués, sense més, «Jesucrist difós i comunicat». En canvi, el concepte de Poble de Déu té per a ells la possibilitat de defugir l'institucionalisme, amb la utilització de les idees de «poder» o «infal·libilitat». Cal afirmar, però, com, en aquest punt, la teologia protestant no incideix suficientment en el que ha aportat de nou i de definitiu l'Encarnació, donat que —com ja hem vist que afirmava Yves M. Congar— «es tendeix a reduir l'Església del verb Encarnat a les condicions del Poble de Déu sota l'antiga Disposició».¹⁹⁵

Amb tot, és cert que el concepte de Poble de Déu, més ampli que el de Cos de Crist, permet descriure la relació dels cristians no catòlics amb l'Església de Crist amb termes de «pertinença» o d'«incorporació», encara que aquesta no sigui «plena», així com la relació amb els no cristians en termes d'«ordenació». No podem obviar que el tractament d'aquesta qüestió en la *Lumen gentium* es troba dins el capítol dedicat al Poble de Déu (cf. LG 13-16).¹⁹⁶

6.8. Com a «poble messiànic» el concepte de Poble de Déu explicita la dimensió missionera i escatològica de l'Església

Qui és sacrament universal de salvació?, es pregunta Yves M. Congar. I respon. És l'Església, «Poble messiànic».¹⁹⁷ D'aquí que afirmi la *Relatio finalis* del Sínode de 1985:

Per la connexió de l'Església amb el Crist es comprèn clarament el caràcter escatològic de la mateixa Església (cf. LG cap. VII). D'aquesta manera l'Església pelegrinant a la terra és el poble messiànic (cf. LG 9) que anticipa ja en ella mateixa la nova criatura.¹⁹⁸

195. Yves M. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios», 25-26.

196. Cf. Marcello SEMERARO, «Popolo di Dio», 49-50.

197. Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, pàg. 119 del castellà. Com s'ha vist, les dues vegades que s'esmenta aquest concepte en *Lumen gentium* núm. 9, es deuen a ell (Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, 165-166).

198. SÍNODE DE 1985, *Relatio finalis* (7-XII-1985), II, A, 3: EV 9, 1790 = DdE 426 (1986) 73.

Com a «Poble messiànic», l'Església ha de treballar positivament en la construcció del Regne de Déu ja en aquest món, implicant-se en aquells alliberaments que entren dins les possibilitats humanes, i treballant conjuntament amb qualsevol persona de bona voluntat. L'Església s'ha de posar al servei de la humanitat no perquè el món es conservi tal com és, sinó perquè canviï i esdevingui allò que li és promès. Una «Església per al món» no pot ser una altra cosa que una «Església per al Regne de Déu i per a la renovació del món».¹⁹⁹

Però, la missió escatològica de l'Església, com a poble messiànic, va molt més enllà de l'acompliment dels alliberaments humans. L'autèntic alliberament humà forma part de la missió de l'Església, però no es pot definir aquesta missió partint dels alliberaments humans.²⁰⁰ «El progrés humà no és indiferent a l'acompliment escatològic de la humanitat, però aquest és una altra cosa que el resultat natural del primer». Certament que «l'Església té una missió en el món i per al món», ajudant «el món a créixer vers el Regne de Déu segons el disseny de Déu», però «construcció del món i alliberament no es prolonguen en vinguda del Regne com una fase en una altra segons un procés homogeni». I això perquè l'Església i la seva missió no s'identifiquen simplement amb el món: «no es pot identificar història del món» i «missió» messiànica de l'Església, construcció del món i salvació. La «salvació cristiana» és molt més que un simple «alliberament» perquè fa referència a quelcom total i definitiu, més enllà de «tots els alliberaments parcials», de les contradiccions i dels conflictes d'aquest món. La salvació cristiana apunta a «Esperança» i no simplement a «expectatives».²⁰¹ La plenitud ha de venir, és escatològica, es remet a un futur. I El darrer i suprem alliberament és el de la mort. Es tracta de la vida sense límits, de la resurrecció dels nostres cossos, de la reconciliació total de l'univers.

