

MODELOS DE LA IGLESIA

ESTUDIO CRÍTICO SOBRE LA IGLESIA EN TODOS SUS ASPECTOS

Avery DULLES sj

EDITORIAL *SAL TERRAE». - Guevara, 20 SANTANDER
Colección «TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL», n.º 40

Título del original inglés:

MODELS OF THE CHURCH. A critical assessment of the Church in all its aspects
Doubleday Company, Inc. New York

Traducción de José A. Benito Portada y de José M^º García Wamba

Impreso en España

Imprimi potest: Manuel Gutiérrez Semprún sj, *Provincial de Castilla.*

Nihil obstat: Agapito Amieva. *Censor.*

Imprimatur: José Luis López Ricondo. *Vicario General.*

Santander, 24 de junio de 1975.

ISBN 84-293-1035-5. Depósito legal: S-175 - 1975.

*A Gustavo Weigel sj (1906-1964),
maestro, colega, amigo,
que me enseñó a amar a la Iglesia
y a buscar su unidad.*

ÍNDICE

0. <i>Introducción...</i>	9
1. <i>El uso de modelos en eclesiología ...</i>	15
2. <i>La Iglesia como Institución ...</i>	55
3. <i>La Iglesia como comunión mística ...</i>	49
4. <i>La Iglesia como sacramento ...</i>	67
5. <i>La Iglesia como heraldo ...</i>	81
6. <i>La Iglesia como servidora ...</i>	95
7. <i>La Iglesia y la escatología ...</i>	111
8. <i>La verdadera Iglesia ...</i>	131
9. <i>La Iglesia y las iglesias ...</i>	147
10. <i>Eclesiología y ministerio ...</i>	169
11. <i>La Iglesia y la revelación ...</i>	183
12. <i>La evaluación de los modelos ...</i>	197

INTRODUCCIÓN

La eclesiología comparada ha sido una disciplina practicada durante bastantes años en los círculos ecuménicos. El término, en su expresión usual, significa una reflexión sistemática sobre los puntos de coincidencia y discrepancia en la eclesiología de las diferentes denominaciones. Buscando las claves fundamentales, los teólogos ecuménicos han insistido en ciertas polaridades, tales como protestantes frente a católicos. Iglesia profética versus Iglesia ministerial. Iglesia vertical frente a Iglesia horizontal e Iglesia institución frente a Iglesia de acontecimientos. Todas estas categorías, aunque iluminan unos ciertos puntos, en último término son demasiado dicotómicas. Para alistarse en una sola de estas alternativas debería uno contentarse con la verdad a medias. Las categorías son demasiado crudas para expresar, incluso aunque no sea más que las líneas maestras, una eclesiología sofisticada.

Este libro pretende realizar otro tipo de eclesiología comparada. Parte de los escritos de un cierto número de teólogos modernos, católicos unos, protestantes otros. He seleccionado cinco pautas primordiales, tipos o, como yo prefiero llamarlos, modelos. Cada uno de estos modelos es considerado y evaluado en sí mismo, y, como resultado de este proceder crítico, saco la conclusión de que una teología equilibrada de la Iglesia debe encontrar el modo de incorporar las afirmaciones básicas de cada una de las diversas eclesiologías típicas. Cada uno de estos tipos presta atención a determinados aspectos de la Iglesia, que son menos esclarecidos por las posturas de los otros modelos.

Al seleccionar el término «modelos» en lugar de aspectos o «dimensiones», deseo indicar mi convicción de que la Iglesia, como cualquier otra realidad teológica, es un misterio. Misterio es aquella realidad de la que no podemos hablar directamente. Si queremos hablar de ellas hemos de acudir necesariamente a analogías sacadas de nuestra experiencia del mundo. Estas analogías nos proporcionan modelos. Atendiendo a las analogías, y utilizándolas como modelos, podemos mejorar nuestra comprensión de la Iglesia.

La peculiaridad de los modelos, en cuanto se contraponen a aspectos de una misma realidad, estriba en que no es posible integrarlos en una única y sintética visión al nivel de unas proposiciones categoriales. Con el fin de hacer justicia a los diversos aspectos de la Iglesia en cuanto realidad compleja debemos trabajar simultáneamente con diversos modelos. Mediante una especie de juicio mental debemos mantener simultáneamente diversos modelos al mismo tiempo.

Este libro está escrito desde un punto de vista de un católico romano. A nivel popular la Iglesia es identificada con lo que nosotros definimos como modelo institucional de la Iglesia. De este modo, los católicos se suelen inclinar a considerar que la Iglesia es definida de su mejor forma cuando se la toma como una única sociedad perfecta. Por las razones que damos más tarde en este libro, mantengo que este enfoque no debería pretender ser el punto de vista institucional de la Iglesia. Reaccionando hasta un cierto punto contra los anteriores conceptos del catolicismo, tomo deliberadamente una postura crítica con respecto a estas eclesiologías que son primaria y exclusivamente institucionales. Pero a través del libro insisto en que la visión institucional es válida dentro de ciertos límites. La Iglesia de Cristo no existe en el mundo si no tiene una cierta organización o estructura más o menos similar a la del resto de las instituciones humanas. Es así, pues, que yo incluyo lo institucional como uno de los elementos necesarios en una eclesiología contrabalaceada.

El rasgo más distintivo del catolicismo, en mi opinión, no es su insistencia en lo institucional, sino más bien su sentido de la totalidad, del equilibrio (me puedo permitir en este momento hacer un juego con la etimología de la palabra «católica», que en griego significa «universal»). Soy de la opinión que la Iglesia católica en nombre de su catolicidad tiene que evitar a toda costa el caer en una mentalidad sectaria. Por ser «católica», la Iglesia tiene que abrirse a toda la verdad de Dios, sin preocuparse de dónde procede. Como enseña San Pablo, debe ser aceptado todo lo que sea verdad, honroso, justo, puro, amoroso, gracioso y excelente (cfr Flp 4,8). Así yo no encuentro conflicto alguno entre ser católico y ser ecuménico. Creo que se puede ser las dos cosas a un mismo tiempo.

La idea básica de una aproximación tipológica a los problemas teológicos se me ocurrió hace ya varios años analizando el problema fe-razón con la ayuda de un autor tan clásico como H. R. Niebuhr en su obra *Cristo y la Cultura*. Encontré las cinco visiones típicas de Niebuhr de la relación entre Cristo y la cultura humana excepcionalmente estimulantes y útiles. Más tarde, preparando unas cuartillas sobre el tema del ecumenismo, caí en la cuenta de que la relación entre la Iglesia y las iglesias viene determinada en gran medida por los modelos de la Iglesia que estoy presuponiendo. Desde que la idea

surgió en mi mente he tenido la intención de escribir un libro exponiendo y comparando los modelos prevalentes de la Iglesia.

El número de los modelos puede ser modificado casi a voluntad. En algunas conferencias yo he hecho referencia a siete u ocho modelos. Buscando simplicidad, entiendo que es preferible trabajar con el menor número posible de ellos y esto es lo que me ha llevado a reducir a cinco los modelos básicos. Cada uno de ellos, de todos modos, puede subdividirse en varios. Cada una de las afirmaciones que he hecho sobre los grandes tipos se aplica igualmente a todos los subtipos. Esta limitación es inevitable en los análisis tipológicos y ha sido reconocida como inevitable por sociólogos, psicólogos y demás investigadores.

Sería muy de desear el señalar con toda claridad que la buena eclesiología no es un patrimonio exclusivo de ninguno de los modelos de Iglesia. Profundizando en diversos autores, para ilustrar unos u otros de mis tipos eclesiológicos, he buscado ejemplos de ciertas formas de acercarse al misterio de la Iglesia de Cristo. No pretendo dar juicios sobre la totalidad de las teologías que discuto. Recalcando aquellos puntos que son dominantes en la obra de un autor determinado en un cierto estadio de su obra, o una determinada discusión, sé que dejo al margen cosas que ese mismo autor puede haber dicho en otro tiempo o en otro contexto. Así, cuando uso a Karl Barth para ponerle como ejemplo de la aproximación kerigmática a la teología, lo hago siendo plenamente consciente de que algunas de sus últimas obras podrían usarse como ejemplo de otros tipos de enfoque.

El método de los modelos es aplicable a toda la teología y no solamente a la eclesiología. En una gran medida los cinco tipos básicos discutidos en estas páginas reflejan enfoques distintos que se hacen manifiestos en una línea determinada de plantearse todo el problema, incluida la doctrina de Dios, Cristo, la gracia, los sacramentos y las demás cosas por el estilo. En diversos puntos de esta obra, especialmente en el capítulo «La Iglesia y la revelación», toco brevemente la conexión existente entre los tipos que toco en eclesiología y la que hay en los otros tratados. Me contento con unas pocas indicaciones porque mis propias categorías en este trabajo están deliberadamente seleccionadas en referencia a la eclesiología. Es claro que no pretendo afirmar que las categorías apropiadas para emplear el mismo método en otros tratados, tales como, por ejemplo, la Cristología, tuvieran que ser necesariamente los mismos. Otros autores conectados más temáticamente con la Cristología -tales como J. McIntyre y James M. Gustafson- han enfocado la cuestión con sus propias categorías que no corresponden precisamente a las mías ni a las de otros. Puede muy bien suceder que haya que prescindir de determinados modelos cuando se aplique el trabajo a determinados tratados teológicos. Al tratar de construir una tipología básica válida para toda la teología, y no sólo para una determinada rama, se introduce uno en una empresa más amplia que la que yo he intentado emprender en este libro.

El método de los modelos o tipos, creo, puede tener un gran valor para ayudar al pueblo a comprender las limitaciones de sus personales puntos de vista, y para entablar diálogo fructífero con personas que tienen una mentalidad fundamentalmente diferente.

Este tipo de conversación es esencial si pretendemos que el ecumenismo avance más allá de su impacto actual. También, como católicos, hemos descubierto desde el Concilio Vaticano II el problema del diálogo interno dentro de una misma denominación y, con todo, casi tan duro como el diálogo con otras confesiones. Los anglicanos, con su principio de comprensión, han pasado a sentirse más inclinados que la mayor parte de los católicos a buscar la legitimidad de guardar teologías irreductiblemente distintas, permaneciendo dentro de la misma comunión eclesial.

De todos modos, en una cierta medida, el pluralismo teológico ha existido siempre en la Iglesia católica, como se desprende de las tensiones endémicas que siempre han existido entre las diversas escuelas teológicas.

Los conflictos entre franciscanos y tomistas, agustinos y jesuitas son temas ampliamente descritos por la historia. Desde el Concilio Vaticano II el pluralismo teológico ha ido siendo considerado progresivamente por los católicos como algo que debe ser deseado. El método tipológico, tal como lo plantea este libro, podría ayudar a robustecer el pluralismo que anima y unifica y no aquel pluralismo que divide y destruye.

Antes de concluir, quisiera expresar mi sincero agradecimiento a dos amigos y críticos rigurosos que han leído este trabajo cuando era sólo un manuscrito y me hicieron algunos comentarios muy útiles. Se trata del padre Francisco A. Sullivan S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y el doctor John S. Nelson, del Instituto de Educación Religiosa de la Universidad de Fordham, de la ciudad de Nueva York.

En varias partes del libro he utilizado material que ya ha sido publicado antes en diversos lugares y circunstancias. Así, el capítulo 9, «La Iglesia y las iglesias», sigue las líneas maestras de mi artículo «La Iglesia, las iglesias y la Iglesia católica», que se publicó en *Theological Studies*, 53 (1972),

pp. 199-234. Y el capítulo 7, «La Iglesia y la Escatología», reproduce algunas de las ideas y de las expresiones que han sido presentadas de una manera mucho más exhaustiva en mi artículo «La Iglesia en cuanto comunidad escatológica», editado por Joseph Papin bajo el título: «Escatón: una comunidad de amor» (Villanova, Pa.: Villanova University Press, 1973). Estoy agradecido a los editores de ambas publicaciones por haberme dado el permiso para repetir aquí parte del material allí presentado.

Avery DULLES sj

1

EL USO DE MODELOS EN ECLESIOLOGÍA

En mayo de 1972, el *Times* de Nueva York presentó una mesa redonda sobre qué estaba sucediendo en la Iglesia católica de los Estados Unidos. Aportaba el testimonio de un teólogo italiano, Bautista Mondin, que indicaba que está dando la impresión de que la Iglesia de América del Norte estaba pasando a ser algo aparte. Dos días más tarde, el propio *Times* publicaba una carta del editor en la que el autor concedía a Mondin que «la Iglesia tradicional está muy próxima al colapso». Pero seguidamente añadía: «Los desastres que él cita lo son únicamente para aquellos clérigos que están tan afanados en el conservadurismo y en la autoridad, que no pueden ver el Evangelio de Cristo si no es a través del Código de Derecho Canónico... Mi opinión, como miembro de una comunidad religiosa en proceso de adaptación, es que éstos son los mejores días que ha vivido la Iglesia».

Disputas de este tipo se dan por todas partes en nuestros días. Los cristianos no pueden estar de acuerdo sobre el grado de progreso o de declive de la Iglesia porque tienen visiones radicalmente diferentes de la Iglesia. No están de acuerdo sobre lo que la Iglesia realmente es.

Cuando nos preguntamos lo que realmente es una cosa, normalmente buscamos una definición. La forma clásica de definir una cosa es ponerla en la categoría de las cosas familiares y después enumerar las características que la diferencian de los otros componentes de la familia. Así decimos que una silla es un mueble que es utilizado por la gente para sentarse. En definiciones como ésta hacemos relación a realidades externas que podemos ver y tocar, y somos capaces de definir claramente en términos que nos son familiares.

Se acostumbra a decir por muchos que la Iglesia, y las demás realidades religiosas, pueden ser definidas por un proceso similar. Así la Iglesia, de acuerdo con San Roberto Belarmino, es un tipo específico de sociedad humana (*coetus hominum*). «La única y verdadera Iglesia», escribió en un célebre pasaje, «es la comunidad de hombres reunidos por la profesión de la misma fe cristiana y reunidos en la comunión de los mismos sacramentos bajo el gobierno de los pastores legítimos y especialmente del Vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice»¹.

Esta definición, como lo han hecho notar comentaristas contemporáneos² comprende tres elementos: profesión de la verdadera fe, comunión en los sacramentos, y sumisión a los legítimos pastores. Aplicando estos criterios, Belarmino puede excluir a todas aquellas personas que, en su opinión, no pertenecen a la Iglesia verdadera... El primer criterio excluye a los paganos, a los musulmanes, judíos, herejes y apóstoles, el segundo excluye a los catecúmenos y a los excomulgados, el tercero a los cismáticos. No quedan dentro sino los católicos.

Es significativo que la definición de Belarmino está presentada en términos de elementos visibles. Llega incluso tan lejos como para llegar a afirmar que mientras la *profesión* de la fe verdadera es esencial, la fe actual, que es un elemento interno e imposible de verificar, no lo es. Un hombre que profesa creer, pero que en realidad no cree, en el fondo de su corazón, de acuerdo a esta definición, podría ser un miembro de la Iglesia, mientras que un hombre que creyera sin hacer profesión de su fe no lo sería. La intención de Belarmino, en clara referencia contra los reformadores y de un modo especial contra Calvino, era mostrar que la verdadera Iglesia es una sociedad completamente visible, tan visible, dice él, como el reino de Francia o la República de Venecia. No hay duda de que este planteamiento refleja aspectos importantes del espíritu del siglo XVII. La mentalidad barroca deseaba que lo sobrenatural fuera lo más visible posible, y la teología de este período trata de reducir todo a ideas claras y distintas.

Pero esta claridad tuvo que pagar un precio. Hizo que la Iglesia quedara situada a un plano similar al de cualquier otra comunidad humana (sin que fuera puesta al mismo nivel) y así se descuidó la cosa más importante de la Iglesia: la presencia de Dios en ella que llama hacia sí a sus miembros, y los sostiene por la gracia, y actúa en ellos de manera que se realice la tarea de la Iglesia. Hoy existe un consenso general en el sentido de que la realidad más profunda de la Iglesia, el constitutivo más importante de su ser, es el don divino. La Iglesia es una unión o comunión de hombres a través de la gracia de Cristo. Aunque esta unión se manifiesta a través de las estructuras sacramentales y jurídicas, en el corazón más íntimo de la Iglesia anida el misterio.

El término «misterio» ha sido utilizado de muchas maneras diferentes en las regiones bíblicas y no bíblicas³. Para los fines que ahora pretendemos, el uso de San Pablo en las epístolas (I Cor, Ef y Col) debería ser de importancia central. El misterio por excelencia no es tanto Dios en su misma naturaleza o los proyectos íntimos de la mente divina, sino que es primordialmente el plan salvífico de Dios, tal como ha llegado a tener lugar en la persona de Cristo Jesús. En Cristo hay riquezas insuperables (Ef 5, 8), en él habita toda la plenitud de Dios (Col 3, 9) y su plenitud se nos manifiesta a los que tienen abierto su corazón al Espíritu de Dios (I Cor 2, 12).

El Concilio Vaticano II, tras rechazar un esquema inicial sobre la Iglesia en el que el primer capítulo se titulaba: «La naturaleza de la Iglesia Militante», adoptó como título del primer capítulo «El misterio de la Iglesia» y este cambio de título es sintomático de toda la eclesiología del Concilio.

El término «misterio», aplicado a la Iglesia, tiene muchos significados. Implica que la Iglesia no es plenamente inteligible a las mentes finitas de los hombres, y que por esta razón su falta de inteligibilidad no es motivada por su pobreza intrínseca, sino precisamente por la riqueza interior de la Iglesia. Como otros misterios sobrenaturales, la Iglesia es conocida a través de una especie de connaturalidad (como lo llamaban Tomás de Aquino y otros teólogos clásicos)⁴. No nos es posible objetivizar plenamente la Iglesia por el hecho de que nosotros estamos involucrados en ella, la conocemos por medio de una especie de intersubjetividad.

Siguiendo más adelante: la Iglesia pertenece al misterio de Cristo; Cristo realizó sus planes de redención en la Iglesia y está trabajando de un modo dinámico en la Iglesia a través de su Espíritu.

Cuando el Nuevo Testamento nos dice que el matrimonio es «un gran misterio en relación a Cristo en la Iglesia (Ef 5, 32), implícitamente está diciendo que la unión de lo humano con lo divino empezó en Cristo y continúa en la Iglesia; de otra forma, el matrimonio no tendría por qué ser una figura de la Iglesia. En una palabra, el misterio es «Cristo en ti, su esperanza de gloria» (Col 1, 2).

La concepción general del misterio aplicada a la Iglesia fue expresada por Pablo VI en su mensaje de apertura de la segunda sesión del Concilio cuando dijo: «La Iglesia es un misterio, es una realidad imbuida con la misteriosa presencia de Dios. Por eso, en la naturaleza misma de la Iglesia está el permanecer abierta a nuevas y más profundas exploraciones»⁵.

El carácter misterioso de la Iglesia tiene importantes implicaciones metodológicas. Elimina la posibilidad de proceder por medio de conceptos claros e inequívocos, o por medio de definiciones en el sentido usual de la palabra. Los conceptos abstraídos de las realidades que observamos en el mundo objetivo a nuestro alrededor no son aplicables, al menos de un modo directo, al misterio de la comunión del hombre con Dios. Algunos pueden sacar de ahí la conclusión de que la eclesiología ha de ser de abajo a arriba, que sólo podemos alcanzar una teología negativa de lo que es la Iglesia, que no podemos afirmar lo que la Iglesia es, sino solamente lo que no es. En un cierto sentido se puede aceptar esto, en algunos aspectos tendremos que concluir nuestra investigación con un silencio reverente sobre lo que es la Iglesia o sobre todo lo que se refiere a su realidad teológica. Pero no debemos quedarnos paralizados en la fase negativa prematuramente sin que hayamos quemado todas las posibilidades de la fase positiva.

Entre las herramientas positivas que pueden utilizarse para iluminar los misterios de la fe debemos considerar en primer lugar las imágenes. Esta consideración nos llevará a una discusión sobre las realidades cognitivas, tales como los símbolos, modelos y paradigmas, herramientas que tienen una larga historia teológica y que están recobrando su antigua prominencia en la teología de nuestros días⁶.

Refiriéndose al debate del esquema *De Ecclesia* durante la primera sesión del Concilio Vaticano II, Gustavo Weigel, perito conciliar, decía en un artículo publicado después de su muerte:

El resultado más significativo del debate fue la constatación profunda de que la Iglesia ha sido descrita, en estos dos mil años, no tanto por medio de definiciones verbales, cuanto a la luz de imágenes. La mayor parte de las imágenes son estrictamente bíblicas. El valor teológico de las imágenes ha sido fuertemente afirmado por el Concilio. La noción de empezar con una definición aristotélica ha sido simplemente sobrepasada para ser sustituida por un análisis bíblico del significado de las imágenes propuestas⁷.

Como decía Pablo VI en el mensaje citado arriba, la Iglesia tiene que avanzar continuamente en su propia autocomprensión por medio de la meditación de las «imágenes reveladas» en la Escritura: «El edificio levantado por Cristo, la casa de Dios, el templo y tabernáculo de Dios, su pueblo, su rebaño, su viña, su campo, su ciudad, el pilar de la verdad y finalmente la Esposa de Cristo, su Cuerpo Místico⁸. Estas son, aproximadamente, las imágenes usadas por la Constitución sobre la Iglesia, del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, en su primer capítulo.

La Biblia, cuando pretende iluminar la naturaleza de la Iglesia, habla casi siempre a través de imágenes, la mayor parte de ellas incluyen muchas de las mencionadas hace un momento, que son

evidentemente metafóricas. Pablo Minear en su libro *Imágenes de la Iglesia en el Nuevo Testamento*⁹, hace una recolección de noventa y seis imágenes. Incluso aunque suprimamos algunas de ellas por no ser en realidad figuras de la Iglesia, de todos modos, debemos reconocer que el Nuevo Testamento es extraordinariamente rico en imágenes eclesiológicas.

La Eclesiología, a través de los siglos, ha tenido que continuar utilizando la mediación de las imágenes bíblicas. Siguiendo los pasos de los Padres de la Iglesia, tales como Orígenes, Beda el Venerable (en el siglo VIII), encuentra a la Iglesia en Eva y María, en Abraham y Sara, en Tamar, en María Magdalena, y en la mujer con flujo de sangre, en la mujer fuerte del Libro de los Proverbios, en Zaqueo, en la mujer cananita, en el Arca de Noé, en el Templo, el vino, el Paraíso, la Iona, etc.¹⁰. No hay, pues, nada nuevo en el hecho de que las imágenes jueguen una tarea prominente en la eclesiología contemporánea.

En estas líneas es difícil trazar la línea divisoria entre un uso propio y un uso metafórico. La mayor parte de las veces nos estamos encontrando con metáforas, pero debemos tener presente el hecho de que el lenguaje humano mismo está ligado al uso teológico de figuras que originariamente tenían un sentido puramente metafórico y que pueden llegar a ser aplicados adecuadamente de un modo analógico. Por ejemplo, términos tales como «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo» son considerados a menudo, en su aplicación eclesial, como algo mucho más que meras metáforas.

La psicología de las imágenes es tremendamente sutil y compleja. En la esfera religiosa las imágenes funcionan como símbolos¹¹. Lo cual es lo mismo que decir que hablan al hombre de un modo existencial y que encuentran eco en las profundidades inarticuladas de la psique. Estas imágenes se comunican a través de su poder evocativo. Llevan un significado latente que es captado por un camino no conceptual incluso más allá del consciente. Los símbolos transforman los horizontes de la vida de los hombres, constituyen parte integrante de su percepción de la realidad, alteran sus escalas de valores, corroen sus lealtades, sus compromisos y aspiraciones de una manera que sobrepasan con mucho los poderes del pensamiento conceptual abstracto. Las imágenes religiosas, tal como son usadas en la Biblia y en la predicación cristiana, orientan nuestra experiencia en una nueva dirección. Tienen un mensaje estético y son captadas, no solamente por la mente, sino también por la imaginación, el corazón, o, más propiamente, por todo el hombre.

Cualquier sociedad amplia, que depende de la lealtad y el compromiso de sus miembros, requiere símbolos que los mantenga unidos¹². En la vida secular estamos familiarizados con símbolos tales como el águila del escudo nacional, la pantera negra o la flor de lis, imágenes que nos sugieren a la patria, un sentido de lucha o de pureza. La imagen bíblica de la Iglesia como rebaño de Cristo, la Esposa, el Templo, y otras por el estilo, operan de una manera similar. Sugieren actitudes y procesos de acción, intensifican confianza y devoción. En una cierta medida, están plenos de sentido en sí mismos, hacen que la Iglesia llegue a ser lo que ellos sugieren que la Iglesia realmente es.

La imaginaria religiosa es al mismo tiempo funcional y cognoscitiva. En orden a lograr la aceptación las imágenes deben sintonizar con la experiencia del creyente. Si logran esa sintonía es prueba de que existe un cierto isomorfismo entre lo que la imagen describe y la realidad espiritual con la que los creyentes están en contacto existencial. La experiencia religiosa, pues, proporciona una llave vital para la evocación e interpretación de los símbolos.

Haciendo referencia a la Iglesia, Pablo Minear dice acertadamente:

Su autocomprensión, su cohesión interna, su «espíritu de cuerpo» proceden de una imagen dominante de sí misma, por más que esa imagen permanece inarticuladamente embebida en estratos subconscientes. Si una imagen inauténtica domina su inconsciente, se sentirá un sutil signo de malestar, seguido por toques más abiertos de deterioro comunitario. Si, por el contrario, una imagen auténtica es reconocida al nivel de lo verbal, pero es negada en la práctica, se seguirá también ciertamente la desintegración de los lazos de la vida corporativa¹³.

Para ser plenamente efectivas las imágenes deben estar profundamente enraizadas en la experiencia corporativa de la fe. En épocas de cambios culturales rápidos, tales como el que estamos viviendo, se debe dar por segura una crisis de imágenes. Muchas imágenes tradicionales pierden su antiguo sentido para el pueblo, mientras que las nuevas imágenes aún no han tenido espacio para alcanzar su pleno poder. La actual crisis de fe, creo que es, en no pequeña medida, crisis de imágenes. Los habitantes de una ciudad de una democracia del siglo XX no se sienten a gusto con buena parte de las imágenes bíblicas, puesto que ellos nada tienen que ver con la vida pastoral y patriarcal del Antiguo Oriente Medio. Muchos de nosotros apenas sabemos nada sobre ovejas, lobos, corderos, vinos y sarmientos, o incluso sobre reyes y patriarcas, tal como eran en los tiempos bíblicos. Hay, pues, necesidad de suplir estas imágenes que hablen más directamente a nuestros contemporáneos. La elaboración de imágenes capaces de suplir a las antiguas tiene lugar solamente cuando la fe es vital. Hoy en día experimentamos muchas dificultades, pues, ya que nuestra experiencia del mundo ha

pasado a ser en muchos aspectos secular y utilitaria. Nuestra vida cotidiana nos proporciona muy pocos objetos de tonos luminosos que pudieran ser fuentes de nuevas imágenes religiosas, aunque no faltan brillantes sugerencias de nuevas imágenes en los escritos de teólogos tales como Paul Tillich, Teilhard de Chardin y Dietrich Bonhoeffer.

Para coger una imagen y asimilarla dentro de una comunidad religiosa, han de existir determinadas condiciones psicológicas. Como acostumbra a decir Tillich, las imágenes no se crean ni se destruyen por deliberados esfuerzos humanos. Nacen y mueren. Adquieren poder y lo pierden mediante un misterioso proceso que escapa al control del hombre e incluso a su comprensión.

Las imágenes son muy importantes para la vida de la Iglesia, para su predicación, su liturgia, y en general para todo lo que es su «espíritu de cuerpo». Vivimos por medio de mitos y símbolos, por connotaciones tanto como por denominaciones.

En la educación religiosa se debe hacer un constante esfuerzo por encontrar imágenes que comuniquen de un modo eficaz la experiencia de Dios. La teología misma depende en gran medida de las imágenes. Pero para la teología la imagen no analizada tiene muy poco valor. El teólogo no se tiene que preocupar inicialmente de si la imagen es verdaderamente útil y tiene sentido para el hombre de la calle. Usando conocimientos históricos, y con la más carente falta de imaginación, el teólogo puede trabajar con imágenes que han perdido su significado y poder para la mayoría de los hombres.

Cuando los teólogos usan imágenes lo hacen con la finalidad de lograr un mejor entendimiento de los misterios de la fe, o en el caso que nos ocupa, de la Iglesia. El teólogo sabe muy bien que las imágenes son útiles desde este punto de vista y que más allá de esta perspectiva sus imágenes pueden ser decepcionantes. Pero él usa las imágenes con una finalidad, con una perspectiva de reflexión, y con una finalidad discriminativa. Cuando oye llamar a la Iglesia rebaño de Cristo es consciente de que ciertas cosas tienen sentido y otras no. Puede valer, por ejemplo, el que la oveja (es decir, el creyente) oiga la voz del amo (Cristo), pero naturalmente que carece de sentido el pensar que los creyentes dan lana. En cuanto teórico de la teología ha de preguntarse cuáles son los principios críticos que permiten una acertada distinción entre las aplicaciones válidas y las no válidas de las imágenes.

Cuando una imagen es empleada de un modo reflexivo y crítico para profundizar en el entendimiento teórico de una realidad pasa a ser lo que hoy es llamado un «modelo». Algunos modelos son llamados también imágenes, aquellos que pueden ser realmente imaginados. Otros modelos son de naturaleza meramente abstracta y por lo tanto no son imágenes. Entre los primeros se puede incluir el templo, el vino, el rebaño... en el último se pueden incluir nociones tales como institución, sociedad, comunidad...

El término «modelo» ha sido empleado por algún tiempo en las ciencias físicas y sociales. I. T. Ramsey, entre otros, ha hecho ver su utilidad para la teología. Cuando un físico investiga algo que cae más allá de la experiencia directa utiliza como arquetipo algunos objetos suficientemente similares como para que le puedan suministrar puntos de referencia. Bolas de billar, por ejemplo, es algo que sirve como modelo para hablar del fenómeno de la luz. Algunos modelos tales como los usados en arquitectura son reproducciones a escala de la realidad que se está considerando, pero otros, de naturaleza más esquemática no pretenden en modo alguno ser reproducciones. Existen realidades que tienen una realidad funcional suficientemente correspondiente con el objeto en estudio de tal manera que proporcionan suficientes herramientas conceptuales y vocabulario. Juntan cosas que de otra forma no parece que tuvieran ninguna vinculación y sugieren consecuencias que pueden subsiguientemente verificarse mediante experimentos. Como dice I. T. Ramsey: «En cualquier contexto científico cualquier modelo es tanto más útil cuanto más prolífico es generando deducciones que estén abiertas a la verificación experimental y a la falsificación»¹⁴.

Como muestra el análisis de Ramsey, el término «modelo» tal como se emplea hoy en la moderna física es prácticamente sinónimo de la analogía, si este último término es privado de las implicaciones metafísicas que tiene en la teología neoescolástica.

Habiendo visto algo sobre el uso de los modelos en las ciencias físicas, permítansenos hacer algunas reflexiones para utilizar el método de los modelos en la teología. Ewert Cousins ha escrito de un modo lúcido de las semejanzas y diferencias entre los dos campos:

La teología hace referencia al nivel último del misterio religioso, que es en todo momento menos accesible que el misterio del universo físico. De aquí que nuestro lenguaje y nuestros símbolos deben ser tomados como modelos porque más aún que los conceptos de la ciencia no hacen sino aproximarse a los objetos que están reflejando...

El uso del concepto de modelo en teología, pues, rompe la ilusión de incluir lo infinito dentro de nuestras estructuras finitas de lenguaje. Evita el que conceptos y símbolos pasen a ser

ídolos y abre la teología a la variedad y al desarrollo de las formas, como los modelos lo han logrado en el campo de la ciencia.

Con todo, hay un peligro que quizá no sea muy grande, pero que hay que tenerle en cuenta a la altura de las experiencias religiosas. La teología puede tener el peligro de intentar copiar demasiado estrechamente de las ciencias. Puede llegar a tomar el método científico como un modelo normativo... Si llega a hacer esto, la teología sería incapaz de tener en cuenta los elementos subjetivos propios de la religión. La experiencia religiosa toca los aspectos más profundos de la persona...¹⁵

Tomando en cuenta estas consideraciones, se pueden dividir estos modos de usar los modelos en la teología en dos tipos diferentes: el uno explanatorio y el otro exploratorio.

Al nivel explanatorio los modelos sirven para sintetizar lo que sabemos o al menos lo que estamos inclinados a aceptar. Un modelo es aceptado si es tenido en cuenta por un número grande de datos bíblicos y de la tradición y está de acuerdo con lo que la historia y la experiencia nos dicen sobre la vida cristiana. Las parábolas del evangelio del crecimiento, tales como la del trigo y la cizaña, la semilla de mostaza y la levadura, han sido valoradas porque daban inteligibilidad a los fenómenos que se daban en la comunidad cristiana desde sus orígenes, por ejemplo, su capacidad para la expansión rápida, la oposición que encontró dentro y fuera, la presencia del mal en el centro mismo de la comunidad de gracia y otras cosas por el estilo.

Estas imágenes sugieren cómo es posible para la Iglesia cambiar sin perder su individualidad. Señalan la existencia de un principio misterioso de vida dentro de la Iglesia y se armoniza con la doctrina bíblica y tradicional de la inhabitación del Espíritu Santo: de todos modos estos modelos botánicos tienen, sin duda alguna, claras limitaciones, puesto que evidentemente no logran tener en cuenta la distinción entre los fenómenos característicos de la Iglesia interpersonales e históricos en cuanto comunidad de hombres que perdure a través de las generaciones.

Estos modelos societarios, tales como Pueblo de Dios en peregrinaje, son empleados para completar las metáforas orgánicas.

Cuanto mayores aplicaciones tiene un modelo tanto más sugiere un isomorfismo entre la Iglesia y la realidad usada como analogía. La analogía nunca será perfecta, puesto que la Iglesia, como misterio de gracia, tiene propiedades no paralelas con ningún conocimiento, fuera de la fe.

Por el uso de modelos en sentido exploratorio o heurístico quiero dar a entender su capacidad para llevar a nuevas visiones teológicas. Esta tarea es más pesada a la hora de identificarle, por cuanto que la teología no es una ciencia experimental en el mismo sentido que la física, por ejemplo. La teología tiene una norma objetiva proveniente del pasado, esto es, la revelación que nos ha sido dada de una vez para siempre en la persona de Jesucristo. No puede haber otro Evangelio (cfr. Gal 1, 8). En un cierto sentido, cada descubrimiento fundamenta su validez en términos de lo que ya nos ha sido previamente dado por la Escritura y la tradición. Pero lo dado en el pasado no sería revelación para nosotros si Dios no estuviera viviente dándose a sí mismo a la humanidad en Jesucristo. Así pues, la presente experiencia de la gracia penetra intrínsecamente en el método de la teología. Gracias a la progresiva experiencia de la comunidad cristiana la teología puede descubrir aspectos del Evangelio de los que los cristianos no habían sido hasta entonces previamente conscientes.

Por ejemplo, consideraremos en un capítulo posterior el modelo del Servidor en la Iglesia. Es éste un modelo relativamente nuevo, basado en la imagen bíblica de Israel y más tarde en la de Jesús como Siervo de Dios. Las recientes aplicaciones de este modelo a la Iglesia nos han hecho conscientes en nuestros días de una forma que no lo fueron nuestros predecesores, de la responsabilidad de la Iglesia de contribuir al bienestar del hombre sobre la tierra, y en consecuencia, de contribuir a la vida social y cultural.

Respecto a la función heurística de las imágenes hay un problema de verificación en teología. Porque la Iglesia es un misterio, no puede ser cuestión de resolver por medio del método deductivo o por medio de tests empíricos.

La deducción viene regida por el hecho de que no tenemos conceptos claros de la Iglesia que nos pudieran suministrar material para un silogismo. Los tests empíricos son inadecuados porque los resultados visibles y las estadísticas nunca nos dirán por sí mismos si una decisión determinada es buena o mala.

Desde mi punto de vista la verificación teológica depende en una gran medida de un discernimiento de espíritu colectivo. John Powell S. J. muestra que este tipo de percepción espiritual está estrechamente vinculado con la «connaturalidad» a la que nos hemos referido anteriormente. Gracias a la interior presencia del Espíritu Santo la Iglesia entera y sus miembros tienen una nueva vida en Cristo.

En la medida que esta vida de Cristo está inmersa en nosotros por el Espíritu Santo se crea en el cristiano un «sentido de Cristo», una advertencia y juicio instintivo por las cosas de Dios, una percepción más profunda de la verdad de Dios, un creciente entendimiento de las disposiciones y del amor de Dios hacia nosotros. Esto es lo que el cristiano debe pretender individual y colectivamente, los teólogos lo llamaban connaturalidad cristiana. Es una especie de instinto o intuición, pero no tiene nada que ver con algo puramente natural, puesto que es resultado de la sobrenatural inhabitación del Espíritu Santo y de los impulsos de la gracia. No viene marcado por la facilidad dialéctica o analítica que son cosas puramente humanas y por lo tanto absolutamente incapaces para dotarnos de este instinto. Se incrementa únicamente por el continuo alimento de la vida divina que vivifica al cristiano¹⁶.

Gracias a este gratuito dinamismo para las cosas de Dios los creyentes, en la medida en que son fieles al don de Dios, tienden a aceptar en su experiencia religiosa cuanto lleva a una intensificación de la fe, esperanza y caridad o a un incremento de lo que Pablo en la carta a los Gálatas llama los frutos del Espíritu Santo: amor, gozo, paz, paciencia, ternura y cosas por el estilo (Gal 5, 22-25).

Allí donde el resultado es turbulencia, angustia, discordia, disgusto, distracción y cosas por el estilo, la Iglesia puede juzgar que el Espíritu de Cristo no está actuando allí. Así pues, nosotros no hacemos sino plantear modelos y teorías para ver cuáles son sus consecuencias vivientes.

Pablo VI indicaba esto en su primera Encíclica, *Ecclesiam suam*:

«El misterio de la Iglesia no es un mero objeto de conocimiento teológico, es algo que debe vivirse, algo de lo que el alma del creyente debe tener una especie de connatural experiencia incluso sin que logre tener una clara noción de ello»¹⁷.

En nuestro presente contexto alguien podría decir: puesto que el misterio de Cristo es algo que actúa en los corazones de los cristianos comprometidos, como algo en lo que participan vitalmente, ellos están capacitados para determinar sus limitaciones y los logros de los modelos simplemente consultando su propia experiencia. El reconocimiento de la dimensión profunda y sobrenatural de la epistemología teológica es uno de los grandes logros de nuestro tiempo. En este tipo de conocimientos teoría y práctica están íntimamente unidas en la teoría y en la práctica. La iglesia existe sólo como una realidad dinámica que se realiza en la Historia y solamente mediante una especie de participación en la vida de la Iglesia es como se puede entender suficientemente lo que la Iglesia es. Una persona que carezca de esta íntima familiaridad profunda que da la fe no podría ser un juez competente del valor de los modelos.

Un ejemplo puede clarificar este método del discernimiento que tengo en la mente. En la Edad Media la noción de satisfacción vicaria llegó a tener gran importancia en la teología de la penitencia. Con el progresivo reconocimiento de los modelos judiciales por la Iglesia de este período, se produjo la elaboración de la teología de las indulgencias. La teoría se aplicó a la práctica, dando lugar a la creación de un fuerte tráfico espiritual. Financieramente hablando la teoría fue un éxito: las vacías cajas de caudales de la Santa Sede se llenaron. Pero, ¿fue este éxito la confirmación de la teoría? Solamente el cristiano evangélicamente sensible era capaz de juzgar si los efectos en la vida espiritual de los cristianos eran los pretendidos por Cristo y la Iglesia. Martín Lutero arrastró tras de sí a muchos de estos buenos cristianos en su protesta, que se basaba, al menos en parte, en exigencias netamente evangélicas. Desde el siglo XVI la Iglesia, creo, ha venido reconociendo que había mucho de justicia en los planteamientos de Lutero respecto a las indulgencias. Este reconocimiento está pidiendo una respuesta teológica que aún no ha sido plenamente elaborada por la teología de la Iglesia Católica romana. Un modelo que lleva a abusos prácticos, y eso aunque arranque de principios teóricamente válidos, es un mal modelo.

Como ya he dicho antes, los modelos usados en la teología no son reproducciones a escala. Son lo que Max Black llama «modelos análogos» o lo que Ramsey denomina «modelos de descubrimiento». A causa de que su correspondencia con el misterio de la Iglesia es solamente parcial y funcional, los modelos son necesariamente inadecuados. Iluminan determinados fenómenos, pero no otros. Cada uno de ellos exhibe lo que puede verse por comparación con una realidad particular dada de nuestra experiencia del mundo natural. Por ejemplo, la relación de la vid a sus ramas, o de la cabeza con el cuerpo, o de una esposa con su marido. Tomado aisladamente un solo modelo puede llevarnos a distorsionar nuestro concepto. Puede desplazar el acento y hacer que saquemos consecuencias no válidas. Por ejemplo, la analogía de la cabeza y el cuerpo puede ser tomada en el sentido de que los miembros no tienen libertad propia y autonomía en su relación con Cristo y su Espíritu. Con el fin de evitar los defectos de los modelos, el teólogo, como el físico, debe emplear una combinación de modelos irreductibles. Determinados fenómenos no inteligibles en términos de un modelo pueden explicarse mediante la utilización de otro modelo.

Admitiendo la pluralidad inevitable de los modelos la teología busca ordinariamente reducirlos al mínimo. La mente humana, en su búsqueda de explicaciones, busca necesariamente la unidad. Una teoría unificada en un campo determinado de la teología debe ser capaz de asumir todos los datos de la Escritura y de la Tradición y todas las experiencias del creyente por referencia a un solo modelo. Varias veces en la Historia de la Iglesia ha parecido posible construir una teología total o al menos una eclesiología total sobre la base de un solo modelo. Ese modelo dominante, de acuerdo a la terminología que vamos a emplear en este libro, lo vamos a llamar paradigma. Un modelo se eleva al estado de paradigma cuando ha demostrado su capacidad a la hora de resolver una gran variedad de problemas y se espera que pueda ser una herramienta para solventar las anomalías que puedan presentarse. Estoy empleando el término paradigma con un sentido aproximadamente equivalente con el empleado por Tomás S. Kuhn. El habla de paradigmas como de «soluciones concretas», que empleadas como modelos o ejemplos, pueden dar reglas explícitas básicas para la solución de los problemas de una ciencia¹⁸.

En la medida en que un modelo es exitoso para resolver un determinado número de problemas diferentes, pasa a ser un objeto de confianza, algunas veces en tal medida, que los teólogos dejan casi de cuestionarse si realmente es capaz de solventar todos los problemas que puedan surgir. En la Escolástica del período de la Contrarreforma la Iglesia fue presentada tan analógicamente con el estado secular que este modelo vino a ser, a nivel práctico, el único enfoque de la teología católico-romana.

Incluso hoy no pocos católicos de edad mediana se sienten a disgusto con cualquier otro paradigma de la Iglesia que no sea el de «sociedad perfecta». Y, sin embargo, desde aproximadamente 1940, este modelo ha dejado de ser central en la teología católica.

En 1943 Pío XII dio estado casi oficial a la imagen del Cuerpo Místico: «Si definimos y describimos la verdadera Iglesia de Jesucristo como la Una, Santa, Católica, Apostólica, Romana, no podremos encontrar expresión más noble, más sublime, más divina que la frase que la llama «el Cuerpo Místico de Jesucristo»¹⁹.

La analogía del Cuerpo Místico alcanzó su máxima popularidad entre 1940 y 1950. A finales de los años cuarenta los teólogos empezaron a ser conscientes de algunos de sus fallos como modelo y comenzaron a apelar a otros modelos tales como Pueblo de Dios y Sacramento de Cristo.

El Concilio Vaticano II en la *Constitución sobre la Iglesia* hizo amplio uso de los modelos de Cuerpo de Cristo y de Sacramento, pero su modelo dominante fue el de Pueblo de Dios. Este paradigma centró la atención sobre la Iglesia en cuanto terreno de relaciones interpersonales, en la Iglesia en cuanto comunidad. Este es aún el modelo dominante para muchos católicos romanos que se consideran progresistas y que invocan la enseñanza del Concilio Vaticano II como su autoridad.

En el período postconciliar ha comenzado a luchar en busca de la supremacía otro modelo: el de la Iglesia como servidora o curadora. Este modelo viene sugerido en algunos de los últimos documentos del Vaticano II, especialmente en la *Constitución sobre la Iglesia en el Mundo Moderno*. (*Gaudium et Spes*). Este modelo, con su indiscutible verdad, ha incrementado el sentido de los cristianos católicos por la solidaridad con toda la raza humana que lucha por la paz, la justicia y la prosperidad.

Cuando contemplamos la historia de la teología católica en los últimos trescientos años no podemos menos que impresionarnos de la rapidez con que, después de un período de larga estabilidad, los paradigmas nuevos se suceden unos a otros.

Desde 1600 a 1940, el modelo judicial o societal ocupaba pacíficamente el trono, pero fue desplazado por el de Cuerpo Místico que posteriormente ha sido desplazado por otros tres modelos en rápida sucesión: Pueblo de Dios, Sacramento y Sierva. Esta sucesión de paradigmas recuerda lo que Tomás Kuhn describe como «revoluciones científicas». Pero las revoluciones a las que él hace referencia han acaecido en la prosecución de fines puramente científicos. Los nuevos paradigmas científicos han sido aceptados porque, sin sacrificar los resultados logrados por los paradigmas anteriores, eran capaces además de solucionar otros que se había visto que no era posible resolverlos con los modelos anteriores.

En lo que respecta a la revolución eclesiológica, a la que hemos hecho mención, parece claro que los nuevos paradigmas han clarificado de hecho algunos problemas que no tenían fácil solución con los anteriores. De todos modos, en una gran medida los motivos para la sucesión han sido primordialmente pastorales y prácticos más que especulativos. Los cambios se han aceptado porque ayudaban a la Iglesia a encontrar su propia identidad en un mundo cambiante o porque movían al hombre a aquella suerte de lealtad, compromiso y generosidad que la Iglesia pretende fomentar. La imagen del Pueblo de Dios, por ejemplo, fue adoptada en parte porque armonizaba con la tendencia general hacia la democratización que existe en la sociedad occidental desde el siglo XVIII. A partir del

Concilio Vaticano II, el Modelo del Sirviente vino a ser popular porque existe una cierta angustia por involucrarse en la construcción de un mundo mejor, angustia que, aunque específicamente cristiana en la motivación, establece una gran solidaridad entre la Iglesia y toda la gran familia humana.

Por mucho que se pueda decir de la excelencia de cada uno de los diversos paradigmas, se debe reconocer que la transmisión de uno a otro tiene sus dificultades. Cada paradigma trae consigo su equipo de imágenes favoritas, su propia retórica, sus propios valores, certezas, compromisos y prioridades. Trae también su correspondiente serie de problemas. Cuando cambian los paradigmas, la gente siente de pronto que el terreno se desplaza debajo de sus pies. No pueden hablar el nuevo lenguaje sin haberse comprometido con una serie de nuevos valores que puede muy bien suceder que no les resulten familiares. Así se pueden sentir gravemente afectados en su seguridad espiritual. Los teólogos que deberían estar capacitados para pasar su pensamiento de una clave a la otra, a menudo se resisten a los nuevos paradigmas por el hecho de que estos paradigmas eliminan problemas en los que ellos se han especializado y les introduce por el contrario en otros problemas ante los cuales ellos carecen de competencia especial.

No nos debe sorprender, pues, que en la Iglesia contemporánea, fundada en el paso de paradigmas, encontremos fenómenos tales como la polarización, la incompreensión mutua, la incapacidad de comunicación, la frustración y el desánimo. Puesto que esta situación no es sino un fenómeno de los tiempos nuestros, debemos aprender a vivir con él. Nos ayudará si el pueblo llega a aprender la práctica de la tolerancia y a aceptar el pluralismo. Debemos reconocer que nuestro paradigma favorito, por muy excelente que sea, no resuelve todas las cuestiones. Una gran parte de los problemas surgen cuando se busca imperialistamente imponer alguno de los modelos como el definitivo.

Puesto que las imágenes están tomadas de las realidades finitas de la experiencia nunca podrán adecuarse a representar el misterio de la gracia.

Cada modelo de la Iglesia tiene sus debilidades, ninguno puede ser tomado como medida de todos los demás. En lugar de buscar la imagen absoluta, mejor que todas las demás, sería mucho mejor que reconociéramos que las imágenes que nos dan la Escritura y la Tradición son mutuamente complementarias. Pueden intercompenetrarse y enriquecerse entre sí. Ninguna, pues, debe interpretarse con un sentido exclusivo de modo que una niegue lo que los otros modelos aprobados han enseñado. El Nuevo Testamento, por ejemplo, combina la imagen del Templo y del Cuerpo de Cristo en formas lógicamente incoherentes, pero por caminos teológicamente complementarios. En Pedro 2,5 se nos dice que los cristianos son un Templo construido en piedras vivas, mientras que en Pablo (Ef 4,16) se nos dice que el Cuerpo de Cristo está aún en construcción. Pablo Minear nos recuerda que «esta profusión de metáforas refleja, no confusión lógica, sino vitalidad teológica²⁰».

En los capítulos siguientes haremos un esfuerzo para iluminar el misterio de la Iglesia a través de ciertos modelos dominantes que han llegado a ser paradigmáticos en la moderna teología. Sin pretender que he incluido todos los posibles, me he concentrado sólo en cinco modelos. De esta manera pienso que será posible caracterizar las escuelas eclesiológicas más fundamentales, creo que será posible identificar las posiciones más comunes y apreciar la consistencia interna de los diversos estilos de teología.

Un método así dará una gran luz sobre el porqué de las diversas opciones con las que se enfrenta la teología, y mostraremos que si adopta un determinado modelo o una combinación de los mismos, se compromete a sí misma en lo sucesivo, frente a una serie de posiciones de cara a los problemas particulares.

En los próximos cinco capítulos los cinco modelos básicos van a ser presentados con un resumen de sus respectivos valores y debilidades. Seguidamente en otros cinco capítulos consideraremos cómo los modelos llevan a posiciones diversas ante ciertos problemas especialmente agudos de la teología contemporánea. Finalmente en un capítulo final de síntesis intentaremos resumir los valores y limitaciones de los diversos modelos. Aunque todos los modelos tienen sus méritos, no todos tienen la misma riqueza y la presentación concreta de algunos modelos pienso que debe ser positivamente rechazada.

2

LA IGLESIA COMO INSTITUCIÓN

En el capítulo 1 ha sido ya hecha referencia a la idea de que la Iglesia es una sociedad —una sociedad perfecta— en el sentido de que no está subordinada a ninguna otra y en el sentido de que no la falta nada de lo requerido para su plenitud institucional.

Bellarmino afirmaba que la Iglesia era una sociedad «tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano, del reino de Francia, o de la República de Venecia»¹. Según este esquema, la Iglesia es descrita por analogías tomadas de las sociedades políticas.

La insistencia en la visibilidad de la Iglesia fue un motivo permanente de la eclesiología de la Iglesia católica romana desde la baja Edad Media hasta mediados de la presente centuria. En vísperas mismas del Concilio Vaticano II, el abad Butler escribió un libro pretendiendo que, de acuerdo con los católicos romanos, la Iglesia es esencialmente una sola sociedad histórica concreta que tiene «una constitución, una serie de reglas, un cuerpo de dirigentes y una serie determinada de miembros que aceptan esta constitución y sus reglas...»².

La noción de Iglesia como sociedad por su misma naturaleza tiende a resaltar la estructura de gobierno como elemento formal de esa sociedad. Esto lleva fácilmente, aunque no necesariamente, a lo que hemos llamado en este capítulo la visión institucional de la Iglesia, que es lo mismo que decir la visión que define la Iglesia en términos de su estructura visible, especialmente los derechos y poderes de sus dirigentes.

El institucionalismo tal como lo he definido, no es lo mismo que la aceptación de un elemento institucional en la Iglesia. Es claro, como pretendemos en este libro, que la Iglesia de Cristo no podría realizar su misión sin ciertos rasgos institucionales establecidos. No podría unir hombres de muchas naciones en una sola comunidad de convicciones, entrega y esperanza y no podría ejercer eficazmente su ministerio con respecto a las necesidades de la Humanidad sin la existencia de oficiales responsables y sin el empleo de métodos de trabajo bien organizados.

A través de la historia, desde sus primeros tiempos, ha tenido la Iglesia un aspecto institucional. Ha tenido ministros reconocidos, fórmulas confesionales aceptadas, y fórmulas prescritas de adoración pública. Todo esto es necesario y por lo tanto bueno, esto no implica necesariamente una institucionalización exagerada de la misma manera que la existencia del Papa no implica papismo, ni la existencia de leyes legalismo, o la de dogmas dogmatismo. Por institucionalismo queremos decir un sistema en el que los elementos institucionales son considerados como primarios. Desde el punto de vista de este autor, el institucionalismo es una deformación de la verdadera naturaleza de la Iglesia, una deformación que desgraciadamente ha afectado a la Iglesia en ciertos periodos de su historia, y que permanentemente existe un peligro de institucionalización en la Iglesia. Un creyente cristiano se debe oponer enérgicamente al institucionalismo y esto no debe estar reñido con su fuerte compromiso con la Iglesia como Institución.

El Concilio Vaticano II, que para los católicos romanos cuenta como la más autoritativa presentación de la eclesiología de la presente centuria, no puede ser acusado de institucionalismo, aunque no hay duda de que no faltan ciertos rasgos del mismo en diversos sitios de los documentos. Las nociones primordiales de la Iglesia en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, son las de misterio, sacramento. Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios. Solamente tras dos capítulos dedicados a los temas generales procede la Constitución, en el capítulo III, a la discusión de los temas de las estructuras formales del gobierno eclesial. Situando la organización jurídica de la Iglesia en el contexto de una consideración teológica más plena y amplia sobre la naturaleza profunda de la Iglesia, el Vaticano II, en mi opinión, evita el caer en juridicismo. Lo cual no es decir que el concilio eliminó todas las dificultades que se pueden presentar al tratar de juntar los diversos aspectos de la Iglesia.

Ciertamente dejó problemas sin resolver y tomó derroteros hacia caminos que no concluyó. Pero estas limitaciones son inevitables en el trabajo de cualquier organización humana que opere bajo las condiciones de historicidad al modo como lo hace un Concilio ecuménico.

Como veremos en capítulos posteriores la teología católica en el período patrístico y en la Edad Media, en los tiempos de los grandes doctores de la escolástica del siglo XIII, quedó relativamente

libre de institucionalismo. El más fuerte desarrollo institucionalista ocurrió al final de la Edad Media y durante la Reforma, cuando teólogos y canonistas, respondiendo a los ataques contra el papado y la jerarquía, acentuaron precisamente aquellos aspectos que sus adversarios negaban. Como Congar analiza, la eclesiología de la Iglesia católica moderna quedó marcada por una tendencia a mirar a la Iglesia:

como una maquinaria de mediación jerárquica, de los poderes y del primado de la sede romana, en una palabra, «jerarcología». De otra parte, los dos términos entre los que la mediación tuvo lugar, el Espíritu Santo de un lado y el pueblo creyente o el sujeto religioso del otro, quedaron fuera de la consideración eclesiológica»³.

El enfoque institucional alcanzó su plenitud en la segunda mitad del siglo XIX y se expresó con singular claridad en el primer esquema de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia preparada por el Concilio Vaticano I. En un párrafo significativo el esquema afirmaba no solamente que la Iglesia era sociedad perfecta, sino incluso que su permanente constitución había sido establecido por el mismo Señor:

Enseñamos y declaramos: La Iglesia tiene todas las marcas de una sociedad verdadera. Cristo no dejó a esta sociedad indefinida y sin su forma. Sino que más bien él mismo la dio existencia, y su voluntad determinó la forma de esta existencia y la dio su constitución. La Iglesia no es parte ni miembro de ninguna otra sociedad y no tiene nada que ver en ningún sentido con ninguna otra sociedad. Es tan perfecta en sí misma que es esto lo que la distingue de todas las demás sociedades humanas y la sitúa por encima de todas ellas⁴.

Algunos de los temas del esquema del Concilio Vaticano I pasaron a los decretos sobre el papado adoptados por el Concilio. Otras ideas del esquema fueron usadas más tarde por los Papas posteriores —León XIII, Pío XI y Pío XII— en sus encíclicas. Los ecos del esquema del Concilio Vaticano I se encuentran en la primitiva constitución sobre la Iglesia preparada para la primera sesión del Vaticano II.

Puesto que la teología católica en cuanto fundada en los documentos y en los textos romanos del período entre el Concilio Vaticano I y el II nos proporcionan los más claros ejemplos, de ellos tomaremos los ejemplos más claros del institucionalismo. Aunque hay exageraciones en esta teología no queremos que se nos entienda como si sugiriéramos que cada postura tomada por los institucionalistas fuera mala. Puesto que aquí estamos exponiendo solamente un tipo de eclesiología debemos dejar abierta la cuestión de en qué medida los postulados del institucionalismo deben ser moderados en una eclesiología balanceada que tuviera en cuenta los diversos modelos de manera que la institucionalización no sea ni más ni menos de lo que es debido.

En la eclesiología institucionalista los poderes y funciones de la Iglesia están generalmente divididos en tres: enseñar, santificar y gobernar. Esta división de poderes da lugar a posteriores distinciones entre la Iglesia docente e Iglesia discente. Iglesia santificante e Iglesia santificada. Iglesia que gobierna e Iglesia gobernada. Así estos autores dicen: La Iglesia enseña, santifica y manda identificando en cada caso a la Iglesia misma con el cuerpo gobernante o jerarquía.

Cuando a la Iglesia se la contempla de acuerdo a estas funciones cada Iglesia tiene algo diferente, al modo como sucede en el orden secular. Desde el punto de vista de su función de enseñar se parece a una escuela en la que los doctores, como maestros sagrados, imparten la doctrina de Cristo. Porque el obispo es considerado como poseedor de un carisma especial de la verdad (la frase es de San Ireneo, pero el significado ha sufrido un cambio desde su tiempo)⁵. Así se mantiene que los creyentes están ligados en conciencia a creer lo que el obispo declara. La Iglesia es de esta manera una escuela de tipo único —en la que los maestros tienen el poder de imponer su doctrina con sanciones espirituales y judiciales. Esta enseñanza pasa a quedar jurídicamente sancionada e institucionalizada.

Sucede lo mismo con la segunda función, la de santificar. Algunos autores hablan casi como si santificar fuera una especie de subsistencia inherente a la Iglesia. El Papa y los obispos asistidos por sacerdotes y diáconos son en algunas ocasiones descritos como si fueran ingenieros que abrieran y cerraran las válvulas de la gracia.

La tercera función, la de gobernar, es puesta enteramente en manos de la jerarquía. De todos modos aquí hay una diferencia: mientras enseñando y santificando la jerarquía tiene una función meramente ministerial, transmitiendo la doctrina y la gracia de Cristo, el regular es algo que lo hacen en nombre propio. Gobiernan el rebaño con autoridad pastoral, y en cuanto vicerregentes de Cristo, imponen nuevas leyes y preceptos bajo pena de pecado.

Una característica del modelo institucional de la Iglesia en las formas que estamos considerando es la concepción jerárquica de la autoridad. La Iglesia no es concebida como una sociedad democrática o representativa, sino que la plenitud del poder se concentra en las manos de la clase dirigente que se

perpetúa a sí misma por designación. Esta visión queda perfectamente expuesta en el esquema del Concilio Vaticano I:

Pero la Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales en la que todos los creyentes tuvieran los mismos derechos. Sino que es una sociedad de desiguales, no solamente porque entre los creyentes unos son clérigos y otros laicos, sino que de una manera especial porque en la Iglesia reside el poder que viene de Dios por el que es dado a unos el santificar, enseñar y gobernar, y a otros, no»⁶.

En la primera sesión del Concilio Vaticano II el obispo Emilio De Smedt de Brujas caracterizó el esquema preliminar por medio de tres términos que desde entonces se han hecho famosos: clericalismo, juridicismo y triunfalismo⁷. Estos términos son aplicables a toda la eclesiología que estamos considerando. Es en primer lugar clericalista por sus puntos de visión sobre el clero, especialmente en lo que se refiere al alto clero a los que se ve como fuente de todo poder e iniciativa. El obispo De Smedt habló del modo piramidal en el que se concebía todo poder como descendiendo del Papa a través de los obispos y de los sacerdotes, mientras en la base el pueblo creyente jugaba una tarea pasiva y parecía tener una posición verdaderamente pesada dentro de la Iglesia.

En contraste con estos puntos de vista, el obispo recordaba a los padres conciliares que en la Iglesia todos tienen los mismos derechos fundamentales y los mismos deberes, el Papa y los obispos, como todo el pueblo, debían ser juntamente incluidos entre el creyente pueblo de Dios.

En segundo lugar, este punto de vista es juricista por cuanto que concibe la autoridad en la Iglesia prácticamente reducida al terreno de la jurisdicción al modo de los estados seculares y ampliando progresivamente el puesto de la ley y de las sanciones. Hay una tendencia a jurisdicionar no sólo al poder de mandar, sino incluso a los de enseñar y santificar, de manera que los poderes ministeriales son concebidos como efectivos únicamente si están conformados a las prescripciones del Derecho Canónico. El obispo De Smedt criticó de un modo muy particular el enfoque judicial dado a la cuestión de quien es miembro e invocó que se aplicara una manera de hablar y de pensar que dejara claro que la Iglesia era como decía Juan XXIII, «la madre amante de todos».

Finalmente, la eclesiología es triunfalista. Dramatiza a la Iglesia como si se tratara de un ejército dispuesto al combate contra el demonio y los poderes del pecado. Estas frases, dice el obispo De Smedt, están en contradicción con la condición del Pueblo de Dios concebido como «un pequeño rebaño» que sigue al humilde Jesús.

Operando en términos de una visión del mundo en la que cada cosa, permanece siempre lo mismo, como era en un principio, y en el que los principios son siempre de máxima importancia, la eclesiología institucionalista presta especial importancia a la acción de Jesús estableciendo los oficios y los sacramentos que existen actualmente en la Iglesia. Según esta línea, el Concilio de Trento habló de los siete sacramentos y de una jerarquía constituida de obispos, sacerdotes y ministros que había sido instituida por Jesucristo⁸.

El Concilio Vaticano I afirmó lo mismo del oficio papal⁹. Siguiendo la misma lógica los dogmas de la moderna Iglesia fueron afirmados como constituyendo parte del depósito original de fe completado ya en los apóstoles¹⁰.

En la medida en que progresivamente se fue viendo que el criticismo escolar no podía demostrar que todos estos oficios, creencias y ritos habían sido instituidos por Cristo, los teólogos se vieron urgidos a estudiar las fuentes originales usando lo que se ha llamado un «método regresivo»¹¹, es decir, utilizando los últimos textos de la enseñanza del magisterio como indicación de aquellas cosas que deberían presentarse a partir del comienzo, ya que la Iglesia en este período negaba cualquier poder de innovación en sus enseñanzas de la revelación. En esta concepción «el nobilísimo oficio de la teología» fue descrito en frase usada por Pío IX y Pío XI «para mostrar cómo las doctrinas definidas por la Iglesia están contenidas en las fuentes de la revelación»¹².

La teología misma cayó en el institucionalismo del que venimos hablando: la tarea de los teólogos de analizar las enseñanzas corrientes del magisterio, y de preparar los caminos para nuevos desarrollos doctrinales quedaron debilitados en favor de la tarea de defender lo que el magisterio ya había dicho.

Para seguir clarificando el modelo institucional un poco más, sería útil explicar cómo esta teoría concibe los límites que unifican a la Iglesia, los beneficiados que obtienen provecho de la Iglesia y la naturaleza de los beneficios obtenidos de la Iglesia.

Los límites son básicamente los mismos que los tres mencionados por Roberto Belarmino, tal como los expusimos en el capítulo anterior. Los miembros de la Iglesia son aquellas personas que profesan la doctrina aprobada, participan en los legítimos sacramentos y que están sujetos a los legítimos pastores. Con palabras de la *Mystici Corporis*: «Solamente realmente (reapse) están incluidos en la Iglesia como miembros los que han sido bautizados y profesan la verdadera fe y no se han,

infelizmente, separado de la unidad del Cuerpo, o por faltas graves han quedado excluidos por la legítima autoridad¹³.

Para el modelo institucional es crucialmente importante que los signos de la pertenencia sean visibles, lo que quiere decir jurídicamente aplicables.

Así pues, esta teoría, por su misma lógica, tiende a no aceptar la noción de «miembro invisible» que es perfectamente admisible para las teorías que analizaremos en los próximos capítulos.

Los beneficiarios de la Iglesia en el modelo institucional son sus propios miembros. La Iglesia es la escuela que les instruye proporcionándoles las verdades que necesitan para alcanzar la salvación eterna.

La Iglesia es el comedor donde son alimentados por las corrientes vitales de la gracia, que manan especialmente a través de los sacramentos. Es el hospital donde son sanados de sus enfermedades, el escudo con el que son protegidos contra los asaltos de los enemigos del alma. Gracias a la autoridad gubernativa de los pastores los creyentes son protegidos de las bandadas del desierto y son llevados a los buenos pastos.

De todo esto se deduce claramente lo que la Iglesia hace con sus beneficiarios: les da la vida eterna. La Iglesia es comparada a una madre amante que alimenta a sus hijos con el pan o, de un modo más impersonal, la barca de Pedro que lleva a los creyentes a las lejanas playas del cielo, proporcionándoles sustento para el camino. No tienen sino que permanecer dóciles y obedientes y aceptar las atenciones de la Iglesia. De acuerdo a Cipriano: «Quien no tiene a la Iglesia por madre no puede tener a Dios por padre»¹⁴. Según el esquema del Concilio Vaticano I, «es artículo de fe que fuera de la Iglesia no hay salvación... El que no está en este Arca perecerá en el diluvio»¹⁵. Se hacen sutiles distinciones para mitigar las duras consecuencias visibles que siguen a esta posición, pero sin dejar la motivación de que hay que estar y permanecer unido a la «verdadera Iglesia».

Diciendo que la Iglesia así concebida existe en provecho de sus propios miembros no pretendo indicar ningún tipo de indiferencia de cara al destino eterno de los demás hombres. Sino que por el contrario el modelo institucional da una fuerte razón de ser al esfuerzo misionero por medio del cual la Iglesia obtiene nuevos miembros. Pero se pretende salvar sus almas precisamente trayéndoles a la institución. Para este estilo de misionero a la vieja usanza —que no es totalmente una figura mítica—, el éxito se mide estadísticamente: ¿cuántos bautismos se han logrado, cuántas personas han entrado en la Iglesia, cuántos continúan acudiendo regularmente a la Iglesia y reciben los sacramentos?

Para evitar anticipar algunos puntos que serán tocados cuando tratemos de otros modelos, me he concentrado en este capítulo sobre las visiones más fuertemente institucionalistas, especialmente las que se encontraban en el catolicismo romano desde 1550 a 1950. En esta concepción la Iglesia tiende a ser una institución *total* que existe por sí misma y que no tiene otra finalidad sino la de engrandecerse a sí misma. Los puntos de vista institucionales más modernos hacen sitio a otros aspectos de la Iglesia que se deben considerar.

¿Cuáles son los pilares fundamentales de esta fuerte institución? En mi opinión son tres: en primer lugar, la teoría tiene un fuerte fundamento en los documentos oficiales de las últimas centurias. Puesto que la Iglesia católica repetidamente ha afirmado que las estructuras doctrinal, sacramental y de gobierno están fundadas en la revelación divina es muy difícil para el creyente tomar una posición diferente. Cualquier católico que pretende liberarse de todo tipo de institucionalismo se ve embarazado por las rotundas tomas de postura oficiales que se pueden oponer contra él.

En segundo lugar, la concepción institucionalista al insistir fuertemente en el elemento de la continuidad con los orígenes del cristianismo traba importantes lazos entre un presente incierto y un pasado religioso fuertemente estimado. En tiempos en los que muchas personas sienten angustia ante el futuro no es un fundamento débil para la Iglesia ser capaz de proporcionar una zona de estabilidad a un mundo que está en estado de convulsión.

Finalmente el modelo institucional ha servido en los últimos siglos para dar a los católicos romanos un fuerte sentido de identidad corporal. Ellos sabían claramente quiénes eran y qué tenían que hacer, cuándo estaban haciendo las cosas bien y cuándo fallaban.

Tenían un alto grado de fidelidad a la institución puesto que habían sido motivados fuertemente a aceptar las declaraciones y enseñanzas de la Iglesia. La Iglesia tenía fines claros para su acción misionera y no tenía sino un mínimo de disputas internas. Otras cristiandades frecuentemente envidiaban a los católicos por su «espíritu de cuerpo».

Por otra parte, la teoría de la institucionalidad tenía varios fallos fundamentales. Se les puede resumir así: En primer lugar, la teoría tenía unas bases relativamente débiles en la Escritura y en la primitiva tradición de la Iglesia. Puede acudir al soporte de muy pocos textos del Nuevo Testamento y aun estos pocos han de ser interpretados en un determinado sentido. De hecho, la Escritura no nos presenta en ningún caso a la Iglesia como una sociedad única fuertemente estructurada.

Como veremos en próximos capítulos, los modelos de San Pablo tienden a ser más orgánicos, más comunitarios, más místicos.

En segundo lugar, el modelo institucional lleva a determinadas consecuencias desafortunadas para la vida cristiana, tanto a nivel personal como colectivo. Mientras algunas virtudes, tales como la obediencia, son fuertemente acentuadas, otras lo son mucho menos. Las deficiencias de la teoría se pueden resumir bajo los tres capítulos que hemos citado del obispo De Smedt. El clericalismo tiende a reducir al laicado a una condición meramente pasiva y hacer de su apostolado una mera alargadera del apostolado de la Jerarquía: concepción que es la de Pío XI y Pío XII en sus descripciones de la «Acción Católica»¹⁶.

El juridismo tiende a exagerar la tarea de la autoridad humana y a convertir los Evangelios en una nueva ley. Los católicos, en el período de la Contrarreforma, pasaron a estar permanentemente preocupados de cumplir las prescripciones de la Iglesia, mientras que, por el contrario, no estaban suficientemente atentos a veces al cumplimiento pleno de la ley de la caridad. Preocupados de mantener las debidas relaciones con el Papa y los obispos atendían menos de lo que debían a Dios, a Cristo y al Espíritu Santo.

En comparación con el modelo institucional, las fuentes bíblicas parecen dar mucha más importancia a los aspectos proféticos. Jesús era fuertemente crítico de la religión institucionalizada de su tiempo, y basó su autoridad, no en ningún tipo de apoyo institucional o de oficio, sino en el Espíritu que hablaba por su boca. La eclesiología de Pablo dio mucha mayor importancia a los carismas no oficiales. A partir de una base bíblica se puede concluir que el cristianismo no es como debe ser si no hay lugar en él para la protesta profética contra los abusos de la autoridad. La protesta puede perder su poder si siempre lleva a capitular ante las prescripciones de la censura eclesial.

Una tercera dificultad contra el modelo institucional radica en que plantea obstáculos a una teología creativa y fructífera. De acuerdo con algunos críticos liga demasiado la teología a la defensa de las posiciones oficiales y de esta manera disminuye el espíritu crítico y la investigación.

En cuarto lugar el institucionalismo lleva a muchos problemas teológicos serios, algunos de los cuales ya los hemos tratado. Por ejemplo, el teólogo se ve llamado a encontrar en la Escritura y en la tradición apostólica cosas que un honesto investigador a duras penas puede encontrar en ellas, tales como la forma de gobierno papal-episcopal, los siete sacramentos, y los dogmas modernos, tales como la Inmaculada Concepción o la Asunción. En algunas presentaciones de esta eclesiología parece enormemente difícil admitir la salvación de los no católicos romanos, a pesar de la idea de que la mayor parte de la Humanidad se ha de condenar es increíble y teológicamente injustificable. Desde el punto de vista ecuménico, esta teología es estéril. Como veremos en un capítulo posterior, el modelo institucional impide la vitalidad espiritual de la Iglesia Católica romana. Y dentro de la Iglesia Católica romana esta eclesiología obstaculiza los esfuerzos de los elementos carismáticos.

Los dones y gracias del Espíritu Santo, parece como si tuvieran que estar pendientes de la aprobación de los líderes oficiales.

Finalmente, esta eclesiología está desfasada respecto a las exigencias de los tiempos. En una era de diálogo, ecumenismo e interés por todas las religiones del mundo, las tendencias monopolísticas de este modelo son inaceptables. En una época en que todas las asociaciones demasiado grandes son vistas con suspicacia e incluso con aversión, es extraordinariamente difícil atraer a la gente a una religión que se presenta a sí misma como primordialmente institucional. Como han hecho notar los sociólogos, se está experimentando en nuestra época la ruptura de las sociedades cerradas¹⁷.

Al mismo tiempo que la gente desea entregarse a causas y movimientos, no gusta de ligarse enteramente con una institución. Las instituciones son percibidas como utilizadoras de las personas, represivas, y que deben ser vigiladas en todo momento. En nuestra moderna sociedad pluralista el pueblo no experimenta que una determinada Iglesia sea necesaria para dar sentido a sus propias vidas, sino que se suele preferir una determinada Iglesia por cuanto que proporciona unos determinados servicios que no se pueden obtener de otra forma.

Plenitud y sentido son dos cosas que el individuo ordinariamente encuentra más en su vida privada que en la esfera pública, más en lo personal que en lo institucional.

En cada generación, la Iglesia tiene que enfrentarse con el problema de cómo mantener la institución robusta y la estabilidad institucional sin caer en los peligros de un exagerado institucionalismo.

Si partimos de la noción de la Iglesia como un misterio, tal como hemos insinuado en el capítulo primero, encontraremos el sentido que nos permita mantener el institucionalismo dentro de sus debidos términos. Veremos que la Iglesia no es en primer término una institución, es decir, que su ser no deriva primordialmente de los aspectos institucionales. Los elementos institucionales de la Iglesia

deben justificarse en último término por 'su capacidad de expresar o de robustecer la Iglesia en cuanto comunidad de vida, testimonio y servicio, una comunidad que reconcilia y que une a los hombres en la gracia de Cristo.

Pese a todos los énfasis excesivos sobre los elementos institucionales en la teología católico-romana oficial, sobre todo a partir de la Reforma, el modelo institucional de la Iglesia ha sido invocado pocas veces en su pureza. Incluso el esquema del Vaticano I y las encíclicas de León XIII y Pío XII, pese a su insistencia en la noción de Iglesia como sociedad perfecta, en ningún momento identificaron la sociedad exclusivamente con sus elementos institucionales.

Ellos atemperaron los conceptos institucionales con otros más espirituales y orgánicos, tales como todo lo relativo a la comunicación de la gracia o del Cuerpo de Cristo. Para una inteligencia más completa del institucionalismo moderado, pues, se requiere complementarlo con el comunitarismo y la visión mística de la Iglesia de lo que vamos a hablar en el siguiente capítulo.

3

LA IGLESIA COMO COMUNIÓN MÍSTICA

En la sociología moderna ha venido a ser un lugar común el contrastar dos tipos de relaciones sociales: el de una sociedad formalmente organizada y estructurada y el de una comunidad informal e interpersonal. Los dos tipos se suelen denominar con sus nombres alemanes: «Gesellschaft» (sociedad) y «Gemeinschaft» (comunidad)¹.

Gesellschaft, desde esta concepción, corresponde aproximadamente con los grupos que hemos analizado en el capítulo precedente con los trazos de las sociedades institucionales y visibles. Se trata de una asociación humana caracterizada por la organización formal, las estructuras y los oficios similares a los de los estados seculares, las escuelas, los hospitales o los hoteles. La organización es mantenida por la autoridad competente que normalmente está institucionalizada en la forma de realizar su oficio. Dichas sociedades están gobernadas por reglas explícitas escritas.

Puesto que, como hemos visto, las categorías institucionales no pueden hacer justicia a la plena realidad de la Iglesia, se debe esperar que los teólogos habrían de orientarse hacia el otro tipo de sociedades para iluminar la estructura de la Iglesia.

La moción de Gemeinschaft en la clasificación de Tönnies fue más ampliamente desarrollada por Charles H. Cooley en su descripción de los grupos primarios².

Las principales características de los grupos primarios tal como él lo describe son cinco:

1. Faceto-face asociación, es decir, asociaciones para hacer lo que hay que hacer.
2. El carácter no especializado de tales asociaciones.
3. La permanencia relativa.
4. El pequeño número de las personas involucradas.
5. La relativa intimidad entre los participantes³.

Como ejemplo de los grupos primarios Cooley hace referencias a la familia, al matrimonio y la vecindad. Tales grupos, dice él, son fundamentalmente primarios en el sentido de que son fundamentales en la formación de la naturaleza social del individuo.

El resultado de la íntima asociación es, psicológicamente hablando, una cierta fusión de los individuos en un todo común, de manera que el propio yo de cada uno, al menos para muchos aspectos, es la vida común y la finalidad del grupo. Quizás la forma más simple de describir la totalidad, es decir que se trata de un «nosotros» que incluye aquella suerte de simpatía y de identificación mutua por la cual el nosotros es la expresión más natural. Cada uno vive con el sentimiento de la totalidad y encuentra su mayor gusto en este sentimiento⁴.

La noción de Iglesia como comunidad ha sido invocada por muchos teólogos. En algunos círculos protestantes esta noción se ha desarrollado en la dirección de unos sentimientos anti-instituciones. Rudolph Sohm, por ejemplo, dijo que la naturaleza esencial de la Iglesia radica en la antítesis de toda ley⁵.

Emil Brunner decía que la Iglesia, en el sentido bíblico, no es una institución, sino una fraternidad, una pura comunión de personas⁶. Siguiendo esta línea, Brunner rechazó toda ley, sacramento y oficio sacerdotal como incompatibles con el verdadero sentido de la Iglesia.

Sin sacar estas conclusiones tan negativas, Bonhoeffer desarrolló la noción de Iglesia como una relación interpersonal. En su primera gran obra teológica «La Comunión de los Santos» escribió: «La comunidad de los santos está constituida por la completa entrega de uno mismo en el amor. La relación entre yo y tú deja de ser esencialmente algo que pide, sino algo que da»⁷.

En la eclesiología de la Iglesia católica romana, la Iglesia fue estudiada con la terminología de Tönnies en la obra de Rademacher⁸. Rademacher mantiene que la Iglesia es de por sí una comunidad íntima, pero que en otro sentido es sociedad. En cuanto sociedad es la manifestación hacia afuera de esa comunidad. Y la sociedad existe con el fin de permitir la realización de la comunidad. La comunidad es lo «real», en cuanto contrapuesto a apariencial, en la Iglesia. Así vista la Iglesia coincide con el Reino de Dios y la Comunión de los Santos.

Hablando desde la perspectiva del catolicismo romano francés el dominico Congar, así como Jerónimo Hamer, han hecho la categoría de comunidad, de comunión, aspecto central de la

eclesiología. A través de las obras de Congar uno se encuentra con la idea de que la Iglesia tiene dos aspectos inseparables. Por un lado es la comunidad de personas —una relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí en Cristo. Por la otra parte la Iglesia es también la totalidad de las vinculaciones mediante las cuales se produce la relación de amistad y mediante las que se hace posible que se mantenga. En el primer aspecto, la Iglesia es una comunidad de salvación (Heilsgemeinschaft), en este último aspecto una institución de salvación (Heilsanstalt). En su última realidad, dice Congar, la Iglesia es una comunidad de personas⁹.

Hamer rechaza por un lado la definición de Belarmino que caracteriza a la Iglesia solamente en términos de sus rasgos externos, institucionales, y por el lado contrario las visiones de Sohm y Brunner, que ven todo tipo de institución como algo ilegítimo. Manteniendo, como lo hace Congar, que los dos aspectos son necesarios. Y se preocupa de combinarlos bajo la noción de comunión.

La Iglesia, concluye él, «el Cuerpo místico de Cristo, es una comunión al mismo tiempo invisible y externa, una comunión profunda de vida espiritual (fe, esperanza y caridad) significada y engendrada por una comunión externa en la profesión de una fe, disciplina y vida sacramental»¹⁰.

Caracterizando a la Iglesia como comunión, Hamer no quiere decir que no sea más que una comunidad en el sentido sociológico de la palabra (grupo primario tal como lo describimos arriba). El distingue dentro de la noción de comunión entre las dimensiones vertical y horizontal. La comunión en el sentido de grupo sociológico sería la noción de horizontalidad, haría referencia a las relaciones amistosas entre hombre y hombre. Lo que es distintivo de la Iglesia, dice él, es la dimensión vertical, la vida divina que se comunica en Cristo y que es transmitida al hombre por su Espíritu.

Los lazos externos y visibles de la sociedad de hermanos son un elemento de la realidad de la Iglesia, pero se asientan sobre una comunión más profunda de gracia o caridad. La comunión dada por el Espíritu Santo encuentra expresión en una tarea de mutua relación interpersonal de apoyo y asistencia¹¹.

El concepto de Iglesia como comunión armoniza con varias imágenes bíblicas, especialmente con dos imágenes que han figurado prominentemente en la moderna eclesiología católica, como ya hemos dicho en el capítulo I: la imagen del Cuerpo de Cristo y la de Pueblo de Dios. Estas dos imágenes, tras un tiempo en el que fueron pasadas por alto en la teología católica, volvieron a alcanzar prestigio a lo largo de este siglo. La principal tarea en lograr hacerlas revivir corrió a cargo de Johann Adam Mòhier y sus discípulos de la escuela de Tubinga reaccionando contra la aridez de los modelos institucionalistas, popularizaron la idea de la Iglesia como un organismo sobrenatural vivificado por el Espíritu Santo, una amistad sostenida con el aval de la gracia divina.

La imagen del Cuerpo de Cristo es orgánica más que sociológica. La Iglesia es vista según la analogía con el cuerpo humano equipado de diversos órganos. Tiene un principio vital, gracias al cual crece, se repara de sus daños y se adapta a las necesidades cambiantes. El Cuerpo de Cristo en cuanto distinto de cualquier otro organismo natural, tiene un principio de vida divino. En la mayor parte de las explicaciones se dice que este principio es el Espíritu Santo.

La idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo se basa en San Pablo. En Rom 12 y Cor 12, el punto central es la unión mutua, la relación mutua, y la mutua interdependencia de los miembros de la comunidad local entre sí. No se hace ninguna mención en estas cartas a la idea de Cristo como cabeza y mucho menos aún al Espíritu Santo como alma. En Efesios y Colosenses se pone por el contrario el acento en Cristo como cabeza y en la subordinación de la totalidad de la Iglesia a Él¹².

Muchos de los padres de la Iglesia, incluyendo a San Agustín¹³, desarrollan la imagen del cuerpo de Cristo con atención primordial en la mística e invisible comunión que liga juntamente a los que están entrelazados por la gracia de Cristo. Agustín habla de una Iglesia que incluye no solamente la Iglesia militante, sino también la del cielo: ángeles y santos son miembros de la Iglesia celestial. Cristo como cabeza realiza una totalidad juntamente con todos sus miembros. El cuerpo no es esencialmente visible puesto que incluye ángeles y almas separadas. Mucho menos aún se trata de una sociedad, puesto que incluye a todos los hombres que son animados por el Espíritu de Cristo. Todos los justos, desde Abel, están en un solo cuerpo de Cristo. En su obra «La Iglesia desde Abel», Agustín tenía ya la idea del Espíritu Santo como alma del cuerpo.

En la Alta Edad Media doctores como Tomás de Aquino¹⁴ comenzaron a esbozar los rudimentos de un tratado sobre la Iglesia, en sus reflexiones sobre Cristo como cabeza de todos los redimidos. Para Tomás de Aquino la Iglesia esencialmente consiste en una comunión divinizadora con Dios, incompleta en esta vida, y plena en la vida del cielo. La gracia que es semilla de la gloria, es la gracia de Cristo y en consecuencia la Iglesia viene constituida por todos los que están en comunión con Dios por la gracia sobrenatural que mana de Cristo cabeza. Desde el punto de vista de Santo Tomás de Aquino la Iglesia es vista de una manera «teológica» mucho más que institucional. El cuerpo de Cristo para él no es esencialmente visible o societal y mucho menos aún jerárquico.

El Espíritu Santo penetra, en la noción de Santo Tomás, de una manera indirecta en cuanto principio de unidad que habita en Cristo y en nosotros, ligándonos con El y en El. Tomás utiliza la categoría de causalidad instrumental para mostrar cómo la humanidad de Cristo y los sacramentos pueden ser comunicadores de la gracia de Dios. Todas las expresiones externas de la gracia (sacramentos. Escritura, leyes, etc.), tienen un cariz secundario y subordinado; su tarea se limita a disponer al hombre para una unión interior con Dios efectuada por la gracia.

Después de un período de fuerte institucionalismo en eclesiología, la teología de la Iglesia como Cuerpo Místico comenzó a revivir a mediados del siglo XIX. En la eclesiología de inicios del siglo XX la eclesiología se re vitalizó por un retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas. En este período el jesuita belga Emilio Mersch dedicó su vida a restaurar la noción de Cuerpo Místico como concepto clave de la teología. El hizo la distinción entre la Iglesia en cuanto «sociedad de creyentes bautizados bajo la dirección de los legítimos pastores» y el Cuerpo Místico como «La unidad de los que viven con la vida de Cristo»¹⁵.

En este período tuvieron lugar algunos desarrollos teológicos del Cuerpo Místico más bien exagerados¹⁶. Karl Pelz en 1939 mantuvo que la unión hipostática se extiende en una cierta medida hasta los cristianos. Durante este período no faltaron una serie de ataques contra la idea del Cuerpo Místico por ser demasiado vago y biológico para que pudiera servir como definición de la Iglesia.

En 1943, Pío XII publicó su famosa encíclica en la que, como hemos visto, definió a la Iglesia de Cristo como el Cuerpo Místico de Cristo y afirmó que el Cuerpo Místico se identificaba con la Iglesia católica romana.

Esta encíclica intentó armonizar el «Cuerpo Místico» con el concepto societal de Belarmino. Este coloca al Papa y a los obispos como los encargados de la unión y ligamento del Cuerpo y afirma que «quienes ejercitan el sagrado poder en el Cuerpo son los primeros y principales miembros». Al laicado se le tiene para «asistir a la jerarquía eclesiástica en la expansión del Reino del Divino Redentor», para de esta manera ocupar un puesto de honor, aunque a menudo un puesto bajo, en la comunidad cristiana¹⁷.

El Vaticano II en la *Lumen Gentium*¹⁸ reafirma la idea de que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, pero muy alejada de las posiciones tomadas en la *Mystici Corporis*. Distingue entre la Iglesia en cuanto sociedad jerárquica, y el Cuerpo de Cristo, y afirma que los dos están relacionados entre sí de una manera parecida a como lo están las naturalezas humana y divina en Cristo. La estructura de la Iglesia es descrita como instrumento al servicio del Espíritu de Cristo, que lo vivifica edificando su cuerpo. En segundo lugar la *Lumen Gentium* no afirma en ningún momento que la Iglesia de Cristo o el Cuerpo Místico sean algo identificable con la Iglesia católica romana¹⁹.

El paradigma principal de la Iglesia en los documentos del Concilio Vaticano II es el de Pueblo de Dios. El Pueblo de Dios es un concepto bíblico que tiene profundas raíces en el Antiguo Testamento, en el que Israel es visto en todo momento en cuanto la nación que ha recibido una especial predilección por parte de Dios (Rom 9,23-26; Heb 8,10; St 1,1; I Pe 2,9; etc.). La Iglesia cristiana se 'nos presenta como el nuevo Israel o como el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza. En el capítulo II del Concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Iglesia, el Nuevo Pueblo de Dios es descrito como una comunidad llena de Espíritu, «una camaradería de vida, caridad y verdad». Mientras este Pueblo es visto como «equiparado con aquellas relaciones que le proporcionan una unidad visible y social»²⁰, pero no está exclusivamente identificado con ninguna organización dada, ni siquiera la Iglesia Católica romana. El Pueblo de Dios es coextensivo con el Cuerpo de Cristo.

Para muchos fines la analogía del Cuerpo de Cristo y el Pueblo de Dios son cosas equivalentes. Ambos son más democráticos, de partida, que los modelos jerárquicos que hemos visto en el capítulo II. Acentúan la relación inmediata de todos los creyentes con el Espíritu Santo que dirige a toda la Iglesia. Ambos centran la atención del mismo modo sobre el mutuo servicio de los miembros entre sí y en la subordinación de los intereses de cada miembro a los del grupo o a los de todo el Cuerpo o Pueblo.

La imagen del Pueblo de Dios, de todos modos, difiere de la de Cuerpo de Cristo fundamentalmente porque nos permite poner una mayor distancia entre la Iglesia y su divina cabeza. La Iglesia es vista como una comunidad de personas, cada una de ellas individualmente libre. Acentuando la continua misericordia de Dios y la continua necesidad de arrepentimiento por parte de la Iglesia, el modelo de Pueblo de Dios plantea muchos de los temas favoritos de la Teología protestante, temas que son, además, enteramente propios de la teología católica, como la *Lumen Gentium* prueba cuando habla de la Iglesia que es al mismo tiempo santa y pecadora que necesita siempre penitencia y reforma²¹.

La imagen del Pueblo de Dios tiene ciertas debilidades. Congar²² señala que le es más fácil esclarecer bajo la imagen de «Cuerpo de Cristo» aquello que es peculiar de la Nueva Alianza, es decir,

que los hombres son traídos a la conciencia afirmada de su relación filial con Dios. Pasamos a ser, por adopción, lo que Cristo es por origen: hijos de Dios. En muchos autores, no exclusivamente protestantes, se tiene la impresión de que estamos aún viviendo bajo las condiciones de la vieja alianza. La presencia profunda del Espíritu Santo es capaz de quedar integrada en el concepto de Pueblo de Dios especialmente si es desarrollado de acuerdo a las líneas de la «nueva alianza» escrita en el corazón de los hombres (Jer 31,53), pero la realidad enteramente única de la Iglesia de Cristo es captada mejor por el término «Cuerpo de Cristo».

El término «Pueblo de Dios», cuando es utilizado como sinónimo de Iglesia, les suena a muchos como egoísta y monopolizador. ¿Cómo puede un grupo de hombres afirmar que ellos y ellos solos, son el Pueblo de Dios? La Biblia testifica (Gen 8-9) que Dios ha entrado en Alianza con toda la humanidad y que, en consecuencia, todos los hombres son, en una cierta medida, miembros del Pueblo de Dios. La Iglesia, o la comunidad cristiana, debe ser designada como el «Pueblo de Dios de la Nueva Alianza», un pacto que completa y hace explícita la relación de fidelidad y amor dentro de la cual Dios ha entrado en relación con la Humanidad gracias a su Hijo bien amado, Jesucristo. Los cristianos son puestos en lugar aparte por el reconocimiento explícito de la nueva y maravillosa Alianza, pero no son ellos únicamente el Pueblo de Dios.

Hay un sentido en el que la noción de Pueblo de Dios, como la de Cuerpo de Cristo, es metafórica. La raíz de la metáfora es la clase de relación que se produjo en el Próximo Oriente cuando un estado soberano entraba en relación con un estado vasallo. El tipo de tratado militar y político, aparte el término de comparación en cuyo contexto surgió el concepto de «Pueblo de Dios».

Hemos indicado diversas razones por las que la imagen de Cuerpo de Cristo es superior a la de Pueblo de Dios. Pero tiene también sus propios defectos. Como hemos indicado en nuestro resumen histórico, la noción de Cuerpo de Cristo ha sido interpretada de formas diversas en los diversos períodos de la Historia. Mirando la noción moderna de Cuerpo Místico nos podemos preguntar: ¿este cuerpo es una mera comunión de gracia o es esencialmente visible? Si es lo primero no parece que se pueda identificar con la Iglesia de Cristo que es entendida como una comunidad de cristianos creyentes ligados entre sí por lazos de una fe explícita, adoración y amistad eclesial.

Pero si lo interpretamos en el último sentido, ¿no habría necesidad de otro término para designar la comunión invisible de gracia que, tanto para San Agustín como para Santo Tomás, parecería ser la esencia misma del Cuerpo de Cristo?

Más aún, la designación de la Iglesia como cuerpo de Cristo corre el peligro de llevar a una desafortunada divinización de la Iglesia.

Suena a tomar la postura equivocada de Pelz, el que hemos visto que mantenía que la Iglesia es un organismo único con su cabeza y que, en consecuencia, la unión es biológica e hipostática. Si el Espíritu Santo es concebido como el principio vital de la Iglesia toda la acción de la Iglesia parece que tendría que ser atribuida al Espíritu Santo. Lo cual oscurecería la responsabilidad personal y la libertad de los miembros y haría a la presencia del pecado y del error en la Iglesia —incluso cuando se encontrara a nivel corporativo u oficial— ininteligible. La noción de Pueblo de Dios, desde este punto de vista es preferible, puesto que respeta mejor la realidad concreta de la Iglesia, institución humana que actúa en la Historia.

En resumen, los modelos de Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios iluminan, desde diferentes puntos de vista, la noción de la Iglesia como comunión o comunidad. La Iglesia así vista, no es, en primer término, una institución o una sociedad visiblemente organizada. Sino que más bien es una comunión de hombres antes que nada, una comunión interior, pero que se expresa además por lazos externos de fe, adoración y amistad eclesial.

La relación entre la Iglesia y el Espíritu Santo, prominente en los modelos del Pueblo de Dios y del Cuerpo de Cristo, queda exhaustivamente explorada en los recientes trabajos eclesiológicos de Heriberto Mühien²³.

La obra de Mühien es demasiado monumental para poder resumirla aquí. El reconoce, como lo hemos hecho nosotros, que las nociones de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo son básicamente metafóricas. Tomadas aisladamente, dice, llevan cada una de ellas a errores contrarios: la una, al sociologismo; la otra, al biologismo. El cree que es posible ir más allá de la metáfora atendiendo a la naturaleza interpersonal de la Iglesia. La unión mutua de personas sin pérdida de su distinción, que propugna él, es propiamente la obra del Espíritu Santo, el cual es persona en muchas personas. Así, de cara a la humanidad, el Espíritu Santo es la persona divina que hace de todos nosotros uno sin que dejemos de ser al mismo tiempo muchos. La Iglesia es una persona (el Espíritu Santo) en muchas personas (Cristo y nosotros). La unión de los miembros entre sí y con Cristo no es ni orgánica ni meramente moral o jurídica, sino que es un nuevo tipo de unión que Mühien denomina «personalogical». La unión es simultáneamente las dos cosas: una unión interior santificatoria que

tiene lugar en el más íntimo corazón personal de los miembros, y una unión visible conservatoria, sellada por los oficios y sacramentos.

La obra de Mühien representa un avance sobre las eclesiologías que trabajan exclusivamente en términos que responden al modelo judicial y al biológico. De muchas maneras, su obra es la más importante contribución católica a la sistematización eclesiológica desde el Concilio Vaticano II. Invirtiendo el proceder normal, empezó con las procesiones trinitarias y desde ellas deduce la misión del Hijo y del Espíritu Santo y sus tareas con respecto a la Iglesia. En este sentido, Mühien da la impresión de que tiene menos en cuenta que el resto de los eclesiólogos los datos de la experiencia. Pero de hecho creo que se puede demostrar que las nociones de persona y procesión, de las que arranca su investigación, están plenamente fundadas en la experiencia de los cristianos en la Iglesia. Muchos de los términos claves en este análisis, tales como «unión santificadora» y «unión consecratoria» son «modelos análogos» que superan con mucho el nivel de la mera metáfora. Así, pues, Mühien abandona pronto su fin de hacer un sistema eclesiológico pleno elaborado en términos metafísicos. Como otros teólogos depende de conceptos sacados del orden observable y aplicables a Dios por una «analogía de la fe».

Otros escritores católicos desde el Vaticano II han tenido más en cuenta el concepto sociológico de comunidad como principio de renovación de la Iglesia²⁴. Ellos querían ver a la Iglesia en nuestro tiempo como el lugar en el que es posible establecer ricas y plenamente satisfactorias relaciones primarias, es decir, relaciones de persona a persona basadas en el mutuo entendimiento y amor. La Iglesia, según este punto de vista, es una gran comunidad construida sobre la base de muchas comunidades entrelazadas. Gracias a la presencia unificadora del Espíritu Santo las diversas familias de cristianos se unen en una sola gran familia.

En este capítulo hemos visto toda una serie de modelos eclesiológicos que tienen como factor común el énfasis en la comunión de los miembros unos con otros y con Dios en Cristo. Para apreciar las diferencias entre estas comuniones eclesiológicas y las eclesiologías institucionales previamente estudiadas, debemos preguntarnos las tres cuestiones que nos planteamos ante la eclesiología institucional: ¿Cuáles son los límites de la unión? ¿Quiénes son sus beneficiarios? ¿Cuál es el fin de la Iglesia?

Los límites de la unión, en estas teorías, serían en primer lugar la gracia y los dones del Espíritu Santo, aunque los límites externos son reconocidos como importantes dentro de un orden de realidades secundario. La unión resultante sobrepasaría todo lo conocido a nivel de sociología, se trataría de una unión mística transformadora más profunda y más íntima que nada de lo que se puede describir en términos morales o judiciales. El término «miembro» puede usarse, pero, en esta eclesiología, ya no es un término judicial. Sino que es usado en un sentido más bien orgánico, espiritual o místico referido a la Iglesia como una comunidad de gracia. El factor primordial que liga a los miembros de la Iglesia unos a otros es la gracia reconciliadora de Cristo. En algunas presentaciones implica una doctrina de la pertenencia invisible. Todos los que han sido hechos amigos por la gracia de Cristo, desde este punto de vista, son en cierto sentido miembros del Pueblo de Dios o del Cuerpo de Cristo.

¿Quiénes son, pues, los beneficiarios de la Iglesia? Como en el primer modelo, también aquí los miembros son los beneficiarios. Pero los miembros son entendidos en un sentido más espiritual, aquellos que han sido animados por una fe y caridad sobrenaturales. La máxima «fuera de la Iglesia no hay salvación» que en el primer modelo es signo de triunfalismo institucional en este modelo pasa a ser casi una mera tautología.

El fin de la Iglesia en este segundo tipo de eclesiología es espiritual o sobrenatural. La Iglesia tiene por finalidad llevar a los hombres a la comunión con lo divino. Pero este fin no es meramente la recompensa de una vida bien vivida. En cierto sentido se consigue ya con la mera existencia de la Iglesia. Allí donde la Iglesia está presente los hombres están ya unidos con Dios. Es la frase a menudo citada de Ireneo: «Allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia»²⁵. La Iglesia no son los meros lazos, no es tampoco el vehículo para llevar a los hombres al cielo. La Iglesia, en cierto sentido, existe por sí misma. En la medida en que los hombres están en la Iglesia han realizado parcialmente la razón de ser de su existencia, están, al menos de un modo incoativo, en unión con Dios.

Conviene hacer unas cuantas advertencias pertinentes a la cuestión. En muchos aspectos al modelo comunitario se le sitúa como una especie de complemento que mejora aquel que ve a la Iglesia primariamente como una institución. Este tipo de eclesiología tiene una base mejor en las nociones bíblicas de comunión (koinonía), tal como se encuentra en el Libro de los Hechos y en las descripciones paulinas de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Está en consonancia con el tema bíblico de que Dios se ha escogido para sí un pueblo mediante la libre comunicación de su Espíritu y de sus

dones. Desde el punto de vista ecuménico, el enfoque es muy útil, ya que los temas del Cuerpo Místico y del Pueblo de Dios congenian mucho mejor con la mayoría de los protestantes y los ortodoxos que el modelo institucional al que hemos hecho referencia en el capítulo anterior.

Como ya hemos dicho, la noción de Pueblo de Dios, si no es interpretada de una forma exclusiva, puede abrir paso a un diálogo con los judíos y con las otras grandes religiones.

También en el lado positivo está el hecho de que la comunión eclesiológica tiene un excelente fundamento en la tradición católica. La noción de comunión fue un tema central en los primeros tiempos del cristianismo²⁶.

Los grandes doctores de la Iglesia, incluidos San Agustín y Santo Tomás de Aquino, desarrollaron su eclesiología primeramente a partir de sus doctrinas de la gracia como un don comunitario.

Las eclesiologías del tipo comunitario, además, están muy de acuerdo con la enseñanza doctrinal más elevada de la Iglesia en la pasada generación. Pío XII hizo del tema del Cuerpo de Cristo el punto central de la eclesiología oficial de sus días y el Vaticano II, de un modo deliberado, subordinó el tema del oficio jerárquico, que tanta importancia había tenido en los documentos del siglo XIX, para aceptar el concepto de Iglesia como Pueblo de Dios.

En tercer lugar este tipo de eclesiología, al acentuar la relación personal entre el creyente — individual o colectivamente— con el Espíritu Santo, ayuda a revivir la espiritualidad y la vida de oración.

Además hace posible las iniciativas espontáneas suscitadas por el Espíritu Santo, que da a cada uno según su voluntad sin previas consultas a la jerarquía. Al recalcar la importancia de las relaciones interpersonales, informales, espontáneas, dentro de la Iglesia, este modelo tiene mucho que hacer para lograr restaurar el calor y las relaciones vitales interpersonales tan centrales en la visión de la Iglesia del Nuevo Testamento.

Finalmente, estos modelos interpersonales tienen una gran acogida en nuestros días porque salen al encuentro de una necesidad humana que es actualmente experimentada por muchos creyentes. Como hemos señalado cuando hemos evaluado el institucionalismo al final del segundo capítulo, las instituciones muy grandes son aceptadas, en el mejor de los casos, como un mal necesario. Son percibidas como opresivas y despersonalizadoras. El pueblo encuentra el sentido de su vida, no en tales instituciones, sino en lo informal, lo personal, lo comunal. Buscan comunidades en las que frente a todos los conflictos que se suscitan en las modernas sociedades, les puedan abrir a una comunidad de amor. La Iglesia, si quiere cumplir esta función, será entusiásticamente recibida.

Pese a todas estas ventajas que hemos visto en los tipos de eclesiología comunales, sin embargo también tienen sus puntos débiles. En primer lugar, dejan bastante en la oscuridad las relaciones entre las dimensiones visibles y espirituales de la Iglesia. Si la Iglesia es vista totalmente como un libre y espontáneo don del Espíritu, los aspectos organizativos y jerárquicos corren el peligro de aparecer como superfluos. Hay peligro de caer en una especie de dualismo, como hace Emil Brunner cuando contrasta la Ecclesia del personalismo con la de la ley y el orden, y como hace Tillich cuando contrasta la «comunidad espiritual» con las Iglesias²⁷. La enseñanza oficial de la Iglesia católica romana, desde nuestros puntos de vista, ha recalcado bien los aspectos divinos de la Iglesia en cuanto organización y en cuanto comunidad y su complementariedad mutua. Pero la eclesiología comunitaria no proporciona base por sí misma para responder a los argumentos de Brunner o Tillich cuando separan la Iglesia visible de la espiritual y miran sobre esta última solo como elemento propiamente divino o religioso.

Una segunda dificultad de este modelo radica en que, tal como es explicado generalmente, tiende a exaltar y divinizar a la Iglesia más de lo debido. Ya hemos visto cómo es éste el caso de la noción de Cuerpo de Cristo, que capta a la Iglesia en términos de la encarnación. Lo mismo sucede con el Pueblo de Dios; si este título es captado como identificable con la Iglesia cristiana.

En nuestros días cuando se realizan esfuerzos para entrar en un diálogo respetuoso con otras fes, estas pretensiones a menudo pasan a ser comprometedoras.

En tercer lugar, este tipo de eclesiología falla a la hora de dar al cristianismo un verdadero sentido de su identidad y de su misión. Puesto que no podemos dar por sentado que la evangelización, el bautismo, o la pertenencia a la Iglesia coincidan con la aprobación del Espíritu Santo, las motivaciones para la misión cristiana quedan oscuras.

Finalmente en esta eclesiología surge una cierta tensión entre la Iglesia como lugar de relaciones interpersonales amistosas y la Iglesia como comunidad mística de gracia. El término *koinonía* (comunión) es usado de un modo ambiguo para comprender los dos, pero no es evidente que los dos deban necesariamente ir juntos. ¿Es más importante para la Iglesia el ser una amistosa camaradería entre hombres o una comunión mística que tiene sus bases en Dios? El primer punto de vista prevalente en ciertas formas de protestantismo, tiende a fragmentar a la Iglesia en una multitud

de congregaciones autónomas, la última, preeminente en el monaquismo oriental, parece encorsarse dentro de su interioridad mística.

Muchos teólogos cristianos, incluidos entre ellos algunos católicos tales como Congar, Hamer y Mühien se esfuerzan en compaginar ambos conceptos en el sentido de ver en ellos dos dimensiones de una misma y única realidad. Pero no está nada claro que el fomento de la amistad lleve de hecho a una experiencia más intensa de la realidad de Dios. Para algunas personas, quizás, puede que en efecto suceda así, pero no para todos²⁸.

En muchos casos el esfuerzo por encontrar una comunión interpersonal perfecta en la Iglesia ha llevado a la frustración, cuando no incluso a la apostasía.

Mientras que la Iglesia promete comunión, no siempre la proporciona de una forma evidente. Los cristianos comúnmente experimentan a la Iglesia más como compañeros de viaje de una misma jornada que como una unión de amantes que habitan en la misma casa. Gregorio Baum plantea ciertas reservas sobre la tendencia de algunos católicos a alistarse en las iglesias no oficiales con la esperanza de encontrar un tipo más ideal de comunidad:

Algunas personas que se han alistado en Iglesias «underground» lo hacen buscando la perfecta comunidad humana. Buscan una comunidad que satisfaga todas sus necesidades y en términos de la cual puedan ellos ser capaces de definirse.