L'Església és «el misteri de comunió del Poble de Déu missioner, que és sagrament universal de salvació per a tot el món». Com a «poble messiànic», esdevé sagrament de comunió en el món i, per aquest motiu, el misteri del Poble de Déu esdevé el «subjecte» de la «comunió missionera».²⁰² Com a «poble messiànic», l'Església esdevé «germen d'unitat d'esperança i de salvació» (LG 9) perquè actua com a model i com a crida, afirma Congar. És una

199. Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne* (Cogitatio Fidei 50), Paris: Cerf 1970, 353; cf. Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, 260.

200. *Ibid.*, 243-263. Cf. Joan PLANELLAS, «Introducció», 45-50.

201. Yves M. CONGAR, *Un poble messiànic*, 259.

202. Carlos María GALLI, «Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar», 91.

paràbola actualitzada del que aspiren els homes.²⁰³ «No és un messianisme de transformació immediata i miraculosa; s'exerceix en la temporalitat i els terminis d'una història». El «poble messiànic» és sagrament de salvació al llarg de tota la seva vida, d'una història viscuda en la història del món.²⁰⁴ Per aquest motiu, el Senyor Jesús li donà el seu Esperit «que parlà per boca dels profetes». El seu missatge escatològic esdevé alhora «judici» i «promesa», indica Congar: És «judici», perquè inspira en aquest món la crítica de totes aquelles situacions i accions condemnables des de la perspectiva del projecte de Déu per als homes, al mateix temps que treballa amb obres i paraules per esdevenir veritablement la llavor i el ferment en el món de la unitat, l'esperança i la salvació que anhelem. I és «promesa» perquè conté la immensa promesa del Regne de Déu, la restauració de totes les coses, d'un cel nou i una terra nova on hi habiti la justícia (2 Pe 3,13). D'aquí que aquest «poble messiànic», es trobi sempre obert, ja en aquest món, cap a la utopia de la unitat de tots els cristians i de la reconciliació entre tots els homes.

7. CONCLUSIÓ

En les pàgines precedents, hem estat invitats a elaborar una sistematització dels diversos eixos vertebradors de l'eclesiologia postconciliar. Tot seguit, com a conclusió a tot el que hem anat descrivint, els podríem relacionar i resumir en aquesta frase: L'Església és Poble de Déu que, esdevenint en Crist sagrament universal de salvació, en la *communio fidelium* que deriva de la dignitat comuna de tots els cristians, desenvolupa la seva missió com una exigència de catolicitat. Atorgant un valor destacat al concepte de Poble de Déu, optem per una eclesiologia integradora que tingui en compte les altres nocions o categories. Amb una excel·lent recepció de la *Lumen gentium*, ja ho havia obrat el mateix Document de Puebla de l'episcopat llatinoamericà quan, a finals dels anys de 1970, a partir de la noció predominant de Poble de Déu, articulava les categories de comunió i de sagrament. En el capítol que porta per títol «La verdad sobre la Iglesia», Puebla parla de l'Església com a «sagrament de comunió dels homes en l'únic Poble de Déu, pelegrí en la història».²⁰⁵

203. Yves M. CONGAR, *Cette Église que j'aime*, Paris: Cerf 1968, 77.

204. Íd., *Un poble messiànic*, pàg. 119 castellà.

205. CELAM, *Documento de Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (III Conferencia del Episcopado latinoamericano) (28-I-1979), núm. 220 [en línia], CELAM <http://www.Celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf> [Consulta: 3 desembre 2014]. D'altra banda, el títol de la secció principal expressa el misteri d'aques-