Esta búsqueda es ilusoria, especialmente en nuestros días, cuando el afán del hombre es participar en diversas comunidades y de permanecer con capacidad crítica frente a todas ellas.

El deseo por encontrar una comunidad caliente y en la que se encuentre la comprensión total no es sino la búsqueda de una buena madre, que peligra en llevar al fracaso y al sufrimiento afectivo. Las comunidades no pueden ser buenas madres o padres, las comunidades nos hablan del misterio divino ayudándonos y dándonos fuerzas para crecer en este sentido²⁹.

Baum pone una nota de realismo que debería ser escuchada por aquellos entusiastas defensores de las iglesias «underground» y de las «comunidades cristianas de base». Con todo, el cinismo no puede ser quien diga la última palabra. Los cristianos están obligados a luchar continuamente para lograr crear comunidades cristianas más y más buenas a todos los niveles, desde la familia hasta la nación, y el conjunto de las naciones.

Algunos cristianos y no solamente los alistados a las órdenes religiosas, podrán tener el privilegio de vivir en comunidades de base en las que sus relaciones humanas son alimentadas y enriquecidas por un encuentro continuo con Cristo y el Evangelio. Las comunidades de este tipo son, en un sentido muy importante, realizaciones de la Iglesia.

4

LA IGLESIA COMO SACRAMENTO

En los dos capítulos anteriores hemos hecho notar una cierta tensión entre las visiones institucionales y místicas de la Iglesia.

El modelo institucional parece como si negara la salvación a todo aquel que no fuera miembro de la organización, mientras que el modelo comunitario encuentra su propia problemática cuando se pretende juntarle con el institucional.

Con el fin de juntar los aspectos internos y externos en una síntesis inteligible, muchos católicos del siglo XX han apelado al concepto de iglesia como sacramento. Anticipados por Cipriano, Agustín, Tomás de Aquino y Scheeben, este tipo de eclesiología surge con toda claridad en nuestro siglo¹.

En la base de ella se encuentra una extraordinaria familiaridad con las fuentes patrísticas y medievales. Henri de Lubac fue quien ha hecho la mayor contribución en este sentido. Lo divino y lo humano en la Iglesia, arguye, no se puede disociar nunca.

Un punto de vista excesivamente individual o espiritual de la vida de la gracia lleva a un entendimiento meramente secular y sociológico de la Iglesia como institución. La noción de sacramento, por otro lado, combina armoniosamente ambos aspectos.

Si Cristo es el sacramento de Dios, la Iglesia ha de ser para nosotros el sacramento de Cristo. Ella lo representa, en el pleno y antiguo significado del término, lo hace realmente presente. Ella no sólo corre con este trabajo, sino que es además su continuación en un sentido mucho más real que aquel con el que puede decirse de cualquier institución humana que es la continuación de su fundador².

En su discusión sobre los sacramentos y especialmente sobre la Eucaristía, De Lubac muestra cómo «todos los sacramentos son esencialmente sacramentos de la Iglesia»³. Son intrínsecamente sociales y sacan su eficacia de la Iglesia, en contrapartida construyen la Iglesia y la hacen el sacramento que ella es.

Siguiendo la línea de De Lubac, Rahner desarrolla este tipo de eclesiología en varios e importantes ensayos⁴. Otro jesuita alemán, Otto Semmelroth, escribió una exposición clara de este punto de vista en su libro: *La Iglesia como sacramento primordial*⁵.

A partir de entonces la idea ha sido asumida por Schillebeeckx⁶, Smulders⁷, Congar⁸, Groot⁹, Martelet¹⁰ y otros muchos.

Ya en 1949 el Santo Oficio en una carta relativa a la posibilidad de salvación sin ser miembro actualmente de la Iglesia dijo que la Iglesia, como el bautismo, es una «ayuda general» para la salvación, pero no llegó a afirmar que la Iglesia es explícitamente un sacramento¹¹. El Vaticano II, de todos modos, dio este paso en un sentido claro y decisivo. En el primer artículo de la constitución sobre la Iglesia, el Concilio declaró que en virtud de la relación con Cristo «la Iglesia es una especie de sacramento de unión íntima con Dios y de unidad de la humanidad, es decir, es un signo e instrumento de dicha unión y unidad». El tema de la Iglesia en cuanto sacramento básico se presenta en muchos pasajes claves del Vaticano II¹².

En varios documentos conciliares, especialmente en la Constitución sobre la Liturgia, la adoración sacramental de la Iglesia alcanza una cierta primacía sobre las demás formas de la vida cristiana. «La Liturgia», se nos dice, «es la cumbre hacia la que se orienta la actividad de la Iglesia, y al mismo tiempo es la fuente de la que dimana todo su poder. Porque el fin de la obra apostólica es que todos los que han sido hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo vengan a adorar a Dios en la Iglesia, tomen parte en su sacrificio y coman la Cena del Señor»¹³. En la misma constitución leemos que la Iglesia «se revela más claramente cuando el pueblo santo de Dios pleno, unido en la plegaria y en el servicio litúrgico común (especialmente en la Eucaristía), participa activamente en el oficio de adoración de la Iglesia juntamente con el obispo y los sacerdotes»¹⁴. Así, pues, el Concilio discierne la conexión que hay entre la Iglesia en cuanto sacramento primordial y los siete sacramentos rituales que expresan de una manera privilegiada la sacramentalidad de la Iglesia como un todo.

De todos modos, el Concilio no da ninguna explicación teológica de la relación entre Cristo, la Iglesia y los siete sacramentos rituales. Para una tal teoría general de la sacramentalidad se debe uno orientar a encontrarla en la antropología filosófica y teológica.

En algunos sistemas contemporáneos de filosofía el hombre es percibido como una unidad polar de espíritu y carne¹⁵. El hombre se encuentra a sí mismo saliendo de sí. Llega a ser activo solamente cuando recibe y recibe solamente a través del encuentro con el mundo en torno a él. El cuerpo hace de mediador en este encuentro. Sin contacto con el mundo a través del cuerpo el espíritu simplemente no actúa. Cuando actúa se expresa siempre de una forma tangible. Cuantas veces participa en la expresión del espíritu humano, otras tantas se hace visible y con expresión tangible por medio del cuerpo.

La estructura de vida humana es, pues, simbólica. El cuerpo, con todos sus movimientos y gestos, viene a ser la expresión del espíritu humano. El espíritu es lo que es a través del cuerpo. La expresión simbólica no significa simplemente lo que existía previamente independientemente de ella. Sino que más bien la expresión y la realización se acompañan y sostienen mutuamente. La expresión corporal da al acto material el soporte que necesita en orden a realizarse, y el acto espiritual da sentido y significado a la expresión corporal.

En teología antropológica estas consideraciones filosóficas pueden ser trasladadas al plano sobrenatural, el plano de la vida del hombre en gracia a través de la cual pasa a ser un partícipe de la vida divina (2 Pe 1,4). El hombre participa en la vida divina no de un modo divino, sino de un modo humano, de acuerdo a su propia naturaleza de hombre. La expresión visible y social de la vida de gracia de la Iglesia no significa meramente una cierta realidad espiritual que existe anterior a la expresión, sino que ella es quien sostiene la realidad de la actividad espiritual que la expresa.

Rahner expresa esto de un modo más concreto en su discusión sobre el sacramento de la penitencia¹⁶. ¿Cómo sucede, pregunta él, que el sacramento pueda ser intermediario de la vuelta atrás del pecado si la pena por el pecado es necesaria para la válida recepción del sacramento? Rahner retorna a las explicaciones de los escolásticos del siglo XIII, que decían que en virtud del sacramento la pena del hombre por el pecado quedaba intensificada y perfeccionada. Según la máxima escolástica «ex attrito fit contritus, vi clavium», que puede ser parafraseado diciendo «La experiencia de la confesión sacramental y de la absolución transforma la actitud del pecador de manera que su inicial aversión al pecado pasa a ser pena motivada puramente por el amor de Dios». De esta forma el sacramento es al mismo tiempo las dos cosas: expresión y fuente de pena. Por una especie de prioridad mutua, el sacramento produce la contrición que expresa, y solamente haciendo esto, puede ser expresión genuina, tanto del arrepentimiento del hombre como del poder misericordioso de Dios para con el hombre.

Con este preámbulo podemos explicar la noción técnica de sacramento en la teología. Un sacramento es, en primer lugar, signo de la gracia. Un signo puede ser el mero recuerdo de algo que está ausente, pero el sacramento es un «signo pleno», un signo de algo realmente presente. De aquí que el Concilio de Trento pudiera describir un sacramento como «la forma visible de una gracia invisible»¹⁷. Más allá aún de esto un sacramento es un signo eficaz; el signo mismo produce o intensifica lo que es el signo. Gracias al signo, la realidad significada alcanza profundidades existenciales; emerge en una existencia sólida y tangible. A causa de la estructura encarnacional del espíritu humano cada realidad del orden espiritual busca necesariamente encontrar su forma propia de expresión y seguidamente da vida a la expresión que toma. De acuerdo a esto, el Concilio puede decir que el sacramento contiene la gracia que significa y confiere la gracia que contiene¹⁸. El acto de conferir un sacramento es un acontecimiento, es la autorrealización del dinamismo de la gracia que busca una adecuada expresión corporal.

Tal como se entiende en la tradición cristiana, los sacramentos no son nunca transacciones individuales. Nadie se bautiza, absuelve o confirma a sí mismo. Es un caso anómalo el que la Eucaristía sea celebrada en solitario. Aquí también el orden de la gracia corresponde al orden de la naturaleza. El hombre viene al mundo como miembro de una familia, raza y pueblo. Llega a la madurez a través del encuentro con el hombre, su compañero. Los sacramentos, pues, tienen una estructura dialógica, tienen lugar en una mutua interacción que permite al pueblo unido encontrar un clima espiritual que no podrían lograr aisladamente. Un sacramento es, pues, algo constituido socialmente, un símbolo comunitario de la presencia de la gracia que llega a su plenitud.

En la base de esta concepción general de los sacramentos podemos profundizar en dos nociones más específicamente teológicas: la de Cristo y la de la Iglesia como sacramento.

Como cristianos creemos que Dios es bueno y misericordioso, que quiere comunicarse al hombre, pese a todos los pecados del hombre y de sus resistencias a la gracia. Creemos también que la voluntad redentora de Dios es poderosa y eficaz, que produce efectos en la historia. La gracia de

Dios es más poderosa que la capacidad pecadora del hombre, de manera que allí donde abunda el pecado sobreabunda la gracia (Rom 5,20).

Nuestra fe en el sobreabundante poder de la gracia cuando se enfrenta con el pecado se basa en la tangibilidad histórica del Dios que se vuelca en el hombre. Representa para nosotros el amor de Dios que acepta al hombre y su rehabilitación, no teniendo ya para nada en cuenta sus debilidades.

Al caracterizar a Cristo como sacramento de Dios estamos mirando a Cristo en cuanto viene de arriba. Pero se puede hablar también de una «cristología desde abajo»¹⁹.

La gracia impele al hombre a la comunión con Dios y en la medida que la gracia actúa sobre hombres ayuda a expresar lo que son ellos en un determinado estadio de su proceso de redención. Solamente cuando se exterioriza logra la gracia su más intensa realización. Ya en el Antiguo Testamento, Israel en cuanto pueblo constituía un signo que expresaba históricamente un sí real, aunque imperfecto, a Dios y no a la idolatría. Visto desde abajo, Jesús pertenece a esta historia tangible de la salvación. Como Servidor de Dios es el supremo sacramento de la confiada respuesta del hombre a Dios y del reconocimiento por parte de Dios de esta fidelidad. Toda la historia de la gracia tiene su culminación y corona en Jesucristo. El es simultáneamente el sacramento del don de Dios y de la plena aceptación de la obediencia por parte del hombre. La aceptación mutua de Dios y del hombre significada inicialmente por la historia de Israel, alcanza su plenitud en la cruz de Cristo y en su resurrección.

Cristo, como sacramento de Dios, contiene la gracia que significa. E inversamente significa y confiere la gracia que contiene. En él la gracia invisible de Dios toma forma visible. Pero el sacramento de redención no está completo en Cristo en cuanto individuo. Para poder llegar a ser el tipo de signo que debe ser debe aparecer como el signo del amor redentor de Dios extendido a toda la humanidad y de la respuesta de toda la humanidad a este amor redentor.

La Iglesia, pues, no siempre significa esto igualmente bien. Permanece bajo el imperativo divino de ser signo convincente. Aparece más claramente como signo cuando sus miembros están unidos unos con otros y con Dios a través de la santidad y el amor mutuo, y cuando de un modo visible confiesan su fe en Cristo y celebran lo que Dios ha hecho por ellos en Cristo.

Como sacramento que es, la Iglesia tiene un aspecto interno y otro hacia afuera. El aspecto institucional o estructural de la Iglesia —su realidad externa— es esencial, puesto que sin él la Iglesia no sería visible. Se pide la unidad visible entre todos los cristianos porque sin dicha unidad el signo o comunión que es la Iglesia se fragmentaría en una multitud de signos desconectados. Es, pues, de primordial importancia que se manifiesten lazos de continuidad entre todas las iglesias particulares en un tiempo determinado.

Más aún, es importante que existan lazos que conecten la Iglesia de hoy con la Iglesia de los tiempos apostólicos, de otra suerte la Iglesia no aparecería como signo de nuestra redención en y a través del Cristo histórico.

Por otro lado, el aspecto institucional o estructural nunca es suficiente para constituir la Iglesia. Los oficios y ritos de la Iglesia deben aparecer palpablemente como la expresión de la fe, esperanza y amor del hombre viviente. De otra forma la Iglesia sería un cuerpo muerto más que una comunidad cristiana viviente. Sería un signo inauténtico, signo de algo no realmente presente, y en consecuencia, no sería un sacramento.

Pero los sacramentos, como hemos dicho, son signos de la gracia que se realiza por sí misma. El sacramento tiene carácter de acontecimiento; es algo dinámico. La Iglesia llega a ser Iglesia en la medida en que la gracia de Cristo, que opera dentro de ella, alcanza tangibilidad histórica a través de las acciones de la Iglesia en cuanto tal.

La Iglesia pasa a ser un acontecimiento actual de gracia cuando aparece como sacramento, es decir, en las acciones de la Iglesia en cuanto tal, a través de las cuales los hombres se sienten ligados en la gracia en una expresión visible. Cuanto más plena e intensamente participa el creyente en esta acción corporativa de la Iglesia tanto más se realiza la Iglesia en sí misma.

Según Rahner y otros autores esto ocurre de un modo más pleno en la Eucaristía:

Esencialmente, la Iglesia es la continuación histórica de la presencia en el mundo del Verbo Encarnado de Dios. Ella es la tangibilidad histórica de la voluntad salvífica de Dios en cuanto revelado en Cristo. Así pues la Iglesia es un «acontecimiento» más tangible e intenso cuando (a través de las palabras de la consagración) Cristo se hace presente en su propia congregación como el Salvador crucificado y resucitado, el fundamento de la salvación. Cuando la redención le hace sentirse en la congregación viniendo a estar sacramentalmente visible; cuando el «Nuevo y Eterno Testamento» que Él fundó en la cruz es más palpable y actualmente presente en el gozoso recuerdo de su primera institución²⁰.

La Eucaristía es indivisiblemente cristológica y eclesiológica. En el aspecto cristológico actualiza de un modo palpable la presencia del Redentor en la congregación de los que miran hacia El en amor y confianza. En el aspecto eclesiológico la Eucaristía celebra y solidifica la unión de los creyentes entre sí en torno a la sagrada Mesa. En la medida en que la celebración de la Eucaristía es la anticipación sacramental del banquete de bodas del cielo, la final y eterna forma de comunión de los santos brilla desde ahora mismo en esta solemnidad, justamente como en la fuente de la Iglesia, propio sacrificio de Cristo que está presente en ella.

En resumen, la Iglesia es no sólo un signo, sino además un sacramento. Considerada como institución la Iglesia puede caracterizarse como un signo vacío. No sería imposible que se perdiera en formalidades y quedara reducida a una concha cerrada más bien que en una comunidad de gracia.

Pero allí donde la Iglesia como sacramento se hace presente la gracia de Cristo no puede estar ausente. Esta gracia, buscando su propia forma de expresión —que como gracia tiene que hacerlo inevitablemente—, debe impeler al hombre a orar, confesarse, adorar y a otros actos a través de los cuales la Iglesia realiza su esencia. A través de estas acciones la Iglesia significa lo que contiene y contiene lo que significa, viniendo a expresarse la gracia de la Iglesia se realiza en cuanto gracia. La Iglesia, pues, confiere la gracia que contiene y la contiene precisamente en cuanto que la confiere. La Iglesia pasa a ser un acontecimiento de gracia en tanto en cuanto las vidas de sus miembros se transforman por la esperanza, en gozo, en amor dadivoso, en paz, en paciencia y en todas las demás virtudes cristianas.

¿Actúa la gracia de Cristo más allá de los límites de la Iglesia visible? ¿Qué significaría esto? Si la Iglesia es definida como el sacramento visible de la gracia invisible de Cristo puede ser planteada así: ¿Puede la gracia de Cristo estar presente y operativa y con todo no alcanzar su expresión corporativa apropiada? La respuesta, supongo, es que la expresión de la gracia nunca es plenamente apropiada. La Iglesia nunca se realiza plenamente como Iglesia, al menos en las condiciones de este mundo. Es verdadera Iglesia en la medida en que tiende a ser verdaderamente Iglesia. Desde el otro punto de vista algo de la Iglesia como signo estará presente si la gracia es realmente efectiva en su acción.

La dimensión cristológica y corporativa de la gracia asegurará una cierta cualidad eclesial a la vida de la gracia siempre que esto ocurra.

El don de Dios no puede quedar reducido al pueblo que emplea simbolismos bíblicos o cristianos. La Iglesia entiende a Dios como el Padre amoroso de todos los hombres; celebra y predica el amor redentor de Dios que se extiende a todo. La Iglesia, pues, toma esto como garantía de que otros, además de los cristianos, reciben de Dios la gracia en Cristo Jesús²¹. La Iglesia, pues, es el lugar en el que aparece más claramente que el amor que reconcilia a los hombres con Dios y a los hombres entre sí es una participación de lo que Dios nos comunica más plenamente en Cristo. Cristianos son aquellos que ven y confiesan a Jesucristo como el supremo símbolo eficaz —el sacramento primordial— del amor salvífico de Dios que abarca todo.

Dondequiera que la gracia de Cristo está presente, está a la búsqueda de una forma visible que exprese adecuadamente lo que es. Desde esta perspectiva la Iglesia puede ser definida como el lugar de los hombres que palpablemente dan testimonio de la verdadera naturaleza y significado de la gracia como don de Dios en Jesucristo. La gracia dispone al hombre más y más para recibir y profesar el Evangelio del que la Iglesia históricamente es partícipe. Las expresiones de la gracia no ligadas históricamente con Cristo serán —al menos desde este punto de vista— más ambiguas.

Antes de que dejemos el modelo sacramental será útil plantear tres cuestiones, las mismas que propusimos a los modelos institucional y al comunitario: ¿Cuáles son los límites de la Unión? ¿Quiénes son los beneficiarios? ¿Cuál es el fin de la Iglesia?

A la primera cuestión se debe responder que los lazos son sociales, visibles, signos de la gracia de Cristo que opera en los creyentes cristianos. La gracia se expresa en ellos cuando manifiestan su fe, esperanza y caridad mediante el testimonio, la adoración y el servicio. Todos los formularios doctrinales de la Iglesia, las liturgias, y las actividades pastorales, tienen dimensiones confesionales y doxológicas. Congregando a los creyentes juntos en el testimonio y la adoración refuerzan la unidad espiritual que expresan.

La actividad testimonial de los cristianos en palabras y obras no es vista primariamente, como en el modelo institucional, como un humilde cumplimiento de las leyes, ni como la ejecución responsable de las directrices oficiales. Sino que aparece más bien como la expresión de un sentimiento del corazón inspirado por la gracia del Espíritu Santo. El magisterio oficial, es cierto, tiene una tarea indispensable para lograr una apropiada forma de expresión a la fe, teniendo siempre un ojo avizor a las necesidades y posibilidades de la Iglesia como totalidad.

Los beneficiarios de la Iglesia, de acuerdo con esta eclesiología, son aquellos que son más capaces de articular y vivir su fe gracias a su contacto con la Iglesia, a la que creen y aman. El valor

del signo de la Iglesia aparecerá diferentemente a personas diferentemente situadas con referencia a la comunidad. Puesto que la sacramentalidad, por su misma naturaleza, reclama una participación activa, solamente aquellos que pertenecen a la Iglesia y que colaboran activamente a constituir la como signo participan plenamente en la realidad del sacramento. Las acciones por medio de las cuales ayudan a la Iglesia a realizarse visiblemente como medio ambiente social de la gracia de Dios en Cristo son ayudas mediante las cuales se sostiene su propia vida espiritual, se intensifica y se orienta por vías constructivas.

De todos modos, en cierta medida el espectador externo, especialmente si mira atentamente a los signos de la presencia reveladora de Dios, puede captar algunos de los significados de la Iglesia como signos numinosos. En último análisis no puede trazarse una línea de separación entre el miembro que duda y el espectador inquiriente. Una aproximación judicial a la cuestión de la pertenencia es incompatible con la eclesiología sacramental.

Al hablar de los beneficiarios de la Iglesia ya hemos respondido a la cuestión, planteada en tercer lugar: los beneficios que aporta la Iglesia.

La Iglesia lucha por purificar e intensificar la respuesta del hombre a la gracia de Cristo. Como creyentes preocupados por encontrar formas externas apropiadas para expresar su entrega a Dios en Cristo, ellos pasan a ser signos vivientes del amor divino y faros de esperanza en el mundo.

A partir de la exposición precedente es evidente que el modelo sacramental de la Iglesia tiene muchos fundamentos. Durante la generación pasada era especialmente atractivo a los teólogos profesionales, al menos entre los pertenecientes a la comunión católico-romana. Este modelo es especialmente útil al relacionar la idea de la Iglesia institución —el primer modelo del que hemos hablado— con este de la Iglesia como comunión mística de gracia, el segundo modelo. Desde este punto de vista, la eclesiología sacramental conserva los logros de los dos modelos anteriores solucionando los problemas que aparecían sin solución en ellos, tales como el de la relación entre la institución visible y la comunión de gracia.

Una ventaja especial de este modelo es que puede, sin despreciar la importancia de la Iglesia visible, dar un amplio margen a la tarea de la gracia divina más allá de los límites de la Iglesia institucional.

También agrada a los teólogos su capacidad de este modelo para integrar la eclesiología con otros temas teológicos tradicionales. La doctrina de la causalidad simbólica o sacramental coloca a la Eclesiología, a la Cristología y a la Sacramentología en una unidad que las abarca a todas. Las dimensiones interna y externa del sacramento dan pistas en el sentido de que las llamadas visibles de la gracia pueden relacionarse fructíferamente a la doctrina del Espíritu Santo y a la realidad espiritual de la gracia.

Como una ventaja final podemos mencionar que este modelo proporciona motivos para tener una fuerte lealtad a la Iglesia y humildes seguridades para adherirse a su disciplina, mientras que al mismo tiempo da pie a un honesto criticismo. Esta eclesiología no permite ningún tipo de deificación de la forma actual de la vida de la Iglesia, puesto que reconoce que la expresión simbólica de la gracia no se adecúa nunca con la gracia en sí misma.

La Iglesia es llamada continuamente a ser un signo cada vez mejor de Cristo. En un capítulo posterior, la verdadera Iglesia, veremos cómo las notas de la Iglesia, de acuerdo con este modelo, pueden ser vistas de una manera crítica y dinámica, más que la forma estática y apologética que viene asociada con el enfoque institucional.

Algunos autores han encontrado ciertas deficiencias en este tipo de eclesiología sacramental. Se puede objetar que comparativamente tiene menos fundamento en la Escritura y en la primera tradición de la Iglesia, pero esta objeción no es definitiva. Cuando Pablo habla del matrimonio como misterio o sacramento «en Cristo y en la Iglesia» (Ef 5,32) parece implicar que la Iglesia, como el matrimonio, solamente que de un modo más fundamental, es un signo de amorosa unidad en Cristo.

Hamer ha hecho una crítica negativa de la definición de la Iglesia dada por este modelo sacramental refiriéndose de un modo expreso a Semmelroth y a Rahner²². En estos autores encuentra una excesiva preocupación por los aspectos externos y un desprecio correspondiente de las profundidades del misterio de la Iglesia que él cree que están mejor salvaguardados en su teoría de la Iglesia como comunión.

Se puede cuestionar si realmente Hamer hace justicia al pensamiento completo de los autores que hemos resumido y más aún si su crítica de estos autores, incluso teniéndolo en cuenta, sería capaz de invalidar la teoría sacramental de la Iglesia como un todo. En principio parece que permite un énfasis, incluso primordial, en los aspectos interiores y espirituales de la Iglesia.

Otro crítico de la teoría de la Iglesia sacramento, Richard McBrien, observa que algunas de las primeras presentaciones, tal como en la obra de Schillebeeckx: «Cristo, el sacramento del encuentro

con Dios», existe un estrecho sacramentalismo que deja insuficiente lugar para la diaconía (servicio) en la misión de la Iglesia en el mundo²³.

Es éste un punto de vista que tendremos que tener en cuenta cuando estudiemos el quinto modelo de Iglesia. Mientras tanto, debemos hacer notar que esta crítica no impugna el modelo sacramental de la Iglesia en cuanto tal modelo. McBrien mismo parece sentirse complacido con la más reciente presentación de la Iglesia por parte de Schillebeeckx como «un sacramento del diálogo» y como «sacramento del mundo».

Con todo, continúa siendo verdad que el sacramentalismo llevado al exceso, puede inducir a una actitud de narcisismo estético que no puede ser fácilmente reconocible en una entrega plenamente cristiana a los valores éticos y sociales.

Es lícito además remarcar que la eclesiología sacramental no es nada fácil a la hora de predicarla. La noción de sacramentalidad que es clave en la teoría, presupone unas nociones técnicas y sofisticadas y falla completamente a la hora de encontrar la forma de realizar una comprensible popularización de ella.

Esto no es una objeción contra la teoría en sí misma, pero sí es una llamada de atención a la limitación muy real que representa a la hora de intentar lograr algún tipo de utilidad práctica de dicha teoría.

Finalmente es preciso reconocer que al menos hasta el momento presente el tipo de eclesiología sacramental ha encontrado muy poca acogida y respuesta entre los hombres de pensamiento pertenecientes al mundo protestante. El Concilio Mundial de las Iglesias reunido en la Asamblea de Upsala en 1968 hizo referencia a la Iglesia como signo de la unidad que viene a la humanidad²⁴, pero esto parece más bien ser un eco del Concilio Vaticano II más bien que un dato presentado de un modo específicamente protestante.

La teología protestante, en cuanto un todo, favorece los tipos de eclesiología que vamos a estudiar en los dos próximos capítulos.

5

LA IGLESIA COMO HERALDO

El modelo considerado en el capítulo anterior trabaja con el término técnico «sacramento», que es entendido como una simbolización visible y tangible de la gracia. Este tipo de eclesiología enaltece la realidad presente de la gracia de Cristo en el mundo. La Iglesia es vista como signo de esta realidad.

Nuestro próximo modelo difiere del anterior en que hace primordial a «la palabra» y secundaria a la palabra «sacramento». Este modelo ve a la Iglesia como garantizada y formada por la palabra de Dios. La misión de la Iglesia es proclamar lo que ella ha oído, creído y para lo que ha sido comisionada. Este tipo de eclesiología tiene muchos puntos de contacto con el modelo comunitario que entiende a la Iglesia como Pueblo de Dios y que ya le hemos estudiado en el tercer capítulo. Difiere de todos modos en que da vigor a la fe y a la proclamación más que a las relaciones interpersonales y a la comunión mística.

Este modelo es kerigmático, porque considera a la Iglesia primordialmente como un heraldo: el que recibe un mensaje oficial con la comisión de transmitirlo. La imagen básica es la del heraldo de un rey que viene a proclamar un decreto real en una plaza pública.

Este tipo de eclesiología está radicalmente centrada en Jesucristo y en la Biblia como en su testigo primordial. Ve la tarea de la Iglesia primordialmente en términos de proclamación. En palabras de Richard McBrien, que espléndidamente resume las líneas básicas de este modelo, diremos:

La misión de la Iglesia es proclamar la Palabra de Dios sobre el mundo entero. La Iglesia no puede sentirse culpable si el hombre se niega a aceptar la Palabra de Dios. Ella no tiene otra cosa que hacer sino proclamarla con integridad y persistencia. Todo lo demás es secundario. La Iglesia es esencialmente una comunidad kerigmática que se mantiene en pie a través de su predicación de la Palabra, los hechos maravillosos de Dios en la historia pasada, y de un modo especial de su hecho todopoderoso: Cristo. La comunidad tiene suceso en sí misma si el Espíritu respira, si la Palabra es proclamada y aceptada en la fe. La Iglesia es un acontecimiento, un lugar de encuentro con Dios¹.

El principal intérprete de este tipo de eclesiología es en el siglo XX Karl Barth, que lo extrajo fundamentalmente de Lutero, de Pablo y de otros autores clásicos.

En su «Iglesia Dogmática», Barth tiene una larga discusión de la palabra de Dios y de su relación con la Iglesia. El propugna defender a la Iglesia contra la tentación de domesticar a la Biblia de manera que deje de ser regulada por la Biblia. La distancia relativa entre la Biblia y la Iglesia, dice, hace imposible que la Biblia testifique contra la Iglesia.

Al ser la Iglesia el lugar en el que la palabra de Dios debe ser plenamente escuchada, es preciso que la palabra no quede nunca prisionera o controlada por la Iglesia.

La palabra de Dios no es una sustancia inmanente a la Iglesia, sino más bien un acontecimiento que tiene lugar cuantas veces Dios se dirige a su pueblo y éste le cree.

La Iglesia, pues, queda constituida actualmente por la palabra que es proclamada y escuchada con fe. La Iglesia es la congregación levantada por la palabra, palabra que sin cesar la empuja al arrepentimiento y a la reforma².

Siguiendo los pasos de Lutero, Barth distingue entre una teología de gloria y una teología de cruz³. La primera se fundamenta en la medida en que la Iglesia se identifica con lo divino y la sitúa de manera que contiene ya en sí lo que proclama. Para Barth éste es el pecado primordial del catolicismo y del modernismo. La actitud correcta, según Barth, para la Iglesia es señalar hacia afuera de sí misma como Juan el Bautista señalaba al Cordero de Dios⁴. Esta actitud llama al hombre hacia Cristo mediante el conocimiento de su propio vacío. En la terminología familiar a los lectores de la obra de Barth, «La Carta a los Romanos», la Iglesia es el gran cráter dejado por el impacto de la palabra revelada de Dios:

Creemos en la existencia de la Iglesia —lo cual quiere decir que creemos en cada congregación particular de Cristo... «Credo ecclesiam» quiere decir que creo que aquí, en este lugar, en esta asamblea, la obra del Espíritu Santo tiene lugar. Con lo cual no pretendemos una

deificación de la creatura, la Iglesia no es un objeto de fe, no creemos en la Iglesia, sino que creemos que en esta congregación el trabajo del Espíritu Santo es una realidad⁵.

En su mensaje a la primera Asamblea del Concilio de las Iglesias de Amsterdam en 1948, Barth combinó de un modo acertado las nociones de testimonio y acontecimiento:

En el período final la congregación es el «acontecimiento» que consiste en lograr juntarse (congregation) aquellos hombres y mujeres (fidelium) a los que el Señor Jesús viviente escogió y llamó para que sean testigos de la victoria que El ya ha ganado y para que sean heraldos de la manifestación futura⁶.

El punto de vista de Barth de que la Iglesia es esencialmente el Señorío de Cristo y de su futuro Reino es enteramente similar a la teología católica de Hans Küng, que empezó su carrera teológica con una disertación sobre Barth en su libro «La Iglesia». Küng tiene una sección verdaderamente característica titulada «La Comunidad escatológica de salvación»⁷, en su opinión el término «ecclesia», de acuerdo a la Biblia, significa exactamente lo que viene enunciado en la palabra Heraldos, aquel que ha sido enviado (ek-kletoi).

«Ekklesia», como «congregación» significan el proceso actual de congregarse y la comunidad congregada misma: La primera no debería ser pasada por alto. Una «ecclesia» no es algo ya constituido y que fue fundado en cierto tiempo y para siempre de manera que permanece sin cambio alguno. Sino que es precisamente una «ecclesia» de que un acontecimiento concreto se repite, el pueblo se reúne y se congrega, se congrega en concreto para adorar a Dios. La congregación concreta es la manifestación actual, la representación, la realización misma de la comunidad del Nuevo Testamento⁸.

La Iglesia local, en esta teología, no es una sección, una especie de provincia de la Iglesia, como puede dar la impresión en algunas representaciones de la Iglesia en el modelo institucional, sino que la Iglesia misma está plenamente presente en cada una de las asambleas que responden a la palabra de Dios⁹.

Una característica de este modelo, en contraposición con los tres anteriores considerados, es la distinción que hace entre la Iglesia en su forma terrenal y el Reino de Dios, considerado como una realidad escatológica. Küng afirma que la Iglesia ni es el Reino de Dios ni tiene por finalidad construir el Reino o extenderle en la tierra o al menos trabajar por lograrlo. «No es el Reino de Dios al que la Iglesia aguarda, del que da testimonio, al que proclama. Ni es la encargada de constituir o comunicar el Reino de Dios que ha venir y que al mismo tiempo ya está presente, sino que es su voz, su mensajera, su heraldos. Pero sólo Dios puede traer el Reino, la Iglesia ha de estar enteramente entregada a su servicio»¹⁰.

En Bultmann y en los teólogos influenciados por él se encuentra una variante existencial de la teología kerigmática. En su «Teología del Nuevo Testamento», Bultmann fundamenta sus puntos de vista sobre la relación entre la palabra de Dios y la Iglesia de acuerdo al pensamiento de San Pablo¹¹. Alaba a San Pablo por haber transferido el hecho escatológico desde la dimensión cósmica a una dimensión histórica. Pablo, según Bultmann, mira hacia el hecho escatológico como hacia algo que tiene lugar cuando de hecho en un momento determinado proclama a Jesús como el Señor crucificado y resucitado. La predicación evangélica es un acontecimiento poderoso en el que los oídos son asediados por la palabra personal del Señor soberano, de tal manera que la palabra predicada actualmente pasa a ser la palabra de Dios. Esta palabra de Dios, en la interpretación que Bultmann hace de San Pablo, es constitutiva de la Iglesia, pues sitúa al hombre en una congregación o ecclesia.

Bultmann, hablando de sí mismo, insiste en otras obras en que la palabra de Dios no es una serie de ideas abstractas, sino un acontecimiento concreto, un encuentro. Más aún, la palabra es un encuentro escatológico —lo cual quiere decir que hace a Dios presente aquí y ahora, dando vida a quienes aceptan su realidad y muerte a los que le rechazan. Propositiones humanas pueden llegar a ser palabra de Dios en un contexto de proclamación. En la predicación del kerigma la palabra es autoritativa; pasa a ser un acontecimiento, y el acontecimiento es Cristo Jesús.

La Palabra de Dios y la Iglesia son cosas inseparables. La Iglesia es constituida por la Palabra de Dios como congregación de los elegidos y la proclamación de la palabra de Dios no es el planteamiento de una serie de verdades abstractas, sino una proclamación que es debidamente autorizada y que comporta una serie de hechos que le sirven de credenciales (Cor 5,18 ss.).

De la misma manera que la palabra de Dios llega a ser su Palabra sólo en un acontecimiento, así también la Iglesia sólo es Iglesia cuando también pasa a ser un acontecimiento.

La identidad de la Iglesia con una institución sociológica y un fenómeno de la historia del mundo es algo que sólo puede ser afirmado en términos de paradoja¹².

Todo esto suena a muy parecido al pensamiento de Barth, excepto que Bultmann ve el acontecimiento escatológico como un hecho presente sin que sea necesario que esté ligado al Jesús histórico del pasado o a la Parusía del futuro. Lo cual lleva a una depreciación radical de los elementos institucionales de la Iglesia, elementos que garantizan la continuidad histórica y geográfica. Para Bultmann la palabra tiene validez por sí misma, por su impacto presente en los corazones en cuanto que los libera del miedo, la ansiedad y la inautenticidad para alcanzar coraje, decisión y autenticidad.

El penetrante análisis de Bultmann del dinamismo de la proclamación ha dejado su impronta en los llamados postbultmanianos, tales como Ernest Fuchs y Gerard Ebeling, que se fundamentan en la filosofía del lenguaje de las últimas obras de Heidegger. Para Fuchs la Iglesia viene constituida por la proclamación del «lenguaje-acontecimiento»:

Cristo debe ser entendido como aquel al que pertenecemos en cuanto «creyentes». Lo cual sucede en la proclamación. Pero la proclamación es algo más que el poner en lenguaje una determinada concepción; ella decide dónde Cristo —el que nos arrastra— está presente, dando por hecho que nosotros hemos oído su proclamación y que hemos creído...

Puesto que la proclamación lleva en torno a Jesús, no puede haber fe sin que haya comunidad de Jesucristo. Y esta comunidad en su mismo ser es «estar juntos» con la posibilidad de ser capaces de hallar el lenguaje en el que el acontecimiento comunitario se completa. Este lenguaje-actividad es la marca de la comunidad. *El lenguaje de la fe nos lleva a hacer lenguaje el logro de la fe y por aquí nos lleva a Cristo*¹³.

Para los teólogos de esta escuela el lenguaje tiene la función de reunir. La proclamación cristiana debe ser entendida como un acontecimiento lingüístico en el que el cuerpo de Cristo queda constituido y reunido. La Iglesia como asamblea participa en la tarea misma de la proclamación. Como observa James Robinson: «La clara definición protestante de la Iglesia en términos de predicación de la palabra ha sido reelaborada en términos de la nueva hermenéutica de interpretación del lenguaje»¹⁴.

Gerard Ebeling, al que hemos considerado el último testigo de esta eclesiología kerigmática se coloca en posiciones muy próximas a las de Fuchs en su libro «La naturaleza de la fe», el capítulo sobre la Iglesia viene titulado de una manera bien característica: «La Convocatoria de la fe». Para él, el término convocatoria que expresa la relación entre la Iglesia y la fe, es más apto que «comunidad», «pueblo», «fraternidad», «sociedad» y otros por el estilo. «No puedes desviarte mucho cuando, oyendo hablar, o hablando, de la Iglesia entiendes por ella una convocatoria en materia de fe».

La mejor forma de entender cómo ve él el tipo de comunidad que es la Iglesia es reflexionando sobre lo que entiende por convocatoria:

...lo verdaderamente importante es la congregación de las personas que han sido cogidos por el mensaje de la fe, que han sido llamados y reclamados por el mensaje y forman una unidad. Esta unidad no tiene nada que ver con una organización uniforme. Pero allí donde se escucha la palabra de la fe, la convocatoria se hace aguda, aquellos hombres pasan a juntarse y a penetrar en un movimiento que aunque sea en diferentes lugares y tiempos y las circunstancias diversas, constituyen un solo movimiento, puesto que se trata de una convocatoria en el nombre de la fe. Más aún, este carácter personal de la convocatoria no agota la cuestión. Los hombres no se juntan para disfrutar de estar juntos, mucho menos aún para exhibirse como creyentes. Sino que más bien están respondiendo a una llamada que supone un interés individual y un interés colectivo basado en los intereses individuales. Hay algo más que destacar que viene dado por la fórmula «comunidad de creyentes». Lo que hay que destacar es la fe en sí misma y los lazos que les unen en Cristo: la convocatoria a la fe en la que cada individuo pasa a ser un miembro servicial¹⁵.

Para analizar más plenamente las implicaciones de este modelo de la proclamación podemos plantear las cuestiones que nos hemos suscitado respecto a los otros modelos: ¿Cuáles son los límites de la unión? ¿Quiénes son los beneficiarios? ¿Cuál es el fin o propósito de la Iglesia?

El lazo primordial de comunión en este enfoque es incuestionablemente la fe. Y la fe es vista como una respuesta al Evangelio, lo cual es lo mismo que decir la proclamación de Jesucristo acontecimiento. El Evangelio no es visto como un sistema de verdades abstractas propuestas en forma de enunciados, ni como un documento escrito, sino más bien como un acontecimiento de proclamación.

Los sacramentos en este tipo de eclesiología, en cuanto contrastados con los modelos institucional y sacramental, son vistos como algo absolutamente secundario en comparación con la palabra. Para muchos protestantes en la tradición de la Reforma los sacramentos son vistos como «palabra visible»; un signo o dramatización de la fe de la comunidad dentro de la que son administrados.

La forma de Iglesia que entiende este tipo de eclesiología es radicalmente congregacional. La Iglesia es vista como completa en cada congregación local (como lo dejan claro las anotaciones de Küng en este capítulo); por lo tanto, la Iglesia no depende en su existencia de ningún tipo de estructura mundial. Los lazos estructurales entre las comunidades locales pueden ser deseables para promover la mutua intercomunicación y la amonestación fraterna.

La unidad de toda la Iglesia es vista como constituida ya en el hecho de que todos están respondiendo a un único y mismo Evangelio. Esta teoría está abierta a amplias variaciones en los modos como las comunidades locales de fe estructuran sus credos, oficios y adoración. Ningún tipo de gobierno es considerado esencial para la existencia de la Iglesia. La tendencia es decir que la Iglesia existe allí donde hay una comunidad que cree en Cristo. «Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos» (Mt 18,20), Jesús en medio de la comunidad reunida en su nombre: tal, de acuerdo a esta eclesiología, es la definición exacta de la Iglesia. Puede haber real unidad entre las congregaciones en la medida en que todas ellas confiesan a Cristo y ponen su confianza en Él.

Los beneficiarios de la Iglesia, de acuerdo a este tipo de eclesiología, son los que escuchan la palabra de Dios y ponen su fe en Jesús como Señor y Salvador. La fe, entendida desde este punto de vista de una entrega a Cristo, es considerada como la condición necesaria para recibir la salvación que Dios promete en Jesucristo.

El fin de la Iglesia en este estilo de teología no es sino hacer de heraldo del mensaje. Esta eclesiología tiene una gran confianza en la evangelización misionera. La responsabilidad de la Iglesia no es el de lograr conversiones (sólo Dios lo puede lograr), mucho menos aún es construir el Reino de Dios, sino más bien evangelizar todas las naciones de acuerdo al gran mandato de Mt 28,18-20.

La predicación del Evangelio se relaciona con la salvación porque convoca al hombre a poner su fe en Jesucristo, el Salvador.

Se anuncia el día de la salvación que está en la mano de los creyentes. Más aún que esto, la predicación misma, es un acontecimiento escatológico. La palabra de Dios en los labios del heraldo autorizado está impregnada con el poder de Dios, pasando a ser su palabra. La palabra salva a los que creen en ella. E inversamente, condena a los que rechazan creer. La predicación de la Iglesia, en cuanto que resuena en todos los rincones del mundo, se levanta hasta la presencia salvadora de Dios. La palabra arrastra consigo en promesa la realidad de la salvación, de la cual da testimonio. Para Bultmann y sus discípulos se puede decir que la aceptación del Evangelio es ya actualmente salvación.

El mensaje autoritativo de la historia de la cruz y de la resurrección da auténtica existencia a quienes responden en la fe.

¿Cuáles son los puntos fuertes y débiles de este cuarto modelo? En la parte de los factores positivos se han de poner muchos puntos importantes. En primer lugar, tiene un gran fundamento bíblico en la tradición profética del Antiguo Testamento, en San Pablo y en otros muchos lugares de la Biblia. En segundo lugar, su eclesiología da un claro sentido de identidad y de misión a la Iglesia — especialmente a la Iglesia local— en cuanto congregación que publica la buena nueva de Jesucristo y que da la cara frente a la idolatría.

En tercer lugar lleva a una espiritualidad que se centra en la soberanía de Dios y en la infinita distancia del hombre de Él. Esta eclesiología lleva a la obediencia, la humildad y a la predisposición para el arrepentimiento y la reforma.

Finalmente, esta teoría, tal como fue propuesta por Barth y la escuela dialéctica, da lugar a una teología del mundo verdaderamente rica. El mundo es visto como algo enteramente diferente de una representación de ideas, más que como una fuente de informaciones, más que como la explicación de algo que ya antes era antecederentemente real, sino como una expresión de la persona, como un mensaje, un lazo de comunión entre personas en diálogo. En contraste con la imagen en el modelo sacramental, el mundo tiene una única capacidad de expresar no sólo lo que es presente, sino también lo que está ausente, no sólo de lo que es, sino también de lo que no es y de aquí que pueda protestar contra lo que está actualmente existiendo y condenarlo.

Todos estos puntos, bien desarrollados en la teología protestante del mundo tienen correcciones aprovechables en la tendencia católica para enfocarlos en la complacencia, en las celebraciones y en la sacramentalidad.

Con todo hay limitaciones en este tipo de eclesiología. Y la tradición católica está especialmente bien equipada para levantar una palabra de crítica.

El punto de vista católico (y aquí el término católico puede entenderse en un sentido amplio, ya que muchos no romanos se juntan en la crítica), es que hay que fijarse más en el aspecto incarnacional de la revelación cristiana.

No es suficiente hablar de la palabra de Dios porque el cristianismo puede mantenerse en pie o derrumbarse con la afirmación de que la Palabra se hizo carne. En la teología de la proclamación, en

los labios de muchos protestantes da la impresión de que la palabra no se ha hecho carne, sino sólo palabra. De aquí que el lector hará bien en tener en cuenta las observaciones de Lubac sobre cómo Cristo perpetúa no solamente su doctrina y su obra en la Iglesia, sino que participa en su mismo ser¹⁶.

El obispo Lesslie Newbigin, de la Iglesia del Sur de la India, ha objetado que el punto de vista de Barth parece disolver a la Iglesia en una serie de sucesos inconexos entre sí. La Biblia, dice él, mira a la Iglesia como una fraternidad divino-humana visible en una comunidad realmente visible y existente en la historia del mundo¹⁷. Para que dicha comunidad perdure es necesario constituir una institución. El aspecto institucional no debería plegarse simplemente ante el acontecimiento o la comunidad.

No deja de ser significativo el hecho de que las más profundas, las más satisfactorias relaciones personales son aquellas en las que los factores impersonales se dan al máximo, en las que la persona se encuentra más indisolublemente conexada con los factores físicos, biológicos o económicos, tales como el matrimonio y la familia. ¿No debemos afirmar que el intento por aislar a la persona humana y enfrentarla con lo legal e institucional violenta su naturaleza? ¿No se debería decir que el intento, en la condición real de la naturaleza humana, por tener relaciones personales divorciadas de todo aspecto impersonal es algo fútil? ¿Es que no es congruente con toda la naturaleza del hombre que Cristo al entregárenos nos haya dado una Iglesia que es su cuerpo en la tierra y que por lo tanto esté marcada por los límites y por la estructura de manera que la amistad con El sea una incorporación a ese mundo?¹⁸

El Concilio Vaticano II intentó aprovechar varios de los temas de la teología de Barth sobre la palabra, pero no se limitó con una interpretación meramente profética de la palabra. En la «Constitución sobre Liturgia», por ejemplo, leemos que Cristo está presente en su palabra, puesto que es El quien habla cuando son leídas las sagradas Escrituras en la Iglesia. Está presente finalmente cuando la Iglesia reza y canta como El mismo prometió: «Cuando dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20)¹⁹.

Pero en el mismo párrafo, el Concilio habla de la presencia de Cristo en los sacramentos y especialmente en la Eucaristía.

La Constitución sobre la Revelación divina comienza de una manera marcadamente kerigmática al anotar: «escuchando la palabra de Dios con reverencia y proclamándola con confianza», pero inmediatamente pasa a citar de la primera carta de San Juan: «Os anunciamos la vida eterna que estaba en el Padre y que se nos ha aparecido. Lo que hemos visto y oído eso os anunciamos para que lleguéis a ser sus compañeros...»²⁰. Así la palabra hace de intermediario no solamente de lo que hemos oído, sino también de lo que aparece y hemos visto. Y el fin de la predicación es, no la mera profesión de la fe en el mensaje, sino que más bien una comunión de vida y amor.

El modo católico de entender a la Iglesia como una estable comunidad en la historia, en la que Cristo continúa haciéndose presente lleva a una visión diferente de la autoridad en la Iglesia. El Magisterio de la Iglesia es claro que no está por encima de la palabra de Dios, sino debajo de Él²¹. Pero el Magisterio viviente es visto dotado de autoridad que viene de Cristo para interpretar la palabra para la comunidad. Esto afecta el modo de entender la relación entre la Escritura y la Iglesia. Mientras que en algunas tradiciones protestantes el magisterio no pasa de ser sino un instrumento de corrección privada para los investigadores, el catolicismo tiende a enaltecer la sujeción de los investigadores a la enseñanza oficial. Como dice el Decreto sobre Ecumenismo:

Pero cuando nuestros hermanos separados afirman la autoridad divina de los libros sagrados, entienden de diferente manera que nosotros —según diversas formas de acuerdo a la variedad de sus creencias— la relación entre las Escrituras y la Iglesia.

En la Iglesia, de acuerdo a la fe católica, existe una tarea especial de enseñar la doctrina oficial y de proclamar la palabra de Dios escrita²².

Una última crítica que es presentada por los católicos —y no sólo por los católicos— a este tipo de eclesiología es la de que se centra demasiado exclusivamente sobre el testimonio, para despreciar, o por lo menos no atender suficientemente a la acción.

Además es demasiado pesimista o quietista en relación con las posibilidades del hombre en su esfuerzo por hacer una sociedad humana mejor ya en esta vida, y del esfuerzo de los cristianos en tomar parte en el esfuerzo común. Es típica la reacción de Karl Barth ante el Concilio Vaticano II en su *Constitución sobre la Iglesia en el Mundo Moderno*. El plantea dos cuestiones:

1. ¿Es coherente este optimismo de la Constitución sobre las posibilidades de desarrollo del mundo con el énfasis que ponen los Evangelios sinópticos y las cartas de Pablo en sentido contrario?

2. ¿Es esto tan claro que el diálogo con el mundo debe colocarse al margen de toda proclamación al mundo?²³

Muchos contemporáneos, dentro y fuera de la Iglesia católica-romana, sienten, en contraposición a Barth, que la teología secular del Concilio Vaticano II ha significado un paso adelante. McBrien habla de ello cuando critica la concepción del Reino de Dios de Küng:

...Su entendimiento básico del Reino parece demasiado dominado por la influencia luterana. El Reino es totalmente obra de Dios, producida entera y exclusivamente bajo su iniciativa. La postura del hombre es la humilde aceptación y la paciente expectación...

En su laudable preocupación por romper el nudo gordiano que entrelaza a la Iglesia con el Reino de Dios, Küng parece que ha recalcado más de lo debido la discontinuidad y que ha tomado una postura fuertemente luterana a la hora de entender la Iglesia como una comunidad de proclamación más que como una *diaconia* socio-política²⁴.

Realizando esta crítica nos hemos introducido anticipadamente en otro tipo de eclesiología: aquella que concibe a la Iglesia como un agente cuya finalidad es mejorar la comunidad humana en el mundo en la medida de lo posible. Este será el tema de nuestro próximo capítulo.

6

LA IGLESIA COMO SERVIDORA

Todos los modelos considerados hasta ahora dan a la Iglesia una condición de privilegio con respecto al mundo. En los modelos institucionales la Iglesia oficial enseña, santifica y regula con la autoridad de Cristo. En los modelos de comunión la Iglesia es vista como el Pueblo de Dios o el Cuerpo de Cristo que avanza hacia la perfección final del Reino. En la eclesiología sacramental, la Iglesia es entendida como la manifestación visible de la gracia de Cristo en la comunidad humana. Finalmente, en los modelos del heraldo la Iglesia asume una tarea autoritaria, proclamando el evangelio del mensaje divino que el mundo debe escuchar humildemente.

En todos los modelos que hemos analizado, la Iglesia es vista como un sujeto activo y el mundo como el objeto pasivo sobre el que la Iglesia actúa o influye.

La Iglesia es producida por la acción directa de Dios y se presenta como una especie de mediador entre Dios y el mundo. Dios viene al mundo a través de la Iglesia e igualmente sucede con el mundo que viene a Dios a través de la Iglesia: en la medida en que el hombre cree en la Iglesia, se junta a ella y obedece sus enseñanzas.

Desde el comienzo de los tiempos modernos y especialmente desde el Siglo de las Luces, el mundo ha ido siendo cada vez más activo e independiente de la Iglesia. Las diversas ciencias y disciplinas se han ido emancipando una a una del control de la Iglesia y en general se puede decir que han salido beneficiadas de su emancipación. En el mundo secularizado en que vivimos, las artes y las ciencias, la industria y el gobierno desarrollan sus propias formas de proceder de acuerdo a su lógica intrínseca. La Iglesia da consejos al mundo, pero el mundo, generalmente hablando, se siente muy justificado no prestándole ninguna atención. El procede según sus propias técnicas y métodos, no necesitando ninguna ayuda de la autoridad de la Iglesia.

Especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia no ha perdido oportunidad de dejar asentado que el mundo estaba teniendo serias dificultades por buscar su desarrollo sin tener en cuenta las normas de la Iglesia. Las encíclicas papales desde Gregorio XVI (1831-46) a Pío XII (1939-58) deploran continuamente los errores modernos. El *Syllabus* publicado por Pío IX en 1864 llega a su punto máximo cuando dice en el número 80: «El romano Pontífice puede y debería reconciliarse y ajustarse al progreso, al liberalismo y con la civilización reciente»¹.

En 1907 la Iglesia condenó el Modernismo, un movimiento que había comenzado como un esfuerzo de los católicos por hacer a la Iglesia próxima a sus tiempos. Mucho más tarde ya, cuando estaba a punto de estallar la Segunda Guerra Mundial, el Papa Pío XII publicó su primera encíclica *Summi Pontificatus* (20 octubre 1939), que refleja el grado de antimodernismo de su mente:

Como sabes muy bien, querido hermano, la razón por la que los principios de la moral en general han sido dados de lado en Europa es la defeción en tantas mentes de la doctrina cristiana que la Santa Sede de Pedro guarda y enseña...

No quieren adivinar lo que se seguirá cuando la verdad que nos hace libres ha sido cambiada por la mentira que nos hace esclavos de nosotros mismos.

Al repudiar la Ley de Dios, tan paternal, tan infinitamente generosa, y los mandamientos de Cristo, que respiran caridad, que unen a los hombres entre sí y levantan sus mentes hacia las cosas de arriba, no reflexionan que esto significa apoyarse ellos mismos sobre una regla caprichosa, la débil y mutable voluntad del hombre. Se sienten orgullosos del progreso cuando en realidad están cayendo en la decadencia, se imaginan que alcanzaron cimas de perfección cuando están tirando miserablemente por los suelos su dignidad humana. Pretenden que en nuestro siglo hemos llegado ya a la madurez y a la perfección cuando estamos cayendo en formas despreciables de esclavitud².

El Papa Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, al que tan profundamente inspiró este Papa, planteaba un dramático cambio de actitud. La constitución apostólica convocando el Vaticano II casi sonaba a una refutación de la Encíclica de Pío XII. El Papa Juan XXIII declaró: «Las almas neuróticas ven solamente oscuridades que anegan la faz de la Tierra. Nosotros, sin embargo, preferimos reafirmar nuestra confianza en nuestro Salvador, que no ha abandonado al mundo que ha redimido»³.

El nuevo Concilio, decía, debe ser «una demostración de la Iglesia, siempre viviente y siempre Joven, que capta los ritmos de los tiempos y que en cada siglo se embellece con nuevos esplendores, irradia nueva luz, alcanza nuevas conquistas...»⁴.

En su mensaje de apertura de la primera sesión del Concilio Vaticano II en 1962, el Papa Juan volvió a los nuevos temas. Finalmente se apartaba de aquellos que «en estos tiempos modernos... no son capaces sino de ver prevaricación y ruina»⁵.

La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno, la más novedosa y distintiva contribución del Vaticano II, plantea un entendimiento completamente nuevo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo de nuestros días. Reconociendo la legítima autonomía de la cultura humana y especialmente de las ciencias⁶, convoca a la Iglesia a revisarse a sí misma, incluidas sus estructuras y su doctrina⁷, de manera que se adapte de la mejor manera posible a la moderna vida secular.

Afirma que la Iglesia debe respetar los modos de ser del mundo y aprender de los mismos, lo cual no quiere decir correr detrás de los tiempos y hacerse incapaz de oír el evangelio⁸. Finalmente afirma que la Iglesia debería considerarse a sí misma como parte de la familia humana total, participando en las mismas reglas del juego que el resto de la humanidad. Así, en el artículo 5°, después de asegurar que la Iglesia debe entrar en conversación con todo hombre, la Constitución enseña que de la misma manera que Cristo vino al mundo no para ser servido, sino para servir, así también la Iglesia está en el mundo no para ser servida, sino para servir, de manera que la Iglesia, realizando la misión de Cristo, pretende servir al mundo animando y haciéndose hermana de todos los hombres. Este mismo tema es recapitulado en la conclusión en el artículo 92.

El método teológico que acompaña este tipo de eclesiología difiere de los más autorizados tipos de eclesiología que nos habían sido familiares en las centurias pasadas.

Este método puede llamarse «diálogo-secular»: secular porque la Iglesia toma al mundo como un locus teológico apropiado, y busca discernir los signos de los tiempos; diálogo, porque pretende operar en la frontera entre el mundo contemporáneo y la tradición cristiana (incluida la Biblia), más que simplemente en aplicar la última como medida del primero⁹.

La imagen de la Iglesia que mejor armoniza con esta actitud es la de servidora. El tema del Siervo, ya tocado en los documentos del Concilio Vaticano II, ha sido tomado más claramente en cuenta a partir del Concilio. Un ejemplo notable es la carta pastoral «La Iglesia servidora», publicada por el cardenal Cushing, de Boston, en el Adviento de 1966. En su sección inicial establece de una manera llena de fuerza la imagen del Cristo Servidor:

Jesús vino no solamente a proclamar la venida del Reino, sino que vino también a darse a sí mismo para su realización. Vino a servir, a curar, a reconciliar, a curar las heridas. Jesús, lo podemos decir, es en un sentido excepcional el Buen Samaritano. El es el que pasó a nuestro lado en nuestras necesidades y en nuestras penas, y se entregó por nosotros. El realmente murió para que pudiéramos vivir y nos cuidó para que pudiéramos tener salud¹⁰.

Así, en una segunda sección de la pastoral arguye que la Iglesia de Cristo debe ser el cuerpo de Cristo, el servidor sufriente, es decir, la Iglesia servidora. «De esta manera, si la Iglesia anuncia la venida del Reino no lo hace sólo de palabra, a través de la proclamación y la predicación, sino que de un modo especial con las obras, en su ministerio de reconciliación, de curar las heridas, de servidora que sufre, de curandera... Y el Señor era el «hombre para los demás», como la Iglesia debe ser la Comunidad para los demás»¹¹.

Seguidamente la carta pastoral pasa a aplicar esta doctrina a cada cristiano individual, que es llamado a ser «un hombre para los demás» situado junto a Jesús al servicio del prójimo. En la última sección la pastoral aplica la doctrina a determinados apostolados específicos: la búsqueda de la paz, el alivio de los pobres, la eliminación del racismo y la reconciliación de las Iglesias.

Una eclesiología similar de servicio está incluida entre líneas en muchos otros documentos oficiales de la Iglesia desde 1966. A este respecto es digno de notar la Confesión Presbiteriana de 1967, el Informe de Uppsala del Concilio Mundial de las Iglesias en 1968, las Conclusiones de la Segunda Conferencia General de los Obispos de América Latina en Medellín en 1968 y el Documento sobre la Justicia en el mundo del Concilio de los Obispos en su encuentro de 1971.

De todos modos, la mayor parte de las afirmaciones oficiales de las Iglesias no hacen sino registrar y sancionar ideas que han sido ya desarrolladas por los teólogos. El nuevo enfoque eclesiológico fue preparado a través de una serie de teólogos del siglo XX, entre los cuales hay dos que deben ser seleccionados por encima de los demás: Teilhard de Chardin y Dietrich Bonhoeffer.

Teilhard dedicó su vida a buscar una reconciliación entre sus dos grandes lealtades: la ciencia y la Iglesia. Su doble vocación de antropólogo y de sacerdote, le hicieron sentir que debía no poner ninguna de las dos cosas a un lado. Que debía de haber una unidad en último término entre la teología y la ciencia, entre religión y tecnología, entre la Iglesia y el mundo. Su síntesis fue cristocéntrica.

Mantuvo que todas las energías del mundo convergen en último término en Cristo y por lo tanto en la Iglesia en cuanto «porción conscientemente cristificada del mundo».

La Iglesia, añade, es el punto focal de las energías de amor que existen en el mundo; es el «eje central de la universal convergencia y el punto exacto de contacto que emerge entre el universo y el Punto Omega¹². Según Teilhard, la Iglesia necesariamente tiene que tener las fuerzas vitales del mundo que ha de venir a menos que se disipe. Por otro lado, el mundo es necesario a la Iglesia, pues de otra manera la Iglesia se debería sentir como un pez fuera del agua»¹³. En sustancia, pues, Teilhard dijo que la Iglesia estaba divinamente llamada a ser una sociedad progresiva, la clave del arco de la evolución, y así, para cumplir su vocación, debía estar abierta a todo lo bueno que emerge del dinamismo del espíritu humano en cuanto se funda en la ciencia y en la tecnología. Su punto de vista es aún moderadamente eclesiocéntrico, pero encuentra evidencias de un ir hacia el Punto Omega en el movimiento del mundo siempre al borde de la Iglesia.

En lo que se refiere a Bonhoeffer, hemos visto ya cómo en sus primeras obras, especialmente en «La Comunión de los santos», da una importancia primordial al tema de la naturaleza de la Iglesia en cuanto comunión de hombres reunidos por Cristo. Subsiguientemente, en su «Ética» se orienta hacia una posición más kerigmática, que corresponde con nuestro cuarto tipo de eclesiología. «La intención del predicador —escribe— no es mejorar el mundo, sino citarle para que crea en Cristo Jesús y para que dé testimonio de la reconciliación que se ha realizado a través de él y bajo su dominio»¹⁴.

Finalmente, en sus «Cartas y papeles de la Prisión», obra publicada después de su muerte, Bonhoeffer pasa a criticar duramente la teología kerigmática de Barth, catalogándola de positivismo revelacional. El propugna una Iglesia servidora y humilde:

La Iglesia es sólo Iglesia cuando existe para los otros. Por poner un ejemplo, debería dar todos sus bienes a los pobres.

El clero debería vivir exclusivamente de lo que libremente le ofrecieran los miembros de su congregación, o acaso realizando alguna tarea secular. La Iglesia debe participar en los problemas seculares de la vida humana normal, no intentando dominar, sino ayudando y sirviendo¹⁵.

Tanto Teilhard como Bonhoeffer estaban obsesionados con la idea de que el mundo estaba pasando junto a la Iglesia, mientras que la Iglesia asumía la postura de quien ya tenía todas las respuestas a los problemas del mundo a partir de la revelación.

Ambos se esforzaron por lograr que la Iglesia tomara en serio el mundo secular y el perfeccionamiento humano del hombre y ambos fueron creadores de posturas positivas hacia el mundo, tanto desde el punto de vista teológico como desde el cristológico. Para Teilhard, Cristo era el Omega, el punto clave del eje de la evolución. Para Bonhoeffer Cristo era «el que está en medio» y su Señor universal. Señor incluso de quienes no tienen religión. Según Bonhoeffer, en su humanidad. Cristo aparece como el hombre sin egoísmo, sin defensa, el hombre para los otros. Para poder ser un testigo creíble de El, la Iglesia debe adoptar su mismo estilo de vida.

Desde los años sesenta prácticamente todas las eclesiologías que han cuajado han sido representativas de este nuevo estilo de teología secular-dialógica. Entre los protestantes de lengua inglesa el mejor conocido, y quizás más representativo de los autores de esta eclesiología, es Gibson Winter, en su libro *La Nueva Creación como Metrópolis*, propugna una «Iglesia servidora», una Iglesia que no sea «una estructura institucional de salvación al lado de las estructuras del mundo», sino una Iglesia que sea «una comunidad dentro de las estructuras de la responsabilidad histórica que reconoce y sabe la graciosa obra de Dios en favor de la Humanidad.

La Iglesia servidora es la comunidad que confirma a la humanidad en su libertad para enfrentarse al futuro, para denunciar las pretensiones de creer que determinadas estructuras humanas han llegado a la perfección y para sufrir con los hombres en la lucha contra los poderes del mal¹⁶.

Propone que el apostolado de la Iglesia servidora no debe ser primariamente confesional de una celebración cultural, sino más bien una reflexión que discierna sobre la promesa de Dios y su presencia en medio de nuestra historia¹⁷.

Harvey Cox, edificando sobre la obra de Gibson Winter y de otros incluyó en *La Ciudad Secular* un capítulo característico: «La Iglesia como vanguardia de Dios», la tarea de la Iglesia en la ciudad secular, dice, es ser un «diakonos» de la ciudad, la servidora que lanza a la lucha por la plenitud y salud¹⁸.

Siguiendo adelante sobre la obra de Harvey Cox y sobre su trabajo anterior sobre la noción de Reino de Dios, el obispo John A. T. Robinson, anglicano, en *¿La Nueva Reforma?*, argüía que la Iglesia tiene una necesidad drástica de desnudarse de sus estructuras que pueden ser un obstáculo para su misión. Para llevar a cabo su tarea de servicio la Iglesia debe trabajar dentro de las estructuras del mundo más bien que dedicarse ella a construir estructuras paralelas. «La casa de Dios no es la Iglesia,

sino el mundo. La Iglesia es la servidora y la primera característica del servidor es que vive no en su propia casa, sino en casa ajena»¹⁹.

Un desarrollo paralelo, pero no influenciado por los autores citados, se ha producido después del Concilio en la eclesiología de la Iglesia católica. Robert Adoifs, en *La Huella de Dios*, usa como concepto clave la noción paulina de kenosis, Jesús, «se vació a sí mismo», dice Pablo en Filipenses 2,7, «tomando la forma de siervo». Para Adoifs esto quiere decir que Jesús se despojó de toda apariencia de poder y dignidad. La Iglesia, si quiere ser como Cristo, debe similarmente renunciar a toda pretensión de poder, honor y cosas por el estilo, no debe regularse por el poder, sino regirse por amor²⁰. Eugene Bianchi, en su *Reconciliación: la Función de la Iglesia*, mantiene que la más fundamental misión de la Iglesia es la de la reconciliación, la superación de las diversas alienaciones que vejan a la humanidad de hoy. Está llamada por «un enfoque humilde y servicial al servicio del mundo ya tocado por la redención»²¹.

Otro católico americano, Richard P. McBrien, ha desarrollado con gran fuerza el tema de la Iglesia servidora. Escribió su tesis doctoral sobre Robinson, cuyo pensamiento recoge y desarrolla. McBrien deja completamente claro que no debe mirar sobre sí misma como «una agencia humanitaria o como un grupo de personas bien intencionadas que participan de una perspectiva común, y que se mueven dondequiera que es preciso actuar. Si la realidad teológica de la Iglesia no fuera más profunda que esto, habría poca razón que justificara el perpetuar esta comunidad en la Historia o para continuar afiliado a ella»²². La Iglesia para McBrien es el sacramento universal de salvación y el Cuerpo de Cristo, pero precisamente por eso tiene un mandato que cumplir:

La Iglesia se debe ofrecer a sí misma como uno de los agentes principales a través de los cuales la comunidad humana mantiene en pie los valores del Evangelio de Jesucristo: libertad, justicia, paz, caridad, compasión, reconciliación²³.

Después de haber realizado esta presentación de la eclesiología actual sobre la Iglesia servidora, podemos ya hacer las tres preguntas que venimos haciendo a todos los modelos de Iglesia:

¿Cuáles son los límites de la unión? ¿Quiénes son los beneficiarios? ¿Cuál es el fin de la Iglesia?

De acuerdo al pensamiento de los eclesiólogos seculares, los lazos de la unión no son los tradicionales vínculos de doctrina y de comunión sacramental, sino más bien el sentido de la mutua fraternidad que se difunde entre aquellos que se juntan en el servicio cristiano al mundo. Como veremos en el capítulo IX, algunos afirman que estos lazos se diferencian completamente de las divisiones denominacionales tradicionales y forjan una comunión nueva entre aquellos que han sido extraídos de una u otra Iglesia.

Los beneficiarios de la acción de la Iglesia, en este modelo eclesiológico no son exclusivamente, ni siquiera primariamente, los miembros mismos de la Iglesia. Sino que son más bien aquellos hermanos y hermanas que están en el mundo, que escuchan de la Iglesia una palabra de confort o de ánimo, o que obtienen de la Iglesia una escucha respetuosa, o que reciben de ella alguna ayuda material en sus horas de necesidad.

La misión de la Iglesia, en la perspectiva de esta teología, no es primariamente ganar nuevos adeptos para sus archivos, sino más bien estar a la ayuda de todos los hombres, sean quienes fueren.

La competencia especial de la Iglesia es mantener en pie la esperanza y las aspiraciones de los hombres por el Reino de Dios y sus valores. A la luz de esta esperanza la Iglesia es capaz de discernir los signos de los tiempos y de ofrecer orientación y criticismo profético. En este sentido, la Iglesia promete la reconciliación mutua de todos los hombres y les inicia en los diversos caminos que conducen al Reino de Dios.

Como otros modelos de la Iglesia, la eclesiología del servicio tiene sus aspectos positivos y negativos. Su mayor posibilidad de éxito reside en la nueva situación en la que se encuentra la Iglesia. Demasiado volcada en el pasado sobre sí misma, la Iglesia ha ido progresivamente preocupándose de sus asuntos internos y sintiéndose más y más extraña a la civilización moderna, hasta el punto que las relaciones entre la Iglesia y el mundo moderno han llegado a ser verdaderamente difíciles. Esto ha implicado una pérdida de adeptos por la Iglesia, una falta de vitalidad y una pérdida de influencia. El lenguaje y las estructuras de la Iglesia no eran compatibles con el desarrollo de la cultura humana en general.

Por otra parte, se puede argüir de un modo convincente que el mundo moderno necesita mucho de algo parecido a lo que sólo la Iglesia puede dar: fe en Cristo, esperanza en la venida final del Reino de Dios y preocupación por los valores de la paz, la justicia y la fraternidad humana, todo lo cual son temas esencialmente bíblicos.

Aunque todos los hombres pueden quizás ver lo deseable de valores como los que hemos dicho; sin embargo, pueden sentirse incapaces de lograrlos. Los individuos y los grupos caen en una cínica

búsqueda del poder y del éxito. La fe cristiana puede motivar a los hombres, como quizás ninguna otra cosa, para emplear sus fuerzas por servir a los demás.

La eclesiología del servidor refleja una conciencia de las necesidades tanto de la Iglesia como del mundo. Busca dar a la Iglesia una nueva importancia, una nueva vitalidad, una nueva modernidad y un nuevo sentido de misión. El esfuerzo, en lo que atañe a la Iglesia, por superar su orgullo, su egoísmo corporativo y su falta de preocupación hacia la miseria humana, promete traer una gran renovación espiritual dentro de la Iglesia. No solamente las personas individuales de la Iglesia, sino que la Iglesia misma puede transformarse hacia posturas de servicio altruista hacia los pobres y oprimidos. Este servicio puede incluir la crítica profética de las instituciones sociales y de esta manera colaborar en la transformación de la sociedad humana dentro de la imagen del Reino Prometido.

Una objeción sería a esta teoría es su falta de fundamento bíblico. Mientras el servicio es a menudo enaltecido, la Biblia no parece enfrentarse con cuál puede ser la tarea de la Iglesia en cuanto servidora.

En sus parábolas evidentemente que Jesús da gran importancia a la ayuda espiritual y material al hermano en necesidad, y no existe razón alguna para pensar que esta exigencia no pesa sobre la Iglesia tomada como totalidad.

Hablando de la comunidad de los discípulos como luz del mundo y sal de la tierra. Jesús tiene claramente en la mente cierta influencia benéfica. Pero esto puede ser interpretado primariamente en términos del ministerio de la palabra y de los sacramentos, de acuerdo con los modelos anteriores de Iglesia, más que en términos de servicio caritativo.

El término «servidora» contiene, sin duda, ciertas ambigüedades: connota tres cosas, la primera de ellas que es un trabajo realizado no libremente, sino bajo órdenes; trabajo en bien de otros más bien que del propio trabajador que es humilde («servil»).

En el primero de estos sentidos ni Cristo ni los cristianos puede admitirse que sean servidores del mundo. Jesús es obediente, pero no al mundo, sino al Padre. Es el servidor de Dios, no del hombre, y nosotros también hemos sido llamados a ser servidores de Dios. De un modo paradójico el servicio de Dios, de acuerdo al Nuevo Testamento, lleva a la libertad de los hijos, mientras que el rechazo de servir a Dios lleva a la cautividad del pecado.

En el segundo sentido, el término «sirviente», puede y es aplicado a Cristo y a los cristianos. El realizó su tarea por amor y por auténtico bien de los demás. En el tercer sentido también la noción de servicio corresponde a los cristianos. Como Jesús, estamos llamados a lavarnos los pies unos a otros.

El asunto de lo «diakonía» es ciertamente uno de los temas más importantes del Nuevo Testamento aplicado a la Iglesia²⁴. El tema se aplica a todo tipo de ministerios, incluido el ministerio de la palabra, de los sacramentos y de la ayuda material. Todos los oficios de la Iglesia son formas de «diakonía» y así el tema, según el uso bíblico, no puede ser usado en contraposición a predicación o adoración. Más aún, la diakonía de la Iglesia generalmente, si no siempre, es vista como la conducta de los cristianos entre sí. Sería sorprendente encontrar en la Biblia afirmaciones en el sentido de que la Iglesia en cuanto tal esté llamada a realizar «diakonía» hacia el mundo. No cabría en la cabeza de ningún autor del Nuevo Testamento el pensar que la Iglesia tiene un mandato de transformar las instituciones sociales existentes, tales como la esclavitud, la guerra o el dar normas sobre Palestina.

La noción moderna de Iglesia servidora, pues, parece tener cierta falta de fundamento bíblico. Con todo, no está fuera de lugar el hablar de los fundamentos indirectos.

El Canto del Siervo en Isaías puede ser aplicado a la Iglesia al igual que a Cristo. Se dice allí del Siervo:

«Te he dado como pacto con el pueblo, luz para las naciones, el abridor de los ojos ciegos, el liberador de los oprimidos, el libertador de los que están en la oscuridad» (Is 42, 6-7).

Y el Siervo describe su misión con palabras que el propio Jesús citará: «El espíritu del Señor vino sobre mí.

Porque Yavé me ha ungido,
me ha enviado a llevar la buena nueva a los humildes
a curar los corazones rotos,
a anunciar la libertad a los cautivos,
la liberación a los encarcelados... (Is 61,1; cf. Lc 4, 16-19).

Muy vinculado a la cuestión de la Iglesia servidora está el problema de cómo se relaciona la Iglesia con el Reino de Dios. Robinson, McBrien y otros dirían que la Iglesia no es el Reino, sino que no es más que una de las numerosas agentes que dentro de la Historia han trabajado en la edificación del Reino de Dios del futuro.

La tarea de servicio de la Iglesia consiste en su dedicación a la transformación del mundo en un Reino de Dios. Como ya hemos dicho más arriba, McBrien y Kúngs difieren en su manera de entender este punto²⁵.

Kúngs parece que tiene a su lado a los mejores exegetas cuando pretende que el Reino de Dios es visto en el Nuevo Testamento como obra de Dios y no del hombre. Mucho menos aún se puede encontrar en el Nuevo Testamento la existencia de otras agencias distintas de la Iglesia como heraldos o catalizadores del Reino de Dios. Los investigadores en temas de Escritura, tales como Geraid O'Collins, dicen que no logran encontrar en todo el Nuevo Testamento la idea de que pueda haber pueblos llamados a pertenecer al Reino sin que al mismo tiempo no estén llamados a pertenecer a la Iglesia²⁶. Esto parece ser un desarrollo moderno, y si es verdad que puede estar plenamente justificado, la justificación se ha de buscar en otros fundamentos diferentes a los bíblicos.

Para el lector contemporáneo llama la atención ver qué poco insiste el Nuevo Testamento en la responsabilidad de la Iglesia hacia el orden temporal. En el Antiguo Testamento el Reino es visto como un reino de paz y justicia entre los hombres con abundancia de bendiciones materiales para todos. En el nombre del Reino —o mejor del Reinado— de Dios los profetas condenaban las leyes violentas y opresoras. En base a esta analogía se puede encontrar un argumento bíblico en favor de la tarea sociopolítica de la Iglesia. Pero el argumento no sería sino indirecto, si se buscara en el Nuevo Testamento, en el que la noción de la Iglesia es orientada explícitamente a una salvación individualizada y espiritualizada.

El énfasis es más apocalíptico que profético. La Iglesia es vista como existiendo para la gloria de Dios y de Cristo y para la salvación de sus miembros en una vida después de la muerte. No se sugiere nunca que la tarea de la Iglesia consista en hacer un mundo en el que podamos vivir mejor.

Este mismo sobrenaturalismo espiritualista que hemos observado en el Nuevo Testamento es posible encontrarlo en gran parte de la tradición teológica. Congar ha señalado la tendencia común de aplicar las directrices evangélicas que miran la humildad y el sacrificio a nivel individual más que a la Iglesia en cuanto tal. ¿Es el individuo solo —pregunta él— el que debe ser el servidor y no el maestro, el individuo solo el que debe perdonar las ofensas y bendecir a los enemigos y no perseguirlos? ¿Temas como éstos no darán lugar a una eclesiología identificada en la práctica con un tratado de derecho público eclesial?²⁷

En la medida en que el modelo institucional de la Iglesia cede su primacía, hay un deslizamiento desde las categorías de poder a las de amor y servicio. Debemos dar la bienvenida a las corrientes que se orientan sobre la Iglesia servidora como una señal de progreso espiritual. Pero el concepto de servicio debe ser manipulado cuidadosamente para mantener viva la misión peculiar y la identidad propia de la Iglesia.

Algunos defensores extremistas de la eclesiología secular recalcan tanto la importancia de la paz, justicia y prosperidad en esta vida que le llevan a uno a preguntar si realmente dejan alguna esperanza auténtica para las personas para quienes estos fines son de hecho inalcanzables. Uno se pregunta si la Iglesia puede tener un mensaje de consuelo para quien, sin culpa propia, es pobre y sin amigos. Tradicionalmente, la cristiandad ha aparecido siempre como una buena nueva, especialmente para los pobres, los oprimidos y los perseguidos, para los que, humanamente hablando, no tenían ningún motivo de esperanza. De acuerdo al Sermón de la Montaña, el Reino pertenece especialmente a los pobres y perseguidos en esta vida.

A la luz de los Evangelios, el Reino de Dios no puede identificarse con valores abstractos tales como la paz, la justicia, la reconciliación. El Nuevo Testamento personaliza el Reino. Identifica el Reino con la buena nueva, el Evangelio, y a ambos con Jesús.

Como dice Pablo en 1 Cor 1,30, Dios ha hecho a Jesús mismo nuestra sabiduría, nuestra justicia, nuestra santificación y nuestra redención.

No conocer a Jesús y no poner nuestra fe total en El es, de acuerdo al pensamiento expresado por Pablo, un tremendo fracaso. Puesto que se trata de no lograr llegar a conocer el Reino, al menos tal como debería ser conocido.

Así, pues, la fe cristiana cree que cualquiera que se entrega a la causa del Reino de Dios, en cierto sentido, al menos de una manera implícita, se tiene que entregar a Jesucristo.

Al reconocer a Jesucristo como Señor de todas las cosas, el cristiano desea, en la medida en que le es posible, dársele a conocer a todos los hombres. La noción del Reino de Dios, tal como es usada por los teólogos partidarios de la interpretación que hemos venido llamando teología secular, rectamente es utilizada para remarcar de una manera mucho más intensa la dimensión de la responsabilidad social del cristianismo, pero es absolutamente imprescindible que no sea separada de la predicación de Jesús como Señor.

Así, pues, la noción del sirviente dada para el Reino, se sacaría totalmente de su debido lugar para quedar completamente desvirtuada de todo mensaje evangélico si se intenta situarla en frente y en contraposición con la noción kerigmática, es decir, de toda noción del anuncio de la salvación que viene de Dios y no sólo del ser humano.

7

LA IGLESIA Y LA ESCATOLOGIA

Hoy en día comúnmente pensamos de la Iglesia como una entidad de este mundo. Se dice a menudo que al final de los tiempos dejará de existir. Con palabras de Rahner, la Iglesia «vive para la proclamación de su ser permanentemente provisional y de su futura eliminación progresiva en la venida del Reino de Dios hacia el cual ella está en todo momento expectativamente viajando como peregrina»¹. La Iglesia, según McBrien, existe no para nuestro bien, sino para el del Reino². Hans Küng, en un pasaje elocuente, afirma que la Iglesia es esencialmente algo del presente, algo finito mientras que el Reino de Dios pertenece al futuro, al final de los tiempos. Küng dice:

«La Ecclesia es la obra del hombre, pero es Basileia que mantiene la obra de Dios»³.

En términos parecidos, Pannenberg mantiene que «Cristo orienta la Iglesia hacia el Reino de Dios que está más allá de la Iglesia», lo cual intenta sostenerlo con la ayuda de varias citas bíblicas⁴.

Para enfrentarse contra todas estas autoridades hace falta ser muy osado, pero esto es precisamente lo que voy a hacer⁵. Yo no puedo estar de acuerdo con quienes dicen que la Iglesia es una realidad temporal, de este mundo, al menos tal como Küngs lo analiza, en el sentido de que es una obra definitivamente humana.

Tal como yo lo veo, la moderna práctica de contrastar el Reino y la Iglesia, tal como hacen estos autores, tiende a oscurecer y distorsionar la concepción bíblica, tanto de la Iglesia como del Reino.

De entrada me parece interesante hacer constancia de que el término ecclesia, tal como se usa en el Nuevo Testamento, es una expresión escatológica. Hace referencia a una asamblea o convocación y de una manera más especial la convocación de los santos que quieren realizar en plenitud el fin de los tiempos. En un estudio reciente, el exegeta sueco Harald Riesenfeld ha mostrado cómo la idea de «el pueblo de los santos del Altísimo», a los que, de acuerdo a Daniel 7,27, se dará el poder y la gloria, está en la raíz misma del pensamiento de Pablo, los Sinópticos y presumiblemente incluso de Jesús en relación a la Iglesia⁶.

Según esto. Pablo dice en 1 Cor 6, 1-3 que los cristianos, como santos, han sido escogidos para participar en el poder de juzgar de Dios, incluso sobre los ángeles.

En Col 1,12-15 afirma que ya aquí en la tierra nos ha trasladado al Reino de su Hijo muy amado y nos ha capacitado para participar en la herencia de los santos del Altísimo.

Sobre la base de todas estas imágenes de la Iglesia en la Escritura, uno es llevado a creer que la Iglesia, lejos de pasar, al final de los tiempos, será entonces cuando llegue a ser auténticamente ella misma. En la enseñanza de Jesús la Iglesia es el pequeño rebaño que ha de ser llevado a los pastizales del cielo. La comida escatológica que Jesús celebra con sus discípulos es un anticipo de la cena mesiánica final en el Reino de los Cielos. Jesús va delante de sus discípulos a preparar el lugar en la casa del Padre. Nada hay que sugiera que la comunidad de los discípulos se ha de disolver en el cielo, cuando los doce se sienten en los tronos para juzgar las doce tribus de Israel.

En las cartas de Pablo, la Iglesia es el templo que va a ser completado y consagrado al final de la historia. Es también el Cuerpo de Cristo, que se desarrolla aún conforme a su cabeza, que es Jesucristo (Ef 4,15).

La carta a los Hebreos describe a la comunidad cristiana como un pueblo en alianza que viven en el exilio, que se esfuerza por permanecer en la Alianza. Del mismo modo el Apocalipsis de Juan da una visión escatológica de la Iglesia. Y se cierra con una visión de la consumación final en la que la Iglesia gloriosa es pintada bajo la imagen de la ciudad santa, la nueva Jerusalén que viene del cielo, de Dios y la esposa adornada para su esposo.

La compañía de los santos que proclaman a una voz la gloria de Dios y del Cordero, es exactamente lo que es la Iglesia en su verdadera y definitiva forma.

A través de los períodos patrístico y medieval, los teólogos hablan constantemente de dos formas de Iglesia: una forma imperfecta, que es la forma eclesial en la tierra y en la que la Iglesia está aún en período de lucha por alcanzar su verdadera realidad y una perfecta, celestial, en la que la Iglesia disfruta de la bendita visión de Dios. En la última Edad Media esta distinción es acentuada en una especie de división. La «ecclesia militans» fue a menudo contrastada con la «ecclesia

triumphans», pero el término «ecclesia» se pensó que tenía más pleno sentido aplicado a la última que a la primera. Por razones que vamos a discutir en seguida, la idea de la Iglesia celestial o triunfante pasó a un segundo término desde la Alta Edad Media y en los tiempos modernos el término «ecclesia» ha quedado casi exclusivamente identificado con lo que los teólogos medievales llamaban la Iglesia «peregrina» o Iglesia «militante». De todos modos, en el Concilio Vaticano II notamos un feliz cambio del énfasis. La *Lumen Gentium* dedica un capítulo entero al tema «La naturaleza escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celestial». Este capítulo declara directamente que la Iglesia logrará su plena realización solamente en la gloria del cielo⁷.

Discutir la relación entre la Iglesia y el «esjatón» en la teología del siglo XX no es tarea fácil, puesto que cada uno de los términos Iglesia y «esjatón» pueden entenderse de diferentes maneras. Así sucede que haya tantas escatologías, por lo menos, como eclesiologías: Richard McBrien las reúne en estos cinco tópicos básicos⁸:

1. Escatología consistente, consecuente, futurista o escatología completa.
2. Escatología realizada.
5. Escatología existencialista.
4. Escatología de la historia de salvación.
5. Escatología proleptica.

En combinación con las cinco eclesiologías que hemos analizado nos proporcionaría un total de 25 posibles relaciones entre los términos Iglesia y «esjatón», que resultan, por supuesto, demasiados para analizarlos en un solo capítulo. Pero afortunadamente no será necesario tratar de cada una de estas posibilidades lógicas.

La primera y segunda de las escatologías de McBrien representan posiciones extremas: las opciones puramente futuristas y la puramente realizada. La primera de estas posiciones es muy rara, o incluso no es ni posible, en una teología cristiana. La Cristiandad, después de todo, se funda sobre el convencimiento de que Jesús es el Cristo y en que éste, mediante su vida, muerte y resurrección, ha completado lo que era necesario para la ordenación del hombre. Al mantener que Jesús es el Mesías o el Último Adán, los cristianos se distinguen precisamente de los judíos por su visión de que la edad mesiánica está ya. El Espíritu de Cristo, el don mesiánico, ha sido ya difundido en el Pentecostés.

¿Qué se entiende, pues, por escatología «consistente o consecuente», la posición comúnmente asociada a los nombres de Johannes Weiss, Albert Schweitzer y Martín Werner?

Según estos teólogos. Jesús creía que el Reino escatológico de Dios tenía aún que venir, y lo veía como una cosa aún futura sin que pretendiera nunca identificarlo con su propia persona. En sus planteamientos básicos, estos autores pisan un terreno exegéticamente firme, puesto que, después de todo. Cristo predicó antes de que tuviera lugar la Primera Pascua.

Pero al menos un cierto número de los dichos conservados de Jesús parecen indicar que El tenía una visión del Reino futurista. Algunos de estos investigadores —Werner en particular— arguye que, incluso después de la muerte de Jesús, la comunidad cristiana, durante años, mantuvo que la edad mesiánica tendría lugar en un próximo futuro, y sólo cuando no tuvo este lugar plantearon esta especie de «escatología realizada», que ha sido característica de la Iglesia desde la primera centuria.

Esta es una cuestión histórica y su respuesta no tiene nada que decirnos sobre la cuestión doctrinal de si los cristianos de hoy han de mirar hacia la especie de parusía que es esperada y defendida por Jesús y los cristianos de la primera generación.

Precisando, la mayor parte de los teólogos de la «eclesiología consistente» no se sienten comprometidos en ningún tipo de futurismo. Weiss repudiaba el fanatismo de Jesús relativo al otro mundo, que tal como él lo veía, al tener un pie ya en el otro mundo, hacía que Jesús no pudiera tener nada de común con nosotros, que vivimos en este mundo⁹. Schweitzer decía que Jesús esperaba traer, el otro esjatón mediante su muerte, pero que se equivocaba. Pero en realidad lo que logró es que fuera aplastado por la rueda de la historia. La experiencia de casi dos milenios de retraso en la parusía, decía Schweitzer, hace a la escatología imposible al hombre de hoy¹⁰. Werner, fiel discípulo de Schweitzer, trató de aplicar los puntos de vista de este último a la primitiva historia de los dogmas del Cristianismo. Pero al igual que su maestro, Werner creyó que Jesús se había equivocado de medio a medio y dejaba como muy problemático cómo podemos ser cristianos hoy en día, dado que Cristo se fundaba en tan tremendo error fundamental¹¹.

Rosemary Ruether fue considerablemente influenciada por Martín Werner, pero ella se orientó hacia una escatología futurista de una manera como no lo hizo Werner. Ella dice que mientras en cierto sentido Jesús fue el Mesías, en otro sentido no lo fue. Al menos no lo es aún. Así, pues, en cierto sentido los judíos tienen razón cuando continúan afirmando que tiene aún que venir.

Insistir como hace Pannenberg —dice ella— en que el fin de la historia ha tenido ya lugar con la resurrección de Jesús plantea muchas dificultades.

«En la teología de Pannenberg —dice ella—, el cristianismo pasa a ser un universo ideológico cerrado en el que los judíos «son el tipo de humanidad reprobada y dada de lado»¹².

En el lado opuesto, Ruether, como cristiano que es, mantiene que en una cierta forma paradójica la venida del Reino llega a ser históricamente con Jesús y pasa a ser el fundamento de nuestra esperanza y lucha por un futuro mejor. Así, su posición es más bien próxima a la de Moltmann, al que, sin embargo, ella acusa de usar aún lenguaje mitológico. Con su pesado acento en el sentido de que el futuro escatológico está aún por venir, Moltmann y Ruether se hacen muy próximos a la escatología futurista o consistente, lo cual influye en su eclesiología. Pero, como cristianos, encuentran un cierto sentido final en Jesús y en su resurrección.

La posición extremadamente opuesta que converge del mismo modo en la negación del cristianismo es la de aquellos que insisten en un escatologismo ya plenamente realizado ahora. Todos los cristianos confiesan en su credo que Jesús vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos y por ello han de creer en la vida del mundo que viene. Todos miran con esperanza hacia un cierto futuro de consumación, de todos modos se sienten incapaces para articular la naturaleza de aquello que esperan. Ya hablen de la inmortalidad personal o de la resurrección, o de un mundo nuevo renovado, o de una nueva creación, o se reduzcan a un silencio total sobre el tema, todos ellos están convencidos de que «hay algo», de que la firme esperanza no es una ilusión.

Ninguno de ellos cree que lo que es experimentado en el breve espacio de la vida de un hombre en la Tierra es el don salvífico total de Dios, incluso del don comunicado a un individuo particular, cuanto menos del comunicado a toda la familia humana.

Como representativos de esta «escatología realizada», C. H. Dodd y J. A. T. Robinson suelen ser muy tenidos en cuenta. Dodd plantea su opinión en fuerte oposición con Weiss y Schweitzer, dando relieve a todos aquellos textos del Nuevo Testamento que ellos, por el contrario, discuten. Parece como si él defendiera en los términos más firmes posibles que, de un universo ideológico cerrado en el que los judíos «son el tipo de humanidad reprobada y dada de lado»¹².

En el lado opuesto, Ruether, como cristiano que es, mantiene que en una cierta forma paradójica la venida del Reino llega a ser históricamente con Jesús y pasa a ser el fundamento de nuestra esperanza y lucha por un futuro mejor. Así, su posición es más bien próxima a la de Moltmann, al que, sin embargo, ella acusa de usar aún lenguaje mitológico. Con su pesado acento en el sentido de que el futuro escatológico está aún por venir, Moltmann y Ruether se hacen muy próximos a la escatología futurista o consistente, lo cual influye en su eclesiología. Pero, como cristianos, encuentran un cierto sentido final en Jesús y en su resurrección.

La posición extremadamente opuesta que converge del mismo modo en la negación del cristianismo es la de aquellos que insisten en un escatologismo ya plenamente realizado ahora. Todos los cristianos confiesan en su credo que Jesús vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos y por ello han de creer en la vida del mundo que viene. Todos miran con esperanza hacia un cierto futuro de consumación, de todos modos se sienten incapaces para articular la naturaleza de aquello que esperan. Ya hablen de la inmortalidad personal o de la resurrección, o de un mundo nuevo renovado, o de una nueva creación, o se reduzcan a un silencio total sobre el tema, todos ellos están convencidos de que «hay algo», de que la firme esperanza no es una ilusión.

Ninguno de ellos cree que lo que es experimentado en el breve espacio de la vida de un hombre en la Tierra es el don salvífico total de Dios, incluso del don comunicado a un individuo particular, cuanto menos del comunicado a toda la familia humana.

Como representativos de esta «escatología realizada», C. H. Dodd y J. A. T. Robinson suelen ser muy tenidos en cuenta. Dodd plantea su opinión en fuerte oposición con Weiss y Schweitzer, dando relieve a todos aquellos textos del Nuevo Testamento que ellos, por el contrario, discuten. Parece como si él defendiera en los términos más firmes posibles que, de acuerdo a la comunidad cristiana original —incluso de acuerdo al propio Jesús—, el final de los tiempos ha tenido ya lugar en el acontecimiento Jesús que da la clave del sentido de la historia. Pero Dodd añade:

Así, pues, mientras el Nuevo Testamento afirma con toda seriedad que el gran acontecimiento divino ha tenido ya lugar, permanece un residuo escatológico que aún no se ha agotado en la «escatología realizada» del Evangelio, es, a saber, el elemento de pura finalidad. Mientras la historia sigue su curso, en una visión del mundo en que como en la visión profética y en la cristiana, se insiste en que la historia es una unidad, debe necesariamente presentársela como teniendo un fin, de la misma manera que un comienzo, por más que sea completamente imposible para la filosofía admitir la idea de un tiempo finito. Así pues, la idea de una segunda venida de Cristo se hace evidente en la aseveración enfática de que su primera venida en la historia satisface todas las condiciones de hecho escatológico *excepto* la absoluta finalidad¹³.

Así pues, la imagen del Juicio Final, o de la Segunda Venida, nos recuerda, en opinión de Dodd, «el sentido completamente inadecuado del mito de la finalidad de la Historia»¹⁴.

En sus últimas obras, Dodd admitió que su propio término «escatología realizada» no era plenamente feliz¹⁵. Lo que él realmente pretendía era insistir sobre la absoluta imposibilidad de que la historia pueda llegar a completarse esencialmente en Jesús y de esta manera desmitologizar algunos aspectos del sentido apocalíptico del Nuevo Testamento, al que consideraba un deslizamiento de la doctrina de Jesús a niveles precristianos de escatología judía. Él se vuelve prudentemente escéptico sobre la posibilidad de sobrepasar el nivel del mito cuando hablamos de la Segunda Venida o del Juicio Final.

La posición de J. A. T. Robinson es parecida a la de Dodd, excepto en que usa el término «escatología inaugurada» más bien que «escatología realizada».

Niega la existencia de una parusía en cuanto acontecimiento futuro y distinto, pero no excluye los elementos de futuro en la esperanza cristiana. Mantiene que el Reino tiene aún que venir para que llegue a su plenitud, no está más que inaugurado¹⁶.

Aparte de las excepciones ya mencionadas, prácticamente todos los cristianos mantienen cierta clase de escatología ya parcialmente realizada. Lo cual sería una posición media. Pero nos obligaría a examinar una serie de posiciones intermedias que creo que es útil hacerlas correlativas con los tipos de eclesiología que hemos venido estudiando a lo largo del libro.

En el modelo institucional la atención se centra en el depósito que Cristo ha tenido que dejar detrás de sí: el depósito de la doctrina, ministerio y sacramentos. Este depósito es un don escatológico hasta el punto que no puede haber un don mayor que se nos haya podido dar dentro de la historia, ya que por sí mismo es capaz de salvar al hombre de todas las generaciones hasta el fin del mundo.

La Iglesia es escatológica en la medida en que administra este don escatológico y más aún en la medida en que toda su actividad se dirige a traer al hombre a su último fin en el cielo. Existe un fin futuro. El mundo y el hombre están en movimiento hacia él. La Iglesia es una especie de sable o de vehículo sagrado que coge al hombre y lo lleva hacia su destino, remontándole por encima de los abismos. Si el hombre se mantiene dentro y evita graves defecciones en su conducta, puede estar seguro de alcanzar el destino final.

Puesto que, según esta teoría, la Iglesia es presentada como un vehículo de gracia, no hay lugar para una Iglesia de este tipo en el destino final. El cielo es entendido como una visión divina cara a cara de la esencia divina, sin ninguna dimensión social. Porque la vida social del hombre, según este modelo, está fuertemente institucionalizada, la desaparición de la institución al final de la peregrinación vital del hombre sobre la tierra implica la terminación de la vida social. Cada individuo, equipado con sus propios anteojos (*lumen gloriae*) penetra en la esencia divina sin ser consciente de quién se encuentra en el palco de al lado.

Desde la Alta Edad Media hasta el Concilio Vaticano II hay muy pocas, o prácticamente ninguna, mención a la Iglesia celestial en los documentos oficiales de la Iglesia.

Las razones de esta omisión radican en el predominio durante este período de los modelos institucionales en la Iglesia. El Vaticano II rompió con la tradición de este modelo. Al reintroducir el tema de la Iglesia celestial implícitamente repudiaba la primordialidad de la eclesiología institucional típica de la Contrarreforma. Para dar mayor importancia a los otros modelos sobre los que de nuevo pasamos a hablar.

Si la Iglesia es vista como una comunión mística, su relación con lo escatológico es radicalmente distinta de la que existe en el modelo institucional. La comunión mística de los hombres entre sí en Cristo es algo que empezó en la tierra y tiene su consumación en el cielo. Implica que la Iglesia, que en esta vida existe de un modo incoativo, alcanza su plenitud en la otra vida.

Lumen Gentium, como hemos visto, dice esto mismo de muchas maneras. No se trata de un invento del Concilio Vaticano II, sino que es una doctrina muy tradicional. Como ya hemos indicado, muchos de los autores bíblicos ven a la Iglesia dentro de la Historia como un adelanto o anticipo de lo que la Iglesia llegará a ser. Pablo la ve como un templo que está aún en proceso de edificación, como un cuerpo que crece hacia el logro del hombre adulto. El Apocalipsis ve que al final de la Historia tendrá lugar el matrimonio del Cordero. La Iglesia penetrará en su gloria cuando se consume el matrimonio en el cielo. El Pueblo de Dios pasa a ser más plenamente Pueblo de Dios cuando llegue a participar en el banquete celestial.

La Iglesia sobre la tierra, de acuerdo con esta eclesiología, no es una mera promesa o reproducción de la Iglesia celestial, sino que se trata de un anticipo de ella. El Espíritu Santo, el don escatológico, participa ya de una manera muy profunda en la comunidad cristiana. Pablo describe al Espíritu Santo como el primer fruto (*aparche*, Rom 8,25), el primer pago (*arrabon*, 2 Cor 1,22; 5,5) de la plenitud.

A través de todo el período patrístico los predicadores cristianos y los teólogos miraron a la Iglesia como la comunión de los santos que existe imperfectamente aquí en la tierra y de un modo perfecto en el cielo. El cielo existe no sólo en el futuro, sino que es algo que está ya realizado en los santos que han muerto antes que nosotros. La Iglesia terrenal, en opinión de San Agustín, no es sino la parte inferior de la Iglesia total.

El monaquismo medieval estuvo empeñado en realizar sobre la tierra el más perfecto parecido posible con la Iglesia del cielo. Para Bernardo de Claraval los monjes debían vivir en la tierra la vida de los bienaventurados, sin distraerse por las exigencias del cuerpo ni las preocupaciones del mundo. En muchos sentidos esta concepción puede ser captada como una evasión de las responsabilidades terrenas, pero era al mismo tiempo un ideal atractivo que en muchos sentidos benefició a la cultura. Los más altos ideales de espiritualidad de la teología monástica dieron lugar al arte, la arquitectura, la literatura y la música de la Edad Media.

En muchos de los modernos teólogos la idea de que la comunión de los creyentes en la Iglesia debería ser una especie de anticipación terrenal de los gozos del cielo es algo que persiste. Pienso que debemos estar de acuerdo con que la Iglesia no sólo promete llevar al hombre al cielo, sino que ya desde ahora da al hombre el participar en eso que promete. Lo cual es coherente con la escatología «realizada» o mejor quizás «inaugurada», propia del Cuarto Evangelio: «El que cree en mí tiene ya la vida eterna» (Jn 6,47).

La vida que disfrutamos por medio de la gracia, ya en la tierra, es esencialmente la misma que disfrutaremos cuando lleguemos a la gloria. Una excesiva insistencia en esta identidad puede, con todo, llevar a una pérdida del sentido escatológico de la teología, como es el caso de Paúl Tillich. El cielo puede pasar a ser concebido como la dimensión profunda de lo que ya se nos ha dado realmente en la historia. Este enfoque no es una consecuencia necesaria de la «comunión mística» como visión de la Iglesia, pero es perfectamente compatible con ella.

En las tres últimas asambleas del Concilio de las Iglesias (Evanston, 1954; New Delhi, 1961, y Uppsala, 1968), se ha hecho un fuerte hincapié en la idea de la Iglesia como pueblo de Dios en marcha hacia su plenitud.

El informe de New Delhi conecta explícitamente el estado de peregrinaje de la Iglesia con la necesidad de llevar adelante la reforma:

Una nueva toma de atención sobre los modelos de organización y de institución heredado por las iglesias más jóvenes debe intentarse de manera que las formas dadas que pertenecen a una era que pasa rápidamente puedan ser reemplazadas por nuevas líneas de evangelización más fuertes y relevantes.

Al decir esto no hacemos sino una ilustración, pero importante, de cómo la Iglesia debe ser una Iglesia peregrina que marcha por el desierto como Abraham hacia un futuro desconocido, que no tenga miedo de dejar las seguridades de las estructuras convencionales, contenta de lanzarse a los riesgos de las continuas adaptaciones, mirando hacia la ciudad cuyo constructor es Dios¹⁷.

Este mismo sentido de la Iglesia peregrina penetra en muchos de los documentos del Concilio Vaticano II. Asumiendo el lenguaje de Agustín, la *Lumen Gentium* expresa elocuentemente este punto de vista:

La Iglesia va como peregrino en tierra extraña, preocupada por alcanzar la palabra y la consolación de Dios, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que venga (cfr. 1 Cor 11,26). Por el poder del Señor resucitado, ella se esfuerza por superar paciente y amorosamente las aflicciones y desánimos que la asaltan desde dentro y fuera, y por mostrar al mundo el misterio del Señor en un camino lleno de fe, aunque también de sombra, hasta que se revele en su total esplendor¹⁸.

Una visión dinámica similar de la Iglesia anima la Constitución sobre la Divina Revelación, así dice el Decreto: «Como los siglos se suceden unos a otros, así la Iglesia se mueve hacia las plenitudes de la verdad divina hasta que alcance su completa plenitud en ella»¹⁹.

Los fundamentos ya han sido plantados, pero el edificio está aún incompleto. La *Constitución sobre la Liturgia* refleja el mismo punto de vista. El documento cita a Efesios en el sentido de que la Iglesia es «construida sobre los fundamentos de los apóstoles y los profetas, siendo el propio Cristo la piedra angular». En El «se junta toda la estructura y se armoniza en un santo templo en el Señor en que también vosotros estáis fundamentados para tener una vivienda para Dios en el Espíritu (Ef 2,20-22). Los cristianos, en otras palabras, son las piedras vivas de un templo que está aún en construcción²⁰.

Los teólogos que se adhieren a estos modelos orgánicos y comunitarios no siempre están de acuerdo sobre la relación entre el desarrollo de la Iglesia en la historia y la consumación final. Algunos mantienen lo que René Laurentin llama «una escatología de continuidad» en la que «la eternidad —que

puede en los tiempos actuales haber perdido importancia o incluso sentido desde este punto de vista— es percibida en último término como el fruto más codiciado del árbol del conocimiento»²¹.

Otros miran hacia la parusía final como hacia un acontecimiento catastrófico y discontinuo. El Vaticano II, en su totalidad, parece haber favorecido el primer enfoque. La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*, en su artículo 39, al que vamos a discutir ahora en conexión con nuestro quinto modelo de eclesiología, resalta la continuidad de la realización humana sobre la tierra en el Reino final.

El tercer tipo de eclesiología, el sacramental, es en cierto sentido intermedio entre los dos anteriores considerados, ya que reconoce tanto la distancia de la Iglesia al cielo y al mismo tiempo la oculta presencia dentro de la Iglesia del don celestial.

De acuerdo con este punto de vista. *Lumen Gentium*, en el artículo tercero, afirma que la Iglesia es el Reino del cielo, ahora presente en el misterio. En otras palabras, la Iglesia es descrita como el misterio o la presencia sacramental lo que cuando quede en situación de consumado, será el Reino.

En esta eclesiología, pues, la Iglesia es vista como escatológica en la medida en que es un sacramento del reino escatológico. El sacramento es en primer lugar un signo. Por medio de su presencia la Iglesia recuerda al hombre el Reino de Dios y mantiene en pie su esperanza en las bendiciones de la vida eterna.

Pero es más que un signo, significa la presencia actual, de una manera misteriosa, de lo que indica.