El Vaticà II va presentar l'Església com a Poble de Déu. Aquest concepte, certament el més popular per a la majoria de fidels i que ha acabat designant la mateixa eclesiologia conciliar,²⁰⁶ reflecteix uns grans valors que s'han anat litzat en aquest treball. A més, es tracta d'una noció amb un sentit marcadament «subjectiu». Però, per tal d'evitar la distorsió del concepte com ha tingut lloc en el postconcili, cal complementar-la amb altres nocions que tenen un sentit més marcadament «predicatiu». La forta vessant antropològica que posseeix no pot subestimar la seva fonamentació en el misteri trinitari. Com s'ha assenyalat, no podem separar el capítol II de la *Lumen gentium* del primer, essent com és el Poble de Déu el subjecte històric del misteri de l'Església. D'aquí que ser Poble de Déu en el Cos de Crist és la *differentia specifica* com a Poble nou en relació al Poble de l'Antic Testament.²⁰⁷ Però el Vaticà II, per a distanciar-se d'una possible interpretació «continuista» de l'Encarnació, presentà la noció de Cos de Crist (LG 7) dins el marc previ d'altres imatges bíbliques (LG 6), complementant-se amb la imatge de «esposa de Crist» (LG 7), i, per tant, subratllant l'alteritat de l'Església en relació amb Crist.²⁰⁸ D'aquí la noció de sacrament aplicada a l'Església. L'Església és sacrament tan sols «en Crist». D'aquesta forma, l'Església existeix en si mateixa, però no existeix per a si mateixa, ja que té com a finalitat ser signe i instrument de Crist i del «seu Esperit», que se serveix «de l'organisme social de l'Església» per a «vivificar tot el Cos» (LG 8). Però, qui és sacrament universal de salvació? Aquesta noció predicativa ens remet a la noció subjectiva. Per tant, la resposta ens torna a remetre al concepte de Poble de Déu, que és «poble messiànic». Aquest Poble, «durant el seu pelegrinatge per la terra» (GS 45), és «sacrament universal de salvació» (LG 48; GS 45; AG 1), ja que és «el Regne de Crist present ja en el misteri» (LG 3), «i en constitueix el germen i l'inici» (LG 5). «Aquest poble messiànic, malgrat que de moment no enclogui tots els

ta forma: «La Iglesia vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios» (Ibíd., núm. 232). El títol que es refereix a la seva missió evangelitzadora, diu: «Pueblo de Dios, al servicio de la comunión»; i comença així: «El Pueblo de Dios, como Sacramento universal de salvación, está enteramente al servicio de la comunión de los hombres con Dios y del género humano entre sí (LG 1)» (Ibíd., núm. 270). Cf. Carlos María GALLI, «Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar», 92-94.

206. «Immo locutio "populus Dei" ecclesiologiam concilii designat» (CTI, *Temes escollits d'eclesiologia* [7-X-1985], 2.1: EV 9, 1683 = DdE 431 [1986] 366). El concepte surt 39 vegades en la LG i 33 en la resta de documents; per tant, un total de 72 vegades en el Vaticà II (Salvador PIÉ-NINOT, *Eclesiologia. La sacramentalidad*, 153).

207. Vegeu les observacions de Yves M. Congar («La Iglesia como Pueblo de Dios», 25-26) i de Joseph Ratzinger (*El nuevo Pueblo de Dios*, 111) ja assenyalades anteriorment.

208. Per això, el Concili veu l'Església tan sols amb «una profunda analogia» que «la fa semblant al misteri del Verb Encarnat» (LG 8).

homes i que moltes vegades aparegui com un petit ramat, és tanmateix el germen més fort d'unitat, d'esperança i de salvació per a tot el gènere humà» (LG 9). 9). La funció sacramental de l'Església pertany al «poble messiànic», és a dir, al temps intermedi en el que viu l'Església. D'aquí que aquesta «Església pelegrina, en els seus sagraments i institucions, que pertanyen al temps present, porta la figura d'aquest món que passa i viu enmig de la creació que fins ara gemega i sofreix dolors de part i espera la revelació dels fills de Déu (cf. Rm 8,19-22)» (LG 48).