Lo que realmente es esencial al Reino, la gracia reconciliadora de Cristo, está realmente actuando en la Iglesia, aunque no exclusivamente en la Iglesia. La Iglesia, con la ayuda del evangelio y del Espíritu Santo, es capaz de discernir y celebrar los dones de Dios al hombre. Ensambla de una manera manifiestamente visibles en torno al altar del Señor y proclama la muerte del Señor hasta que El venga. En la Eucaristía la Iglesia llega a ser más que nunca un signo sacramental de la Jerusalén celestial²².

La Iglesia sobre la Tierra debe trabajar continuamente por llegar a ser un signo creíble de la gloria futura a la que hace referencia. Esto debe ser una fuente de esperanza a todos los que se preocupan por ello. Pues de otra forma perdería todo su sabor, dejaría de ser el signo escatológico que tiene que ser la Iglesia.

¿En este modelo sacramental es la Iglesia concebida como una realidad que desaparecerá cuando la historia llegue a su fin? Muchos teólogos piensan que los sacramentos dejarán de existir, pues en el cielo tendremos acceso a la realidad que ellos representan. Pero es igualmente aceptable decir que habrá vida sacramental en el cielo en el sentido de que la vida de gracia se expresará y se comunicará visiblemente. Lo que se cambiará es la ambigüedad propia de los sacramentos en la tierra, porque, como hemos visto tratando del modelo sacramental de la Iglesia, en la tierra es posible poner los sacramentos externamente sin que tenga lugar el efecto salvífico, estando presente la realidad, y al revés, es posible tener la vida de la gracia sin que se produzca la adecuada expresión ritual. En la ciudad celestial se superará la discrepancia. La gracia alcanzará siempre la adecuada expresión y la expresión no será nunca fraudulenta o decepcionante. La experiencia de Dios por parte del hombre presumiblemente se expresará a través de un contexto tangible de signos sociales, y la suma total de estos signos constituirá la Iglesia celestial como sacramento. A no ser que sea verdad este planteamiento no es fácil explicar cómo podría darse una verdadera comunión de los santos y la resurrección de los cuerpos sería prácticamente inaceptable.

El modelo sacramental ha visto correctamente a la Iglesia como una personalización simbólica del Reino. Aun reconociendo esto, no deberíamos tomar tan a la letra la relación representacional como para que llegáramos a olvidar las otras relaciones de la Iglesia, algunas de las cuales son mejor situadas por los otros dos modelos que vamos a analizar ahora.

El cuarto modelo atribuye a la Iglesia la misión de heraldo. La misión de heraldo es en varios aspectos escatológica. En primer lugar, anuncia la llegada de los últimos tiempos. Tal como es analizado por C. H. Dodd, el kerigma cristiano tiene como tema central el anuncio de que en Jesús se ha llegado el tiempo de plenitud y que los hombres están dispuestos a recibir el don escatológico mediante la penitencia. Los apóstoles tuvieron la pretensión de ser los testigos de la exaltación de Jesús como Señor del cielo y de la misión del Espíritu Santo.

En segundo lugar, el kerigma es escatológico porque anuncia que la consumación final está a la mano. Jesús vendrá en gloria para juzgar a todos los hombres, trayendo a la historia a la plenitud.

En tercer lugar, la actividad testimonial de la Iglesia es escatológica porque ayuda a preparar la consumación final. El teólogo protestante Oscar Cullmann da gran importancia a la afirmación de Jesús en Mc 13,10 y Mt 24,14, de que el Evangelio del Reino será predicado a todas las naciones antes de que tenga lugar el fin. Así también en Mt 28,20 el Jesús resucitado conecta la predicación misionera de

la Iglesia con «el fin de los tiempos». En la opinión de Cullmann, la actividad misionera de la Iglesia es en sí misma un signo escatológico. El período entre la resurrección de Jesucristo y la fecha desconocida del retorno de Cristo es, afirma Cullmann, el tiempo de gracia concedido al hombre. Durante este tiempo, todo el mundo tendrá la oportunidad de oír el Evangelio. Los apóstoles, como heraldos, son instrumentos de un plan escatológico de salvación. La era de la Iglesia tiene un significado teológico como el tiempo en el que el Evangelio ha de ser predicado a todas las naciones²³.

Esta forma de entender escatológicamente el proceso de la misión cristiana no es privativamente protestante. El *Decreto sobre la Actividad Misionera* del Concilio Vaticano II habla en tonos similares a Cullmann: «Y así el tiempo de la actividad misionera se extiende entre la primera y segunda venida del Señor. Después, cuando esto tenga lugar, la Iglesia arribará como a un puerto al Reino de Dios, pero el Evangelio debe ser anunciado a todas las naciones antes de que el Señor vuelva»²⁴.

La conexión entre la misión cristiana y los últimos tiempos fue hecha frecuentemente por los Padres de la Iglesia y por los doctores escolásticos. Pero es interesante que Santo Tomás trasladará el énfasis de lo kerigmático a lo institucional: lo que es necesario antes del fin de los tiempos, afirma, es que el Evangelio sea predicado de un modo «efectivo» en cada nación, con lo que quiere decir que ha de ser con el resultado de que la Iglesia se haya establecido en todas partes²⁵.

Los autores católicos, inclinados a identificar la Iglesia heraldo con la Iglesia institucional tienden a combinar el cuarto modelo con el primero. Los autores protestantes tienden en dirección contraria. Para muchos de ellos, la realidad teológica de la Iglesia radica en su actividad de heraldo de la palabra más que en su existencia estable como estructura organizada. Para ellos existe poca diferencia si el heraldo —sociológicamente hablando— es una Iglesia, que si es una secta, una sociedad misionera o un predicador de los llamados carismáticos. Con San Pablo, estos teólogos dicen: «Pero ¿qué importa? Al fin y al cabo, con tal que Cristo sea predicado, hipócrita o sinceramente, yo me alegro» (Flp 1,18).

Como ya dije en el cuarto capítulo de este libro, muchas de las presentaciones de la teología kerigmática del siglo XX reducen la idea de la Iglesia testigo con una teología más mística, teología de la palabra.

Para Barth y Bultmann, la predicación en sí misma es un hecho escatológico. Dios —el verdadero esjaton— está realmente presente en la palabra. La palabra queda cargada por el poder personal de aquel de quien viene. El Evangelio, desde este punto de vista, no es simplemente una palabra sobre Dios, sino la palabra «de» Dios. El genitivo es tomado de una forma sustantivada. El predicador humano, como la Biblia, es un instrumento asumido por el acto de Dios que viene a su pueblo. La predicación que evoca la respuesta de la fe es el acontecimiento que constituye la Iglesia, y la Iglesia constituida de esta manera es una realidad escatológica. No es un mero acontecimiento de la historia secular, sino que tiene una dimensión divina.

Para completar el asunto diremos que la palabra es como una espada de dos filos. Salva a los que le responden y condena a los que se niegan a responder. Es, en efecto, un juicio de discriminación. La realidad escatológica es en sí de doble filo. En sí misma está implicando cielo e infierno.

La teología de la palabra, como hemos mostrado en el capítulo 5, es un suplemento bienvenido a las tesis de la teología católica tradicional sobre el aspecto sacramental de la Iglesia. Pero para que la palabra sea verdaderamente escatológica debe llevar consigo la presencia personal y viviente de Dios. En un punto de vista adecuadamente escatológico de la Iglesia, la teología de la palabra debería combinarse adecuadamente con un enfoque sacramental y con un entendimiento de la misión de la Iglesia en la más amplia comunidad humana, tal como lo hemos señalado en el modelo sirviente al que ahora volvemos a prestar atención.

El concepto de la Iglesia como servidora parece ser menos escatológico que los enfoques ya discutidos. ¿Es que serviría la Iglesia a la familia humana comprometiéndose totalmente en la construcción del mundo como lugar más apto para vivir sin darle tanta atención a un posible futuro escatológico? En algunas de las teologías seculares, tales como en las de Robinson, Winter y Cox, el esjaton en último término futuro, desaparece de la vista a causa de la importancia del compromiso con la penúltima presencia de Dios en el proceso de la historia. Pero otros teólogos de la Iglesia servidora tienen un enfoque fuertemente escatológico. Un ejemplo de ello se encuentra en el Concilio Vaticano II en el artículo 39 de la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo*:

El progreso terreno debe ser cuidadosamente distinguido del crecimiento del Reino de Cristo. Por mucho que la extensión del último pueda contribuir al mejor ordenamiento de la sociedad humana, pero aun así no es de importancia vital para el Reino de Dios la forma de funcionar la sociedad.

Porque después que hayamos obedecido al Señor y a su Santo Espíritu fomentando en la tierra los valores de la dignidad humana, la fraternidad y la libertad, y todos los demás buenos frutos de nuestra naturaleza y tarea humana, los encontraremos a estos valores de nuevo, pero libres ya de

toda adherencia, acrisolados y transfigurados. Lo cual sucederá cuando Cristo ponga en manos del Padre el Reino eterno y universal, «un reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, amor y paz». En esta tierra este reino está ya presente en el misterio. Cuando vuelva el Señor será plena realidad».

Es notable el acento que se pone en este pasaje en la continuidad entre los valores de la dignidad humana, la fraternidad y la libertad, tal como deben ser realizados en la historia y su plena realización en el reino final. El mundo es visto como la arena en la que han de realizarse los valores, y la esperanza del Reino es aportada como motivo para buscar la justicia y la paz en la tierra. Son empleadas las figuras de la flor y el fruto y el lenguaje del crecimiento y el desarrollo. Tanto el pensamiento como la expresión han podido muy bien haber recibido la influencia de Teilhard de Chardin, que mostró siempre predilección por las metáforas orgánicas y biológicas, pero un lector atento del pasaje notará que el Concilio se guardó muy bien de indicar la naturaleza de la relación entre el progreso humano y la venida del Reino de Dios.

Es decir, que el Concilio no nos proporciona su voto en favor del punto de vista de Teilhard según el cual la actividad del hombre cuando construye la tierra es un ingrediente vital del reino futuro y una condición «sine qua non» de la parusía.

En la teología postconciliar, tanto protestantes como católicos han dado una gran importancia a la tensión dialéctica entre el «ya sí» y el «aún no» en el misterio de la Iglesia. Pannenberg mantiene que en Jesús el futuro último ha aparecido ya y que la Iglesia es una comunidad escatológica haciendo de pionera del futuro de la humanidad ²⁶.

La Iglesia es fiel a su vocación solamente si anticipa y representa el destino de la Humanidad, el fin de la historia... Cualquier recorte de la vocación universal de la Iglesia, cualquier desviación de su carácter como comunidad escatológica priva a la Iglesia de su significado social²⁷.

Moltmann interpreta la misión de la Iglesia como servidora en términos de su entendimiento escatológico de la Iglesia.

La Iglesia cristiana no tiene que servir a la humanidad para que este mundo siga siendo como es, es decir, para que se mantenga en el estado en que está ahora, sino para que pueda transformarse y llegar a ser lo que se le ha prometido que llegará a ser. Por esta razón, «la Iglesia por el mundo» puede no significar nada sino «Iglesia por el Reino de Dios», y renovación de la tierra. Lo cual en la práctica quiere decir que la cristiandad asume a la humanidad —o, para concretarlo, la Iglesia toma a la sociedad en la que vive— dentro de sus horizontes de expectación de la plenitud escatológica de la justicia, vida, humanidad y sociabilidad y les comunica sus propias decisiones históricas, en sus aperturas y sus capacidades de futuro y en su tensión hacia adelante.

... Todo el cuerpo cristiano está comprometido en el apostolado de la esperanza del mundo y encuentra allí su esencia, es decir, que lo que le hace ser Iglesia de Dios no es en sí misma la salvación del mundo, clericalizándole, sino que sirve a la salvación que viene al mundo y es como una flecha enviada al mundo para señalarle la dirección del futuro²⁸.

Los teólogos católicos tales como Schillebeeckx²⁹, y Metz, han recibido una fuerte influencia de la teología futurista de Pannenberg y Moltmann. Ellos también ven a la Iglesia como un «éxodo comunitario» como pioneros del futuro del mundo. Ellos añaden a esto una fuerte negativa de la teología del más allá: no podemos saber positivamente nada sobre qué es, sino que simplemente sabemos lo que no es. El más allá, captado negativamente da a la Iglesia un fundamento para la protesta profética contra todas las formas de injusticia y violencia.

La Iglesia, dice Metz, es «necesariamente la institución de la libertad crítica de la fe»³⁰. Su tarea no consiste en elaborar un sistema positivo de doctrina social, sino un detonador de criticismo liberador.

Habiendo estudiado las diversas escuelas de pensamiento el lector, a no dudar, deseará formar una opinión sobre cómo es realmente la Iglesia en relación al más allá, el último ser del Reino de Dios. Por mi parte yo no me siento atraído a escoger entre las respuestas sugeridas por cada uno de los cinco modelos. Se pueden aceptar ciertos puntos de cada una de ellas. Del primer modelo yo me apropiaría la idea de que la Iglesia debe ayudar a sus propios miembros a luchar por su salvación, dándoles orientación, consejo, confort, y todo tipo de asistencia pastoral y sacramental.

Del segundo modelo yo adaptaría la visión de que tiene que ser aquí, en la tierra, un signo o representación de la salvación que esperamos. Un signo es algo que se reconoce que es ambiguo en esta vida terrena, pero en este caso se sabe que llegará a ser claro e inequívoco cuando llegue el Reino final. Del cuarto modelo, personalmente sacaría las ideas de que la Iglesia proclama la venida del Reino en Cristo y que la proclamación de la misma es ya un acontecimiento escatológico en el que el poder de salvar y juzgar de Dios está ya actuando.

Del quinto modelo, finalmente, yo aceptaría la tesis de que la Iglesia tiene la misión de introducir los valores del Reino en toda la sociedad humana y a través de esto de preparar el mundo en la medida en que es capaz el esfuerzo humano, para la transformación final cuando Dios establezca el nuevo cielo y la nueva tierra.

La venida final del Reino, creo, será obra de Dios, dependiente de su iniciativa. Pero al mismo tiempo me parece, como sugiere Rahner, que la parusia no ocurrirá en tanto que el esfuerzo humano no haya llegado hasta sus mismos límites y de esta manera se sienta abierto a la salvación que viene de arriba mediante el desarrollo de sus propios poderes³¹.

La venida del Reino no será la destrucción sino la plenificación de la Iglesia. Más aún, será el futuro del mundo en la medida en que será la obra del poder de Dios, más allá de los horizontes de la Iglesia institucional. La consumación final trascenderá la dicotomía entre la Iglesia y el mundo. La Iglesia gloriosa, triunfante, quedará indivisiblemente unida con el mundo renovado, «el nuevo cielo y la nueva tierra» previsto por los profetas. Y el triunfo no será de una Iglesia adormecida en sus propios laureles, sino de Cristo, el cual triunfará a pesar de las debilidades y pecados de los hombres.

8

LA VERDADERA IGLESIA

En el curso de la historia han existido muchas comunidades cristianas llamadas «iglesias» sin que todas ellas tuvieran la misma fe en Cristo y en el Espíritu.

Este hecho evidente ha hecho necesario distinguir entre la Iglesia como entidad sociológica y como entidad teológica. Desde el punto de vista sociológico el término «Iglesia» designaría cualquier grupo de hombres que se consideraran a sí mismo tales, y fueran considerados como seguidores de Cristo. Teológicamente el término «Iglesia» se refiere al misterio de Cristo en cuanto realizado en la comunidad de los que creen en él y están reunidos en su nombre. Para el creyente cristiano, la Iglesia no es una cosa puramente humana, no es simplemente de esta creación o de este mundo, más bien es la obra de Dios que está presente y opera en la Iglesia a través del Espíritu Santo, en el cual Cristo continúa su salvífica presencia.

Sociológicamente, la Iglesia es un hecho observable, accesible a las personas que no tienen fe. Teológicamente, la Iglesia es un misterio de gracia, no reconocible al margen de la fe.

A menudo el término «Iglesia» es usado en dos sentidos, incluso, a veces, dentro de una misma frase. Así, uno dice «hay muchas iglesias, pero una única Iglesia verdadera». La mayúscula se usa algunas veces para dar significado teológico al término.

Porque los cristianos afrontan el misterio de la Iglesia en la fe, están interesados en que el cuerpo eclesial al que pertenecen (Iglesia, dicho en sentido sociológico) sea o llegue a ser la Iglesia en sentido teológico. Desearán separarse de un cuerpo que no lo fuera y que muy posiblemente no iba a ser capaz de llegar a ser Iglesia en el sentido teológico: el lugar donde el hombre fuera capaz de encontrar al otro y de encontrar a Dios en Cristo.

El problema de las falsas iglesias es tan viejo como la cristiandad misma. Desde la primera centuria, se han ido realizando esfuerzos en cada generación por establecer los criterios para determinar la verdad del cristianismo. Hoy en día usamos frecuentemente como normas los cuatro adjetivos aplicados a la Iglesia en el Concilio Niceno-Constantinopolitano. Recitado creo aún por muchas cristiandades en la adoración del domingo.

En este credo la Iglesia es calificada de «una, santa, católica y apostólica»¹. De estos cuatro atributos el más antiguo del que tenemos noticia es del de «santa». La Iglesia es llamada santa en las formas más antiguas del «credo» de los Apóstoles que contiene las palabras: «credo... sanctam ecclesiam». Como señala Nautin la forma más básica de este recitado es probablemente «credo in spiritum sanctum, in sanctam ecclesiam»². La santidad de la Iglesia es vista como un asunto de fe, atribuible a la presencia del Espíritu Santo. El término «santo» no era usado ordinariamente, en los primeros siglos, como criterio para distinguir la verdadera Iglesia de sus contrincantes.

El término «apostólica» fue usado polémicamente por los escritores patristicos, tales como Ireneo y Tertuliano, que mantenían frente a los gnósticos que la doctrina de la Iglesia era verdadera porque era mantenida por aquellas iglesias que permanecían en la sucesión apostólica.

El término «católica» designaría originariamente la Iglesia como totalidad en cuanto contrapuesta a las iglesias particulares que la componen. Durante el cisma de Donaciano, los polemistas ortodoxos, tales como Optatus de Mileto y Agustín insistieron más en el hecho de que la Iglesia católica —la católica— tenía que ser una comunión extendida por todo el mundo, mientras que la iglesia de Donato no lo era, sino que no pasaba de ser una mera iglesia local.

Sólo en el siglo XV se empezaron a hacer esfuerzos por desarrollar un cuerpo apologético sistemático contra todos los posibles adversarios. Apologistas tales como Juan de Ragusa y Juan de Torquemada en sus controversias con los Hussitas, y con otros, basaron su apologética en defensa de la Iglesia en las cuatro notas del Credo.

En el período de la reforma hubo considerables discusiones entre Protestantes y Católicos sobre la forma de identificar la Iglesia verdadera. Melancton y Lutero, en la Confesión de Augsburgo, reconocieron solamente dos notas: la adecuada predicación del evangelio y la adecuada administración de los sacramentos. En su tratado «Sobre la Iglesia y las Iglesias» (1559), Lutero exponía estas siete notas:

1. La predicación de la palabra de Dios.
2. La adecuada administración del Bautismo.
3. La forma correcta en la Cena del Señor.
4. El poder de las llaves.
5. La adecuada vocación y ordenación de los Ministros.
6. La oración y el canto de los salmos en la lengua vernácula.
7. Persecuciones.

En su obra polémica «Contra Hans Worst» (1541), Lutero añadió aún otras notas.

Por la parte católica, el cardenal Hosio en 1553 mantenía que la Iglesia verdadera podía ser reconocida por las cuatro notas del credo. Bellarmino reseñó quince caracteres, pero él mismo observó que podían sintetizarse en las cuatro notas del credo. El catecismo del Concilio de Trento usó las cuatro notas y, tras algunas variaciones (llegándose hasta a enumerar cien notas en el *De signis Ecclesiae*, 1591, de Tomás de Bozio), las cuatro notas tradicionales predominaron en los apologistas católicos desde la obra de Tournely en 1726.

Desde la Alta Edad Media hasta mediados del siglo XX, los presupuestos de los apologistas católicos parecían dar a entender que la verdadera Iglesia tenía que identificarse sólo con uno de los grupos eclesiales. Las notas eran utilizadas como instrumento para distinguir entre la verdadera Iglesia y sus contradictorias. Un enfoque bien diferente ha sido planteado por el Concilio Vaticano II, que trata de los cuatro adjetivos como atributos de la Iglesia de Cristo, a la cual los cristianos confiesan entregarse en el credo, más que como atributos de la Iglesia Católica Romana. Tras hablar de la Iglesia en sus dos aspectos como «una sociedad dotada de organizaciones jerárquicas» y como «Cuerpo Místico de Cristo» *Lumen Gentium* continúa diciendo:

Esta es la única Iglesia de Jesucristo a la que en el Credo confesamos una, santa, católica y apostólica... Esta Iglesia, constituida y organizada en el mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica que está gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en unión con dicho sucesor, aunque muchos elementos de santificación y de verdad pueden encontrarse fuera de su estructura visible³.

La sustitución del término «est» por «subsistit in» en los borradores previos de la *Constitución sobre la Iglesia* es uno de los pasos más significativos dados por el Vaticano II.

Las correcciones, con las explicaciones dadas a ellas por la Comisión Teológica, implican, al menos, cierta distinción entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica Romana. Mientras que al mismo tiempo afirma una relación positiva entre las dos.

El significado presumiblemente es que Cristo está verdaderamente presente en sus aspectos esenciales de una manera completa en la Iglesia Católica, pero que existe una cierta discrepancia de manera que la Iglesia Católica, en cuanto entidad sociológica, permanece bajo la obligación de llegar a ser más y más perfecta, santa y católica, y así más perfectamente la Iglesia de Cristo. La Iglesia de Cristo no es un mero ideal —porque subsiste sobre la tierra como una realidad históricamente tangible—, pero no se ha dado de una manera perfecta en ninguna comunidad dada, ni siquiera en la Iglesia católica.

El Vaticano II, pues, rompe con el enfoque apologético de los cuatro atributos del credo y abre para los católicos la posibilidad de usar las notas de otra manera. De hecho, los cuatro atributos son interpretados de modos diferentes por los adeptos a cada uno de los modelos eclesiales que hemos venido usando en este libro.

En la apologética de la Iglesia Católica Romana desde el siglo XV hasta mediados del siglo XX las notas eran atendidas usualmente en función del alto concepto institucional de la Iglesia. La Iglesia era vista de un modo estático como una sociedad que tenía unos determinados atributos que le habían sido dados de un modo definitivo por Cristo. La institución era considerada necesariamente en el sentido de que el hombre era obligado a entrar en ella si quería tener alguna esperanza de salvar su alma. Con lo cual pasaba a ser cuestión de vida o muerte para el pueblo el ser capaz de reconocer la verdadera Iglesia. Dios, se afirmaba, hace posible a cualquier hombre de inteligencia normal y de buena voluntad lograrlo porque ha dotado a la Iglesia con ciertos atributos claramente visibles por los cuales resulta posible identificarla.

Las cuatro notas eran entendidas como notas distintivas de una sociedad visible. Así la unidad, por ejemplo, era entendida como «la subordinación de todos los creyentes a una sola y única jurisdicción espiritual y a un único magisterio»⁴. Perrone, seguido por Billot y Guibert, llegaron más lejos incluso e insertaron dentro del concepto mismo de unidad la idea de la obediencia a la cabeza visible de la Iglesia⁵. En conformidad con este punto de vista, el Santo Oficio, en una carta de 1864, condenando la teoría Anglo-Católica de las Ramas de la Iglesia, declaró que la verdadera unidad requiere sujeción al Papa:

«Así, pues, la Iglesia Católica es aquella en la que esta conspicua y perfecta unidad de todas las naciones a través del mundo con aquella unidad cuya fuente, raíz y origen indefectible es la suprema autoridad y *potior principalitas* (Ireneo) del Bienaventurado Pedro, el príncipe de los Apóstoles y sus sucesores en la Sede Romana»⁶. Si ésta era la definición de unidad, es evidente que los que no participaban en su comunión no eran miembros de la Iglesia Católica Romana.

La nota de catolicidad debe ser considerada secundaria, porque está fuertemente vinculada a la de unidad. En la teoría institucional fue también entendida como altamente visible y mensurable en términos geográficos y estadísticos. En combinación con la unidad, la catolicidad quiere decir que una Iglesia, sembrada en todo el mundo, ha de tener el mismo credo, la misma adoración y el mismo sistema legal. El inmenso desarrollo de la Iglesia y su multitud de adeptos fueron considerados como un motivo especial de resplandor de su cohesión interior y de su disciplina.

La tercera nota, la santidad, fue vista como algo característico de la Iglesia como sociedad visible. De aquí que fuera relacionada no primordialmente con la unión interior de los creyentes con Dios, sino más bien con Su Santidad visible. Muchos apologistas de este período prestan atención primariamente a la santidad de medios, especialmente de aquellos medios que faltan entre los adversarios. Así algunos de ellos discuten el valor del sacrificio de la misa, otros el número de los sacramentos (siete en número), los votos religiosos y el celibato sacerdotal⁷. En algunos casos, la existencia de un magisterio infalible fue considerado que da la Iglesia una guía moral —y de aquí una santidad potencial— que falta en otros grupos cristianos⁸.

La última nota, apostolicidad, fue interpretada como algo que pertenece a la institución como medio de salvación. Se dio gran importancia a la retención del depósito apostólico de la doctrina, sacramentos y ministerio. Para fines prácticos, la prioridad se daba al gobierno o al oficio: por el oficio se entendía el poder de declarar lo que era verdadera doctrina y verdaderos sacramentos. La apostolicidad, pues, tenía para estos apologistas un significado de la sucesión legítima de los pastores y la aprobación de los pastores era vista como lo venido de Roma. Du Perrone y los teólogos romanos mantienen que la comunión con el Papa es un elemento formal en la sucesión. Si otras iglesias tenían o no la apostolicidad, era una cuestión que se la reducía a algo «meramente material». La apostolicidad como nota distintiva tendía a dejarse reducida a la «romanitas»⁹.

La apologética de la Iglesia institucional católica sobre la base de las cuatro notas del credo era algo inefectivo porque los argumentos dependían enteramente de una interpretación de las cuatro notas que sólo eran convincentes para los católicos romanos —y no a todos los católicos romanos!—. Tenían poco fundamento en la Escritura o en la primitiva tradición de la Iglesia aquellas interpretaciones que convertían a la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad en marcas visibles de una sociedad organizada.

Más aún, la tendencia de los católicos a apoyarse en este tipo de apologética para la propia seguridad en la fe tenía efectos espirituales funestos. La Iglesia venía a ser víctima, en cierto grado, de su propia retórica.

Buscando manifiesta unidad, la Iglesia caía algunas veces en culto a la uniformidad. El período de la religión institucional fue la era de la Iglesia monolítica, que aspiraba a un solo lenguaje universal (el latín), un sólo sistema teológico (el neoescolasticismo), un solo culto de adoración (el rito romano) y un solo sistema de gobierno (el Código de Derecho Canónico). En lugar de alentar formas nuevas y diversificadas de pensamiento, vida y adoración, los católicos de este período tendían a enorgullecerse de su exacta uniformidad a las descripciones romanas.

Buscando hacer evidente su propia catolicidad, la Iglesia caía a veces en una busca irracional de mayores dificultades como si las dificultades pudieran ser signo del «pequeño rebaño». La noción misma de misión tendía a corromperse en un imperialismo que se esforzaba por traer al mayor número posible de adeptos al redil. Este fin era posiblemente una consecuencia necesaria de la interpretación institucional de la máxima: «fuera de la Iglesia no hay salvación».

Buscando manifestar su propia santidad, la Iglesia tendía a desarrollar formas de piedad que eran efectistas y externas. Los católicos algunas veces parecía que llevaban la contabilidad de sus buenas obras y «practicaban su piedad delante de los hombres» (Mt 6, 1-18).

El entendimiento jurista de la apostolicidad produjo una excesiva preocupación con las formalidades legales, para descuidar su espíritu y el servicio.

La idea de que Cristo estableció la Iglesia como una sociedad con determinadas formas inmutables de gobierno era culpable de una falta de creatividad al enfrentarse con situaciones nuevas. En lugar de preguntarse qué era lo que había que hacer, los católicos tendían a presuponer que sus formas de gobierno concretas y de adoración eran inalterables porque Cristo las había impuesto para toda la eternidad. De esta manera, la Iglesia había terminado por quedar en cierta medida prisionera de su propia apologética.

En el modelo comunitario de la Iglesia, las notas ya no son interpretadas como marcas visibles de una sociedad determinada, sino más bien como cualidades de una comunidad viviente¹⁰.

La Iglesia ya no es identificada exclusivamente con una sociedad o institución, sino que es vista como un misterio que opera, tanto dentro como fuera, de los límites de una organización determinada.

De acuerdo a esto, la Iglesia es descrita en categorías dinámicas, vitalistas y con una perspectiva de que está aún creciendo hacia su perfección. Desde el punto de vista de muchos autores de esta escuela, la Iglesia no llegará a la plenitud hasta el más allá. Con lo cual sucede que su participación en los atributos que la definen no serán sino meramente parcial y tendencial hasta el fin de la historia.

Los atributos son vistos más bien como una tarea a realizar por cada una de las comunidades cristianas que como propiedades privativas de una sociedad. La Iglesia es presentada como existente en los cuerpos cristianos concretos y por esta razón los cuerpos son llamados a llegar a ser más perfectamente la Iglesia. La Iglesia aspira a ser más plenamente una, santa, católica y apostólica.

La unidad a la que hace referencia este tipo de teología no es la unidad externa de una sociedad organizada, sino más bien la unidad interior de la caridad mutua que lleva a una comunidad de amigos.

La santidad a la que hacen referencia estos autores no es tanto la santidad de medios de santificación ni una santidad externa susceptible de ser estadísticamente censurada, sino que primariamente se refiere a una vida santa, a una interior comunicación con Dios que eleva a la comunión con los prójimos.

El grado en que individuos y comunidades participan de hecho en esta vida divina es algo que no es conocido claramente nada más que por Dios. Es algo que debe ser pasado por alto por el hombre.

La catolicidad que es importante para esta eclesiología, no es tanto el hecho de tener muchos miembros extendidos por amplias latitudes, sino más bien el dinamismo católico de un amor que busca todo y nada excluye. Esta caridad «católica» hace a la Iglesia en terminología bergsoniana, una sociedad abierta.

La apostolicidad que es importante en esta teología no es la sucesión jurídica de prelados debidamente ordenados, sino más bien la duración de la magnanimidad del espíritu que originariamente empapaba intensamente a la Iglesia apostólica en Pentecostés.

La apostolicidad de la Iglesia la mantiene fiel a sus orígenes y por este mismo hecho la previene contra el peligro de mirarse a sí misma. Este espíritu apostólico sin cesar en la búsqueda de más y más pueblos para traerlos más apretadamente hacia la fraternidad y para entrelazarlos en una unidad diversificada en una sociedad que tiene por padres a las tres divinas Personas en las que su mutua oposición no desvirtúa la intimidad de su unión.

En el tercer modelo, la Iglesia como sacramento, los cuatro atributos tradicionales alguna vez son usados como criterios fundamentales de la verdadera Iglesia, pero la perspectiva es muy diferente de la de los dos modelos previos. La categoría operativa será la de signo sacramental. El Concilio Vaticano I, animado por el obispo Víctor Dechamps, entre otros, acentuó ya la idea de la Iglesia como signo con cuatro atributos que corresponden aproximadamente con las cuatro notas tradicionales:

...la Iglesia misma, con su maravillosa extensión, su eminente santidad, y sus inagotables frutos en obras buenas, con su unidad católica y su invencible estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testigo irrefutable de su propia misión divina¹¹.

Especialmente valioso es este enfoque en las circunstancias del siglo XIX. Ya que se puede legítimamente objetar al Vaticano I de que operó sobre una base en la que el modelo institucional de la Iglesia tuvo excesiva preponderancia. Con palabras de Latourelle:

La formulación del Concilio Vaticano I, sin duda alguna, tiene que ser entendida en el contexto sociológico del siglo XIX, cuando la Iglesia era concebida como una sociedad perfecta, autónoma, trascendente, que escapaba a las vicisitudes a las que están sometidas todas las sociedades humanas... La Iglesia del Concilio Vaticano I parecía una Iglesia abstracta, una Iglesia ideal, con atributos absolutos más que una comunidad de creyentes en camino, frágil e inclinada hacia el pecado... De aquí que esta formulación del Concilio Vaticano I es de difícil utilización para el uso apologético, especialmente en un contexto propio del siglo XX¹².

Sería, pues, preferible, plantear los atributos de la Iglesia a través de los enfoques que hemos sugerido en el capítulo cuarto de este libro. Allí dijimos que Cristo es el signo por excelencia de fin redentor de Dios. La Iglesia existe con el fin de hacer a Cristo efectivamente presente como signo del amor redentor de Dios que se extiende a toda la humanidad. Lo cual implica la existencia de una comunidad que tiene ciertos atributos definidos.

En primer lugar, el signo de Cristo se debe extender en el tiempo de manera que llegue a ser definitivo y comprenda todo, o, con una terminología más técnica, ha de ser escatológico. Con el fin de

perpetuar el signo de Cristo hasta el fin de los tiempos, la Iglesia de cada época debe permanecer en visible continuidad con Cristo y la Iglesia apostólica, o, en otras palabras, debe tener apostolicidad.

En segundo lugar, el signo de Cristo se debe extender en el espacio de manera que manifieste y actualice la voluntad salvífica de Dios hacia todas las regiones y grupos culturales y étnicos. Inversamente, debe dar expresión a la respuesta de todos estos pueblos a la gracia de Dios. Lo cual quiere decir que la Iglesia debe ser católica: se debe extender por todas partes y se debe realizar no sólo en las condiciones de la Europa Occidental, o en la cultura atlántica, sino también en las culturas africana, asiática o de Micronesia. Como dice el Vaticano II refiriéndose a la catolicidad:

La característica de universalidad que adorna al Pueblo de Dios es un don del Señor. Por esta razón, la Iglesia católica lucha enérgica y constantemente por traer a la Humanidad con todas sus riquezas hacia Cristo, su cabeza en la unidad de su Espíritu.

En virtud de esta catolicidad cada parte individual de la Iglesia contribuye, a través de sus dones especiales, al bien de las otras partes y de toda la Iglesia¹³.

En tercer lugar es esencial que el signo de Cristo, prolongado en el espacio y en el tiempo, una al hombre con sus prójimos, de otra forma no sería un signo de redención de la falta de amor y de la hostilidad que plaga la vida de los hombres. En la oración sacerdotal del Cuarto Evangelio, Jesús acentúa la importancia de la unidad manifiesta entre todos los que creen en Él:

No pido solamente por éstos, sino también por los que creerán en mí a través de su palabra; que todos sean uno, como tú y yo. Padre, somos uno en ti, que ellos puedan también estar en nosotros de manera que el mundo pueda creer que tú me has enviado (Jn 17, 20-21).

En la forma sacramental de entender la Iglesia, no es necesario que la Iglesia, durante el tiempo de su existencia histórica, deba incluir a todos los hombres que viven por la gracia de Dios y han sido salvados por Él. Sino que la Iglesia, más bien, ha sido llamada a ser un signo representativo, que incluye suficiente diversidad de hombres de manera que la cristiandad no pueda confundirse con la religión de un segmento particular de la raza humana.

Finalmente la Iglesia se debe caracterizar por la santidad, de otra forma no podría ser un signo de Cristo. La Iglesia mientras esté en la tierra no podrá nunca ser plenamente santa: «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros» (1 Jn 1,8)¹⁴. En razón de sus principios formales, de todos modos, y bajo la dirección del Espíritu Santo, la Iglesia trabaja constantemente por purificar al hombre de sus pecados y para inducirle a la conversión y a la penitencia. La conciencia misma que los miembros tienen de no ser dignos de su alta vocación y de cometer pecados cada día, es un testimonio de la santidad que es congruente con la naturaleza de la Iglesia.

La liturgia penitencial expresa un aspecto esencial de la Iglesia peregrina. Mientras que la Iglesia está construida a base de hombres pecadores desde sus dirigentes más altos hasta el más humilde de sus fieles, tendrá siempre una relación directa, tanto a la santidad, como al pecado. Ella tiene que promover la una y combatir el otro¹⁵.

En el modelo sacramental, pues, las cuatro notas asumen una importancia mucho mayor que en el modelo comunitario. Tienen que ser cualidades visibles de la Iglesia tal cual existe actualmente o de lo contrario la Iglesia no será un sacramento de Cristo, una expresión visible de su gracia invisible que triunfa sobre el pecado humano y sobre la alineación.

La visibilidad se requiere igualmente que en el modelo institucional, pero debe destacarse una diferencia importante. El primer modelo propugna una visibilidad manifiesta a los ojos de todos, mensurable y susceptible de estadísticas y capaz de ser aprovechado en una argumentación apologética racional.

El tercer modelo, por el contrario, propugna un tipo especial de visibilidad apropiado para un sacramento, es decir, la expresión física de un misterio divino. Como hemos ya notado en el capítulo cuarto, un sacramento es un signo primordialmente para aquellos que participan en él y es plenamente discernible solamente a través de una especie de connaturalidad que da la gracia. La presencia del Espíritu Santo no admite los rigores de una demostración apologética.

Otra diferencia importante separa el uso de las notas en el modelo institucional y en el sacramental. Mientras el primer modelo usa las notas de un modo polémico con la finalidad de probar que una determinada denominación eclesial es la verdadera y las otras son falsas, el tercer modelo diría que cada denominación puede ser en cierto grado un sacramento de Cristo y por consiguiente cada una de ellas está llamada a ser mejor sacramento de Cristo de lo que es.

Así pues, mientras el Vaticano I proclamaba inequívocamente que la Iglesia católica romana es ya un signo incuestionable de su origen divino, el Vaticano II reconoce abiertamente que la Iglesia como signo permanece en necesidad continua de mejora.

Según la *Constitución sobre la Iglesia*, la Iglesia «exhorta a sus hijos a purificarse y renovarse de manera que el signo de Cristo pueda brillar más sobre la faz de la tierra»¹⁶. La Constitución Pastoral «La Iglesia y el Mundo Moderno» dice que los creyentes, en la medida en que fallan en su vocación a la santidad «se debe decir que más que revelar, ocultan el verdadero rostro de Dios y de la religión»¹⁷.

Así pues, el Decreto sobre Ecumenismo de nuevo declara que como consecuencia del fallo de los miembros de la Iglesia de vivir fervorosamente «la irradiación de la faz de Cristo resplandece menos de lo que debiera sobre el mundo»¹⁸. Todos estos reconocimientos están de acuerdo con la visión del Concilio de que la Iglesia como signo representativo o sacramento de la santidad de Cristo sale al encuentro a las vidas de los hombres pecadores.

Nuestro cuarto tipo de eclesiología, la que ve a la Iglesia primordialmente como una comunidad de proclamación, no da la misma importancia a las notas como criterios de la verdadera Iglesia. El centro de interés se centra en Cristo y en el Evangelio. El Evangelio, estemos seguros, es uno y santo, estando dirigido a todos los hombres, es católico. Puesto que jamás será cambiado a un «Evangelio diferente» (cf Gal 1,6), permanece apostólico. La Iglesia en tanto en cuanto vive del Evangelio, debería participar de estos atributos. De todos modos, la Iglesia no se proclama a sí misma. De acuerdo con esta eclesiología no pretende ser el relicario o el sacramento del Evangelio o del Reino de Dios. Lo único que cuenta es la predicación del Evangelio, sin que importe hasta qué punto es pecador el predicador.

La Confesión de Augsburgo, a la que ya hemos mencionado, habla de dos notas en lugar de las cuatro tradicionales: la predicación pura del Evangelio y la debida administración de los sacramentos. La actividad sacramental de la Iglesia es considerada signo de fidelidad al Evangelio y una especie de extensión del mismo, una dramatización de la Palabra de Dios.

En el concepto kerigmático de la Iglesia no se tiene ninguna pretensión de convencer apologeticamente de que la Iglesia sea un signo o sacramento de Cristo o del Reino de Dios. La Iglesia es considerada en tanto en cuanto permanece fiel al Evangelio y juzgada sólo por él. Admitiendo sus propias deficiencias, la Iglesia confía en que, pese a todo, el Evangelio continuará siendo proclamado. Así pues, de las cuatro notas la crucial de todas es la apostolicidad, entendida en el sentido de continuidad con la fe y proclamación de los apóstoles. Los sacramentos y oficios eclesiales están subordinados a la predicación del Evangelio.

Aunque los protestantes evangélicos generalmente recitan el Credo niceno-constantinopolitano en su liturgia, ellos no miran a los cuatro adjetivos en el sentido de que describan a la Iglesia como notas significativas de la verdadera comunidad. Sino que más bien estos términos designan dones que la Iglesia cree que tiene gracias a la promesa del Espíritu Santo.

Especificar los criterios de la Iglesia verdadera en términos de la Iglesia servidora sería una tarea estimulante. Las cuatro notas posiblemente serían interpretadas como características de la nueva creación o del Reino de Dios, más bien que como enfocadas directa e inmediatamente a la Iglesia. El Reino de Dios es visto como un régimen de universal fraternidad, que en su intención abarca a todos los hombres e incluso a toda la creación.

Así pues, debería ser uno y católico, de todos modos es santo en el sentido de que es un don de Dios y une al hombre y a Dios. En un cierto sentido el Reino de Dios puede ser llamado apostólico, si por apostólico se entiende la continuación de lo que Dios empezó en Cristo Jesús.

Puesto que el Reino nos viene en Cristo resucitado, el cual fue el primer fruto de la nueva creación cada extensión del Reino es vista como una extensión del Señorío de Cristo.

La Iglesia, como servidora del Reino, debe tener una cierta unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad en sí misma. La unidad que debe tener es la de un equipo que trabaja conjuntamente para la realización del Reino. Más que el lugar en el que se asienta la santidad, la Iglesia debería ser un catalizador de santidad en la comunidad humana.

La Iglesia servidora debería preocuparse de acabar con la alienación, reconciliar a los hombres consigo mismos, con los hermanos y con Dios. Finalmente la Iglesia debería ser apostólica para continuar la labor por la extensión de lo que ya anticipadamente hemos visto en Cristo. Con palabras de Pannenberg:

Solamente cuando la catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia son entendidas como asunto de fe —y no una mera cuestión de hecho— es cuando ambas pueden aparecer como realizándose en el presente. Así es como pasan a ser signo del reino de Dios que viene en cuyo servicio se asentaron tanto la misión de los apóstoles como la del propio Jesús, y con cuya venida se realizará la perfecta sociedad, verdadera y católica, en la que ya no habrá divisiones entre Iglesia y comunidad política¹⁹.

A partir de las consideraciones que hemos ido haciendo a lo largo de este capítulo, parece que podemos asentar como evidente que mientras que todos los cristianos distinguen entre la «verdadera» Iglesia y las realizaciones sociológicas de la misma, todas ellas necesariamente deficientes, no hay acuerdo general sobre lo que es la verdadera Iglesia o en qué forma se la puede reconocer. La mayor parte estaría de acuerdo en admitir que los atributos señalados en el credo pueden ser tomados como criterios, pero estos cuatro atributos son entendidos de maneras completamente diferentes de acuerdo a cada una de las cinco clases o modelos eclesiológicos de los que hemos venido hablando a lo largo de este libro.

Las divergencias más fundamentales se producen entre el modelo institucional y los otros cuatro. El modelo institucional identifica la Iglesia verdadera de una manera enteramente dialéctica con un determinado cuerpo existente, el cual, según su criterio, pasa a ser sustancialmente la Iglesia de Jesucristo.

Por el contrario, los otros cuatro modelos en virtud de su propia lógica interna tienden a describir los atributos de la verdadera Iglesia como ideales que hasta un cierto sentido están encarnados en la historia, gracias a la tarea de Jesucristo y a la presencia del Espíritu Santo en las comunidades que aceptan que Jesús es el Señor. Pero todas estas eclesiologías saben reconocer que la Iglesia de Jesucristo no se encuentra perfectamente realizada en ningún lugar determinado en la tierra, y que, por lo tanto, cualquier tipo de cuerpo eclesiológico existente en todo caso ha de ser deficientemente aceptado como la Iglesia de Jesucristo.

Al final de los tiempos, la Iglesia sí que llegará a ser una Iglesia «sin mácula ni arruga». Pero esto sucederá solamente cuando sea la esposa adornada completamente para salir al encuentro de su Esposo. Pero mientras tanto que esto tenga lugar, cada uno de los diversos cuerpos que asumen el nombre de Iglesias se quedan muy cortos en comparación con la realidad a la que intentan aproximarse y siempre y de una manera necesaria están viciados con elementos extraños impropios de la «Iglesia» definitiva.

El Concilio Vaticano II favoreció la toma de una posición de compromiso. De acuerdo con la postura mantenida por la Iglesia vista con una óptica institucional, el Concilio mantiene que la única Iglesia verdadera de Jesucristo subsiste en la tierra dándose en la Iglesia católica.

Pero al mismo tiempo que hace esta anterior afirmación, se sitúa en una postura de acuerdo con los otros modelos y admite que la Iglesia católica es ella a su vez imperfecta, que ella así se siente, en tanto que es la realización de la Iglesia de Jesucristo²⁰.

LA IGLESIA Y LAS IGLESIAS

El Concilio Vaticano II, como hemos visto, tomó una decisión de las que hacen época cuando sustituyó en el artículo 8 de la *Lumen Gentium* el término «subsistens in» por el término «est». La elección de la terminología pudo ser realizada con la intención de admitir cierta oportunidad para las diversas interpretaciones. Personas comprometidas en Iglesias antiestéticamente opuestas en sus eclesiologías podrían de esta manera entender el término de manera que resultara aceptable para todos. Desde un punto de vista institucional, «subsistens in» podría ser interpretado en el sentido «continúa existiendo» y de esta manera continuaría siendo prácticamente sinónimo de «es». Pero en el contexto de *Lumen Gentium*, en su capítulo 1º, que favorece el modelo sacramental, la identidad podría ser vista como algo cualitativamente imperfecto. En el contexto del artículo 8º, de todos modos la expresión implica que algo de la Iglesia se realiza en las comuniones católicas no romanas¹.

Todo esto suscita la cuestión de cómo la Iglesia Católica Romana puede concebir y expresar la relación entre su propia comunión y los demás cuerpos cristianos. ¿Dice aún ella que la Iglesia católica romana y sólo ella es la institución histórica que constituye hoy la Iglesia de Jesucristo?

¿O se da en ella solamente de una manera plena y en las otras solamente de una manera parcial el ser de la Iglesia verdadera? O finalmente, ¿es que la Iglesia de Jesucristo es un concepto inclusivo que abarca de la misma manera a diversas denominaciones, una de las cuales es la Iglesia católica? Según la manera como se conciben las relaciones entre la Iglesia y las iglesias, cada uno tendrá una visión particular de qué es la unidad de la Iglesia y cuál es el ideal de unidad al que debemos tender.

Un dato fundamental del problema es que en cierto sentido la Iglesia debe ser una sola. Como hemos visto, es algo que queda bien definido en los credos. Según el Nuevo Testamento hay uno sólo, y no puede haber más que uno. Cuerpo de Cristo, un solo rebaño, un único Templo, un nuevo Israel, un nuevo Pueblo de Dios. Todas estas imágenes connotan unidad. Quedaría fuera de la cuestión tal como la planteó Cristo si hubiera varios cuerpos, varias esposas, diversos nuevos Templos o nuevos Israeles.

Más aún. Jesús rogó para que hubiera un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16) y para que todos sus discípulos fueran uno como El y el Padre eran uno sólo (Jn 17,21). Pablo se gloriaba en el hecho de que los cristianos, puesto que no tenían nada más que un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo (Ef 4,5), de que todos fueran miembros unos de otros (Rom 12,5). Es tan íntima esta amistad, decía él, que entre los cristianos no hay ni judíos ni griegos, ni esclavos y libres, ni hombres y mujeres (Gal 3,28). Todas las diferencias nacionales y raciales, todas las distinciones de sexo y edad, de clases sociales, se difuminan ante el hecho trascendental de la unidad en la fe en Cristo. El que la Iglesia se divida es algo imposible, deduce Pablo, de la misma manera que es imposible que el propio Cristo se divida (cfr 1 Cor 1,13).

La unidad del cuerpo de Cristo, sin duda, deja lugar para una multiplicidad de congregaciones locales que, de acuerdo con el Nuevo Testamento, se las puede dar el nombre de «iglesias». Pero este nombre excluye una pluralidad que implique denominaciones rivales y conflictivas, de manera que se rechacen entre sí la doctrina, los ministerios o los sacramentos. De todos modos, casi desde el principio estos cuerpos divididos han sido la condición de hecho de la cristiandad. Lo que teóricamente sería un caso anormal ha pasado a ser en la práctica la pauta normal y esta anormalidad está pidiendo una explicación real de la división.

En este primer capítulo no intentaremos plantear una exhaustiva discusión de una cuestión tan compleja, que ha sido el tema de muchos libros que hemos leído, sino que más bien no haremos sino plantear la cuestión en perspectiva viendo cuáles son las posiciones que ante ella toman los cinco modelos eclesiológicos que hemos venido analizando hasta ahora.

El modelo institucional, tomado aisladamente, es el menos favorable al ecumenismo. En abstracto no habría ningún inconveniente en aceptar el que pudiera haber toda una serie de organizaciones autónomas que tomaran colectivamente el compromiso eclesial. Pero si una de ellas mantiene, por las razones antes descritas, que no existe sino una Iglesia en el pleno sentido de la palabra y combina esta afirmación con la de que la Iglesia es necesariamente una organización

societaria, de todo ello se sigue necesariamente que una sola denominación puede pretender que es la Iglesia de Cristo.

Cualquiera que acepte la eclesiología postridentina, ha de reconocer que esta lógica es evidente. Para Belarmino, como hemos visto, la Iglesia es esencialmente una sociedad esencialmente una. De aquí se sigue que quienes están divididos en la fe y en el gobierno no pueden vivir en un mismo cuerpo como éste y por lo tanto no pueden vivir la vida del único divino Espíritu»².

Los documentos papales de finales del papado de Pío XII niegan frecuentemente que el término «iglesia» en su sentido teológico propio pueda aplicarse a los cuerpos que no están en unión con Roma. Ninguna otra posición parece que puede ser compatible con la afirmación de la *Humani Generis* que «el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia romana son una misma cosa»³.

Los adheridos a este institucionalismo exclusivista tendrán necesariamente una interpretación diferente de los otros de lo que se entiende por apostolado de la unidad cristiana. Esto quedó expresado de una forma clásica en la encíclica de Pío XI *Mortalium animos* (1928), en la que se hace una vigorosa condenación del movimiento ecuménico, tal como se le veía con los ojos de Roma. El Papa critica a quienes remontan las barreras entre las cristiandades buscando «acuerdos fraternales en ciertos puntos de doctrina que forman una base común de la vida espiritual». Los congresos abiertos a todos los que invocan el nombre de Cristo, según la Encíclica, no pueden llevar a la unidad deseada por Cristo para su Iglesia, sino que son subvertidores de los fundamentos de la fe católica.

Así pues, venerables Hermanos, es claro por qué esta Silla Apostólica no ha permitido nunca a sus miembros tomar parte en asambleas de no católicos. No existe sino un solo camino por el que puede alcanzarse la unidad de los cristianos y éste no es otro que fomentando la adhesión a la única Iglesia verdadera de Cristo de aquellos que se encuentran separados de ella, puesto que ellos se han separado en el pasado de la única Iglesia verdadera⁴.

La forma de entender la Iglesia en el esquema institucional, de todos modos, admite diversas variantes más favorables al diálogo ecuménico. Una de estas variantes podría ser la teoría de las Ramas de la Iglesia, planteada por Edward B. Pusey y otros anglo-católicos del siglo XIX. Mantenían que la verdadera Iglesia de Jesucristo existe hoy en forma de tres comuniones divididas: la romana católica, la ortodoxa y la anglicana. Las tres habían conservado en lo esencial la pureza y la totalidad del depósito de la fe, sacramentos y ministerios. La teoría de las Ramas fue condenada por Pío IX. En una carta del año 1864 a los obispos ingleses, el Santo Oficio afirmaba que no hay otra Iglesia católica que la construida sobre Pedro⁵. Por nadie que se adhiera a la doctrina de Bellarmino sobre la Iglesia como sociedad visible podía ser aceptable la teoría de las Ramas.

Una segunda variante de la teoría institucional —teoría que llegó a ser predominante en el movimiento ecuménico de los años 1940— encontró mejor acogida en la enseñanza oficial de Roma. Según esta doctrina, la Iglesia de Cristo que existe únicamente en plenitud en una sola Iglesia, existe con todo de una manera real aunque deficientemente en otras comuniones, tanto más cuanto que ellas también poseen ciertos dones o rasgos de la única Iglesia verdadera. El Comité Central del Concilio de las Iglesias, en sus afirmaciones de Toronto 1950, aceptaba esta idea:

Generalmente se dice en unas iglesias que las otras iglesias tienen elementos de la verdadera Iglesia que en algunas tradiciones se les llama «vestigiae ecclesiae». Entre tales elementos se encuentran la predicación de la palabra de Dios, las enseñanzas de las Sagradas Escrituras y la administración de los sacramentos. Estos elementos son algo más que meros vestigios pálidos de la vida de la verdadera Iglesia. Hay un hecho de real promesa y proporciona una oportunidad para luchar en pro de una franca y fraternal intercomunicación en pro de la realización de una más plena unidad⁶.

Más de diez años más tarde, el Vaticano II, en su Decreto sobre Ecumenismo, aceptaba esta idea de una realización, aunque debilitada, de la Iglesia de Cristo, en las comunidades no católico-romanas. El Concilio reconoció:

Algunos, e incluso muchos, de los más importantes lazos que construyen la Iglesia y la dan vida pueden existir fuera de las fronteras visibles de la Iglesia católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, esperanza y caridad, juntamente con otros dones del Espíritu Santo y otros elementos visibles. Todos ellos vienen de Cristo y llevan a él, pertenecen por derecho a la única Iglesia de Cristo⁷.

El Vaticano II, al aceptar este institucionalismo inclusividor daba un cierto reconocimiento limitado a las iglesias y comunidades eclesiales que no están en unión con Roma, al reconocer que tiene un valor salvífico para sus miembros. El Concilio aplica el término «Iglesia» sin dudar a los ortodoxos y a las Iglesias Orientales. Sin afirmar que lo sean en un pleno sentido algunas Iglesias Protestantes, el Concilio tampoco lo niega. Sino que más bien dejó toda la cuestión abierta refiriéndose a las Iglesias separadas y las Comunidades eclesiales del Occidente». ¿Quiso decir el Concilio que

todos, excepto ciertos cuerpos no protestantes, tales como los componentes de la Iglesia de los vetero-católicos, no eran sino «comunidades eclesiales»? Esta interpretación sería completamente de acuerdo con todo lo que dice el Concilio, pero no es la única interpretación posible. Parece mejor decir que el Concilio dejó deliberadamente abierta la cuestión. Desde un punto de vista puramente institucional, podría argüir que no es suficientemente ortodoxa la fe, que no hay suficiente vida sacramental o que no hay suficiente continuidad con el ministerio apostólico en las comunidades protestantes para que se las pueda llamar Iglesias⁸. Pero el Concilio Vaticano II, como hemos visto, no acepta una eclesiología puramente institucional. En la medida en que los otros modelos van sustituyendo al único reconocido de los tipos eclesiológicos va habiendo lugar para enfoques más optimistas en referencia a las comunidades protestantes.

Como hemos visto en capítulos anteriores, muchos de los Padres de la Iglesia, desde Ireneo a Agustín, piensan de la Iglesia en el sentido de comunidad mística. Captaron a la Iglesia como algo más amplio que una institución dada, para verla como el lugar donde el Espíritu Santo estaba presente trayendo a los hombres a una fraternidad de fe y amor.

Esta forma de entender la Iglesia como una comunión es coherente con las eclesiologías de los grandes doctores medievales, incluido Guillermo de Auvernia, San Buenaventura y Santo Tomás. Tras un período de olvido, este punto de vista revivió por la visión de los teólogos de la escuela de Tubinga en el siglo XIX y ha prosperado en muchas interpretaciones del siglo XX, en las que se plantea a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo y como el Pueblo de Dios.

Los teólogos protestantes han luchado frecuentemente por resolver la antinomia entre la unidad de la Iglesia y las actuales divisiones de las Iglesias haciendo una distinción entre la verdadera Iglesia, interpretada como la invisible comunión de los creyentes, y las iglesias visibles que son vistas como instituciones humanas. Pablo Tillich hace una aguda distinción entre la «Comunidad Espiritual», a la que él captó como una e indivisa, y las «iglesias», que él las captó como organizaciones humanas mutuamente desunidas. Incluso se negó a dar el nombre de «Iglesia» con mayúscula porque la «comunión espiritual» no tiene un cuerpo organizado, sino que es una realidad mística latente en y detrás las iglesias visibles. La «Comunidad Espiritual», decía, es algo enteramente invisible. Las iglesias visibles ni son una ni tienen por qué serlo⁹.

Este tipo de dicotomía entre la comunión espiritual invisible y la visible, organizada Iglesia fue rechazada muchas veces por el Magisterio de la Iglesia romana. *Mystici Corporis*, por ejemplo, decía:

...Deploramos y condenados el pernicioso error de aquellos que inventan en sus mentes una Iglesia imaginaria —una especie de sociedad que tiene su origen y crecimiento en la caridad—, a la que, un tanto despectivamente, oponen otra, a la que llaman jurídica. Pero esta distinción, que introducen, carece de fundamento... Ya que no puede haber ninguna oposición real o conflicto entre la misión invisible del Espíritu Santo y la comisión jurídica que los dirigentes y maestros (de la Iglesia) han recibido de Cristo. Como cuerpo y alma ambas se complementan mutuamente de un modo perfecto, y tienen su fuente en nuestro Redentor...¹⁰.

Manteniendo una identificación perfecta entre el Cuerpo Místico y la organización visible de la Iglesia en cuanto sociedad, la *Mystici Corporis* afirmó que quien está fuera de la Iglesia Católica Romana por esto mismo está fuera del Cuerpo Místico. El Espíritu Santo «rechaza envolver con su gracia santificante a aquellos miembros que están completamente separados del Cuerpo»¹¹.

En el Concilio Vaticano II el esquema preconiliar *De Ecclesia* reafirmaba la coextensión de la Iglesia como sociedad (*ecclesia societas*) y el Cuerpo Místico de Cristo. Los padres conciliares, de todos modos, mantuvieron que el esquema no hacía justicia a la dimensión mística de la Iglesia, sino que la reducía demasiado a su realidad jurídica. El cardenal Lercaro, por ejemplo, declaró que en el orden existencial e histórico, los aspectos societarios y los aspectos místicos de la Iglesia «no siempre tienen la misma extensión»¹².

Como resultado de esta y otras intervenciones, el texto fue modificado de manera que reconociera los elementos institucionales o societarios como realmente distintos de la realidad mística o espiritual de la Iglesia, al modo como la naturaleza humana de Cristo era distinta y subordinada a la divina¹³.

Esta forma de ver las cosas tiene importantes ramificaciones en relación con el status de las comuniones no romano católicas. Abre la posibilidad de que, pasando por alto todos los defectos institucionales que se pueda pensar que tienen, puedan verificar en un alto grado la naturaleza de Iglesia como comunión.

Incluso aunque uno tenga el criterio de que la Iglesia católica romana y sólo ella, tiene los elementos sustanciales requeridos desde un punto de vista institucional, no se puede ya legítimamente inferir que ella sola es la Iglesia, o que en cada aspecto sobrepasa a todas las otras iglesias. El aspecto

más importante de la Iglesia, de acuerdo a la *Mystici Corporis* y a *Lumen Gentium*, es la dimensión vertical, es decir, la dimensión espiritual de comunión con Dios.

Hablando desde esta perspectiva, incluso un católico romano que mantenga que la unión con Roma es necesaria para la integridad institucional de cualquier iglesia particular pueden, con todo, decir que algunas comuniones no unidas con Roma pueden, desde un punto de vista espiritual o místico, merecer el ser llamadas Iglesias. Desde este punto de vista —aunque quizá sólo desde este punto de vista—, Gregory Baum declara:

«Concreta y actualmente, la Iglesia de Cristo puede realizarse menos, igual o mejor, en una Iglesia separada de Roma que en una Iglesia en comunión con Roma»¹⁴.

De suyo, quizás, debería haber una positiva correlación entre la perfección institucional y la perfección espiritual, ya que la primera no tiene otra razón de ser que el fomentar la segunda. Pero de hecho, puede muy bien suceder que la realidad espiritual de la Iglesia se logre mejor por una institución que en algunos aspectos es deficiente. Lo cual es verdad por tres razones: en primer lugar, la libertad que tiene el Espíritu Santo en distribuir sus gracias con más o menos abundancia como a él le place. En segundo lugar, la libertad de los grupos e individuos que responden más o menos perfectamente a las gracias que se les han dado. Y en tercer lugar, por el hecho de que la Iglesia, aunque pueda tener la doctrina y la estructura esencialmente correctas, puede actual y existencialmente ser muy deficiente en la forma como ella propone la doctrina o en los medios como utiliza las estructuras. Así se puede argüir que mientras las doctrinas de una Iglesia determinada corresponden plenamente con lo que Dios ha revelado, con todo están tan mal afirmadas o interpretadas que no traen a todos los miembros de la Iglesia a una comunión vital de fe. O puede suceder que, aun siendo la estructura papa-episcopal válida o incluso necesaria, con todo que las implicaciones actuales de la misma estén muy alejadas de lo que exigiría su oficio.

De todo esto se sigue el uso incorrecto y la exageración en las consecuencias de las instituciones que, aun siendo correctas, pueden llegar incluso a ser un obstáculo más que una ayuda, para la vida cristiana. Puesto que las estructuras visibles y externas tienen por finalidad servir a la misión de la Iglesia, con lo que deben ser juzgadas constantemente y se deben adaptar al cumplimiento de sus fines.

¿Cómo debe realizarse la unidad cristiana según el modelo institucional? Algunos teólogos, que aceptan la dicotomía entre comunión e institución, mantienen que la Iglesia es ya una, y que esta unidad, en el más profundo sentido, no tiene por qué efectuarse. En muchos documentos del Concilio de las Iglesias el fin del movimiento ecuménico no es considerado como si se tratara de lograr la unidad de los cristianos, sino más bien de manifestar la unidad con que Cristo ha dotado a su Iglesia, como don inalienable¹⁵.

Pero para aquellos que se sienten inclinados a robustecer la necesidad de relación entre los aspectos místicos y los institucionales de la Iglesia, la falta de unidad estructural puede ser captada como obstaculizando gravemente la camaradería espiritual. El amor mutuo y el servicio calan la medida en que los cristianos quieren reconocer mutuamente en Cristo. Para merecer este reconocimiento, los cristianos deben ser verdaderamente responsables a la dirección del Espíritu. Así pues, los dos aspectos, aunque distintos, van de la mano.

De aquellas eclesiologías que miran sobre la Iglesia primariamente como comunión, debemos aprender que la unión entre los Cuerpos cristianos no puede captarse como si se tratara de una asociación entre corporaciones económicas que se asocian por razones puramente pragmáticas, sino que más bien se debe tratar de un reencuentro de hermanos que nunca han perdido su amor. La unidad por la que rezan los cristianos no es algo que debe ser manufacturado como una pieza de tela, sino más bien una vuelta a la conciencia de la unidad que en germen ya estaba ahí gracias a la unidad de Dios nuestro Padre, de Cristo nuestro Salvador y del Espíritu que están en mutua comunión con cada uno de nosotros.

El tercer tipo de eclesiología, basada en la idea del sacramento, lleva a conclusiones similares, pero añade algunas precisiones. Este modelo, recalquémoslo, distingue entre el aspecto de signo de la gracia (*sacramentum*) y la realidad significada (*res sacramenti*), esto último es algo personal y libremente aceptado.

El término Iglesia, de acuerdo a Rahner y Semmelroth, significa las dos cosas, pero primordialmente en la moderna teología católica significa el aspecto de signo. La Iglesia de todos modos no es un signo vacío; significa la realidad de la gracia tanto dentro como más allá de él, la gracia dada por Dios, que ama y quiere la salvación de todos los hombres en Cristo.

Si uno combina esta teoría —como Rahner lo hizo en sus escritos anteriores al Vaticano II— con la idea de que la Iglesia Católica Romana y sólo ella es la verdadera Iglesia, la distinción entre los dos aspectos permite tener un punto de vista moderadamente favorable de la situación de los cristianos no

pertenecientes a la Iglesia Católica Romana. Como Rahner notaba, la realidad invisible de la gracia (*res sacramenti*), en virtud de aquello por lo que existe la Iglesia, puede realizarse de una manera más intensa en personas que estén fuera de la Iglesia, que en personas que están dentro de ella¹⁶. Lo mismo se puede decir de las comunidades que están fuera de la Iglesia. Puede haber comunidades reales de personas que viven, individual y colectivamente, fuera de la gracia de Cristo. Y puede haber comunidades incluso no cristianas animadas de un auténtico amor y que, por lo tanto, participan de la realidad de la gracia. A fortiori se puede decir lo mismo de las comunidades de cristianos externas a la Iglesia católica.

¿Tenemos, pues, que decir que la Iglesia Católica Romana es el sacramento de salvación, pero que la realidad de la salvación se puede encontrar dentro y fuera de la Iglesia católica? Esto es lo que autores como Rahner parece que decían cuando escribían en torno a los años cincuenta, pero estos planteamientos ya han caído en desuso. Incluso si se usa el término «Iglesia» para denotar el signo (*sacramentum*) no se puede restringir a la Iglesia Católica Romana. El sacramento de la Iglesia está constituido por la expresión simbólica, en forma tangible, de la presencia salvífica de Jesucristo. Esta simbolización tiene lugar a través de una serie de acciones, tales como confesiones de fe, lectura de las Escrituras, celebraciones de los sacramentos y servicio caritativo en el nombre de Jesús.

Grupos de cristianos, que hacen estas cosas, están visiblemente consagradas como comunidades de creyentes; son creyentes que mediante su conducta visible muestran de un modo patente la eficacia de la obra salvadora de Cristo.

En un notable trabajo publicado en 1949, Dom Jacques Gribomont, anticipándose a ciertos desarrollos del Concilio Vaticano II, discutía el «status» de las comunidades separadas de la Iglesia Católica Romana. El juzgaba que eran realizaciones imperfectas del sacramento de la Iglesia. Gracias a esta vida sacramental que mantienen, una comunidad cristiana disidente «retiene cierta vida sobrenatural, una especie de consagración invisible que les distingue de las sociedades profanas, exige una vuelta a la unidad, y produce sus efectos de gracia en cada miembro individual que está de buena fe»¹⁷.

A partir de esta teoría sacramental de la Iglesia se puede ir aún más lejos y afirmar que las comunidades no católicas pueden ser llamadas en su sentido teológico «iglesias». Son comunidades visibles en las que Cristo es invocado y en las que Dios es adorado en el nombre de Jesús. Este solo hecho las da ya un cierto estado sacramental. Son signos del acto Redentor de Dios en Cristo, lugares en los que la fe cristiana y la caridad alcanzan una cierta tangibilidad histórica.

Desde este punto de vista se puede esperar que se den unos planteamientos menos jurídicos y más sacramentales a la cuestión de la validez de los ministros de las diversas iglesias del que ha prevalecido en la eclesiología de la Iglesia Católica Romana. ¿Es que acaso no es un ministro el que se siente llamado por el Espíritu Santo, y el que por consentimiento de una comunidad de creyentes actúa públicamente en su nombre, acaso no es más que una persona privada? ¿Se puede de un modo responsable dictaminar que su ministerio es, de acuerdo a la famosa frase de la *Apostolicae curae*, «nulo e inválido»? Como veremos en el próximo capítulo, en la teología romana no hay lugar para una teoría del ministerio que esté libre del juridicismo característico del pensamiento romano del siglo XIX.

Permítasenos dar un paso más, diciendo que las Iglesias no católicas son realizaciones imperfectas del sacramento de la Iglesia. Algunas de ellas se sentirían incluso deseosas que se les diera esta consideración. Pero el católico romano que hace esta afirmación debe mantenerse en guardia contra el peligro que implicaría el que tomara demasiado en serio que su propia iglesia es la perfecta a todos los respetos. El grado en que una Iglesia dada abarca sacramentalmente la realidad de la verdadera Iglesia varía de un lugar a otro y de un tiempo a otro. La Iglesia Católica Romana, como las otras comuniones, es en todo momento susceptible de mejorar en cuanto lugar simbólico en el que se realiza la Iglesia de Cristo.

Tomando en consideración lo que se ha dicho en el capítulo anterior sobre la realidad pecadora de la Iglesia y su capacidad de reforma, encontraremos posible ponernos de acuerdo con Hans Küng cuando dice que ninguna Iglesia empírica se identifica con la Iglesia de Cristo de un modo absoluto. «¿Es ella la única Iglesia —pregunta él— cuando está claro, cuando se mira a sí misma el hecho de que en algunos aspectos no es la ecclesia, sino únicamente *vestigium ecclesiae* y precisamente cuando puede suceder que eso que se encuentra en ella únicamente en forma de vestigio se da realizado de una manera plena en otras Iglesias? Sobreestimarse de esta manera sin duda alguna es posiblemente un signo del boato farisaico, de falta de rigor y de impenitencia»¹⁸.

Desde el punto de vista de su propia tradición, un católico romano gustará decir que en su propia comunión existen una serie de aspectos que hacen a su Iglesia el que sea de un modo más perfecto el sacramento de Cristo. Se trata de su cuerpo de obispos en comunión con la Sede Romana, El papado, en cuanto participación en el oficio de Pedro, ha servido durante muchos siglos como signo

importante y ha sido la salvaguarda de la unidad interior y de la misión universal de la Iglesia como un todo. Pero otras iglesias que carecen de este particular signo de unidad, catolicidad y apostolicidad pueden muy bien realizar admirablemente el ser sacramentos de la Iglesia. Algunas de estas iglesias han conservado signos visibles de la sucesión apostólica en el ministerio a través de ritos litúrgicos apropiados.

Si seguimos el modelo sacramental, concebiremos a la reunión cristiana de una manera más bien diferente que en los otros dos modelos precedentes. En el modelo institucional, puede suceder que no haya lugar para la reunión orgánica, sino sólo para la conversión. No habría nada positivamente cristiano en otras denominaciones que el catolicismo romano no pretendiera tener en un grado aún más alto. Así pues, todos los cambios y todas las concesiones tendrían que venir del lado no católico en el sentido de alistarse a la «verdadera iglesia». En el modelo de comunión, la unidad visible pasaría a ser considerada como una cosa no sustancial para la realización de la Iglesia o comunión espiritual, aunque sería un aspecto que sería visto como una manifestación deseable.

En esta visión sacramental, puede reconocerse que los grupos cristianos no unidos con Roma pueden pertenecer a la Iglesia visible, porque la Iglesia de Jesucristo se realiza hoy históricamente en muchas iglesias, algunas de ellas no en unión con Roma. Estas Iglesias, por razón de su división mutua, fallan a la hora de hacer visible la unidad de la Iglesia Una, y desde este punto de vista son deficientes en cuanto signo de Cristo. Para que se realice la unidad de la Iglesia de una manera sacramental apropiada, debe producirse la reconciliación entre las Iglesias, debe restablecerse la comunión entre unas y otras. Así, la reunión cristiana es concebida no tanto como el retorno de la oveja descarriada al único redil (al modo del primer modelo), ni como la manifestación de algo que ya existe de una manera oculta (como en el segundo modelo), sino como una restauración de la comunión visible entre grupos de cristianos que se necesitan los unos a los otros para lograr que ninguno de ellos pueda resultar un sacramento de Jesucristo inadecuado.

El cuarto enfoque de la Iglesia, tal como lo hemos visto, es el característicamente protestante, es también, podemos extrañarnos, el más favorable para las iglesias protestantes. Pese a que les pueda faltar algo de sacramentalidad, con todo, ellos son las más eminentes iglesias del mundo. Ellos veneran las Escrituras, confiesan el Señorío de Jesucristo, y se especializan en el ministerio de la predicación. Como congregaciones de fe y testimonio, en muchos casos lo consiguen mejor que las congregaciones romano-católicas. En muchas partes del mundo los predicadores más reformados son en su mayoría protestantes.

En Estados Unidos, muchos católicos educados atienden a los cultos protestantes y oyen sus sermones o sus emisiones de radio o televisión a causa de la superioridad de los predicadores protestantes.

¿Son estas congregaciones, iglesias desde el punto de vista de la teología romano-católica? ¿Son realizaciones de la verdadera Iglesia de Jesucristo? Las diferentes respuestas que se den a la cuestión dependen en gran medida de los modelos eclesiológicos que se propongan. Si se concibe a la Iglesia de acuerdo a los auténticos principios del cuarto modelo, como una comunidad de fe y testimonio sostenida por la presencia activa del Señor, sin duda alguna que muchas comunidades protestantes merecen el nombre. El Nuevo Testamento parece autorizar esta utilización, citemos a modo de tipo el dicho de Jesús: «Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,2).

El tipo congregacional de eclesiología que tiende hacia una teología centrada en la proclamación no están siempre profundamente vinculado con la unidad visible. Cada congregación tiende a ser vista como una realización autónoma, transitoria e imperfecta de la Iglesia de Jesucristo, traída a la vida por la presente proclamación de la palabra. En una eclesiología así, no parece que sea urgente el establecer lazos institucionales firmes entre las diversas congregaciones y mucho menos aún convergerías en una unidad que abarque todo dentro de una iglesia institucional.

Por otra parte, los eclesiólogos de esta escuela son plenamente conscientes de que la presente división de las Iglesias es la gran prueba de su fallo en escuchar la palabra de Dios. Así se expresa Karl Barth:

Para la realización de la fe en la única Iglesia frente a la realidad de la desunión, el paso decisivo es que las iglesias divididas tratan honesta y seriamente de oír la voz del Señor y que tratan de oír y quizá de hecho oyeran, la voz de los otros. Allí donde una Iglesia hace eso, en su propio lugar y sin dejar su sitio, se está ya en el camino de la única Iglesia»¹⁹.

Ninguna Iglesia puede señalarse a sí misma y decir: «Miradme, yo soy la verdadera Iglesia». Sino que más bien en esta eclesiología cada uno debe confesar que él no ha llegado aún a ser en un sentido pleno la Iglesia de Jesús. Con respecto a los otros, cada uno debe decir: «Enseñame a ver lo que debo hacer con el fin de que logre ser de una manera menos falsa la realidad de la Iglesia».

Las Iglesias se pueden intercomunicar de una manera beneficiosa amonestándose mutuamente y corrigiéndose unas a otras a la luz del Evangelio. Ninguna Iglesia, ni siquiera la que se juzgue ser «la mejor» en su doctrina y en su adoración puede tomarse como norma de nada. La única norma válida es la palabra de Dios, y la palabra de Dios sólo puede identificarse dialéctica o paradójicamente con la palabra de cualquier hombre que se propone proclamarla. Así, pues, el camino para la unidad no es otro que el de Cristo, el cual es el camino por excelencia.

La unión no es algo para lograrlo primariamente por medio de negociaciones entre las iglesias. Sino que la «continua conversación» de todas y cada una de las congregaciones con Cristo, que es la fuente de la única unidad verdaderamente fecunda que debemos intentar lograr.

La interpretación kerigmática de la Iglesia añade una nueva dimensión al ecumenismo que se encuentra en cierta medida en tensión con los puntos de vista institucional, comunal o sacramental de los modelos anteriores. En último término debemos admitir que esta teoría proporciona un útil suplemento que ayuda a acentuar ciertas verdades que las otras teorías tienden a dejar en la sombra. De todos modos, tomada de un modo aislado, esta eclesiología acentúa demasiado la importancia y la suficiencia de la sola palabra. Las palabras por sí mismas pueden fácilmente ser inauténticas (cfr Mt 21,28-32). El hombre llega a su plenitud, se expresa y comunica además de otras muchas maneras. La predicación es, pues, uno de los muchos elementos de la Iglesia.

El quinto modelo, el que pinta a la Iglesia como una servidora, emerge ecuménicamente en el Movimiento de Vida y Acción, dirigido por el gran obispo luterano sueco Nathan Söderblom. Este movimiento se fundó bajo la premisa de que la división de la cristiandad no se subsanaría en tanto que las iglesias no se aliaran para servir al mundo. El slogan del movimiento era: «La doctrina divide, el servicio une». El Movimiento Vida y Acción es digno de admirar por pronto reconocimiento de la responsabilidad de las iglesias sobre el mundo entero y para la vida total de la Humanidad.

Desde 1920 ha quedado claro que el eslogan original «La doctrina divide, pero el servicio une» es algo que puede confundir. El servicio cristiano puede brotar de una convicción participada y así en un cierto sentido de una doctrina. El servicio a su vez ayuda a clarificar el entendimiento que cada uno tiene del Evangelio y en este sentido lleva a la renovación doctrinal. Pero la preocupación de Vida y Acción por el servicio ayuda para eliminar una concepción de la doctrina excesivamente abstracta y estática.

El Vaticano II, como hemos visto, en una gran medida acepta la imagen de la Iglesia como servidora. El Decreto sobre Ecumenismo dejó clara la estrecha relación entre la función de servicio de la Iglesia y el logro de la unidad:

La cooperación entre todos los cristianos expresa de un modo vívido el lazo que realmente les une y deja en un más claro relieve los trazos de Cristo Servidor. Dicha cooperación que ha empezado ya en muchos países, debería desarrollarse de un modo creciente, particularmente en las regiones en las que está teniendo lugar una gran evolución social y tecnológica... Los cristianos deberían también trabajar juntos en el uso de cualquier medio que sirva para dominar las grandes calamidades de nuestro tiempo, tales como el hambre, los desastres naturales, el analfabetismo, la pobreza, la falta de alojamientos y las desigualdades en la distribución de las riquezas²⁰.

Este mismo punto de vista se reitera en el *Decreto sobre la actividad misionera*:

En la medida en que sus creencias son comunes (todos los cristianos), pueden hacer antes las naciones una profesión común de fe en Dios, en Jesucristo. Pueden colaborar en proyectos técnicos y sociales comunes, lo mismo que proyectos culturales e incluso religiosos...

Esta colaboración debería entenderse no sólo entre las personas privadas, sino también, según el juicio de los obispos locales, entre las Iglesias y las comunidades eclesiales y sus empresas²¹.

En un capítulo anterior hemos visto cómo la teología postconciliar, tanto la protestante como la católica, han aceptado una orientación más secular. La Iglesia frecuentemente es vista como un agente para la transformación del mundo según los trazos del Reino de Dios.

En la medida en que los creyentes de las diferentes confesiones participan en una entrega similar al servicio de los valores de la justicia, la paz, la libertad y el amor fraterno, se encuentran juntos en una comunidad de acción que trasciende sus presentes barreras denominacionales y prepara el camino para una más rica unidad en la fe y en la adoración.

Desde 1966 se ha producido un gran incremento de la colaboración para los fines seculares en el plano institucional. Organizaciones tales como «Sodepax», «El Comité sobre la Sociedad», «Desarrollo y Paz», «Justicia y Paz» juntan esperanzadamente a la Iglesia romana y al Concilio Mundial de las Iglesias, han logrado construir fines sólidos y realistas para la acción ecuménica en favor de los pueblos subdesarrollados del mundo. En los Estados Unidos algunos de los movimientos más vitales en

Ecumenismo en la década pasada han florecido de la entrega común a la actividad en favor de los derechos civiles, la provisión de alojamientos y la paz.

Robert McAfee Brown, un líder del movimiento ecuménico secular, decía que muchas veces cuando protestantes y católicos iban juntos en marchas y demostraciones con fines sociales: «algunas veces se sienten mucho más próximos unos a otros que lo que se sienten los miembros no comprometidos de sus respectivas comunidades que prefieren quedarse en casa... Si Martín Lutero hizo una revolución en el siglo XVI que separó a católicos y protestantes, Martín Lutero II ha planteado una revolución en el siglo XX que está volviendo a juntarlos de nuevo²².

Lewis S. Mudge, otro presbiteriano destacado propugnador del ecumenismo secular, dice que la presencia de Cristo se fundamenta

Allí donde lo cristianos, a impulso del Evangelio, descubren que pueden involucrarse creativamente en las luchas del mundo y en consecuencia tener una presencia que celebrar... La presencia de Cristo en el contexto social es una presencia *en, con y bajo*, estructuras y acontecimientos. Es detectada no por análisis desapasionados, sino por involucraciones personales, que, con la aceptación por parte de los otros hermanos, pueden llegar a hacerse eucarísticos²³.

Desde una perspectiva católico romana, Bernard Lonergan arguye que congénitamente la Iglesia es una comunidad constitutiva y efectiva no menos que cognoscitiva.

«Es constitutiva en la medida en que cristaliza los profundos dones del amor en la comunidad cristiana. Es efectiva en la medida en que dirige el servicio cristiano hacia la comunidad cristiana para traer el Reino de Dios»²⁴.

La división entre iglesias, observa este mismo autor, se produce fundamentalmente en el terreno cognoscitivo más que en el constitutivo o en los factores efectivos. Así pues, ecuménicamente es de importancia crucial para los cristianos actuar juntos «en la realización de las tareas redentoras y constructivas de la Iglesia Cristiana en la sociedad humana»²⁵.

Muchas personas que aceptan plenamente la idea de un servicio generoso al mundo piensan que este terreno no es fructífero para el ecumenismo. Ven el servicio secular no como algo específicamente cristiano, sino como un terreno en el que los cristianos tienen la misma razón de actuar que el resto de las personas de buena voluntad. Existen ciertas bases para esta postura. Los cristianos no deberían limitar su colaboración a sus compañeros cristianos, sino que deberían buscar cualquier posible camino para juntar las fuerzas con todos los hombres de conciencia y buena voluntad a lo ancho del mundo.

Por otro lado, debería haber algo distintivo en el servicio cristiano. El *Raport* de Nueva Delhi, editado por la Asamblea del Concilio de las Iglesias en 1961, argüía que la preocupación de los cristianos por el mundo brotaba de un reconocimiento en la fe de que Dios libremente amaba al mundo, y es una respuesta a este Dios que primero nos amó a nosotros. Viene inspirado por el ejemplo de Cristo, el Señor Servidor²⁶. En la Asamblea de Upsala del Concilio Mundial de las Iglesias en 1968, en su *Raport* sobre el Espíritu Santo y la Catolicidad de la Iglesia, afirmaba que la unidad de los hombres:

«Se basa para los cristianos no solamente en la creación por un único Dios a su imagen y semejanza, sino además en Jesucristo que se hizo hombre por nosotros los hombres, fue crucificado, y que constituyó la Iglesia, que es su cuerpo como una nueva comunidad de nuevas creaturas»²⁷.

Se podría trabajar sobre estas afirmaciones manteniendo que el cristiano tiene una visión especial de la dignidad inherente de cada persona humana, un ideal distintivo de unidad y de paz entre todos los hombres, una única forma de libertad, un significado especial para el valor del sufrimiento y del sacrificio y una esperanza única de que al final de los tiempos Dios establecerá el Reino en plenitud. El coraje, la esperanza y el valor ante el riesgo y el sacrificio que deben seguir al hecho de que se viva una vida cristiana son cosas especialmente necesitadas por el mundo de nuestros días.

No parece imposible que los cristianos puedan encontrar por medio de la cooperación que son capaces de impregnar el mundo con estos valores. Pero si llega a suceder que los cristianos encuentran que no tienen nada distintivo que ofrecer, esto no debería ser motivo para que dejaran de cooperar con aquellos que tienen tanto que ofrecer como ellos.

Antes de acabar este capítulo parece importar que notemos que la dimensión escatológica de la verdadera Iglesia, considerada en nuestros dos capítulos anteriores tiene una importante participación en el modo como describe cada uno la relación entre la Iglesia y las iglesias. En algunas eclesiologías recientes, la verdadera Iglesia es vista como un proyecto que ni está ni estará nunca acabado en la historia, aunque puedan existir comunidades e incluso lugares en los que la iglesia «está llegando a ser» en la medida en que están continuamente convirtiéndose a la vida de Cristo. Edmund Schlink, en el parágrafo que inicia su famoso mensaje a la Conferencia Fe y Orden de Lund en 1952 daba expresión gráfica a este punto de vista:

La Iglesia se encuentra en su camino entre la primera y segunda venida de Cristo. Ella está en su peregrinaje hacia su Maestro que va a venir de nuevo. Ella no sabe qué cosas le pueden suceder en el camino de este peregrinaje. Pero ella sabe con certeza que el fin de esta marcha será en su Maestro, Señor del Mundo, y dominador de cada uno de sus adversarios. Así pues. El reunirá a todos los que han de ser suyos, de todas las naciones, de todas las tierras, de todas las edades y con ellos celebrará la gran Cena del Señor. Después, tras todas las luchas y discordias, se producirá un solo rebaño y un solo Pastor²⁸.

La visión escatológica de Schlink de la Iglesia, aunque tuvo considerable influencia en los pronunciamientos del Concilio de las Iglesias de Evanston en 1954 y en el de Nueva Delhi de 1961, encontró considerable resistencia por parte de las escatologías de las Iglesias Católica Romana y de la Ortodoxa.

Tomás Sartory acusaba a Schlink de hacer «un escape en la escatología», una «fuga al intramundano de la fe protestante» y de esta manera caer en el profetismo precristiano del Antiguo Testamento²⁹.

Sin citar a Schlink como adversario, Hans Küng advierte de que un prematuro recurso a las consolaciones de la escatología puede debilitar los esfuerzos de los cristianos para superar sus divisiones aquí, en la tierra³⁰.

La delegación ortodoxa en Evanston disintió del informe de la mayoría sobre la base de que la unidad de la Iglesia no debería describirse como una mera esperanza escatológica, sino como «una realidad presente que llegará a su consumación en el último día»³¹.

Estas críticas no carecen de validez. Un escatologismo exagerado por el que se concibe a la Iglesia como una entidad meramente escatológica, puede despreocuparse de las condiciones del nuevo orden de salvación, en que Cristo ha establecido definitivamente a la Iglesia como realidad tangible, social intrahistórica. De todos modos, es verdad y estamos en deuda por este enfoque de los escatologistas, que la Iglesia en cuanto realidad presente no puede ser entendida adecuadamente sin hacer referencia al fin escatológico hacia el que tiende. Ya hemos visto cómo el Concilio Vaticano II, en muchos documentos, afirma que la Iglesia logrará su plena perfección solamente cuando llegue a la gloria del cielo.

Aludiendo a la afirmación del Documento sobre Ecumenismo que dice que la Iglesia está aún «tendiendo hacia la plenitud con la que nuestro Señor quiere que se enriquezca su cuerpo a lo largo de los tiempos»³², Heribert Mühlen infiere correctamente que la Iglesia ya nunca se entenderá a sí misma como una especie de centro estático de una perfecta uniformidad institucional, en torno a la cual el resto de las Iglesias deberán agruparse (aquellas que tienen más elementos comunes situadas más cerca del centro), pero ahora por el contrario es vista más bien «juntamente con las Iglesias separadas como aún en el camino de la realización activa y de la manifestación de esa incomprensible realidad de la existencia histórica del Espíritu de Cristo que se hará visible solamente en el curso total de la historia»³³.

Walter Kasper, de un modo parecido, ha observado la importancia ecuménica de esta escatología orientada hacia la Iglesia:

Mucho más importante (que la cuestión de si las comunidades separadas deben o no ser designadas con el nombre de «iglesia») es una visión fundamentalmente teológica de las relaciones entre las iglesias y la Iglesia, un enfoque que ya no vuelva a tratar las relaciones de una manera estática o jurídica, sino que lo haga de una manera fundamentalmente dinámica y bajo las perspectivas de la historia de la salvación. La unidad y la catolicidad de la Iglesia son siempre y en todo caso, cosas aún «in fieri», que se están haciendo, que siempre continuarán siendo como una tarea a realizar. La solución no puede estar ni en una absorción mutua ni en una simple integración de las comunidades eclesiológicas individuales, sino más bien en la constante conversión de todas esas comunidades e individuos, es decir, en la puesta a punto para llegar a hacer realidad el gran acontecimiento de la unidad, ya anticipado en gracia y signo y que ocurrirá desde siempre y para siempre en la obediencia al único evangelio tenido como norma suprema y final en y sobre la Iglesia³⁴.

El hecho de que la unidad cristiana sea una idea escatológica no nos debería con todo detener, sino que, por el contrario, más bien debería sernos motivo mayor para que buscáramos la realización del mismo mediante un camino de participación y representatividad en la realización a lo largo del ancho mundo de esa realidad que es la Iglesia.

La unidad de las Iglesias, tal como lo hemos visto en el capítulo octavo, es al mismo tiempo un don y una tarea. Si no llegara a haber unidad cristiana no habrá Iglesia sobre la Tierra... si llegara a haber perfecta unidad querría decir sencillamente que la parusia ya había tenido lugar. En la medida en que nosotros trabajamos en el tiempo intermedio entre la fundación y la llegada a su

complementación total de la unidad de la Iglesia, nosotros no tenemos otra tarea que realizar, sino promover la auténtica unidad por medio de las diversas rutas y métodos que nos pueden sugerir a cada uno de los diversos modelos de eclesiología a los que cada uno de nosotros de un modo legítimo podemos vincularnos.

Ninguno de estos enfoques es inválido, ninguno superfluo e igualmente ninguno de ellos es él solo suficiente.

ECLESIOLOGIA Y MINISTERIO

Para fines prácticos, todas las comunidades cristianas no pueden por menos de tener oficiales o funcionarios que de un modo regular ejercen un ministerio especial.

Es difícil discutir este ministerio especial sin prejuizar ya el resultado con el mero uso de una determinada terminología. Los diversos términos, tales como ministro, pastor, sacerdote y presbítero, por sí mismos se refieren ya a un modelo o a otro.

El término «ministro» usualmente connota aquella persona que oficia en el servicio litúrgico de la palabra y el sacramento. Clérigo es el miembro de la casta sacerdotal, puesto frente al laico por la ordenación. Pastor —literalmente, el que cuida de las ovejas—, en el uso viene a decir el que gobierna una parroquia. Presbítero significa el más viejo, el de más autoridad. Sacerdote significa un individuo puesto a un lado para las funciones culturales, especialmente para la plegaria y el sacrificio. Porque todos los vocablos se ajustan a modelos eclesiológicos particulares, es importante resaltar que nosotros intentamos utilizar los términos en este capítulo de la forma más natural posible.

El uso empleado por el Nuevo Testamento no puede ser decisivo para nuestra terminología de hoy, aunque sólo fuera porque la estructura del ministerio parece ser muy diferente en algunas comunidades.

En las cartas de Pablo (Romanos, 1 Corintios y Efesios) se nos habla de una gran cantidad de servicios, funciones y carismas en el Cuerpo de Cristo. Pero es imposible decir cuáles de éstos responden a lo que podríamos llamar «oficios». Pablo habla mucho sobre los ministros de la palabra y menos de los oficios de gobierno. Los *Hechos de los Apóstoles* presta considerable atención a los presbíteros y a los profetas. Las *Cartas Pastorales*, escritas posiblemente por un discípulo de Pablo, dan gran importancia al oficio episcopal sin, no obstante, distinguir demasiado entre obispo y presbítero. Un hecho curioso en torno al Nuevo Testamento es la ausencia de cualquier tipo de indicación precisa sobre temas tales como si había oficiales especialmente designados para las funciones del culto. La palabra sacerdote no es aplicada a una determinada clase de personas dentro de la comunidad cristiana, por más que la comunidad cristiana entera es designada como pueblo sacerdotal (1 Pe 2,9).

Un estudio histórico sobre el desarrollo del ministerio cristiano probablemente mostraría que la Iglesia en cada época ha ajustado sus estructuras y sus oficios de manera que fuera posible actuar de una manera eficaz en el entorno social en el que se encontraba. En una sociedad clasista la Iglesia tiende a ser más y más jerárquica y aristocrática; los obispos pasan a ser príncipes de la Iglesia. En una sociedad organizada profesionalmente, los líderes eclesiásticos asumen atributos profesionales. Los clérigos son comparados con los abogados, médicos y profesores. En una sociedad de clases medias, tal cual la que emerge en nuestros días, los líderes de la Iglesia pueden ser forzados a asumir un estilo de liderazgo más personal y un estilo más espontáneo. Son juzgados sobre la base de si son capaces de crear experiencias religiosas poderosas, de si pueden competir con los hombres famosos de la televisión y proyectar el tipo de imagen que evoca el entusiasmo popular.

Sin pretender agotar todas las dimensiones exegéticas sociológicas e históricas del problema, este capítulo intenta explorar las relaciones entre los aspectos del ministerio y los cinco modelos básicos de Iglesia planteados en los capítulos anteriores. Cada uno de estos modelos implican una visión diferente del ministerio.

La analogía primordial para la teoría de la Iglesia como institución es, como ya lo hicimos notar, el Estado secular. Los clérigos, de acuerdo a este planteamiento, pasan a ser vistos como miembros de la élite gobernante, un oficial público encargado de servir a la institución y de representarla oficialmente. Bajo el impacto del pensamiento jerárquico griego, el clero pasa a ser una clase que posee total autoridad en la Iglesia, de manera que ni una multitud o incluso la agrupación del laicado podía ejercer ni siquiera un poquito de poder contra el clero. El clero en la perspectiva de esta teología estaba encargado de regular los derechos divinos, de la misma manera que en el estado secular los reyes y la nobleza recibían la autoridad de Dios.

En el modelo institucional, el sacerdote es visto primariamente en términos de poder. Los poderes de enseñar, santificar y gobernar se concentraban en la cabeza, en el Papa y los obispos. El obispo tiene la plenitud del poder jerárquico y el presbiterado es visto como una participación en el sacerdocio del obispo. Todas las funciones del obispo o del sacerdote son vistas desde un ángulo jurídico. Cuando ellos enseñan el pueblo está obligado a aceptar la doctrina, no por sus conocimientos o por dotes personales, sino por el oficio que ostenta. Cuando celebra los sacramentos el sacerdote ejercita poderes sagrados que otros no tienen. Según algunas teorías, «el poder de las llaves» de los sacerdotes les capacita según su criterio a suplir o delimitar los lazos de la gracia y así a conferir o denegar lo que es necesario para la salvación. Verdaderamente terrible poder sobre los creyentes. Cuando el sacerdote manda lo hace como quien está puesto sobre el creyente por Cristo, de manera que resistir a sus órdenes es lo mismo que rebelarse contra el propio Dios.

En defensa del modelo institucional del sacerdocio se puede decir que en una sociedad tan amplia y compleja como es la Iglesia es necesario que haya oficiales con esferas determinadas de competencia, responsabilidad y poder. Sin administradores designados de una manera regular y reconocidos como ostentadores de tareas bien definidas caeríamos en un caos de confusión.

De otra parte se debe reconocer que algunas veces se ha dado demasiado énfasis a los elementos institucionales de la Iglesia con detrimento del servicio efectivo. La Iglesia algunas veces se ha parecido demasiado a los estados seculares para que haya podido realizar debidamente su misión espiritual y su conexión con el misterio de Cristo.

Más aún, la forma particular de gobierno que ha sido establecida muchas veces en algunas iglesias —especialmente en la Iglesia Católica Romana— debe demasiado a las formas políticas heredadas de los tiempos patrísticos y medievales.

La secularización moderna y la democratización pone inevitablemente en cuestión el sistema de clericalismo que se desarrolló en la Edad Media, y que se perpetuó, en parte por razones ideológicas, por la Contrarreforma. No hay razón para que un sistema fuerte y eficiente de gobierno no pueda combinarse en gran medida con una gran dosis de participación y corresponsabilidad a todos los niveles. El Nuevo Testamento, al menos, no impone el sistema jerárquico basado en tres pilares (obispo, presbítero, diácono) que nos es familiar. Los teólogos han pasado a admitir en un número cada vez más numeroso que estas distinciones jerárquicas son instituciones humanas alterables de acuerdo a la voluntad del hombre¹.

Pero cualquier reestructuración del ministerio cristiano debería ser mucho más que una reflexión del contemporáneo *Zeitgeist*. Debería hacerse con pleno conocimiento de las raíces bíblicas y de la misión especial de la Iglesia tal como ha sido realizado por los otros cinco modelos.

Pasemos ahora al modelo de la Iglesia como comunión. El Vaticano II, como hemos visto, reaccionó contra el énfasis excesivo sobre el elemento jerárquico en la Iglesia y contrabalancearlo con la imagen del pueblo de Dios. Este concepto comunal de la Iglesia está pidiendo un concepto del ministerio en el sentido de líder de amistad. La *Constitución sobre la Iglesia* favorece este punto de vista cuando dice que los ministerios existen en la Iglesia para «la nutrición y el constante crecimiento del Pueblo de Dios» de manera que todos «pueden trabajar hacia un fin común libre y de un modo ordinario y de esta manera llegar a la salvación»².

El *Decreto sobre el Ministerio y Vida de los Sacerdotes* da gran importancia al oficio de los pastores en la construcción de la comunidad: «Ellos reúnen la familia de Dios como en una fraternidad de unidad viviente y los llevan a través de Cristo y del Espíritu de Dios hasta el Padre»... El oficio de Pastor no queda reducido al cuidado de los fieles en cuanto individuos, sino que se extiende hasta la formación de una comunidad genuinamente cristiana³.

Durante mucho antes del Concilio Vaticano, Congar estuvo presionando en pro de una inteligencia más comunitaria de los oficios en la Iglesia. El mantuvo constantemente que la Iglesia de Dios es construida por los diversos modos de servicio, todos ellos orientados al bien común. Los ministerios sacramentales del episcopado, presbiterio y diaconado, mantiene Congar, deben ser entendidos como modos de servir ayudando a la Iglesia a desarrollarse como una comunidad viviente de fe⁴.

A partir del Concilio esta visión ha sido ampliamente aceptada en la teología católica. Pueden darse unos pocos ejemplos. Así, Tomás O'Meara, O. P., escribe:

El sacerdote debe ser libre y educado para reasumir su tarea como líder o catalizador de la comunidad cristiana. Esto es lo que está sucediendo en muchas de las «parroquias flotantes» que se encuentran en los Estados Unidos. El sacerdote dirige, capacita, hace posible el diálogo a todos los niveles. Crea una atmósfera en la que la adoración sacramental puede florecer a partir de la igualmente importante adoración secular de Dios en el hombre⁵.

Hans Küng, en *¿Por qué sacerdotes?*, expresa un punto de vista similar. Su descripción del «líder en la Iglesia» es la siguiente:

Como inspirador, moderador, estimulador, en la predicación, administración de los sacramentos y la entrega a los servicios del amor, él es el que hace capaz a la comunidad de estar aglutinada... Luchará en todos los terrenos en búsqueda de la reconciliación y la paz, pero al mismo tiempo descubrirá, de un modo al mismo tiempo imaginativo y sobrio, los caminos de juntar la acción que se ha de dirigir hacia adentro y hacia afuera, de manera que además su tarea de unificación de la congregación se realice constantemente. En todo debe ser el guía espiritual de la congregación⁶.

Se podría preguntar si el «líder de la congregación» tal como lo propone Hans Küng debería ser llamado «sacerdote». De hecho, Küng prefiere evitar el término por culpa de su asociación con otros modelos. Pero exige una vocación especial, una entrega y un reconocimiento especial por la comunidad. Incluso acepta que el líder de la comunidad debe ser ordenado. Pero la ordenación, observa, es algo secundario en relación al carisma: «Es la pública llamada de un creyente al ministerio del liderazgo, en el que la Iglesia reconoce y confirma la llamada de Dios»⁷.

Congar puntualiza que la idea moderna de ordenación como el acto por el que se confiere un poder permanente por la consagración ritual es algo que aparece por primera vez en el siglo XII. Según una concepción anterior, a la que Congar desea volver, las palabras *ordinare*, *ordinaria ordinatio*, significan el hecho de ser designado y consagrado para ocupar un cierto lugar, o mejor una cierta función, «ordo», en la comunidad y en su servicio»⁸.

Al modo de Congar y de Küng Walter Kasper, describe el oficio presbiteral (él usa el término «sacerdote») no primariamente en términos de la función sacral-consecratoria, sino en términos de la función socio-ecclesial. La tarea del sacerdote, arguye, es la integración y coordinación de todos los carismas en un sentido que sirva para la unidad de la Iglesia. Este carisma de coordinar los otros ministerios es ya en sí un ministerio específico.

Uno sólo puede estar de acuerdo con lo que hay de positivo en este enfoque. Algo que hay que dejar bien alto como lo han hecho estos autores es la tarea del sacerdote como constructor y animador de la comunidad cristiana. Pero a no ser que uno acepte el modelo de comunión de la Iglesia como el supremo, no es evidente que todas las otras funciones sacerdotales deban quedar subordinadas a ésta. Los teólogos de esta escuela no siempre muestran suficiente aprecio de las dimensiones sacramental y mística de la cristiandad, y de esta manera tienden a concebir el oficio eclesial quizá demasiado, según las categorías de los modernos pensadores demócratas. Küngs en particular, quita prácticamente del ministerio el elemento cultural que ha sido el que precisamente ha sido el motivo de que se le haya dado el nombre de sacerdocio.

El tercer modelo de Iglesia, la sacramental, trae consigo el concepto de sacerdote bajo una perspectiva de mediador sagrado. El término «sacerdote» cuestionable en los otros modelos es eminentemente satisfactorio para los que proponen esta eclesiología. En muchas religiones, incluido el Antiguo Testamento, es ésta una noción clave: el sacerdote es visto como una figura cúllica que hace de mediador entre Dios y el resto de los hombres. En primer lugar, el líder ritual, está ante el santuario ofreciendo oraciones y sacrificios a Dios y transformando los dones de Dios y consolando a los hombres.

En diversos pasajes del Nuevo Testamento es visto Cristo como el gran sacerdote y el pueblo cristiano como una sociedad esencialmente sacerdotal. No es, por lo tanto, de sorprender que el ministerio cristiano, especialmente en los aspectos sacramentales, sea entendido en términos sacerdotales. No pocos teólogos contemporáneos mantienen que la Iglesia actualiza su entidad más plenamente en la adoración sacramental, y que el sacerdocio es el signo y garantía de la unidad eucarística de la Iglesia.

Semmelroth ve el sacerdocio ministerial como quien «trae el sacrificio de Cristo a una presencia sacramental visible ante la comunidad que celebra. En su presencia el sacerdote no es sólo el pastor que guía o el profeta de la palabra de Dios; es también el representante sacramental de la presencia de Cristo que se sacrifica»⁹. Desde una perspectiva similar, Roger Vekemans escribe:

El punto clave de la vida sacerdotal es no que tiene el poder de evocar, sino de traer efectivamente la humanidad de Cristo y la presencia de Dios al presente concreto a través del misterio de la Eucaristía, uniendo una pluralidad de hombres en torno a la mesa del sacrificio. Es el ministerio lo que da al sacerdote una dignidad especial y manifiesta su naturaleza temporal y eterna: eterna porque une al hombre con el absoluto trascendente y temporal porque ejercita dentro de un determinado espacio y tiempo la comunidad de manera que son constantemente renovados por el momento presente¹⁰.

La ordenación desde este punto de vista no es ni una acción jurídica a través de la cual una persona se instala en un oficio ni es la acción de la comunidad reconociendo a los que han sido elegidos para un servicio especial. Sino que más bien es una acción sagrada, puesta en el ayuno y la oración, que impetra la gracia del Espíritu Santo. El sacerdote, consagrado de esta manera, se supone que ha de ser eminente en santidad, no distraído por las ocupaciones seculares, dado a la plegaria y a la penitencia. Su estilo de vida debe expresar palpablemente su dedicación a Dios. El celibato está justificado en la medida en que sitúa al sacerdote fuera como un signo escatológico totalmente entregado a las cosas que hacen referencia a la venida del Reino.

Una gran parte del esfuerzo de la Iglesia romana en las últimas centurias ha procedido de la atracción de este punto de enfoque del sacerdocio sacramental. Esta imagen del sacerdocio lleva a una alta espiritualidad y es sentido como de gran utilidad para muchos laicos. Si el oficio de la Iglesia es no ser algo meramente secular, sino que lleva a un auténtico encuentro con Dios, la dimensión simbólica y mística del sacerdocio no debería despreciarse. El obispo o el pastor no deberían ser permitidos que se volvieran a los negocios meramente seculares o hacia tareas personales.

Como todas las cosas buenas, el concepto sacral del sacerdocio puede ser exagerado. Puede llevar a una exaltación supersticiosa del sacerdote como si se tratara de una persona poseída por poderes mágicos o divinos. Puede ser apartado del resto de la comunidad y rodeado de un aura de santidad cultural más próxima al paganismo que al cristianismo.

Diversas prácticas pueden contribuir a esta distorsión, por ejemplo, la costumbre de vivir apartados, con trajes diferentes de los de todo el mundo, el uso de un lenguaje especial, y el celibato obligatorio. El peligro está en que el sacerdote sea visto como un sustituto de la comunidad, como el que está puesto junto a Dios de manera que los laicos, fiados en su intercesión, puedan vivir a sus anchas.

Sin duda que esto es el reverso de lo que precisamente se pretende, que es que el sacerdote sea santo para que lleve a los miembros de la comunidad a la santidad, hombre de oración a fin de que les induzca a la oración, ilustrado para que haga al pueblo entender y así en todo lo demás.

En el catolicismo romano hoy somos testigos de una revuelta a gran escala contra los excesos de los conceptos sagrados del ministerio. El rechazo de este estereotipo es una de las fuentes de la presente crisis de vocaciones en la Iglesia. Con todo, no hay duda de que hay elementos válidos en esta controvertida visión. El representante oficial de la comunidad cristiana necesita estar unido con Dios en la plegaria y en la fe, bien enterado de las Sagradas Escrituras, y preparado para sacrificarse, como lo hizo Cristo, en servicio de los demás. Como centro focal de la comunidad el sacerdote debe ser un signo visible y un sacramento de Cristo. El catolicismo tiene quizás una especial responsabilidad de mantener en pie esta dimensión sacral del sacerdocio. La idea del sacerdote como símbolo viviente de la santidad cristiana tiende a quedar oscurecida en algunas tradiciones protestantes.