«Ser Església és ser Poble de Déu, d'acord amb el gran projecte d'amor del Pare», hem vist que afirmava el papa Francesc en la *Evangelii gaudium*.²⁰⁹ Retornar a aquesta noció clau de l'eclesiologia del Vaticà II vol dir subratllar el primat absolut de la vida teològica, és a dir, el primat de la gràcia per sobre dels mitjans que la comuniquen, el primat de l'«ésser» per sobre de les funcions concretes. La prioritat correspon a la *communio* de tot el Poble de Déu, essent el ministeri un servei a aquesta comunió eclesial.²¹⁰ La noció o el concepte predicatiu d'Església com a *communio fidelium* es realitza en el «subjecte» «Poble de Déu», és a dir, troba en la consideració de l'Església com a Poble de Déu el seu lloc adequat. Tot el servei dels apòstols i dels seus successors manca de sentit si no és dins la *communio* del Poble de Déu, atès que la seva delicada missió és la d'esdevenir mestres autèntics de tot allò que el Poble de Déu viu i transmet.²¹¹ La noció de Poble de Déu ressitua, per tant, en el seu lloc adequat tant la teologia del sacerdoti ministerial com la mateixa teologia del laïcat. D'aquí la corresponsabilitat en la vida de l'Església, fonamentada en el *sensus fidei* que l'Esperit atorga a tot el Poble de Déu. Retornar al concepte d'Església com a Poble de Déu vol dir afirmar l'absoluta importància d'una vida en Crist autèntica, esdevenint «ferment de Déu enmig de la humanitat»,²¹² i que serà font de vocacions i carismes en ordre a renovar el mateix Poble de Déu i obrir-li nous camins per a la seva missió. Per tant, retornar al concepte de Poble de Déu com a noció clau, és incidir acuradament en aquesta vida teològica pròpia de tot cristià, fent créixer en el peregrinatge pel món el mateix Poble de Déu com a subjecte actiu de la vida eclesial.²¹³

209. FRANCESC, Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium*, núm. 114: *DdE* 1042 (2014) 94.

210. GÉRARD PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, I, 114.

211. MIGUEL M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 201.

212. FRANCESC, Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium*, núm. 114: *DdE* 1042 (2014) 94.

213. DARIO VITALI, *Popolo di Dio*, 203.

Amb tot, com s'ha insinuat anteriorment, prendre el «nom» o el concepte de «Poble de Déu» com a noció clau, implica fer-ho amb molta precaució, subratllant-ne els diversos matisos per tal que aquest concepte no esdevingui tergiversat. A la llum de l'experiència postconciliar, hem de ser sempre promptes a complementar-lo amb la transversalitat de les altres nocions més merament «predicatives» i dels serveis ministerials concrets que, a redós de la noció clau —marcadament «subjectiva»—, poden ajudar a aprofundir en la definició descriptiva que pretenem portar a terme. Recordem el que afirmava Congar abans del Vaticà II i hem indicat a l'inici del nostre estudi: «la realitat que anomenem Església «és massa rica per embolcallar-la amb un únic concepte i respondre amb un sol nom».²¹⁴ Això ens fa adonar com el teòleg, sempre a la recerca de coherències dins el missatge revelat no acabarà mai de descobrir l'últim principi unificador. La seva perspectiva sempre serà relativa, condicionada i històrica. Paraules i conceptes mai poden encabir en la seva totalitat el misteri revelat, ja que mai no existeixen al marge de qui els pensa i de qui els profereix. Precisament, referint-se al misteri de l'Església, ja hi incidia el mateix beat Pau VI en l'obertura de la segona sessió conciliar, quan afirmava que «l'Església és un misteri, és a dir, una realitat penetrada de la presència divina, i per tant és d'una tal naturalesa que sempre admet noves investigacions, noves i més profundes recerques».²¹⁵

214. Yves. M. CONGAR, *Sainte Église*, 41-42.

215. «Nam Ecclesia mysterium est, scilicet arcana res quae Dei praesentia penitus perfunditur, ac propterea talis est naturae, quae novas semper altioresque suipsius explorationes admittat» (PAU VI, «Discurs d'obertura del segon període» [29-IX-1963], en AAS 55 [1963] 848 = EV 1, 150*).