Para estudiar el cuarto modelo de sacerdocio hemos de volver sobre nuestro cuarto tipo de eclesiología. Si la Iglesia es vista primordialmente como una congregación testimonial, la forma dominante del sacerdocio será la proclamación. El ministro ordenado será visto primordialmente como un predicador y cualquier tipo de función sacramental que tenga será vista como una especie de prolongación del ministerio de la palabra. En no poca de la teología protestante el sacramento es considerado como *verbum visibile*, una extensión visible de la palabra predicada, o una expresión dramática de la fe del pueblo de Dios.

El contraste entre el sacramental punto de vista de los católicos en relación con el ministerio, tal como lo hemos visto en el modelo anterior y el énfasis protestante sobre el ministerio de la palabra es claramente presentado por Karl Barth en su primer volumen de ensayos *La palabra de Dios y la palabra del hombre*. Con referencia a la forma católica del ministerio escribe:

En estos tiempos, cuando la tarea de ser *verbi divini ministri*, como decimos en las iglesias reformadas, es acosado y oprimido, ¿no tenemos por qué sentir envidia por los «ricos servicios» del catolicismo y por el envidiable puesto del sacerdote católico en el altar? Cuando eleva el Santísimo con plena conciencia del significado y el poder de que disfruta por el signo material, muy superior al signo de la palabra en cuanto tal sabe que la doble gracia de la muerte sacrificial y la encarnación del Hijo de Dios no sólo es predicada con palabras, sino que además se consume en sus manos y así se sabe *creator Creatoris* ante el pueblo. Una vez oí esto dicho literalmente en una primera misa: «el sacerdote es otro Jesucristo». ¡Si nosotros pudiéramos también serlo! En la misa la Biblia queda desplazada, pero qué carente de importancia, qué indiferente es el sermón que se basa en este desplazamiento. Y con todo cómo se transfigura la pobreza de las homilias por la radiación salvadora del milagro eucarístico. El pueblo va a la Iglesia sólo por este milagro. Qué evidente, obvio, ordenado y posible es el camino de Dios al

hombre y del hombre a Dios cuando le lleva por este centro. Camino que el sacerdote católico puede diariamente recorrer él e indicar a los demás¹¹.

Después, volviendo a la forma de ministerio de los protestantes, Barth observa acertadamente:

...Es claro que la Reforma deseó ver algo mejor que sustituyera la misa cuando fue abolida y que pensó que la mejor cosa que podía sustituirla sería nuestra predicación de la Palabra. El «*verbum visibile*», la predicación objetivamente clarificada de la Palabra es el único sacramento que nos queda. Los reformadores nos arrancaron todas las cosas menos la Biblia¹².

Pero, como Barth continúa diciendo, el predicador protestante se enfrenta con una demanda que a menudo él se siente incapaz de satisfacer:

«La palabra de Dios en unos labios de hombre es una imposibilidad; no sucede nada; nadie quiere llevarla, cumplirla»¹³. Así, Barth puede plantearse ante el predicador protestante:

¿Qué estás haciendo, tú, hombre, con la palabra de Dios en tus labios? ¿En qué sentido asumes la tarea de mediador entre el cielo y la tierra? ¿Quién te ha autorizado a tomar tu puesto y a suscitar sentimientos religiosos? Y para culmen de todo, ¿con qué resultados, con qué éxitos? ¿Es que se ha oído jamás hablar de una presunción mayor, similar a la de los Titanes, o para hablar menos clásicamente, pero más claramente, una osadía mayor? ¡Nadie puede usurpar impunemente la prerrogativa de Dios! Pero es que la profesión de ministro no implica necesariamente ambas cosas? ¿Es que toda la situación de la Iglesia no es una ilustración de la crónica presunción del hombre que en este terreno es mucho peor que en cualquier otro? ¿Puede llegar a salvarse un ministro? Yo respondería que para el hombre esto es imposible, pero que para Dios todas las cosas son posibles. Dios nos puede sacar del fuego como se saca a un leño¹⁴.

El rechazo de lo sagrado y la insistencia en el insalvable abismo que existe entre el Creador y la creatura en la teología protestante —o al menos en el pensamiento de muchos protestantismos— actúa en favor de una especie de secularidad. Así lo plantea Bultmann:

Lutero nos dijo que no hay lugares sagrados en la tierra, que el mundo en su totalidad es un lugar profano. Esto es verdad y ello, pese a Lutero, cuando dice: *terra ubique Domini*, la tierra toda es del Señor, y es que esto sólo puede ser creído más allá de toda evidencia. No es la consagración del sacerdote, sino la palabra proclamada la que hace santa la casa de Dios¹⁵.

Varios teólogos católicos ecumenistas han intentado lanzar un puente entre una inteligencia del ministerio centrada en el sacramento y el centrado en la palabra. Karl Rahner en particular busca usar la teología de la palabra como punto de partida para la definición del ministerio sacerdotal. La palabra de Dios, basada en la Iglesia, mantiene Rahner, es en principio eficaz y no es una mera comunicación de doctrina. La eficacia de la palabra tiene su cumbre en la administración de los sacramentos. Así se puede dar la siguiente definición: «El sacerdote es aquel que, relacionado al menos de una manera potencial con una comunidad, predica la palabra de Dios por mandato de la Iglesia de una manera oficial y de manera que es avalada con los más altos niveles de intensidad sacramental»¹⁶. Esta posición armoniza admirablemente con la noción bíblica de la palabra como partícipe efectivo del poder y la gracia de Dios.

Ratzinger siguió básicamente la misma línea de pensamiento. Comentando el *Decreto sobre el ministerio y vida de los sacerdotes*, encuentra que el Concilio enfocaba los sacramentos como acciones en las que la proclamación del Evangelio alcanza la máxima eficacia. «Esta celebración (de la Eucaristía) es la plena proclamación del misterio pascual de la muerte y resurrección del Señor. De una manera que excede todas nuestras capacidades la Iglesia es por medio de ella llevada al presente de este misterio traída actualmente a ser contemporánea con él»¹⁷.

Siguiendo las líneas sugeridas por Rahner y Ratzinger es posible a protestantes y católicos superar la estéril disputa sobre qué es primario si la palabra o el sacramento. En el ministerio nos topamos con una presencia de Dios que trasciende ambas cosas, que las sobrepasa, y que les da poder a las dos. La palabra de Dios es algo que siempre tiene algo de sacramental, por que simbólicamente hace a Dios presente, y el sacramento, que es el signo de la presencia real de Dios en la asamblea, no puede suceder sin la palabra de la proclamación. El oficial, o sacerdote, o ministro, es indivisiblemente ministro de la palabra y del sacramento, y porque es ambas cosas es por lo que puede realizar la comunidad cristiana de una manera muy especial. Así pues, la concepción vacía del ministerio sacerdotal incluye la construcción de la comunidad. Las tres funciones tradicionalmente reconocidas como ministeriales, es decir, la función de predicar, la adoración sacramental y la dirección de la comunidad se integrarían de esta manera en una completa teoría del ministerio sacerdotal.

En el quinto modelo de Iglesia, insistiremos en ello de nuevo, la Iglesia tiene una responsabilidad, no simplemente de comunicar la sagrada doctrina, concebida como una especie de

cuerpo compacto de verdades reveladas, ni solamente de construir una comunidad santa de creyentes que viven aparte del mundo, sino que más bien tienen la tarea de discernir los signos de los tiempos, promover el éxito de toda la tarea humana y mediante ello ayudar al mundo a caminar hacia su verdadero fin en Cristo. Este modelo de eclesiología pide una interpretación del sacerdocio que no se mete hacia el interior de la Iglesia, sino que se proyecta hacia afuera, hacia la sociedad de los hombres. Una concepción así del sacerdocio comenzó a emerger en la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II, que decía en la *Constitución sobre la Iglesia*:

Porque la raza humana tiende más y más hacia una unidad cívica, económica y social, es cada vez más necesario que, unidos en una tarea y en sus esfuerzos..., superen todo tipo de divisiones, de manera que toda la raza humana pueda ser traída a la unidad de la familia de Dios»¹⁸.

Si la Iglesia es agente de paz y justicia en el mundo, parece apropiado para el líder eclesial detectar los peligros de la deshumanización y de suscitar iniciativas concretas para la transformación de la sociedad humana de acuerdo a los ideales del Reino de Dios.

En la reciente teología latinoamericana se ha dado un énfasis extraordinario a la necesidad de los sacerdotes de identificarse con los oprimidos en su lucha por la liberación. Un sacerdote argentino, escribiendo en nombre del Secretariado permanente del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, no encontraba razón alguna para abandonar el estado clerical en el deseo de comprometerse en la lucha, «Latinoamérica demanda por encima de todo una salvación que se verifica en la liberación de las flagrantes injusticias y opresiones. Es la Iglesia misma la que debe proclamar y animar esta liberación y la Iglesia está en los ojos del pueblo permanentemente ligada a la imagen y funciones de los sacerdotes... Creemos que nuestro verdadero compromiso con el hombre y el proceso revolucionario nos impele a continuar siendo sacerdotes»¹⁹.

En lo que respecta a los Estados Unidos, Peter J. Henriot sj tiene un punto de vista similar. Dirigiéndose a la Federación Nacional del Concilio de los Sacerdotes reunidos en marzo de 1972 hablaba sobre el tema «Responsabilidad política y Responsabilidad sacerdotal» y decía que «en los Estados Unidos, hoy, la responsabilidad política es una responsabilidad propia del sacerdote integrada en el mandato «id y predicad el Evangelio», ya que se trata de una acción directamente encaminada al logro de la justicia y la participación en la transformación del mundo»²⁰.

El Sínodo de los Obispos se oponía a «la militancia activa dentro de cualquier partido político a no ser en circunstancias excepcionales en que sea realmente requerido para el bien de la comunidad»²¹.

Henriot, en respuesta a este consejo, replicaba en tono festivo: «los tiempos son sin duda excepcionales en los Estados Unidos».

En principio, al menos, no hay desacuerdo entre Henriot y el Sínodo de los Obispos. Normalmente la tarea del pastor será animar al pueblo a reflexionar seriamente sobre sus responsabilidades a la luz de la revelación y asegurarles de que no violan con ello las normas y los principios del Evangelio. Hay muchas maneras mediante las cuales los sacerdotes tienen influencia en el orden político y social. Uno de los que por lo menos es desaconsejable es el de involucrarse en la militancia de un partido político, ya que de esta manera tiende a dar sanción religiosa a un movimiento que está sujeto a numerosas presiones no religiosas y de esta manera entrar en conflicto con los militantes de otros movimientos políticos que pueden quizás estar igualmente relacionados con el Evangelio.

Sobre las bases del modelo sacramental del sacerdocio descrito arriba, Roger Vekemans toma un enfoque radicalmente escatológico de la vocación sacerdotal. El sacerdote, como representante de Cristo encargado de garantizar la unidad eucarística de la Iglesia —opina Vekemans— debe evitar el ligarse con una corriente particular de acción política y debe permanecer alejado de las luchas por el poder, inseparables de las políticas²².

Esta noción sacral y sacramental del sacerdocio es quizás unilateral. Al alejarse de las luchas políticas, el clero debe aceptar un determinado orden social injusto e incluso darle soporte y hasta alegar la indiferencia hacia las dimensiones morales de los asuntos públicos. En cualquier caso, las diferencias de opinión en lo que se refiere a las relaciones entre el sacerdocio y la política deben ser entendidas como consecuencia de los diferentes modelos de la Iglesia y de los ministerios, tal como hemos venido examinando.

Ante la variedad de modelos, parece que no es lo apropiado construir una sola definición de sacerdocio. El ministerio sacerdotal es una realidad análoga ejercitada en circunstancias radicalmente diferentes, por ejemplo, por los funcionarios de una religión pagana, los levitas del Antiguo Testamento, por Jesucristo, por la comunidad cristiana como un todo y por diversos oficiales dentro de la Iglesia cristiana.

El oficial, o ser sacerdote ordenado, como generalmente se entiende, implica un determinado estado conferido por la ordenación, o por lo que le sea equivalente, aunque la ordenación puede ser entendida de diferentes maneras, según los diferentes modelos.

Aparte de ello, el sacerdocio implica un compromiso actual en servicio de la comunidad, servicio que puede ser según los casos más o menos profético, o litúrgico, sagrado o secular, personal o burocrático.

La actividad sacerdotal, como la actividad del ministro ordenado en esa comunidad sacerdotal que llamamos Iglesia, puede identificarse con alguna de las cuatro funciones tradicionales de la Iglesia: comunidad, adoración, predicación o servicio caritativo. La plenitud del oficio sacerdotal incluye la construcción de la comunidad cristiana, la presidencia de la adoración, la proclamación de la palabra de Dios y la actividad por la transformación de la sociedad secular a la luz del Evangelio.

Estas funciones no se excluyen entre sí, sino que mantienen una mutua tensión de manera que un sacerdote determinado no tiene por qué estar igualmente involucrado en las cuatro.

LA IGLESIA Y LA REVELACIÓN

En todas las eclesiologías, la Iglesia tiene una conexión íntima con la divina revelación. Si no ha habido revelación no puede haber fe en el sentido bíblico y en el cristianismo, ni adoración, ni Iglesia. Si el pueblo acepta a la Iglesia, es porque encuentran en ella el camino para comunicarse con Dios, que libremente sale del silencio y se descubre al hombre.

Con todo, la noción de revelación es en nuestros días algo esencialmente problemático. Por un lado se siente la impresión de que muchas de las presentaciones de la revelación al uso tradicional son míticas; están basadas en modelos primitivos de pensamiento que no pueden ser aceptados por el hombre moderno.

«Es imposible usar la luz eléctrica y el telégrafo y utilizar los modernos descubrimientos de la medicina y de la física y al mismo tiempo creer en las palabras del Nuevo Testamento sobre espíritus y milagros»¹.

Más aún, los hombres perciben que la revelación es algo de lo que ellos no tienen experiencia.

Se les ha hablado de la revelación por medio de la Biblia y de la Iglesia, pero los informes sobre la revelación no son ellos mismos revelación.

Nuestros contemporáneos y nosotros mismos, estamos oprimidos por el silencio de Dios. En tercer lugar, algunos sienten que la aceptación de la revelación le somete a uno dentro de un ghetto. Lleva a la complacencia, el triunfalismo y el desprecio de los otros y de esta manera impide el diálogo con el resto de la familia humana. El absolutismo de la revelación cristiana y la correspondiente entrega a la fe acaba toda posibilidad de discusión con los hombres de ciencia y con los filósofos que mantienen una actitud de crítica y de búsqueda. La aceptación de la revelación parece como si nos separara de quienes están a nuestro lado: los que no aceptan la misma revelación o ninguna revelación. Los que se adhieren a la revelación, pues, tienden a volcarse sobre sí mismos y pierden todo el interés en las actividades seculares, disminuyendo su importancia por ser «meramente naturales» o «puramente humanas». De esta manera, la fe en la revelación es algo que algunas veces deshumaniza al hombre.

En el contexto de las presentes consideraciones eclesiológicas, no es provechoso el lanzarse a un examen a gran escala de la idea de revelación. De todos modos, sería útil el mostrar que algunas de las dificultades provienen de una interpretación excesivamente estrecha del concepto de lo que realmente es la revelación. Mi tesis es que la revelación, como la propia Iglesia, es un misterio, un aspecto del misterioso modo como Dios se entrega al hombre. La aproximación más adecuada al tema es a través de la pluralidad de modelos, y para los fines actuales estos modelos pueden equipararse con los tipos de eclesiología que hemos desarrollado en los capítulos anteriores.

Desarrollando esta línea de pensamiento creo que seré capaz de indicar de pasada los diversos tipos de cristologías coherentes con los diversos modelos de Iglesia.

En la teología romano católica desde la Contrarreforma el punto de vista prevalente sobre la revelación estaba fuertemente coloreado por el punto de vista institucional de la Iglesia. La Iglesia era vista como guardián y custodio de la revelación. Como un maestro con autoridad, la Iglesia es comparada con un catedrático, excepto en un punto: que la Iglesia enseña por autoridad de oficio, no por la autoridad que da la evidencia de lo que enseña. Aceptar la palabra de la Iglesia es un acto de obediencia a los oficiales divinamente constituidos.

De acuerdo a los documentos oficiales de Roma durante este período de tiempo, la revelación autoritativamente enseñada por la Iglesia es un cuerpo de doctrina que proviene de los Apóstoles, que lo recibieron de «la boca misma de Cristo» o «al dictado del Espíritu Santo».

Esta doctrina está plenamente contenida «en los libros escritos y en las tradiciones no escritas» que nos han llegado desde los tiempos de los Apóstoles².

Consiguientemente, en palabras del Concilio Vaticano I: «Todas estas cosas han de ser creídas con fe católica y divina que están contenidas en la Palabra de Dios, escrita o transmitida, y que la Iglesia, ya sea por una solemne promulgación, ya por el magistrado ordinario y universal propone que deben ser creídas como divinamente reveladas»³.

En este clima conservador y defensivo fueron impelidos a realizar el Juramento Antimodernista:

Sinceramente acepto la enseñanza «doctrinal» que nos viene de los apóstoles a través de los Padres en el mismo sentido y significado con que nos ha llegado... Igualmente condeno cualquier error que proponga remplazar el legado divino recibido por la Esposa de Cristo y fielmente guardado por ella, contra cualquier invención del pensamiento filosófico o contra cualquier creación de la conciencia humana que llevara a creer en un progreso ilimitado futuro basado en el esfuerzo humano incrementado y perfeccionado⁴.

La concepción de la infalibilidad que emerge de este período de la historia de la Iglesia corresponde a una visión fuertemente jurídica, autoritaria y que entiende la revelación en forma de proposiciones.

En algunas presentaciones aparece como si el creyente tuviera obligación de dar un cheque en blanco al magisterio. La fe católica era entendida como una confianza implícita en el oficio de enseñar y el test de la ortodoxia era la postura de estar dispuesto el hombre a creer todo lo que la Iglesia le pudiera enseñar por el mero hecho de ser enseñanza de la Iglesia. Uno de los peligros que se seguían de este enfoque era una especie de indiferencia al contenido de la revelación. Los creyentes llegaron a oír decir que si la Iglesia llegara a enseñar que en lugar de tres hacía cinco o diez personas en Dios, ellos deberían creerlo con la misma fe con la que ahora creían en las tres divinas personas.

Mientras esta forma de entender la revelación de un modo institucional priva aún en determinados sitios, no recibió nunca la aprobación de los mejores teólogos del siglo XX, ni protestantes, ni anglicanos, ni ortodoxos, ni romanos. Los teólogos que popularizaron la imagen del Cuerpo de Cristo Místico contribuyeron a desarrollar la noción de revelación como comunión personal con Dios.

Emile Mersch, por ejemplo, identificaba la revelación con la influencia iluminadora de la gracia divina. «Las palabras de Jesús —escribió— son espíritu y vida no porque sean sílabas y sonidos, sino porque ellas son el aspecto profundo, corporal, de la vida interior de la comunidad, la vida de Cristo, luz de luz, que derrama su luz sobre aquellos que le pertenecen»⁵.

En aquellos mismos tiempos, el dominico Chenu señalaba que los aspectos proposicionales de la revelación debían quedar subordinados a su capacidad de establecer comunión personal con Dios:

El acto del creyente termina, verdaderamente hablando, no en el enunciado dogmático, sino en la realidad divina misma que la proposición expresa en términos humanos. Su objeto no es una fórmula, un concepto, o un sistema de pensamiento, sino la Persona en la que reconozco el Todo de mi vida, el objeto que satisface mi ansia de bendición divina⁶.

Como hemos notado en un capítulo anterior, el Concilio Vaticano II en su *Constitución sobre la Divina Revelación* dio un fuerte énfasis a la noción del seguimiento místico a la gracia. En el preámbulo del capítulo 1 lo deja bien claro:

«En su bondad y voluntad. Dios quiso revelarse a sí mismo y hacernos saber los ocultos propósitos de su voluntad (cfr Ef 1,9) por el que, en Cristo, la Palabra se hizo Carne y el hombre tiene acceso al Padre en el Espíritu Santo y viene a participar la naturaleza divina (cfr. 2,18; 2 Ped. 1,4). Así pues, a través de esta revelación el Dios invisible (cfr Col 1,15; 1 Tim 1,17) de la abundancia de su amor habla al hombre como a su amigo (cfr Ex 33,11; Jn 15,14-15) y vive entre ellos (cfr Bar 3,38) de manera que puede invitarles e introducirles en la intimidad con El»⁷.

Según esta teoría, la revelación es en la práctica identificada con la gracia, y la fe con la aceptación de la gracia. Cuando un hombre se abre a la divina iluminación viene a ser un hombre de fe. La presunción general entre muchos de los partidarios de esta teoría es que Dios opera de una manera reveladora allí donde hay un hombre; así pues, la revelación puede ser considerada en todo conocimiento humano en la medida en que cala en los profundos valores de la vida.

El valor de la revelación concebida de esta manera no es solamente el de aquello que significa, como en el primer modelo. Sino que más bien la revelación en esta vida es una anticipación de la visión final de Dios. Tiene valor por sí misma porque es un aspecto de la unión entre el espíritu humano y el espíritu divino.

En esta teoría. Cristo es el más apto recipiente de la revelación. Su recepción de la revelación pasa a ser la fuente y el lugar adecuado de la nuestra. Según Gabriel Moran:

«En el alma del Señor resucitado la revelación fue recibida (o tomada receptivamente) en plenitud no sólo para El, sino para todos los hermanos»⁸.

Desde este enfoque místico de la revelación, el Espíritu Santo pasa a tener una tarea central. En cuanto es el Espíritu de Cristo comunicado en el milagro de Pentecostés, nos abre la mirada sobre el mundo con los ojos de Cristo para que veamos la vida como El la vio.

Comparado con el enfoque institucional el segundo modelo atribuye mucha menos importancia a la Iglesia oficial. La Iglesia es vista menos como un mediador o transmisor de la revelación y más

como el lugar donde se encuentran los que han recibido la revelación. Dios está trabajando inmediatamente a través de su gracia en el alma de cada creyente. La gracia reveladora abre a los hombres unos a otros. En la medida en que los hombres se reconocen unos a otros como compañeros en la recepción de la misma gracia, pasan a ser Iglesia. La Iglesia existe de cierta manera cuando el misterio divino de redención y de reconciliación está en acción. «Solamente tras considerar a la humanidad como un todo y cuando se considera el pecado y la redención como algo presentes en ese mundo es cuando podemos hablar de Iglesia cristiana»⁹.

La comunidad cristiana celebra de un modo especial la concreción y revelación de este misterio redentor que tiene lugar en Jesucristo.

El segundo modelo de revelación tiene una gran fuerza de atracción en estos momentos en que muchas personas se sienten oprimidas por las estructuras institucionales de la vida moderna y anhelan un contacto personal, inmediato, con lo trascendente. Atrae a quienes desean una comunidad en la que el amor y la verdad tengan cabida. Los peligros de este modelo de revelación son similares a los que ya hemos notado cuando hablábamos de este modelo refiriéndonos a la Iglesia.

El peligro es que tiende a animar la formación de pequeñas comunidades en las que el pueblo disfruta del encuentro de unos con otros y tiene experiencias extrañas y hermosas, pero no contribuye de un modo responsable al desarrollo de la sociedad humana como un todo.

En segundo lugar, este enfoque tiende hacia el subjetivismo y el sentimentalismo; no tiene tanto en cuenta la realidad objetiva, lo doctrinal, lo normativo.

En tercer lugar puede fácilmente provocar fuertes ilusiones sobre la capacidad de las comunidades humanas para ofrecer la clase de satisfacciones que el humanismo personalista estima tanto.

El tercer modo de enfocar el tema de la revelación, que podemos llamar sacramental, ha surgido como un intento de lanzar un puente para salvar el abismo existente entre el énfasis sobre los aspectos visibles en el primer modelo y de los invisibles en el segundo. Reconoce dos niveles de revelación: el implícito y el explícito. En el primer nivel la revelación es un encuentro inefable, un puro encuentro con la gracia. De todos modos, este encuentro se expresa a través de determinadas simbolizaciones. El hombre viene a él mediante la simbolización que él conoce en palabras y hechos, en credos y sacramentos.

En el pensamiento de Karl Rahner, la relación entre los dos aspectos de la revelación es mutua¹⁰. La comunicación de Dios al hombre tiene lugar en dos dimensiones: una visible y otra invisible. Interiormente, la revelación es la transformación de los horizontes de la conciencia humana volviendo al hombre «espiritual». Exteriormente la revelación es la expresión de lo que es captado como no objetivo. La expresión en cuanto simbólica, introduce al hombre en el corazón del inobjetivizable misterio de lo divino.

La revelación desde esta perspectiva es esencialmente cristológica y eclesial¹¹. Es Cristología porque Cristo como Palabra Encarnada expresa y comunica la insuperable autodonación de lo divino. Es eclesial porque la Iglesia perpetúa la presencia sacramental de Cristo en el mundo y esto es una especie de revelación continuada. La Iglesia es siempre reveladora en un cierto grado, pero está siempre llamada a llegar a ser más reveladora de lo que es.

La idea de Cristo como revelación simbólica de Dios está bien fundamentada en la Escritura. Hebreos 1,3 habla de él como «el portador de la gloria de Dios y la imagen de su subsistencia». La *Constitución sobre la Divina Revelación* del Concilio Vaticano II declaraba: «Ver a Jesús es ver al Padre» (Jn 14,9). Por esta razón, Jesús perfeccionó la revelación llevándola a su plenitud a través de todos los trabajos para hacerse a sí mismo presente y manifestarse a sí mismo. A través de sus obras y palabras, sus signos y milagros, pero especialmente a través de su muerte y su gloriosa resurrección de la muerte y del envío final del Espíritu de la verdad¹².

Si Cristo en cuanto sacramento es la culminación de la autorrevelación de Dios, de aquí se sigue que la Iglesia en la medida en que es sacramento de Cristo es también una especie de revelación concreta de lo divino. Todos los textos del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia como sacramento son utilizables para la teoría de la revelación.

Este enfoque de la revelación participa en algunas analogías con las comunicaciones analizadas por los estetas. El artista completa su propia experiencia concibiendo y produciendo su poema, su música, su obra de arte, y al contemplar otros la producción, refresca e intensifica sus propias experiencias.

Los partidarios de este enfoque en la revelación pueden atribuir a la Iglesia de Jesucristo una cierta suerte de infalibilidad, pero no exactamente la misma que nos es familiar como proveniente del primer modelo. Gracias a la influencia de Cristo y de la prometida asistencia del Espíritu Santo muchos cristianos creen que la Iglesia permanecerá siempre como un signo del amor redentor de Dios que se

ha manifestado en Cristo. La perseverancia de la Iglesia en la verdad del Evangelio le da una cierta infalibilidad, sin necesidad de que quede garantizada cada proposición propuesta por el magisterio eclesiástico, ni siquiera en sus actos más solemnes.

El enfoque sacramental ante la revelación puede tener gran acogida en nuestros tiempos porque son muchos los que sienten la falta de conveniencia del enfoque jurídico y proposicional propio del primer modelo, y y al mismo tiempo no cae en el amorfo misticismo propio del segundo modelo de Iglesia en lo que se refiere a este aspecto.

La principal debilidad de esta teoría y de su correspondiente modelo de Iglesia es que puede llevar a un cierto esteticismo. Este cargo es propugnado de una manera especial por los partidarios del quinto modelo, el que da prioridad a la acción social.

La teoría kerigmática sobre la revelación corresponde al modelo de Iglesia como comunidad testificadora.

Esta teoría es típica en varios aspectos del enfoque de Lutero, Barth, Bultmann y por teólogos bíblicos tales como Cullmann. Al concentrarse sobre la palabra más que sobre el sacramento, esta teología designa a la revelación con el nombre de palabra de Dios. Barth mantiene que la palabra de Dios se nos presenta en tres formas: como palabra encarnada (Cristo), como palabra escrita (la Biblia) y como palabra proclamada (la predicación basada en Cristo tal como nos lo testimonia la Biblia).

De acuerdo a lo que cada autor resalte de estas tres formas, la palabra puede ser concebida de un modo más personalístico, más bíblico o más kerigmático.

Este enfoque de la revelación tiene su centro incuestionable en Jesucristo, que es El mismo la palabra de Dios. El es visto como el gran testigo del amor misericordioso de Dios y como el primer heraldo de la Nueva Alianza. Su vida, muerte y resurrección son interpretadas como confirmaciones maravillosas de las palabras por El habladas.

La Iglesia en esta teoría aparece como el heraldo o mediador de la revelación. Casi nada de la Iglesia es considerado importante. Su función es ser el lugar donde la revelación cristiana es proclamada y creída. La Iglesia es necesariamente para la salvación, para que el Evangelio pueda ser predicado:

«Pero, ¿cómo pueden los hombres llamar a quien no han creído? ¿Y cómo pueden creer si no han oído nada? ¿Y cómo pueden oír si nadie les predica? ¿Y cómo han de predicar si nadie les envía? Como está escrito ¡qué hermosos los pies de los que comunican las buenas noticias! Pero ellos nada han oído del Evangelio. Como dice Isaías:

«Señor, ¿quiénes han creído lo que nos han oído?». Así la fe viene de haber oído y el haber oído viene de la predicación de Cristo¹³.

Hasta mediados de la presente centuria la mayor parte de los proponentes de esta teoría de la revelación recalcan la importancia de las palabras sobre los hechos. Pero bajo la influencia de los estudiosos del Antiguo Testamento tales como G. Ernest Wright y Gerhard von Rad, algunos insisten hoy en que la revelación se realizó en primer lugar en forma de hechos y sólo de un modo secundario en forma de palabras, que no son sino el recordatorio de las grandes obras de Dios. Para estos teólogos, la revelación consiste fundamentalmente en los poderosos hechos de Dios en la historia de la salvación. Viendo los lazos de Dios con los israelitas como únicos y al margen de todo parangón, consideran a la Biblia como la relación de estos hechos. Así, pues, en la práctica, no están radicalmente en desacuerdo con quienes ven la revelación primariamente en las palabras escritas de la Biblia.

Los principales propulsores de esta teoría kerigmática de la revelación, la mayor parte de ellos son protestantes, consideran que la Iglesia permanecerá siempre, gracias a la promesa de Dios, como un centro de fe y testimonio. De todos modos insisten que la predicación de la Iglesia y todas las tradiciones eclesiales deben ser medidas por la norma de la Escritura. Ellos ven a la Iglesia no como infalible en el sentido ordinario de la palabra, sino como una entidad siempre abierta a la corrección y continuamente en necesidad de reforma.

La teología existencial de Bultmann, como la teología de la palabra de Barth, son kerigmáticas en la orientación. Pero las diferencias son muy grandes. Bultmann conserva los lazos entre el kerigma y la historia y mantiene que la revelación consiste no en la información de lo que Dios ha hecho realmente en Jesucristo, sino más bien en la proclamación misma.

La predicación de Jesucristo como Señor resucitado, mantiene él, trae consigo una transformación existencial de los oyentes y los abre a la posibilidad de una existencia auténtica. Bultmann tiene cosas maravillosas que decir sobre cómo la predicación de la Iglesia hoy puede librar al hombre de sus temores, sus pequeñeces, egoísmos, y darles coraje para alcanzar su auténtica estatura de hombres. Las críticas de Bultmann, de todos modos, señalan que, a no ser que Jesús

existiera históricamente e hiciera las cosas que le atribuye el Nuevo Testamento, la predicación cristiana no sería capaz de producir su efecto salvífico y no podría ser tomada con seriedad¹⁴.

El punto de vista kerigmático sobre la revelación, según las diversas formas que hemos discutido, ha tenido un muy importante impacto en la totalidad de la teología contemporánea, tanto en la católica como en la protestante. Esta influencia es palpable en la *Constitución sobre la Revelación divina*, del Concilio Vaticano II, cuatro de sus seis capítulos están dedicados a la Biblia. Según esta Constitución:

«Todas las predicaciones de la Iglesia deben alimentarse y regularse por la Sagrada Escritura. Por medio de los Libros Sagrados el Padre que está en el cielo se llega al encuentro de sus hijos con un gran amor y habla con ellos. Y la fuerza y el poder de la palabra de Dios es tan grande que permanece de soporte y es la energía de la Iglesia, la perenne y pura fuente de la vida espiritual»¹⁵.

Mientras que la teología kerigmática evita un estrecho biblicismo, como sucede en las enseñanzas de los mejores teólogos de los mencionados, puede ser bienvenida y puede tener un desarrollo enriquecedor. Es particularmente útil para los católicos, muchos de los cuales están muy preocupados por buscar un terreno para una teología de la revelación más bíblica y cristológica, como correctivo de la teología eclesiológica de los siglos pasados. Este enfoque kerigmático, de todos modos, lograría muchos mayores éxitos si fuera capaz de asimilar el dato teocéntrico que aporta el segundo modelo y el énfasis sacramental del tercero. De otra manera, hay riesgo de que la teología de la revelación se quede en algo extrínseco, demasiado centrada en la palabra, demasiado autoritaria, imposible de ser apreciadora de las experiencias religiosas no cristianas y demasiado apática ante los grandes acontecimientos de la historia secular.

El quinto enfoque sobre la revelación se encuentra en el polo opuesto del cuarto modelo y tiene su origen parcialmente en una reacción contra ella. El sentimiento inicial radica en el carácter especial de Jesús de Nazaret y de su mensaje bíblico. Los cristianos se aíslan de muchas de las cosas buenas que hay en el mundo, cosas que deberían ser atribuidas a Dios y deberían ayudar a los cristianos a su propia comprensión.

Correspondiendo a la visión de la Iglesia como servidora ha surgido una teología de la revelación más cósmica. Influenciados por Teilhard de Chardin, algunos de los representantes de esta escuela ven a Cristo como la Omega, la fuerza que trabaja en la creación, presente como una fuerza operativa en el Universo. Además de los cristianos, otros hombres de otras religiones e ideologías participan de esta divina energía, y en este sentido la revelación actúa en y a través de ellos.

La revelación es concebida en analogía con la fuerza de la evolución por la que emergen estratos más elevados de conciencia a partir de los más bajos. En Cristo —así lo creen— la creación da un inmenso paso hacia adelante, hacia su último fin. Su resurrección es vista como una anticipación de la transformación final del hombre y del Universo. Hasta que llegue la Parusía. Cristo está secretamente actuando en toda la creación impeliéndola hacia Él. El contenido de la revelación, pues, es la inclusión de lo divino en la historia, la automanifestación, por así decir, del Reino de Dios.

Algunos de los aspectos de esta teología de la revelación se pueden encontrar en la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno*, del Concilio Vaticano II, la cual declara que «todos los creyentes de todas las religiones han oído siempre su voz (la de Dios) que se revela en los discursos de las creaturas»¹⁶.

En lo que se refiere a Cristo como puesto central es repetidamente afirmado en pasajes tales como el siguiente:

Para la Palabra de Dios, por quien todas las cosas han sido hechas, El mismo se ha hecho carne de manera que, como hombre perfecto, puede salvar a todos los hombres y asumir todas las cosas en sí mismo. El Señor es el fin de la historia humana, el punto focal del proceso de la historia y de la civilización, el centro de la raza humana, el gozo de cada corazón y la respuesta a todos los anhelos.

El propio Señor dice: «Voy a venir en seguida y mi recompensa viene conmigo, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Ap 22, 12-13)¹⁷.

La tarea de la Iglesia en esta teología cósmica de la revelación es no solamente proclamar el mensaje bíblico al mundo, sino más bien entrar en diálogo con todos los hombres de buena voluntad para discernir los signos de los tiempos e interpretar las muchas voces de nuestra época, enjuiciándolas a la luz de la divina Palabra¹⁸. Estos planteamientos deben ser considerados como aportaciones de esta teoría en contraposición con la primera y la cuarta manera teológica de interpretar la revelación: que la revelación es algo que está en continuo avance. En la medida en que el Universo va siendo cristificado (por usar las mismas palabras que Teilhard), la revelación de Dios en

Cristo pasa a verse más clara, nuevos aspectos del misterio de Cristo van manifestándose continuamente.

El valor de la revelación, en esta visión cósmica, no es simplemente traer al creyente a la salvación eterna, sino contribuir a la realización en el mundo de los valores del reino de Dios: justicia, libertad, plenitud, fraternidad y cosas similares. La Iglesia, según la Constitución Pastoral, busca consolidar la comunidad humana de acuerdo con la revelación divina¹⁹. De la misma manera que Cristo era el «hombre para los demás», así también la Iglesia pasa a ser plenamente altruista.

Los aspectos positivos y los puntos flacos de este quinto modelo son exactamente los contrarios de los del cuarto. Como dato positivo debemos señalar que facilita la comunión con cualquier clase de hombre y elimina muchas de las barreras que han hecho difícil la comunicación. Su debilidad está en que puede tender a disolver demasiado lo que hay de distintivamente cristiano. Los cristianos partidarios de esta teoría deben continuamente preguntarse a sí mismos si tienen un claro mensaje, si propugnan algo que no podría ser propuesto por ellos sin Cristo. ¿La revelación es realmente necesaria para el hombre para aceptar los valores de la paz, la justicia, la fraternidad y la libertad? ¿No podría un ateo, al estilo de Feuerbach, estar efectivamente dedicado a estas cosas de la misma manera que un cristiano? ¿No es toda la enseñanza cristiana sobre la predicación y los sacramentos más bien una carga que estorba que una ayuda en la tarea de construir una comunidad espiritual que corte por lo sano con todas las barreras que existen, distanciando las religiones tradicionales?

Estas cuestiones no las presentamos como objeciones insalvables, sino como indicaciones que podrían hacérsele al quinto modelo de teología de la revelación. Si quiere seguir siendo reconocido como cristiano, debe incluir elementos de cada uno de los otros cuatro modelos.

En las teologías seculares tales como las de Metz, Moltmann y Pannenberg, nos topamos con una teología que es secular y dialogante en la orientación, pero preocupada de conservar el valor único en Cristo, de las Sagradas Escrituras y de la vida sacramental y eclesial.

En casi prácticamente todas las teorías de la revelación hay lugar para la discrepancia entre la presente situación actual de interinidad y la plenitud escatológica final, cuando la revelación se nos dé en su totalidad esplendorosa.

Hay diferentes puntos de vista en lo que se refiere a la relación entre la Iglesia y la revelación del tiempo ya definitivo. Los partidarios del primer modelo, y muchos de los que se adhieren al cuarto, mantienen que la Iglesia dejará de ser cuando llegue el tiempo definitivo, y que la revelación celestial será un encuentro individual con Dios o con Cristo, al margen de la Iglesia.

Si se sigue el segundo modelo de Iglesia y en consecuencia de teología de la revelación, uno se siente inclinado a decir que la Iglesia celestial será una comunión en la que todos los miembros se reunirán entre sí en Cristo, que será la cabeza y el vivificador del Cuerpo Místico.

La Iglesia gloriosa se reunirá en un gran himno de adoración en el matrimonio eterno con el Cordero. Según el tercer modelo, la Iglesia en el cielo tendrá una verdadera presencia sacramental, será el lugar simbólico de la revelación, purificada ya de todas las ambigüedades que afectan a la Iglesia en su presente estado de exilio.

En el quinto enfoque de la teología de la revelación, la epifanía final, tendrá lugar no sólo por medio de la actuación de la Iglesia, sino por la nueva creación, «el nuevo cielo y la nueva tierra» (Is 65,17, 66,22; 2 Pe 3,13; Ap 21,1), en la que Dios será «todo en todas las cosas» (1 Cor. 15,28).

Si la revelación escatológica será una transmisión directa, una plenitud superabundante de la revelación ya dada en el tiempo, o si será una súbita y completamente novedosa vuelta total de la situación, ha sido un tema de debate desde los tiempos del Antiguo Testamento. Entre la optimista confianza de los evolucionistas hasta el pesimismo cósmico de los apologistas, no hay posibilidad de componenda.

Sospecho que aquellas teorías que defienden la pura continuidad o la pura discontinuidad, ambas están en el error, pero no podemos predecir desde nuestra situación histórica la proporción de las cosas que continuarán y la de lo que será nuevo.

12

LA EVALUACIÓN DE LOS MODELOS

En todos los capítulos anteriores nos hemos embarcado en lo que Bernard Lonergan llama teología dialéctica en contraposición con la teología doctrinal¹.

Hemos explorado los modelos básicos de la Iglesia que han surgido en la historia como resultado de los diferentes puntos de vista o los horizontes de los creyentes y los teólogos de las diferentes edades y culturas.

Cada uno de los modelos —es evidente— tiene sus aspectos positivos y sus limitaciones. A continuación nos vamos a enfrentar con el problema de hasta qué punto los modelos son compatibles o incompatibles entre sí. ¿Son los diferentes horizontes mutuamente exclusivos o mutuamente complementarios? ¿Son todos los modelos igualmente buenos o algunos son superiores a los otros? ¿Son una pantalla opaca en la que se proyecta la realidad de la Iglesia o por el contrario una pantalla transparente que nos permite barruntar lo que realmente es la Iglesia? ¿Y en tal caso, ¿qué es realmente la Iglesia? ¿Cuál es el mejor modelo?

La crítica y elección de modelos depende o debería depender de unos criterios.

Pero aquí radica el problema. Al reflexionar se ve claro que la mayor parte de los criterios presuponen o implican una elección de valores. Los valores, a su vez, presuponen un cierto entendimiento de las realidades de la fe. Si uno se compromete a favor de uno de los modelos dados resulta ya relativamente fácil establecer los criterios en virtud de los cuales un modelo debe ser preferido a los demás. Así, pues, los criterios de cada teólogo tienden a imponer su propio modelo preestablecido.

La intercomunicación es impedida por el hecho de que los argumentos en favor del modelo previamente escogido son generalmente circulares: presuponen ya el punto de partida.

Algunos ejemplos harán esto más claro, las personas enroladas en el modelo institucional mostrarán una especial atracción hacia valores tales como la claridad conceptual, el respeto hacia la autoridad establecida, las leyes y el orden. Rechazan otros modelos, especialmente el segundo por ser demasiado vago, místico y subjetivo. Los partidarios del modelo de comunión a su vez encontrarán la visión institucional demasiado racionalista, eclesiocéntrica y rígida. Lo acusarán de triunfalista, jurídicista y clerical. Una disputa análoga surgirá entre los partidarios del tercer y cuarto modelo. Los adheridos a la eclesiología sacramental, apelando al principio de encarnación, encontrarán la teología kerigmática demasiado centrada en la Palabra. Mientras que los teólogos kerigmáticos verán en el modelo sacramental excesiva complacencia e insuficiente profetismo. Los promotores del modelo de siervo, a su vez, denunciarán a los otros cuatro modelos de ser demasiado introspectivos y clericales.

De pasada haremos notar que las tensiones a las que nos referimos aquí son las mismas que desde hace tiempo se vienen detectando en la eclesiología comparada bajo los capítulos tales como sacerdotal versus profética, católica versus protestante, sagrada versus secular. Pero estas dicotomías son demasiado crudas como para que puedan hacer justicia a todo el espectro de posiciones.

En cualquier intento de evaluación debemos ser conscientes de las tendencias de cada uno de los contrincantes para polemizar dentro del punto de vista de su planteamiento. Para hacer cualquier progreso real debemos buscar unos criterios que sean aceptables a los adheridos al mayor número posible de diferentes modelos. Siete criterios de éstos (no todos ellos igualmente gratos a los miembros de todas las escuelas) se nos ocurren:

1.° *La base en la Escritura*: Prácticamente todos los cristianos se sienten más confortablemente seguros si pueden encontrar una base bíblica segura para la doctrina que quieren defender; cuanto sea esto posible de una manera más clara tanto mejor.

2.° *Base en la tradición cristiana*: No todos los cristianos dan la misma importancia a la tradición, pero prácticamente todos estarían de acuerdo en que el testimonio de los cristianos creyentes en el pasado es una evidencia en favor de esa doctrina. Cuanto más universal y constante sea la tradición tanto más les convencerá.

3.° *La capacidad para dar a los miembros de la Iglesia el sentido de su identidad corporativa y de su misión:* Los creyentes cristianos generalmente tienen el convencimiento de que han recibido una llamada especial como cristianos y se vuelven a la teología para que se lo clarifique. La teología tiene una función práctica de sostener a la Iglesia en su fe y en su misión.

4.° *La tendencia a fortalecer las virtudes y valores generalmente admitidos como cristianos:* A causa de su implicación total, los cristianos se sienten inclinados a dar gran valor a la paz, la esperanza, el amor desinteresado de Dios, el amor sacrificado por los demás, la honestidad, la humildad, el dolor de los pecados y demás cosas similares. Si encuentran que una doctrina o un sistema teológico sostiene estos valores se sentirán favorablemente inclinados hacia él; si niega estos valores sospecharán que sus ideas son erróneas.

5.° *Correspondencia con las experiencias religiosas del hombre de hoy:* En los últimos años ha habido una revolución contra la postura que coloca a la Biblia y a la tradición como normas decisivas aparte de la experiencia de los creyentes mismos. Ante los tremendos seísmos culturales que han tenido lugar es de suponer que el hombre de hoy se acerque al mensaje evangélico con un punto de vista nuevo. Algunos modelos, muy honorables en el pasado, pueden dar la impresión de estar demasiado aferrados a los contextos y a las imágenes de la cultura a la que pertenecieron y no a la nuestra propia.

6.° *Los frutos teológicos:* Como hemos notado en nuestro primer capítulo, las revoluciones teológicas, como las revoluciones científicas, tienen lugar cuando los paradigmas previamente en uso resultan insuficientes para la resolución de los problemas presentes y cuando se encuentran paradigmas nuevos que resuelven mejor los problemas nuevos. Un criterio para la selección de paradigmas nuevos es su habilidad para resolver problemas que se había visto que era imposible solventar con los modelos anteriores, o para sintetizar doctrinas que previamente parecían como sin correlación ninguna.

7.° *Capacidad para hacer que los miembros de la Iglesia puedan relacionarse con los que están fuera de su propio grupo:* Por ejemplo, con los cristianos de otras denominaciones, los adheridos a las religiones no cristianas y con los humanistas ateos.

Para mensurar cada uno de los once modelos eclesiales básicos mediante estos siete criterios sería preciso ser un tanto largo en la exposición. Las indicaciones ya dadas en los capítulos anteriores pueden ser suficientes. A modo de resumen, se puede decir que el primer modelo da un buen soporte a los modelos comunitario y kerigmático, el segundo criterio al modelo comunitario (aunque la moderna Iglesia católica favorece este modelo de la misma manera que al institucional), el tercer criterio favorece a los modelos institucional y kerigmático, el cuarto criterio a los modelos sacramental y servidor. El quinto criterio a los modelos comunitario y servicial. El sexto criterio al modelo sacramental, y el séptimo criterio a los modelos comunitario y servicial.

Esta variedad de resultados hace comprender que determinados tipos de personas se enrolarán espontáneamente en determinados modelos. Los oficiales de la Iglesia tienen una clara tendencia a preferir el modelo institucional; los ecumenistas, el modelo comunitario; los teólogos especulativos, el modelo sacramental; los predicadores y los investigadores de la Sagrada Escritura, el modelo kerigmático; los activistas seculares, el modelo de servidora.

¿Hemos, por lo tanto, de terminar con un acuerdo en el desacuerdo, con una estéril repetición de la máxima «cada uno a su gusto»? La experiencia total de la vida del autor de este libro le inclina a rechazar esta conclusión. Está convencido de que el amurallarse detrás de una posición teológica fija es humana y espiritualmente desastroso. Es de vital importancia mantener las líneas de una comunicación entre las diferentes escuelas y tradiciones teológicas.

Deben ser invocados dos principios de trabajo para sostener un enfoque de reconciliación. Ninguno de estos dos principios es estrictamente demostrable, pero ambos parecen que son favorecidos por la experiencia de muchas personas inteligentes. El primero de ellos es que lo que un amplio grupo de creyentes ha mantenido confiadamente durante un período considerable de tiempo debería ser aceptado a no ser que existieran serias razones para cuestionárselo. Incluso aunque una persona llegue a la conclusión de que lo que se mantiene es falso, aun así se debe hacer el mayor esfuerzo posible por descubrir la razón por la que el pueblo aceptó el error y de esta manera desvelar la verdad que hay siempre en el corazón de todas las herejías².

El segundo principio es de John Stuart Mill, que se lo recomendaba a F. D. Maurice y a H. Richard Niebuhr, y es que los hombres frecuentemente aciertan más en lo que afirman que en lo que niegan. «Lo que negamos generalmente es algo que cae fuera de nuestra experiencia y sobre lo que nosotros generalmente no tenemos nada que decir»³.

Sobre la base de estos dos principios debemos presumir que las afirmaciones de cada una de las cinco eclesiologías típicas son válidas. Cada una de ellas, en mi opinión, aporta ciertos aspectos importantes y necesarios. El modelo institucional deja claro que la Iglesia debe estructurarse comunitariamente y que debe seguir siendo el tipo de comunidad que Cristo instituyó. Dicha comunidad tiene que incluir un oficio pastoral equipado con autoridad para presidir la adoración de la comunidad en cuanto tal, indicar los límites hasta dónde puede llegar el desacuerdo y para representar a la comunidad en los aspectos oficiales. El modelo comunitario hace evidente que la Iglesia debe estar unida a Dios por la gracia y que con la ayuda de esta gracia unos miembros deben vivir unidos a los otros. El modelo sacramental aporta la idea de que la Iglesia en sus aspectos visibles, especialmente en la plegaria comunitaria y en la adoración, debe ser un signo de la continua vitalidad de la gracia de Cristo y de la esperanza por la redención que él ha prometido.

El modelo kerigmático acentúa la necesidad que tiene la Iglesia de continuar anunciando el Evangelio y de mover a los hombres a poner su fe en Jesucristo Nuestro Señor y Salvador.

El modelo diaconal señala la urgencia de hacer que la Iglesia contribuya a la transformación de la vida secular del hombre y a impregnar a la sociedad humana en cuanto tal con los valores del Reino de Dios.

Por otra parte, debemos reconocer que no podemos aceptar sin crítica y precisiones los cinco modelos, ya que en cierta medida unos están en contradicción de otros. Ellos sugieren ciertas prioridades e incluso llevan a afirmaciones antitéticas. Tomados separadamente, cada uno de los tipos de eclesiologías nos puede llevar a fallos importantes. El modelo institucional, por sí mismo, tiende a hacerse rígido, doctrinario y conformista; corre peligro de sustituir por la Iglesia oficial a Dios y esto sería una forma de idolatría. Para remediarlo es preciso que las estructuras de la Iglesia sean captadas como subordinadas a la vida comunitaria y a la misión.

El segundo modelo, el de la comunión mística, puede suscitar un insano espíritu de entusiasmo; en su búsqueda por experiencias religiosas, por calor, por relaciones familiares, puede llevar a falsas perspectivas y a demandas imposibles, considerando que el fin primordial de su acción debe ser dilatar la Iglesia y de esta manera apartándola de su fin escatológico. Como remedio debemos preocuparnos de lograr la paciencia, la fe y la atención por el fin más grande y universal.

El tercer modelo —el sacramental— podría llevar a un estéril esteticismo y a una autocontemplación casi narcisista. Como remedio se debe centrar la atención sobre el valor de las estructuras, la comunidad y la misión tal como lo hacen los otros modelos.

El cuarto modelo, el kerigmático, corre el riesgo de caer en la exageración de lo bíblico y en las sectas fundamentalistas. Estas tienden a simplificar los procesos de salvación, en dar importancia a «las gracias baratas», satisfaciéndose más como palabras fáciles y con profesiones más que insistiendo en las obras, especialmente en la arena de las realidades sociales y políticas. Como remedio, se debe acentuar la preocupación por encarnar la fe de cada uno en la vida y en la acción.

El quinto modelo, el diaconal, podría fácilmente dar la impresión de que la salvación final del hombre se realizará en la historia y podría llevar a la Iglesia a la aceptación aerífica de los valores seculares transformando su distintivo testimonio de Cristo y su propia herencia. Como antídoto, debemos insistir en el carácter provisional de cada experiencia, buena o mala, que tengamos dentro de la historia y sobre la importancia de mirar siempre hacia Cristo y su Reino.

Tras reconocer los valores distintivos de cada uno de los cinco modelos y lo inconveniente que es el aceptar alguno de los modelos con exclusión de los otros, se plantea la cuestión de si no sería posible plantearse la posibilidad de una especie de supermodelo que combinara las virtudes de cada uno de los cinco modelos sin padecer de sus limitaciones. Sin afirmar que los cinco modelos estudiados en este libro son los únicos posibles, soy escéptico en cuanto a la posibilidad de encontrar algún modelo que sea verdaderamente adecuado para la Iglesia. Tal como lo hemos visto en el capítulo 1, la Iglesia es un misterio, así que todos nosotros estamos condenados a trabajar con modelos que son inadecuados a la realidad a la que se refieren.

Nuestro método, pues, debería armonizar los modelos de manera que sus diferencias vinieran a ser complementarias más que contradictorias entre sí. Para lograrlo vamos a intentar criticar cada uno de ellos desde la perspectiva de los otros. De esta manera vamos a reafirmar cada modelo afirmando de cada modelo o negando lo que los otros afirman. Lograremos cualificar cada modelo intrínsecamente de forma que introduzcamos dentro del modelo los valores más afirmados por los otros. Los modelos, tal como yo los entiendo, son suficientemente flexibles como para que puedan estar abiertos unos a otros y puedan compenetrarse.

Hacer esto que vamos a intentar no es pervertir una teología determinada para construir una teología personal sobre la base de algunos de los paradigmas de la tradición. Si se empieza, por ejemplo, con el modelo de la Iglesia como servidora, se puede trabajar de modo que se integren en él

los valores de los otros cuatro. Alguien podría decir, por ejemplo, que la Iglesia sirve a la humanidad precisamente mirando a Jesús, el Señor Servidor y sujetándose a la palabra del Evangelio. Solamente reconociendo la soberanía de la palabra de Dios puede la Iglesia evitar una complacencia crítica e insana.

De todos modos, la idea de la Iglesia servidora del Evangelio puede decirse que implica la de la Iglesia como sacramento, porque es precisamente sirviendo como la Iglesia de un modo más perfecto proyecta la imagen del Hijo del Hombre, que vino a servir y ofrecer su vida por muchos. Una Iglesia servidora puede oír efectivamente lo que una Iglesia triunfante jamás será capaz de escuchar. Sólo siendo un fiel servidor del Señor siervo es como puede efectivamente la Iglesia proclamar la buena nueva de la revelación cristiana. Así pues, los tres modelos de sirviente, heraldo y sacramento en muchos respectos convergen hasta hacer una perfecta composición pictórica.

Así pues, la coincidencia no se detiene en este punto. Es precisamente la Iglesia servidora la que puede reclamar mejor el ser el Cuerpo Místico de Cristo, el mismo Cuerpo que Cristo entregó por nosotros y que fue resucitado por Dios. Esta Iglesia servidora, y no otra, es la que puede declarar que el Espíritu de Cristo habita en ella. Como su divino Señor, esta Iglesia puede decir: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres. Me envió a proclamar redención a los cautivos, vista a los ciegos, libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). En este cuerpo la hostilidad mutua entre los hombres se acaba y los miembros quedan unificados en el Santo Templo del Señor.

En este Cuerpo servidor, ungido por el Espíritu del Señor, hay diversidad de carismas y de servicios. Algunos serán escogidos por el Espíritu Santo y aprobados por las comunidades como oficiales y líderes. El rebaño de Cristo no puede estar sin pastores, entregados a una vida de servicio. Habrá orden y disciplina, humildad y obediencia. En otras palabras, es necesario que exista una política eclesial. El oficio eclesial debe buscar perseverar en el verdadero espíritu del Evangelio y al mismo tiempo ajustar a la Iglesia a las necesidades de los tiempos. Es necesario además que haya enunciados doctrinales para que la fe de la Iglesia sea constantemente alimentada por una mejor formulación de aquellas cosas que hacen relación a Cristo. La organización de la Iglesia no tiene por qué ser enfrentada con su espíritu y vida. De acuerdo a esta lógica de la encarnación, la Iglesia buscará siempre robustecer su vida mediante apropiadas estructuras visibles. La Iglesia no debe ser un invisible «Reino del Espíritu», sino una institución humana similar en muchos aspectos a otras instituciones humanas.

Puestos a comparar los valores de los diversos modelos, el modelo sacramental de eclesiología, a mi juicio, tiene especial mérito. Preserva los valores de los elementos institucionales, ya que las estructuras oficiales de la Iglesia le dan unos trazos maestros claros y visibles de manera que pueda ser un signo vivido. Conserva el valor comunitario, ya que si la Iglesia no fuera una comunión de amor no podría ser un auténtico signo de Cristo. Preserva la dimensión de proclamación, ya que sólo por su relación con Cristo y por su testimonio de El, lo mismo si su mensaje es aceptado que rechazado, puede la Iglesia de un modo efectivo presentar a Cristo como partícipe de la gracia redentora de Dios. Este modelo finalmente preserva las dimensiones del servicio al mundo, puesto que sin tal servicio la Iglesia no sería un signo de Cristo el servidor.

Uno de los cinco modelos que hay, a mi juicio, no puede ser tomado como primario, me refiero al institucional. Pues pienso que las instituciones, por su propia naturaleza, están subordinadas a las personas, las estructuras deben estar subordinadas a la vida. «El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Sin poner en cuestión el valor e importancia de las instituciones, se puede muy bien sentir que este valor no aparece a menos que pueda verse que la estructura ayuda a hacer una comunidad de gracia, un sacramento de Cristo, un heraldo de salvación y una servidora de la humanidad.

Armonizando los modelos no deberíamos proceder como si tratáramos de juntar las piezas de un rompecabezas. En un rompecabezas no disponemos de otros datos que los elementos objetivos que han de ser combinados. En el campo de la teología, los modelos deben ser vistos en el horizonte de lo misterioso, de la experiencia no objetiva de la gracia, de la cual surgen y por la cual deben, en retorno, ser vitalizados. Como vimos en el capítulo 1, solamente la experiencia de la gracia, o dicho en otra terminología, la iluminación profunda del Espíritu Santo, proporciona al hombre el tacto y discreción suficientes para que pueda evaluar los límites y las diferencias de los modelos.

Debemos tener en cuenta una última precaución. Los teólogos tienden a menudo a asumir que la esencia de la Iglesia existe, algo así como un continente sombrío, ya terminado y esperando ser delimitado. La Iglesia como entidad sociológica puede ser vista más correctamente como una «estructura social»⁴. En términos de teoría sociológica, se puede decir que la forma de la Iglesia está

continuamente siendo modificada en la medida en que los miembros de la Iglesia exteriorizan sus propias experiencias y haciendo esto transforman la Iglesia a la que pertenecen.

Dentro de las mil posibilidades dejadas abiertas por las Escrituras y la Tradición, la Iglesia en cada generación tiene que ejercitar opciones. Lo cual sucede cuando líderes y pueblo optan por hacerlas. El hecho de que la Iglesia de un determinado siglo haya sido preferentemente una institución no presupone que la Iglesia de otra generación pase a ser primordialmente una comunidad de gracia, un heraldo, un sacramento, o un sirviente.

Las formas futuras de la Iglesia están más allá de nuestro poder de prever, excepto una cosa: podemos estar seguros de que serán diferentes de las formas de ayer y hoy. La Iglesia no tiene necesariamente que mirar a la sociedad de mañana, ya que debe evitar esa conformidad con el mundo que el Apóstol condena (Rom 12,2). Por otra parte, la Iglesia tendrá que hacer adaptaciones para poder sobrevivir en la sociedad del futuro y conformar los miembros de esta sociedad con las exigencias del Evangelio.

Si miramos los profundos cambios que están teniendo en la sociedad secular y el impacto que están teniendo en la Iglesia en las décadas recientes parece prudente predecir que las cinco tendencias siguientes, observables ya en la historia reciente de la Iglesia, continuarán⁵:

1. *Modernización de las estructuras*: Las estructuras de la Iglesia especialmente de la Iglesia Romana Católica, participan muy fuertemente de las pasadas estructuras sociales de la sociedad europea occidental. En particular la idea de una sociedad «desigual» en la que ciertos miembros están situados en un plano superior y son invulnerables a las críticas y a las presiones de abajo, sintoniza mucho más con los antiguos regímenes oligárquicos que con la mentalidad del mundo contemporáneo. En esta perspectiva, la sociedad actual adopta un enfoque mucho más funcional con respecto a la autoridad. La tarea de la cristiandad será armonizar un legítimo tipo de funcionalismo y sentido práctico con la idea evangélica de1 oficio pastoral como representación de la autoridad de Cristo.

Así la Iglesia, en mi opinión, tiene una importante contribución que hacer al mundo moderno. La concepción tradicional cristiana de la autoridad como servicio exigente permanece válida y potencialmente fructífera.

2. *La comunicación ecuménica*: Las presentes divisiones denominacionales entre las Iglesias, en gran parte, no corresponden con las realidades que simultáneamente unen y separan a los cristianos de nuestros días. Los debates que separaron a las Iglesias en el año 1054 y en 1520, aunque pueden reavivarse en actuales controversias, no son ya cuestiones que sean insalvables hoy en día. Se pueden encontrar métodos para superar las divisiones heredadas de manera que los cristianos comprometidos en diferentes denominaciones tradicionales se puedan encontrar de nuevo en una misma comunidad de fe, diálogo y adoración.

3. *Pluralismo interno*: El pluralismo es ya hoy muy grande en algunas de las iglesias protestantes; estamos muy lejos de poder afirmar lo mismo con respecto a la Iglesia Católica. El fuerte centralismo del moderno catolicismo es debido a circunstancias históricas. En parte es fruto de una participación en una homogénea cultura de la Europa medieval y en parte al dominio de Roma con su rica herencia de cultura clásica y de organización legal.

En la Contrarreforma esta uniformidad se incrementó por una postura casi militar de resistencia a las invasiones de los sistemas ajenos de pensamiento, tales como el protestantismo y el deísmo racionalista. La descentralización en el futuro implicará en una cierta medida una desromanización. Existen muy pocas razones para que la ley romana, la lengua romana, los esquemas conceptuales romanos y las formas litúrgicas romanas continúen siendo normativas para todo el ancho mundo. Con la creciente descentralización, la Iglesia católica en varias regiones será capaz de penetrar más vitalmente en las vidas de los diferentes pueblos y relacionarse de una manera más positiva con las tradiciones de las otras denominaciones cristianas.

4. *Provisionalidad*: En un mundo en el que todo se hace cada vez más rápido y que está proyectado al futuro, la Iglesia debe seguir proporcionando un campo de relativa estabilidad y debe capacitar al creyente para encontrar pleno sentido a su pasado religioso. Pero la Iglesia no puede permitir que se convierta ella misma en un relicario o una pieza de museo. Sino que debe mostrarse capaz de responder de una forma creativa a las demandas de nuevas situaciones y las necesidades de las generaciones que aún han de venir. Las decisiones de la Iglesia tienen que ir tomando de una forma progresiva la forma no de inmutables decretos, sino de mesuradas tentativas tomadas de necesidades cambiantes y de oportunidades temporales.

5. *Ausencia de imposiciones*: En la situación de nuestros días, en que nos encontramos en una situación postconstantiniana o de «diáspora», la Iglesia no debería ser capaz de relacionarse en la misma medida que antiguamente sobre la base de penalizaciones canónicas y de presiones sociales

con el fin de mantener a sus fieles alineados. Nadie puede ser capaz de tomar opciones fuera de la Iglesia sin incurrir en miedos a sanciones legales o sociales. Más aún, el pluralismo interno de la Iglesia será tal que las directrices dimanadas de arriba deberán ser aplicadas en cada sitio de diversa manera, de forma que los oficiales de la cúspide no tengan capacidad para controlar los detalles que pertenecen al nivel de lo local.

En las presentes circunstancias, la Iglesia tendrá que regular cada vez más por persuasión y menos por la fuerza. Los oficiales deberán tener que preocuparse de contar con un amplio consenso antes de tomar decisiones, lo cual requerirá un amplio diálogo. En una cierta medida todo esto implicará una especie de humillación para la Iglesia, pero en otro sentido puede ser visto como un gran progreso.

La Iglesia será mucho más capaz de aparecer como una casa de libertad y como «un signo y una salvaguarda de la trascendencia de la persona humana»⁶.

Todas estas predicciones parece que se basan sólidamente en las mayores corrientes ideológicas de las presentes centurias. Si la Iglesia quiere llevar adelante su misión de ser eficiente, debe tomar conciencia de estos movimientos sociales. Pero de hecho debe entrar vigorosamente en diálogo con el nuevo mundo que está naciendo ante sus ojos o de lo contrario no pasará a ser sino un vestigio del pasado. En principio pensamos que será posible que la Iglesia rehúse adaptarse a las exigencias de los tiempos y que de esta manera no pase a ser sino un resto osificado de su antiguo ser. No hay duda que esta Iglesia continuaría existiendo gracias a las riquezas de su herencia, pero habría dejado de ser la casa de la fe viviente y del encuentro profético⁷.

Porque la Iglesia arrastra una tan larga herencia del pasado tiene la constante tentación para sus miembros de encasillarse en los caminos de sus antecesores y resistirse a las llamadas que se le hacen para confrontar sus estructuras con el mundo de hoy. Con el gran despertar que significó el Concilio Vaticano II con sus grandes promesas de renovación y reforma, en los últimos tiempos estamos siendo testigos de un renacer del legalismo y la reacción.

El poder aún en pie de las líneas conservadoras y su determinación de adherirse a las formas antiguas ha sobrepasado lo que se podía esperar por parte de los ojos iluminados de los reformadores, que esperaban encontrar tras el Concilio tiempos fáciles para ellos. ¿Tendrá el tradicionalismo estático la última palabra? ¿O llegará a suceder que los hombres de la Iglesia de visión profética harán levantarse al Pueblo de Dios de una manera resuelta hacia el futuro?

Lo que la Iglesia llegará a ser es algo que depende en un gran porcentaje de las respuestas que den los hombres, pero más aún de las libres iniciativas del Espíritu Santo. Si el hombre es libre y dinámico, el Espíritu de Dios lo es más aún. Para llevar a cabo su misión en la Iglesia, los cristianos, pues, tienen que abrir sus oídos y escuchar «lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (Ap 2,17). Pero no es suficiente lo que el pueblo escuche a la Iglesia si la Iglesia a través de sus líderes responsables no escucha a su vez al Espíritu Santo. Sólo el Espíritu puede dar el necesario juicio y discreción. «El hombre espiritual juzga todas las cosas, pero no es juzgado por nadie» (1 Cor 2,15).

Como los israelitas de la antigüedad, muchos cristianos están diciendo: «Nuestros huesos se han secado, nuestra esperanza se ha perdido, hemos sido eliminados» (Ez 37,11). El Señor nos puede decir como dijo a Ezequiel: «Yo abriré vuestras tumbas y os sacaré de los sepulcros. Pueblo mío» (v. 13). Si la vida ha de respirar dentro de estas tumbas muertas de la organización doctrinal, ritual y jerárquica que en opinión de muchos constituyen hoy la Iglesia, el Espíritu del Señor debe enviar profetas a su pueblo.

El movimiento carismático de los últimos años daba signos, no todos y siempre ambiguos, de que el Espíritu Santo puede responder a los anhelos de los corazones de los hombres.

Bajo la dirección del Espíritu Santo, las imágenes y las formas de la vida cristiana continuarán cambiando como ha sucedido en los siglos anteriores al actual⁸. En una comunidad de fe sana la producción de nuevos mitos y símbolos es algo que se nota. Los eclesiólogos del futuro no dudarán en desvelar nuevos modelos para la Iglesia. Pero todo lo que descubra de nuevo la cristiandad siempre brota del pasado y tendrá sus raíces en la Escritura y la Tradición. Sobre la base de la relativa continuidad de los dos mil años pasados no parece aventurado predecir que las analogías y paradigmas discutidos en este libro retendrán su significado para la eclesiología a lo largo de muchas generaciones que han de venir.

Notas a pie de página

Capítulo I

- ¹ *De controversiis*, tom. 2, liber 3. *De Ecclesia militante*, cap. 2, «De definitione Ecclesiae» (Nápoles: Giuliano, 1857), vol. 2, p. 75.
- ² Jerome Hammer, *The Church Is a Communion* (Nueva York, Sheed & Ward, 1904), p. 84.
- ³ Sobre la noción de misterio en la Biblia ver especialmente a R. E. Brown, «El contexto semítico de los misterios del Antiguo Testamento», *Biblica*, 39 (1958), 426-48; 40 (1959), 70-87. Sobre el uso del término «misterio» en la teología dogmática ver a Rahner, «El concepto de misterio en la Teología Católica», *Theological Investigations*, 4 (Baltimore, Helicón, 1966), pp. 36-73. Y para tener una bibliografía más amplia, ver R. E. Brown, «Mystery (in the Bible)», *New Catholic Encyclopedia*, 10 (Nueva York, McGraw-Hill, 1967), pp. 148-51; A Dulles, «Mystery (in Theology)», *ibid.*, pp. 151-53.
- ⁴ Santo Tomás: *Sum. Theol.*, 2^a 2ae, q. 1 art. 4 ad 3; qu. 45, art. 2 in corp.
- ⁵ Citado en H. Küng, Y. Congar, and d. O'Hanlon (eds.), *Council Speeches of Vanean II* (Glen Rock, N. J., Paulist Press, 1964), p. 26.
- ⁶ Ver sobre este tema: I. T. Ramsey, *Religious Language* (Nueva York, Macmillan Paperbacks, 1963); I. T. Ramsey, *Models ana Mystery* (Nueva York, Oxford University Press, 1964); Max Black, *Models and Metaphors Ithaca*, Cornell University Press, 1962.
- ⁷ G. Weigel, «How Is the Council Going», *America*, 109 (diciembre 7, 1963), página 730.
- ⁸ *Council Speeches*, op. cit., p. 25.
- ⁹ Filadelfia: Westminster, 1960.
- ¹⁰ Congar: *La Iglesia de San Agustín en la Época Moderna* (París, Cerf, 1970), página 44.
- ¹¹ Sobre la teología del símbolo ver F. H. Dillistone (ed.), *Myth Symbol* (Londres, SPCK, 1960); Thomas Fawcett, *The Symbolic Language of Religión* (Londres, SCM, 1970), y Karl Rahner, «The Theology of Symbol», *Theological Investigations*, 4, op. cit., pp. 221-52. A. Dulles, «Symbol in Revelation», *New Catholic Enciclopedia*, vol. 13, pp. 861-63.
- ¹² Sobre la función sociológica de las imágenes y los símbolos ver Boulding, *The Image* (Ann Arbor, University of Michigan, 1956), y Robert N. Bellach, «Transcendence in Contemporary Piety», *Beyond Belief* (Nueva York, Harper & Row, 1970), páginas 196-208.
- ¹³ P. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Filadelfia, Westminster Press, 1960), p. 24.
- ¹⁴ I. T. Ramsey, *Models and Mystery*, p. 14.
- ¹⁵ E. Cousin, «Models and the Future of Theology», *Continuum*, 1 (1069), pp. 78-91. Acerca de los modelos en la teología véase también John Mdntyre, *The Shape of Christology* (Londres, SCM, 1966), pp. 54-81, y B. Lonergan, *Method in Theology* (Nueva York, Herder & Herder, 1972), pp. 284-85.
- ¹⁶ John Powell, *The Mystery of the Church* (Milwaukee, Bruce, 1967), p. 8.
- ¹⁷ *Ecclesiam suam*, núm. 39.
- ¹⁸ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2.^a ed. (Chicago, University of Chicago Press, 1970), p. 175.
- ¹⁹ *Mystici Corporis*, núm. 17.
- ²⁰ Minear, op. cit., p. 253.

Capítulo 2

- ¹ *De controversiis*, tom. 2, lib. 3, cap. 2 (Nápoles, Giuliano, 1857), vol. 2, p. 75.
- ² B. C. Butler, *The Idea of the Church* (Baltimore, Helicón, 1962), p. 39.
- ³ Y. Congar, *Lay People in the Church* (Westminster, Md. Newman, 1965), página 45.
- ⁴ El primer esquema de la Constitución sobre la Iglesia se encuentra en *Collectio Lacensis* (Friburgo, Herder, 1890), vol. 7, pp. 567-78. Nuestra cita está tomada de la traducción de I. Neuner and

- H. Roos, *The Teaching of the Catholic Church* (Staten Island. N. Y. Alba House, 1967), núm. 361, pp. 213-14.
- ⁵ «Para San Ireneo el *carisma veritatis* no es un poder por medio del cual la jerarquía define la doctrina, sino que es la doctrina misma el precioso don espiritual confiado a la Iglesia». Y. Congar, *Tradition and Traditions* (Nueva York, Macmi-Ilan, 1967), p. 177.
- ⁶ NR, 369. La moción de «sociedad desigual» fue aún más fuertemente planteada por Pío X en la *Vehementer nos*. Acta S. Sedis 39 (1906-7), pp. 8-9.
- ⁷ El texto de esta conferencia se encuentra en *Acta Concilii Vaticani II*, vol 1 part. 4 (Vatican City, Typis Poliglotis, 1971), pp. 142-44.
- ⁸ H. Denzinger y A. Schommeter, *Enchiridion symbolorum*, 32 ed. (Friburgo, Herder, 1963), núm. 1.601 y 1775; NR, 413 y 637.
- ⁹ DS, 3.058; NR, 377.
- ¹⁰ Incluso los dogmas de la Inmaculada y la Asunción son presentados como revelados por Dios (DS, 3.803, 3.903; NR, 325, 334 c). Esto hay que compaginarlo con la afirmación de que la revelación se acabó con los apóstoles (DS, 3.421).
- ¹¹ Este método está especialmente relacionado con el nombre de Ambrosio Gardeil O. P. (1859-1931), que lo explicó en 1903 en la *Revista Tomista*. Ver Congar, *A History of Theology* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1968), pp. 226-37).
- ¹² Pío XII, *Humani Generis* (1950), núm. 36; DS, con referencia a Pío IX, *inter gravissimas*, 1870.
- ¹³ *Mystici Corporis*, núm. 29.
- ¹⁴ *De Ecclesiae unitate*, 6; ed. G. Hartel, CSEL, III/1 (Viena, 1868), p. 214.
- ¹⁵ Esquema del Vaticano I, capítulo VII; NR, 365.
- ¹⁶ Sin repudiar este concepto de la Acción Católica el Vaticano II dijo que el laicado tenía una llamada propia de los laicos en virtud de su bautismo y confirmación. Ver Decreto del Apostolado de los Laicos, núm. 20 (con notas al pie que hacen referencia a textos de Pío XI y Pío XII).
- ¹⁷ Para una más plena explanación de los puntos que se plantean en el párrafo, ver Tomas Luckmann, *The Invisible Religion* (Nueva York, Macmillan, 1967); Michael Novak, *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove* (Nueva York, Harper & Row, 1970), cap. 5; Gregory Baum, *New Horizon* (Nueva York, Paulist Press, 1972), páginas 133-36.

Capítulo 3

- ¹ Estas antítesis deben su popularidad a Fernando Tonnies, quien en 1887 publicó su obra *Gemeinschaft una Geselischafft* (traducción inglesa, *Community and Society*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1963).
- ² Charles H. Cooley, *Social Organization* (1909; reimpressa en Nueva York, Schocken Books, 1967), pp. 23-31.
- ³ C. H. Cooley, R. C. Angely y L. J. Carr, *Introducción Sociología* (Nueva York, Charles Scribners Sons, 1935), pp. 55-56; cf. John C. McKmney, introducción a Tonnies, op. cit., pp. 14-15.
- ⁴ Ibid.
- ⁵ Tal es el punto de vista de Rudolfo Sochm tal como lo resume y acepta Emil Brunner, *The Misunderstanding of the Church* (Londres, Lutterworth, 1952), página 107.
- ⁶ Ibid., p. 17.
- ⁷ D. Bonhoeffer, *The Comunión of Saints* (N. York, Harper y Ruw, 1963). p. 123. Sobre este aspecto, Guillermo Kuhns comenta: «El pensamiento de Bonhoeffer sobre la Iglesia como comunidad no ha recibido la atención que se merece. El fallo es tanto más lamentable por cuanto que la identificación de Bonhoeffer de la Iglesia con la comunidad personal es posiblemente tan revolucionaria como su posterior definición de la Iglesia en términos de lo que se va del mundo...»
- La implicación para los católicos del pensamiento de Bonhoeffer sobre la comunidad sería inmediatamente noticable. Es fácil de saber por qué «La Vida Juntos» sería más popular entre los católicos (especialmente los fervorosos) que entre los protestantes; los católicos se han dejado llevar siempre de una gran fascinación, un profundo interés por el significado de la comunidad en cuanto mandato de Cristo. Con todo, el pensamiento de Bonhoeffer es especialmente cargado de sentido para los católicos por el hecho de que los teólogos católicos han impedido el que se identificara la Iglesia y la comunidad en la forma en que lo hace Bonhoeffer». *In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer* (Dayton O., Pflaum, 1967), p. 253.

- ⁸ Augsburg, Haas und Grabner, 1931. Para una variante más reciente de esta posición ver Werner Stark, *The Sociology of Religion*, 5 vols., 1966-72 (Nueva York, Fordham University Press).
- ⁹ Estas ideas han sido claramente expresadas por Congar en *Lay People in the Church* (Westminster, Md., Newman, 1965), pp. 28-58.
- ¹⁰ J. Hamer, *The Church Is a Communion* (Nueva York, Sheed & Ward, 1964), página 93.
- ¹¹ *Ibid.*, pp. 159-64, 204.
- ¹² Para tener bibliografía sobre el concepto paulino de Iglesia como cuerpo de Cristo ver H. Küng, *The Church*, p. 225. La opinión de Küng en la obra citada, páginas 228-234.
- ¹³ Stanislaus I. Grabowski, *The Church: An Introduction to the Theology of St. Augustine* (St. Louis, Herder, 1957), pp. 3-92.
- ¹⁴ La noción de Santo Tomás de la Iglesia como comunidad de gracia es presentada por Congar: *The Mystery of the Church* (Baltimore, Helicón, 1960), pp. 97-117; *L'Eglise de S. Agustin a l'époque moderne* (Paris, Cerf, 1970), pp. 232-40.
- ¹⁵ E. Mersch, *The Whole Christ* (Milwaukee, Bruce, 1958); *The Theology of the Mystical Body* (St. Louis, Herder, 1958).
- ¹⁶ Para conocer los antecedentes de la Encíclica *Mystici Corporis* ver Hamer, op. cit., pp. 18-20; también F. Maimberg, *Ein Leib Geist* (Friburgo, Herder, 1960, pp. 24-38.
- ¹⁷ América Press ed., nn. 21-23.
- ¹⁸ N^{os} 8-9.
- ¹⁹ Ver los capítulos 8 y 9.
- ²⁰ Lumen Gentium, n. 9.
- ²¹ Lumen Gentium, n. 8; Unitatis redintegratio, nn. 4 y 6.
- ²² «The Church: People of God», *Concilium 1* (Glen Rock, N. I., Paulist Press, 1965), pp. 11-37.
- ²³ Especialmente «Una persona mística», 31 edic. Para conocer un resumen en inglés de las ideas de Mühien, ver Sabbas J. Kilian, «El Espíritu Santo en Cristo y los cristianos». *American Benedictine Review*, 20 (1969), pp. 99-121.
- ²⁴ Ver, por ejemplo, Max Delespesse, *The Church Community, Leaven and Life Stile* (Ottawa, Ont., Canadá, Catholic Centre of St. Paul University, 1969; Stephen B. Clark, *Building Christian Communities* (Notre Dame, Ind., Ave Maria Press, 1972).
- ²⁵ *Against Heresies*, 3, 24, 1 (PG, 7, 1966).
- ²⁶ Ver L. Hertiing: *Communio: Church and Papacy in Early Christianity* (Chicago, Loyola University Press, 1972).
- ²⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3 (Chicago, University of Chicago Press, 1963), pp. 162-72. Cf. más adelante, cap. 9, n. 9.
- ²⁸ He aquí la cuestión fundamental en torno a la validez de la afirmación de Rademacher: La más íntima relación del hombre a Dios es también la más cálida relación del hombre hacia el hombre». *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft* (Augsburg, Haas und Grabbner, 1931), p. 48.
- ²⁹ G. Braum, *New Horizon* (Nueva York, Paulist Press, 1972), pp. 141-42.

Capítulo 4

- ¹ Para una exposición con amplias referencias a la antigua y moderna teología, ver P. Smulders, «La Iglesia sacramento de salud», en G. Baraúna (ed.), *L'Eglise de Vatican II* (París, Cerf, 1967), vol. 2, pp. 313-38. Sobre San Agustín en particular ver Y. Congar, «Introduction Générale», *Oeuvres de St. Augustin*, vol. 28, *Traites Anti-Donatistes* (Brujas, Desclée de Brouwer, 1963), pp. 86-115. Sobre Santo Tomás véase Y. Congar, *The Mystery of the Church* (Baltimore, Helicón, 1960), 3 esp., páginas 113-16.
- ² H. de Lubac, *Catholicism* (Londres, Bums, Oates and Washboume, 1950), página 29.
- ³ *Ibid.*, p. 35.
- ⁴ «Membership of the Church», *Theological Investigations*, vol. 2 (Baltimore. Helicón, 1963), pp. 1-88; «The Church and the Sacraments», *Inquires* (Nueva York, Herder & Herder), pp. 191-257.
- ⁵ O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt, Knecht, 1953).
- ⁶ E. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (Nueva York, Sheed & Ward, 1963), esp. cap. 2 «The Church, Sacrament of the Risen Christ», pp. 47-89.
- ⁷ P. Smulders, loc. cit. (nota 1).

- ⁸ Y. Congar, *The Church That I Love* (Denville, N. J., Dimensión Books, 1969), cap. 2 «The Church, Universal Sacrament of Salvation».
- ⁹ J. Groot, «The Church as Sacrament of the World», *Concilium*, vol. 31 (Nueva York, Paulist Press, 1968), pp. 51-68.
- ¹⁰ G. Martelet, «De la sacramentalité propre a l'Eglise», *Nouvelle revue theologique*, 95 (1973), pp. 25-42.
- ¹¹ El texto oficial de esta carta no ha sido nunca publicado, existe un extracto de una traducción no oficial en *American Ecclesiastical Review* for 1952, DS, 3.866-73.
- ¹² Por ejemplo, *Lumen Gentium*, nn. 9 y 48; *Sacrosanctum Concilium*, n. 26; *Ad Gentes*, n. 5, y *Gaudium et Spes*, n. 42.
- ¹³ *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.
- ¹⁴ *Ibid.*, n. 41.
- ¹⁵ Cf. Karl Rahner, *Spirit in the World* (New York, Herder & Herder, 1968).
- ¹⁶ K. Rahner, «Penance» *Sacramentum Mundi*, 4 (Nueva York, Herder & Herder, 1969), pp. 385-99.
- ¹⁷ *NR*, 486; *DS*, 1639.
- ¹⁸ «Si alguien osa decir que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia que significan o que no confieren la gracia a quienes no ponen obstáculos en su camino... sea anatema. *NR*, 418; *DS*, 1.606.
- ¹⁹ Ver el artículo «Jesucristo» en *Sacramentum Mundi*, vol. 5 (Nueva York, Herder & Herder, 1969), pp. 191-92 (Grillmeier), y pp. 197-98. 204-5 (Rahner).
- ²⁰ *The Church and the Sacraments*, p. 317.
- ²¹ Quesnel fue condenado en 1715 por enseñar que «fuera de la Iglesia no está garantizada la gracia», *DS*, 2.429.
- ²² *The Church Is a Communion*, pp. 87-91.
- ²³ *Church: The Continuing Quest* (Paramus, N. J., Newman Press, 1970), p. 61.
- ²⁴ *The Uppsala Report* (Ginebra, World Council of Churches, 1968), p. 17.

Capítulo 5

- ¹ R. P. McBrien, *Church: The Continuing Quest* (Nueva York, Newman, 1970), página 11.
- ² K. Barth, *Church Dogmatics* 1/1 (Edimburgo, T. and T. Clark, 1936), páginas 298-300.
- ³ *Ibid.*, pp. 15, 190, 204.
- ⁴ *Ibid.*, pp. 126, 504.
- ⁵ K. Barth, *Dogmatics in Outline* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1959), páginas 142-43.
- ⁶ El mensaje de Amsterdam publicado en *The Universal Church in God's Design* (vol. 1 of *Man's Disorder and God's Design*, Nueva York, Harper & Brothers, 1940), p. 68.
- ⁷ H. Küng, *The Church* (Nueva York, Sheed & Ward, 1968), pp. 79-104.
- ⁸ *Ibid.*, p. 84.
- ⁹ *Ibid.*, p. 92.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 96.
- ¹¹ R. Bultman, *Theology of the New Testament*, vol. 1 (Nueva York, Scribners, 1951), pp. 306-14.
- ¹² H. W. Bartsch (ed.), *Kerigma and Myth*, vol 1 (Nueva York, Harper Torchbooks, 1961), pp. 209-10. El mismo pasaje es repetido por Bultmann en *Jesus Christ and Mythology* (Londres, SCM, 1958), pp. 82-83.
- ¹⁸ E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesús* (Studies in Biblical Theology, 42), Londres, SCM, 1964, pp. 208-9.
- ¹⁴ James M. Robinson «Hermeneutic Sice Barth», *The New Hermeneutic* (Nueva York, Harper & Row, 1964), p. 58.
- ¹⁵ G. Ebeling, *The Nature of Faith* (Filadelfia, Fortress Press, 1961), pp. 146-47.
- ¹⁶ Cap. 4, nota 1.
- ¹⁷ L. Newbigin, *The Household of God* (Londres, SCM, 1953), pp. 49-59.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 82.
- ¹⁹ *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.
- ²⁰ *Dei Verbum*, n. 1.
- ²¹ *Dei Verbum*, n. 10.
- ²² *Unitatis redintegratio*, n. 21.
- ²³ Karl Barth, *Ad limina Apostolorum* (Richmond, John Knox Press, 1968), página 27.

²⁴ R. P. McBrien, *Church: The Continuing Quest*, p. 58.

Capítulo 6

¹ DS, 2.980.

² Ver E. E. Y. Hales, *Pope John and His Revolution* (Garden City, N. Y. Doubleday, 1965), pp. 33-34.

³ Citado por W. M. Abbott (ed), *The Document of Vaticano II* (Nueva York, América Press, 1966), p. 704.

⁴ Ibid., p. 706.

⁵ Ibid., p. 712.

⁶ *Gaudium et Spes*, n. 59.

⁷ Ibid., n. 44.

⁸ Ibid., n. 62.

⁹ Sobre este método ver R. P. McBrien, *Church the Continuing Quest*, pp. 12-21; A. Dulles, «The Church Is Communications», *Catholic Mind* 69 (octubre, 1971), 6-16.

¹⁰ Richard Cardinal Cushing, *The Servant Church* (Boston, Daughters of St. Paul), p. 6.

¹¹ 11 Ibid., pp. 7^.

¹² Manuscrito no publicado, «Comment je vois», citado por E. Rideau, *The Thought of Teilhard de Chardin* (Nueva York, Harper & Brothers, 1960), p. 138.

¹³ P. Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu* (Nueva York, Harper & Brothers, 1960), p. 138.

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Ethics* (Nueva York, Macmillan Paperbacks, 1965), p. 350.

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. rev. (Nueva York, Macmillan, 1967), pp. 203-4.

¹⁶ G. Winter, *The New Creation as Metropolis* (Nueva York, Macmillan, 1963), página 55.

¹⁷ Ibid., p. 72.

¹⁸ H. Cox, *The Secular City* (Nueva York, Macmillan, 1965), p. 134.

¹⁹ I. A. T. Robinson, *The New Reformation?* (Filadelfia, Westminster Press, 1965), p. 92.

²⁰ R. Adoifs, *The Grave of God: Has the Church a Future?* (Londres, Burns & Oates, 1967), pp. 109-17.

²¹ E. Bianchi, *Reconciliation: The Function of the Church* (Nueva York, 1969), págs. X y 168.

²² R. p. McBrien, *Do We Need the Church?* (Nueva York, Harper & Row, 1969), págs. 98-99.

²³ Ibid., p. 229; cf. *Church: The Continuing Quest*, p. 85.

²⁴ Cf. H. W. Beyer, «Diakoneo, etc.», en G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* vol. 2 (Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1964), pp. 81-93.

²⁵ Véase cap. 5, nota 24.

²⁶ C. C. CyCollins, "Notes and Comments: On R. P. McBrien's, *Do We Need the Church?*", *Heythrop Journal*, 10 (1969), pp. 416-19.

²⁷ Y. Congar, *Power and Poverty in the Church* (Baltimore, Helicon, 1964), pág. 65.

Capítulo 7

¹ «The Church and the Parousia of Christ», *Theological Investigations*, vol. 6 (Baltimore, Helicón, 1969), p. 298.

² R. P. McBrien, *Do We Need the Church?* (Nueva York, Harper & Row, 1969), página 98.

³ H. Küng, *The Church*, pp. 92-93.

⁴ *Theology and the Kingdom of God* (Filadelfia, Westminster, 1969), pp. 76-77.

⁵ Para un más pleno desarrollo de las evidencias bíblicas e históricas de nuestra posición, ver A. Dulles, «The Church as Eschatological Community»; J. Papin (ed.), *The Eschaton: A Community of Love* (Vilanova, Pa., Vilanova University Press, 1973).

⁶ El trabajo de Riesenfeld no publicado sobre este tema está resumido por Benedikt Schwank, «Daniel-Jesús-Pablo», *Erbe und Auftrag*, 47 (1971), pp. 506-8.

⁷ *Lumen Gentium*, n. 48.

⁸ R. P. McBrien, *Church: The Continuing Quest*, pp. 14-21.

⁹ *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2.^a ed., p. 145; citado por J. Moltmann, *Theology of Hope* (Londres, SCM, 1967), p. 38.

¹⁰ Moltmann, *ibid.*, pp. 38-39.

- ¹¹ La obra clásica de Werner, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas Problemgeschichtlich dargestellt*, 1941, fue discutida por O. Culmann, especialmente en *Salvation in History* (Nueva York, Harper & Row, 1967), pp. 37-42.
- ¹² Rosemary R. Ruether, «An Invitation to Jewish-Christian Dialogue In What Sense Can We Say That Jesus Was The Christ? *The Ecumenist*, 10 (1972), 17-24. Este artículo es la conclusión del libro de Ruether, *Messiah of Israel and the cosmic Christ*.
- ¹² Rosemary R. Ruether, «An Invitation to Jewish-Christian Dialogue In What Sense Can We Say That Jesus Was The Christ? *The Ecumenist*, 10 (1972), 17-24. Este artículo es la conclusión del libro de Ruether, *Messiah of Israel and the cosmic Christ*.
- ¹³ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres, Hodder & Stoughton, 1936), p. 93.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 96.
- ¹⁵ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, University Press, 1958), p. 447, nota 1. Dodd, *The Coming of Christ* (Cambridge, Cambridge University Press, 1954).
- ¹⁶ R. P. McBrien, *The Church in the Thought of Bishop John Robinson* (Filadelfia, Westminster Press, 1966). pp. 44-73.
- ¹⁷ W. A. Visser't Hooft (ed.), *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches* (Londres, SCM, 1962), p. 90.
- ¹⁸ *Lumen Gentium*, n. 8. La misma metáfora del peregrinaje reaparece en *Unitatis redintegratio*, n. 3. i) *Dei Verbum*, n. 8. ²⁰ *Sacrosanctum Concilium*, n. 2.
- ¹⁷ W. A. Visser't Hooft (ed.), *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches* (Londres, SCM, 1962), p. 90.
- ¹⁸ *Lumen Gentium*, n. 8. La misma metáfora del peregrinaje reaparece en *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- ¹⁹ *Dei Verbum*, n. 8.
- ²⁰ *Sacrosanctum Concilium*, n. 2.
- ²¹ R. Laurentin, *Liberation, Development, and Salvation* (Maryknoll, Orbis, 1972), pp. 54-60.
- ²² Cf. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 2 y 41.
- ²³ O. Cullmann, *Christ and Time* (Philadelphia, Westminster, 1950), pp. 160-62. «Eschatology and Missions in the New Testament», in G. H. Anderson (ed.), *The Theology of the Christian Mission* (N. York, McGraw-Hill, 1961).
- ²⁴ *Ad Gentes*, n. 9, con notas.
- ²⁵ Santo Tomás, *Sum. Theol.*, la 2.^a ed., p. 106, art. 4, ad 4.
- ²⁶ W. Pennenberg, *Theology and the Kingdom of God*, p. 75.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 74.
- ²⁸ J. Moltmann, *Theology of Hope*, pp. 327-28.
- ²⁹ E. Schillebeeckx, *God the Future of Man* (Nueva York, Sheed & Ward, 1968), caps. 5-6.
- ³⁰ J. B. Metz, *Theology of the Word* (Nueva York, Herder & Herder, 1971), página 116.
- ³¹ K. Rahner, «Christianity and the New Man», *Theological Investigations*, vol. 5, p. 149.

Capítulo 8

- ¹ Para conocer la historia del uso apologético y teológico de las cuatro notas ver lo que dice Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (París, Cerf, 1970). También H. Kung proporciona mucho material aprovechable en *The Church*. Part D, pp. 263-359.
- ² Fierre Nautin, *Je crois à L'Esprit saint dans la sainte Eglise pour la resurrection de la chair*. (París, Cerf, 1947).
- ⁸ *Lumen Gentium*, n. 8.
- ⁴ Yves de la Briere, «Eglise (Question des Notes)», *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, vol. (París, Beauchesne, 1925), col. 1.284.
- ⁵ Gustave Thils, *Les notes de L'Eglise dans la apologetique catholique depuis la Reforme* (Gembloux, Duculot, 1937), p. 197.
- ⁶ *DS*, 2.888; *NR*, 354.
- ⁷ Thils, op. cit., p. 136.
- ⁸ G. Weigel, *Summula Ecclesiologicala* (Woodstock, Md. 1954), p. 78.
- ⁹ Thils, op. cit., pp. 275-85.

- ¹⁰ Para conocer un ejemplo de este enfoque, ver J. L. Witte, «One, Holy, Catholic, and Apostolic», en H. Vorgrimier (ed.), *One, Holy, Catholic and Apostolic* (Londres). El enfoque de Witte en sus líneas esenciales es similar al de la obra de Congar citada arriba.
- ¹¹ *DS*, 3.013; *NR*, 356.
- ¹² René Latourelle, *Christ and the Church: Signs of Salvation* (Staten Island, N. Y., Alba House, 1972), pp. 113-14.
- ¹³ *Lumen Gentium*, n. 13.
- ¹⁴ Cf. Stephen Laszlo, «Sin in the Holy Church of God», en H. Küng, *Council Speeches of Vatican II*, pp. 44-48.
- ¹⁵ La idea de «Iglesia pecadora» ha sido aceptada por Rahner y Küng, pero es rechazada por C. Journet sobre la base de que aunque hay pecado en la Iglesia, la Iglesia en sí misma no es pecadora, por cuanto que el pecador, en la medida en que es pecador, se separa de la Iglesia. La respuesta que da el teólogo a esta disputa depende mucho del modelo de Iglesia que subsuma.
- ¹⁶ *Lumen Gentium*, n. 15.
- ¹⁷ *Gaudium et Spes*, n. 19; cf. n. 43.
- ¹⁸ *Unitatis redintegratio*, n. 16.
- ¹⁹ W. Pannenberg, «The Significance of Eschatology for the Understanding of the Apostolicity and Catholicity of the Church», *One in Christ*, 6 (1970), p. 429.
- ²⁰ Dando más énfasis a esta posición, la Congregación de la Doctrina de la Fe en una Declaración del 24 de junio de 1973, afirmaba que los católicos no son libres «para mantener que la Iglesia de Cristo tal como realmente existe hoy en día es el fin hacia el que se deben esforzar por llegar todas las demás comunidades eclesiales». *Mysterium Ecclesiae* (Washington D. C., USCC, 1973), p 3.

Capítulo 9

- ¹ La razón de ser de este cambio de palabras es ecuménica. De acuerdo a las palabras del «relator» del Concilio «subsisten en» fue cambiada por «es», de modo que la expresión pueda armonizarse más con la afirmación (que está en el mismo párrafo de la Constitución) relativa a los elementos eclesiales que están presentes en todas partes.
- ² *Mystici Corporis*, n. 29.
- ³ *Humani Generis*, n. 44; H. Denzinger, n. 2.319.
- ⁴ Pío XI, *Mortalium animos* (enero 6, 1928).
- ⁵ *DS*, 2.888.
- ⁶ Lukas Vischer (ed.), A. *Documentary History of the Faith and Order Movement, 1927-1963* (St. Louis, Bethany Press), p. 174.
- ⁷ *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- ⁸ Este es el punto de vista expresado por Congar en diversos lugares: *Dialogue Between Christians* (Westminster, Md., Newman, 1966), pp. 184-213.
- ⁹ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3 (Chicago, University of Chicago Press, 1963), pp. 162-72.
- ¹⁰ *Mystici Corporis*, n. 79.
- ¹¹ *Ibid.*, n. 69.
- ¹² El texto del discurso del cardenal Lercaro se encuentra en el *The Ecumenist* 2 (1964), 90.
- ¹³ *Lumen Gentium*, n. 8.
- ¹⁴ The Ecclesial Reality of Other Churches», *Concilium* 4 (Glen Rock, N. I. Paulist Press, 1965), 82.
- ¹⁵ En Upsala 1968, la Asamblea de la Comunidad de la Fe y Orden comentó: Damos la bienvenida... a la Comisión Fe y Orden cuya tarea continúa siendo «proclamar las realidades de la Iglesia de Cristo» y mantener ante el Concilio y las Iglesias «la obligación de manifestar la unidad por el amor del Señor y para el mejor cumplimiento de su misión en el mundo». De todos modos, se puede preguntar si el problema de la unidad puede reducirse simplemente al incremento de la «manifestación» o si existe un fallo esencial en la unidad que es necesario que sea reparado». La restauración y el cumplimiento de la unidad de las Iglesias es la tarea más urgente que puede tener Fe y Orden». *The Uppsala Report* (Ginebra, El Concilio Mundial de las Iglesias, 1968). Pp. 2254.
- ¹⁶ K. Rahner, *The Dynamic Element in the Church* (Nueva York, Herder & Herder, 1964), p. 63.

- ¹⁷ J. Gribomont, «Du sacrement de L'Eglise et de ses realisations imparfaites», *Irenikon*, 22 (1949), pp. 345-67.
- ¹⁸ H. Küng, *The Church* (Nueva York, Sheed & Ward, 1968), p. 282.
- ¹⁹ K. Barth, *Church Dogmatics IV/1* (Nueva York, Scribners, 1956), p. 684.
- ²⁰ *Unitatis redintegratio*, n. 12.
- ²¹ *Ad Gentes*, n. 15.
- ²² Robert McAfee Brown, *The Ecumenical Revolution* (Garden City, N. Y. Doubleday, 1969), pp. 407-8.
- ²³ Lewis S. Mudge, *The Crumbling Walls* (Filadelfia, Westminster Press, 1970), páginas 88-89.
- ²⁴ *Method in Theology*, p. 362.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 368.
- ²⁶ Informe de la Sección de Servicios, W. A. Visser't Hoff (ed.), *The New Delhi Report*, p. 93-94.
- ²⁷ *The Uppsala Report*, n. 21, p. 18.
- ²⁸ El texto en Oliver S. Tomkins (ed.), *The Third World Conference on Faith on Order* (Londres, SCM, 1953), p. 151,
- ²⁹ Thomas Sartory, *The Oecumenical Movement and the Unity of the Church* (Westminster, Md., Newman, 1963), pp. 60 y 136.
- ³⁰ H. Küng, *The Church*, p. 281.
- ³¹ W. A. Visser't Hooft, *The Evanston Report: The Second Assembly of the World Council of Churches, 1954* (Londres). Esta afirmación de la Delegación Ortodoxa en Evanston es coherente con las recientes afirmaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe citada en la nota 20 del capítulo 8.
- ⁸² *Unitatis redintegratio*, n. 24.
- ⁸³ *Una mystica persona*, pp. 543-44.

Capítulo 10

- ¹ B. Dupuy, «Is there a Dogmatic Distinction between the Function of Priest and the Function of Bishops?», *Concilium*, 34 (Glen Rock, N. J. Paulist Press, 1968), páginas 74-86.
Dupuy acepta la opinión de A. Duval de que el Concilio de Trento no intentó dar forma dogmática a la distinción entre obispos sacerdotes y ministros, aunque DS, 966 ha sido leído a menudo en este sentido.
- ² *Lumen Gentium*, n. 18.
- ³ *Presbyterorum ordinis*, n. 6.
- ⁴ Yves Congar, «My Pathfindings in the Theology of Laity and Ministries», *The Jurist*, 32 (1972), 169-88.
- ⁵ T. F. O'Meara, «Toward a Roman Catholic Theology of the Presbytery», *Heythrop Journal*, 10 (1969), pp. 390-404.
- ⁶ H. Küng, *Why Priest?* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1972), pp. 114-15.
- ⁷ *Ibid.*, p. 90.
- ⁸ Y. Congar, «My Pathfindings...», p. 180.
- ⁹ O. Semmelroth, «The Priestly People of God and Its Official Ministers», *Concilium*, 31 (Glen Rock, N. J. Paulist Press, 1967).
- ¹⁰ R. Vekemans, *Caesar and God* (Maryknoll, Orbis, 1972), p. 100.
- ¹¹ K. Barth, *The Word of God and the Word of Man* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1957), p. 113.
- ¹² *Ibid.*, p. 114.
- ¹³ *Ibid.*, 124.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 125-26.
- ¹⁵ R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, pp. 84-85.
- ¹⁶ K. Rahner, «What Is the Theological Starting Point for a Definition of the Priestly Ministry?», *Concilium* 43 (Paramus, N. J., Paulist Press, 1969), p. 85.
- ¹⁷ J. Ratzinger, *Priestly Ministry: A Search for Its Meaning* (Nueva York, Sentinel Press, 1971), p. 20.
- ¹⁸ *Lumen Gentium*, n. 28.
- ¹⁹ Citado por Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, Orbis, 1973), p. 122, nota 18.
- ²⁰ P. J. Henriot, «Politics and the Priest», *Commonwealth*, 96 (1972), p. 498.
- ²¹ Synod document, «The Ministerial Priesthood», *Catholic Mind*, 70 (1972), página 45.
- ²² R. Vekemans, op. cit., pp. 95-118.

Capítulo 11

- ¹ R. Bultmann, «New Testament and mythology», en H. W. Bartsch (ed.), *Kerigma and Myth*, vol. 1, p. 5.
- ² Concilio de Trento, Cuarta Sesión (1546), *NR*, 80; *DS*, 1.501.
- ³ *NR*, 90; *OS*, 3.011.
- ⁴ *NR*, 68; *DS*, 3.541.
- ⁵ E. Mersch, *The Theology of the Mystical Body* (St. Louis, Herder, 1951), página 413.
- ⁶ M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence* (Paris, Cerf, 1964), p. 250.
- ⁷ *Dei Verbum*, n. 2.
- ⁸ G. Morán, *Teología de la Revelación* (Sal Terrae, Santander).
- ⁹ G. Baum, *New Horizon*, p. 138.
- ¹⁰ K. Rahner, «Revelation», *Sacramentum Mundi*, 5 (Nueva York, Herder & Herder, 1969), p. 349.
- ¹¹ La razón de ser de esta afirmación está más desarrollada en el capítulo 5.
- ¹² *Dei Verbum*, n. 4.
- ¹³ Rom 10, 14-17.
- ¹⁴ Para simplificar este criticismo ver H. W. Bartsch (ed.), *Kerigma and Myth*, 2 vols. (Londres, SPCK, 1953, 1962).
- ¹⁵ *Dei Verbum*, n. 21.
- ¹⁶ *Gaudium et Spes*, n. 36.
- ¹⁷ *Ibid.*, n. 45. Ver también nn. 10 y 22.
- ¹⁸ *Ibid.*, n. 44; cf. n. 4.
- ¹⁹ *Ibid.*, n. 42.

Capítulo 12

- ¹ B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, cap. 10.
- ² Estoy presuponiendo una aplicación colectiva y ecuménica de la «presuposición» planteada por San Ignacio de Loyola al comienzo de sus Ejercicios Espirituales: «Hemos de presuponer que todo buen cristiano está más inclinado a salvar la proposición de su prójimo que a condenarla».
- ³ H. R. Niebuhr, *Christ and Culture* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1951), pp. 238-39.
- ⁴ El término popularizado en sociología por Peter Berger tiene implicaciones eclesiológicas algunas de las cuales están sugeridas por James A. Ecks en su artículo: «La Iglesia cambiante: contribuciones de la sociología». *American Benedictine Review*, 23 (1972), pp. 385-96.
- ⁵ Los párrafos que siguen fueron escritos antes de que el autor tuviera noticia de otros muy similares de Rahner relativos a lo que será la Iglesia del Futuro. Rahner señala las siguientes cinco características: una Iglesia abierta, una Iglesia edificada sobre la base de comunidades voluntarias, una Iglesia democratizada, y una Iglesia crítica del orden sociopolítico. Ver Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Friburgo, Herder, 1972), pp. 99-141.
- ⁶ *Gaudium et Spes*, n. 76.
- ⁷ Sobre ésta y otras hipótesis sobre el futuro de la Iglesia, ver a Rene Laurentin, *Réorientation de l'Eglise après le troisième synode* (Paris, Seuil, 1972), «Où va l'Eglise?», pp. 281-311.
- ⁸ Varias imágenes sobre «la vida en la frontera» han sido propuestas por R. M. Brown en los capítulos 7 y 8 de su *Frontiers for the Church Today* (Nueva York, Oxford University Press, 1973).